

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
TARİH YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYHÜ'L-İSLÂM EBU'S-SUÛD EFENDİ'NİN FETVALARINDA OSMANLI
GAYRİMÜSLİMLERİ

Zarife DEVECİ

DANIŞMAN

Yard. Doç. Dr. Nuri ADIYEKE

İZMİR-2015

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2012800469

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : ZARİFE DEVECİ
Tez Başlığı : Ebu's-Suud Efendi Fetvalarında Osmanlı Gayrimüslimleri

Savunma Tarihi : 26.01.2015
Danışmanı : Yrd.Doç.Dr.Nuri ADIYEKE

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Üniversitesi

İmza

Yrd.Doç.Dr.Nuri ADIYEKE

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof.Dr.Mustafa DAŞ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof.Dr.Mehmet ŞEKER

UŞAK ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği



Oy Çokluğu ()

ZARİFE DEVECİ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Ebu's-Suud Efendi Fetvalarında Osmanlı Gayrimüslimleri" başlıklı Tezi () / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'nin Fetvalarında Osmanlı Gayrimüslimleri” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

03/03/2015

Zarife DEVECİ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'nin Fetvalarında Osmanlı
Gayrimüslimleri

Zarife DEVECİ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Tarih Yüksek Lisans Programı

Osmanlı Devleti, İstanbul'un topraklarına katılmasıyla birlikte artık bir imparatorluk haline gelmiştir. İmparatorluk yapısına bürünmüş bir devletin ise temel özelliği emperyal bir ideolojiye sahip olması ve bünyesinde her yönden çeşitliliği barındırmasıdır. Fatih döneminden itibaren İmparatorluk olan Osmanlı, çok dinli, çok etnikli, çok kültürlü ve çok kimlikli bir yapıya bürünmüştür. Ancak bu yapıyı sosyal ve idari açıdan dengede tutabilmesi için sağlam bir zemine oturtması şarttı. O dönemin şartları içerisinde bunu yapabilmesinin en akılcı yolu ise *"Millet Sistemi"* idi.

Çalışmamızda, Osmanlı Devleti'nin toplumsal organizasyonunu sağlayan Millet Sistemi'nin pratikte uygulanışını Ebu's-Suûd Efendi fetvalarından okuduk. Fetvalar her ne kadar İslâm Hukuku'nun tali kaynakları arasında yer alsın da İslâm Hukuku'nun hangi devirde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığını, söz konusu çağın sorun ve çözümlerini, hukukun canlılığı ve elastikiyetini yansıtmaları bakımından son derece önem arz etmektedir. Özellikle İslâm Hukuku'nun uygulandığı her devlette sosyal yaşamın hemen hemen her alanına ilişkin olarak fetva kurumunun yaygın bir şekilde uygulama alanı bulması da bizim fetvaları temel almamızda etkili olmuştur.

Bu bağlamda çalışmamızda ilk olarak *“fetva ve şeyhü’l-islâmlık”* kavramları üzerinde durulmuş ve tanımlar bölümünde, çalışmamızın temelini teşkil eden fetvaların sahibi olan Şeyhü’l-islâm Ebu’s-Suûd Efendi’nin hayatına değinilmiştir. Ardından Millet Sistemine dair genel bir perspektif sunulmuştur. Tezimizin esas bölümünü teşkil eden Millet Sistemi’nin pratikte uygulanışını yansıttığımız kısım ise hukuksal alan, dinsel ve gündelik yaşam ve ekonomik yapı olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde Millet Sistemi çerçevesinde sistemin unsuru olarak kabul edilen gayrimüslimlerin toplum içindeki yaşantılarına değinilmektedir. Bu süreç bahsettiğimiz gibi Ebu’s-Suûd Efendi’nin fetvalarından izlenmiştir. Ancak çalışmamız boyunca Millet Sistemi, Ebu’s-Suûd’un yaşadığı dönemle sınırlı kaldığımız unutulmadan değerlendirmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebu’s-Suûd, Şeyhü’l-İslâm, Millet Sistemi, Gayrimüslimler.

ABSTRACT

Master's Thesis

Ottoman Non-Muslims in the Fatwas of Sheikh al-Islam

Ebu's-Suûd Efendi

Zarife DEVECİ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of History

History Program

The Ottoman State turned into an Empire after Istanbul was included into its territories. The main characteristic of a state that turns into an empire is its having an imperial ideology and its harboring diversity in every aspect. The Ottomans, after the reign of Mehmed the Conqueror, took the form of a multi-religious, multi-cultural and multi-identity structure. It was, however, crucial for the Ottoman State to base this structure upon a solid foundation in order to keep it in balance socially and administratively. Within the conditions of that era, the most rational way to do so was the “*Millet System*”.

In this study, I analyzed the practical application of the Millet System that formed the social organization of the Ottoman State through the fatwas of Ebu's-Suud Efendi. Though they are among the secondary sources of the Islamic law, fatwas are significant sources in that they reflect how the Islamic Law is understood and interpreted in which periods, the problems and solutions of the historical period in question, and law's vitality and elasticity. One other reason that was influential in our selection of fatwas for this study is that, in the countries where the Islamic Law was applied, fatwas were extensively applied in every aspect of social life imaginable.

In this context, I firstly attempted to focus on the institutions of “fatwa and sheikh al-Islam”; and in the very first chapter, I will touch upon the biography of Sheikh al-Islam Ebu's-Suud Efendi whose fatwas constitute the basis of our study; then, I presented a general perspective on the Millet System.

The fundamental chapter of my thesis that reflects how Millet System applied in practice consists of three main parts: Judicial space, religious and daily life, and economic structure. In these parts, I tried to address the lives of non-Muslims considered as the natural members of Millet System in broader social context. This process was followed through the fatwas of Ebu's-Suud Efendi, as previously mentioned. The millet system was evaluated by keeping in mind that the study is limited to the period of Ebu's-Suud Efendi.

Keywords: Ebu's-Suûd, Sheikh al-Islam, Millet System, Non-Muslims.

**ŞEYHÜ'L-İSLÂM EBU'S-SUÛD EFENDİ'NİN FETVALARINDA OSMANLI
GAYRİMÜSLİMLERİ**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
EKLER LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

**BİRİNCİ BÖLÜM
GENEL TANIMLAR**

1.1. FETVA KURUMU	5
1.2. ŞEYHÜ'L-İSLÂMLIK MÜESSESESİ	18
1.3. ŞEYHÜ'L-İSLÂM EBU'S-SUÛD EFENDİ	31
1.4. MİLLET SİSTEMİ	43

**İKİNCİ BÖLÜM
EBU'S-SUÛD EFENDİ FETVALARINDA GAYRİMÜSLİMLERİN
HUKUK ALANINDAKİ DÜZENLEMELERİ**

2.1. MİRAS-TEREKE ve VASİYET HUKUKU	62
2.2. AİLE HUKUKU	70

2.3.	VAKIF HUKUKU	83
2.4.	CEZA HUKUKU	93
2.4.1.	Had Cezası Gerektiren Suçlar	94
2.4.2.	Kıyas Cezası Gerektiren Suçlar	99
2.4.3.	Ta'zîr Cezası Gerektiren Suçlar	103
2.5.	ŞAHİTLİK	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBU'S-SU'ÛD EFENDİ FETVALARINDA DİNSEL ve GÜNDELİK YAŞAMLARINA DAİR DÜZENLEMELER

3.1.	DİNİ YAŞAM	
3.1.1.	Din Değiştirme (İhtida ve İrtidad)	119
3.1.2.	İbadethaneler ve Dini Simgeler	130
3.2.	MEKÂNSAL DÜZENLEMELER	
3.2.1.	Mahalle ve Mesken	141
3.2.2.	Mezarlıklar	146
3.3.	GÜNDELİK YAŞAMA YÖNELİK DÜZENLEMELER	
3.3.1.	Giyim Kuşam ve Binek Hayvanı	147
3.3.2.	Sosyal İlişkiler	150
3.3.3.	Meyhaneler ve Hamr (İçki) Tüketimi	154

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
EBU'S-SUÛD EFENDİ FETVALARINDA EKONOMİK YAŞANTILARINA
DAİR DÜZENLEMELER

4.1. GAYRİMÜSLİMLERDEN ALINAN VERGİLER	159
4.2. BORÇLAR	164
4.3. MÜLKİYET	167
4.4. TİCARİ FAALİYETLER	168
SONUÇ	173
KAYNAKÇA	177
EKLER	

KISALTMALAR

s.	Sayfa No
ss.	Sayfadan Sayfaya
bkz.	Bakınız
v.	Varak
t.y.	Tarih Yok
çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Der.	Derleyen

EKLER LİSTESİ

EK 1: Fetva Mecmuası, kapak.	ek s. 1
EK 2: Fetva Mecmuası, v. 1b-2a.	ek s. 2
EK 3: Fetva Mecmuası, v. 139b-140a.	ek s. 3
EK 4: Fetva Mecmuası, v. 241b-242a.	ek s. 4
EK 5: Fetva Mecmuası, v. 489b-490a	ek s. 5
EK 6: Fetva Mecmuası, v. 499b-500a.	ek s. 6

GİRİŞ

Tarih yazılı metinlerle oluşturulan bir süreçtir. Çünkü insan ömrünün sınırlı olması ve *hafıza-ı beşer nisyân ile malûl* olacağından, kayda alınan, tarihe şahitlik etmiş her bir belge geçmişi aralamamızda bize yardımcı olacak birer anahtar görevi görmektedir. Bunlardan bir tanesi de “*fetvâ*”lardır. Fetvâlar her ne kadar kesin bir yargı bildirmese de içinde bulunduğu dönemin özellikle sosyal yapısını yansıtması bakımından son derece değerli belgelerdir. Millet sistemi çerçevesinde Ebu’s-Suûd’un fetvâlarını incelememizde hem fetvâların söz konusu özelliği hem de Şeyhü’l-İslâm Ebu’s-Suûd Efendi’nin döneminin en güçlü fetvâ veren şeyhü’l-islâmlarından biri olması bizi onun fetvâlarını incelemeye yöneltmiştir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere fetvâların bağlayıcı bir özelliği olmamasına rağmen Ebu’s-Suûd’un vermiş olduğu pek çok fetvânın kanun haline gelmesi de Ebu’s-Suûd’un fetvâlarını merak edip, araştırmamızda etkisi olmuştur.

Çalışmamıza kaynaklık eden Ebu’s-Suûd’un fetvâlarını içeren söz konusu nüshanın kâtibî Mehmet bin Bektaş’dır. Ancak fetvânın üzerinde başka bir isme daha yer verilmiştir. Bu isim Veliyyüddin Cârullah’dır. Cârullah Efendi nüshayı istinsah eden kişi değil, mülkiyetinde bulunduran kişidir. Kendisi 1659 yılında Rumeli’nin Yenişehir kazasına bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir. “*Cârullah*” lakabı, otuz iki yaşında Mekke’ye giderek orada yedi yıl kaldığı için verilmiştir.¹ Söz konusu kelime “*Mekke’ye çekilip orada oturan*”² anlamına gelmektedir. Veliyyüddin Efendi 1698 yılında İstanbul’a gelerek müderrisliğe başlamış ve ilerleyen zamanda Galata ve Edirne’de kadılık yapmıştır. Fâtih Câmîi avlusunda Ayak Medrese yanında bir kütüphâne yaptıran Veliyyüddin Efendi, Eylül 1738 yılında vefât etmiştir. Veliyyüddin’in kitapları önce Bâyezî Devlet Kütüphanesi’ne, ardından da Millet Kütüphanesi’ne gönderilmiştir. 1963’te ise bizimde söz konusu nüshamızın bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi’nde Cârullah Efendi Bölümü’ne nakledilmiştir.

Veliyyüddin Efendi, güçlü bir hafızaya ve yüksek bir hitabet gücüne sahip olan, inceleme ve araştırmaya önem veren, Osmanlı uleması arasında tanınan önemli

¹ Tahsin Özcan, “Veliyyüddin Cârullah”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Cilt: XLIII., Ankara, 2013, (Cârullah), s. 38.

² Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 25. baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 126.

bir âlimdir.³ Tefsir, hadis, fıkıh, akaid, kıraat, mantık, meâni, tasavvuf, astronomi alanında birçok eser telif etmiştir.⁴

Çalışmamızda kullanılan nüsha, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nin Cârullah Efendi bölümünde yer alan 938 numaralı yazmadır. Ön yüzü ebruli, arka yüzü ise beyaz bir cilt içindedir. Beyaz yüzünde nüshayı mülkiyetinde bulunduran Cârullah Efendi'nin adı, fetvâların kime ait olduğu, varak sayısı ve yazmanın Cârullah Efendi'nin mülkiyetine geçiş tarihi verilmiştir. Bir takım bilgiler daha mevcut olmasına rağmen zamanın getirdiği tahribat sebebiyle silinmiştir. Buradaki bilgilere göre nüsha H. 1137 (M. 1724-1725) yılında Cârullah Efendi'nin mülkiyetine geçmiştir. Varak sayısı 511'dir. Yazmanın Mehmet bin Bektaş tarafından istinsah ediliş tarihi ise mecmuanın en son sayfasının sonunda verilmiştir. Buradaki bilgiye göre söz konusu yazma "*Fî evâsıt-ı Şehr-i Rebiü'l Evvel min-şühûd û sene: İsneyn ve sittiyın ve elf*" (1062) yani "21 Şubat-1 Mart 1652" tarihinde istinsah edilmiştir. Yazmada sayfa sayısı verilmemiştir; ancak her 20 sayfa yani 10 varakta bir varak sayısı verilmiştir. Nâdiren arka arkaya varak sayılarının verildiği de görülmektedir.⁵ Yazmanın satır sayısı 31'dir ve bütün varaklarda altın çerçeve kullanılmıştır.

Yazmanın ilk sayfasında bölüm başlıkları ve altlarında sayfa numarası verilmiştir. Bölüm başlıkları siyah, sayfa sayısı kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Yazma genel olarak Türkçe yazılmış olmasına rağmen, bölüm başlıkları Arapça'dır. Yazmada yer alan bölümler; "*Kitâbü't-tahârât* (2), *kitâbü's-salât* [], *kitâbü'z-zekât* (27), *kitâbü's-savm* (35), *kitâbü'l-hac* (37), *kitâbü'n-nikâh* (39), *kitâbü'r-rezâ* (75), *kitâbü't-talâk* (76), *kitâbü'l-itâk* (106), *kitâbü'l-imân* (114), *kitâbü'l-hudûd* (116), *kitâbü's-sirkat* (121), *kitâbü's-seyr* (133), *kitâbü'l-ibâk* (144), *kitâbü'l-mefkûd* (148), *kitâbü's-şirket* (150), *kitâbü'l-vakf* (153), *kitâbü'l-bey'* (210), *kitâbü's-sarf* (246), *kitâbü'l-kefâlet* (248), *kitâbü'l-havâle* (254), *kitâbü'l-kaza* (255), *kitâbü's-şehâdet* (269), *kitâbü'l-vekâlet* (295), *kitâbü'd-da'vâ* (300), *kitâbü'l-ikrâr* (318), *kitâbü's-sulh* (322), *kitâbü'l-mudârebe* (330), *kitâbü'l-vedîa* (333), *kitâbü'l-hibe* (337), *kitâbü'l-icâret* (349), *kitâbü'l-mükâteb* (368), *kitâbü'l-velâ'* (371), *kitâbü'l-ikrâh*

³ Özcan, Cârullah, s. 38.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988, (İlmiye Teşkilâtı), s. 237.

⁵ **Fetâvâ-yı Ebu's-Suûd Efendi**, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Cârullah Efendi Bölümü, Numara: 938, v. 10a, 20a, 30a, 40a, 119a, 120a, 130a.

(372), *kitâbü'l-hacr* (375), *kitâbü'l-me'zûn* (375), *kitâbü'l-gasb* (376), *kitâbü's-şüf'a* (381), *kitâbü'l-kasâme* (385), *kitâbü'l-müzâraa* (388), *kitâbü'l-müsâkat* (389), *kitâbü'z-zebâyih* (392), *kitâbü' [...]* (393), *kitâbü'l-kerâhiye* (393), *kitâb-ı ihyâu'l-mevât* (404), *kitâbü's-sayd* (405), *kitâbü'l-eşribe* (405), *kitâbü'r-rehn* (406), *kitâbü'l-hitân* (411), *kitâbü'l- cinâyât* (415), *kitâbü'l-vesâyâ* (503?), *kitâbü'l- mesâil-i şenî* (455) şeklindedir.

Yazmanın ikinci ve üçüncü sayfalarında fetvâlara geçmeden önce Ebu's-suûd ile ilgili bilgi veren bir kısım vardır. Ardından fetvâlara yer verilmiştir. Fetvâlar mesele ve cevap şeklinde kaydedilmiştir. Mesele ve cevap kelimeleri ve bölüm başlıkları kırmızı, diğer kısımları ise siyah mürekkep ile yazılmıştır. Bazen cevap yerine el-cevap tercih edilmiştir.⁶ Ayrıca bazı kelimelerin altı kırmızı mürekkep ile çizilmiştir.⁷ Sayfanın üst, alt ya da yan kenarlarına bazı notların düştüğü de görülmektedir.⁸ Varağın ilk yüzünün sol alt köşesinde diğer sayfanın ilk kelimesine yer verilmektedir. Bazı kelimelerin üstü tamamen kırmızı ile boyanmış⁹ ya da üstü çizilmiştir.¹⁰ Kâtip yazım hatası yaptığını fark ettiği kelimelerin ise altına doğrusunu yazmıştır.¹¹ Ancak mecmuada kâtibin fark edemediği, bizim tespit ettiğimiz yanlış yazılmış bazı kelimeler de mevcuttur. Mesela varak 134b'de "*Emsâr-ı Müslimîn*" kelimesi (*sad* ص) ile yazılması gerekirken (*dat* ض) ile yazılmıştır. Yine varak 388b'de yer alan "*tasadduk*" kelimesi yanlış yazılmıştır. Fazladan (*elif* ا) ve (*ye* ي) harfleri kullanılmıştır. Bazı yerlerde ise eksik kelime yazımları vardır. Mesela varak 432b'de yer alan, "*Zeyd havlusı kenarında olan kuyusuna gice ile bir sarhoş kâfir gelüb atıyla düşüb mürd olsa Zeyd'e [diyet] lâzım olur mu?*" fetvâsında unutulmuş "*diyet*" kelimesi tarafımızdan eklenmiştir. Yazmada varak 401b'den itibaren mesele ve cevap kelimeleri yazılmamış, onun yerine boşluk bırakılmıştır. Ancak varak 461a ve 472a'da mesele ve cevap kelimeleri tekrar kullanılmıştır.

Mecmuada dikkat çeken bir husus vardır. Yahudilerin ibadethanelerinden bahsederken sinagog, havra gibi ifadelerin yerine "*kenise*" tabiri kullanılmıştır. Aslında bu tabir sadece Ebu's-Suûd'a özgü bir ifade şekli değildir. Ancak Yahudi

⁶ Fetvâ, v. 293a, 293b, 294a, 294b.

⁷ Fetvâ, v. 8a, 8b, 9a, 9b.

⁸ Fetvâ, v. 15b, 337b, 381a, 381b.

⁹ Fetvâ, v. 126a.

¹⁰ Fetvâ, v. 73a.

¹¹ Fetvâ, v. 129b.

ibadethaneleri için alışık olduğumuz bir tabir olmadığından dolayı belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu konudaki detaylara “*İbadethaneler ve Dini Simgeler*” başlığı altında değinilecektir.

Yazmada çevirisini gerçekleştiremediğimiz kelimeler [...], okunuşundan şüphe edilen kelimeler [?], kâtip tarafından boş bırakılan kelimeler ise [] şeklinde belirtilmiştir. Yazmanın varak sayısı ise (v. 50b) şeklinde verilmiştir. Açılımı; 50. varanın ikinci yüzü anlamına gelmektedir. Yaprakların birinci yüzü (a), ikinci yüzü ise (b) harfleriyle gösterilmiştir. Ayrıca ele almış olduğumuz çalışma, bir transkripsiyon ve inceleme çalışması olmadığı için metin içinde kullanmış olduğumuz fetvâlarda transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır.

Çalışmamız içerik bakımından; Osmanlı Devleti’nin toplumsal organizasyonunu sağlayan millet sisteminin pratikte uygulanışına değinmektedir. Bu noktada çalışmamıza fetvâlar dayanak olarak gösterilmektedir. Ancak mevcut olan tüm fetvâlar değil, sadece Ebu’s-Suud’un fetvâları ele alınmıştır. Zamanın yetersizliğinden ötürü Ebu’s-Suud’un tüm fetvâlarını inceleme imkânımız ne yazık ki olamamıştır. Bu da bizi millet sistemini sadece Ebu’s-Suud’un yaşadığı dönem çerçevesinde değerlendirmekle sınırlandırmıştır. Bunun bize bir takım dezavantajları da olmuştur. İnceleyeceğimiz alan kısıtlı olunca, kullanacağımız ikincil kaynaklarda sınırlanmıştır. Biliyoruz ki millet sistemi Tanzimat ile birlikte başka bir boyuta geçmiş ve büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Ancak az önceki sebeplerden biz sadece klasik dönem, özellikle de Ebu’s-Suûd’un yaşadığı tarihler arasını incelemekle yetindik.

Bu çalışmayı hazırlarken millet sisteminin bütünü üzerinde bir takım teoriler üretmek gibi bir amacımız olmamıştır. Bu yüzden çalışmamızda ne bu konudaki çeşitli teorilere yer verdik ne de kendimiz bir teori arayışı içine girdik. Bu çalışmadaki amacımız; Şeyhü’l-İslâm Ebu’s-Suûd Efendi’nin fetvâlarında millet sisteminin nasıl vücut bulduğunu ortaya koymaktır. Bir başka deyişle Osmanlı millet sistemi içerisinde Ebu’s-Suûd’un nasıl bir yere sahip olduğunu göstermektir. Bu çerçevede Ebu’s-Suûd’un pek çok fetvâsı ile bu konudaki ikincil kaynakların da incelenmesi sonucunda Ebu’s-Suûd’un millet sistemi bakımından verdiği bir takım özgün kararlara da ulaşabilmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL TANIMLAR

1.1. FETVÂ KURUMU

“Fetvâ” kelimesi, “genç, delikanlı, yiğit, mert” anlamına gelen “feta” kelimesinden türemiş olup¹², *lügatte bir hâdisenin hükmünü beyan eden veya güçlükleri çözen kuvvetli cevap* anlamına gelmektedir.¹³ Söz konusu kelimenin çoğulu *fetâvâ* ve *fetâvi* olup,¹⁴ herhangi bir meselenin İslâm dininin koyduğu esaslara göre, nasıl çözüleceğinin açıklanması için sorulan soruya fakihin (İslâm hukuku âliminin) hüküm mâhiyetinde olmaksızın verdiği cevaptır.¹⁵ Kur’ân-ı Kerim’de fetvâ kelimesi ve türevleri dokuz âyette geçmekte olup “hakkında bilgi edinilmek istenen bir konuda görüş sorma veya görüş bildirme”¹⁶ (*en-Nisâ* 4/127; “Bir de senden kadınlar hakkında fetvâ istiyorlar...”, 176, *el-Kehf* 18/22; *en-Neml* 27/32)¹⁷, soru sorma¹⁸ (*es-Saffât* 37/11; “Şimdi onlara sor bakalım, yaratılışça onlar mı daha sağlam, yoksa bizim yarattıklarımız mı? Biz kendilerini cıvık bir çamurdan yarattık”, 149; “Seninkilere sor bakalım: Kızlar Rabbinin, oğullar da onların öyle mi?”)¹⁹, rüyayı yorumlama²⁰ (*Yûsuf* 12/41, 43, 46; “Yûsuf, sadık dost! İçinde yedi semiz ineğin yedi zayıf ineği yediği, bir de yedi yeşil başakla yedi kuru başağın bulunduğu rüyayı bize tabir et. Umulur ki insanlara (ikna edici bir cevapla) dönerim de (senin değerini) bilirler”).²¹ gibi sözlük anlamına paralel anlamlarda kullanılmıştır.²² Bir

¹² Devellioğlu, s. 262.

¹³ Mardin, Ebül’ula, “Fetvâ”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: IV., İstanbul, 1964, s. 582.

¹⁴ Fahrettin Atar, “Fetvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, (Fetvâ), s. 486.

¹⁵ Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvâları (Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı)*, 6. baskı, Gonca Yayınları, İstanbul, 2009, s. 17.

¹⁶ Atar, Fetvâ, s. 487.

¹⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Kur’ân-ı Kerim Meali*, Akitap, İzmir, 2007, ss. 74-266.

¹⁸ Atar, Fetvâ, s. 487.

¹⁹ Yazır, ss. 312-317.

²⁰ Atar, Fetvâ, s. 487.

²¹ Yazır, s. 169.

²² Atar, Fetvâ, s. 487.

meselenin çözümlemesini isteme “*istifta*”, fetvâ verme “*ifta*”, meseleyi soran “*müsteftî*”, yanıt veren ise “*müftî*” olarak adlandırılır.²³

Sınırlarını çizemeyeceğimiz evrende insanı tek başına düşünmek mümkün değildir. Birbirine muhtaç olan bireylerin bir arada yaşayabilmesi için toplumsal ilişkilerin bir düzen içinde yürütülmesi gerekir ki bu toplumsal yaşamın zorunlu bir sonucudur. Bu yüzden toplumsal yaşam her bireyin bilip uy(gul)ayacağı yasal bir düzenlemeyi yani hukuk kurallarını gerektirmektedir.²⁴ Ancak hukuk kurallarının yanı sıra her Müslümanın günlük hayatında uy(gul)ayacağı dini hüküm ve kurallar da vardır. Bu hüküm ve kurallar peygamberler aracılığıyla gönderilen ilâhî kitaplarda belirtilmiştir. Ancak insanların sahip olduğu kâbiliyet ve imkânlar bu kuralları doğrudan dinin asıl kaynağı olan Kur’ân ve sünnetten öğrenmelerini engellemektedir. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtildiği üzere her toplumda belli bir kesimin dinî ilimlerde ihtisaslaşması ve böylece dinin anlaşılması, yorumlanması, ferdî ve sosyal hayatta insanlara yön verecek ilke ve hükümlerin onun asli kaynaklarından çıkarılıp insanlara sunulması büyük önem arz etmektedir.²⁵ Bu noktada *fetvâ* tüm İslâm toplumlarında yaygın bir şekilde kullanılan önemli bir müessese haline gelmiştir.

Fetvâ kurumunun amacı dinde genişlemeyi sağlayıp zaman ve mekânda ortaya çıkan yeni ihtiyaçları karşılamaktır.²⁶ Bu bağlamda birisi dinin genel hükümlerini fer’i meselelere uygulamak, diğeri ise yeni çıkan olayları usul ve kurallar çerçevesinde örf ve maslahata göre uydurmak olmak üzere iki görevi vardır.²⁷ Yani fetvâ, müftü/hukukçu ile toplumun yüz yüze gelmesini sağlayıp, toplum içinde sürekli meydana gelen sorunları İslâmî ilkelere uygun bir şekilde çözümleyerek, toplumun temel karakteristiğini değiştirmeden varlığını sürdürmesine imkân verir. Aynı zamanda toplum yapısını etkileyen hukukî hükümleri her zaman ve mekâna uygun hale getirerek de İslâm hukukunun evrenselliğine katkı

²³ Saim Savaş, “Fetvâların Işığında Osmanlı Sosyal Hayatı Hakkında Bazı Tespitler-I”, **Toplumsal Tarih**, Cilt: V., Sayı: XXX., İstanbul, Haziran 1996, s. 40.

²⁴ Osman Şahin, **İslâm Hukukunda Fetvâ Usulü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, s. 3.

²⁵ Atar, Fetvâ, s. 487.

²⁶ Yusuf Ziya Yörükân, “Bir Fetvâ Münasebetiyle Fetvâ Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayını, Cilt: I., Sayı: II-III., Ankara, 1952, s. 140.

²⁷ Muhittin Eliaçık, “Osmanlı’da Manzum Fetvâ Geleneği”, **Türkiyat Mecmuası**, Cilt: XXI., Güz 2011, (Fetvâ Geleneği), s. 108.

sağlamaktadır. Netice olarak fetvâ İslâm hukukunu statik yapıdan dinamik bir yapıya kavuşturan, İslâmî toplumun sürekliliğini sağlayan *yaşayan yasama faaliyeti* olarak da adlandırılabilir.²⁸

Musevi hukukuna kadar uzanan fetvâ kurumu, Roma hukukunda da “*ius respondendi*” kurumunun karşılığıdır.²⁹ Fetvâ kurumunun tarihsel gelişimini altı dönemde incelemek mümkündür. İlk dönem fetvânın toplumsal bir ihtiyaç³⁰ olarak İslâm dininin mübelliği Hz. Muhammed tarafından ortaya konulmasıyla başlamıştır.³¹ Bu dönem Hz. Muhammed’e peygamberlik geldikten sonra başlar ve vefatına kadar devam eder.³² Hz. Muhammed kendisine sorulan sorulara Kur’ân-ı Kerim’i esas alarak cevap verirdi. Ancak bir meseleye ilişkin vahiy gelmediğinde ise Peygamber ashabı ile istişare eder ve buna göre cevap verirdi. Eğer Peygamber ashabı ile istişare ederek ya da istişare etmeden bir mesele hakkında yanlış karar verdiyse, vahiy yoluyla düzeltilirdi.³³ Ayrıca Peygamber hem devlet başkanı hem müftü³⁴ hem de bir kadı durumunda olup şer’i hükümlerdeki tasarrufları bu sıfatlardan biriyle yapıyordu. Ancak hangi sıfatla olursa olsun onun verdiği hükümler ve yaptığı açıklamalar İslâm’ın ikinci derecede kaynağı ve müctehidler için şer’i birer esas kabul edilmiştir.³⁵

İkinci dönem sahabe dönemidir. Sahabe; Hz. Muhammed’i görmüş, ona inanan, kendilerinin sohbetlerinde bulunmuş³⁶ ve Müslüman olarak vefât etmiş olanlara denilmektedir. Bu dönem Hz. Muhammed’in vefâtı ile başlar ve Emevilerin iktidarı ele geçirmeleri ile devam eder. Dolayısıyla bu devir dört halife dönemi (632-661) ve Emeviler dönemi (661-750) olarak ikiye ayrılır.³⁷ Hz. Ömer’in halifeliği zamanında (634-644), İslâm Devleti’nin sınırlarının genişlemesi sonucunda

²⁸ O. Şahin, ss. 20-21.

²⁹ Seda Örsten, **Osmanlı Hukukunda Fetvâ**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 1.

³⁰ Atar, Fetvâ, s. 490.

³¹ Yörükân, s. 140.

³² Örsten, s. 2.

³³ Abdullah Demir, **Türk Hukuk Tarihi**, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2011, (Hukuk Tarihi), ss. 43-44.

³⁴ *İslâm’da ilk müftü de Hz. Muhammed’dir.*

³⁵ Atar, Fetvâ, s. 488.

³⁶ Devellioğlu, s. 910.

³⁷ Demir, Hukuk Tarihi, s. 44.

yapılacak işlerin artması nedeniyle, fetvâ ve yargılama yetkileri birbirinden ayrılarak, farklı kişilerin sorumluluğuna verilmiştir.³⁸

Dört halifeden itibaren Emevi, Abbasi ve müteakip halifeler fakihlerin fetvâlarına büyük önem vermiş ve müftülerden görüş almadıkça büyük işlere girişmemişlerdir. Hatta Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz zamanında (717-720) *iftâ teşkilâtı* resmen kurulmuş, Memlûkler döneminde ise müftülerin devlet yönetimindeki etkisi devam etmiştir.³⁹ Hatta Memlûkler oluşturdıkları divanda, şer'î işler hakkında fetvâ vermekle yükümlü, her mezhep için farklı müftüler bulundurmışlardır.⁴⁰

Üçüncü dönem ise Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn devirleridir. Sahabelerle görüşen, onları takip eden Müslümanlara “*tâbiîn*”, tâbiîn ile görüşen Müslümanlara ise “*tebe-i tâbiîn*” denilir. Bu dönem Emeviler’in son döneminden başlar, Abbasiler’in ilk dönemlerine kadar sürer. Bu devirde hadis ve rey ekolleri teşekkül etmiştir. Meseleleri sünnet ile halleden ve içtihad yoluna çok az başvuranlar hadis ekolüne, içtihad yoluna daha fazla başvuranlar ise rey ekolüne mensuptur. Bu devir hukukçularının sahabe hukukçularından farkı, farazi olaylar hakkında da görüş bildirmeleridir. Böylece İslâm hukuku her konuya cevap verecek çeşitliliğe kavuşmuştur.⁴¹ Bu dönemde, başta Ayşe, Abdurrahman b. Ömer, Ebu Hüreyre olmak üzere kırk büyük müftü mevcuttur.⁴²

Dördüncü dönem, mezheplerin oluşum evresidir. Abbasiler’in ilk zamanlarından başlayıp Karahanlılar dönemine kadar devam eden yaklaşık iki asırlık bir süredir. Bu devrin en önemli özelliği İslâm hukukunun tedvin edilmesi ve mezheplerin kurulmasıdır.⁴³ Mezheplerin kurucuları, bu devirde fetvâ makamında bulunanların başında gelmişlerdir.⁴⁴

Beşinci dönem, taklit devridir. Abbasiler döneminin ortalarından Osmanlılar dönemindeki kanunlaştırma hareketlerinin başladığı Tanzimat’a kadar olan

³⁸ Örsten, s. 4.

³⁹ Muhittin Eliaçık, “Osmanlı’da Nazmen Verilmiş Fetvâlar ve Fıkhi İçerikleri”, *International Journal of Language Academy*, Cilt: 1/1, Kış 2013, s. 40.

⁴⁰ Örsten, s. 5.

⁴¹ Demir, Hukuk Tarihi, ss. 45-46., Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta, İstanbul, 1999, (Hukuk Tarihi), ss. 49-52.

⁴² Örsten, s. 4.

⁴³ Demir, Hukuk Tarihi s. 47., Aydın, Hukuk Tarihi, s. 52.

⁴⁴ Örsten, s. 3.

devirdir.⁴⁵ Bu dönemde ortaya çıkan hukuksal sorunlar, mevcut içtihatlarla dayanılarak çözülmeye çalışıldığı için taklit devri diye adlandırılmıştır.⁴⁶

Osmanlı Devletine bakacak olursak, Osman Gazi kayınpederi Edebâli'yi fetvâ, bacanağı Dursun Fakih'i de yargı işleriyle görevlendirmiştir. Şeyh Edebâli'nin ölümü üzerine Dursun Fakih onun görevini de üstlenmiştir. Ayrıca 15. yüzyılın başlarında *şeyhü'l-islâmlık (meşihat)* makamı kurulmuştur. Fetvâ yetkisi meşihat makamına ait olmakla birlikte, buraya bağlı olmak suretiyle vilâyet, sancak ve kazalarda halkın sorularına cevap veren müftüler de bulunmaktaydı.⁴⁷

Son olarak altıncı dönem ise, kanunlaştırma devridir. Bu dönem Tanzimat Fermanı ile başlayıp halen devam etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müftülük teşkilâtı vardır.⁴⁸

Kısacası hangi dönemde ve hangi sebeple olursa olsun tüm İslâm devletlerinde toplumun her alanında mutlak bir şekilde fetvâlara ihtiyaç duyulmuştur ki müftülerin sultanlarla beraber seferlere katılmaları da bu konuda çarpıcı bir örnek oluşturmuştur.

Fetvâ ve kaza kavramları, her ne kadar yakın anlamlı olsalar da aralarında önemli farklılıklar vardır. Fetvâ konusunda teferruata girmeden önce bu farklılığın belirtilmesi konunun anlaşılabilirliği bakımından daha doğru olacaktır.

Fetvâ vermekle yükümlü müftü ve kazadan sorumlu kadı Kur'ân ve sünnetin hükümlerine bağlı kalarak hüküm vermelerine rağmen⁴⁹ fetvâ hukuki bir tavsiye niteliği taşır, kadının hükmü bağlayıcıdır.⁵⁰ Yani iftâ şer'i hükmü sadece açıklayıp haber vermekten ibarettir. Müsteftinin fetvâya uyma zorunluluğu yoktur. Ancak kadı efendinin vermiş olduğu hüküm yerine getirilmek zorundadır. Yapılmadığı takdirde hüküm devlet gücüyle icra edilir. Müftü ise kendi fetvâsına uymak zorundadır. Bu sebeple kendi görüşüne aykırı olan başka bir müftünün fetvâsıyla amel etmesi doğru

⁴⁵ Demir, Hukuk Tarihi, s. 52.

⁴⁶ Örsten, s. 3., Recep Cici, "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: VI., Sayı: VI., 1994, s. 243.

⁴⁷ Muhittin Eliaçık, "Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin Manzum Fetvâları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Cilt: XXXI., Konya, Bahar 2012, (Manzum Fetvâları), s. 4.

⁴⁸ Atar, Fetvâ, s. 490.

⁴⁹ Nâsi Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dinî Araştırmalar*, Cilt: II., Sayı: IV., Mayıs-Ağustos 1999, s. 85.

⁵⁰ Uriel Heyd, "Osmanlı Fetvâ Müessesesinin Bazı Tezahürleri", *Hukuk Araştırmaları*, çev. Fethi Gedikli, Cilt: IX., Sayı: I-III., 1995, (Osmanlı Fetvâ Müessesesi), s. 313.

değildir. Buna karşın kadı tarafından hakkında verilen hükme bağlı kalması mecburidir.⁵¹

Fetvânın hukuki olarak bağlayıcı nitelikte olmaması, kadının fetvâyı gelişigüzel reddedebileceği anlamına gelmez. Özellikle halkın mahkemeye başvururken iddialarını desteklemek için fetvâyı kullandıkları görülmektedir. Kadının ise bu fetvâyı reddetmesi için elinde kuvvetli gerekçeler olması gerekir. Aksi halde, ilgili taraf davayı Divân-ı Hümayun'a götürürse hâkim zor durumda kalır. Bir bakıma müftülerin varlığı kadıları hukuka uygun hareket etmeye de zorlamıştır.⁵² Hatta Uriel Heyd, Ebu's-Suûd Efendi'nin fetvâlara uymayan bir Müslümanın ta'zir ile cezalandırılacağını ya da kâfir konumuna düşeceğini dile getirdiğini belirtmiştir. Birçok şeyhü'l-islâma göre de fetvâlara uygun olarak hareket etmeyen kadı görevinden uzaklaştırılmalıdır.⁵³ Ayrıca padişah emriyle bir fetvânın kanun haline dönüşmesi de mümkündür. Buna örnek olarak Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'nin kanun haline gelmiş pek çok fetvâsını gösterilebiliriz.⁵⁴ Bu da fetvânın Osmanlı hukuk sistemi içerisinde hem teori hem de uygulamada önemli bir etki gücüne sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu konu da Şâtıbî (Ö. 790/1388) düşüncesini, "*yetkisini Allah adına kullanıyor olsa bile, müftü (müçtehit) bizzat şâri' (kanun koyucu) konumundadır*" şeklinde dile getirmektedir.⁵⁶

Fetvâ genel bir hüküm özelliği göstermektedir. Hem soran kişi hem de başkaları için geçerlidir.⁵⁷ Meselâ "*deniz suyu ile abdest almak câiz midir?*" sorusuna Peygamber'in "*suyu temizdir, ölüsü de (balıkları) helâldir.*" şeklinde vermiş olduğu cevabı hem soruyu soran hem de diğer mükellefler için geçerlidir.⁵⁸ Kadının hükmü ise şahsidir. Sadece hükmü verdiği kişileri ilgilendirir.⁵⁹

Fetvâ ile kazanın alanları da birbirinden farklıdır. Fetvâ yargılamayla ilgili konuların yanı sıra ibadet ve benzeri dini konuları da içerisinde barındırmaktadır.

⁵¹ Atar, Fetvâ, s. 487.

⁵² Örsten, s. 35.

⁵³ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 314.

⁵⁴ Aslan, Fetvâ, s. 87.

⁵⁵ Örsten, s. 36.

⁵⁶ O. Şahin, s. 21.

⁵⁷ O. Şahin, s. 54.

⁵⁸ Atar, Fetvâ, s. 488.

⁵⁹ O. Şahin, s. 54.

Kaza ise sadece yargılama ve kanunlaştırma ile ilgili konuları ele alır. Yani dini ve ahlaki konular kazanın alanına girmez.⁶⁰

Yargılama yetkisi aslında devlete aittir. Padişah bu yetkisini ehliyetli kişilere vererek, kendi adına bu yetkiyi kullanmalarını sağlamaktadır. Ebu's-Suûd'un ifadesiyle; "*kazânın velâyeti sâhib-i hilâfetin izn ü icâzetinden müstefâd*" idi. Bu sebeple kadılar padişah beratı ile atanan devlet memurudur ve padişahın verdiği yetkinin dışına çıkamazlardı.⁶¹ Buna karşın iftâ ilmi bir yetenek konusu olup bu yeteneğe sahip olan kadın, erkek, hür veya köle her Müslüman fetvâ verebilirdi.⁶² Yani müftü olmak için atamaya gerek duyulmuyordu.⁶³ Ancak iftâ konusunda bir takım düzenlemeler yapıp resmi müftüler de tayin edilebilirdi.⁶⁴ Ayrıca müftü her hangi bir zaman ve mekânla sınırlı değilken, kadıların reâya ile kaynaşmamaları ve diğer kadılara da sıra gelmesi için birkaç yıllık sürelerle görevlendirilmişlerdir.⁶⁵

Müftü fetvâ verirken sadece Kur'ân ve sünnet gibi delillere, kadı ise hem bu delillere hem de şahitlik, ikrar gibi hüccetlere bağlıdır.⁶⁶ Osmanlı sisteminde kadılar verdikleri hükümleri, müftiler ise fetvâlarını Hanefî mezhebi görüşüne dayandırmaktadırlar. Ancak müftilerin bazı durumlarda başka mezhep görüşlerine uymalarına da izin verilirken, kadıların başka mezheplere dayanarak verdikleri hükümler geçersiz sayılırdı; çünkü kadı adalet dağıtma konusunda padişahın vekiliydi ve Osmanlı padişahı da sünnî mezhebinin temsilcisiydi.⁶⁷

Son olarak fetvâ söz, fiil, yazı, işaret ve takrir ile olur, kaza ise sadece söz ile olur ve daha sonra yazı ile kayda geçirilir. Ayrıca fetvâ tek yönlü olurken, kaza hasımlar arasında olur. Yani kazada verilen hüküm, bir dava ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde hâkimin hükmü geçersiz sayılır.

Fetvâ, İslâm toplumunu şekillendiren ve devamını sağlayan bir unsur olup⁶⁸ Allah adına görüş bildirme anlamına gelmektedir.⁶⁹ Fetvâyı veren kişi ise

⁶⁰ Atar, Fetvâ, s. 488.

⁶¹ Abdullah Demir, **Medeni Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi**, Yitik Hazine Yayınları, İzmir, 2010, (Medeni Yargılama), s. 41.

⁶² Atar, Fetvâ, s. 488.

⁶³ O. Şahin, s. 53.

⁶⁴ Atar, fetvâ, s. 48.

⁶⁵ Demir, Medeni Yargılama, s. 41.

⁶⁶ Atar, Fetvâ, s. 488.

⁶⁷ Neşet Çağatay, "İslâm Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları", **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: LI., Sayı: CC., Ağustos 1987, Ankara, s. 629.

⁶⁸ O. Şahin, ss. 22-53.

⁶⁹ Düздаğ, s. 18.

peygamberlerin vârisleri ve hükümleri tebliğ konusunda onların vekilleri konumundadır.⁷⁰ Dolayısıyla fetvâ vermek dinen mesuliyetli bir iş olup, bunu yapacak şahsın bu konuda ehil olması gerekmektedir.⁷¹

Fetvâyı verecek olan kişinin öncelikle Müslüman olması gerekir. Böylece fetvâyı alan kişinin de fetvâyı güvenle alması sağlanmış olur. Müftü âkıl-bâliğ olmalıdır; çünkü çocuğun sözünün hukuki bir değeri olmadığı gibi akıllı olmayanın da dinî sorumluluğu yoktur.⁷² Bunların yanı sıra müftü, müctehid olmalıdır. Kur'ân, sünnet ve kıyastan kuvvetli bir delil çıkaracak yeteneğe sahip olması gerekir.⁷³ Din hakkında tam bir bilgiye sahip olmayan veya bilgisi olmasına rağmen meseleleri şer'i delillerinden çıkarma yeteneği bulunmayan, dini ilimlerde ve şer'i hükümlerde yeterli birikime ve metodoloji bilgisine sahip olmayan kişilerin fetvâ vermesinin dinî ilimler açısından bir değeri olmadığı gibi İslâmiyet'e iftira ve Müslümanların kutsal değerlerine karşı saygısızlık olarak da algılanır. Ayrıca Kur'ân, sünnet ve icmâda açık olarak bulamadığı konuların hükmünü ictehad ederek çıkaracağı için delillerden hüküm çıkarma yollarını gösteren fıkıh usulü ilmini de çok iyi bilmesi gerekir.⁷⁴

Müftünün fetvâsına güvenebilmek için müctehid olmasının yanı sıra adalet sahibi, salih bir kimse olması ve dinin emirlerine tamamen uyması da gerekir.⁷⁵ Ayrıca hak ile batılı birbirinden ayırabilmesi için halkın örflerine ve bulunduğu bölgede yapılan hilelere vâkıf olması gerekir.⁷⁶ Gerektiğinde ilim sahiplerine danışmalı ve herhangi bir tesir altında kalmamak için de kimseye muhtaç olmayacak kadar varlıklı olmalıdır.⁷⁷ Sağlam düşünceli, iyi niyet sâhibi, zeki, anlayışlı, duygularına kapılmayan⁷⁸, ileri görüşlü, tecrübe sahibi, görev ve konumuna uygun bir kıyâfet giymesi⁷⁹ ve zengin bir kültüre sahip olması da müftünün sahip olması gereken diğer özelliklerindendir.

Müftünün fetvâ verirken uyması gereken bir takım kurallar da mevcuttur. Öncelikle sorulan soruyu iyice anlamalı, meseleyi her yönüyle incelemeli ve şer'i

⁷⁰ O. Şahin, s. 21.

⁷¹ Düzdağ, s. 18.

⁷² O. Şahin, s. 57.

⁷³ Düzdağ, s. 18.

⁷⁴ Atar, Fetvâ, s. 491.

⁷⁵ Düzdağ, s. 18.

⁷⁶ Mardin, s. 583.

⁷⁷ Düzdağ, s. 18.

⁷⁸ Atar, Fetvâ, s. 491.

⁷⁹ O. Şahin, ss. 62-67.

hükmünü eksiksiz, doğru ve soranın anlayabileceği şekilde açıklamalıdır. Eğer sorunun cevabını veremeyecek durumdaysa bunu açıkça belirtmelidir. Fetvâ verirken ne fazlasıyla katı ne de ziyadesiyle yumuşak olmalıdır. Eğer fetvâ, soran kişiye güçlük yaratıyorsa şahsın dinden soğumasına, aşırı müsâmahe ise kişinin lâubali ve gayri meşru bir hayat sürdürmesine neden olabilir. Bu yüzden fetvâ verilirken müftünün orta yolu yeğlemesi gerekir. Müftünün örf ve âdetini bilmediği bölgelerden gelen müsteftîye yemin, ikrar ve talâk konularında hemen fetvâ vermemesi, öncelikle müsteftînin geldiği bölgenin örf ve âdetini, kelimelerin kazandığı farklı ve özel anlamları öğrenmesi gerekmektedir. Ancak o zaman doğru bir görüş bildirebilir. Ayrıca müftünün aşırı öfke ve sevinç, keder, açlık ve uykusuzluk gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyecek durumlarda fetvâ vermemesi daha doğru olacaktır.⁸⁰ Garip meseleler ve kapalı konular üzerinde fetvâ verilmesi ve müftünün şahsi bilgisini vâkıaya katması da doğru değildir.⁸¹

Müftünün yukarıda değindiğimiz hususlara dikkat etmemesi, görevini titizlikle yapmaması ve gelişigüzel fetvâ vermesi ağır bir vebal altına girmesine neden olacaktır.⁸² Çünkü fetvâ “Allah adına söz söylemek” manasına geldiğinden uhrevî ve dinî-ahlakî sorumluluk gerektirmektedir.⁸³ Hz. Peygamber’in, “sizin ateşe en cüretli olanınız, fetvâya en cüretli olanınızdır” sözüyle⁸⁴ bu konuda titiz davranılması gerektiğini ve işin ciddiyetini belirtmiş olmaktadır. Bahsedilen konuda İbn Mesud ve İbn Abbas’ın; “kendine sorulan her meseleye fetvâ veren kişi deli (mecnun) olmalıdır” sözü ve İmam Malikî’nin öğrencilerinden Sahnûn b. Abdisselâm’ın; “âhiretlerini dünya uğruna satanlar, en bedbaht insanlardır. Ancak onlardan da bedbahtı, âhiretini başkasının dünyası uğruna satanlardır” şeklindeki açıklaması da fetvâ verenin üzerine nasıl bir sorumluluk aldığını bize göstermektedir. Tabii bu sözler müftünün fetvâ verme görevinden kaçmasına da yol açmamalıdır. Çünkü ehil olanlar görevini yapmadığı zaman, toplum, ihtiyacını ehil olmayanlardan karşılayacaktır ki bu da büyük sorunlara yol açar.⁸⁵ Sadece yapılması gereken

⁸⁰ Atar, Fetvâ, ss. 491-494.

⁸¹ Yörükân, s. 140.

⁸² Atar, Fetvâ, s. 490.

⁸³ O. Şahin, s. 22.

⁸⁴ Atar, Fetvâ, s. 490.

⁸⁵ O. Şahin, s. 24.

müftülerin, yukarıda bahsettiğimiz hususlara dikkat etmesi ve işini büyük bir titizlik ile yerine getirmesidir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde müsteftî, sorusunu sözlü olarak soruyor, cevabını da aynı şekilde alıyordu. Ancak IX. yüzyıldan sonra fetvâlar genellikle yazılı şekilde verilmeye başlanmış ve fetvâ makamının kurumsallaşmasına paralel olarak bazı gelenekler oluşmuştur.⁸⁶

Osmanlı şeyhü'l-islâmlarına özgün fetvâların boyu eninden çok uzun dikdörtgen şeklinde, genellikle kalın kâğıtlara yazılmıştır.⁸⁷ Bu şekliyle padişah fermanlarının formatını taklit ettikleri âşikârdır.⁸⁸ Hususi şahıslarca istenen fetvâların ölçüsü; genişliği 9-10.5 cm., uzunluğu ise 19-22.5 cm.dir. Ancak bu, standart ölçüler değildir. Bazıları daha uzun veya kısa, geniş ya da hacimce daha küçük olabilirler. Pek çoğunun ise sağ kenarında 1.5-3 cm. kadar boşluk bulunmaktadır. Metnin alt kısmında büyük bir alan genelde boş bırakılırken davet kâğıdın üst ucuna yakın yere yerleştirilirdi. Bazı fetvâlar süslü bir çerçeve ile çevrelenir ve küçük çiçeklerle bezenirlerdi.⁸⁹ Allah'ın ismini temsil eden Arapça "o" sözcüğü genellikle kâğıdın en üstündedir. Allah'ın isminin altında da soruyu cevaplarken Allah'ın yardımını isteyen Arapça bir dua yer alırdı. Fetvânın metni ise duanın altında kalır. Bu fetvâlar soru ve cevap olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sual kelimesi neredeyse tüm satırı kaplar ve geriye kalan sözcükler yatay ya da köşegen olarak sol kenara doğru yazılırdı. Sorunun altında yer alan cevap kelimesi de çapraz olarak kenarların genişliğinde yazılırdı.⁹⁰

Birçok fetvânın arka kısmında, kâğıdın sol üst köşesinde kısa kayıtlar bulmak mümkündür. Bu kısımda müsteftînin ismi, ikametgâhı ya da her ikisi birden yer alırdı. Nâdiren soruyu soran şahsın mesleği de belirtilirdi.⁹¹ Fetvâlarda genel olarak tarihe yer verilmemiştir.⁹² Ancak bazen fetvânın arkasına haftanın veya ayın gününün kaydedildiği görülmüştür.⁹³

⁸⁶ Atar, Fetvâ, s. 494.

⁸⁷ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 291.

⁸⁸ Colin Imber, *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk*, çev. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 67.

⁸⁹ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 291.

⁹⁰ Imber, s. 67.

⁹¹ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 291.

⁹² S. Savaş, s. 42.

⁹³ Heyd, Osmanlı Fetva Müessesesi, s. 292.

Fetvâlarda gereksiz ayrıntılar atılmıştır. Gerçek kişilerin isimleri yerine standart isimler kullanılmıştır. Genellikle erkekler için Zeyd, Amr, Bekir, Bîşr, Halid, kadınlar için de Hind, Zeynep, Hatice, Ayiše, Meryem, Rabi'a gibi isimler kullanılmıştır.⁹⁴ Aynı şekilde gayrimüslimlerin isimlerine de rastlanmaktadır. Ancak kimi fetvâlarda Hristiyanlar için Nikola, Yani, Mihael, Yanko, Hristo, Marya, Matruka, Yahudiler için ise İlya gibi özel isimler kullanıldığı da olmuştur.⁹⁵ Sorular ise bir şart cümlesi şeklindedir.⁹⁶

Osmanlı Devleti'nde müftüler fetvâlarda kaynak göstermek mecburiyetindeyken şeyhü'l-islâmların böyle bir zorunluluğu yoktur. Ayrıca müftüler fetvânın sonuna kendi adını, babasının adıyla nisbesi veya sıfatını yazmalıdır. Eğer sadece ismi ve unvanıyla meşhursa o zaman sadece unvanını yazması kâfidir.⁹⁷ Şeyhü'l-islâmlar ise XVIII. ve XIX. yüzyıl başında fetvâlarda imza yerine mühür kullanmaya başlamışlardır.⁹⁸

Müftü cevap kısmında, sorunun gereği dışında cümleler yazmamalıdır; çünkü soru kâğıdı müsteftinin malıdır, o da sadece cevap yazacak kadarına izin vermiştir. Ancak soru detaylı açıklama gerektiriyorsa, fetvâ da detaylı olmalıdır.⁹⁹ Özellikle şeyhü'l-islâmların cevaplarının "*daima çok kısa*" olduğu hükmü, çok yaygındır. Oysaki sultanı ve yönetimi ilgilendiren oldukça uzun kaleme alınmış çok sayıda cevap vardır.¹⁰⁰ Eğer fetvâ çoktan seçenekli bir konu ise, müftü bunlardan müsteftinin problemini çözeceğine inandığı birisi ile cevap vermekle yetinebilir ya da her birine ayrı ayrı cevap da verebilir.

Müftüler fetvâları, soru kâğıdına yazmalıdırlar. İlave kâğıt kullanıldığında fetvâlar üzerinde çeşitli hileler uygulanabilir. Müftü, müsteftinin sorusunu anlayamadığı zaman ulaşma imkânı var ise açıklama ister, yok ise soru kâğıdına sorunun açıklamaya muhtaç olduğu şeklinde kayıt düşer, isterse cevapsız bırakır.

⁹⁴ Imber, s. 66.

⁹⁵ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 295.

⁹⁶ Imber, s. 66.

⁹⁷ Atar, Fetvâ, s. 494.

⁹⁸ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 298.

⁹⁹ Pehlül Düzenli, **Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvâları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, (Ebussuud Efendi ve Fetvâları), s. 383.

¹⁰⁰ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 296.

Eğer sorunun bir kısmını anladıysa “eğer mesele şöyle şöyle ise, cevâbı şöyle şöyledir” şeklinde cevap verebilir.¹⁰¹

Müsteftî fetvâ almak istediğinde, Fetvâ Emini Dairesine müracaat ederek meseleyi yazıyla bildirir. Daha sonra fetvâ emini kâtibi tarafından bu soru, şer’i usule göre sakk usulüyle ve özel tabirlerle kaleme alınır. Meseleler, dokuz parmak uzunluğunda ve dört parmak eninde bir kâğıt üzerine talik kırmacı hatla yazılır.¹⁰² Ardından şeyhü’l-islâm kendisine takdim edilen meseleyi talik kırmacı denilen kendi el yazısıyla cevap kısmını imzalardı. Müvezzi adındaki memur tarafından da fetvâ mahalline ulaştırılırdı.¹⁰³ Bu işlem karşılığında ise müsteftîden ilk devirlerde ücret talep edilmezken, onyedinci yüzyılda her fetvâ için yedi akçe alınmaya başlandı. Bu para fetvâ emini ve kalem heyeti arasında pay edilirdi.¹⁰⁴

Osmanlılarda fetvâların dili genelde Türkçe’dir. Bunun yanı sıra Arapça ve Farsça yazılmış fetvâlar da mevcuttur.¹⁰⁵ Farklı dillerde fetvâ verilmesi, fetvâ verenin Arap, Fars ya da Türk asıllı olup olmamasına, bölge halkının konuştuğu dile, hangi dilin dönemin bilim dili olup olmadığına bağlıdır.¹⁰⁶

Fetvâ, ibadet gibi ferdî ve vicdani yönü ağır basan dini hususlardan ziyade içtihad gerektiren hayatın sosyal, idâri, siyâsi ve iktisâdî birçok yönünü kuşatan geniş bir alanda etkili olmuştur.¹⁰⁷ Hayatın her alanına ilişkin olarak verilen fetvâlar, temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadet, evlenme, boşanma gibi hukuki konular, ekonomik düzenlemeler, kurbanlık hayvanlar, içki, alkol, avcılık ve homoseksüellik gibi bin bir çeşit konuyu içeren geniş bir yelpaze niteliğindedir. Böylece Osmanlı Devleti’nde kadıların “kara kaplı kitapları”¹⁰⁸ olarak değerlendirilen fetvâ mecmuaları, Osmanlı tarihi alanında yapılacak her tür araştırmada, sunduğu birikimle, öncelikli başvuru kaynakları arasında her zaman yer alacaktır.

¹⁰¹ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 384.

¹⁰² Eliaçık, Manzum Fetvâları, s. 5.

¹⁰³ S. Savaş, s. 41.

¹⁰⁴ Ferhat Koca, “Fetvahâne”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, s. 498.

¹⁰⁵ Örsten, s. 11.

¹⁰⁶ Örsten, s. 34.

¹⁰⁷ Aslan, s. 90.

¹⁰⁸ Necdet Sakaoglu, “Toplum Tarihi İçin Zengin Bir Kaynak: Fetvâ Mecmuaları”, **Toplumsal Tarih**, Altan Matbaası, Cilt: I., Sayı: III., Mart 1994, İstanbul, s. 47.

Fetvâ, İslâm hukukunu statik yapıdan, dinamik bir yapıya geçirerek İslâm toplumunun sürekliliğini sağlamıştır. Doğru ve yerinde verilen fetvâ ile toplum ileri götürülebileceği gibi, yanlış ve dikkatsizce verilen fetvâlar yoluyla geri de bırakılabilir. Şeyhü'l-İslâm Yenişehirli Abdullah Efendi(ö. 1743)'nin, matbaaya izin veren fetvâsı buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla fetvânın, tarihi olayların oluşumunda ve gelişiminde payı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁹

Osmanlı Devleti'ni, kendine özgü iki farklı kaynaktan gelen bir hukuk sistemi içinde yöneten padişahın bile, yasama ve yürütme faaliyetlerinde bir araç olarak fetvâ kurumuna ihtiyaç duyması, bu kurumun doğrudan olmasa bile, dolaylı olarak hukuk sistemine olan son derece güçlü etkisini göstermektedir.¹¹⁰ Ayrıca şeyhü'l-islâmlar ya da müftüler kanun boşluklarının doldurulmasında verdikleri fetvâlarla hem kadılara yardımcı olmuşlar hem de her zaman baş vurulabilen aktif bir bilgi kaynağı olmuşlardır.¹¹¹ Kadıların fetvâlardan yararlanması ve müftülerle istişare etmeleri de adli sahada geniş ölçüde kaza birliğinin oluşmasına ve iç denetimin sağlanmasına imkân vermiştir. Fetvâlar halkın dini konularda bilgilendirilip aydınlatılmasına, hem de Müslüman toplumlarda İslâm'ın daha iyi anlaşılması ve uygulanmasıyla ilgili geleneğin belli bir çizgiyi korumasına yardımcı olmuştur.¹¹² Öte yandan bu bilgilendirme sayesinde her Müslüman, İslâm esaslarını öğreneceği için bir suç işlediği zaman, bilgisizliğini mâzeret olarak da gösteremeyecektir.

İftâ faaliyeti İslâm hukukunun tasnif ve tedvinini de sağlamaktadır. Yani, fetvâ almak için sorulan sorular hayatla iç içe olduğu için, fıkıh malzemelerinin oluşması ve şekillenmesinde, buna bağlı olarak da kayıt altına alınmasında etkili olacaktır.

Fetvâlar, o dönemin ve toplumun dinî, ilmî ve kültürel anlayışını aksettirdiği için tarihte yaşayan kültürel unsurların sonraki nesillere aktarılmasında da etkili olmuştur. Kısacası, fetvâlar çok yönlü niteliği itibariyle tarihin aynası olmakta ve İ. Hâmi Danişmend'in de dediği gibi; "*fetvâ vasıtasıyla cemiyetin kalbiyle kafasının nasıl işlediğini bütün incelikleriyle görüp seyretmek*" imkânı bulunmaktadır.¹¹³

¹⁰⁹ O. Şahin, ss. 21-22.

¹¹⁰ Örsten, s. 148.

¹¹¹ Aslan, s. 99.

¹¹² Atar, Fetvâ, s. 487.

¹¹³ O. Şahin, ss. 27-29.

1.2. ŞEYHÜ'L-İSLÂMLIK MÜESSESESİ

Din-toplum ve din-devlet ilişkisi sosyal bilimlerin temel sorunlarından birisidir. Geleneksel Osmanlı toplumu sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yapılanmasında Türk gelenekleriyle İslam dinini kaynaştırmıştır.¹¹⁴ Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu, laik bir devlet olmadığı gibi tamamen şer-i şerîfin hüküm sürdüğü bir şeriat devleti olarak da değerlendirilemez.¹¹⁵ Zamanla devletin içinde bulunduğu koşullara göre bu konuda değişimlerin olduğu da âşikârdır. Ancak kesin olan şudur ki, din Osmanlı Devleti'nde her şeyi belirleyen bir unsur olmasa da daima toplumsal organizasyonda ve devlet idaresinde etkisini öyle ya da böyle göstermiştir. Bu noktada “*şeyhü'l-islamlık*” altı asırlık Osmanlı Devleti'nde biri kutsal diğeri emperyal iki farklı hukuk yapısını birbiriyle uyumlu hale getirmesi¹¹⁶ ve nizâm-ı alem'in tesisini¹¹⁷ kolaylaştırması bakımından önemli bir müessese haline gelmiştir.

“*Şeyhü'l-islâm*” tabiri Arapça bir tamlamadır.¹¹⁸ “*şeyh*” kelimesi, “*ihitiyar*, *yaşlı*, *başkan*” anlamlarına gelip, bir Arap topluluğunun ya da bir tarikatın önderleri için kullanılan ünvanı da ifade etmektedir.¹¹⁹ “*Şeyhü'l-islâm*” tabiri ise “*İslâm'ın şeyhi, büyüğü, kademlisi ve yaşlısı*” anlamına gelir.¹²⁰ Bu kavram, H. IV. (M. XI.) asrın ikinci yarısında ortaya çıkan,¹²¹ resmi bir özelliği olmayan, dini ilimler sahasında yüksek mertebelere erişmiş, toplumda hürmet gösterilen kimselere verilen şeref ünvanlarından birisidir.¹²² İslâm kelimesine eklenerek oluşturulan, saygı ve hürmet bildirmek amacıyla kullanılan Şeyhü'l-İslâm kavramının haricinde, İmâdü'l-İslâm, Fahrü'l-İslâm, Rüknu'l-İslâm, Zeynü'l-İslâm, Şemsü'l-İslâm, Cemâlü'l-İslâm,

¹¹⁴ Gürsoy Akça-Himmet Hülür, “Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-politik Dinamikleri”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Sayı: XIX., Konya, Bahar 2006, s. 317.

¹¹⁵ Nuri Adıyeke, “Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan Devraldığı Dinsel Miras”, **Cumhuriyet'in 80. Yılı Armağanı**, (Ed. Nuri Adıyeke), Atatürk Düşünce Derneği Mersin Şubesi Yayını, İstanbul, 2004, s. 353.

¹¹⁶ Imber, s. 30.

¹¹⁷ İsmail Katgı, “Osmanlı Devleti'nde Padişahın Emriyle (Siyaseten) Katledilmiş Şeyhülislamlar”, **History Studies**, Cilt: V., Mayıs 2013, s. 86.

¹¹⁸ Eliaçık, Fetvâ Geleneği, s. 110.

¹¹⁹ J.W. Redhouse, **Redhouse's Turkish Dictionary**, Vayman Efendi Matbaası, Londra, 1855, s. 618.

¹²⁰ Eliaçık, Fetvâ Geleneği, s. 110.

¹²¹ M. Salih Arı, “Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: I., Sayı: I., 1994, s. 170.

¹²² Ahmet İnanır, **İBN Kemal'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 67.

Burhanü'l-İslâm, Hücetü'l-İslâm gibi çeşitli lakablar da kullanılmıştır.¹²³ Ancak Şeyhü'l-İslâm ünvanı Osmanlı Devleti ile birlikte anlam bakımından farklı bir yapıya kavuşacak ve fetvâ hizmetlerinin yürütüldüğü kurumun resmi temsilcisi haline gelecektir.¹²⁴ Ayrıca “*Müftü Efendi, Müftü, Müfti'l-Enâm ve Şeyhü'l-İslâm*” kavramları birbirinin yerine de kullanılmıştır.¹²⁵ Bunlardan *müftü* tabiri XVI. yüzyılın sonlarına kadar genel olarak kullanılmış, daha sonraki süreçte yerini *şeyhü'l-islâm* kavramına bırakmıştır¹²⁶

Sadece Osmanlı Devleti'ne özgü olmayan şeyhü'l-islâm kavramı tarih boyunca farklı anlamlara bürünmüş ve ilk kez, Horasan'da Şâfilerin başkanı İsmail B. Abd al-Rahman tarafından XI. yüzyılda kullanılmıştır. Hanefi fakihlerinden ilk kez bu ünvanı alanlar; Ali bin-i Muhammedü'l-Esbicânî, Atâ bin Hamzaü's-Sugni, Ebü'l-Hasan Aliyyü's-Sugdi ve Nizameddin Ömer bin-i Burhanüddin'dir. Hanbeliler de bu ünvanın şeyhlerine ait olduğunu dile getirmişlerdir. Fahrüddin-i Râzî'ye de bu ünvanı almıştır. Memlükler devrinde ise fıkıh âlimlerine verilen bu ünvan resmi olmayan bir şeref ünvanı haline gelirken,¹²⁷ 1300'lü yıllarda şöhret kazanmış her müftinin sahip olduğu bir ünvana dönüşmüştür. Ancak Hanefilere göre bu kavram, müftiler arasında fıkha ait problemleri çözenlere verilmiştir. XVIII. yüzyıla kadar Türkiye, Mısır ve Rusya Müslümanları arasında şîi ve sünîlerce, tanınmış müftiler anlamında kullanılırken, İran'da önemli şehirlerdeki molla ve müçtehidlerin dini mahkeme kurullarına başkanlık eden yüksek mahkeme memuru anlamına gelmiştir. Ancak bu kavram en önemli anlamını *İstanbul Müftüsü*'ne verildiği zaman kazanacak ve şeyhü'l-islâm makamı hiçbir zaman erişemediği dini ve siyasi önemi Osmanlı Devleti'nde elde edecektir.¹²⁸

Osmanlı Devleti'nde şeyhü'l-islâmlık makamının kurulma sebepleriyle ilgili bir takım görüşler öne sürülmektedir. Bunlardan biri J. H. Kramers'in öne sürdüğü üç teoridir. İlki Gaudefroy Demembynes'in nazariyesi olan Memlük hükümdarlarının

¹²³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: III., İstanbul, 1983, s. 347.

¹²⁴ Talip Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 16.

¹²⁵ İnanır, s. 67.

¹²⁶ Ekrem Kaydu, “Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, *Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: II., Ankara, 1977, s. 205.

¹²⁷ Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. XLII.

¹²⁸ J. H. Kramers, “Şeyhü'l-İslâm”, *İslâm Ansiklopedisi*, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, C. XI., Eskişehir, 1997, ss. 485-486.

yanındaki Abbasi halifelerine benzer bir yapının oluşturulmak istenmesidir. Ancak bu mantıklı bir açıklama gibi görünmemektedir; çünkü Yavuz Mısır'ın fethiyle halifeyi ve halifelik kurumunu İstanbul'a getirdiği sırada şeyhü'l-islâm resmen görevi başında bulunmaktaydı. Bu da halife ile şeyhü'l-islâmın aynı fonksiyonları taşımadığını ve birinin diğerini taklit etmesinin mümkün olmadığını gösterir.¹²⁹ İkinci teori, Osmanlı'nın gayrimüslimlerin başındaki patrikliği taklit ettiğine dairdir.¹³⁰ Ancak bu görüşünde tutarlı olduğu söylenemez; çünkü İslâm devletlerinde mâhiyet itibarıyla aynı olmasa da din hizmetlerini yerine getiren ve kendi içinde bir hiyerarşisi olan böyle bir kurum zaten vardır.¹³¹ Son teorisi ise dünyevi iktidar yanında halkın dinî duygularını temsil edecek bir kurumun bulunmasını istemelerinden kaynaklandığıdır. Yani eski sûfi-dinî geleneğin bir mirası olarak kurulmuş olabileceğidir. Bu iddia birçok Müslüman Türk tarihçiler tarafından da kabul edilmektedir.¹³²

R. Bulliet; şeyhü'l-islâmîliğin din kurumunu denetlemek ve kontrol altında tutmak, böylece din konusunda ortaya çıkan olumsuz kanaatlerin önüne geçmek ve aykırı görüşleri engellemek amacıyla kurulduğunu dile getirmektedir. Bunun sonucu olarak da dinin devlet yapısı içerisinde resmî bir noktaya geldiğini ve ilmiye sınıfının düzene girdiğini belirtmektedir. S. Shaw ise, şeyhü'l-islâmîliğin, müftülerin de kadılar gibi belli bir yapılanmaya sahip olması için kurulduğunu, böylece de fetvâ hizmetinin resmi bir memuriyet haline geldiğini dile getirmektedir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Batılı bilginlerin görüşlerinin yanı sıra başka iddialar da mevcuttur. Bunlardan biri Osmanlı sultanlarının, uygulamalarını İslâm hukuku ile uyumlu hale getirme çabasıdır. Bunu yapabilmeleri için yeterli İslâm hukuku bilgisine sahip olmaları gerekir ki bu her zaman mümkün olmayabilir. İşte bu noktada devlet işlerinin en azından yönetimle ilgisi olmayan kamusal alanda, İslâm hukukuna uygun olup olmadığını tespit edecek “yüksek fetvâ makamı” olarak şeyhü'l-islâmîliğin kurulduğu savunulmaktadır.¹³³

¹²⁹ Hüseyin Vehbi İmamoğlu, “Kuruluşundan İtibaren Osmanlı Hukukunda ve Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmîliğin Etkinliği”, **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu**, (Ed. Sami Erdem), (Sempozyum İstanbul, I-II Mayıs 2008), Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayını, İstanbul, 2009, ss. 749-751.

¹³⁰ Kramers, s. 486.

¹³¹ İmamoğlu, s. 751.

¹³² Ayar, s. 17., Kramers, ss. 486-487.

¹³³ İmamoğlu, s. 750.

Son olarak şeyhü'l-islâmlığın kuruluşunu II. Murat döneminin doğal bir getirisi olarak görmek mümkündür. Şeyhü'l-islâmlığın, Fetret Devri'nden sonra yaşanan kargaşanın ve dini otorite boşluğunun ortadan kaldırılması ve yine bu dönemde ortaya çıkan Bâtînî, Rafizî ve Hurûfî akımlarını önlemek için siyasi ve idari otoritenin yanında dinî itibara sahip bir kuruma ihtiyaç duyulmasından kaynaklandığını söyleyen bir görüş de vardır.¹³⁴

Tarihte ilk kez Osmanlı siyasi-idari sisteminde şeyhü'l-islâm ünvanının resmîlik kazandığını ve şeyhü'l-islâm başkanlığında dini-idari bir örgütlemeye gidildiğini görmekteyiz.¹³⁵ Ancak Osmanlı Devleti'nde şeyhü'l-islâmlığın ne zaman kurulduğuna dair bir kesinlik yoktur. Bununla ilgili birçok görüş ortaya konmuştur. En düşük ihtimale sahip olan görüş Muradjea d'Ohson ve Ali Emiri'nin şeyhü'l-islâmlık müessesesinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri var olduğuna dair dile getirdikleri düşünceleridir. Buna göre ilk şeyhü'l-islâm Osman Bey'in kayınbabası Şeyh Edebâli'dir. 1325 yılında Edebâli'nin ölümü üzerine onun görevini damadı (Osman Bey'in bacanağı) Dursun Fakih devralmıştır. Ancak bunların resmi müftü olup olmadıklarına dair her hangi bir kayıt mevcut değildir. Hatta Şeyh Bedreddin'in isyandan sonra yakalanıp, durumu ile ilgili fetvânın sultanın isteği üzerine İran'dan yeni gelmiş olan âlim Haydar-ı Herevî'den istenmesi, II. Murad'dan önce teşkilâtli bir fetvâ müessesesinin olmadığını gösterir. Aksi durumda sultanın fetvâyı herhangi bir âlimden değil, şeyhü'l-islâmdan istemesi gerekirdi.

Şeyhü'l-islâmlığın II. Murad zamanında kurulduğuna dair birçok rivayet vardır. Bu görüşü ortaya atanlar arasında bir fikir birliği yoktur. Süleyman Saadeddin, Ahmed Refik, R. C. Repp, Karaçelebizâde Abdülaziz ve Ahmed Ata'ya göre ilk Şeyhü'l-İslâm Şemseddin Fenârî'dir. Bu görüşlerini Taşköprüzâde'nin "...Molla Fenâri Bursa'da Manastır medresesinde müderristi. Ayrıca aynı zamanda kadı ve [bütün] Osmanlı ülkesinin müftüsü idi."¹³⁶ şeklindeki ifadesine dayandırmaktadırlar. Ancak bunun şeyhü'l-islâm olduğu yönünde bir anlam ifade ettiğini söyleyemeyiz. Hezarfen Hüseyin Efendi ise şeyhü'l-islâmlık makamının II. Murad zamanında kurulduğunu kabul etmekle birlikte, ilk şeyhü'l-islamın

¹³⁴ Osman Okumuş, "Osmanlı Tarihinde Katledilen Şeyhülislâmlar", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: V., Sayı: I., 2013, s. 389.

¹³⁵ Arı, s. 171.

¹³⁶ Kaydu, ss. 202-204.

Fahrüddin-i Acemi Efendi olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, Fahrüddin-i Acemi'den önce fetvâ veren kişiler, müderrislik, kadılık gibi görevleri de yapıyorlardı. Ancak Fahrüddin zamanında fetvâ makamı kadılık hizmetinden ayrılıp bir memuriyet haline gelmiştir.¹³⁷ Bunların hangisinin doğruyu yansıttığı konusunda kesin bir yargıya varmamız elbette mümkün değildir. Ancak II. Murad'ın kendisine ihanet eden Karamanoğlu İbrahim Bey ile ilgili İslâm âlemindeki bazı büyük âlimlerden fetvâ isteyip, kendi baş müftüsü Fahreddin-i Acemi'den fetvâ almaması, şeyhü'l-islâmlığın 1444 yılından sonra kurulmuş olabileceğine işaret eder.¹³⁸

Şeyhü'l-islâmlığın ilk defa İstanbul'un fethinden sonra ortaya çıktığını iddia edenlere göre, ilk şeyh'ül-islâm Hızır Bey'dir.¹³⁹ Şeyhü'l-islâm ünvanı ilk defa Fatih Kanunnâmesi'nde yer almıştır. Buna göre, şeyhü'l-islâm ulemanın reisidir. Yani müderrislerin arasında en yüksek dereceye sahip olandır.¹⁴⁰ Bu görüşü savunanlar, Hızır Bey'den sonra yerine önce Molla Hüsrev'in ardından Alâüddin-i Arabî'nin geldiğini belirtmektedirler. Böylece müftülük, kadılık ve müderrisliğin birbirinden ayrıldığını ve müstakil müftülüklerin oluşturulduğunu, bu sayede de şeyhü'l-islâmlığın tam anlamıyla kurulduğunu savunurlar.¹⁴¹ Ancak Ekrem Kaydu o dönemin dini durumuna dikkati çekerek bu iddiaları çürütme yoluna gitmiştir. Ona göre fethin olduğu dönemde İstanbul'un çoğu Hristiyanlardan oluşmaktaydı. Bu sebeple fetvâ hizmeti Müslüman azınlığın dinî ihtiyaçlarının karşılanmasında ana vazife değil, sadece bir yan hizmetti. Yani Hızır Bey İstanbul'da ek hizmet olarak fetvâ vermekteydi. Buna karşın Fahreddin-i Acemî Edirne'de fetvâ makamında ana vazifesini yerine getirmek için bulunmaktaydı. Eğer bunu doğru kabul edecek olursak şeyhü'l-islâmlık makamının ortaya çıkışının yine Fatih öncesi II. Murad devrine tekabül edeceğini söylememiz mümkün olmaktadır.¹⁴²

Fatih Kânunnâmesindeki ifadeye¹⁴³ dayanarak ataması yapılan ilk şeyhü'l-islâmın, Fatih'ten sonraki bir dönemde Zenbilli Ali Efendi olduğunu dile getirenlerin

¹³⁷ Örsten, s. 24.

¹³⁸ Kaydu, s. 205.

¹³⁹ Kramers, s. 486.

¹⁴⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: II., Ankara, 2011, s. 590.

¹⁴¹ İmamoglu, s. 747.

¹⁴² Kaydu, ss. 203-204.

¹⁴³ "Ve Şeyhülislâm ulemanın reisidir. Ve muâllim-i sultan dahî kezâlik serdâr-ı ulemadır. Vezîr-i A'zâm anları riayeten üstüne almak lâzım ve münâsibdir. Ammâ müftî ve hoca sâir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdadır ve tasaddür dahî ederler." **Kanunnâme-i Âli Osman**, (Yayınlayan: Mehmed Arif), Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası Eki, İstanbul, 1330, s. 10.

yanı sıra, şeyhü'l-islâmlık ünvanının resmi olarak kullanımına ve devletin bir memuru haline gelmesine Çivicizâde'nin şeyhü'l-islâmlık makamından azledildiği 1542 tarihinden itibaren başladığını iddia edenler de vardır.¹⁴⁴ Ancak buraya kadar belirtmiş olduğumuz tüm görüşlerin sadece bir iddiadan ibaret olduğunu, hiç birinin kesin kanıtlarla açıklanamadığını belirterek, bahsi geçen konunun buna göre değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Sadrazam padişahın yürütme yetkisinin mutlak temsilcisi iken, şeyhü'l-islâm da padişahın İslâm cemaatinin başı imam sıfatıyla, dinî yetkilerinin mutlak temsilcisi olmuştur.¹⁴⁵ Osmanlı Devleti'nde doğrudan doğruya sultan tarafından tayin edilen iki görevli vardır ki bunlar dünyevî vekili olan sadrazam ve dinî vekili olan şeyhü'l-islâmdır. Sultanın şeyhü'l-islâm atamasında bazen sadrazamın fikrini aldığı görülmüştür. Padişahın olgun yaşta olmadığı durumda ise şeyhü'l-islâm olarak atanacak kişiyi sadrazamın seçtiği bilinmektedir. Normal tayinlerin yanı sıra bir de komutanların veya ayaklanan askerlerin baskısıyla yapılan şeyhü'l-islâm tayinleri vardır. Çınar Vakası (4 Mart 1656) nın sonunda isyancıların isteği üzerine Hocaizâde Mesud Efendi'nin şeyhü'l-islâm seçilmesi bu duruma somut bir örnek teşkil etmektedir.¹⁴⁶

Şeyhü'l-İslâmların çoğu Türkler'den seçilmişlerdir. Bunun sebebi ise Türk olmayan devşirmelerin bilimsel meselelere ilgi duymayışlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu şeyhü'l-islâmların sadece Türkler'den oluştuğu anlamına gelmez ki Osmanlı tarihinde Türk olmayan tam 10 şeyhü'l-islâm mevcuttur.¹⁴⁷ Bu makama seçilecek kişiler, ilmiye sınıfına mensup olup, belirli ilim ve görev kademelerinden geçmiş,¹⁴⁸ üstün bir bilgi düzeyine varmış bilge ve dürüst olmalıdır.¹⁴⁹ Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'ye kadar şeyhü'l-islâmlar kazaskerlik makamı, mevleviyet denilen büyük kadılık veya ilmi ve dindarlığı ile

¹⁴⁴ İmamoglu, s. 748.

¹⁴⁵ Örsten, ss. 24-25.

¹⁴⁶ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Şeyhülislâmlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V., Erzurum, 1982, ss. 198-200.

¹⁴⁷ Altunsu, s. XLII.

¹⁴⁸ Hamdi Mert, "Osmanlı İdaresinde Şeyhülislâmlık Müessesesi ve Önemi", *Diyanet Dergisi*, Cilt: XXV., Sayı: I., Ankara, Ocak-Şubat-Mart 1989, s. 97.

¹⁴⁹ Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, Savaş Yayınları, Ankara, 1999, s. 195.

şöhret kazanmış Sahn-ı Semân müderrislerinden seçilirdi.¹⁵⁰ Daha sonraki dönemde ise şeyhü'l-islâmlar çoğunlukla halen görevde bulunan ya da emekliye ayrılmış olan Rumeli kadiaskerlerinden, bazen de Anadolu kadiaskerlerinden seçilirdi. Nâdiren de fiilen kadiaskerlik yapmayan ancak kadiaskerlik ünvanını taşıyan kişiler arasından seçildiği görülmüştür.¹⁵¹

Şeyhü'l-islâmın tayin işlemi belli bir üslûp üzere gerçekleştirilirdi. Şeyhü'l-islâm olarak seçilen kişi öncelikle sadrazam eşliğinde padişahın huzuruna çıkardı. Sultan kendilerini üç adım yürüyerek karşılar ve söz konusu adayı şeyhü'l-islâm ilan ettiğini dile getirirdi. Yeni şeyhü'l-islâma “*ferve-i beyza*” adı verilen beyaz çuhayla kaplı samur kürk, sadrazama da samur kürk giydirilirdi. Tayin merasiminin ardından şeyhü'l-islâm sadrazam ile Bab-ı Ali’ye giderek, bir müddet sohbet ederlerdi.¹⁵² Bu sırada sadrazam da şeyhü'l-islâma yeşil çuhaya kaplı bol yenli samur bir kürk hediye ederdi. Ancak sadrazam şeyhü'l-islâm ile eşit bir statüde tutulduğu için kürkü giydirmesi değil, bohça içinde hediye etmesi uygun görülmüştür. Tayin merasiminin ardından şeyhü'l-islâm yine sadrazamın hediye ettiği bir at ile oradan ayrılırdı.¹⁵³ Tayinden kısa süre sonra toplanan divana şeyhü'l-islâm da gelirdi. Divan huzurunda padişahın elini öpen şeyhü'l-islâma bir kürk daha hediye edilirdi. Ancak Şeyhü'l-İslâm Zekeriyazâde Yahya Efendi’den sonra şeyhü'l-islâmın saray bahçesinde el öpmesi yeterli görülerek, ikinci kürkün hediye edilmesi kaldırılmıştır.¹⁵⁴

Şeyhü'l-islâmların resmi elbiseleri basit olmakla birlikte yaz ve kış kıyâfetleri ayırdır. Yazları ipek sadakordan krem renginde kışları da siyah renkte geniş kollu cüppe giyerlerdi. Merasim elbiseleri ise sim altın dallarla işlenmiş geniş yakalı ve kollu sırma cüppeden oluşmaktadır. Başlarına da beyaz sarıklar üzerine sırma geçirirlerdi.¹⁵⁵ Beyaz, âlimliğin bir işaretidir. Ancak şeyhü'l-islâmın soyu seyid ve şeriflere dayanıyorsa, şerefli sülalenin bir alameti olan yeşil sarığı giymeye devam edebilirlerdi.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Mehmet E. Ay, “Osmanlılarda İlmiye Teşkilatı”, **Diyanet Dergisi**, Ayyıldız Matbaası, Cilt: XXV., Sayı: II., Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran 1989, s. 47.

¹⁵¹ Sarıkçioğlu, s. 198.

¹⁵² Murat Akgündüz, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmlık”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IX., Ankara, 2002, s. 849.

¹⁵³ Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 191.

¹⁵⁴ Sarıkçioğlu, s. 202.

¹⁵⁵ Altunsu, s. XLV.

¹⁵⁶ Sarıkçioğlu, s. 213.

Şeyhü'l-islâmlar başlangıçta “*kayd-ı hayat*” yani ömürleri boyunca bu makamda durmak üzere görevlendirilirdi.¹⁵⁷ Ancak Kanuni devrinde Şeyhü'l-İslâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (1539-1542)'nin Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Muhyiddin-i Arabî hakkında ağır sözler söylemesi üzerine azledilmesiyle şeyhü'l-islâmların azledilmezlik özelliği ortadan kaldırılmıştır.¹⁵⁸ Şeyhü'l-islâmların azledilmesinde en büyük rolü sadrazamlar oynamıştır. Sadrazam kendisiyle aynı görüşte olmayan veya herhangi bir açığını bilen şeyhü'l-islâmın makamında kalmasından rahatsızlık duyup, bir şekilde azline neden olduğu ziyadesiyle sık karşılaştığımız bir durumdur. Bunun dışında şeyhü'l-islâmın görevini yapmasına engel oluşturacak bir hastalığının olması, yakınlarını kayırma ve layık olmadıkları mevkilere getirme, haksız tayin ve azillerde bulunma gibi çeşitli durumların da şeyhü'l-islâmların azline neden olduğu görülmüştür. Bunların yanı sıra gönüllü olarak görevlerinden geri çekildikleri de olmuştur. Buna sebep ya hastalık ya da devletin içinde bulunduğu siyasi durumdur. Şeyhü'l-islâmların azlleri çavuş başı tarafından kendilerine bildirilirdi. Ancak şeyhü'l-islâmın azline sultanın gönlü yoksa ve kendisine karşı halen teveccühünün devam ettiğini göstermek istiyorsa, azl haberi reîsü'l-küttâb tarafından verilirdi.¹⁵⁹ Azlin ardından şeyhü'l-islâmın İstanbul'da kalmasına da izin verilmez ve gelirleri kendilerine aralık olarak verilen kazalara sürgün edilirdi.¹⁶⁰ Azl edilen şeyhü'l-islâmların tekrar göreve alındığı da kayıtlar arasında mevcuttur.

Osmanlı Devleti'nde dini konumu bakımından şeyhü'l-islâmlara daima farklı bir gözle bakılmış, sadrazamın ve şehzadelerin öldürüldüğü bir devlette yaklaşık 600 yıllık tarihi boyunca sadece üç şeyhü'l-islâm öldürülmüştür.¹⁶¹ Elbette bunun da bir takım gerekçeleri vardır. Ancak üç kıtaya yayılmış bir cihan imparatorluğuna sahip olan altı asırlık Osmanlı tarihini kanla tasvir etmek büyük haksızlıktır. Yapılan katillerin ana sebebi devletin muntazam bir şekilde işlemlerini sağlayarak, bütünlüğü korumaktır. Dolayısıyla bu durumu sultanların zalim yönlerinden çok tahtlarının meşruiyeti, devletin kudret ve devamlılığı, toplumun huzur ve güvenliği, son olarak

¹⁵⁷ Arı, s. 175.

¹⁵⁸ Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XVIII., Sayı: V., Ankara, Eylül-Ekim 1979, s. 298.

¹⁵⁹ Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, ss. 192-195; Sarıkoçlu, ss. 203-206.

¹⁶⁰ M. Akgündüz, s. 849.

¹⁶¹ Okumuş, s. 394.

da devlet ve toplumun menfaatini koruma açısından değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda devlet alışı olmadığı halde bazı uygulamalara gitmek zorunda kalmıştır ki bunlardan biri de şeyhü'l-islâmların katl edilmesi meselesidir. Ulema sınıfının din ile siyaset arasındaki ince çizgiyi dengeleyememeleri, devlet işlerine müdahale etmeleri, saray çevresi ya da kapıkullarıyla işbirliğinde bulunmaları, padişahların bunlara kıymet vermesinden dolayı icraatlarında serbest bırakılmaları şeyhü'l-islâmların katledilmesinin temel sebeplerini oluşturmaktadır.¹⁶² Bu noktada katledilen ilk şeyhü'l-islâm, Ahizâde Hüseyin Efendi'dir. Diğer şanssız şeyhü'l-islâmlar ise Hocaazâde Mesud Efendi ve Seyyid Feyzullah Efendi'dir.

Kökeni X. yüzyıla kadar uzanan şeyhü'l-islâm ünvanı Osmanlı Devleti'nde zamanla en yüksek dinî ve ilmî otoritenin adı olmuştur.¹⁶³ Buna paralel olarak görevleri de süreç içerisinde yelpaze misali genişlemiştir. Şeyhü'l-islâmın ana görevi fetvâ vermektir. Hatta bu görevi, söz konusu makamın ortaya çıkış sebeplerinden birisidir.¹⁶⁴ Şeyhü'l-islâm dini hükümlerin resmi açıdan yorumlanmasında en yetkili kişi olmakla birlikte, bütün devlet adamlarının karar ve davranışlarının şer'îliği konusunda fetvâ verebilecek tek kişidir. Şeyhü'l-islâmın gücünü arttıran iki değişkenden biri de fetvâdır. Şeyhü'l-islâmların isyancıların yanında yer alıp, Padişah'ın hal edilmesi için fetvâ vermeleri fetvâ kurumunun gücünü gösteren en somut örnektir. Diğeri ise dini otoriteyi temsil ettiğinden toplumun ulemaya göstermiş olduğu saygıdır.

Şeyhü'l-islâm özel ve genel olmak üzere iki tür fetvâ vermektedir. Herhangi birinin bir sorun ile ilgili dini hükmün ne olduğunu sorması üzerine verilen cevap özel fetvâ, padişahın savaş, barış gibi sorunlar hakkında istediği fetvâ da genel fetvâdır.¹⁶⁵ Özellikle padişahın bir takım uygulamalarını desteklemek adına şer'e uygun olduğu şeklinde verilecek fetvâlar büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu tarzda verilen fetvâlar, şeyhü'l-islâmları padişah açısından son derece önemli kılmaktadır; çünkü teorik olarak örfî hukuk kurallarının şer'i hukuka uygun olması gerekirken, Osmanlı uygulamasında bunun tersi bir tabloyla karşılaşmaktayız. Şeyhü'l-islâmdan alınacak olan fetvâ yoluyla her şeyi şer-i şerîfe daha doğrusu şer-i

¹⁶² Katgı, ss. 85-89.

¹⁶³ M. Akgündüz, s. 853.

¹⁶⁴ İmamoğlu, s. 752.

¹⁶⁵ Arı, ss. 174-175.

şerîfi her şeye uydurma yoluna gidilmiştir ki kardeş katli meselesi bunun en somut örneğidir. Ancak padişahın şeriat dışı uygulamalarına karşı çıkan ve istenilen doğrultuda fetvâ vermeyen şeyhü'l-islâmların varlığı da bilinmektedir.¹⁶⁶

Manevî gücü yüksek olan şeyhü'l-islâmların bir diğer görevi, başında bulunduğu din bürokrasisini bir idari görevli olarak yönetmekti.¹⁶⁷ 1574 yılına kadar yönetsel yetkileri yok denilecek kadar az olan ve devlet işleriyle uğraşmayan şeyhü'l-islâmlara¹⁶⁸, bu tarihten itibaren sadrazam tarafından yürütülen, yüksek rütbeli müderrisleri, ordu kadılarını, vilâyet, sancak ve kaza müftüleri ile imam, müezzîn gibi din ve adalet görevlilerini atama ve terfi görevi devredilmiştir. XVII. yüzyıla kadar kadıaskerler de sadrazam yoluyla atanırlarken, bundan sonra kadıaskerler ve 500 akçeli mevleviyet kadılıklarına yapılacak olan atamalar da şeyhü'l-islâmlığa geçmiştir.¹⁶⁹ Hatta çeşitli tarikatlara ait tekke ve zaviyelere şeyh tayini de şeyhü'l-islâmın onayı ile gerçekleşmekteydi.¹⁷⁰ İlerleyen süreçte görev yelpazesi genişlemeye devam etmiş ve adeta şeyhü'l-islâm protokolün bir üyesi haline gelmiştir. Şeyhü'l-islâmın padişahların kılıç kuşanma töreni ya da bayram merasimlerine katılması da bu durumun en açık göstergesidir.¹⁷¹ Ayrıca şeyhü'l-islâm Divân-ı Hümâyûn üyesi olmadığı halde savaş ve barış yapılması, yeni para basılması gibi acil devlet meselelerinde görüşünü bildirmesi için saraya çağırılırdı. Yani padişahın baş müşâviri gibi hareket etmekteydi. Hatta XVIII. yüzyılda şeyhü'l-islâmın oturduğu konakta yapılan meşveret toplantılarının amacı, önemli devlet meselelerinin görüşülüp, konuyla ilgili şeyhü'l-islâmın fikrini de alıp, ortak bir karara varmaktır.¹⁷² Son olarak 1759 yılında padişah III. Mustafa tarafından başlatılan Saray'daki "*huzur dersi*"ni verecek kişileri seçip, saraya gönderme görevi de şeyhü'l-islâmlara verilmiştir.¹⁷³

Şeyhü'l-islâmların 1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılışına kadar bağımsız bir daireleri yoktu. Vazifelerini kendi konaklarında ya da uygun olan başka

¹⁶⁶ Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XVII., Konya, Bahar 2004, s. 160; Nuran Koyuncu, **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra**, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, ss. 159-160.

¹⁶⁷ Arı, s. 172.

¹⁶⁸ Üçok, Mumcu ve Bozkurt, s. 195.

¹⁶⁹ Arı, s. 173.

¹⁷⁰ M. Akgündüz, s. 852.

¹⁷¹ Ayar, s. 19.

¹⁷² M. Akgündüz, s. 852.

¹⁷³ Arı, s. 173.

bir evde devam ettirirlerdi. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla Yeniçeri Ağası'nın makam binası şeyhü'l-islâma devredilmiştir. Binanın selamlık kısmında şeyhü'l-islâm dairesine mensup kişiler bulunup, meşihate ait işleri görürlerdi.¹⁷⁴ Şeyhü'l-islâmlığın başlıca şubeleri ise, fetvahane, Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyeye, medreselerin idaresi için ders vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talibiye, Kur'ân tablalarının ve fıkıh eserlerinin kontrolü için Tetkik-i Mesâhif ve Müellefat-ı Şer'iyeye Meclisi, tarikatlarla ilgili meseleler için Meclis-i Meşâyih, Beytü'l-Mal veya Emval-ı Eytam'dır. Bunun dışında bir evrak mahzeni ve kayıt-hesap işleri daireleri mevcuttur. Ayrıca bir müsteşar ile şeyhü'l-islâm kapısında kazaskerlerin, kassamın ve İstanbul kadısının yüksek şer'iyeye mahkemeleri de yer almaktadır.¹⁷⁵

Sosyal hayatın gelişmesine paralel olarak artan dini ve idari ihtiyaçlar meşihat makamı içerisinde ayrı bir fetvahane bölümü kurulmasını gerekli kılmıştır. Fetvahane; arzuhalleri yazan kalem dairesi, sorulan fetvâlara cevap hazırlayan fetvâ odası ve şer'i temyiz vazifesini gören ilamat odasından oluşmaktadır.¹⁷⁶ Ayrıca hem fetvâ verme konusunda hem de diğer hizmetlerde şeyhü'l-islâma yardımcı olacak bir memur kadrosu mevcuttur. Bunların başında fetvâ emini gelmektedir. Fetvâ emini, şeyhü'l-islâmlığa gelen fetvâların hazırlanmasından sorumludur. İlk fetvâ emini XVI. yüzyıl başında Şeyhü'l-İslâm Ali el-Cemâli'nin hizmetinde olan Mehmed Muhyeddin'dir.¹⁷⁷ Daha sonraki dönemde şeyhü'l-islâmın sorumluluğu iyiden iyiye arttığı için fetvâ hazırlama işi tamamen fetvâ eminine kalmış ve şeyhü'l-islâm sadece imza atmakla yetinmiştir.¹⁷⁸ Fetvâ emini için yazı metinlerini hazırlayan müsevvid, müsveddeleri temize çeken mübeyyiz, mali işlere bakan mukabelecî, sekreterlik hizmetini gören kâtip ve fetvâları sahiplerine dağıtan müvezzi de fetvâ eminine bağlı memurlardır. Şeyhü'l-islâma siyasi ve mali durumlarda vekâlet eden kethüda, şeyhü'l-islâmın müderris ve kadı tayinlerini reisü'l-küttâb aracılığıyla sadrazama ulaştıran telhisci şeyhü'l-islâmlık da tayin ve emirlerin yazıldığı büronun başkanı olan mektupçu¹⁷⁹ ve Sultan II. Bayezid'in 1505 yılında İstanbul'da yaptırdığı

¹⁷⁴ Sarıkçıoğlu, ss. 209-210.

¹⁷⁵ Arı, s. 176.

¹⁷⁶ Mustafa Gürbüz, **İslâm Hukuk Tarihinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 74.

¹⁷⁷ Heyd, Osmanlı Fetvâ Müessesesi, s. 303.

¹⁷⁸ M. Akgündüz, s. 850.

¹⁷⁹ Mert, s. 102.

medresede şeyhü'l-islâm adına müderrislik yapan ders vekili de¹⁸⁰ şeyhü'l-islâma bağlı diğer memurlardır.

Osmanlı Devleti'nde şeyhü'l-islâmlık müessesesi gerek toplumsal düzenin sağlanmasında gerekse iki farklı hukuk yapısı arasında denge oluşturması bakımından ortaya çıktığı andan lağvedilişine kadar önemini korumuştur. Ancak 1600'lere kadar Osmanlı Devleti'nde din olgusu çok fazla ön plana çıkarılmayıp, sadece toplumsal yönetimi kolaylaştırıcı bir unsur olarak kullanılırken, ne oldu da bundan sonraki süreçte din yüce bir olgu haline gelmeye, hatta tabiri yerindeyse sultanlar fetvâ almadan nefes dahi almamaya başlamışlardır?

XVI. yüzyıl tüm dünyayı derinden etkileyen dalgalanmaların olduğu, bütün dünyanın çivisinin çıktığı bir dönem olmuştur. Coğrafi keşiflerin etkisiyle, Akdeniz ülkelerine yeni dünyadan gelen altın ve gümüş, teknolojideki hızlı değişimler ve bunun topluma, siyasete yansımaları eski dünyayı altüst etmiştir. Bunun yanı sıra Avrupa'da kilise, feodalite gibi değerler yıkılarak, yerine hümanite, rönesans, reform, ulusal krallıklar gibi yeni değerler yaratılmıştır. Elbette bu durumdan Osmanlı Devleti de nasibini almıştır. Özellikle Avrupa'dan gelen gümüşün Osmanlı'nın para değerini düşürmesi, bütçe açıkları, Celali isyanları, enflasyon, rüşvet ve yolsuzlukların artması devletin ekonomisini tam bir çıkmaza sürüklemiştir. Bunun sonucunda 1600'lü yılların başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde "*Post-Klasik Dönem*" olarak adlandıracağımız yeni bir dönem başlamıştır.¹⁸¹ İşte bu dönem, devletin dinle olan ilişkisini yeniden düzenlediği, dinin yüce bir olgu olarak görülmeye başlandığı yeni bir sürece girişir. Devlet meydana gelen değişimlerin sosyal çözülme olduğuna inanmış ve toplumdaki bu çözülmeyi engelleyecek, yapıştırıcı unsur olarak dini öngörmüştür. Bunun uzantısı olarak da fetvâ kurumunun ve şeyhü'l-islâmlık müessesesinin git gide güçlendiğini, öneminin her geçen gün arttığını görmemiz mümkündür. Şeyhü'l-islâmların görev yelpazelerinin sürekli genişlemesi, hatta sadrazamların şeyhü'l-islâmları ziyaret etmeye başlaması bu durumun en somut kanıtı olarak gösterilebilir. Elbette şeyhü'l-islâmların etki ve öneminin artmasında Ebu's-Suûd Efendi gibi güçlü şeyhü'l-islâmların etkisi de kaçınılmaz olmuştur. Sonuç itibariyle Klasik Dönem'deki iktidara bağlı dinsel

¹⁸⁰ M. Akgündüz, s. 850.

¹⁸¹ Adıyeke, Dinsel Miras, ss. 353-354.

örgütlenme, Post-klasik Dönem’de birbirine bağlı iktidar ve din yapılanmasını oluşturmuştur.

Şeyhü’l-islâmlık makamı etkin nüfuzunu XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam ettirmiştir.¹⁸² Devletin kurumlarının dünyevileşmeye başlaması şeyhü’l-islâmlığın devlet içindeki etkisinin azalmasına neden olmuştur.¹⁸³ Ayrıca ilmiye sınıfının niteliksizleşmeye başlaması, istenilen fetvânın alınabilmesi için zayıf iradeli kişilerin şeyhü’l-islâm yapılması, Kanûn-i Esasi ile şeyhü’l-islâmların görev süresini içinde bulunduğu kabinenin iktidarda kalışıyla sınırlandırılması da şeyhü’l-islâmlığın gücünü kaybetmesinde etkili olmuştur. Ancak her ne kadar söz konusu makam eski konumunu kaybetmeye başlasa da yeri geldikçe makamın nüfuzundan faydalanmaya devam etmişlerdir.¹⁸⁴

1916 yılında şer’iyye mahkemelerinin Adliye Nezaret’ine, medreselerin Maarif Nezaret’ine bağlanmasıyla etkisizleşme süreci hızlanmış ve şeyhü’l-islâmlık süreç içerisinde kazanmış olduğu tüm yetkilerini bir bir kaybederek başladığı noktaya tekrar geri dönmüştür. Saltanatın kaldırılmasıyla da şeyhü’l-islâmlık makamı son bulmuş ve tüm görevleri “Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti” ne devredilmiştir. Ancak Büyük Millet Meclisi’nin laik düşüncesi şeyhü’l-islâmlığın taklidine göz yummamış ve 3 Mart 1924’de Şer’iyye ve Evkaf Vekaleti’de lağvedilmiştir. Bunun yerine toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve Cumhuriyete düşman bir takım tarikatların oluşmasını engellemek amacıyla da “*Diyanet İşleri Reisliği*” kurulmuştur.

Osmanlı Devleti, ideal anlamda olmasa bile bir İslâm devletiydi ve İslami kaygılar taşıyordu. Bu yüzden de Osmanlı Devleti kuruluş döneminde gayri-resmi olarak din âlimlerinden bazı husularda fetvâ istemiştir. İlerleyen dönemlerde ise bu ilişki resmileşmiş ve din, devletin bünyesine dâhil edilmiştir. Bu sayede dinin devlet dışında örgütlenerek alternatif bir siyasi güç haline gelmesi önlenmiştir. Bu şekilde şeyhü’l-islâmlık müessesesi kuruluşundan itibaren siyasi-idari-dini bir kurum olarak işlevini devam ettirmiştir.¹⁸⁵ Verdikleri fetvâlar sayesinde siyasi olayların yanı sıra kültürel gelişmelerde de etkili olmuşlardır. Fetvâlarıyla bir padişahın tahttan indirilmesine neden oldukları gibi savaşların ilânında da etkili olmuşlardır. Böylece

¹⁸² Ayar, s. 20.

¹⁸³ Arı, s. 176.

¹⁸⁴ Ayar, ss. 20-21.

¹⁸⁵ Cemal Fedayi, “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislâmlık Kurumu”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: VI., Ankara, 1999, s. 450.

şeyhü'l-islâmlar siyasi mücadelelere hem fiilen katılmış hem de fetvâları ile bu mücadeleyi etkilemişlerdir.¹⁸⁶ Ayrıca kanunnâmelerin İslâm hukukuna uygun olarak hazırlanmasında etkili olmuşlardır. Ancak bu etki kanun ve kanunnâmelerin onaylanması şeklinde değil, meşruiyetini kuvvetlendirme olarak algılanmalıdır; çünkü kanunları onaylama yetkisine sahip olan padişah'tır.¹⁸⁷

Sonuç olarak Osmanlı Padişahı'nın dini vekili, müctehid imamların ilimlerinin vârisi ve Ebû Hanîfe hazretlerinin temsilcisi¹⁸⁸ olan şeyhü'l-islâmlar genelde sadrazamdan sonra gelerek oto kontrol vazifesi görmüş, siyasi makamın sert kararlarını frenlemiş; aşırı siyasi asabiyetler karşısında soğuk kanlı, makul tekliflerle icraatı yumuşatmış, sağlam esaslara dayalı sıhhatli fetvâlarla devletin kuruluş, işleyiş ve teşkilatlanmasında önemli roller oynamış; Osmanlı devletinin değişik ırk ve kültürdeki insanlarca kabul görmesinde, devletin uzun ömürlü olmasında etkili olmuştur.¹⁸⁹

1.3. ŞEYHÜ'L-İSLÂM EBU'S-SUÛD EFENDİ

Sultanı Kanuni, sadrazamı Sokullu, kaptân-ı deryası Barbaros Hayreddin, sermimarı Sinan ve şâiri Baki olan ebed-müddet bir cihan devletinin şeyhü'l-islâmı olan Ebu's-Suûd Efendi'nin¹⁹⁰ doğum tarihi konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Genel görüş Nevi-zâde'nin de belirttiği üzere 1490 (30 Safer 898) yılında dünyaya geldiğidir.¹⁹¹ Bunun yanı sıra 1487, 1491 ve 1492 yılları da diğer rivâyetler arasında yer almaktadır.¹⁹² Ebu's-Suûd'un doğum yeri konusunda da bir anlaşmazlık söz konusudur. Genel kabul İstanbul yakınında Müderris¹⁹³ (Meteris-Metris)¹⁹⁴ köyünde

¹⁸⁶ Arı, s. 174.

¹⁸⁷ Ayar, s. 18.

¹⁸⁸ Düzdağ, s. 26.

¹⁸⁹ Fahri Kayadibi, "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: VII., İstanbul, 2000, s. 156.

¹⁹⁰ Düzdağ, s. 34.

¹⁹¹ M. Cavid Baysun, "Ebussu'ûd Efendi", **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: IV., İstanbul, 1964, s. 92.

¹⁹² Abdullah Aydemir, **Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, t.y., (Tefsirdeki Metodu), s. 1

¹⁹³ Sırrı Akıncı, "Üç Mezar Taşı, Üç İlim Adamı", **Hayat Tarih Mecmuası**, Cilt: VI., Sayı: II., 1970, s. 76.

¹⁹⁴ Ahmet Akgündüz, "Ebussuud Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: X., İstanbul, 1994, (Efendi), s. 365.

doğduğu yönündedir. Ancak İskilip doğumlu olduğu görüşü de vardır.¹⁹⁵ Büyük ihtimal bu görüşün Ebu's-Suûd'un babasının İskilipli oluşundan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Ancak ilk görüşün doğruluk payının yüksek olması olasıdır; çünkü Ebu's-Suûd'un babası Şeyh Muhyiddin II. Bayezid'in dostluğunu kazanarak tahta çıkışından kısa bir süre sonra İstanbul'a davet edilmiştir. Kendisi için Sultan Selim yakınlarında bir tekke¹⁹⁶ yaptırılmıştır. Hatta kendisine padişaha olan yakınlığından ötürü "*Hünkâr Şeyhi*" denmiştir.¹⁹⁷ Ebu's-Suûd Bayezid'in tahta çıkmasından yaklaşık dokuz yıl sonra dünyaya geldiğine göre doğum yerinin İstanbul olması daha muhtemeldir.¹⁹⁸ Âlî Mustafa ve Peçevi İbrahim Efendi gibi tarihçiler ise İmâd'ı İmâdiye ile karıştırarak Ebu's-Suûd'un kürt olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysaki O'nun ailesi şuan Irak topraklarında bulunan İmâdiyeli değil, İskilip'e bağlı İmâdlı'dır.¹⁹⁹

Ebu's-Suûd'un babası Şeyh Yavsi Muhyiddin Muhammed²⁰⁰ (Mehmed)²⁰¹ el-İskilbî'dir. Dedesi ise Mustafa İmadüddin'dir.²⁰² Atsız dedesinin adının Mustafa İmâd olduğunu belirtir.²⁰³ Bazı kaynaklarda İmad'ın, İmadüddin'in kısaltılmış şekli olduğu ileri sürülse de bu lakabın ailenin aslen İmâdlı oluşundan kaynaklandığı yorumu daha akla yatkındır.²⁰⁴ Mustafa İmâd ünlü bilgin Ali Kuşçu'nun kardeşidir. Ebu'-Suûd'un annesi Sultan Hatun ise Ali Kuşçu'nun kızıdır.²⁰⁵ Bu durumda Ebu's-Suûd'un babası Muhyiddin Efendi, amcasının kızıyla evlidir. Ancak Sultan Hatun'un Ali Kuşçu'nun yeğeni olduğunu²⁰⁶ iddia edenler olduğu gibi Ayderûsî ve Mecdî Efendi'ye göre de Ali Kuşçu'nun kardeşidir.²⁰⁷ Ebu's-Suûd ise hocası Müeyyedzâde'nin kızı Zeynep Hatun ile evlenmiştir. Ebu's-Suûd ve Zeynep

¹⁹⁵ Veli Ertan, *Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1969, (Meşhur Şeyhülislâmlar), s. 53.

¹⁹⁶ Bu tekke daha sonra "*Sivâsi Tekkesi*" olarak tanınmıştır. Akgündüz, Efendi, s. 365.

¹⁹⁷ Düzdağ, s. 31.

¹⁹⁸ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

¹⁹⁹ Pehlül Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, Cilt: III., Sayı: V., 2005, (Bibliyografik Bir Değerlendirme), s. 443.

²⁰⁰ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 24.

²⁰¹ Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 1967, s. 1.

²⁰² Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 24.

²⁰³ Atsız, s. 1.

²⁰⁴ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

²⁰⁵ Muzaffar Arabul (Der.), *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi-Fetvâlar (Duanâme)*, Nurdoğan Matbaası, İstanbul, 1978, s. 24.

²⁰⁶ Düzdağ, s. 31.

²⁰⁷ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 24.

Hatun'un Mehmed, Mahmud, Şemseddin Ahmed ve Mustafa adında dört oğlu, Hatice ve Kerime adında da iki kızı olduğu söylenir.²⁰⁸ Ancak Atsız ve Aydemir'e göre kesin olmamakla birlikte Rahime veya Halime adında bir kızının daha olduğu belirtilmektedir.²⁰⁹ Bunun yanı sıra Akgündüz ise Ahmed, Mehmed ve Mustafa adında üç oğlu ve Hatice, Rahime ve Kerime adında da üç kızı olduğunu dile getirmekle²¹⁰ birlikte kesin bir yargıya varmamız mümkün gözükmemektedir. Oğlu Mustafa'nın dışında kalan tüm çocukları, kendinden önce vefat etmişlerdir.²¹¹ Hemşire-zâdesi şeyhü'l-islâm Müeyyed-zâde Abdülkadir Şeyhî Efendi ve şeyhü'l-islâm Mâlûl-zâde Mehmed Efendi ise Ebu's-Suûd'un damatlarıdır. Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fudayl Efendi'nin de damatlar arasında yer aldığına dair kesinliği kanıtlanmamış kayıtlar mevcuttur.²¹² XIX. yüzyılın ortalarına kadar on batın halinde gelen bu ailenin hepsi ilmiye mesleğine dâhil olmuşlardır. Hatta Hoca Sadeddin, Karaçelebîzade Abdülaziz, Bahaî, Bosnalı İsa Efendiler ve Kevâkibîzâde'ler ile akrabalık kurulmuştur. Bu ailenin varlığı ise Ebu's-Suûd'un onuncu batından torunu olan Ayşe Sıddık Hanım (meşhur hattat Vahdeti Efendi ile evlenmiştir) tarafından devam ettirilmiştir.²¹³

Ebu's-Suûd Efendi'nin gerçek ismi, Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilibî'dir. Ancak Hediyyetü'l-Ârifin yazarı Bağdatlı İsmail Paşa isminin Muhammed değil, Ahmed olduğunu iddia etmektedir. Hatta asıl isminin Imâdü'd-Din olduğuna dair bir kayıt da mevcuttur.²¹⁴ “*Ebu's-Suûd*” kelimesi ise Arapça “*Ebu's-Su'ûd*” isminin Türkçe telaffuzudur. Kelime, “*uğurluluğun (hayrın) babası*” anlamını taşımaktadır.²¹⁵ Söz konusu isim şeyhü'l-islâmın adı gibi görünse de tefsirin mukaddimesinde kendisinden Ebu's-Suûd Muhammed diye bahsetmesi, asıl isminin Muhammed, Ebu's-Suûd'un da bir lakap olduğuna işaret eder. Ancak bu lakabı niçin aldığı konusunda yeterli bilgi mevcut değildir.²¹⁶ Hukuki kararları ve

²⁰⁸ Pehlül Düzenli, *Mâ'rûzât Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, Klasik, İstanbul 2013, (Ebussuûd Efendi), s. 14.

²⁰⁹ Atsız, s. 3; Aydemir, Tefsirdeki Metodu, s. 16.

²¹⁰ A. Akgündüz, Efendi, s. 366.

²¹¹ Abdullah Aydemir, *Ebussûd Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, (Ebussuûd Efendi), s. 4.

²¹² Baysun, s. 98.

²¹³ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 31.

²¹⁴ Abdullah Aydemir, “Ebussûd Efendi”, *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: XII., Sayı: II., Ankara, Mart-Nisan 1973, (Efendi), s. 97.

²¹⁵ Imber, s. 13.

²¹⁶ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

fetvâları da sadece bu isimle imzaladığı bilinmektedir.²¹⁷ Bunun dışında “*Sultânü’l-müfessîrin, mukaddimetü ceyşi’l-müteahhirîn, sâhibü’l-fetâvâ, Hoca Çelebi, hüve’d-dinü ve’d-dünyâ, hüve’l-lafzu ve’l-ma’nâ, hüve’l-gâyetü’l-kusvâ, hüve’z-zirvetü’l-ulyâ, müftî’l-enâm, müfni’l-bide’i ve’l-âsâm, sâhibü ezyâli’l-ifdâli ve’l-is’âd, sâhibü’l-irşâd b. sâhibü’l-irşâd*” da diğer lakaplarıdır.²¹⁸

Ebu’s-Suûd Efendi’nin dünya yarışına bir adım önde başladığını söylesek sanırım çokta hata yapmış olmayız. Bu şansı en başta, geleneksel eğitim alıp, hukukta ustalaşan, sufi (mistik) bir yola giren, bir tarikat şeyhi olarak kerametiyle şöhret kazanan ve bu özelliğiyle II. Bayezid’in dikkatini çeken ve onun kadîm dostu olan Muhyiddin Mehmed’in oğlu oluşuyla başlamıştır. Ebu’s-Suûd, ilim ve dindarlığı padişah ve maiyetindeki büyük şahsiyetlerle ilişkilendiren böyle bir çevrede dünyaya gelmiştir. Babası hem bir ilim dayanağı hem de bir hâmilik aracı olmuştur.²¹⁹ Böylesi donanımına sahip olan bir babadan istifade etmemek sanırım mümkün olmazdı. Ebu’s-Suûd’un ilk eğitim aldığı hocası da yine kendi babası olmuştur. Elbette Ebu’s-Suûd’un başarısını sadece babasına bağlamak mümkün değildir. Gerek ders almış olduğu diğer hocaları gerekse sahip olduğu pratik zekâsı ve çalışkanlığı da bu başarısını perçinlemiştir.

İlme karşı büyük bir ilgisi olan Ebu’s-Suûd Efendi, hem ilk eğitimini hem de Osmanlı hanedanıyla ilk bağlantılarını²²⁰ zâhir ve bâtın ilimlerine sahip²²¹ olan babası aracılığıyla edindi. Babasından ders gördüğü süre zarfında Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin kelama dair *Haşiyetü’t-Tecrîd* ve *Şerhu’l-Mevâkıf*, belâgata dair *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel* adlı eserleriyle çeşitli tefsir kitaplarını okumuştur.²²² Babasının haricinde Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi ve Mevlana Seyyidi Karamanî’den de ders görmüştür. Bunun yanı sıra İbn Kemal’den²²³ de ders gördüğü söylenir; ancak bu konuda tam bir bilgi birliği yoktur. Hatta ilerleyen zamanda onu kat ve kat geçtiği söylenmiştir. Ebu’s-suûd Efendi hocalarının ilim ve kemâlatından yararlanmayı çok iyi bilmiş, zekâ ve irfanıyla kısa sürede parlamış ve şöhreti ilim çevresinde

²¹⁷ Imber, s. 13.

²¹⁸ Düzenli, Ebussuud Efendi ve fetvâları, ss. 8-21.

²¹⁹ Imber, s. 15.

²²⁰ Imber, s. 14.

²²¹ Aydemir, Tefsirdeki Metodu, s. 5.

²²² A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

²²³ İsmail Cerrahoğlu, “Ebu’s-Suûd ve Tefsiri”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: XIII., Sayı: IV., Ankara, Temmuz-Ağustos 1974, s. 195.

yayılmıştır. Bu durum II. Bâyezid'in de dikkatini çekmiş ve kendisine 30 akçe öğrenim bursu (Çelebi Ulûfesi) vermiştir.²²⁴

Osmanlı eğitim sistemi hiyerarşisi öğrencilik, icâzet, mülâzemet, müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhü'l-islâmlık sistemi üzerine kuruludur. Bu yüzden Ebu's-Suûd göreve usûl gereği müderrislik ile başlamıştır.²²⁵ İlk olarak 1516'da 25 akçe ile Çankırı²²⁶ (Kengiri)²²⁷ Medresesi'ne gönderilmek istendiyse de kabul etmemesi üzerine 30 akçe ile İnegöl İshak Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir.²²⁸ Ancak 1520 yılında buradan azledilmesi üzerine 40 akçe ile Dâvud Paşa Medresesi'ne, bir yıl sonra da Mahmud Paşa Medresesi'ne gönderilmiştir. Bu azil bütün ömrü boyunca görüp göreceği ilk ve son azildir. 1525 yılında vezir-i sâni Mustafa Paşa'nın Gebze'de yaptırdığı medreseye, ertesi yıl da Bursa sultaniyesine tayin edilmiştir.²²⁹ 1528 yılında da Sahn-ı Seman'ın Müfti Medrese'si denilen kısmında görevlendirilmiştir. Nihayet 1533 yılında önce Bursa Kadılığı ardından da İstanbul Kadılığı'na getirilmiştir.²³⁰ Korfı Seferi sırasında Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Kadri Efendi'nin azledilmesi üzerine 1537'de Ebu's-Suûd Efendi Rumeli Kazaskeriliğine tayin edilmiş ve kendisi de sefere dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra Kara Boğdan, Estergon ve Budin seferlerinde de padişahın yanında yer almış ve Budin'in feth edilmesi üzerine şehirde ilk Cuma namazını Ebu's-Suûd kıldırmasıdır.²³¹ Sekiz yıllık kazaskerlik görevinin ardından 1545 yılında Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhü'l-islâm olarak tayin edilmiştir. Bu görevini ise 28 yıl 11 ay, 30 yıl²³² veya 34 yıl²³³ sürdürdüğüne dair farklı bilgiler mevcuttur. Ebu's-Suûd Efendi memuriyetteki en rahat günlerini kazasker olarak yaşamıştır. Hatta kaynaklarda Ebu's-Suûd'un şeyhü'l-islâmlığın getirmiş olduğu yorgunluk ve bıkkınlıktan ötürü zaman zaman kazasker olduğu günleri yâd ettiğine değinilmiştir.²³⁴

²²⁴ Aydemir, Efendi, s. 99.

²²⁵ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, ss. 25-27.

²²⁶ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

²²⁷ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 27.

²²⁸ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

²²⁹ Baysun, s. 92.

²³⁰ Ertan, Meşhur Şeyhülislâmlar, s. 54.

²³¹ A. Akgündüz, Efendi, s. 365.

²³² Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 28.

²³³ Düzenli, Bibliyografik Bir Değerlendirme, s. 444.

²³⁴ Bu konu ile ilgili Ebussuûd bir rüyasını anlatıp, latife yapardı; "Kazasker olmadan bir hafta evvel rüyamda, Fatih Sultan Mehmed camiinin mihrâbında kendim için bir seccâde serilmiş olduğunu

Bilgisi ile hareket eden, ilmini dininin, milletinin faydasına adanmış, kıymetli eserler vermiş bir âlim olan Ebu's-Suûd Efendi 1574 yılında 87 yaşındayken ruhunu teslim etmiştir.²³⁵ Tüm ilim ve devlet erkânının katıldığı cenaze Fatih Sultan Mehmed Camii'nden kaldırılmıştır. Namazını Muhaşşi Sinan Efendi kıldırmıştır. Cenazesi ise Hazreti Ebû Eyyûb el- Ensâri'nin civarında yaptırdığı medrese haziresine defnedilmiştir.²³⁶ Vefâtını duyan Mekke ve Medine ulemâsı gıyabi cenaze namazı kılmışlar ve dua etmişlerdir. Ebu's-Suûd'un kabri oldukça sadedir. O tarihten beri çocukları ve akrabalarının kabirleri ile aynı yerde koyun koyuna yatmaktadırlar. Kabirlerin yan tarafında ise zâviyesi, sebili ve sıbyân mektebi vardır.²³⁷

Ebu's-Suûd Efendi, uzun boylu, yanakları çukurca, buğday renkli, uzun ak sakallı, nûrânî yüzlü biri olarak tarif edilmektedir. Ayrıca ağır başlı, kibar, mehîb olan ve yeme içmede, giyim ve kuşamda ashâb ve tâbî'în yolundan ayrılmayan bir kişi idi.²³⁸ Çağdaşları tarafından övülmüş, adına kasideler yazılmış, edebi gücü, tefsir ve fıkıhtaki üstünlüğü ile ün kazanmış olan Ebu's-Suûd²³⁹, tutum ve davranışları bakımından mollaca bir kişiliğe sahip olup, kimseye şirin gözükmeye ya da yaranmaya çalışmazdı.²⁴⁰ Karşılıklı ilişkilerinde ne kadar yumuşak ve nazik davransa bile, meclisine gelen kişiler onun heybetli ve etkileyici kişiliğinden çekinerek soru soramaz ve onu hayranlıkla dinlerlerdi.²⁴¹

Ebu's-Suûd Efendi her ne kadar insanlara karşı kibar olmaya çalıştıysa da Peçevî onun karakter olarak sert yaradılışlı bir kişi olduğuna değinir. Hatta Arapzâde Molla Muhiddin'e karşı müsâmağa göstermemesini Kürt soyundan gelmesine bağlamaktadır. Ancak bir yandan da Ebu's-Suûd'un Koca Çivizâde diye bilinen Molla Muhyiddin'i kendisini ve hocası İbn Kemâl'i aşağılayıcı sözlerine rağmen affedişini anlatarak affedici bir ahlâka da sahip olduğunu dile getirmek istemiştir.²⁴²

gördüm. Halka imâm oldum ve sekiz rekâtı edâ ettim. Sonra kazasker oldum. Meğer bu rüya mezkûr memuriyette sekiz yıl kalacağıma işaretmiş; keşke ikindiye bedel Yatsı namazı kılmış olsaydık." Aydemir, Efendi, s. 100.

²³⁵ Ebussuûd Efendi'nin ölüm tarihi ile ilgili ortak bir tarih vermek mümkün olmamıştır. Vefât tarihi 1574 yılının yanı sıra 1576, 1579 ve Sicill-i Osmânî'de 1575 olarak belirtilmiştir. Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 34; Aydemir, Efendi, s. 99.

²³⁶ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 34.

²³⁷ Aydemir, Efendi, s. 99.

²³⁸ Aydemir, Tefsirdeki Metodu, s. 5.

²³⁹ Abdullah Aydemir, "Ebussuud Efendi", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: XII., Sayı: III., Ankara, Mayıs-Haziran 1973, (Ebussuud), s. 136.

²⁴⁰ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 35.

²⁴¹ Aydemir, Ebussuud, s. 138.

²⁴² Peçevi İbrahim Efendi, **Peçevi Tarihi**, Dersaadet, Matbaa-i Amire, Cilt: II., 1283, s. 58-60.

Ebu's-Suûd Efendi'nin bayram tatilleri dışında derslerini asla ihmal etmemesi ve müftülüğü zamanında her gün yüzlerce fetvâ vermesiyle²⁴³ meşhur olduğu gibi Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim'in kendisine olan büyük saygısı da dilden dile dolaşmıştır. Kanuni'nin Zigetvar seferi (1566) sırasında hasta olan Ebu's-Suûd'un hatrını sormak için yazdığı mektubunda kullandığı; "*halde hâldaşım, sinde sindaşım, âhiret karındaşım, tariki hakikat yoldaşım Molla Ebu's-suûd Efendi Hazretleri*" ve "*bende-i hudâ Süleyman Hân-ı bî-riyâ*" ifadeleri padişahın gözündeki itibarını gösteren en somut örnektir. Ayrıca Kanuni Ebu's-Suûd'un elini sürdüğü her şeyin uğurlu olduğuna inanmış ve Süleymâniye Camii'nin temelini ona attırması da bunun göstergesi olmuştur.²⁴⁴ Aynı saygıyı Kanuni'nin oğlu II. Selim de devam ettirmiştir ki Hurûfilik ile suçlanan çok sevdiği musâhibi Celâl Çelebi'yi şeyhü'l-islâmın isteğiyle saraydan uzaklaştırmıştır.²⁴⁵

Ebu's-Suûd Efendi, Osmanlı hukuk sitemine kanunname ve ma'rûzâtlarıyla katkıda bulunmuş, fetvâları ile de yön vermiştir.²⁴⁶ Kendisine sorulan soruların çözümünde göstermiş olduğu dirâyet, davranışındaki ölçü ve riâyet ettiği prensipler en başta onun gerçek mevkiine oturmasını sağlamış ve gereken saygıyı görmüştür.²⁴⁷ Hatta onun derin ve geniş ilmini görenler tarafından kendisine Ebu Hanife-i Sâni,²⁴⁸ Müfessirlerin Sonuncusu ve İkinci Muallim (birincisi: Kemâlpâşa-zâde) ünvanları verilmiştir.²⁴⁹ Kânuni Sultan Süleyman'a "*Kanuni*" ünvanını kazandıran da Ebu's-Suûd olmuştur.²⁵⁰ Aslında Kanûnî dönemine ait sanılan "*Kânûn-i Cedid*" adıyla bilinen kanunnâme sonraki dönemlerin ürünüdür. Bu döneme ait gibi görülmesinin nedeni ise temelini oluşturan mukaddime kısmının Ebu's-Suûd Efendi'nin fetvâlarından oluşmasıdır. Mukaddime de yer alan dokuz fetvânın bir tanesi İbn Kemâl'e, sekiz tanesi de Ebu's-Suûd Efendi'ye aittir.²⁵¹

Ebu's-Suûd'un en önemli özelliği Osmanlı Devleti'nde mevcut bulunan biri kutsal diğeri emperyal iki farklı hukuk yapısını birbiriyle uyumlu hale getirme

²⁴³ A. Akgündüz, Efendi, s. 366.

²⁴⁴ Ertan, Meşhur Şeyhülislâmlar, s. 55.

²⁴⁵ Baysun, s. 93.

²⁴⁶ Düzenli, Ebussuûd Efendi, s. 15.

²⁴⁷ Abdullah Aydemir, "Ebussuûd Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: XII., Sayı: V., Ankara, Eylül-Ekim 1973, (E. Efendi), s. 294.

²⁴⁸ Yörükân, s. 144.

²⁴⁹ Düздаğ, s. 33.

²⁵⁰ Yörükân, s. 144.

²⁵¹ A. Akgündüz, Efendi, s. 369.

kudretine sahip olmasıdır. Bunu yaparken de fetvâyı araç olarak kullanmıştır.²⁵² Bu yolla hem şer'i hukukun gölgesinde örfi hukukun ve kanunlaştırmanın gelişmesine imkân vermiş, hem de İslâm hukukunun Klâsik dönemlerine ait olan görüşleri yorumlayarak içinde bulunduğu dönemin sorunlarına çözüm bulma yoluna gitmiştir.

Osmanlı Devleti'nde kanun önünde eşitliğin sağlanması ve hukukun uygulanmasında birlik ve düzenin kurulması için resmi mezhep politikası uygulanmıştır. Bu noktada Hanefî mezhebi esas alınmıştır. Söz konusu politika Ebu's-Suûd zamanında da büyük bir itina ile uygulanmaya devam etmiştir.²⁵³ Ancak zamanın durağan olmaması ve bununla beraber içinde bulunduğumuz şartların da sürekli değişmesi yeni ihtiyaçları doğurmuştur. Ebu's-Suûd'u diğer şeyhü'l-islâmlardan ayıran, farkını ortaya koyan özelliği de bu noktada ortaya çıkacaktır. Ebu's-suûd böylesi bir durumda mezhepteki yerleşik görüşleri bir kenara bırakmış ve sistem içinde farklı çözüm arayışına girmiştir. Devrin şartlarını, zaman ve zeminin yanı sıra halkın örf ve adetlerini de daima göz önünde bulundurarak²⁵⁴ hukuki hükümleri her zaman ve mekâna uygun hale getirip, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmıştır. Bu özelliğiyle İslam hukukunun statik yapıdan dinamik bir yapıya kavuşmasına ve İslâm toplumunun sürekliliğinin sağlanmasına katkıda bulunduğu kanaatindeyiz. Ebu's-Suûd'un kahve içmenin haram olduğunu söylemesine hatta İstanbul'a kahve getiren gemileri deldirerek kahveleri denize döktürmesine rağmen²⁵⁵ halkın kahveye alışmış olması sebebiyle kahve aleyhinde fetvâ vermemiştir.²⁵⁶ Bunun yanı sıra "*Hayâl-i zill*" olarak isimlendirilen Karagöz Oyununa da ibret için izlenmesi şartıyla izin vermesi²⁵⁷ de Ebu's-Suûd'un hukuk alanında uzlaşmacı ve yumuşak bir tavır sergilediğinin göstergesidir.

Ebu's-Suûd'un vermiş olduğu fetvâları iki grupta toplamak mümkündür. Biri fetâvâ-yı şerif olarak adlandırılan, tüm kadıları bağlayan fetvâları, diğeri ise dini konularda sorulan soruları cevapladığı fetvâlardır. İlk gruptaki fetvâlar padişaha sunularak tasdik ettirilirdi. Bu tarz fetvâların amacı toplumda tartışma yaratan

²⁵² Imber, s. 30.

²⁵³ A. Akgündüz, Efendi, ss. 367-368.

²⁵⁴ Aydemir, Ebussuûd Efendi, s. 20.

²⁵⁵ Hüseyin G. Yurdaydın, *Türkiye Tarihi (Osmanlı Devleti 1300-1600)*, 9. baskı, (Ed. Sina Akşin), Cem Yayınevi, Cilt: II., İstanbul, 2008, s. 219.

²⁵⁶ Aydemir, Ebussuûd Efendi, s. 20.

²⁵⁷ Mücteba Uğur, "Ebussuud Efendi ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, Cilt: XIII., Sayı: IV., Ankara, Temmuz-Ağustos 1974, s. 206.

konulara çözüm üretmektir. Bunun için de Hanefî mezhebindeki görüşlerden biri tercih edilip padişaha onaylatılarak, fetvâ metni olmaktan çıkarılıp, kanunnâme maddesi haline getirilirdi.²⁵⁸ Ma'rûzât'ta yer alan Ebu's-Suûd'a ait fetvâlar, kanûn-ı cedid'in temelini oluşturan fetvâlar, Budin Kanunnâmesi'nin mukaddimesinde yer alan ve mîrî arazinin temelini oluşturan fetvâlar, gedik, icâreteyn, istibdâl gibi konulara ait fetvâlar da bu gruba girmektedir. Ebu's-Suûd'un bu tarzdaki fetvâları Osmanlı Devleti'nin tüm hukuki düzenlemelerinin temelini oluşturmuştur.²⁵⁹

Ma'rûzâtların temel özelliği, fetvâ metninin içerisinde Padişah'a sunulduğunu gösteren: "*Atebe-i Ulyâ'ya arz olundu*", "*i'lâm olundu*", "*zîkr olundu*" ya da "... *ferman sâdır oldu*" şeklinde ifadelerin yer almasıdır. Ma'rûzâtlar genelde namaz, zekât, nikâh, cihâd, âbık, şehâdet gibi konulardan oluşmaktadır. Ayrıca bunlar müstakil metin şeklinde olabileceği gibi fetvâ mecmuaları ve kânûnnâmelerde de dağınık halde bulunabilir. Fetvâ mecmualarındayken kolaylıkla farkedilebilen mâ'rûzâtlar kânûnnâmelerde ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmiş durumdadır. Kânûnnâme altında verilen fetvâları ise genelde toprak hukuku ve vergiler ile ilgilidir.²⁶⁰

İkinci gruptaki fetvâları "*câizdir/câiz değildir*" şeklinde cevaplandırılması yeterli olurken, ilk gruptaki fetvâları gerekçe ve delilleriyle detaylıca müstakil bir risâle oluşturacak şekilde cevaplardı. Nakit para vakfının meşrû olduğunu iddia ettiği ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin aksini savunduğu görüşlerini eleştirdiği fetvâsı bu konuda müstakil bir monografi gibidir.²⁶¹

Ebu's-Suûd Efendi göreve gelmeden önce fetvâ yayınlama usulü belli bir şekle bağlı değildi. Onunla birlikte fetvâ yayınlama süreci belli bir sisteme sokuldu ve soruları alıp, hazırlama görevi, bu konuda eğitim alan kâtiplere verildi. Yapılan iş bölümü sayesinde fetvâların sayısında artış meydana gelmiştir. Gerçi Ebu's-Suûd kendisine gelen soruları bizzat kendi cevaplardı. Hatta bir oturuşta bin dört yüz on iki, diğer bir seferde de bin dört yüz on üç fetvâ cevaplayıp, imzaladığı belirtilmiştir.²⁶²

²⁵⁸ Düzenli, Ebussuûd Efendi, ss. 33-34.

²⁵⁹ Ahmet Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, s. 441.

²⁶⁰ Düzenli, Bibliyografik Bir Değerlendirme, ss. 461-464.

²⁶¹ A. Akgündüz, Ebussuûd Efendi, s. 441.

²⁶² Imber, ss. 20-21.

Ebu's-Suûd'un nüktedan, zarif bir yönü vardır. Bunu fetvâlarında da görmek mümkündür.²⁶³ Kendisine gelen soruları manzum ve mensur oluşuna göre nazmen veya nesren cevaplandırır.²⁶⁴ Yemin bozmayla ilgili bir soruya farsça manzum cevap vermesi ya da Kur'ân okuma ile ilgili bir konuda sorulan sorunun stiline uygun olarak Arapça kafiyeyle düz yazı şeklinde cevap vermesi bu konuya örnek teşkil etmektedir. Sahip olduğu bu ifade parlaklığı pek çok kişide hayranlık uyandırmıştır. Ancak genel itibariyle baktığımızda fetvâlarını Türkçe vermektedir. Bunun sebebi ise fetvâlarının halka ulaşmasını sağlamak ve Osmanlı halkını fetvâ aracılığıyla hukuk konusunda eğitmek istemesidir.²⁶⁵

XVI. yüzyılda Osmanlı imlasında belirginleşmeye başlayan bir değişim söz konusudur. Bunun farkına varan Ebu's-Suûd Efendi bu değişimlere karşı sert bir tavır sergileyerek, dönemin kâtipleri için imlâ kurallarını belirlemiştir. Özellikle Arapça ve Farsça kökenli kelime ve tamlamaların yazımında bu şekillerin geldikleri dillerdeki gibi korunması gerektiğini üstüne basa basa belirtmiştir.²⁶⁶ Hatta dil hatalarına dair bir risâlesi de mevcuttur.²⁶⁷

Ebu's-Suûd'un Kur'ân tilâveti, öğretimi ve genel dinî hizmetlerden ücret alma gibi dinî iktisadi konularda, para vakıfları, tımar sistemi ve vergi sistemi gibi siyasi-iktisâdi konularda verdiği fetvâları bir takım tartışmalara da sebep olmuştur. Bunlardan en meşhur olanı ise Birgevî Mehmed Efendi ile yaşadığı münakaşadır.²⁶⁸

Ebu's-Suûd Efendi bir tarikat şeyhinin oğlu olup, mutasavvıf bir ailede doğmuştur. Üstelik ilk eğitimini de böyle bir ortamda tamamlamıştır. Mutasavvıf Sinaneddin Yusuf'u övdüğü gibi İbn Fârid, İbnü'l-Arab ve İbrahim Gülşenî gibi mutasavvıfları fetvâlarıyla savunmuştur.²⁶⁹ Ancak mutasavvıf oluşları Ebu's-Suûd'un haksızlığa göz yumacağı anlamına da gelmemektedir. Nitekim şeriat hükümlerini alaya alan ve toplum düzenini yıkıcı telkinlerde bulunan mutasavvıfların görüşlerine karşı çıkarak, sert önlemler almıştır. Çivizade Muhyiddin ve Birgivi

²⁶³ Fetvâlarında kendini gösteren nüktedanlığıyla ilgili fetvâ örneği: "*Zeyd avretlerin girdiği cennete girmem dese şer'an ne lâzım gelür, beyân buyurula, el-Cevâb: Girmezse cehenneme. Ketebehu Ebussuûd.*", "*Zeyd latife ile cennet bana gerekmez dese ne lâzım olur? el-Cevâb: Gerekmez ise cehenneme. Ebussuûd*". Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 35.

²⁶⁴ Aydemir, Tefsirdeki Metodu, ss. 36-37.

²⁶⁵ Imber, ss. 21-22.

²⁶⁶ Fikret Turan, "Şeyhülislam Ebussuûd'un İmlâ Kuralları: Onaltıncı Yüzyılda Osmanlı İmlâsında Yerleşme Eğilimleri ve Bir Tepki", *İlmi Araştırmalar*, Sayı: IX., İstanbul, 2000, ss. 221-234.

²⁶⁷ Imber, s. 29.

²⁶⁸ Düzenli, Bibliyografik Bir Değerlendirme, s. 445.

²⁶⁹ Düzenli, Ebussuud Efendi ve Fetvâları, s. 40.

Mehmed Efendi'nin bağınaz ve şeriatçı düşüncelerine de karşı çıkmıştır.²⁷⁰ Bu sebeple her ne kadar müverrih Âlî, Ebu's-Suûd'un tek eksik yönünün tasavvufi meylî olmayışı olduğunu dile getirir²⁷¹ de bu konuda kendisine haksızlık ettiği ortadadır.

Ebu's-Suûd Efendi, kalemle kılıcı birleştirmiş, servet ve makamın imkânlarını en iyi şekilde ve ilmin hizmetinde kullanarak her daim değerini koruyan ölümsüz eserler ortaya koymuştur.²⁷² Ebu's-Suûd'a İslâm dünyasında haklı bir şöhrat kazandıran, en büyük edebi eseri, Kanuni Sultan Süleyman'ın adına yazdığı Kur'ân tefsiri alanındaki; "*İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyî'l-Kur'âni'l-Azîm*"²⁷³ (Yüce kitabın güzelliğine akliselimin yönlendirilmesi)" adındaki Arapça tefsiridir. Zemahşerî'nin ve Beyzavî'nin tefsirleriyle birlikte, Kur'ân tefsirinin en güzel üç eserinden biridir. Yoğun bir ömür geçiren Ebu's-Suûd, eserini ancak otuz yılda tamamlayabilmiştir.²⁷⁴ Ebu's-Suûd eserini henüz tamamlamamasına rağmen Kanuni Sultan Süleyman'ın isteği üzerine bir nüsha göndermiştir. Sultan bu eser üzerine şeyhü'l-islâmın maaşını 200 akçeden 500 akçeye çıkarmış²⁷⁵ ve buna ilaveten sayısız madeni para, eşya, elbise ve payeler bağışlamıştır.²⁷⁶ Ebu's-Suûd bir yıl sonra eseri tamamlayarak Sultana takdim ettiğinde ise maaşı 600 akçeye çıkarılmıştır. Böylece müftülük hem ma'nen hem de maddeten kazaskerliğin üstüne yükselmiş bulunuyordu.²⁷⁷ Bu eserden ötürü kendisine "*Hâtibü'l-Müfessirin (Tefsir yazarların hatibi)*" ünvânı verilmiştir. Hatta ona "*Diyâr-ı Rum (Anadolu)'un Zemahşerîsi*" diyenler de olmuştur. Bu eser onu ebedileştirmiş ve ününü dünyaya duyurmuştur.²⁷⁸

Bu eserinde Kur'ân'ın Kur'ân ve hadisle tefsirine önem vermiş, esbâb-ı nüzul, nesih, kıssalar, fikhî ve kelâmî meseleler, dil, kıraat, İsrâiliyat, muhkem ve müteşâbih gibi konulara değinmiştir. Ayrıca ehl-i sünnete bağlı kalması, zekâ ürünü buluşlarının çokluğu ve âyetler arasındaki uyumun incelenip açıklanmasından ötürü bu tefsir Zemahşerî ve Beyzavî'nin tefsirinden daha üstün görülmüştür.²⁷⁹ Ayrıca

²⁷⁰ Arabul, s. 26.

²⁷¹ Yörükân, s. 148.

²⁷² Aydemir, Ebussuûd Efendi, s. 13.

²⁷³ Baysun, s. 96.

²⁷⁴ Imber, ss. 26-27.

²⁷⁵ Aydemir, E. Efendi, s. 287.

²⁷⁶ Imber, s. 27.

²⁷⁷ Aydemir, Efendi, s. 101.

²⁷⁸ Aydemir, Ebussuûd Efendi, ss. 22-23.

²⁷⁹ A. Akgündüz, Efendi, ss. 369-370.

muhtelif tefsir ve sûreler üzerine de bazı çalışmalar yapmıştır. “*Haşiye ale’l-Keşşâf (Fetih sûresinden ibaret), Me’âkîdu’t-Tırâf fî evvel-i Tefsîr-i sûreti’l-Feth mine’l-Keşşâf*” sözü edilen çalışmalarından bazılarıdır.²⁸⁰

Ebu’s-Suûd’un fıkıhçılığı fetvâlarıyla ön plâna çıkmıştır. Bu alanda pek çok fetvâsı olmasına rağmen, özel bir fıkıh kitabı yazmamıştır. Bunun nedeni olarak Kâtip Çelebi, Ebu’s-Suûd’un ; “*Fetâvâ-yı Bezzâziye gibi bir eser varken, fıkıh kitabı yazmaktan hayâ ederim*” dediğini belirtmiştir.²⁸¹ Aslında onun böyle bir çalışma yapmak istediği ve kısmen telif ettiği ancak tamamlayamadığı konusunda da bilgiler mevcuttur.

Fıkıh usulü alanında ise “*Gamazâtü’l-melîh fî evâili Kitâbi’l-Menâr ve Risâle müteallika bi’l-usûl*” risâlelerinin yanı sıra Ebu’l-Berekât en-Neseî’nin “*Menar şerhi Keşfü’l-esrâr*”ına düştüğü bazı talikleri de mevcuttur. Fetvâ usulü alanında da “*Fetvâ kâtiplerine tenbîh*” adında bir risâlesi bulunmaktadır.²⁸²

Akâid-kelâm: Kader konusunda soru-cevap şeklinde yazılmış “*Risâle-i Ebu’s-Suûd*” adlı eseri vardır. Ayrı bir risâle gibi görünse de aslında fetvâdır. Bu fetvâ, “*Risâle fî Beyâni’l-Kazâ-i ve’l-Kader li Mevlânâ Ebu’s-Suûd*” adıyla yayımlanmıştır.

Tasavvuf: Bu alanda raks ve devran ile ilgili meselelerden oluşan fetvâ formatındaki “*Risâle fî Hakki Devrân-i Sûfiyye*” ve Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî’nin *Zî Deryâ-yı şehâdet* adlı eserine Farsça olarak yazdığı bir şerh olan “*Şerhu Zî Deryâ-yı Şehâdet*” adlı eserleri vardır.

Kıssalar: “*Kıssat-ı Harût ve Marût*” adlı eseri mevcuttur. Bu eserin Ebu’s-Suûd’un tefsirinden bir alıntı olduğu iddia edilir.

Münzara: “*Tuhfetü’t-Tullâb*” adlı eserinden söz edilse de eseri görme imkânı bulunamamıştır.²⁸³

Ebu’s-Suûd Efendi’nin kütüphanelerde çeşitli mektuplarının mevcut olduğunu ve “*Duânâme ya da Risâle fî’l-ed’iyyeti’l-me’sûra*” adında da Duânâmesinin olduğunu görmekteyiz.²⁸⁴

²⁸⁰ Düzenli, Ebussuûd Efendi, s. 19.

²⁸¹ Düzenli, Ebussuûd Efendi ve Fetvâları, s. 48.

²⁸² Düzenli, Ebussûd Efendi, ss. 19-21.

²⁸³ Düzenli, Ebussuûd Efendi ve Fetvâları, ss. 61-63.

²⁸⁴ Düzenli, Bibliyografik Bir Değerlendirme, s. 453.

Ebu's-Suûd Efendi şiirleri ile ün salmış bir şahsiyettir. Arapça, Türkçe ve Farsçayı çok iyi bilen şeyhü'l-islâm, üç dili de şiirlerinde kolaylıkla kullanmıştır. Şiirlerinde en ağdalı üslûptan en sadesine kadar her türlü ifade şekliyle karşılaşmamız mümkündür. İfade gücü oldukça kuvvetlidir.²⁸⁵ Arapça şiirlerinden en tanınmış *"Kasîde-i Mîmiyye"* dir. Türkçe manzumeleri Arapça şiirleri kadar takdir edilmemiştir. Türkçe şiirleri genelde ilim kuvveti ile söylendiği ve lirik olmadığı için eleştirilmiştir. Ayrıca Ebu's-Suûd Efendi, Muhyiddin Mehmed Efendi'yi bir dörtlüğünden hoşlandığı için korumaya almış ve Hafız Divanı'nı yakılmaktan kurtarmıştır. Buna karşın Goethe yazdığı bir manzume ile isabetli kararından ötürü Ebu's-Suûd'u kutlamıştır.²⁸⁶

Ebu's-Suûd Efendi gerek verdiği fetvâları, yazdığı risâleleri gerekse hazırladığı kanun taslakları ile Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerine damgasını vurmuş bir hukuk adamıdır. Günlük siyaset ve makam mevki çekişmelerine karışmayıp, kendisine emanet edilen yüksek makamın ciddiyetini ve İslâmiyet'in izzetini, şan ve şerefini koruyarak dinin esaslarını hakkıyla uygulanması konusunda titizlik göstermiştir. Hem Kanuni Sultan Süleyman'ın hem de Kanuni'nin oğlu II. Selimin hürmetini ve itimadını kazanarak, ilmî şahsiyeti, ciddiyeti ve idareciliği ile döneminin mevcut ilim müesseselerinin en üst mevkiinde yerini almıştır. Bulunduğu dönemden günümüze kadar aldığı övgü ve yergilerin bazen dozu kaçsa da şüphesiz o da bir insandı. Elbette eksikleri, kusurları olacaktır. Ancak bunları silip yok etmeğe kâfi olacak şâni, meziyyeti ve ilmi de vardır ki ilim dünyasına kattığı sayısız hizmetlerinden dolayı kendisine şükran borçlu olduğumuz söz götürmez.

1.4. MİLLET SİSTEMİ

Hiç yaşlanmayan, güzelliğini her daim koruyan, sevecen ve konuk sever zarif bir kadına benzettiğim Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal mozayığı çok dinli, çok mezhepli ve kendi içine kapalı cemaatlerden oluşuyordu.²⁸⁷ Osmanlı kültürüne

²⁸⁵ Cerrahoğlu, s. 196.

²⁸⁶ Aydemir, Ebussûd Efendi, ss. 7-10.

²⁸⁷ Nuri Adıyeke, "Osmanlı Siyasal Söyleminde Cemaat-Millet ve Anadolu Uygulaması", **Mersin Üniversitesi I. Ulusal Tarih Kongresi (Tarih ve Milliyetçilik)**, Bildiriler, Mersin, 30 Nisan-2 Mayıs 1997, (Cemaat-Millet) s. 38.

damgasını vuran birçok gayrimüslim topluluğun kendi içlerinde yarattıkları renkli bir dünya hâkimdi.²⁸⁸ Her ne kadar gökkuşağı misali birden fazla kültür çeşitliliği olsa da toplumda kapalı bir cemaat yapısının varlığı, ortak bir Osmanlı kültürünün doğmasını ve gelişmesini de engellemekteydi. Ancak bu çalışmada Batı ve Doğu kültürünün harmanlandığı bu renk cümbüşünden ziyade Osmanlı Devleti'nin millet sistemi çerçevesinde oluşturduğu toplumsal organizasyon üzerinde durulacaktır.

Dil yaşayan ve değişen sosyal bir müessese olduğu için kelimeler de süreç içerisinde mânâ bakımından değişime uğramıştır.²⁸⁹ Bu sebepten millet sistemi denilen oluşumdan bahsetmeden önce “*millet*” kavramı üzerinde durmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Millet Arapça'dan önce İbranca bir kelimedir ve Aramca'dan gelir. “Söz” demektir. Yani Allah'ın sözü etrafında toplanan bir inançlılar kitlesini ifade etmekte²⁹⁰ ve genelde bir din olarak tanımlanmaktadır.²⁹¹ Kur'an'da din ve şariat anlamında kullanılan bu kavram Klâsik İslâm literatüründe, Şemseddin Sami'nin Kâmus-ı Türki'sinde²⁹² ve diğer Türkçe sözlüklerde din, mezhep, bir dine veya mezhebe bağlı topluluk anlamında kullanılmaktadır.²⁹³ Ancak süreç içerisinde bu kavram değişime uğramış ve günümüz sözlüklerinde “*çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan aralarında dil, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu*” olarak ifade edilmeye başlanmıştır.²⁹⁴ Aslında *millet* deyimine *ulus* anlamını kazandıranlar da Araplar değil, 19. yüzyıl Osmanlıları olacaktır.²⁹⁵ Batı Avrupa sözlüklerinde de millet, ulus anlamına gelen *national* kelimesi ile ifade edilmektedir.²⁹⁶

²⁸⁸ Deveci, s. 14.

²⁸⁹ Fuat Bayramoğlu, “Millet, Milliyet ve Ümmet Kelimelerinin Mana Değiştirmeleri”, *Aylık Siyasi İlimler*, Temmuz 1939, s. 190.

²⁹⁰ İlber Ortaylı, *Üç Kitada Osmanlılar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, (Üç Kitada), s. 64.

²⁹¹ Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System”, *Christians and Jews In The Ottoman Empire*, (Ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis), Cilt: I-II, Newyork-London, 1982, (Millet System), s. 69.

²⁹² Bilâl Eryılmaz, “Osmanlı Devleti'nde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Cilt: IV., Ankara, 1999, (Kavramsal Bir Yaklaşım), s. 236.

²⁹³ Ferit Devellioglu, s. 648; Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1971, s. 498.

²⁹⁴ Adıyke, Cemaat-Millet, s. 38.

²⁹⁵ İlber Ortaylı, “Osmanlı Kimliği”, *Cogito*, Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: XIX., İstanbul, 1999, (Osmanlı Kimliği), s. 81.

²⁹⁶ Kate Woodford (Ed.), *Cambridge Learner's Dictionary*, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 470; Necmettin Arıkan ve diğerleri, *Golden Dictionary*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 395.

Yukarıda kısaca ele almaya çalıştığımız *millet* kavramına süreç içerisinde farklı anlamlar yüklendiği âşikârdır. Ancak yapılan pek çok tanım, XVI. yüzyılda millet sistemi çerçevesinde kastedilen *millet* kavramını tam anlamıyla karşılamamaktadır. Toplumsal organizasyonda din etkili bir unsur olmasına rağmen tek belirleyici değildi. Bu bağlamda millet sistemine göre yapılan toplumsal kategoride temel ayırt edici unsur, “*din veya mezhep*” değil “*mezhep ve etnik*” benzerliktir. İstisnalar elbette vardır. Süryaniler gibi bir takım gruplar millet sistemi adı altında sisteme dâhil edilmemişler ve resmî anlamda ayrı bir millet olarak görülmemişlerdir. Ancak bu gibi istisnalar temeldeki gerçeği değiştirmemektedir. Sonuç olarak millet kelimesinin hem mezhepsel hem de etnik benzerliğin olduğu grupları kastettiğini ve günümüzdeki cemaat ile aynı anlamı taşıdığını ifade edebiliriz.

Değinmek istediğimiz bir diğer nokta ise *millet* ve *ümme*t kelimelerinin birbirine karıştırıldığıdır. Ümme bir peygambere inanıp bağlanan tüm insanları kastederken²⁹⁷, millet kelimesi bir mezhep ve etnik birlikteliği olan insanları ifade etmektedir. Şemseddin Sami’ye göre; millet-i İslâmiye bir, ümme-i İslâmiye yani din-i islâma tâbi akvâm çoktur.²⁹⁸ Ancak Sami bu açıklamasına rağmen Kâmus-u Fransevî’de “*nation*”ı Türkçeye çevirirken “*bir lisanla mükellim ve bir nev ahlak ve âdâtla mütehallik cem’at-ı kesire, millet, ümme, kavm, tâife*” şeklinde ifade ederek eleştirmiş olduğu millet, ümme birlikteliği hatasına düşmüştür.²⁹⁹

Osmanlı Devleti, Türklerin dışında birçok dil ve din halitasının hâkim olduğu kozmopolit bir Roma imparatorluğudur.³⁰⁰ Bu tarz bir imparatorlukta toplumsal ve idarî organizasyonun sağlanmasının en akılcı yolu olarak *millet sistemi* görülmüştür. Toplumun dinsel, etnik ve mezhepsel olarak kompartımanlara bölünerek,³⁰¹ her cemaatin idari, mali, adli ve hatta cezai bakımdan kendi ruhani reisinin idaresi altında bulunduğu bir sistemdir. Hatta bu sistem sayesinde gayrimüslimlerin *otonom*

²⁹⁷ Devellioğlu, s. 1128.

²⁹⁸ Bayramoğlu, s. 193.

²⁹⁹ Adıyeke, Cemaat-Millet, s. 39.

³⁰⁰ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler”, **Perşembe Konferansları**, Rekabet Kurumu, Ankara, Kasım 2000, ss. 3-6.

³⁰¹ Nuri Adıyeke, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı İmparatorluğu’ndan Devraldığı Dinsel Miras”, **Cumhuriyet’in 80. Yılı Armağanı**, (Ed. Nuri Adıyeke), Atatürk Düşünce Derneği Mersin Şubesi Yayını, İstanbul, 2004, (Devraldığı Dinsel Miras), s. 347.

veya yarı otonom olup adeta “devlet içinde devlet” statüsü kazandıkları³⁰² söylene de bu tartışmaya açık bir konudur.

Fatih dönemine kadar geçen süreçte gayrimüslimlere İslâm hukukunun tanıdığı haklar çerçevesinde muamele yapılmış; fakat onlara devletin hiyerarşik yapısında bir statü tanınmamıştı. Gayrimüslimlere, devletin yapısı içinde “millet” statüsünün verilmesi³⁰³ devletin imparatorluk haline geldiği, kiliselerin devlet kontrolüne geçtiği Fatih döneminde gerçekleşmiştir. Fatih dönemi bir kırılma dönemidir; çünkü kurgulanmış bir düzen hâkimdir. Tasarlanan kurgulardan bir tanesi de devlet eliyle organize edilen “millet sistemi”dir. Islahat Fermanı’na kadar bir takım değişikliklerle devam etmiş olan bu sistem, İslâm zimmiyet kavramı, Roma cemaatler sistemi³⁰⁴ ve Osmanlı orijinalitesine dayanmaktadır. Carleton, millet sisteminin Osmanlıların bir keşfi olmamasına rağmen, onu en etkili biçimde kullananın Fatih olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca bu sistemin varlığını M.Ö. 1500’e dayandırarak, Sasani Devleti ve Bizans’ta da bu sistemin mevcudiyetinden bahsetmiştir.³⁰⁵ Ortaylı ise millet tipi örgütlenmenin imparatorluğun tarihten devraldığı bir yapı olduğunu, Osmanlı millet nizamının tarihin “sui generis” bir olayı olduğunu ifade ederek şöyle eklemiştir; “Bu sistem, bir idari teşkilatlanma özgünlüğü olduğu kadar, Osmanlı cemiyetinin özgün içtimâî kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Ne kolonyalist imparatorluklarda azınlık milletlerin durumuyla, ne de federatif yapılarla benzeştirilemez.”³⁰⁶

İmparatorluklar arasında benzer özelliklerin olduğu kadar bunları birbirinden ayıran özelliklerde vardır. Osmanlı Devletini diğer imparatorluklardan ayıran en önemli özelliği âdil ve hoşgörülü olması idi. Ancak bu bizim millet sistemini bir toleransmış gibi algılamamıza sebep olmamalıdır. Nitekim dini-etnik ve sosyal kompleks yapının farkında olan II. Mehmet’in bu sistemi kullanmasında ki asıl

³⁰² M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi (Mit ve Gerçek)**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, (Mit ve Gerçek), s. 34.

³⁰³ Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi**, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, (Millet Sistemi), ss. 19-20.

³⁰⁴ Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, s. 347.

³⁰⁵ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 36

³⁰⁶ İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 220.

amaç; bu farklılıkları nötralize etmek ve bir derece güvenli bir uyum sağlayarak idari ve toplumsal organizasyonu gerçekleştirmektir.³⁰⁷

1453'ten sonra Osmanlı toplumu resmen Milletlere bölünmüştür. Bunlar itibar sırasına göre; Müslümanlar, Ortodoks Rumlar, Ortodoks Ermeniler ve Yahudiler idi.³⁰⁸ Bir de millet olarak kabul edilmeyen ve milletlere eklenilen cemaatler vardır. Bunlar; Ortodoks Rum kilisesine eklenen Sırp kilisesi, Ortodoks Ermeni kilisesine eklenilen Süryani, Kopti gibi kiliselerdir. Bu cemaatler resmi işlemlerinde millet kiliselerine bağlı idi.

Osmanlı belgelerinde, devletin bünyesindeki gayrimüslimleri anlatmak için, “tebaai- gayrimüslime”, “cemaat-ı muhtelif”, “millet-i saire” ve “millet-i muhtelif” gibi terimler kullanılmıştır.³⁰⁹ Asli unsur olan Müslümanlar, Türk, Arnavut, Pomak, Boşnak, Arap ve diğer Müslüman etnik gruplardan oluşmasına rağmen³¹⁰ “tek-millet” olarak isimlendirilmişlerdir.³¹¹ Devletin sahibi olan Müslümanlara “egemen millet” anlamına gelen “millet-i hâkime”, gayrimüslim topluluklara da “millet-i mahkûme” deniliyordu. Nuri Adıyeke; “millet-i hâkime”nin aslında tüm Müslümanlar için değil sadece Türk-Müslümanlar için kullanıldığını ifade etmektedir. Georgeon ise, hâkim milletin, “öteki ulusları ezen millet” olduğunu belirtmektedir.³¹² Tartışmaya açık olan bu iki terime günümüzde farklı anlamlar yüklenmeye çalışıldığı âşikârdır.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin kurumsal anlamda bir yapılanmanın içerisine girmeleri İstanbul'un fethi ile başlamıştır.³¹³ II.Mehmet, fethin ardından tüm Bizanslıların günlük hayatlarını aynen devam ettirebileceklerini, dinlerini istedikleri gibi yaşayabileceklerini belirterek, Patrik makamına kendi dinlerine, geleneklerine uygun bir Patrik seçmelerini emretmiştir.³¹⁴ Kısa süre içerisinde Georgios Kurtesios Skolarios bu makama seçilerek, Türk hâkimiyeti altında ilk İstanbul patriği

³⁰⁷ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 35.

³⁰⁸ Cevdet Küçük, “ Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat”, **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt: IV., İstanbul, 1985, (Tanzimat), s. 1011.

³⁰⁹ Eryılmaz, Kavramsal Bir Yaklaşım, s. 236.

³¹⁰ Küçük, Tanzimat, s. 210.

³¹¹ Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, s. 347.

³¹² Adıyeke, Cemaat-Millet, s. 40.

³¹³ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 32.

³¹⁴ Gülnihâl Bozkurt, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 12.

olmuştur.³¹⁵ Fatih, patriği onaylamasının akabinde onun kendisinden önceki patriklerin yetkilerine sahip olduğunu, ayrıca Rumların davalarının eskisi gibi Ruhanî Meclis’de görülebileceğini, bu hakların kendi destek ve güvencesi altında olduğunu belirten bir ferman da yayınlamıştır.³¹⁶ Ayrıca Fatih, Bulgar ve Sırp kiliselerini İstanbul’a bağlamış ve Hristiyanlığın merkezi olarak “*ekümenik kilise*” unvanını taşıyan İstanbul’daki patrikliğe Antakya ve İskenderiye karşısında üstünlük vermemiştir. Bu iki eski patriklik Yavuz ve Kanuni dönemlerinde İstanbul’a bağlanacaktır.³¹⁷ Böylece Ortodoks kilisesi Patriğin dinî ve idarî otoritesine bağlı olarak “*Rum Milleti*” adı altında düzenlenmiştir.³¹⁸

Fatih tarafından 1461 yılında Ermeni Patrikhanesi kurularak, ilk defa Ermeniler müstakil bir *millet* olarak kabul edilmişlerdir. Bursa’dan getirilen *Piskopos Hovakim* Patrik seçilmiştir. Müslüman bir Sultan’ın bir Hristiyan Patrikliği tesis etmesi ise daha önce benzeri görülmemiş bir olay olarak tarihe geçmiş ve bu sayede Ermeniler Osmanlı Devleti içerisinde “*imtiyazât-ı şâhâneyi hâiz millet*” olarak yaşamaya başlamışlardır.³¹⁹ Süryani, Habeş, Kıpti, Çingeneler, Gürcüler, Kaldeliler, Suriye ve Mısır’ın Monofizitleri ve Bosnalı Bogomiller liderleriyle beraber Ermeni Patrikliğine bağlanmışlardır.³²⁰ İstanbul Ermeni Patrikhanesi, Osmanlı Devleti içinde yaşayan Ermenilerin dağınık, birbirinden kopuk ve diğer kültürlerin tesirine terk edilmiş alt gruplar olarak kalmasını önlemiştir. Cemaat ve kilise bütünlüğü içerisinde tek bir toplum halinde birleşen Ermeniler bu sayede millî kimliklerini koruma imkânını elde etmişlerdir.³²¹

Fethin ardından Ortodoks Rum ve Ermeni milletlerine olduğu gibi Yahudilere de, Hahambaşları liderliğinde kendi havralarına sahip olma, bunları yönetme, dinî, sosyal hizmetlerini inanç ve geleneklerine göre yürütme hakkı tanınmıştır.³²² Bizans İmparatorunun himayesinde Konstantinapol’ün Roman (*Romaniote*) Yahudileri’nin

³¹⁵ Aurel Decei, Decei, Aurel, “Patrik II. Gennadios Skolarios’un Fatih Sultan Mehmet İçin Yazdığı Ortodoks İ’tikad-Nâmesinin Türkçe Metni”, *Fatih ve İstanbul*, İstanbul’un Fethi Derneği, Cilt: I., Sayı: I., İstanbul, Mayıs, 1953...

³¹⁶ Bozkurt, s. 12.

³¹⁷ Ayşe Almıla Gök, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler: Millet Sistemi, Tarihi Gelişimi ve Milletlerarası Antlaşmalar”, *Türkiye ve Siyaset*, Sayı: III., Ankara, Temmuz-Ağustos 2001, s. 102.

³¹⁸ Bozkurt, s. 12.

³¹⁹ Zeynep İskefiyeli, “Ermeni Kimliğinin Oluşumunda Din Faktörü: Hristiyanlık, Kilise ve Misyonerler”, *Akademik İncelemeler*, Cilt: II., Sayı: I., 2007, s. 239.

³²⁰ Gök, s. 102.

³²¹ İskefiyeli, s. 239.

³²² Eryılmaz, Millet Sistemi, s. 24.

hahambaşı (Chief Rabbi) olan Moses Capsali, Osmanlı'nın fethinin ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün Yahudileri üzerine hahambaşı olarak atanmıştır. Ancak gerek Roma Yahudileri'nin yaşayış ve gelenekleriyle diğer Yahudi cemaatlerinkini aforoz etmesi, gerekse Yahudilikte kilisede olduğu gibi hiyerarşik bir yapının bulunmayışı bir takım sorunlara neden olmuştur. Bu sebepten 1525'te ölen Hahambaşı Elijah Mizrahi'nin ölümünün ardından Osmanlılar Yahudi topluluğunu birleştirme çabalarından vazgeçip, XIX. yüzyıla kadar da yeni bir hahambaşı atamaktan kaçınmışlardır.³²³ Yavuz'un Mısır'ı fethiyle de oradaki "*nagid*" ya da "*reis*" olarak adlandırılan dinî başkanlarının yetkilerini kaldırıp İstanbul'a bağlayacak ve böylece hahambaşı ülkedeki tüm Yahudileri temsil etmeye başlayacaktır.³²⁴

Osmanlı Devleti bu uygulamaları ile hem Bizans'tan devraldığı kilise teşkilatını korumuş hem de yeni patriklikler ihdas etmek suretiyle bu kurumsallaşmaya katkıda bulunmuştur.³²⁵

Osmanlı İmparatorluğu içinde bir millet bir birliği ifade etmektedir.³²⁶ Her milletin başında ise kendi cemaatleri tarafından seçilen ve devletçe onaylanan birer dini lider bulunmaktadır.³²⁷ Millet teşkilâtının başı olan ruhani lidere verilen ad, Yunanca "*ethnos*" ve "*arhon*" kelimelerinin birleşmesinden oluşan "*etnarh*", yani "*milletbaşı*" idi. Bunlar, sadece ruhani liderler değil,³²⁸ devlet tarafından görevlendirilen, kendi milletlerinden sorumlu idari memurlar idi.³²⁹ Halk, millet liderleri aracılığı ile devlet yönetimiyle ilişki kurmakta; millet liderleri de, cemaat üyelerinin davranışları, vergi ödemesi ve diğer yükümlülükleri açısından Padişah'a ve memurlarına karşı sorumlu olmakta idiler. Yani padişahla gayrimüslim tebaa arasında resmi ara mercii rolünü oynuyorlardı.³³⁰ Milletbaşları, "*ömür boyu kaydı*" ile makamlarında oturur, vatana ihanet etmedikçe veya kendi topluluklarının kurallarına aykırı davranmadıkça görevden alınmazlardı. Bunlar vezir statüsünde

³²³ Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Millet", **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 309-310.

³²⁴ Bozkurt, s. 13.

³²⁵ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 32.

³²⁶ Ortaylı, Üç Kıtada, s. 67.

³²⁷ İskefiyeli, s. 240.

³²⁸ Ortaylı, Üç Kıtada, s. 67.

³²⁹ Benjamin Braude, Millet System, s. 69.

³³⁰ Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, (Teb'anın Yönetimi), s. 38.

sayılırlardı. Devlet tarafından milletbaşına dini ve hukukî yetkilerini içeren bir berat yollanırdı. Beratta, patriğin seçiminin tasdik edildiği belirtilerek, patriğin toplumun mallarını idarede, ayin ve dinlerine dair diğer hususlarda tam bir serbesti içinde olduğu, cemaatinden belli miktarda iane toplayabileceği, kendisinin, din adamlarının vergiden muaf oldukları, kilise mallarında gümrük vergisi alınmayacağı, kilise mensuplarının yalnız patriklik aracılığıyla tutuklanabilecekleri, adî suç işlediklerinde ceza almaları için patrik tarafından onların dinî sıfatlarının kaldırılması gerektiği³³¹ ve devletin, cemaatler içerisindeki medeni hukuka karışmayacağına dair bilgiler yer almaktadır.³³²

Millet örgütlenmesi içinde milletin en üst temsilcisi yönetim tarafından atansa da ibadethanelerin kendi örgütlenmesi çerçevesinde alt görevliler cemaat tarafından belirlenirdi. Ancak bu örgütlenme biçimi, Rum Ortodoks ve Ermeni Milletleri için geçerlidir.³³³ Oysaki Ortodoks Kilisesinin aksine, Yahudilerin cemaat örgütlenmeleri piramit şeklinde değildir.³³⁴ Ayrıca patrikler, milletbaşı olduğu topluluğun hem rûhânî hem de idarî liderleriyken, hahambaşı rûhânî lider değil, sadece cemaat yöneticisi konumundaydı.³³⁵ Yahudilik organizasyonunda “hahambaşılık” gibi bir kurumun olmamasına rağmen Osmanlı yönetimi böyle bir kurum oluşturmuştur.³³⁶ Museviler’de dini bir hiyerarşi mevcut olmadığı için hahamlar dinî görevlerini hahambaşından bağımsız olarak yerine getirirlerdi. Hahambaşı devletin resmî emirlerini cemaate ileten resmi bir görevlidir.³³⁷

Osmanlı Devleti için esas olan “birey” değil “cemaat” tir. Bu kimi zaman bir meslek cemaati, kimi zaman aşiret, kimi zaman da millet sistemi çerçevesinde oluşan dinsel-etniksel cemaatlerdir.³³⁸ Devlet egemenliğini toplumu milletlere bölerek sağlamaya çalışıyor. Yani bir tür denge sağlıyordu; çünkü kozmopolit bir toplumda toplumsal organizasyonu sağlamanın daha kolay ve akılcı başka yolu yoktu. Bu

³³¹ İskefiyeli, ss. 240-241.

³³² Ebubekir Sofuoğlu ve İlke Nur Akvarup, “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi ve Süryaniler”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: VII., Sayı: I., 2012, s. 74.

³³³ Nuri Adıyeke, “İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Cilt: IV., Ankara, 1999, (Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair), s. 257.

³³⁴ Benjamin Braude, “Millet Sisteminin İlginç Tarihi”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, Cilt: IV., Ankara, 1999, (İlginç Tarihi), s. 246.

³³⁵ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 257.

³³⁶ Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, s. 348.

³³⁷ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 257.

³³⁸ Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, s. 348.

durum Osmanlı İmparatorluğunun bir akıl devleti olduğunun da göstergesidir. Çeşitli kalıplara kesin çizgilerle bağlanmak yerine, o an ne gerekliyse onu yapmıştır. Millet sisteminin de bu bağlamda tolerans değil, idari bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz. Bireyler ise öncelikle cemaatlerine, sonra devlete karşı sorumlu idi. Bundan ötürü kişilerin dış dünya ile ilişkileri genelde ticaret ile sınırlanıyordu.³³⁹ Ancak bu toplumsal ilişkilerin birbirinden kesin çizgilerle ayrılacağı anlamına gelmez.

Osmanlı Devleti toplumsal organizasyonunu millet sistemine dayandırmaktadır. Bunu yaparken toplumu kompartımanlara ayırmada ayırıcı unsur olarak “*din- etnik*” farklılıkları kullanmıştır. Dolayısıyla devlet, oluşturduğu bu kompartımanların bozulmaması için, dinsel geçişlere çok fazla müsaade etmemiştir. İlk bakışta Osmanlı Devleti’nin “*İslâmlaştırma*” politikası varmış gibi görölse de tam anlamıyla öyle değildir. Bir Müslümanın din değiştirmesi zinhar yasaktır. Bir gayrimüslimin Müslüman olması ise farklı bir süreçtir. Belli dönemlerde ihtidaların varlığı bilinmektedir, ancak devlet bunların yaygınlaşmasını engellemiştir; çünkü toplumun düzeni için milletler arasındaki dengeyi sağlaması gerekiyordu.³⁴⁰ Bundan ötürü aynı din içinde mezhep değişimlerine de izin verilmemiştir. Elbette istisnalar mevcuttur; ancak devlet tarafından hoş görölmeleyen istisnalarlardır. Özellikle XVII. yüzyılda yapılan katolikleştirme çabaları devlet tarafından tepki ile karşılanmıştır. Devlet, Katolik mezhebinin merkezi Osmanlı topraklarının dışında olduğu için Ermenilerin bu mezhebe geçmesini siyasî bakımdan istemiyordu. Ermeni patriği, cemaatin parçalanmasından rahatsız oluyor³⁴¹, Rum Ortodoks Kilisesi ise doğudaki üstünlüğünü, Katolik Kilisesi’ne kaptırmak istemediği için Katoliklerin yapmış oldukları propagandalara engel olmak amacıyla devletin yanında yer alıyorlardı. Bu doğrultuda Katolik olan Ermeni ve Süryani rahipler hapsedtirilmiş, Katolik propagandası için kullanılan basmahaneler (matbaalar) ise yıktırılmıştır.³⁴² Kısacası yapılan tüm bu uygulamaların merkezinde yatan sebep devletin her alanda gerçekleştirmeye çalıştığı denge unsurunu sağlama arzusu olmuştur.

³³⁹ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 256.

³⁴⁰ Bkz. Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair; Eryılmaz, Millet Sistemi; İlber Ortaylı, **Avrupa ve Biz**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2008, (Avrupa), Osmanlı Kimliği.

³⁴¹ Eryılmaz, Millet Sistemi, s. 46.

³⁴² Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 256.

Hangi devletin ya da kültürün gözünden bakarsanız bakın, toplumları kesin çizgilerle birbirinden ayıramazsınız. Tek bir istisna vardır ki o da “*ibadethâneler*”dir; çünkü hiçbir Yahudi kilisede ya da hiçbir Hristiyan camide ibadet etmez. II. Mahmut’un ifade ettiği gibi; “Ben teb’anın Müslüman’ını camide, Hristiyan’ını kilisede, Musevî’sini de havrada fark ederim. Aralarında başka günâ fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavîdir ve hepsi hakikî evlâdımdır.”³⁴³

Osmanlı Devleti’nde her millet kendi inancına göre ibadet ve âyini tam bir serbesti içinde gerçekleştirmekteydi.³⁴⁴ Gayrimüslimlerin dini yapılarının (kilise ve havra) iç teşkilâtlarına devlet tarafından müdahale edilmiyordu. Ancak yeni yapılacak ibadethaneler ve mevcut olanların bakım ve onarımı konusunda bir takım kısıtlamalar getirilmiştir.³⁴⁵

Bu konuda ilk değinmek istediğimiz nokta, Osmanlı fetihlerinin önemli bir simgesi olan, “*kiliselerin camiye çevrilmesi*” idi.³⁴⁶ Genelde en önemli veya en büyük kilise camiye çevrilirdi. Bu şekilde camiye çevrilip içinde namaz kılınan bir yerin tekrar kilise haline getirilmesi ise mümkün değildi. Ayrıca sadece fetih sırasında namaz kılınan kilise cami olmuş sayılırdı. Sonradan içinde ezan okunmakla bir kilisenin camiye çevrilmesi mümkün değildi. Bunun dışında bazen cami ihtiyacı bazen de güvenlik nedeniyle kiliselerin camiye çevrilmesi mümkün olmuştur. Çok istisnai bir durum olmasına rağmen caminin kiliseye tahvili de görülmüştür.³⁴⁷

Tanzimat dönemine kadar gayrimüslimlerin yeni ibadethane inşa etmeleri yasaktı. İzinsiz yapılan ibadethaneler ya yıkılır ya da camiye çevrilirdi.³⁴⁸ Bir ibadethanenin tamiri ve inşasında İslam hukukuna göre iki koşul aranırdı; “*kadîm olma*”, “*aslına fazla bir şey eklemeden tamir etme*”. Bu kurala uymadan yapılan ya da tamir edilen bir ibadethane yıkılırdı.³⁴⁹ Ebu’s-Suûd Efendi fetvâsında, bir kilisenin

³⁴³ Mucize Ünlü, “Tanzimat Sonrasında Samsun Çevresinde Gayrimüslimlerin Kilise ve Mektep İnşa ve Tamir Faaliyetleri”, *Geçmişten Geleceğe Samsun*, (Ed. Cevdet Yılmaz), Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayını, Cilt: I., Samsun, 2006, s.151.

³⁴⁴ Eryılmaz, Millet Sistemi, s. 34.

³⁴⁵ Yelda Demirağ, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşayan Azınlıkların Sosyal ve Ekonomik Durumları”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XIII., Ankara, 2002, s. 27.

³⁴⁶ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 259.

³⁴⁷ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 300-302.

³⁴⁸ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 259.

³⁴⁹ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 289.

küçük olan avlusunun genişletilmesi için izin istendiğinde bile şimdiye kadar bununla yetinebildilerse bundan sonrada idare edebileceklerini söylenerek, istek geri çevrilmiştir.³⁵⁰ Yani çok önemli bir durum zuhur etmediği sürece ufak değişikliklere dahi izin verilmiyordu. Ayrıca ibadethanelerde yapılan kavga ve gürültüden dolayı mescitlerde namaz kılanlar zor durumda bırakılmış ise bu ibadethanenin yıkılması için devlete başvuruda bulunurlardı. Bunun yanı sıra gayrimüslimlerin kendi ibadet yerlerinde seslerini yükseltmelerine, saz çalıp şarap içmelerine ve ibadethanelerinin Müslümanların cami ve mescitlerinden daha yüksek bir seviyede bulunmasına izin verilmemiştir.³⁵¹ Dolayısıyla kilise çanları daha az sesli ve kesinlikle namaz vakitleri dışında çalması gerekiyordu. Hatta bir dönem Hristiyanların “*tahta çalma*”sı bile yasaklanmıştır.

Devletin ibadethaneler üzerindeki denetimi sadece gayrimüslimlere has değil, Müslümanlara karşı da devam etmektedir. Müslümanlar her ne kadar mescit yapımında serbest³⁵² olsalar da cami söz konusu olduğunda iş değişmektedir; çünkü cami özellikli bir yapıdır. Hutbe okunan minberli bir cami yapmak için mutlaka devlet izni olması gerekmektedir; çünkü hutbe padişah adına okunur ve padişahın meşruluğunu sağlayan bir unsurdur. Camiler sadece bir ibadetgâh değil, aynı zamanda devlet ile Müslüman reâya arasında bir köprü kurum olmuştur.³⁵³

Osmanlı Devleti’ndeki millet kompartımanı kent dağılımında da kendini göstermiştir. Mahalleler genelde bir ibadethane çevresinde oluşmaktaydı. Milletler kendi içine dönük, ayrı ayrı mahallelerde yaşamaktaydı.³⁵⁴ Ancak bu durumun Osmanlı öncesi İslâm şehirlerindeki kadar katı olmadığı da bilinen bir husustur.³⁵⁵ Lewis’in de ifade ettiği gibi; “*Bir bütün olarak Hristiyanlar ve Yahudiler Müslüman şehirlerinde kendi mahallelerini kurmak gibi bir eğilim içinde olmuşlarsa da bu Hristiyan Avrupası’ndaki gettolar gibi yasal olarak zorunlu kılınmış bir kısıtlama değil, doğal bir toplumsal gelişmeydi.*”³⁵⁶ Müslümanlar için kutsal sayılan cami, mescit, türbe gibi yerlerin çevresinde Müslüman olmayan halkın oturması

³⁵⁰ Düzdağ, s. 155.

³⁵¹ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 289-293.

³⁵² Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 259.

³⁵³ Adıyeke, Devraldığı Dinsel Miras, s. 359.

³⁵⁴ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 258.

³⁵⁵ Özen Tok, “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü (XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği)”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: XVIII., Erciyes, 2005, s. 155.

³⁵⁶ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 317-320.

yasaklanmıştı. Nitekim İstanbul'da *Ebi Eyyûbü'l-Ensârî*'nin türbesi çevresinde oturan gayrimüslimlerin oradan çıkarılmaları için Haslar Kadısına 28 Mayıs 1566 tarihli gönderilen bir hüküm buna örnek teşkil etmektedir.³⁵⁷ Ezan, salâ ve Kur'ân okunurken kaval çalan gayrimüslimlerin Müslümanları rahatsız etmesini önlemek ve özellikle zengin Yahudi ve Hristiyanların Müslüman evlerini satın alıp meyhaneye çevirerek şarap satma, fuhuş yapma gibi gayrimeşru fiilleri ortadan kaldırmak adına gayrimüslimlerin Müslüman mahallesindeki ev ve dükkânlarının tekrar Müslümanlara sattırılması emredilmiştir.³⁵⁸ Ancak bunu yaparken evlerin ucuza değil gerçek değerleri üzerinden sattırılması için tenbihte de bulunulmuştur.³⁵⁹

Söz konusu edilen mahallelerde sorumlu görevliler bulunmaktaydı. Müslüman-Türk mahallesinde imam, gayrimüslim mahallelerinde de kocabaşı denilen görevliler mevcuttu. Bunlar mahalleli arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesi, mahallenin huzurunu bozanların buradan uzaklaştırılması, asayişin sağlanması, doğum, ölüm, evlilik, boşanma gibi olayların kayıtlarının tutulması tarzında bir takım görevlere sahipti.³⁶⁰ Bir nevi muhtar görevi görüyorlardı.

Osmanlı Devleti'nde Müslüman ve gayrimüslim evlerinin yükseklik ve renk bakımından birbirinden farklı olduğu söylenmektedir.³⁶¹ Gayrimüslim evlerinin Müslüman evlerinden yüksek olmaması emredilmekteydi. Sabit olmamakla birlikte genelde Müslüman evleri on iki, gayrimüslim evleri ise dokuz zira' olarak kabul edilmektedir. Gayrimüslim evlerin Müslüman evlerine bakan pencereleri kapatılmaktadır.³⁶² Ayrıca III. Selim döneminde gayrimüslimlerin evlerinin siyaha boyanmaları yolunda da bir ferman yayımlanmıştır.³⁶³

İmparatorlukta yaşayan gayrimüslimlerin giyimleri konusunda yapılan sınırlamaların çoğu sembolik ve temsili bir nitelik taşımaktaydı ve pratikte büyük sıkıntılara da neden olmuyordu.³⁶⁴ Bunun en güzel göstergesi ise İsak Zarfâtî'nin şu

³⁵⁷ Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: I., Ankara, Haziran 1990, (Davranış Hukuku), s. 123.

³⁵⁸ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 321.

³⁵⁹ Ercan, Davranış Hukuku, ss. 123-124.

³⁶⁰ Musa Şahin ve Esra Işık, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Mahalle Yönetimi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: XXX., Ağustos 2011, s. 225.

³⁶¹ Demirağ, s. 27.

³⁶² Bozkurt, s. 19.

³⁶³ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 258.

³⁶⁴ Eryılmaz, Kavramsal Bir Yaklaşım, s. 239.

görüşü olmuştur; “... burada en iyi elbiseleri giyebilirsiniz. Burada herkes kendi asma ve incir ağacının altında oturabilir. Hristiyan egemenliğinde, çocuklarınızı mosmor veya kıpkızıl dövülme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmadan, asla mavi veya kırmızı renkli elbiseler giydiremezsiniz.”³⁶⁵ Bu ifade bize o dönemde imparatorlukta yaşayan zimmilerin içinde bulundukları sosyal ortamın rahatlığı ve Osmanlılar ile Hristiyan dünyası arasındaki anlayış farkını karşılaştırma konusunda fikir vermektedir.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren gayrimüslimlerin giyimleri konusunda getirilen bir takım kısıtlamalara bakacak olursak, bunun en yoğun hissedildiği dönem III. Murat zamanı (1574-1595) olmuştur. Ancak bu kısıtlamalar hem Müslüman hem de gayrimüslimler için geçerliydi ve aslında bu durumun gayrimüslimlerin lehine olduğunu da söyleyebiliriz; çünkü bu yolla zimmilerin kıyâfet konusunda kendi kültürel değerlerini ve geleneklerini farkında olmadan korumaları sağlanmıştır.³⁶⁶

Gayrimüslimlerin ipek kaftan, skarlet çuka, sahtiyan ayakkabı, ince sarık sarmaları yasaklanmış, Yahudilerin ise Selanik çukası ve kara papuç giymeleri gerektiği belirtilerek, ince tülbend (sarık) sarmalarına ve iyi libas giymelerine engel olunması istenmiştir. Gayrimüslim erkeklerin elbiseleri son derece sade ve koyu renkli olmalıydı.³⁶⁷ Gayrimüslimlerin hamamlarda farklı havlu kullandığı ve takunya giymedikleri belirtilmektedir.³⁶⁸ XVI. yüzyılda çıkarılan fermanlara göre de Müslümanların kavuk ve ayakkabıları sarı, Ermenilerin şapka ve ayakkabıları kırmızı, Rumların siyah ve Yahudilerinki ise mavi olmalıydı. En önemlisi de hiç bir gayrimüslimin Müslüman kıyâfetine bürünmemesi gerektiği idi³⁶⁹ Ancak zaman zaman kıyâfet konusunda yapılan düzenlemelerde değişiklikler görülmektedir. Kurallara uymayanların çeşitli şekillerde cezalandırıldıkları da bilinmektedir. Ancak istisnalar da mevcuttur. Özellikle zimmî din adamlarının seyahat sırasında tehlikeli bölgelerden geçerken kıyâfet değiştirmelerine ve silâh taşımalarına izin verilmiştir. Böylece zimmîlerin, kendilerini korumalarını gerektiren durumlarda Müslümanlara has haklardan yararlanmaları sağlanmıştır.³⁷⁰

³⁶⁵ Ercan, Davranış Hukuku, s. 117.

³⁶⁶ Demirağ, ss. 24-25.

³⁶⁷ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 345-347.

³⁶⁸ Bozkurt, s. 20.

³⁶⁹ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 349.

³⁷⁰ Bozkurt, s. 20.

Osmanlı İmparatorluğu'nda tam bir eşitlikten söz edemezsiniz. Sonuç itibariyle şeriatın olduğu bir yerde Müslüman ve gayrimüslimin eşit olması mümkün değildir. Her alanda olduğu gibi hukukta da bu böyledir. Ancak Osmanlı Devleti'nin her zaman taktir edilmesi gereken bir yönü vardır ki o da “*eşitsizlik içerisinde adaleti sağlaması*”dır. Hukuk alanında da bu adaleti, Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki çok farklı adalet sistemlerinin varlığı ile sağlayacaktır. Şeriat mahkemeleri, cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri olmak üzere, yargı sistemi parçalı bir nitelik göstermektedir. Şüphesiz bütün milletler için geçerli yasalar bulunmaktadır.³⁷¹

Gayrimüslimler iki ayrı hukuka bağlıydılar. Birisi cemaatin kendi iç hukuku, diğeri ise Osmanlı yönetiminin üst hukuku idi.³⁷² Taraflardan birisi Müslüman diğeri gayrimüslim ise mutlaka kadıya başvurmaları gerekiyordu. Ancak her iki taraf da gayrimüslimse evlenme, boşanma gibi hukuksal işlemler için, kendi iç hukukları ve mahkemelerine ya da arzu ederlerse kadıya da başvurabiliyorlardı.

Aile hukuku açısından bakacak olursak gayrimüslimler kendi dinî hukuklarına tâbi idiler. Ancak diğer özel hukuk sorunlarında olduğu gibi bu konuda da gayrimüslimler arzu ederlerse kadıya gidebilirlerdi. Kadı önünde evlenip boşanmaları mümkün idi. Evlenen gayrimüslimlerden, Müslümanlarınkinin yarısı kadar gerdek resmi alınırdı. Ayrıca kadıya başvurdıkları zaman İslam hukukunda geçerli olan ne ise aynen uygulanırdı.³⁷³ Sadece onlara Müslümanlara verilen cezanın yarısı verilirdi.³⁷⁴ Özellikle kendi dinlerine göre boşanamayan Katoliklerin veya taraflara muhtelif haklar sağlayan İslâmî boşanma çeşitlerinden yararlanmak isteyen diğer Hristiyanların Osmanlı mahkemesinde İslâmî usullerle eşlerinden boşanabildikleri görülmektedir.³⁷⁵ Ayrıca dinen Müslüman bir erkeğin gayrimüslim bir kadınla evlenmesinde sakınca görülmez iken, Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesine izin verilmezdi.³⁷⁶

Miras konusunda da gayrimüslimler kendi mahkemelerine başvurabiliyorlardı. Ebu's-suûd Efendi'nin fetvâlarından yola çıkacak olursak kendi

³⁷¹ Eryılmaz, Kavramsal Bir Yaklaşım, s. 239.

³⁷² Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 258.

³⁷³ Bozkurt, ss. 14-15.

³⁷⁴ Eryılmaz, Millet Sistemi, s. 35.

³⁷⁵ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 249.

³⁷⁶ Bozkurt, s. 15.

dinlerinde mirasçı sayılmayan kişiler İslam hukukuna göre mirasçı olabiliyorlardı. Böylece bu kişiler kadıya başvurarak mirastan yararlanabiliyorlardı.³⁷⁷ Aslına bakacak olursak Müslümanlar sadece İslam hukukuna tâbi idiler. Ancak gayrimüslimler hem kendi cemaat içi hukuktan hem de İslam hukukundan yararlanabiliyorlardı. Yani bu açıdan baktığımızda şeriatın mevcut olduğu bir ülkede gayrimüslimlerin oldukça geniş bir serbestiyete sahip oldukları âşikârdır.

Gayrimüslimlerle Müslümanlar birbirine mirasçı olamıyorlardı. Hatta Müslüman erkek ile gayrimüslim kadından doğan bir çocuğun, annesi ile mirasçılık bağı yoktur. Ancak diğer dinlerdeki gayrimüslimler birbirlerine mirasçı olabiliyordu.

Ölen gayrimüslim bir din adamının malları ise Yavuz Selim ve Kanuni döneminde patriğe kalırken, IV. Mehmed döneminde 5.000 akçeye kadar olan kısmı Patriğe, değeri bunu geçen malların ise devlete kalacağı belirtilmiştir. Tekrar bir değişikliklerle beraber H. 1219/M. 1804 tarihli bir şer'îye sicilinde tüm mallarının Metropolit'e kalacağı ve Osmanlı Devleti'nin buna karışmayacağı şeklinde bir ifade mevcuttur.

Müslümanlarla zimmîlerin birbirleri lehine yaptıkları vasiyetler de geçerlidir. Hatta zimmîlerin Müslümanlar lehine vakıf kurulması için yaptıkları vasiyetler de geçerli sayılmıştır. Ancak zimmîler cami inşası amacıyla vakıf kuramazlardı.³⁷⁸

Hukuk alanında bir diğer konu ise *şahitlik* idi. Ebu's-suûd Efendi'nin fetvâlarından yola çıkacak olursak, bir Müslüman üzerine gayrimüslimin şahitliği kabul edilmezdi. Hatta sadece gayrimüslimlerin mütemekkin olduğu bir mahalde bir Müslüman tarafından cinayet işlendiğinde dahi gayrimüslimin Müslüman üzerine şahitliği geçersiz sayılırdı.³⁷⁹ Ancak 1850 yılında kabul edilen bir karar ile bazı durumlarda gayrimüslimlerin Müslümanlar hakkında yaptığı şahitlik kabul edilmiştir.³⁸⁰ Ebu's-Suûd Efendi'nin "*kiliseye varmayan kâfirin, kiliseye varan kâfir üzerine şehâdeti kabul olmaz.*" tarzında fetvâları da mevcuttur.³⁸¹ Aslında devlet bu yolla doğrudan olmasa da gayrimüslim toplumun ibadetiyle ilgili teşvik edici hükümler koymuş oluyordu.

³⁷⁷ Kenanoğlu, Mîl ve Gerçek, s. 252.

³⁷⁸ Bozkurt, ss. 15-16.

³⁷⁹ Düzdağ, s.144.

³⁸⁰ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 258.

³⁸¹ Düzdağ, s. 143.

Gayrimüslimlerin Müslüman köleye sahip olması çok hoş karşılanan bir durum değildi.³⁸² Ebu's-Suûd Efendi'nin bu konu ile ilgili fetvâsında zimmîlerin köle ve câriye kullanmaları konusunda devlet başkanınca emir verildiğinde, buna muhalif davrananların tazir ve hapisle cezalandırılacağı ifade edilmiştir. Yani şer'an herhangi bir sınırlama olmayıp, bu husus örfen belirlenecek konulardandır.³⁸³ Hristiyan köleler söz konusu olduğunda ise vergi ödedikleri taktirde köle sahibi olmalarının önünde bir engel kalmıyordu. Yahudiler ise genelde köle sahibi olmak yerine onları uşak olarak işe alıyorlardı; çünkü köleliği "*insan saygınlığına aykırı*" olarak görüyorlardı.³⁸⁴

Gayrimüslimler şarap, domuz eti gibi malları tasarruf etme hakkına sahiplerdi. Ancak Müslümanlar ile bu tür mallar üzerine borç ilişkisine giremezlerdi. Ayrıca gayrimüslim ve Müslümanlar arasında sözleşmeden doğan bir anlaşmazlık olduğunda da kadiya gitmeleri gerekiyordu.³⁸⁵

Son olarak değineceğimiz konu ise gayrimüslimlerden alınan iki ana vergi olan "*cizye*" ve "*haraç*" tır. Cizye, ergin, vücut ve akılca sağlam, vergi verebilecek güçte olan ehl-i zimmetten alınan vergi çeşididir.³⁸⁶ Abdurrahman Vefik'in belirttiği üzere, gayrimüslimlere askerlik hizmeti karşılığında konulmuş bir resimdir.³⁸⁷ Oysaki klasik dönemde Müslümanlar dahi askere gitmezken, cizyenin askerlik ile ilişkilendirilmesi pek de doğru olmasa gerek. Bu klasik dönem içerisinde cizyeyi meşru kılmak adına uydurulmuş bir kılıftan öteye geçmez.

Haraç ise, gayrimüslimlerin fetihten önceki topraklarından yararlanmayı sürdürebilmeleri için³⁸⁸ toprak ürününden veya para şeklinde alınan vergidir.³⁸⁹ Müslümanlardan alınan öşür ve resm-i dönüm vergisinin karşılığıdır.³⁹⁰ Gayrimüslimlerden alınan şer'i vergiler dışında örfi vergiler de vardır. Ancak konumuzun sınırları açısından bunlara değinmeyeceğiz.

³⁸² Shaw, s. 314.

³⁸³ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 339.

³⁸⁴ Shaw, s. 314.

³⁸⁵ Bozkurt, ss. 16-17.

³⁸⁶ Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: LV., Sayı: CCCXIII., Ankara, 1991, (Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar), s. 371.

³⁸⁷ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 379.

³⁸⁸ Bozkurt, s. 26.

³⁸⁹ Hikmet Özdemir, "Azınlıklar İçin Bir Osmanlı-Türk Klâsiği: 1453 İstanbul Sözleşmesi", **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, Cilt: IV., Ankara, 1999, s. 227.

³⁹⁰ Ercan, Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar, s. 385.

Gayrimüslimler arasında vergilerden muaf olanlar vardır. Geçit yerlerinde, kalelerde ve sınır boylarında bulunan zimmîler coğrafi konumları ve buralarda gördükleri hizmetlerden ötürü cizye ve diğer vergilerden muaf tutulurlar ya da çok az vergi öderlerdi. Maden gibi ağır işlerde çalışan, devlet memuru olan, hastalar, sakatlar, yaşlılar ve kendini tamamen ibadete vermiş, başka bir iş ile meşgul olmayan din adamları da bir takım vergilerden muaf tutulmuşlardır.

Millet sisteminin ana hatlarını ele almaya çalıştığımız bu bölümde son olarak şu noktalara değinmek uygun olacaktır. Dini inancın etrafında bir kültür hâsıl olmuştur. İnsanlar bunu kaybettikleri zaman lisanlarını korusalar bile, artık yaşam biçimlerinde ve hayata bakışta değişiklik zuhur edecektir ki bu Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllar boyunca birçok olaya tanıklık eden, acıları, sevinçleri hakkıyla paylaşan gayrimüslimler için geçerli değildir. Belki, gayrimüslimlerin birinci sınıf olma hakları ve siyasal özgürlükleri yoktu; ama bu sınırlamalar içinde barış ve benliklerini geliştirme olanağı buldukları idari bir sistem olan millet sistemi mevcuttu. Aslında onlara karşı uygulanan bir takım kısıtlamalar gerçekte kendi gelenek, görenek ve adetlerini sürdürmelerini sağlamıştır. Milli kimliklerini korumaları ve Fransız İhtilâli'nin de getirmiş olduğu milliyetçilik akımının etkisiyle XIX. yüzyılda imparatorluğun karşısına bağımsızlık isteğiyle çıkmışlardır. Süreç içerisinde de Avrupa devletlerinde olamayacakları kadar imtiyazlı hale gelen gayrimüslimler, sırası geldiğinde elde ettikleri dini ve kültürel hürriyetlerini Osmanlı'ya karşı kullanmışlardır. Kısacası devletin güçlü olduğu zamanda son derece iyi işleyen ve toplumsal organizasyonu sağlayan bu sistem, XIX. yüzyılda gözü Osmanlı topraklarında olanlar için Osmanlı'nın "*yumuşak karnı*" olmuştur.

Son olarak değinmek istediğimiz bir diğer nokta ise millet sistemi her ne kadar ayrıştırılan bir yaşam alanı oluştursa da ve daha sonraki süreçte Osmanlı için bir dezavantaja dönmüş olsa da ticaret, sanat ve ortak coğrafya sayesinde toplumlar arasındaki günlük ilişki ve bir arada yaşayabilme geleneği kazandırmıştır. Sistem içerisindeki söz konusu unsurlar hem kültürümüzden etkilenmiş hem de kültürleriyle bizleri etkileyerek kimi zaman çatışmalarla kimi zaman da bir arada yaşama örnekleriyle günümüze değin ulaşan bir mozaik oluşturmuşlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

EBU'S-SUÛD FETVÂLARINDA GAYRİMÜSLİMLERİN HUKUK ALANINDAKİ DÜZENLEMELERİ

Asırlar boyunca geniş bir coğrafyaya hâkim olan ve bünyesinde çok dinli, çok mezhepli toplumsal bir mozayik barındıran Osmanlı İmparatorluğu, idareyi tesis etmede bir takım mekanizmalara başvurmuştur. Böylesi bir renk cümbüşünün var olduğu ortamda toplumsal hayatı düzene sokmada etkili olan unsurlar; “*din, görgü, ahlâk ve hukuk*” kurallarıdır. Kural kelimesi her ne kadar itici gelse de toplumsal yaşamın doğal bir getirisi. Söz konusu kurallar bir yandan bireylerin özgürlüklerini kullanmalarına ortam hazırlarken diğer yandan özgürlüklerini kısıtlamaktadır. Ancak her düzenlemede mutlak bir kısıtlama vardır. Önemli olan, bireysel yarar ile toplumsal yarar arasındaki dengeyi kurabilmektir.³⁹¹

Osmanlı Devleti’nin hukuk sisteminin temelinde İslâm hukuku vardır. Şeriatın bulunduğu bir ortamda Müslüman ve gayrimüslimin eşit olması söz konusu olmamasına rağmen, Osmanlı Devleti “*eşitsizlik içinde adaleti sağlamayı*” başaran bir devlet olmuştur. Bu adaleti de farklı adalet sistemlerinin varlığıyla sağlamıştır.³⁹² Tanzimat’ta ise adalet kavramının yerini eşitlik kavramı almıştır.³⁹³

Gayrimüslimlerin hukuki statüleri İslâm Hukukundaki “*zimmet statüsüne*” dayanmaktadır. İslâm devleti ile zimmiler arasında yapılan iki taraflı sözleşmeye “*zimmet*” denmektedir. Bu sözleşmeye göre kendi dinlerini değiştirmeden İslâm devletinin korumasına giren, Müslüman olmayan ehl-i kitap,³⁹⁴ yani Hristiyan ve Yahudilere “*zimmi*”³⁹⁵ adı verilir. Sözleşme gereği, zimmîler devlete bağlılıklarını göstererek *cizye* adında yıllık vergi ödeyeceklerdi.³⁹⁶ Devlet ise, zimmîlerin can ve mal güvenliğini sağlayacak, vicdan ve ibadet özgürlüğü verecekti.³⁹⁷ Hatta bununla da sınırlı kalmayıp, gayrimüslimlerin hayatlarını kendi dinî-hukukî esaslarına ve

³⁹¹ A. Şeref Gözübüyük, **Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları**, 13. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara, 1999, s. 1.

³⁹² Eryılmaz, Kavramsal Bir Yaklaşım, s. 239.

³⁹³ Nuri Adıyeke, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye Dergisi**, Ermeni Meselesi Özel Sayısı I., Sayı: Eylül-Aralık 2014, s. 346.

³⁹⁴ Bozkurt, s. 8.

³⁹⁵ Devellioğlu, s. 1187.

³⁹⁶ Bozkurt, s. 8.

³⁹⁷ M. Macit Kenanoğlu, “Tek Devlette Çok Hukuk Olabilir mi?”, **Osmanlı ve İdeolojisi I. (Düşünen Siyaset-Düşünce Dergisi)**, Sayı: VII., Ankara, 2004, s. 210.

geleneklerine göre düzenleme imkânı verilmiştir. Kısacası hukukî ve kazâî muhtariyet elde etmişlerdir.³⁹⁸ Bu sözleşmeyle birlikte gayrimüslimler Osmanlı Devleti'nin bizzat vatandaşı konumuna gelmişlerdir. Ed-Debbusi'nin: "*Zimmî, dâr (ülke, devlet) yönünden ve dünya ahkâmında bizden, din yönünden ve âhiret ahkâmında da onlardan (harbî) dir.*" sözü de bunun göstergesidir. Ancak her ne kadar Osmanlı Devleti vatandaşı sayılsalar da gayrimüslimler ile Müslümanların eşit olmayacağı, pek çok alanda zimmîlere farklı muamele edileceği âşikârdır.³⁹⁹

Osmanlı Devleti çoklu adalet sistemine sahiptir. Şeriat mahkemelerinin yanı sıra cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri de mevcuttur.⁴⁰⁰ Gayrimüslimler iki ayrı hukuka bağlıydı. Birisi cemaatin kendi iç hukuku, diğeri ise Osmanlı yönetiminin üst hukuku idi.⁴⁰¹ Taraflardan biri Müslüman biri zimmi ise mutlaka kadıya başvurmaları gerekirken, ikisi de gayrimüslim ise cemaat mahkemesine de başvurabilirlerdi. Ancak söz konusu ceza hukuku ise bu alana giren tüm davalar Müslüman-gayrimüslim ayırt edilmeksizin kadıya başvurulurdu; çünkü ceza hukuku devletin hâkimiyet hakkı ve kamu düzeni ile yakın ilişki içerisindedir. Bu alan dışında kalan evlenme, boşanma, vasiyet, miras, vakıf gibi özel hukuka giren meselelerde kendi cemaat mahkemelerine başvurabilirlerdi. Medeni hukukla ilgili konularda da arzu ederlerse kadıya başvurma imkânları vardı. Ancak kadıya başvurdıklarında zimmi olsalar bile İslâm hukuku kuralları uygulanırdı. Tabii İslâm hukuku karşısında ceza söz konusu olduğunda gayrimüslim ile Müslüman eşit tutulmazdı. Her zaman zimmîlere verilen ceza Müslümanlara verilen cezanın yarısı kadar olurdu. Bir de zina, içki içme gibi konularda zimmîlere biraz daha müsâmaha sağlanırdı. Örneğin içki içmek zimmîlerin dinince yasak olmadığı için kamu düzenini bozmadıkları sürece ceza almazlardı.

Gayrimüslimler kadıya başvurdıkları zaman, kadının kararını cemaat mahkemelerine götürerek kayda geçirtmeleri gerekirdi. Ancak bazen kadının vermiş olduğu karar cemaat hukukuna aykırı olabiliyor ve cemaat mahkemesi bunu mecburen kabul ederek kendi hukuklarıyla çelişkiye düşüyordu. Bu yüzden çoğu

³⁹⁸ Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihi", **Pax-Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç**, (Ed. Kemal Çiçek), Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, Haarlem ve Ankara, 2001, s. 32.

³⁹⁹ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 14-15.

⁴⁰⁰ Eryılmaz, Kavramsal Bir Yaklaşım, s. 239.

⁴⁰¹ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 258.

zaman zimmiler kadıyı yeğlediklerinde cemaat ruhani liderinin aforoz etme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyorlardı. Esas dikkati çekmemiz gereken nokta ise tüm bu baskı ve aforoz tehlikesine karşın zimmilerin hiçte küçümsenemeyecek oranda kadı mahkemelerini tercih etmeleri idi. Nitekim 1626-27 yıllarına ait sicilde toplam 518 davanın 160'ı zimmilerle ilgili olup, tarafların zimmi olduğu dava sayısı ise 100'dür. Bu da toplam davalar içinde %19'luk bir orana tekabül eder.⁴⁰² Yine Girit Resmo kadı sicillerinden 56 numaralı deftere (H. 1060-1067) baktığımızda davaların %50'ye yakınının zimmi davaları olduğu görülür.⁴⁰³

Zimmilerin kadı mahkemelerine olan yoğun taleplerinin sebeplerine baktığımızda ise kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak boşanma için kadı mahkemelerinde alınan harç miktarının azlığı, formalitelerin az ve basit olması, boşanmada aranan şartların makul olması, Ortodoks hukukunda kesinlikle yasak olan "*polygamie (çok eşlilik)*"nin İslâm hukukunda serbest olması, İslâm aile hukukuna göre kadınların mehr alması gibi sebepler zimmilerin kadıyı tercih etmelerinde etkili olduğu düşünülebilir. Böylece kadı sadece Müslümanlar için değil, zimmiler içinde önemli bir kimlik kazanmıştır.⁴⁰⁴

2.1. MİRAS-TEREKE ve VASİYET HUKUKU

Ölmüş bir kimsenin malının diğerine halefiyet yoluyla geçmesi⁴⁰⁵, kök, temel anlamlarına gelen "*irs (virâse)*" kökünden türeyen "*mirâs*" kelimesi, çoğu zaman irs ile eş anlamlı kullanılmıştır.⁴⁰⁶ Bu bağlamda mirâs, ölenin hısımlarına veyâ kanunen verilmesi gereken kimseye bıraktığı mal, mülk, para anlamını taşımaktadır.⁴⁰⁷ Söz konusu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de de kalıcı mülk ve hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu bildiren Âl-i İmrân (3/180) ve el-Hadîd (57/10) sûrelerinde geçmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰² Çiçek, ss. 32-34.

⁴⁰³ A. Nühhet Adıyeke, "XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zimmi Davaları", **Pax-Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç**, (Ed. Kemal Çiçek), Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, Haarlem ve Ankara, 2001, s. 78.

⁴⁰⁴ Çiçek, ss. 41-49.

⁴⁰⁵ Devellioğlu, s. 446; Mehmet Şener, "İslâm Miras Hukuku İle İlgili Terimler", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VIII., İzmir, 1994, s. 33.

⁴⁰⁶ Hamza Aktan, "Mirâs", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXX., İstanbul, 2005, s. 143.

⁴⁰⁷ Devellioğlu, s. 651.

⁴⁰⁸ Âl-i İmrân 3/180; "Allah'ın hazinesinden kendilerine bahsettiği şeyde cimrilik edenler, sakın onu kendileri için iyi bir şey sanmasınlar. Hayır, o, onlar için bir kötülüktür. Yarın kıyamet günü o

Miras hukuku fıkıh kitaplarında “ferâiz” kelimesiyle belirtilmiştir.⁴⁰⁹ Ferâiz, “hisseye” anlamına gelen fariza kelimesinin çoğuludur.⁴¹⁰ Mirâs bırakana “muris”, mirası alana “vâris” ve karşılıklı vâris olana da “tevârüs” denilir.⁴¹¹ Terike ise ölünün geride bıraktığı mal ve haklardır. Bir diğer adı “muhallefât”dır. Terike kelimesi halk arasında “tereke” şeklinde kullanıldıysa da doğrusu “terike”dir; çünkü tereke esasen her çeşit hububat ve toprak mahsulleriyle ilgili kullanılan bir tariftir.⁴¹²

İslâm hukukunda vârisleri üç grupta incelemek mümkündür. İlk grup “eshâbü’l-ferâiz veya zevu’l-ferâiz”dir. Ölen kişinin terikesinden Kur’ân’a göre kendisine belli bir hisse düşen mirasçılardır. Toplam on iki kişiden oluşur. Bunlar; baba, anne, karı, koca, kız, oğul kızı, öz kız kardeş, anne bir olan erkek ve kız kardeş, baba tarafından araya kadın girmeyen dedeler ile anne ve baba tarafından ninelerdir.⁴¹³ İkinci grup “asabe”dir. Bunlar eshabü’l-ferâiz’den olanlar payımı aldıktan sonra terikeden geriye kalanları alan ya da eshabü’l-ferâiz’den kimse yoksa terikenin tamamını almaya hakkı olan mirasçılardır. Bunlar da kendi arasında “asabe-i nesebiyye ve asabe-i sebebiyye” diye ikiye ayrılır. Asabe-i nesebiyye, miras bırakan kişiye doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı olan yakınlardır. Asabe-i sebebiyye ise miras bırakana kan bağıyla değil azatlık ilişkisiyle bağlıdır.⁴¹⁴ Üçüncü grup ise eshabü’l-ferâiz’den ve asabe’den olmayan; ama miras bırakan kişiyle akrabalığı olan “zevi’l-erham”dır. Eğer diğer iki gruptan kimse yok ise miras bunlara düşer.⁴¹⁵

Mirasçı olabilmek için miras bırakan kişiyle ya kan akrabalığı olmalı ya nikâh ya da velâ durumu olmalıdır. İlk iki şart gayet açıktır. Velâ ise sözlük anlamı

kıskandıkları mal, boyunlarına tomruk olarak asılacaktır. Göklerin ve yerin mirası (göklerde ve yerde elde edilen her şey), Allah’ındır. Allah, her ne yaparsanız, haberdardır.”; el-Hadîd 57/10; “Hem niçin Allah yolunda infak etmeyeceksiniz ki! Göklerin ve yerin mirası zaten Allah’ındır (hepsi Ona kalacaktır). Fetihten önce infak edip çarşısanız diğerlerine eşit olmaz. Onlar, fetihten sonra infak edip çarşısanlardan derece itibarıyla daha yüksektir. Bununla beraber Allah her birine en güzel ödülü, cenneti vaat etti. Allah, her ne yaparsanız, haberdardır.”

⁴⁰⁹ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 14. baskı, Ensar Yayınları, Cilt: II., İstanbul, 2010, s. 157.

⁴¹⁰ Ferâiz kelimesi, Hayreddin Karaman’ın *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* adlı kitabının 157. sayfasında *ferîza* kelimesinin çoğulu olarak gösteriliyor; fakat Ferit Devellioğlu’nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlüğünde farîza* şeklinde belirtilmiştir.

⁴¹¹ Coşkun Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1946, s. 83.

⁴¹² Pakalın, s. 460.

⁴¹³ Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 1986, ss. 39-42.; Pakalın, s. 551.

⁴¹⁴ Ali Himmet Berki, *Miras ve Tatbikat (Ferâiz-İntikal-Medeni Kanunda Miras-Tatbikat)*, Yeni Matbaa, Ankara, t.y., ss. 27-30.; Aktan, s. 144.

⁴¹⁵ Üçok, s. 86.

dostluk ve yardım demek olup, iki çeşittir. İlki azad edilen köle ile sahibi arasındaki velâdır. Buna “*mevle’l-utâka*” denilir. İkincisi ise, mevlâlık akdi nedeniyle nesebi belli olmayan biriyle yapılan mirasçılık sözleşmesi anlamına gelen “*mevle’l-muvâlât*”dır.⁴¹⁶

Mirâsı alabilmek için sadece evlenme, hısımlık ya da velâ şartının mevcut olması yetmez. Aynı zamanda miras bırakan kişinin ölmüş olması ve bu esnada mirasçının hayatta olması gerekir. Eğer bir kişi uzun zamandır kayıpsa mirasçıların isteği üzerine kadı gereken araştırmayı yapar ve uygun görürse kayıp olan kişinin muhtemelen ölmüş olduğunu ilân eder. Bunun üzerine mirasçılar paylarına düşeni almaya hak kazanır.⁴¹⁷ Ayrıca bir kişi öldüğü sırada eşi gebe ise doğmamış çocuk için de bir hisse ayrılır. Vârisin miras bırakan kişiyi öldürmesi mirastan men olmasına neden olur.⁴¹⁸ Ancak Hanefilere göre ölüme sebep olmak mirasçı olmaya engel oluşturmamaktadır. Kölenin vâris olması söz konusu değildir.⁴¹⁹ Bir kâfirin bir Müslümana ya da bir Müslümanın kâfire mirasçı olması mümkün değildir.⁴²⁰ Ancak İslâm dinini bırakıp başka bir dine geçenin terikesiyle ilgili kesin karara varılamamakla birlikte,⁴²¹ Müslüman akrabaların, onun Müslümanken kazandığı mallara mirasçı olabileceği, mürtedken kazandığı mallara da eğer mürted kadın ise mirasçı olunabileceği, erkek ise olunamayacağı ve malların beytü’l-mâla kalacağı söylenir.⁴²² İmam Malik ve İbn Hanbel’e göre, farklı dinlere mensup kâfirler de birbirinden miras alamazlarken, Ebu Hanîfe ve Şâfi’ye göre, alabilirler.⁴²³

Ölen kişinin mirâsı sadece mirasçılara ait değildir. Mirâs, mirâs sahiplerine dağıtılmadan önce ölen kişinin cenâze ve gömme masrafları, borçları⁴²⁴ ve bağışları⁴²⁵ terikeden düşülür. Ardından kalan malların üçte birini geçmeyecek şekilde vâsiyeti düşülür. Bütün bunlar terikeden temin edildikten sonra kalan mallar

⁴¹⁶ Halil Cin ve Ahmed Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Cilt: II, Konya, 1989, ss. 118-119.

⁴¹⁷ Joseph Schacht, “Miras”, *İslâm Ansiklopedisi*, Maarif Basımevi, Cilt: VIII., İstanbul, 1960, s. 353.

⁴¹⁸ Hasaneyn Muhammed Mahluf, *İslâm’da Miras Hukuku*, çev. Ali Hastaoğlu ve H. Tahsin Feyizli, Nur Yayınları, Ankara, t.y., s. 30.

⁴¹⁹ Karaman, ss. 170-171.

⁴²⁰ Suraiya Faroqhi, *Orta Halli Osmanlılar*, çev. Hamit Çalıışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 238.

⁴²¹ Joseph, Miras, s. 352.

⁴²² Cin ve Akgündüz, s. 120.

⁴²³ Joseph, Miras, s. 356.

⁴²⁴ Cin ve Akgündüz, s. 121.

⁴²⁵ Aktan, s. 144.

mirâşçılar arasında pay edilir. Bir de Nisa Suresi'nin 8. ve 9. âyetlerinde belirttiği üzere mirâş pay edilirken mirâşçı olmayan akrabaların, yetim ve yoksulların da gönlünün hoş edilmesi istenir.⁴²⁶

Mirâş konusunda genel kabul, zimmîlerin kendi hukuklarına bağlı oldukları hususudur. Elbette arzu edenler bu konuda kadıya da başvurabilirlerdi. Ancak Kenanoğlu, Bertram ve Young gibi bu görüşün tam tersini iddia edenler de mevcuttur. Bertram ve Young'ın bu konudaki görüşleri; *"Mirasla ilgili konularda dini mahkemenin herhangi özel bir yetkisi yoktu. Onun yetkisi sadece cemaatin aile hukukuna göre mirasçıların listesini oluşturmaktı. Mirasçıların hisseleri ve paylaştırılması şer'î mahkemelerce yapılırdı"* şeklindedir.⁴²⁷ Aslında zimmîler mirasla ilgili meselelerini kendi aralarında çözebilirlerdi. Hatta ellerindeki terikenin nasıl taksim edileceğini bilmemeleri üzerine ruhani liderlerinden dinî kurallara göre taksimini isteyebilirlerdi. Ancak miras dağılımı yüzünden mirasçılar arasında çıkacak herhangi bir anlaşmazlık noktasında kadıya başvurdıkları görülmektedir.⁴²⁸ Hatta zimmîlerin diğer konularda olduğu gibi miras konusunda da kadıya başvurmalarında ki en büyük etken İslâm hukukunun bazı hususlarda kendileri için daha avantajlı olmasından kaynaklanmaktadır. Yahudi hukukuna göre iki Yahudi'den biri mirasçı sayılırken diğerinin mirasçı sayılmadığı durumda İslâm dinine göre ikisi de mirasçı sayılıyordu. Bunun üzerine iki Yahudi'nin de kadıya başvurduğu görülmektedir. Bu da işlerine geldiği durumda İslâm hukukuna başvurdıklarını gösteren somut bir örnektir. Ancak kadı isterse kendi hukukları üzere meseleyi halletmelerini de söyleyebilirdi. Eğer şer'e göre mesele çözülmeye çalışılırsa da İslâm hukukunun hükmü ne ise onun uygulanacağı da belirtilmiştir.⁴²⁹

Zimmîlerin pek çok konuda olduğu gibi miras konusunda da kadıya başvurma oranları yüksek olduğu için, zimmîlerin ruhânî liderleri zor durumda kalmıştır. Bu durumu engelleyemeyeceklerini anlamaları üzerine piskoposlar kilise hukukunda,

⁴²⁶ en-Nisâ Suresi (4/8); *"Mirâş bölüştürülürken uzaktan akrabalığı bulunanlar, yetimler, yoksullar da hazır bulunuyorlarsa, hem kendilerine ondan biraz bir şey verin, hem de gönüllerini alacak sözler söyleyin."* 4/9; *"Velîler ve vâsiler, (Öldükten sonra) arkalarında, (gelecekleri) hakkında korktukları zayıf, güçsüz bir soy bırakacak olanların yürekleri titresin, sızlasın, Allah'tan korksunlar ve sağlam, düzgün söz söylesinler."* Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, **Yüce Kur'ân (Açıklamalı-Yorumlu Meâlî)**, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011, ss. 77-78; Yazır, s. 61.

⁴²⁷ Anton Bertram-J. W. A. Young, **The Orthodox Patriarchate of Jerusalem**, London, 1926, ss. 203-204. Zikreden Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 251.

⁴²⁸ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 252-264.

⁴²⁹ Fetvâ, v. 388a.

hahamlar ise “*halakhah*”ın yorumunda kadı mahkemesinin kararlarına paralel bir takım değişiklikler yapmışlardır. Bu her ne kadar din adamlarının kendi hukukları ile ters düşmelerine neden olsa da buna mecbur kalmışlar ve hatta nâdiren de olsa sultandan adli ve hukukî muhtariyetlerini onaylayan ve kendilerini medeni hukuk alanında tüm zimmi davalarına bakmaya yetkili kılan fermanlar istemişlerdir. Bu da durumun vahametini ortaya koymaktadır.⁴³⁰

Zimmi din adamlarının mallarının öldükten sonra ne olacağı konusunda sürekli bir değişiklik yapılmıştır. Yavuz Selim (1512-1520) ve Kanuni dönemi(1520-1566)’nde din adamlarının malları patrikliğe kalırken, IV. Mehmed dönemi (1648-1687)’nde 1649 tarihli bir fermanla din adamlarının mallarının 5.000 akçeye kadar olan kısmı Patrikliğe, değeri bu miktarı geçen malların ise devlete kalacağı belirtilmiştir. Ancak 1804 tarihli bir şer’iyye sicilinden anlaşıldığı üzere bu kural tekrar bir değişikliğe uğrayarak, ölenin para, eşya ve kiliseye ait neyi varsa Metropolit’e kalmasına karar verilmiştir.⁴³¹

Ruhani liderler ise her ölenin mirasına el koyamıyordu. Sadece ölen kişi ruhban sınıfına mensup olup, vârisi yoksa mirası zapt edebilirlerdi. Sıradan bir zimminin mirasına el koyamazlardı. Vârisi olmayan kişinin malları Hazineye gönderilirdi.⁴³² Ayrıca ellerinde emir olması şartıyla metropolitin ölen keferenin mirasını mirasçıları arasında pay etmesine vilayet kadıları engel olamazdı.⁴³³

Mirasçı olan kişinin yaşı küçük olduğu durumlarda kendisine bir vasî seçilirdi. Eğer vasî olacak kimsesi yok ise kendi milletinden güvenilir bir vasî ve nazır seçilerek, malların telef olması önlenirdi.⁴³⁴ Vasînin mirasa sahip çıkamadığı ya da bizzat kendisi tarafından mirasın telef edildiği durumlarda malların küçük mirasçı tarafından korunmasının mümkün olmadığı şu fetââda açıkça görülmektedir. Ölen kişinin mirasçısı olan küçük oğlu mirası koruyabilecek durumda olmadığı için amcası tarafından malları ziyan edilmiştir. Ancak küçük yaştaki çocuk büyü çağına geldiğinde mallarının gereksiz yere harcandığını ispat etmesi üzerine mirasını tekrar

⁴³⁰ Çiçek, s. 46.

⁴³¹ Bozkurt, s. 15.

⁴³² Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 263.

⁴³³ Fetvâ, v. 261b.

⁴³⁴ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 265.

almaya hak kazanmıştır.⁴³⁵ Ayrıca bir zimminin üvey evladına vâsi olmasına da izin verilmemektedir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi zevcesi Hind-i zimmiyenin müteveffa zevci Amr-ı müslimden olan evlad-ı sigarına vâsi olmak câiz olur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁴³⁶

Ölen kişinin mirası mirasçıları arasında pay edilmeden önce cenaze, gömme masrafları, bağışlar, borçlar ve vasiyetin terikeden düşülmesi gerektiğini belirtmiştik. Ölen şahsın borcu sadece kişinin terikesinden alınırdı. Yani bu borçtan mirasçıları sorumlu tutulmazdı. Ayrıca bir kâfirin Müslümana borcu varken, ona olan borcu terikeden düşülmediği sürece diğer zimmi alacaklılar pay alamazdı;

Mesele: “Zeyd-i zimmi mürd olup terekesi düyununa vefa etmeyüb taksim-i guramâ olunmalı oldukda Zeyd’in Amr-ı müslime dahi deyni var iken bazı zimmiiler “bizim Zeyd’de akçemiz vardır” deyü zimmi şahidler ikamet eyleseler istimâ’ olunur mu?”

Cevap: “Amr tamam-ı hakkın aldıktan sonra olunur. Amr hakkında zimmi şahidler dinlenmez.”⁴³⁷

Vefat eden zimminin malları karısına ve beytü’l-mala kaldığı takdirde alacaklılar merhumun borcu olduğunu ispatlayabilirlerse, alacaklarını ölen kişinin eşinin hissesinden almaya hak kazanırlar.⁴³⁸

Mirasla ilgili bir diğer mesele ise mirasa beytü’l-mal emini tarafından el konulmasıdır. Ölen bir erkek zimminin elbiseleri beytü’l-mal emini tarafından zapt edildiği takdirde, merhumun kardeşi, Müslüman olan beytü’-mal emininin yaptığını zimmi şahitlerle ispat edebilirse, kaybettiği malları tekrar alabilir.⁴³⁹ Vefat eden zimminin mallarını beytü’l-mal emini ele geçirdiğinde, merhumun erkek kardeşi mirası talep ettiğinde, mirasçı olduğu konusunda bir kuşku olmaması kaydıyla ispata gerek kalmadan malları almaya hak kazanır.⁴⁴⁰

Bir diğer husus ise ölen kişinin evladı olduğunu şahitlerle ispat ederek, mirastan pay alma meselesidir. Ölen zimminin kızı olduğunu kanıtlayarak başka bir

⁴³⁵ Fetvâ, v. 235b.

⁴³⁶ Fetvâ, v. 449b.

⁴³⁷ Fetvâ, v. 284b.

⁴³⁸ Fetvâ, v. 285b.

⁴³⁹ Fetvâ, v. 286a.

⁴⁴⁰ Fetvâ, v. 491b.

zimminin elinde bulunan mirasını alabilir. Beytü'l-mal emini bu durumun tekrar şahitlerle kanıtlanmasını talep edemez. Ayrıca nesep kanıtlama meselesinde zimmilerin şahitliği de kabul görmektedir;

Mesele: “Hind-i zimmi-i müteveffanın Zeyd-i zimmi yedinde olan emlâkını Zeyneb Hindin kızı idüğün isbat idüb aldıktan sonra beytü'l-malcı olan Amr-ı müslim Zeyneb'den Hind'in kızı idüğüne tekrar şahidler talep etmeğe kadir olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Nesebde zimmi şehadeti dahi makbuledir.”⁴⁴¹

Köle ile efendisi arasındaki miras ilişkisine değinecek olursak, Müslüman olarak azat olan bir köle, tekrar din değiştirip ölse, onun hem Müslümanken sahip olduğu malların hem de zimmiyken sahip olduklarının sahibi yine eski efendisi olacaktır.⁴⁴² Dârü'l-harbtan çocuklu bir câriye satın alan kişi öldüğü zaman câriyesinin çocuğu mirasından faydalanamaz;

Mesele: “Zeyd veled-i sagîri ile Dârü'l-harbden bir cariye ihraç idüb Zeyd'in cariye-i mezbûreden veledi olup Zeyd fevt olduktan sonra dârü'l-harbden bile çıkardığı veled-i sagîri verese-i Zeyd mirasa katmağa kadir olurlar mı?”

Cevap: “Olmazlar. Zeydin veledine diğer [?] azad olur.”⁴⁴³

Ebu'-Suûd Efendi'nin fetvâlarında şu ana kadar mesele olarak ele aldıklarımızın dışında fetvâların arasında mirasla ilgili bir takım farklı meselelere daha rastlanılmıştır. Bunlar farklı ve marjinal konularda fetvâlar olduğu için açıklama yapmadan sadece örnek üzerinde göstermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Bir zimmi yetim bir çocuğu evine getirip oğluyla birlikte büyütse yetim çocuk ölen zimminin mirasından hak talep edemez. Terikenin tamamı ölenin gerçek oğlunundur;

Mesele: “Zeyd-i zimmî hayratında Amr-ı yetîm-i sagîr-i zimmî[yi] evine getirüb oğlu idinüb kendinde sagîr oğlu Bekr ile bir meme emüb Zeyd fevt olacak, Bekr Amr “karındaşımdır.” deyü kabul idüb eline hüccet virüb “Zeyd'in borçlarının nısfın sen vir ve nısfın ben vireyin.” dise Beşr'de [Yanlış yazılmış. Bekr olacaktı] Zeyd'in üzerinde hakkı var idüğün isbat itdikde Amr tereke-i Zeyd'den bir

⁴⁴¹ Fetvâ, v. 303b.

⁴⁴² Fetvâ, v. 108b, 372b.

⁴⁴³ Fetvâ, v. 108a.

değirmende olan rub ' hisse-i şâyiayı satub Zeyd'in deynine virdikde Bekr "ben kabul etmezim." deyüb rub ' hisseyi taleb idüb almağa kadir olur mu?"

Cevap: "Amr Zeyd'den miras yimez. Tafsil-i mezbûr sabit olıcak cümle tereke Bekr'indir. Zeyd'in diyununun bi-kusûr eda ider." ⁴⁴⁴

Bir zimmi tarlasını kilisedeki keşişlere ibadetlerini gerçekleştirmek adına karşılıksız verse ve keşişler her yıl verilmesi gereken rüsum-ı örfiyeyi de ödeseler, mal sahibi zimmi öldükten sonra mirasçıları bu tarlayı keşişlerden alamaz. Ancak keşişler bu tarla üzerinde ziraat yapmaya kalkışarlarsa o zaman ellerinden alınır. Hatta bu duruma izin veren sipahi de ta'zir cezasına uğratılır ve azledilir. ⁴⁴⁵

İki zimmi evlendiğinde halvet dahi olmadan karısı vefat ederse terikenin yarısı kocasına, üçte biri ölenin annesine ve geriye kalan kısmı da amcasına verilir. ⁴⁴⁶ Bir kâfir ormanlık bir alanda kendisine tarla açıp kullandığında ölümü üzerine burası çocuklarına miras olmaz;

Mesele: "Zeyd-i kâfiri saban değmedik orman yeri baltasıyla açub mezra' idüb olunca tasarruf idüb öldükden sonra sair emlâk gibi kızlarına mirâs olur mu yohsa sipahi dahl ider mi?"

Cevap: "Miras olmaz. Amma il virdiği tapu ile kızları alırlar." ⁴⁴⁷

Bir tâcir harbi yerde öldüğünde kıyâfetleri kâfirlerce zabt edilip, başka bir tacire satıldığında ölen kişinin vârisleri ancak kıyâfetlerin parasını ödeyerek alabilirler. ⁴⁴⁸ Son olarak Yahudi bir erkek kadıya başvurmadan eşine üç talak boş ol dese, dinlerine göre bu geçersiz bir durumdur. Adam öldüğü zaman eşi mirasından pay alabilir. ⁴⁴⁹

Miras ile ilgili değinmek istediğimiz son husus vasiyet konusudur. Dikkatimizi çeken bir fetvâda; bir zimmi mirasının tümünü mirasçılarından kaçırarak üç yaşındaki Müslüman kızına vermiştir. Mirasçılar bunu kabul etmeyerek haklarını istediklerinde ise mirasın üçte birlik kısmı dışında kalan malları alabilecekleri belirtilmiştir. Bu ifade zimmilerin mallarının sadece üçte birlik bir kısmını vasiyet edebileceklerini göstermektedir. Mirasın vasiyet edilen üçte birlik kısmından

⁴⁴⁴ Fetvâ, v. 241b.

⁴⁴⁵ Fetvâ, v. 494a.

⁴⁴⁶ Fetvâ, v. 505a.

⁴⁴⁷ Fetvâ, v. 404a, 404b.

⁴⁴⁸ Fetvâ, v. 237b.

⁴⁴⁹ Fetvâ, v. 98a.

mirasçılar hiçbir şekilde hak iddia edemez ve kime vasiyet edildiyse ona verilir.⁴⁵⁰ Gülnihal Bozkurt, Müslüman ve zimmilerin birbirleri lehinde yaptıkları vasiyetlerin geçerli olduğunu⁴⁵¹ dile getirmiş olmasına rağmen elimizdeki bir fetvâya göre zimmilerin kendi inancında olmayanlara vasiyetleri geçerli değildir;

Mesele: “Zeyd-i zimmî bir mescidin imamı ve müezzini ve kayyumu için beş yüz akçe vakf idüb ve şerait-i sıhhat ve lüzum riayet eylese sonra rücû'a kadir olur mu?”

Cevap: “Ehl-i zimmetin kendi mu'tekadlarından ibadet olmayan umura vasiyyetleri sahih değildir. Olur.”⁴⁵²

2.2. AİLE HUKUKU

Aile toplumun temel taşıdır. Bu yüzden toplumun sağlıklı bir şekilde gelişebilmesi, ilişkilerin huzur ve güven içinde yürütülebilmesi, aile kurumunun sağlam temellere oturtulması ve hukuki düzenlemeye bağlanması ile mümkündür.⁴⁵³ Toplumun siyasi, sosyal ve hukuki durumunu anlamak için de öncelikle aileyi incelemek gerekir; çünkü aile devletin küçük bir modelidir. Eğer ailede sosyal ve hukuki bir denge var ise toplumda da siyasi, sosyal ve hukuki bir denge var demektir.⁴⁵⁴ Nitekim babanın aile üzerindeki otoritesi devletin millet üzerindeki otoritesine benzetilir. Bahaaddin Ögel'in söylemiyle; “Gök kubbesi devletin, çadır ise ailenin birer örtüsü ve kubbesi idi. Gök altında devlet, çadır kubbesi altında ise aile düzeni yer almaktadır”. Dolayısıyla aile kurumu her toplumda ve her dönemde önemini korumuştur. Âşıkpaşazâde'nin “Bu âlemde maksut olan birkaç şeydir: oğul evlendirmek, kız çıkarmak ve dünyadan âhirete iman ile gitmek.”⁴⁵⁵ sözlerinden de ailenin kıymeti anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁰ Fetvâ, v. 450b; Enver Baytan, *İslâm'da Vasiyyet*, Felah Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 21.

⁴⁵¹ Bozkurt, s. 15.

⁴⁵² Fetvâ, v. 202b.

⁴⁵³ Nedim Mercan, *İş Hukuku ve Aile Hukuku Örneğinde Sıkı Güven İlişkilerinde Özel Hayatın Gizliliği Hakkı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2011, s. 90.

⁴⁵⁴ Ömer Düzbakar, “Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670-1698 Yılları Arasında Bursa Örneği”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XXIII., Ankara, 2008, (Bursa Örneği), s. 86.

⁴⁵⁵ Bahaaddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Cilt: II., İstanbul, 1971, s. 137.

Osmanlı aile hukuku İslâm aile hukukuna dayanmaktadır. Arapça bir kelime olan aile, bir kimsenin geçimini sağladığı kadın-erkek eş, çocuklar, anne ve babadan oluşan topluluktur.⁴⁵⁶ Günümüz Arapçasında ailenin karşılığı olarak “*usre*” kavramı kullanılmaktadır. İslâm kaynaklarında ise usre kavramı yerine, “*âl, ehl, iyâl*”⁴⁵⁷ ve *ehlü’l-beyt*” gibi kavramlar tercih edilmiştir. Aile, doğum, evlilik ve süt bağı ile birbirine bağlı bulunan fertlerin oluşturduğu sosyal bir kurum olarak da ifade edilebilir. Yani aile bağı “*neseb*”dir ve bunun ölçüsü ise meşru evliliktir.⁴⁵⁸

Taraflar arasında ailenin kurulabilmesi için nikâh şarttır. Arapça bir kelime olan nikâh⁴⁵⁹, Kur’ân-ı Kerim’de evlenme sözleşmesi, sözlükte ise cinsel ilişki olarak tanımlanmıştır.⁴⁶⁰ İstilahî anlamı ise erkek ve kadının birbirinden faydalanmaları için hayatlarını birleştirmeleridir.⁴⁶¹ Çağdaş İslâm hukukçularının söylemiyle; “*Evlilik, karı-koca arasında birlikte yaşamaya ve yardımlaşmaya müsaade eden ve taraflara karşılıklı hak ve vazifeler yükleyen bir akitir.*”⁴⁶² Yapılan bu sözleşmenin esas amacı neslin devamını sağlamak, karı kocayı birbirine helal kılmak ve neseplerin karışmasını önlemektir. Bunun yanı sıra kadınların korunması ve ihtiyaçlarının giderilmesi, nefsin zinadan korunması da diğer amaçlarındandır.⁴⁶³

İslâm’da aile Hristiyanlık’ta olduğu gibi tamamen dini bir kurum değildir. Ancak insanların aile kurmaları çeşitli ayet ve hadislerle teşvik edilmiştir.⁴⁶⁴ İslâm hukukunda evlenme, tarafların icap ve kabulü ile kurulmaktadır. Kilise hukukunda 10. yüzyıldan itibaren evlenme işleminin kilisede rahip önünde gerçekleştirilmesi bir mecburiyet haline gelmiştir. Bu da evlenmeye dini bir karakter kazandırmıştır. İslâm dininde ise bir memurun ya da din adamının evlenmeye karışması mecburiyeti yoktu. Ancak bazı durumlarda kadı efendinin evlenmeye müdahale edebileceği de

⁴⁵⁶ Özön, s. 17.

⁴⁵⁷ Mesut Bayar, “İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: V., Nisan 2011, s. 88.

⁴⁵⁸ Latife Çakır, *İslâm Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s. 38; Karaman, s. 61.

⁴⁵⁹ Bayar, s. 90.

⁴⁶⁰ Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 428.

⁴⁶¹ Nevzat Akaltun, *İslâm Fıkhi ve Hukukuna Ait 1099 Fetvâ*, Mevlana Kitabevi, Ankara, 1974, s. 229.

⁴⁶² Bayar, s. 90.

⁴⁶³ Hatice Boynukalın Şenkardeşler, *Serahsî’nin Aile Hukuku Hükümlerinin Gayelerine İlişkin Analizleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, ss. 34-35.

⁴⁶⁴ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: II., İstanbul, 1989, s. 199.

belirtilmiştir.⁴⁶⁵ Buna rağmen padişahın evlenme akdi için kadıdan izinname alınmasını emretmesi gerçeğinin var olduğunu Ebu's-Suûd'un şu fetvâsında görmemiz mümkündür;

Mesele: “*Hâkim ma’rifetsiz nikâh olunmaya*” deyü emr-i pâdişahî varid olmuş iken, hâkim ma’rifetsiz nikâh sahih olur mu?

el-Cevap: “*Olmaz, meğer nizâ ve husumet olmaya.*”⁴⁶⁶

Söz konusu durum şer’i hukukun değil tamamen örfi hukukun bir ürünüdür. Yani kadı efendinin izni olmadan evlenmek dine göre hiçbir sakınca yaratmaz. Sadece idari zorunluluktan doğan bir formaliteden ibarettir. Ebu's-suûd'un “*izn-i kadı sıhhat-i nikâha şart değildir*”, “*kadısı izni olmadan akdedilmiş nikâha ilişkin ihtilâf istima olunmaz*” şeklindeki fetvâları da bu durumun somut bir örneğidir.⁴⁶⁷ Hatta bir subaşının zimmîye evlenmesi için izin verip, evlendikten sonra kadı iznini almadın diye zimmîden cerime talep etmeye hakkı yoktur.⁴⁶⁸

Hanefî mezhebine göre yetişkin erkek ve kadınlar, velileri tarafından rızaları alınmadan evlendirilemezler. Küçük yaştaki çocuklar ise velilerin isteği üzerine evlendirilebilirler. Velilerin kullandığı bu velayet hakkına “*velayet-i icbar*” denilir. Küçük yaşta evlendirilen kızlar gerekli fiziki olgunluğa erişene kadar babalarının evinde kalmaya devam ederler.⁴⁶⁹ Eğer çocuk babası ve dedesinin dışında biri tarafından evlendirildiyse ergenlik çağına geldiği zaman nikâhı bozma hakkına sahiptir. Buna “*hıyarü’l-bülüğ*” denilir.⁴⁷⁰ Ayrıca her ne kadar küçük yaştaki çocuğu velisinin evlendirme hakkı olsa da bir takım şartlara uyulmadığı takdirde buna izin verilmez. Bir fetvâya göre ölen bir Müslümanın beş yaşındaki kızı, zimmî olan annesi tarafından başka bir zimmî ile evlendirildiği takdirde bu duruma asla müsaade edilmez. Ya eşler birbirinden boşandırılır ya da erkek İslâm’a gelmek zorundadır. İkisini de kabul etmediği suret de darp edilir ve uzun süre hapse mahkûm edilir;

⁴⁶⁵ Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, (Evlenme), s. 281.

⁴⁶⁶ Düzdağ, s. 52.

⁴⁶⁷ Cin, Evlenme, s. 284.

⁴⁶⁸ Fetvâ, v. 379a.

⁴⁶⁹ Gül Akyılmaz, “Osmanlı Aile Hukukunda Kadın”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 366.

⁴⁷⁰ **Mesele:** “*Hind-i nâ-bâligayı, Zeyd nikâh eylese sahih olur mu?*” **Cevap:** “*Olur, amma velî babası yahud dedesi değil ise, hıyar-i feshi vardır, hîn-i bulûğda.*” Düzdağ, s. 52.

Mesele: “Zeyd-i müslim fevt olub, beş yaşında olan kızı Hind’i anası Zeyneb-i zimmiye yanında kalub, Zeyneb Hind’i mürtedde ayırub Amr-ı zimmiye tezevvüc idüb Amr Hind’i tasarruf eylese mezbûrelere ne lâzım olur?”

Cevap: “Ta’zîr-i şedîd olunub, tefrik olunub, İslâm üzerine olmak teklif olunur. İnad ider ise darb-ı şedîd ve habs-ı medîd olunur. Asla ihraç olunmaz.”⁴⁷¹

Evlenmeye ilk adım nişan ile atılır. Ancak bu dönemde taraflar arasında bir resmiyet söz konusu değildir. Sadece verilmiş sözler vardır.⁴⁷² Yahudiler de nişâna “*kıduşin*” nişanlı kıza da “*arusa (nişanlı)*” denilirdi. Ayrıca Yahudi aile hukukuna göre nişanlanan kız kendi nişanlısı da dâhil olmak üzere herkese yasak sayılır ve bu bağdan kurtulması için kendini boşandırtması gerekirdi.⁴⁷³ Daha sonraki süreçte gerçekleşecek olan nikâhta, iki Müslüman erkek ya da bir Müslüman erkek ile iki Müslüman kadın şahidin bulunması gerekir. Şahitlerin bulunmasındaki amaç evliliğe delil temin etmek ve fuhşu önlemektir.⁴⁷⁴ Evlenen çiftler arasında; kan hısımlığı, süt akrabalığı, sıhrî akrabalık*, kadın için başkasıyla evli olma ve din farkı, erkek için dört kadınla evli olma karısından üç talâkla boşanmış olmak gibi evliliğe engel oluşturacak durumlar bulunmamalıdır.⁴⁷⁵ Din farkına dayalı evlenme engeli sadece İslamiyet’te değil 12. yüzyıla kadar Hristiyanlığın ve Yahudiliğinde kabul ettiği engellerden biridir. Hatta Hristiyanlıkta mezhepler arası evlenmeler bile yasaklanmaktaydı. Bu engeller diğer dinlerde her iki taraf içinde geçerli sayılırken İslamiyet’te sadece bir taraf için geçerliydi. Yani Müslüman bir erkek ehl-i kitaptan (Yahudi ve Hristiyan) bir kadın ile evlenebilirken, Müslüman bir kadın sadece Müslüman bir erkekle evlenebilirdi. Ayrıca her iki tarafında putperestlerle evlenmesi yasaktı. Hatta evlendikten sonra eşlerden birinin müşrik olması durumunda kesinlikle

⁴⁷¹ Fetvâ, v. 139b.

⁴⁷² H. İbrahim Acar, “Nişan”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: III., İstanbul, 2007, s. 153.

⁴⁷³ Minna Rozen, **İstanbul Yahudi Cemaati’nin Tarihi (1453-1566)**, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 113.

⁴⁷⁴ Hasan Örtücü, **İslâm Hukuku Açısından Resmi Olmayan Nikâh Uygulamalarının Doğurduğu Hak Zayıfları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006, s. 16.

* *Sıhrî akrabalık (Müsâhere): Erkeğin kayıvalidesi, üvey validesi, baldızı, gelinleri ve üvey kızları ile olan akrabalığıdır.* Cin ve Akgündüz, s. 93.

⁴⁷⁵ J. Schacht, “Nikâh”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, C. IX., İstanbul, 1964, (Nikâh), s. 259.

boşanmaları gereklidir.⁴⁷⁶ Osmanlı toplumunda zimmî bir erkeğin Müslüman bir kadınla ilişkisinin olması yasak olduğu gibi cezası da ölümdü. Ancak zimmî erkek Müslüman olmayı kabul ederse cezadan kurtulabilir.⁴⁷⁷

Zimmîler kendi dinî inanç ve geleneklerine göre evlenip, boşanabilirlerdi. Osmanlı Devleti, aile hukuku ile ilgili konularda zimmîlere karışmamıştır.⁴⁷⁸ Zimmîlerin şahitsiz yapmış oldukları nikâh akdi ya da kendisine mahrem olan kişi ile evlenen zimmînin yapacağı evlilik her ne kadar İslâm hukukuna aykırı olsa bile geçerli sayılırdı.⁴⁷⁹ Çünkü özel hukuk konusunda zimmet akdi gereği İslâm hukukunun emirlerine tabi değillerdi. Ancak zimmîler arzu ederlerse bu konuda kadı efendiye de başvurabilirlerdi. Elbette bu noktada zimmî dahi olsalar karar, İslâm hukukuna göre verilirdi.⁴⁸⁰ Serahsi'ye göre, ehl-i kitap olan ya da olmayan tüm gayrimüslimlerin birbirleriyle evlenmesinde sakınca yoktur. Ancak bunlardan doğan çocuk eğer eşlerden biri ehl-i kitap ise onun dinine tabi sayılırdı. Böylece en azından çocuğun ehl-i kitap olması sağlanmış olurdu. Ayrıca zimmîler arasında evlenirken denklik şartı da aranmazdı; çünkü cizye vermenin ezikliği zimmîleri birbirine denk kılmıştır. Evlenirken denklik şartı sadece Müslümanlar arasında aranırdı.⁴⁸¹

Müslüman bir kadının zimmî bir erkek ile evlenemeyeceği konusuna değinmiştik. Ancak bazen iki zimmî evlendikten sonra eşlerden birinin din değiştirmesi durumu da olabiliyordu. Böyle bir durumda eğer kadın Müslüman olursa zimmî olan eşinden boşanmış sayılmazdı. Ancak kendisinin de İslâm'a gelmesi teklif edilirdi. Kabul etmediği takdirde boşanması mecburidir.⁴⁸² Eğer zimmî olan karı koca ikisi birden Müslüman olurlar ise tekrar nikâh yenileme mecburiyeti yoktur. Eski nikâhları hâlâ geçerlidir.⁴⁸³ Bir zimmî uzun süre kaybolduğunda karısı Müslüman olup başkasıyla evlenemez. Din değiştirmesi de eşinin uzun süre ortalarda

⁴⁷⁶ Abdurrahman Savaş, **İslâm Hukuku ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü ve Hukuki Sonuçları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 85.

⁴⁷⁷ Gülgün Üçel Aybet, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyal İlişkiler", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 362.

⁴⁷⁸ Emine Dalkılıç, **Kayseri Kadı Sicillerine Göre Zimmîler (M. 1650-1665)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2004, s. 100.

⁴⁷⁹ Şenkardeşler, s. 69.

⁴⁸⁰ Dalkılıç, s. 100; Mehmet Şeker, **Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 142.

⁴⁸¹ Şenkardeşler, s. 71.

⁴⁸² Fetvâ, v. 41a; Fahrettin Atar, "Nikâh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXIII., İstanbul, 2007, s. 113.

⁴⁸³ Fetvâ, v. 41b.

gözükmemesi de nikâhlarına zarar getirmez. Kadının başka biriyle evlenebilmesi için ilk eşinden boşanması ve iddet süresini doldurması gerekir. Ayrıca başkasıyla evli olan bir kadını nikâhına almaya çalışan kişi de şiddetle azarlama cezasına çarptırılır;

Mesele: “Zeyd-i zimmiye Hind’i Amr’a getürüb, emanet koyub, kendi gıybet idecek. Hind “ben kimesnenin menkûhası değilin” didikde Amr Hind’i İslâm’a getürüb rey-i hâkimle nikâh idüb aldıkda ba’dehû Zeyd gelüb “Hind-i mezkûre menkûhamdır” deyü dava idüb isbat eylese Amr’a şer’an nesne lâzım olur mu?”

Cevap: “Zimmiye İslâm’a gelmekle firkat mukarrer olmaz. Eri gâib olıcak te’hîr olunur. Geldikde İslâm arz olunur. Gelürse nikâh mukarrerdir. İbâ iderse hâkim tefrik ider. Zeyd İslâm’a gelür ise Hind’i alur, gelmez ise hâkim tefrik ider. Ba’de’l-iddet kime dirler ise varır. Amr’a ta’zîr-i şedîd lâzımdır.”⁴⁸⁴

Bir başka fetvâya göre de eğer Müslüman olmuş bir kadının zimmi olan kocasının nerde olduğu bilinmiyor ise adama Müslüman olması teklif edilemeyeceği için hâkim kadını kocasından ayırabilir. Ancak adam döndüğü zaman eğer Müslüman olursa karısını ikinci kocasından ayırma hakkına sahip olur.⁴⁸⁵

Aynı duruma erkek tarafından bakarsak, zimmi erkek Müslüman olup, zimmi eşini uzun süre hiç görmeyip, aynı zamanda da başka bir kadın ile evlenirse, zimmi olan kadını boşamadığı sürece hâlâ onun eşi sayılır.

Mesele: “Zeyd-i zimmi Müslüman olub, aher yerde zevcesi olan Hind-i zimmiyeyi yedi yıl mikdarı levâzımın görmeyüb mukayyed olmayub gayri avret alsa hâliyâ Zeyd gelüb mezbûre Hind’i “avretimdir” deyü yine zevciyyet üzere ma’lûme itmek şer’an kadir olur mu?”

Cevap: “Olur, boşamadı ise.”⁴⁸⁶

Bu durum erkeklerin birden fazla kadınla evlenebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak Osmanlı Devleti’nde çok eşlilik olmasına rağmen yaygın olmadığı da görülür. Genelde zaruret halinde birden fazla kadınla evlenmeye izin verilmiş ve bu da kadınlar arasında adaleti sağlama şartına bağlanmıştır.⁴⁸⁷ Kınalızâde Ali Çelebi’nin de ifadesiyle; “Erkek, ilk eşiyle yetinip, üzerine başka

⁴⁸⁴ Fetvâ, v. 56b.

⁴⁸⁵ Bünyamin Karadöl, *Şeyhü’l-İslâm Minkârî-zâde Yahya Efendi’nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s.25.

⁴⁸⁶ Fetvâ, v. 80b.

⁴⁸⁷ Said Öztürk, “Osmanlı’da Çok Evlilik”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 375.

kadın ve cârîye almamalıdır. Erkek evde tendeki can gibidir. İki bedene bir can olmadığı gibi, iki eve de bir erkek yakışmaz."⁴⁸⁸ Genelde nesebin devamlılığını sağlamak, erkek çocuk isteği gibi sebeplerden ötürü birden fazla kadınla evliliğin yapıldığı görülse de bu durum Osmanlı Devleti'nde zannedildiği kadar yaygın değildir.

Nikâh konusuyla ilgili fetvâlara yansıyan bir diğer husus ise bir Müslümanın kâfire benzer davranışlarda bulunmasının nikâhına zarar verip vermediğidir. Bir Müslümanın herhangi bir zaruret yok iken kâfir diliyle konuşması nikâhına zarar getirmez; fakat şiddetli bir azarlama ile cezalandırılır;

Mesele: "*Zeyd-i müslim kâfir dilince zarûretsiz tekellüm eylese nikâhına zarar olur mu?*"

Cevap: "*Zarar-ı mahzdır. Küfrine hükm olunub, avreti tefrik olunmaz. Ta'zîr-i şedîd ile men' ve zecr olunur.*"⁴⁸⁹

Ancak bir Müslüman kadının kâfir kıyâfeti giymesi onun hem kâfir sayılmasına hem de kocasından ayrılmasına neden olur;

Mesele: "*Kâfir libasın giyen Hind-i Müslime'ye şer'an ne lâzım olur?*"

Cevap: "*Kâfirendir. Erinden bâindir.*"⁴⁹⁰

Fetvâlarda dikkatimizi çeken bir diğer konu ise kölelerin evlilik meselesidir. Kölelerin de hür insanlar gibi evlenme hakları elbette vardır. Ancak bir köle sadece efendisinin izniyle evlenebilir.⁴⁹¹ Ayrıca cârîyesiyle evlilikteki gibi sürekli bir cinsel ilişki bağı kurmayacak olan efendinin onu köle veya hür biriyle evlendirmesi gerekir⁴⁹² ki Kur'ân-ı Kerim'in Nur Suresi'nde (24/32) geçen "*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cârîyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*"⁴⁹³ ifadesi de bu durumu desteklemektedir. Azat edilen bir cârîye ise efendisinden izin almadan evlenebilir. Ancak dikkatimizi çeken bir fetvâya göre kişi azat ettiği cârîyesini velisi sıfatıyla yine hâkim izniyle evlendirebiliyordu. Demek ki azat etse de efendinin cârîye üzerinde hâlâ bir yaptırım gücü bulunmaktadır;

⁴⁸⁸ Düzbakar, Bursa Örneği, ss. 87-88.

⁴⁸⁹ Fetvâ, v. 55b, 400b.

⁴⁹⁰ Fetvâ, v. 80b.

⁴⁹¹ Schacht, Nikâh, s. 260.

⁴⁹² Vahide Aktoprak, *İslâm Hukukunda Kadınların Köleliği ve Hakları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2007, s. 41.

⁴⁹³ Yazır, s. 247.

Mesele: “Hind-i zimmiye bir cariye alub azad itdikden sonra Hind cariyesini Amr’a tezvice kadire olur mu?”

*Cevap: “Olur. İzn-i hâkimle.”*⁴⁹⁴

Efendisinin köle veya cariyesiyle evlendiği durumlarla karşılaşmak da mümkündür. Ancak efendisinin köle ya da câriyesini nikâhına alabilmesi için öncelikle onu azat etmesi gerekir. Azat ettiğinde de eğer köle evlenmek istemezse herhangi bir zorlamada bulunulamaz. Ayrıca Hanefiler, Şafiiler ve Hanbeliler’e göre erkek kölelerin sadece iki kadın ile evlenme hakları varken, İmam Malik bunun tersini iddia eder ve köleyi hür gibi düşünerek dört kadınla evlenebileceğini dile getirir.⁴⁹⁵

Aile hukukunda özellikle kadınlar için önem arz eden bir diğer konu ise “*mehir*”dir. Mehera kökünden türeyen el-Mehru (mehr) kelimesi⁴⁹⁶ sözlükte “*ücret*” manasına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak da evlilik esnasında kadına verilen para veya mal anlamında kullanılmıştır. Söz konusu kelime, Kur’ân-ı Kerim’de ecrin çoğulu olan “*üçür, farîza ve saduka*” kelimleriyle, hadislerde “*mehir ve sadak*” terimleriyle, Türkçe’de ise daha çok “*mihr*” şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁹⁷ Nikâh akdini satım akdi olarak görenler olduğu gibi mehri de satış bedeli olarak kabul edenler bulunmaktadır. Ancak mehir bir satış bedeli değil, ailelerin birbirine yaklaşmasını sağlayan bir hediyeleşme ya da kadın için ekonomik ve sosyal bir güvencedir.⁴⁹⁸ Mehr, Hanefiler’e göre en az 10 dirhem gümüş yani 5 gram altın, Mâlikîler’e göre de 3 dirhem gümüş olarak belirlenmiştir.⁴⁹⁹ Para, eşya ya da ekonomik değeri olan menfaatler mehir olarak verilebilir. İlk dönem Hanefi hukukçuları Kur’ân öğretmek, hacca göndermek gibi verilen sözlerin mehir olamayacağını belirtmişler de daha sonraki hukukçular özellikle Kur’ân öğretiminin mehir sayılabileceğini ifade etmişlerdir; çünkü bu dönemlerde Kur’ân öğretiminden ücret alınmaya başlanmıştır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ Fetvâ, v. 49b.

⁴⁹⁵ Aktoprak, s. 44.

⁴⁹⁶ Şükrü Şirin, *İslâm Aile Hukukunda Mehir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1997, s. 16.

⁴⁹⁷ Mehmet Akif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVIII, Ankara, 2003, (Mehir), s. 389.

⁴⁹⁸ O. Spies, “Mehir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. VII., İstanbul, 1972, s. 495.

⁴⁹⁹ Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, (Aile Hukuku), s. 31.

⁵⁰⁰ Aydın, Mehir, s. 390.

Mehir, belirlenmesi bakımından ikiye ayrılır. İki aile arasında belirlenen mehre “*mehr-i müsemma*” denilir. Eğer taraflar arasında herhangi bir mehir miktarı belirlenmemiş ise o zaman kızın babası tarafından aynı durumda olan kadınların mehri göz önüne alınarak belirlenen mehre de “*mehr-i misil*” denilir.⁵⁰¹ Yani mehir miktarı belirlense de belirlenmese de mehir kadının hakkıdır, ödenmek zorundadır. Ayrıca mehir bütünüyle kadına aittir. İstedığı gibi tasarruf edebilme hakkına sahiptir. Mehirin peşin ödenen kısmına “*mehr-i muaccel*”, daha sonra ödenecek kısmına ise “*mehr-i müeccel*” adı verilir.⁵⁰² Kadının mehri isteme hakkı düğünden sonra başlamaktadır. Mehr-i müeccel ise ölüm veya boşanma halinde, evlilik sona erdiği zaman kadına ödenmektedir. Eğer erkek zifaktan önce kadını boşarsa kadına mehirin yarısını ya da mehir belirlenmemişse “*müt’a*” adı verilen bir bedel vermektedir. Ancak evliliğin zifaktan önce kadının kusuru yüzünden bitmesi üzerine kadın tüm mehri kaybeder.⁵⁰³ Kadın eşinin ölümü üzerine mehrini kocasının terikesinden alabilir.⁵⁰⁴ Eğer kadın vefat ederse, kadının mirasçıları onun mehriğini isteme hakkına sahip olurlar. Mehri ile ilgili belirtilen hususlar Müslümanların yanı sıra zimmîler için de geçerlidir. Mesela Yahudi bir adam Yahudi olan karısı ile mehirsiz evlenmişlerdir. Ancak cinsel birliktelik gerçekleşmeden önce adam vefat etmiştir. Bunun üzerine kadın kocasının mirasından mehr-i mislini almıştır.⁵⁰⁵ Ayrıca bir Müslüman erkek din değiştirdiği için karısından boşansa sonra tekrar evlenip yine boşansa kadın her iki evliliğinin mehr-i mislini ve hatta hakkı olan elbisesini dahi almaya hak kazanır;

Mesele: “*Zeyd-i müslimi’l-iyazbillah mürted olub zevci Hind tefrik olunduktan sonra yine İslâm’a gelüb Hind’e nikâh idicek tekrar Hind’in dinine ve imanına şetm ile Hind boş olacak mezbûre evvelki ve sonraki mehr-i mislin şer’an yeminiyle almağa kadire olur mu?*”

Cevap: “*Olur. Bu surette Hind kendiye salih olan esbabın dahi aynı ile almağa kadire olur mu?*”

Cevap: “*Olur.*”⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Demir, Hukuk Tarihi, s. 169.

⁵⁰² Aydın, Aile Hukuku, s. 32.

⁵⁰³ Örsten, s. 119.

⁵⁰⁴ Fetvâ, v. 60b.

⁵⁰⁵ Karadöl, s. 25.

⁵⁰⁶ Fetvâ, v. 55b.

Kadınların mehrin dışında hakları olan bir diğer unsurda “nafaka”dır. Nafaka, kendi dışındaki kişilerin hayatlarını sürdürebilmeleri için kişinin yüklendiği masraflar bütünüdür. Bir kadın evlendikten sonra kocasına hizmet etmek üzere evine gittiği andan itibaren nafakayı hak etmektedir.⁵⁰⁷ Erkek karısının yiyecek, giyecek vb. ihtiyaçlarının tümünü karşılamakla yükümlüdür. Nafaka miktarı erkeğin maddi durumuna göre belirlenmektedir.⁵⁰⁸ Nafakanın yeterliliği asla din farklılığına, köle/hür oluşuna göre belirlenemez. Bir kadın câriye, hür, Müslüman ya da ehl-i kitaptan bile olsa nafakayı hak etmektedir.⁵⁰⁹ Erkek nafakayı eşine ödemek mecburiyetindedir. Aksi takdirde hâkim ya erkeğin mallarını satar ya da hapsedirir. Eğer durumu iyi olmadığı için ödeyemiyorsa nafakanın ya erkeğin yakın akrabalarından ya da beytü'l-maldan temin edilmesi istenirdi.⁵¹⁰ Bir de akrabalara ödenen nafaka vardır. Bunun için mirasçı olma şartı mevcuttur. Aslında zimmîlerin dârü'l-harpte yaşayan, geçici olarak İslâm ülkesine gelmiş olan anne ve babasına nafaka vermemesi gerekir. Hatta Müslüman evladında zimmî olan anne ve babaya nafaka vermemesi gerekir. Ancak anne ve baba kişinin dünyaya gelme sebebi olduğu için ne olursa olsun onlara sahip çıkılması gerektiği belirtilmiştir. Söz konusu zimmî olan akrabalar ise buna müsâmağa gösterilmeyeceği; çünkü akrabaya nafaka ödenmesi için birbirine mirasçı olunması gerektiği⁵¹¹ ve Müslümanlar ile zimmîlerin birbirine mirasçı olmasının mümkün olmadığı söylenmektedir. Oysaki pek çok sicil kaydında bunun böyle olmadığına dair belgeler mevcuttur. Ancak konumuz fetvâlar ile sınırlı olduğu için bunlara değinmeyeceğiz. Sadece “Müslüman ile zimmîlerin birbirine mirasçı olmasının mümkün olmadığı” gibi kesin bir yargıda bulunmanın doğru olmadığını belirtmekle yetineceğiz.

İslâm hukuku eşler arasında evliliğin ömür boyu sürdürülmesinden yanadır. Ancak gerekli durumlarda boşanmayı kabul etmiştir. Eğer evliliğin devam etmesi eşler arasında sorunlara sebep oluyorsa boşanmanın gerekli olduğu söylene de pek hoş karşılanmamaktadır. Peygamber'in “boşanma, meşrû kabul edilen şeyler içinde

⁵⁰⁷ Şenkardeşler, s. 74.

⁵⁰⁸ Demir, Hukuk Tarihi, s. 170.

⁵⁰⁹ Şenkardeşler, s. 75.

⁵¹⁰ Demir, Hukuk Tarihi, s. 170.

⁵¹¹ Şenkardeşler, ss. 80-81; Hasan Güleç, **İslâm Hukukunda Nafaka**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996, ss. 14-16.

Allah'ın en çok nefret ettiği şeydir.” hadisi de bu durumun en güzel ifadesidir.⁵¹² İslâm hukukunun boşanma karşısındaki tavrını, boşanmayı kesinlikle yasaklayan kilise hukuku ile boşanmayı yozlaştıran Yahudi hukuku arasında yer alan orta bir yol görünümünde olduğu şeklinde de ifade edebiliriz.⁵¹³ Kilise hukuku boşanmayı kesinlikle yasal saymayarak, boşanmak için çok zor şartlar öne sürüyordu. Aynı şekilde Yahudi hukuku da evliliğin bitmesini önlemek için birçok kanuni ve pratik engel koyuyordu.⁵¹⁴ Zaten zimmîlerin Yahudi veya Hristiyan cemaat mahkemelerinde boşanmaları gerekirken, çoğunlukla boşanmak için kadıya başvurmalarının en büyük sebebi de bu olsa gerek. Bu yüzden zimmîler genelde kadı mahkemelerine başvurup, aldıkları hücceti kendi mahkemelerine götürerek boşanmanın kaydedilmesini talep ediyorlardı. Bu durum her ne kadar cemaat mahkemelerince hoş karşılanmasa da kadının emrine karşı gelemiyorlar ve kendi dinlerine ve hukuklarına ters düşme bahasına uygulamak zorunda kalıyorlardı.⁵¹⁵

İslâm hukukuna göre evlilik; ölüm, talak, tefviz-i talak, muhâlea ve tefrik yoluyla sona ermektedir. İlk boşanma şekli olan talak, erkeğin karısını boşaması demektir. Kelimenin asıl anlamı ise *“bir bağdan kurtulmak, kurtarılma, serbest bırakma, bırakılma”* dır.⁵¹⁶ Erkek karısını boşarken herhangi bir sebep göstermek zorunda değildir; ama boşadığını açık bir şekilde sözlü, yazılı ya da işaret ile belirtmesi gerekir. Aşağıda verdiğimiz fetvâ örneğinde görüldüğü gibi bazen *“babanın evine git”* tarzında kinayeli bir şekilde de ifade edebilir.⁵¹⁷

Mesele: *“Zeyd zevceleri Hind'e ve Zeyneb'e “bire cehûdlar” didikden sonra “ben cehûdi dâhi görün” dise Hind'e ve Zeyneb'e talak vâki' olur mu?”*

Cevap: *“Bayin olurlar.”*⁵¹⁸

Erkeğin sadece üç kere boşama hakkı vardır. Köle erkeklerde ise bu iki ile sınırlandırılmıştır.⁵¹⁹ İlk boşamaya *“Ric'î Talak”* denilir. Bu durumda nikâh hâlâ geçerlidir. Erkek üç aylık talak iddeti içerisinde nikâh yenilemeye gerek kalmadan

⁵¹² Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988, (Boşanma), ss. 34-35.

⁵¹³ Aydın, Aile, s. 200.

⁵¹⁴ Rozen, s. 161.

⁵¹⁵ Çiçek, ss. 38-39.

⁵¹⁶ Joseph Schacht, “Talak”, *İslâm Ansiklopedisi*, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, Cilt: XI., Eskişehir, 1997, s. 683.

⁵¹⁷ Örsten, s. 124.

⁵¹⁸ Fetvâ, v. 500b.

⁵¹⁹ Aktoprak, s. 44.

eşine geri dönebilir. İkinci boşama “*Bâin Talak*”dır. Bu durumun gerçekleşmesiyle eşler arasında ayrılık meydana gelir. Ancak erkek yeni bir nikâh ve mehir ile karısına geri dönebilmektedir. Üçüncü ve son boşama ise “*Talak-ı Selase*”dir. Bunun gerçekleşmesi üzerine eşler birbirinden kesin olarak ayrılmış olur.⁵²⁰;

Mesele: “*Zeyd-i zimmî Hind-i zimmîye âyin-i bâtilaları üzere tezevvüc idüb cem’ olduklarından sonra Zeyd, “Hind benden üç talak boş olsun” dese üç talak boş olur mu?*”

Cevap: “*Olur. Hind mürâfaa’ idecek tefrîk lâzımdır. Bi'l-ittifak.*”⁵²¹

Yahudilerde ise Talak-ı Selâse ile boşamak olmadığı için eğer bir kadıya başvurmazlar ise erkek karısına “*üç talak boş ol*” dese bile boşanmış sayılmazlar.⁵²² Ancak bir zimmî erkek eşine kadı efendinin huzurunda talak verirse ve tekrar karısı olarak tasarruf etmeye çalışırsa eşi mahkemeye başvurmadiğı sürece sorun olmaz.⁵²³ Ayrıca bir erkek sarhoşken bile eşini boşadığını söylese geçerli sayılmaktadır,⁵²⁴

Mesele: “*Zeyd-i zimmi sarhoşla veya ayıkla iki avretine talak virse vaki olur mu?*”

Cevap: “*Üç talak virüb avreti tefrîk taleb ederse tefrîk lâzımdır.*”⁵²⁵

Erkeğin eşini Talak-ı Selâse ile boşaması üzerine eşine tekrar dönebilmesi için bir takım şartların yerine getirilmiş olması gerekir. Öncelikle kadının 3 aylık iddet süresini doldurması beklenir. Bunun sebebi çocuğun babasının tespit edilmek istenmesidir.⁵²⁶ Köle kadınların iddet süresi ise hür kadınların iddet süresinin yarısı kadardır.⁵²⁷ Eğer kadın iddet süresi dolmadan yeni bir evlilik yapmaya kalkarsa nikâhı geçersizdir.⁵²⁸ İddet süresinin dolmasının ardından kadının başka bir erkek ile evlenmesi, ondan da boşanması ve tekrar iddet süresinin dolmasını beklemesi mecburidir. Ancak bundan sonra kadın eski kocası ile tekrar nikâh yapabilir.⁵²⁹ Bu

⁵²⁰ Demir, Hukuk Tarihi, s. 174.

⁵²¹ Fetvâ, v. 81a.

⁵²² Fetvâ, v. 98a.

⁵²³ Fetvâ, v. 101b.

⁵²⁴ Demir, Hukuk Tarihi, s. 173.

⁵²⁵ Fetvâ, v. 81a.

⁵²⁶ Fatih Karataş, *İslâm Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Kahramanmaraş, 2010, s. 6.

⁵²⁷ Aktoprak, s. 44.

⁵²⁸ Fetvâ, v. 41a, 43b.

⁵²⁹ Cin, Boşanma, s. 56.

uygulamaya da “hülle” adı verilir. Hülle şartı yerine getirilmediği takdirde karı kocanın tekrar birleşmesi mümkün değildir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi zevcesi Hind’e üç talak virdikten sonra hüllesiz almağa kadir olur mu?”

Cevap: “Olmaz”.⁵³⁰

Erkeğin hülleyle razı gelmeyip bir takım hilelere başvurduğu da fetvâlara yansımaktadır. Mesela erkek hülle uygulamasını istemeyip, karısını boşadıktan sonra kâfir olup, tekrar Müslüman olarak karısını nikâhlamıştır. Ancak böyle bir şeyin oluru yoktur. Nikâhları geçersizdir. Hatta bunu yapanında bu akli vereninde öldürülmesi mubah sayılır;

Mesele: “Zeyd zevci Hind’i boşadıkdâ üç talak olub, hülle ihtiyar etmeyüb nâib olan Amr “kâfir ol yine Müslüman [ol]” deyüb Zeyd dahi el-iyâz-billâh kâfir olub yine Müslüman olduktan sonra Amr Hind’i Zeyd’e nikâh eylese etdiği nikâh sahih olur mu?”

Cevap: “Nâib kâfir olur. Zeyd’den evvel ikisinin bile katli mubahdır. Nikâh sahih olmak mümkün değildir.”⁵³¹

Ebu’s-Suûd’un fetvâları arasında dikkatimizi çeken birisi; Müslüman bir adam Müslüman olan karısını kiliseye götürdüğü zaman, eşlerin bayın olacağını belirtmiş olduğu fetvâsıdır. Bu da İslâm’a aykırılık oluşturacak bir takım davranışların nikâhı etkileyeceğinin somut bir örneğidir;

Mesele: “Zeyd-i Müslim zevcesi Hind-i Müslime’yi keniseye iletmek ile Hind-i mezbûre Zeyd’den boş olur mu?”

Cevap: “Bâyın olur. Seyr için olmayub bir fâide ricasına olıcak.”⁵³²

Boşanma konusunda nikâh sırasında şart koşulmamışsa kadınların yetkisi çok sınırlıdır. Boşanma hakkına sahip olan erkektir. Ancak erkek arzu ederse bu hakkı eşine devredebilir. Bu şekilde kadının kullanmış olduğu boşanma hakkına “tefviz-i talak” adı verilir. Erkek boşama hakkını eşine verdiğinde bundan dönüşü olmaz. O yüzden de çok sık görülen bir durum değildir.⁵³³ Bir diğer boşanma şeklide “muheale” ya da “hul” denilen tarafların anlaşarak boşanmasıdır. Bu boşanma

⁵³⁰ Fetvâ, v. 81b.

⁵³¹ Fetvâ, v. 500a.

⁵³² Fetvâ, v. 498a.

⁵³³ Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Diyarbakır, 1986, ss. 195, 205; Akyılmaz, s. 369.

şeklinde kadın mehir ya da nafakadan vazgeçerek veya belli bir bedel vererek erkeği boşanmaya razı eder. Bu çok sık görülen bir boşanma tarzıdır. Hatta erkekler çoğu zaman boşanmanın malî yükümlülüklerinden kurtulmak adına talak yetkisini kullanmayıp, kadını muhaleaya zorlamıştır. Bunun yanı sıra erkeğin bir takım sebeplerle hulû kabul etmediği durumda kadının evi terk ederek, kocasını muhâleaya zorladığı da görülmüştür.⁵³⁴ Son ayrılma şekli ise kadının mahkemeye başvurarak ayrılmak istemesi yani “*tefrik*” ya da “*adli boşanma*”dır. Mahkeme hukuki geçersizliği olan evlilikleri fesh edebilme yetkisine sahiptir. Bir de kadının kocasının iktidarsızlığını ya da bazı hastalıklarının olmasını, kocasının kayıp olmasını, evine bakmaması, şiddetli geçimsizlik ve fena muamelede bulunması gibi sebeplerinden birini öne sürerek mahkemeye başvurup boşanmak istediğini bildirmesi üzerine kadı efendinin uygun bulmasıyla evliliklerine son verilmesi mümkündür. Tefrikte kocanın rızasına veya hulde olduğu gibi kadının mehir ya da nafakasından vazgeçmesine gerek yoktur.⁵³⁵ Bazen çaresiz kalan kadının sırf kocasından boşanmak için İslâm dininden çıktığı görülmüştür. Böyle bir durumda koca, karısını zorla İslâm’a getirip, nikâhlama hakkına sahiptir. Ancak kadının kocasından bu derece nefret etmesinin sebebi kocasının kendisine karşı kötü davranışı ise karısını bir daha incitmemesi söylenir. Aslında bu fetvâda da görüldüğü üzere erkek kötü muamelede dahi bulunsa kadı efendinin hemen tefrik kararı vermek yerine, uyarıda bulunduğu anlaşıyor;

Mesele: “*Hind zevci Zeyd’den boş olmak için mürtedde olduğu takdirde Zeyd yine Hind’i cebren nikâh idüb almağa kâdir olur mu?*”

Cevap: “*Döğe döğe İslâm’a götürülür cebr ile yine Zeyd’e nikâh olunur amma Hind’in bu mertebe nefretine sebep Zeyd’in sû-i muâmelesi ise hâkimü’ş-şer’ min-ba’d incindirmemek lâzımdır.*”⁵³⁶

2.3. VAKIF HUKUKU

Tarihin her döneminde ve dünyanın her yerinde dini, hukuki ve sosyal bir müessese olan vakıflar meydana getirilmiştir. Ancak hiçbir yerde İslâm ülkelerinde

⁵³⁴ Cin ve Akgündüz, ss. 117-118.

⁵³⁵ Akyılmaz, s. 370.

⁵³⁶ Fetvâ, v. 54b.

olduğu kadar çok sayıda vakıf kurulmamıştır. Osmanlı Devleti'nde de diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi vakıf müessesesi son derecede önem arz etmektedir. Ancak vakıfları sadece Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla kurulduğunu söylemenin ve “ben ve öteki” arasındaki etkileşim ve dayanışma ruhunu somutlaştıran bir müessese olarak görmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Özellikle Osmanlı örneğinde gördüğümüz üzere vakıfların, “Allah rızasını” kazanmanın yanı sıra devletin yerine getirmekle yükümlü olduğu eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, sosyal yardım gibi birçok kamu hizmetini sağlamak adına kurulduğu âşikârdır. Nitekim vakıflar yoluyla devletin sosyal hizmet yükü hafifletilerek, devletin öncelikle savunma alanına yönelip, güçlenmesi sağlanmaya çalışılmıştır.⁵³⁷ Ayrıca insanların mallarını müsâdereden korumak amacıyla da vakıf kurduklarına dair iddialar da mevcuttur.⁵³⁸

“Vakf” kökünden gelen “vakıf”, Arapça'dan Türkçe'ye geçen, sözlükte “hapsetmek, alıkoymak, durdurmak, durmak, dinlendirmek, ayakta beklemek” manasına gelen bir kelimedir. Çoğulu “evkaf ve vukuf” olan vakıf kelimesi, fiil olarak “vakfetmek”, isim olarak ise “vakfolunmuş mal” anlamını taşımaktadır.⁵³⁹ Hukuki manada vakıfın tanımına bakacak olursak bu konuda mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Ancak Osmanlı Devleti Hanefî mezhebini esas aldığı için, bu mezhep içindeki farklı görüşlere değinmekle yetineceğiz. Ebu Hanife, vakfı “mülk bir malı vakfedenin mülkünde alıkoymak ve gelirini sadaka olarak vermek” şeklinde tanımlamıştır. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf ise “bir malın kullanım hakkı şahıslara, mülkiyeti Allah'a ait olmak üzere, başkasının mülkiyetine vermekten veya mülkiyetini almaktan alıkoymak” olarak ifade etmişlerdir. İki tanım arasında ki fark mülkiyetin kime ait olacağı meselesidir. Ebu Hanife'ye göre, malın mülkiyeti vakıf kuran kişide kalırken; İmameyn'e göre, vakfı kuran kişinin mülkiyetinden çıkarak, Allah'ın mülkü haline gelmektedir. Osmanlı hukukunda ise Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in vakıf tanımı benimsenmiştir.⁵⁴⁰ Vakıf kuran kişiye “vâkıf”,

⁵³⁷ Bahaeddin Yediyıldız, “Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları ya da Türk Hayrât Sistemi”, **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, Cilt: V., Ankara, 1999, s. 17; Hasan Yüksel, “Türk Toplumunda Vakıf Aile İlişkisi”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 461.

⁵³⁸ Nazif Öztürk, “Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları”, **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, Cilt: V., Ankara, 1999, s. 37.

⁵³⁹ Eraslan Özkaya, **Eski Vakıf Hukuku**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 22.

⁵⁴⁰ Ahmet Akgündüz, **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, Ankara, 1988, (Vakıf Müessesesi), ss. 39-42.

vakfedilen mala “*mevkûf*” ve vakıftan yararlananlara da “*mevkûfun aleyh*” denilmektedir.⁵⁴¹

Bir vakfın geçerli sayılması için, vâkıfın, irade beyanının, vakfedilen malın ve vakıftan yararlananların bir takım kriterlere uygun olması gerekir. Öncelikle vâkıfın ergin, mümeyyiz ve özgür olması, borçtan veya savurganlıktan dolayı kısıtlı olmaması ve vakfetmek istediği ‘aynı üzerinde sınırsız mülkiyet hakkı bulunması gerekir. Vâkıfın borcu çok ise ağır hastayken ve ölmeden önce yaptığı vakıfları alacaklıları bozdurabilir. Eğer vâkıf kısıtlama altına alınmış borçlu ise vakıf işleminin geçerli olması için, alacaklıların icazeti gerekir. Borca batık değilse, borç miktarı çıkarılır ve geriye kalan malvarlığını vakfedebilir.⁵⁴² Ayrıca vâkıf, yaptığı vakıfla alacaklılarına zarar vermek istiyorsa, vakfın geçerli olmayacağı Ebu’s-Suûd’un fetvâsından anlaşılmaktadır;

Mesele: “*Zeyd-i medyun, hal-i sıhhatinde dâyinlerden kaçırıp, cümle emlâkını vakf eylese, şer’an vakıf sahîh olur mu?*”

Cevap: “*Sahîh ve lâzım olmaz. Kudât tescilden memnu’lardır.*”⁵⁴³

Vakıf, vâkıfın irade beyanı ile kurulur. Buna “*sıyga*” denilir. İrade beyanı herhangi bir şekle bağlı değildir. Vâkıfın iradesinden vakıf kurmak istediği açıkça anlaşılıyorsa, vakıf meydana gelmiş sayılır. İrade beyanının sözlü olması kâfidir. Ancak çıkabilecek olası bir hukuki anlaşmazlığı engellemek adına genelde irade beyanının yazılı olarak yapılması tercih edilir. Eğer irade beyanı yazılı olarak verilmişse, bunun iki kişiye bildirilmesi ve vakfedilecek şeyin açıkça belirtilmesi şarttır.⁵⁴⁴

Vakfedilecek malın da bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Öncelikle vakfedilen mal, dinen kullanılmasına izin verilmiş olması ve ‘aynı cinsinden yani alacak olmaması gerekir. Vakfedilen malın belli olması ve vâkıfın mülkü olması şarttır. Ortaklar arasında beraberce kullanıldığı halde hisselere ayrılmamış olan malların vakfedilmesi doğru değildir. Vakfedilen malın taşınmaz yani gayrimenkul mal olması gerekir. Çünkü menkul mallar, vakfın ebedilik şartını sağlayamaz. Ancak

⁵⁴¹ Erol Akı-Sevda Demirbilek, *Sosyal ve Kültürel Hayatımızda Vakıflar ve İlgili Mevzuat*, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 4.

⁵⁴² Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, (Osmanlı Hukukunda Vakıflar), s. 449.

⁵⁴³ Düздаğ, s. 76.

⁵⁴⁴ Demir, Hukuk Tarihi, s. 148.

vakfedilebileceğine dair nass bulunan at, silah gibi menkullerin, örf âdete göre vakfedilebilen menkullerin ve bir gayrimenkule bağlı olan ağaç, bina, ziraat aletleri gibi menkullerin vakfedildiğini görmemiz mümkündür.⁵⁴⁵ Paranın vakfedilip edilemeyeceği konusunda ise çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalardan en bilindik olanı Anadolu Kazaskeri Koca Çivizade Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 1547) ile Rumeli Kazaskeri Ebu's-Suûd Efendi arasında geçmiştir. Çivizade ve Birgivi Mehmed Efendi (1521-1573) para vakıflarının câiz olmadığını savunmalarına rağmen, Ebu's-Suud Efendi pragmatik gerekçeler öne sürerek para vakıflarını savunmuştur. Bir takım aleyhteki görüşlere rağmen, uygulamada, fetvâlarda, şer'iyeye mahkemeleri kararlarında ve Osmanlı hukukçularının eserlerinde para vakfını kabul eden görüşler yeğlenmiştir. Ayrıca bu durum Ebu's-Suûd'un irade-i seniyyeye katılan fetvâsı ile kanunlaşmıştır.⁵⁴⁶

Vakıftan yararlananlar (*mevkûfun aleyh*) Müslüman veya gayrimüslim olabilir. Vakıftan yararlananlar vakfedene yabancı kimseler olabileceği gibi Ebu Yusuf'un görüşüne göre vakfedenin akrabaları da olabilir ki "*aile vakıfları*" bu görüşe göre kurulmuştur.⁵⁴⁷ Mevkûfun aleyhin her zaman mevcut olması şartı da yoktur. Eğer bir vakfın mevkûfun aleyhi yok ise vakıf gelirleri fakirlere verilecektir. Bu vakıflara "*münkâtı' vakıflar*" denilir. Ayrıca tartışmaya açık olmakla birlikte azadlı köleler, azad edilmek üzere bulunan köleler, cenin ve hayvanların da mevkûfun aleyh olabileceği belirtilmektedir.⁵⁴⁸

Bir vakfın kurulması için gerekli bir takım şartları yukarıda özetlemiş bulunmaktayız. Ancak bir vakfın kurulması ve bağlayıcılık kazanması için Osmanlı Devleti'nde mütevellîye teslim ve tescil şartının da arandığını görmekteyiz. Aslında bu konuda İmam Muhammed ve Ebu Yusuf arasında bir anlaşmazlık vardır. Ebu Yusuf'a göre, sadece irade beyanı ile vakfın sahih ve bağlayıcı olması mümkündür. Yani mütevellîye teslim ve tescil işlemlerine gerek yoktur. Buna karşın İmam Muhammed ise, vakfedilen malın mütevellîye teslim edilmesi üzerine, tescil edilmese bile vakfın sahih ve bağlayıcı olacağını belirtmiştir. Osmanlı Devleti'nde genel olarak İmam Muhammed'in görüşü benimsenerek, "*teslim ve tescil*

⁵⁴⁵ Cin-Akgündüz, ss. 34-35.

⁵⁴⁶ Tahsin Özcan, **Osmanlı Para Vakıfları**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003, ss. 28-32.

⁵⁴⁷ Demir, Hukuk Tarihi, s. 150.

⁵⁴⁸ Akgündüz, Osmanlı Hukukunda Vakıflar, ss. 450-451.

olunmadan" kurulan vakıfların iptaline fetvâ verilirken, "teslim edilip tescili yapılmadan" kurulan vakıfların ise vakfiyet amacı tercih edilmiştir. Ancak bazı durumlarda karar hâkim takdirine bırakılmış ve gerektiği yerde Ebu Yusuf'un görüşüne göre de karar verildiği görülmüştür. Aşağıdaki fetvâ bu konuda somut bir örnektir;

Mesele: "Zeyd sıhhatinde mülk menziline bir cihete vakf idüb ve teslim-i mütevellî ve tescil-i şer'i bulunmadan fevt olub vereseşi mütevellî ile kadıya murâfaa olduklarında kadı İmam-ı Yusuf kavli üzere menziline vakfiyyetine hükm eylese vakf-ı mezbûr lâzım olur mu?"

El-cevap: "Olur."⁵⁴⁹

Vakfın şartlarına ve şer'i hükümlere göre vakfın işlerini idare etmek için "mütevellî" adında bir görevli atanır. Mütevellîye "kayyım, mütekellim, ale'l-vakf ve nâzır" da denilmektedir. Aslında nâzır, mütevellînin vakıfla ilgili tasarruflarını kontrol eden organ veya kişidir. Mütevellîlik görevine "tevliyet", nâzırlık görevine ise "nezâret" denilir.⁵⁵⁰ Genelde ilk mütevellî vakfedenin kendisi olur. Ancak vakfeden hiç mütevellî seçmemişse ya da vakfiyede yer almıyorsa, mütevellîyi hâkim seçer.⁵⁵¹ Mütevellî âkil, bâliğ, reşid olmalı ve güvenilir kimselerden seçilmelidir. Mütevellînin vakıftan aldığı maaşa "vazife-i tevliyet" adı verilir. Maaş, vakfeden ya da hâkim tarafından belirlenir. Mütevellînin vakıf senedindeki şartlara uyması gerekir. Bu şartlar, geçerli bir gerekçe olmadığı sürece hükümdar tarafından bile iptal edilemez;

Mesele: "Zeyd mülk bağıını vakf idüb "hâsılı bey' olumub, akçesiyle filan mescide şem' altına" deyüb "lâkin kâfire bey' olunmaya" deyü şart eylese bade'z-zaman mütevellî hâsıl-ı bağı bir zimmiye bey' itdüğünde Amr-ı müslim "şart-ı vâkıfa muhâlifdir" deyü kıymetin virüb hâsılı zimmi-i mezbûrdan almağa kâdir olur mu?"

Cevap: "Kâdir olmaz. Amma zimmiler virdüğün müslimler viricek müslime satmak gerekdir."⁵⁵²

Mütevellî, kendi ihmal ve sorumsuzluğundan ya da vakıf şartlarına aykırı davranmaktan kaynaklanan tüm zarardan sorumlu tutulur.⁵⁵³ Elimizdeki bir fetvâya

⁵⁴⁹ Örsten, ss. 137-139.

⁵⁵⁰ Akgündüz, Osmanlı Hukukunda Vakıflar, s. 451.

⁵⁵¹ İnanır, s. 262.

⁵⁵² Fetvâ, v. 189a.

⁵⁵³ Demir, Hukuk Tarihi, ss. 150-151.

göre, vakıf mütevellisi, ecr-i mislinden fazla bir ücrete vakıf dükkânını bir zimmiye şarap satması için kiralamıştır. Vergi tahsildarı bunun yasak olduğunu söyleyerek engel olmaya çalıştıysa da müteveli bunun bir sakıncasının olmadığını söylemiştir. Mütevellinin kurallara uyması gerekirken yapmış olduğu sorumsuzluktan ötürü azledildiği fetvâ kaydında açıkça görülmektedir;

Mesele: “Zeyd-i müteveli bir vakf dükkânı ecr-i mislden ziyadeye Amr-ı zimmiye hamr bey' itmek için virdikde vakfın câbisi olan Bekr “hamr bey' itmek memnû'dur. Virmeyelüm” deyü mâni' olmak istedikde Zeyd ne var sair vakıfda dahi virilür dise ne lâzım olur?”

Cevap: “Azil lâzımdır.”⁵⁵⁴

Müteveli vakıfta çalışan müderris, kayyım, imam gibi görevlileri atama yetkisine de sahiptir. Ancak vâkıf isterse bu konuları kendi soyundan gelenler için de ayırabilir.⁵⁵⁵ Müteveli vâkıf ve kadı tarafından azledilebilir. Hatta bazı durumlarda, asgari seviyeyle sınırlı olmak kaydıyla, kadıya vakfın işlerine müdahale etme yetkisi de verilmiştir.⁵⁵⁶

Vakıflar, Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın tüm insanları kuşatmaktadır. Dolayısıyla bir Müslüman vakfının geliri, gayrimüslim yoksullara veya gayrimüslim vakfının geliri, Müslüman yoksullara tahsis edilebilmektedir. Bunun yanı sıra gayrimüslim vakıfları ile ilgili elbette bir takım kısıtlamalar da mevcuttur. Ancak bunlara değinmeden önce bu vakıfların, her ne kadar imparatorluk içinde tolere edilmiş ve düzenlemeleri için gayret gösterilmişse de, hiçbir zaman Osmanlı Devleti tarafından zimmilere verilen bir takım imtiyazlar arasında sayılmadığını belirtmekte yarar var.⁵⁵⁷

Vakıfta önemli olan, vakfın, vâkıfın itikadı ile İslâm hukuku açısından sevap ve ibadet olan bir şeye vakfedilmesidir. Hanefilerin bu görüşüne göre Beytü'l-Makdis'e, zimmi fakirlere ve benzeri hayır cihetlerine Müslüman'ın da zimminin de vakıf yapması kabul görmektedir. Ancak bir zimminin mescide ya da hem zimminin

⁵⁵⁴ Fetvâ, v. 206a.

⁵⁵⁵ Imber, s. 162.

⁵⁵⁶ Örsten, s. 146.

⁵⁵⁷ Eugenia Kermeli, “Ebu's-Suûd'a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, **Vakıflar Dergisi**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, çev. Özgen Özcan, Sayı: IIIIV., Ankara, 2010, ss. 167-169.

hem de Müslüman'ın kiliselere, havralara, bunların tamir ve inşasına, İncil ve Tevrat'a yaptıkları vakıflar ise geçersizdir;

Mesele: “Zeyd-i Yahudi kitaplarından bir tevratını, altunlu esbâbı ile keniseye vakf eylese sahih olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Keniseye vakf bâtıldır.”⁵⁵⁸

Buna karşın bir zimmi, bir mescide ya da kiliseye bir şey vakfettiye, gelirini fakirlere veya başka hayır cihetlerine tahsis ettiği takdirde vakıf geçerli sayılır.⁵⁵⁹ Elimizdeki bir fetvâ da tam olarak bu konuyu desteklemektedir. Fetvâya göre, bir zimminin değirmenini kiliseye vakfettiği gerekçesiyle mîrî tarafından değirmen başka birine satılmıştır. Ancak zimmi olan şahsın değirmeni kiliseye değil bir çeşme ile köprüye vakfettiğini iddia etmesi üzerine tekrar malum malın kendisine verilmesine karar verilmiştir. Gerçi kiliseye vakfetmiş olsa dahi kiliseye vakfetmek geçerli olmadığı için yine değirmen zimmiye verilirdi. Tek fark eğer kiliseye vakfetti ise vakıf olarak devam etmesi mümkün değildir. Köprü ya da çeşmeye vakfetti ise de vakıf olarak devam etmesi mümkündür. Mîrîden değirmeni satın alan kişinin mülk üzerinde hiçbir hakkı söz konusu olamaz;

Mesele: “Nice müddet bir keniseye vakfiyyet üzere tasarruf olanı gelen değirmenlerin vakfı sahih değildir deyü mîrî tarafından Zeyd'e bey' olunub Zeyd malikâne tasarruf iderken Amr-ı zimmi “bu değirmenleri ben mülküm iken filan çeşme ile köprülere vakf itmiş idim” deyü dava itdikde Zeyd Amr'a isbât eyle dimeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Eğer de[gir]men Amr'ın sabıka[n] mülkü idüğü muhakkak ise keniseye vakf itdi ise bâtıldır. Alur malikâne tasarruf ider. Eğer köprüye vakf itdi ise vakfı sahihdir. Vakfiyyet üzerine tasarruf ider. Ber her takdir Zeyd'in asla istihkakı yoktur. Amr'a virmek lâzımdır.”⁵⁶⁰

Bir diğer fetvâda da bir önceki fetvâda geçenler dile getirilmiştir. Ancak bir ayrıntıya daha yer verilmiştir. Benzeri bir durumda eğer vâkıfın kendi ya da vârisi yok ise o zaman vakfın şartlarına göre hareket edilmesi gerektiği belirtilmiştir;

⁵⁵⁸ Fetvâ, v. 199b; Kermeli, s. 168.

⁵⁵⁹ Akgündüz, Vakıf Müessesesi, ss. 172-174.

⁵⁶⁰ Fetvâ, v. 162b.

Mesele: “Zeyd’in nice yıllar keniseye vakf olan değirmeni mîrîden Amr’a bey’ olunub Amr dahi bir zaman tasarruf itdikden sonra Zeyd-i zimmi “bu değirmenleri ben vakf eylemedim mülkümdür, aldım” dimeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Vakf itdi ise dahi alur, keniseye vakf-ı bâtıldır. Vakıf yahud vâkıfın vârisi hayatda olıcak olur. Malikâne tasarruf ider. Mîrîden bey’ olunmak ol vakt olur ki vâkıfın kendi yahud asla vârisi kalmaya suret-i mezkûrede de vakfın şerâiti nicedir?”

Cevap: “Nice idüğü meşhur ve ma’rûfdur. Vakfa yazan kuzat bilürler.”⁵⁶¹

Kiliseye herhangi bir şeyi vakfetmenin geçerli olmadığını belirtmiştik. Bir zimminin kendine ait bir mülkünü kiliseye vakfetmesi üzerine vârisleri bunu kabul etmeme hakkına sahiptir ki zaten bu gerçek bir vakıf değildir;

Mesele: “Hind-i zimmiye bir mülk bağın bir keniseye vakf idüb badehu fevt olub oğulları Amr ve Bekr-i zimmiler ahar yerde olub geldiklerinde vakf-ı mezbûru adem-i kabule kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olurlar. Keniseye vakf bâtıldır.”⁵⁶²

Dikkatimizi çeken bir fetvâya göre, bir bağ kâfir zamanında kiliseye vakfedilmişse, söz konusu yerler feth edildiği zaman, vâkıfın evladından kimse kalmadığı takdirde padişah emini tarafından bu bağ alınabilir. Görüldüğü üzere sözü edilen topraklar feth edilmesine rağmen belli şartlar oluşmadığı takdirde vakıf mallarına ilişilmemektedir;

Mesele: “Bir bağ kâfir zamanından beri bir keniseye vakf-ı edna iken ol yerler feth olsa emin-i padişahi bağ-ı mezbûreye dahl itmeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Olur. Vâkıfın evladından kimesne olmayacak.”⁵⁶³

Kefere zamanında vakf olan bir kilisenin fetih sırasında mescit olarak kullanıldığı şahitler ile kanıtlanmış ise kefere halkının elinde vakfiyyeleri dahi olsa mescit tekrar kilise olarak kullanılamaz.⁵⁶⁴

Bir mülk doğrudan manastır ve kiliselere vakıf yapılamasa da, bunun için Hristiyan fakirlere ve fakir din adamlarına vakıf yapma yolu benimsenmiştir.⁵⁶⁵ Bir

⁵⁶¹ Fetvâ, v. 162b.

⁵⁶² Fetvâ, v. 134b,189b.

⁵⁶³ Fetvâ, v. 207a.

⁵⁶⁴ Fetvâ, v. 143a.

⁵⁶⁵ Akgündüz, Vakıf Müessesesi, s. 174.

zimmi bazı mülklerini kilise rahiplerine vakf edip, mütevellîye teslim ve hâkime tescil ettirdiği takdirde vakfı geçerli sayılır;

Mesele: “Zeyd-i zimmi bir kenisenin rahiblerine bazı emlakını vakf idüb teslim-i mütevellî ve tescil-i şer’i dahi olsa şer’an vakfiyyeti lâzım olur mu?”

Cevap: “Mülk-i sahih ise olur. Tescil-i sahih olundu ise.”⁵⁶⁶

Zimmilerin sadece kilise için değil bazen Müslümanların mescitleri için de vakıfta bulunduklarını görüyoruz. Bir zimminin Müslümanlar için mescit yaptırıp, burada ibadet etmelerine izin verdiği fetvâlara yansımıştır. Müslümanların bu mescitte ibadet etmesinde bir sakınca görülmemiştir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi Müslümanlar için bir mescid bina idüb namaz kılınmağa izn virse Müslümanlar mezbûr mescidde şer’an namaz kılınmak câiz olur mu?”

Cevap: “Namaz kılmak câizdir. Amma taife-i muayyene bile vakf itdi ise vakf sahihdir. Dönmez, fevt olıcak. Veresesine değmez amma taife-i muayyene ıtlak ve umum üzerine vakf itdi ise vakf sahih değildir. Kendi rücû’a kâdirdir. Fevt olıcak veresesine değer.”⁵⁶⁷

Bir diğer fetvâda ise bir zimminin mescidin imam, müezzin ve kayyumunu için “beş yüz akçe” vakf ettiğini görüyoruz. Bu mümkün olmakla birlikte zimmi olan şahıs arzu ederse vakıftan geri dönebilir; çünkü zimmilerin kendi dininden olmayanlar üzerine vasiyetleri zaten kabul görmemektedir.⁵⁶⁸ Gerçi Gülnihal Bozkurt’un bunun aksini iddia ettiğini daha önce belirtmiştik.⁵⁶⁹

Bir vakıf malının uzun süre kiralanması, malın kaybına karşı önlem almak için yasaklanmıştır. Ayrıca bir vakıf malının “belirlenen miktardan” yani “*ecr-i misl*”den aşağıya kiralanması da yasaktır. Böyle bir durumda kiracıdan eksik verdiği kira bedelini kusursuz bir şekilde ödemesi talep edilir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi bir vakf evde *ecr-i misl*den eksik icare ile sâkin olur iken hâkimü’l-vakt ve mütevellî izni yok iken zikr olunan evde bazı nesne ilhak eylese bade’z-zaman Zeyd-i mezbûr ilhak eylediğinin kıymetini almağa kâdir olur mu?”

⁵⁶⁶ Fetvâ, v. 176a.

⁵⁶⁷ Fetvâ, v. 203b.

⁵⁶⁸ Fetvâ, v. 202b.

⁵⁶⁹ Bkz., Yukarıda dipnot 451.

Cevap: “Olmaz. Kal’ı zarar eylemezse kal’ ider, alur zarar eylese alamaz. Hali üzerine kalur. Ber her takdir ecr-i mislin kusûru bi-kusur alınur.”⁵⁷⁰

Buna karşın asgari tutar olarak kabul edilen ecr-i mislden yukarı oranlar ise kabul edilmektedir.⁵⁷¹

Elimizdeki bir fetvâda, bir Yahudi peşin kira vererek kiraladığı vakıf dükkânı başkasına kiraya vermiştir. Kiracı dükkânı kullanırken, Yahudi dükkânı başka birine kiraya vermek istediğinde kiracı müteveli yardımıyla dükkânı vermeme hakkını elde edebilir. Yani bir vakıf malını kiralasanız dahi müteveli hâlâ söz sahibidir;

Mesele: “Zeyd-i Yahudi vakfa icare-i muaccesin virüb alduğı vakf dükkânı icare ile Amr-ı Yahudi’ye virüb Amr on beş yıl icaresin virüb mutasarrıf iken Zeyd Bekr-i Yahudi’den ağırlık adına bir mikdar nesne alub Bekr’e virmek istedikde Amr ben zevalidin deyü marifet-i müteveli ile dükkân-ı merkumu virmemeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Müteveli elindedir.”⁵⁷²

Fetvâlara yansıyan bir diğer kesit ise, kâfirlerden sulhen feth edilen bir şehre gelip yerleşen Müslümanların, kâfirlerden satın aldıkları tarlaları vakf edebilecekleridir. Ancak bu tarlalar gerçekten satıcı olan kâfirlerin mülkleri ise vakf edilebilir.⁵⁷³ Bir diğer örnek de vakfa ait paranın kullanılması ile ilgilidir. Bir zimmi bir vakfın bir miktar parasını kullandığında şer’i bir muamele olmadan “ribh” adı altında verdiği akçe tekrar kendisine verilse, bunu vakfa hibe etmesi mümkündür. Üstelik söz konusu para bir bağış olduğu için maaş sahiplerinin bu parayı kullanmasında her hangi bir sakınca yoktur;

Mesele: “Zeyd-i zimmi bir vakfın bir mikdar akçesin kullanub muamele-i şer’iyye olunmadın “ribh” deyü virdüğü akçe yine kendüye hükm olunduktan sonra vakfa hibe eylese şer’an helal olur mu?”

Cevap: “Olur. Bu suretde merkum akçeyi mürtezika ekl itmek ile ism lâzım olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Teberru’dur.”⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ Fetvâ, v. 160a,360a.

⁵⁷¹ Imber, s. 164.

⁵⁷² Fetvâ, v. 161b.

⁵⁷³ Fetvâ, v. 195b.

⁵⁷⁴ Fetvâ, v. 197b.

2.4. CEZA HUKUKU

Osmanlı Devleti ceza hukukunda diğer alanlarda olduğu gibi İslâm hukukunu temel almıştır. Ancak İslâm hukukunun devlet başkanına ta'zîr suç ve cezaları konusunda yetki vermesi, padişahın bir takım hukuk normları ortaya koymasına neden olmuştur. Böylece Osmanlı ceza hukuku sadece şer'i ya da örfi değil her iki hukuk sisteminin birbiriyle bütünleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Elbette bu sadece ceza hukukunda değil tüm Osmanlı hukuk sisteminin yapısında vardır. Ancak kanuni boşluk sebebiyle cezasız kalan suçların artması ve padişahların buna karşı tedbir almaya çalışması örfi hukukun ceza hukukunda daha çok hissedilmesine neden olmuştur.⁵⁷⁵ Hatta örfi hukukun suç ve ceza konusunda İslâm hukukuna nazaran daha yumuşak bir çerçeve çizdiği düşünülmektedir. Oysaki dini hukuk, işlenen suçun kesin ispat halleri, kısa süreli zaman aşımaları, suçu işleyenin pişmanlık halinin değerlendirilmesi, mahkûmiyete engel olan şahitlerin dürüst davrandıklarına inanılması gibi pek çok durumu göz önünde bulundurarak kişiye ceza verilmesini neredeyse engellerken, örfi hukuk bunun aksi bir tutum sergilemektedir. Hatta şeriatın izin vermediği işkence metodunu kullanarak, suçun işkence altında kabul edilmesini yeterli delil saymıştır.⁵⁷⁶

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda ve her devirde kamu düzenini ihlâl edenlerin bir şekilde cezalandırıldığı bilinmektedir. Müslüman ya da zimmî olsun bir kimsenin cezalandırılması için bir takım şartların mevcut olması gerekmektedir. Ceza verilecek kişinin ergin (bâliğ) ve akıl sağlığının yerinde olması şarttır; çünkü bunların ceza ehliyeti yoktur. Ancak sarhoşluk gibi sebeplerle iradesini geçici bir süre kaybeden kişiler bu kategoriye girmemektedir. Bunlar işledikleri suçlardan sorumludurlar. Ayrıca suçlunun cezalandırılabilmesi için suçu bilerek ve isteyerek işlemiş olması ve zaman aşımının olmaması gerekir. Zaman aşımının süresi ise

⁵⁷⁵ İsmail Acar, "Osmanlı Kanunnameleri ve İslâm Ceza Hukuku", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XIII-XIV., İzmir, 2001, s. 54.

⁵⁷⁶ Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Selahattin Eroğlu, Cilt: I., Sayı: XXVI., ss. 643-644.

işlenen suça göre değişkenlik göstermektedir. Suçu işleyenlerin cezalandırılmasını talep etme hakkı da ya Allah'a ya zarar gören kişiye ya da onun vârislerine aittir.⁵⁷⁷

Gayrimüslimler özel hukuk ve dini konularla ilgili problemlerini kendi mahkemelerinde çözme hakkına sahiplerdi. Ancak söz konusu ceza hukuku olduğunda bu durum ortadan kalkar. Ceza davaları Müslüman ve gayrimüslim ayırt edilmeksizin kadıya götürülürdü. Cemaat mahkemeleri evlenme, boşanma, miras gibi konular dışında ağır suçları yargılama ve ceza verme yetkisine sahip değillerdi.⁵⁷⁸ Ancak bazı kaynaklarda Patrikhanenin bir mahkeme ve hapishanesinin olduğu ve suçluların bu hapishanede cezalandırıldığından söz edilmektedir. Hatta Halil İnalcık da; *"İlk defa 1764'de sultanın Rum ve Ermeni patriklerine cemaat içinde problem çıkaranları Babıali'nin dikkatine sunmadan cezalandırma yetkisi tanıdığını"* belirtmiştir. Buna karşın mühimme defterleri üzerinde yapılan araştırmalar bizim ilk izahımızı doğrular niteliktedir. Bu konuda kesin bir şey söylemek şu aşamada pek doğru olmayacaktır.⁵⁷⁹

Gayrimüslimler şer'i mahkemede yargılandıklarında İslâm hukukunda gereken ne ise onun uygulanacağına daha önce değinmiştik. Ancak söz konusu ceza hukuku olduğunda zimmîlere Müslümanlara verilen, kölelere de hûrlere verilen cezanın yarısı verilirdi. Bunun yanı sıra zimmîlere karşı bir takım kolaylıklarda sağlanırdı. Mesela içki içmek zimmîlerde yasak olmadığı için kamu düzenini bozmadıkları sürece ceza verilmezdi.⁵⁸⁰

İslâm hukukunda suç ve cezaları üç grupta ele almak mümkündür; *"had, kıyas ve ta'zîr"* gerektiren suçlar.

2.4.1. Had Cezası Gerektiren Suçlar

Çoğulu *"Hudûd"* olan⁵⁸¹ *"Hadd"* kelimesi sözlükte, *"men etmek, bir şeye sınır koymak, iki şeyi birbirinden ayırmak, bileylemek"* gibi anlamlara

⁵⁷⁷ Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: III., Sayı: I., Ankara, 1946, (Aykırı Hükümler), ss. 128-131.

⁵⁷⁸ Yunus Koç-Murat Tuğluca, "Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı", **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, Sayı: II., İstanbul, 2006, ss. 21-22.

⁵⁷⁹ Kenanoğlu, Mîr ve Gerçek, ss. 222-223.

⁵⁸⁰ Çiçek, s. 33.

⁵⁸¹ Devellioğlu, s. 379.

gelmektedir.⁵⁸² Terim anlamı ise “Çirkin fiilleri işlemekten insanları alıkoymak için⁵⁸³ Allah’ın hakkı olmak üzere yerine getirilmesi gerekli miktarı ve keyfiyeti belirli ve sınırlı cezaî yaptırımlardır.” Bunlar suçu işleyen için ceza, diğer insanlar için de caydırıcı bir özellik taşır.⁵⁸⁴ Bu tür suçlarla toplumsal bir takım hak ve menfaatler ihlal edildiği için “Allah hakkı” ifadesi “kamu hukuku” olarak da yorumlanmıştır. Haddi gerektiren suçlar ise; “hırsızlık, zina, kazf (iffetli kadına zina iftirasında bulunma), şürb (şarap içme), hirâbe (yol kesme ve eşkıyalık), irtidad (İslâm dininden dönme) ve bağy (devlete başkaldırmak) dir.⁵⁸⁵

İslâm hukukunda Had ve kısas suçlarının cezaları belirli ve sabittir. Hâkimin kesinlikle cezayı seçme ya da miktarını belirleme hakkı yoktur. Ancak ta’zîr suçu söz konusu olduğunda hâkim, suçlunun durumuna göre farklı cezalar verme hakkına sahiptir.⁵⁸⁶ Had suçları ister kişinin hak ya da menfaatine ister devlet ve toplum düzenine karşı işlenmiş olsun her iki durumda da toplum düzeni bozulduğu için suçun birinci dereceden mağdurunun toplum adına devlet olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden had cezalarında af söz konusu değildir.⁵⁸⁷ Kısasta ise af sadece hak sahibine aitken ta’zîrde affetmek mümkündür. İffete iftira suçu dışındaki had suçları ve ta’zîr suçları zamanaşımına uğrarken, kısas suçlarında bu mümkün değildir.⁵⁸⁸ Ayrıca had ve kısas gerektiren suçların ispatı için kanunî delil ya da ikrar gerekirken, ta’zîr suçlarının ispatında biraz daha müsâmağa gösterilmiştir.⁵⁸⁹

Had cezalarından irtidad zimmîlerle ilgili bir durum olmadığı ve gayrimüslimlerin şarap içmesi sonucunda İslâm hukuku her hangi bir ceza uygulamadığı için bu iki suç unsuruna yer vermeyeceğiz. İncelediğimiz fetvâlarda

⁵⁸² Adem Arslan, **İlk Devir İslâm Ceza Hukukunda Hadd Cezalarının İnfazı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2005, s. 17.

⁵⁸³ Üçok, Aykırı Hükümler, s. 132.

⁵⁸⁴ Burcu Gelir, **1680-1700 Tarihleri Arasında Ayntab (Gaziantep) Şehrinde Asayiş Problemleri ve İslâm-Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 22.

⁵⁸⁵ Adnan Akalın, **İslâm Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Çalınan Mal ile İlgili İhtilaflar**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Ankara, 2006, s. 29; Mehmet Akman, **Osmanlı Devleti’nde Ceza Yargılaması**, Eren, İstanbul, 2004, (Ceza Yargılaması), ss. 24-25.

⁵⁸⁶ Mehmet Akman, “Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hakim olan İlkeler”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: VI., Ankara, 1999, (Osmanlı Ceza Muhakemesi), s. 473.

⁵⁸⁷ Akalın, ss. 29-30.

⁵⁸⁸ Halil Cin- Ahmed Akgündüz, **Türk Hukuk Tarihi**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Cilt: I., Konya, 1989, s. 311.

⁵⁸⁹ Esra Yakut, “Tanzimat Dönemi’ne Kadar Osmanlı Hukuku’nda Taziri Gerektiren Suçlar ve Cezaları”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, Sayı: II., İstanbul, 2006, s. 26.

hırsızlık ve eşkıyalık suçlarının cezası olarak ta'zir uygulandığı için bu suç çeşitlerine de burada değinmeyeceğiz. Sadece had suçlarından isyan ve zina konularından söz edilecektir.

Zina, aralarında nikâh veya mülkiyet bağı bulunmayan bir erkek ile kadının kendi istekleriyle önden cinsi münâsebette bulunmalarıdır.⁵⁹⁰ Zinaya karşı verilen cezanın esas amacı nesebi belirlemektir. Bu yüzden sadece nesebi ilgilendiren yasak bir eylem gerçekleştirilmişse zina haddi uygulanır. Yani öpmek, okşamak ya da konuşmak gibi eylemlerde bu ceza uygulanmaz.⁵⁹¹ Zina eden kişi evli bir erkek ya da kadın ise "*recm (taşlanarak öldürülme) cezası*", bekâr ise "*sopa ile dövülme (celde) ve sürgün (tağrib) cezası*" verilirdi. Evlenip boşanmış dullara da recm cezası uygulanırdı.⁵⁹² Ancak gayrimüslimlere recm cezası verilmezdi. Onun yerine sopa cezası verilirdi. Sopadan kastedilen ise kırbaçtır. Kırbaçın kuru, demirli ve düğümlü olmaması gerekir ve baş, yüz gibi tehlikeli yerlere vurulmamalıdır.⁵⁹³

Mesele: "*Zeyd-i zimmi müteehhil haşâ zina itdüğü bi-hasebü 'ş-şer'ü 'ş-şerif sâbit olsa şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?*"

Cevap: "*Hadd-ı zina urulur. Recm olunmaz.*"⁵⁹⁴

Dikkatimizi çeken bir fetvâda eğer zimmî bir erkek bir Müslümanın, Müslüman olan eşi ile zinada bulunursa Müslüman olan kadına recm cezası verilirken, adam zimmî olduğu için recm cezası verilmeyeceği belirtilmiştir. Buna karşın aynı fetvâda zimmî erkeğin İslâm'a gelirse katledilmekten kurtulacağı söylenerek bir kafa karışıklığına sebep olsa da hemen arkasından kasd olarak yazıldığı, açık açık İslâm'a gelmezse katl olunur denmediği belirtmiştir;

Mesele: "*Zeyd-i zimmi Amr-ı Müslim'in zevcesi Hind-i Müslime'ye haşâ zina eylese Zeyd-i mel'ûne şer'an ne lâzım olur?*"

Cevap: "*İslâm'a gelirse katlden halâs olur. Hind recm olunur. Tayı' ise sa'adettü sultanım İslâm şart ihsan değil midir?*"

⁵⁹⁰ Mustafa Avcı, **Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar**, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 162.

⁵⁹¹ Üçok, *Aykırı Hükümler*, s. 132.

⁵⁹² Abdulmecit Mutaî, "Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı'da Recm Cezası: Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar", **Turkish Studies**, Cilt: III/IV., Yaz 2008, ss. 575-576.

⁵⁹³ Ahmet Akgündüz, "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer'i Tahlili", **İslâm Araştırmalar Dergisi**, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Yayınları, Cilt: XII., Sayı: I., Osmanlıya Dair-I Özel Sayısı, Ankara, 1999, s. 3.

⁵⁹⁴ Fetvâ, v. 117b.

Cevap: “Tevriyedir. Kasd ile yazılmışdır. Gelmez ise katl olunur deyü tasrih olunmamışdır.”⁵⁹⁵

Müslüman bir kadın ile zina eden bir zimmîye sopa cezasının dışında hapis cezası da verilebilirdi;

Mesele: “Zeyd-i zimmi haşâ Hind-i Müslime’ye zina itdüğü sabit ve zâhir olsa Zeyd-i mezbûreye şer’an ne lâzım olur?”

Cevap: “Hadd-ı zina ikamet olunduktan sonra zindanda nice yıllar habs olunmak lâzımdır. Bu suretde Zeyd’in bir vechle cinayetin bilen Müslümanlar Zeyd’in akçesine tama idüb şهادetlerin ketm itseler şer’an anlara ne lâzım olur?”⁵⁹⁶

İki tarafında gönüllü olarak gerçekleştirdiği zina suçunun yanı sıra bir de zorla meydana gelen ilişkiler yani tecavüzler mevcuttur. Rızası olmadan bir kızı ya da kadını kaçırıp tecavüz eden bir erkeğin cinsel organının kesilmesi gerekmektedir. Ayrıca tecavüze uğrayan bir kadına da ceza verilmeyeceği belirtilmektedir.⁵⁹⁷ Elimizdeki fetvâ örneğinde ise tecavüz eden bir zimmînin katli dışında başka bir azâp ile cezalandırılması gerektiği belirtilmiştir. Üstelik tecavüze uğrayan kadın bu birlikteliğin karşılığında “mehr-i misl”ini de alabilir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi Amr-ı zimminin kızı Hind’e cebr ile zina ile bekâretin izâle itse şer’an Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap: “Hâkim katlinden gayri her ne azâb iderse câizdir. Suret-i mezbûrede Hind vaty mukabelesinde Zeyd’dan nesne almağa kâdire olur mu?”

Cevap: “Ukur(kıştır) ki zinanın mehr-i misli anı alır.”⁵⁹⁸

Zina suçuna had cezası verilmesi için suçun kesin olarak sabit olması gerekir. Bu da 4 erkek ya da 8 kadının şahitlik yapması, suçlunun suçunu itiraf etmesi ya da kocası olmayan bir kadının hamile kalmasıyla yapılan sorgulama ve yargılama sonucunda suçun itiraf edilmesiyle sağlanırdı. Ancak bunlardan birinde ufacık bir şüphe dahi olsa had cezası düşer, onun yerine ta’zîr cezası uygulanırdı.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ Fetvâ, v. 118a.

⁵⁹⁶ Fetvâ, v. 118a.

⁵⁹⁷ İsmail Acar, “Osmanlılarda Zina Suçu ve Cezası”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, s. 85.

⁵⁹⁸ Fetvâ, v. 128a.

⁵⁹⁹ Mutaî, ss. 577-578.

Bir diğ er suç unsuru ise “devlete isy n suçu (bağy)”dur. Devlete isyan, “Müslümanlardan bir ya da birkaç kişinin, mevcut devlet düzenine haksız olarak ba kald rmaları ve devletin emirlerine itaat etmemeleri” dir. İsy n suçunun temel unsurları, devlete kar   ayaklanmak, kuvvet kullanarak iktidarı ele geçirmeyi amaçlamak ve açık bir isyan kastı içinde bulunmaktır.⁶⁰⁰ Bu suçu i leyenlere “bağ -buğ t” adı verilir. İsy nın boyutuna göre had ya da ta’zîr cezası verilir. Eğ r propaganda yaparlarsa ikaz, ileri giderlerse ta’z r ile cezalandırılırlar. Ancak i  isyan boyutuna ulaşırsa sava la yola getirilirler ve had cezası olarak ölüm cezası verilir. Ancak isyan edenler Müslüman ise malları ganimet sayılmaz ve esir alınmazlar.⁶⁰¹ Eğ r zimmîler isyan etmi se zimmet akdi sona erer. Ancak zimmîlerin yapmış oldukları fiil isyan boyutunda değil de haraç vermeyip, haramilik edip, köy basmak şeklinde ise zimmetleri bozulmaz, kadınları ve çocukları esir edilmez, malları da ganimet sayılmaz; ama cezası ölümdür. Sadece İslâm askerleri ile muharebe ettikleri zaman esir edilebilirler;

Mesele: “Bir karyenin küfürleri P di  h-ı  lempenah hazretlerine  s  olmağ n emr-i padişah ile gaziler urub, esbabların ve kendilerin esir idüb, zevceleri hidmetlendikleri ve vatyleri [?] helâl olur mu?”

Cevap: “Mer tib-i isy n m tef vitdir. Haraç virmemekle haramilik idüb köy basmak ile ve bir sarb yerde nice olmak ile zimmileri bozulub sebiyleri helal olmaz. Haramiler katl olunmak me r ’dur. Nisayı ve evladı seby olunmak yokdur. M dam ki d r-ı harbe l h k olmaya[n]lar yahud bir mevzi’ müstevli olub asker-i İslâm ile muharebe etmeyeler seby olunmak me r ’ değildir.”⁶⁰²

Mesele: “Bir vilayetin keferesi P di  h-ı  lempenah medde’l-allahu zilleh  hazretlerine itaatdan hur c idüb izhâr-ı isyan eylediklerinde emr-i p di  hi ile ol vilayetin beyi vilayetlerin urub, malların garet eyleyüb, z k runu ve inasını esir idüb, esirleri marifet-i hâkimle birbirine bey’ eyleyüb bey’leri  er’an câiz olub malları ganimete helal olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Haram-ı mahzdır. Ehl-i zimmet olan taifenin bade’l-isyan Dârü’l-harbe l h k olmad n yahud Dârü’l-İslâm’dan bir mevzi’e galib-i müstevfi

⁶⁰⁰ Gelir, s. 37.

⁶⁰¹ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Yayınları, Cilt: I., İstanbul, 2010, ss. 213-214.

⁶⁰² Fetvâ, v. 139a, 139b.

olub ehl-i İslâm askeri ile muhârebe itmedin zimmileri müntakız olub demleri ve malları helal olmaz. Sancak beylerinin ve sair zulmenin zulmlerinden kaçub bir hasîn yerde müctemi' olmak ile yahud içlerinde bazı hırsuzlar haramilik tariki ile katl-i nefsin ve ahz-ı mal eylemekle cumhurun katli helal malı ganimet evladı esir olmak yokdur."⁶⁰³

2.4.2. Kısas Cezası Gerektiren Suçlar

"*Ka-sa-sa*" kökünden türeyen "*Kısas*" kelimesi, sözlükte "*izlemek, anlatmak, kesmek*" anlamlarında kullanılmaktadır. Kısas, kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılmasıdır. Bu da cana karşı ya da uzva karşı kısas olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Kısas suçunun ceza miktarı bellidir, değiştirilemez. Diyet ise bir şahsın haksız yere öldürülmesi, yaralanması veya sakat bırakılması sonucu kısasın yapılamadığı durumlarda, bedelî ceza hüviyetinde, mağdura veya mağdurun vârislerine ödenen mal veya paradır.⁶⁰⁴ Gerek kısas gerekse diyet cezaları isterse maktulün velileri ya da vârisleri tarafından affedilebilir. Ancak kısas ve diyet cezası düşse bile devlet suçluya ta'zîr cezası verilebilir.⁶⁰⁵ Kısas ve diyet gerektirecek suçları 5 grupta ele almak mümkündür; "*kasten adam öldürme (katl-i amd)*, *kasda benzer adam öldürme (katl-i şibh-i amd)*, *hatâen adam öldürme (hatâen katl)*, *kasten müessir fiil ve hatâ ile müessir fiil.*"⁶⁰⁶

Kasten adam öldürmede önemli olan suç işleyenin öldürme amacıyla bilerek ve isteyerek kesici bir alet ile cinayeti işlemiş olmasıdır. Bu suçun cezası kısastır. Yani suçu işleyen kişinin de öldürülmesi gerekmektedir. Eğer ölen kişinin mirasçıları ya da velileri suçluyu affederse "*diyet-i kâmile*" adı verilen bedelî bir ceza verilir. Veli ve mirasçı diyeti de istemeyebilir. Bir de "*tebeî cezalar*" vardır. Bunlar, katilin öldürdüğü kişinin miras ve vasiyetinden mahrum kalması olarak ifade edilir.

⁶⁰³ Fetvâ, v. 140a.

⁶⁰⁴ Ömer Osman Faruk Aktaş, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Uygulanmasında Akrabalığın Rolü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 17.

⁶⁰⁵ Akman, Osmanlı Ceza Muhakemesi, s. 474.

⁶⁰⁶ Akman, Ceza Yargılaması, ss. 24-25.

Elimizdeki bir fetvâya göre bazı istisnai durumlarda bilerek işlenen cinayetlerde de kısas cezasının verilmediği anlaşıyor;

Mesele: “Zeyd-i sipahi karındaşı kızı Hind’i Amr-ı zimmi tasarruf idüb zina iderken Amr ile Hind’i bir döşek içinde iken katl eylese Zeyd’e nesne lâzım olur mu?”

Cevap: “Taarruz olunmamak memurdur.”⁶⁰⁷

Kasda benzer adam öldürme de katilin öldürme amacı yoktur, sadece düşmanca bir fiil kasdı mevcuttur. Buna karşı verilebilecek cezalar; diyet, keffaret, tebeî ve ta’zir cezalarıdır. Keffaret cezasıyla kastedilen bir köle azad etmek ya da iki ay oruç tutmaktır. Ayrıca kasda benzer adam öldürmede diyet, katilin âkilesi, erkek hısımları, meslektaşları ya da devlet hazinesi tarafından ödenir. Hatâen adam öldürme ise kasıtsız olarak birini öldürmektir. Bunun cezası da diyet ve keffaretdir. Yine diyet âkilesi tarafından ödenir.

Yaralama suçları da katlin tarifleriyle neredeyse aynıdır. Sadece kasda benzer adam yaralama çeşidi yoktur. Diğerleri aşağı yukarı aynıdır. Yaralama suçunun cezaları da ya diyet ya kısas ya da ta’zir cezasıdır.⁶⁰⁸ Elimizdeki bir fetvâya göre arabacı-zimmî bir adamın eşini ezdiğinde adam eşine harcadığı ilaç parasını talep etmiştir. Bu durumda darbın karşılığı ne ise suçlunun ödemesi gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i arabacı araba ile ata binüb giderken Amr-ı zimminin zevcesi Hind’i atıyla arabaya basdırdıkda Hind’in içinden kan gidüb sahibü’l-fıraş olsa Amr, Hind için muâleceye harç eyledüğü akçe izn-i hâkimle Zeyd’den almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Darbının hükûmet adlı ne mikdar ise anı alır.”⁶⁰⁹

Yaralama olayında yaralayan kişi belli değilse diyetten orada bulunanlar sorumlu olmaz. Ancak suçu işleyen üzerine şahitlik yaparlarsa şahitlikleri kabul edilir;

Mesele: “Bir tâifenin içlerinden birisi Hind-i zimmiyenin urub gözün çıkarsa kankısı çıkardüğün bilmeseler diyeti cümleye mi lâzım olur?”

Cevap: “Olmaz. Sâirlerinin çıkararı üzerine şehâdetleri kabul olunur.”⁶¹⁰

⁶⁰⁷ Fetvâ, v. 441a.

⁶⁰⁸ Cin-Akgündüz, ss. 319-322.

⁶⁰⁹ Fetvâ, v. 419a.

⁶¹⁰ Fetvâ, v. 419a.

Değınmek istediğımız bir diğerkonu ise faili meçhul olan cinayetlerdir. Bu tür cinayetlerde cesedin yeri kimin sorumlu olduğunu belirler. Ceset bir kişinin mülkünde bulunmuşsa o kişi diyet ödemek zorundadır.⁶¹¹ Ancak elimizdeki bir fetvâya göre Sultan Bayezid Han evkafından mukâtaalı bir bağı olan kadın eskiden burayı satın almış olsa ve buradaki kuyunun içinde bir kâfirin cesedi bulunsa diyetin kadına değil, mahalledeki insanlara düşeceği dile getirilmektedir;

Mesele: “*Hind’in hisardan taşra Sultan Bayezid Han evkafından mukâtaalı bir kıta bağı olub kadımden bir havlusu ve içinde kuyusu ile mezbûre Hind satun almış olsa ve zâbiti dahi olmasa hâlâ kuyusu içinde bir maktul kâfir bulunsa şer'an Hind'e ne lâzım olur?*”

Cevap: “*Hind'e diyet lâzım olmaz. Etrafında avaz işidilür mahalle var ise diyet ol mahalle ehline düşer.*”⁶¹²

Ayrıca bir kâfir sarhoşken başkasının evine gelip, çardaktan kendi düşerek ölse ya da sarhoşken gece birinin mülkü olan kuyuya düşüp ölse ev sahibine ya da kuyunun sahibine diyet cezası verilmez.⁶¹³

Ceset, bir köy veya şehir mahallesindeki açık bir alanda bulunmuşsa oranın halkı, yerleşim yerlerinden uzakta bulunmuşsa da hazine sorumludur.⁶¹⁴ Ayrıca ceset bir mahallede bulunduğu durumda mahalle halkından 50 kişiye “*vallahi biz onu öldürmedik ve onun katilini de bilmiyoruz*” şeklinde yemin ettirilir. Bu yemin olayına da “*kasâme*” denilir. Yemin ettikten sonra diyeti ödemek zorundalardır. Eğer yemin etmeyen olursa ikrar ve yemin edinceye kadar haps edilir ya da diyet isterse tüm diyeti o öder. Kasâme, sadece bir köy, mahalle ya da ev halkını kısıstan kurtarır. Diyeti yine ödemek zorundalardır; çünkü güvenlik konusunda ihmalde bulundukları kabul edilir. Üstelik mahalle halkı diyet ödemek istemedikleri için gerçek suçluyu bulmada devlete yardım ederler.⁶¹⁵

İki zimmî bir dükkânda terzilik yaparken, ikisinden birisi yaralanarak ölse, ancak katili bilinmese, ilk önce mahalle halkına ya da Amr’a diyet ödetmek yerine Amr yakalanarak durumun aslı öğrenilmeye çalışılır.⁶¹⁶ Dikkatimizi çeken bir başka

⁶¹¹ Imber, s. 271.

⁶¹² Fetvâ, v. 442a.

⁶¹³ Fetvâ, v. 431a, 431b, 432b.

⁶¹⁴ Imber, s. 271.

⁶¹⁵ İnancır, ss. 299-301.

⁶¹⁶ Fetvâ, v. 444b.

fetvâda da bir kasabadaki fakirler hayflarını Sancak beyine iletmek için gittiklerinde, Sancak beyi sinirlenerek fakirleri değnekle darp etmek istemesi üzerine bir kargaşa çıkmıştır. Bu sırada bir zimmînin ölmesi üzerine öldüren belli değilse kargaşaya sebep olan Sancak beyine diyet cezası verilmesi gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: “Bir kasabanın fukarası Sancak beyleri olan Zeyd’e hayfların i’lâma vardıklarında hâkimü’l-vakt olan dahi anda hazır bulunub Zeyd heman gazaba gelüb “bire kapuyu kapan değnek getirün” didikde fukara birbirine girüb taşra çıkmak kasd etdiklerinde aralarında Hind-i acuz-ı zimmiye fevt olmuş bulunsa mezbûrlara şer’an diyet lâzım olur mu?”

Cevap: “O eğer eylese dahi Zeyd’e diyet lâzımdır. Eğer basub öldüren şer’le ma’lûm olmazsa.”⁶¹⁷

Vakfedilen alanlarda meydana gelen öldürme olaylarında, katil bulunamadığı takdirde diyeti ödeyecek kimseler, kendisine vakfedilen kimselerdir.⁶¹⁸ Aynı zamanda vakfedilen yerden faydalanan mahalle halkına da diyet cezası verilebilir;

Mesele: “Bir mahallede keferenin ayende ve revendeye vakf etdikleri tekyede(tekkede) Zeyd mecruhen maktul bulunub katili ma’lum olmasa diyeti ehl-i mahalle üzerine lâzım olur mu yohsa tekve evkafından mı lâzım olur?”

Cevap: “Tekyeyi istiglal tariki üzerine tasarruf ider kimesne var ise ana lâzım ve illâ tekve ile intifa’ iden mahalle ehline lâzımdır.”⁶¹⁹

Ayrıca bir kişi konuk olarak ya da kiracı olarak kaldığı evde öldürülmüşse evin sahibi o evde ikâmet etmediği sürece olaydan sorumlu tutulamaz. Diyet orada bizzat ikâmet eden kişiye düşer.⁶²⁰

Bir gayrimüslim Müslümanı kasten öldürdüğü zaman öldürene kısas cezası verilir. Ancak bir Müslümanın gayrimüslimi öldürdüğünde kendisine kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda bir anlaşmazlık söz konusudur. Şâfiî, Hanbelî ve Zahirî mezheplerine göre bazı istisnalar dışında zimmîyi öldüren Müslümana kısas uygulanmaz. Hanefilere göre de zimmîyi kasten öldüren Müslümana kısas uygulanır. İmam Mâlik’e göre zimmî ve müste’meni öldüren Müslüman öldürülür; ama bu bir kısas cezası değil, kamu düzenini korumaya yöneliktir. İmâmiyye mezhebine göre de

⁶¹⁷ Fetvâ, v. 438a.

⁶¹⁸ Fetvâ, v. 426b.

⁶¹⁹ Fetvâ, v. 421b.

⁶²⁰ Fetvâ, v. 426b.

zimmîleri öldürmeyi adet edinen Müslümanlar kısas ya da siyaset yoluyla öldürülür.⁶²¹ Aşağıdaki fetvâ bu konuda güzel bir örnek teşkil etmektedir;

Mesele: “Beş on nefer Müslümanlar yolca giderlerken birkaç kaçgun kâfirler katl kasdına mezkûrların üzerine gelüb Müslümanlardan biri mecruh olub kâfirlerden dahi biri katl olursa badehu kâfirlerin efendileri kâfirlerden katl olunan için Müslümanlardan dem ve diyet taleb idüb almağa kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Müslümanlar keferenin cümlesin katl etseler dahi nesne lâzım olmaz amma Müslümanlar tutmak kasd idüb kefare el virmediğiçün birin katl etdilerse kıymeti vacibdir.”⁶²²

2.4.3. Ta’zîr Cezası Gerektiren Suçlar

“Azzere” kökünden türeyen “ta’zîr” kelimesi sözlükte, menetmek, reddetmek, engel olmak, tahkir, icbar ve tevkif etme anlamına geldiği gibi, yardım etmek, terbiye etmek, saygı göstermek gibi anlamları da bünyesinde barındırmaktadır. Görüldüğü üzere Arap dilindeki zıt anlamlı kelimelerden biridir.⁶²³ Terim anlamı ise had ve kısas suçları dışında kalan, tanımı ve cezası Allah ve Peygamberi tarafından belirlenmemiş, bunların tespitinin devlet başkanına veya hâkime bırakıldığı suçlardır.⁶²⁴ Aynı zamanda had ve kısas suçlarının unsurlarında ya da ispat şartlarında bir eksiklik olması ve başka bir nedenle bu cezaların uygulanamaması durumunda da ta’zîr cezaları uygulanmaktadır. Ayrıca hakaret ve sövme gibi genel adap ve aile yaşantısı aleyhine işlenmiş suçlar, yasak yiyecek ve içeceklerin içilmesi ve yenmesi, ölçü ve tartıda hile yapılması, yalancı şahitlik, faiz yenmesi, rüşvet,⁶²⁵ devlet başkanının emirlerine, İslâm hükümetinin kamu ve rahatı için çıkardığı kanun ve nizamlara aykırı fiiller, casusluk, kalpazanlık, devlet evrakında sahtekârlık cürmünü işleyenler, resmi makamlara gerçeğe aykırı ihbar ve

⁶²¹ Ahmet Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayrimüslimler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999, ss. 208-210; Menderes Gürkan, “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: VIII., Kayseri, 1999, ss. 321-323; Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, İstiklal Matbaacılık, Ankara, 1953, ss. 85-86.

⁶²² Fetvâ, v. 423b.

⁶²³ Sami Ergin, **İslâm Hukukunda Ta’zîr Suçlar**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007, s. 4.

⁶²⁴ Ömer Düzbakar, “İslâm-Osmanlı Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu: 16-18. Yüzyıllarda Bursa Şer’iyye Sicillerine Yansıyan Örnekler”, **TSA**, Sayı: II., Ağustos 2008, s. 81.

⁶²⁵ Cin-Akgündüz, s. 327.

gammazlıkta bulunanlar gibi kamu düzenini bozup, devlet idaresi aleyhinde işlenen suçlara da doğrudan ta'zîr cezası uygulanmaktadır.⁶²⁶ Kısacası ta'zîr suçları insanın ortaya koyduğu suçlar kadar çeşitlidir. Ta'zîr cezaları, ölüm, sopa, hapis, sürgün, nasihat, mahkemeye celp, kınama, tehdit, tecrit (terk), azl-teşhir, mali cezalar ve özellikle Osmanlı Devleti'nde uygulanan kürek, pranga-bendlik ve kal'a-bendlik cezaları şeklinde verilebilmektedir. Ancak hangi suç için hangi cezanın verileceği ve bunun üst sınırlarının ne olacağı kesin olarak belli değildir.⁶²⁷ Ta'zîr gerektiren suçlarda devlet başkanının affetme yetkisi de vardır. Ancak bu affin şahsına karşı suç işlenmiş olan kişinin hakkını çiğnememiş olması gerekir.⁶²⁸

İlk olarak had cezası gerektiren ancak bir takım sebeplerden dolayı had cezası yerine ta'zîr cezası uygulanan zina suçuna değineceğiz. Zina suçu ile ilgili detayları zaten vermiş bulunmaktayız. Bu sebeple doğrudan örnek üzerinden yürümek daha doğru olacaktır.

Zimmî bir erkeğin birçok Müslüman avretiyile zina ettiğini kabul etmesi karşılığında kendisine ta'zîr-i şedîd ve uzun süre hapis cezası verilir.⁶²⁹ Başka bir fetvâda ise altmış tane Müslüman avretiyile zinâ ettiğini dile getiren bir kâfirin ta'zîr-i belîğ ve te'dib-i galiz cezasının yanı sıra siyaseten katl edilmesi gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: “Bir kâfir altmış avretine Müslüman [Müslüman avretine] ben zina eyleyüb dururun dise ne lâzım olur?”

Cevap: “Ta'zîr-i belîğ idüb ve te'dib-i galiz gerekdir. Siyaseten katle müstahakk olur.”⁶³⁰

Mesele: “Zeyd-i zimmi “nice Müslümanlar'ın avretlerin tasarruf itdim.” deyü ikrar eylese şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?”

Cevap: “Ta'zîr-i şedîd ve habs-ı medîd lâzımdır.”⁶³¹

Ufak tefek darp suçlarında da ta'zîr cezası verildiğini görmekteyiz. Bir Müslüman zimmîyi ağaçla dövse, kendisine ta'zîr-i şedîd cezası verilir.⁶³² Bir

⁶²⁶ Yakut, ss. 29-34.

⁶²⁷ Ali Bardakoğlu, “Ceza”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VII., İstanbul, 1993, ss. 473-474.

⁶²⁸ Ergin, s. 10.

⁶²⁹ Fetvâ, v. 118a.

⁶³⁰ Fetvâ, v. 127b.

⁶³¹ Fetvâ, v. 118a.

⁶³² Fetvâ, v. 117b.

Müslüman bir Yahudi'ye suçsuz yere tokat atarsa karşılığında da Yahudi Müslüman'a köpek derse her ikisine de ta'zîr cezası uygulanır. Örnekte de gördüğümüz üzere kötü söz söylemenin karşılığı da ta'zîr cezasıdır.;

Mesele: "Zeyd-i Müslim Amr-ı Yahudi'ye birkaç sille çalsa şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?"

Cevap: "Bi-gayr-i zenb urdu ise ta'zîr olunur. Sûret-i mezbûrede Amr Zeyd'e "kelb" dise Amr'a şer'an ne lâzım olur?"

Cevap: "Beraber add olunsa olur."⁶³³

Yahudi iken Müslüman olan bir kimsenin eşyalarını yağmalayıp, ailesini kaçıranlara had değil ta'zîr cezası verilir;

Mesele: "Zeyd-i Yahudi Müslim olıcak sair Yahudiler Zeyd için "divâne oldu." deyüb ehlin ve iyâlin kaçurub esbabın garet eyleyüb sonra Zeyd ehlini ve iyâlini dahi Müslüman eylese ol Yahudilere ne lâzım olur?"

Cevap: "Ta'zîr-i şedîd lâzımdır."⁶³⁴

Bir diğer ta'zîr suçu da "hile"dir. Dâr-ı İslâm'da bulunan bir zimmî, burayla ilişkisini kesmiş Dâr-ı harbde yaşayan başka bir zimmînin altınını hile ile alırsa, dolandırılan kişi Dâr-ı harbde yaşadığı için malını talep etme hakkına sahip değildir. Ancak dolandıran kişide elindeki malı hile ile aldığı için helâl değildir. Bu yüzden parayı ya fakirlere dağıtmalı ya da malın diyetini bir Müslümana teslim etmelidir.⁶³⁵

İstanbul kasaplarından bazıları İslâm'a uygun kesilmeyen koyunları yani hayvan leşlerini çeşitli dükkânlara ve başhanelere dağıtsa ve bunun da helal olduğunu söylese dinden çıkmış sayılırlar. Üstelik bunu yapan Müslüman da olsa zimmîde olsa kesinlikle boyunları vurulmalıdır. Eğer haram olduğunu kabul eder ve söylerse de öldürülme dışında çeşitli işkencelerle cezâsı verilmelidir.⁶³⁶

⁶³³ Fetvâ, v. 117b.

⁶³⁴ Fetvâ, v. 129b

⁶³⁵ Fetvâ, v. 137b.

⁶³⁶ **Mesele:** "İstanbul silah-hanesi kassablarının bazı koyunları murdâr olub etini ete halt idüb dükkânlarında satdırub ve başını ve paçalarını dahi ağnam-ı mezbûha başlarına ve ayaklarına halt idüb İstanbul'da olan başhanelere tevzi' olunub başhane kazganlarında mahluten tabh olunub amma kankı kazgana vâki' olduğu na-ma'lûm olıcak ol kazganlarda tabh olunan başın ve paçanın şer'an ekli helal olur mu? Bu makule fiili ihtiyar iden kassabların hali nicedir. Mufasssıl ve meşrâh beyân oluna."

Cevap: "Cümlesi haramdır. Amma bu fiili iden müslim olmak mahaldir. Kankı kasab ise kemal-i dikkat ihtimamla buldurulub Müslümanlara meyyite yedirmeği helal i'tikâd iderse mürteddır. Asla te'hîr olunmayub boynu urulmak lâzımdır. Eğer haram idüğüne itiraf ider iken bu fesâd amme-i azimi irtikâb iderse katilden gayri fûnun ve ukubatdan bir ukubetle hakkından gelinmek lâzımdır ki ol taiifenin Müslim ve kâfirine müceb-i ibret ola." Fetvâ, v. 235a, 235b.

Kâfirlerin Müslümanları rencide etmesi ve onlara zulüm edecek fiillerde bulunmaları sonucunda zimmîlere ta'zîr-i şedîd ve uzun süreli hapis cezası verilir. Vereceğimiz fetvâlar buna güzel bir örnek teşkil etmektedir;

Mesele: “Zeyd-i muhtesib cihet-i ihtisabı kendü zabt etmeyüb Amr-ı zimmiye ber-vech-i maktû' virse sonra Amr-ı zimmi nice medyûn sâlih Müslümanları habs idüb aralarından fîsk ve fücûr idüb ve hınzır etin pişirüb envâ' dürlü kabaih idüb Müslümanları rencide eylemek şer'an câiz olur mu?”

Cevap: “Neûzü-billâh Amr-ı kâfir ta'zîr-i şedîd ve habs-ı medîd olunub Zeyd-i kâfir azl olunmak vacib olur.”⁶³⁷

Mesele: “İstanbul feth olalıdan berü tarik-i ammın üstünde kâfiri bınar olub pâdişâh hazretleri ol bınarı Müslümanlar intifa'lansunlar deyü virüb mahalle halkı ve nice mahallenin halkın dahi ol bınardan intifa'lanurken Zeyd-i zimmi tarik-i amm ile ol bınarı havlusu içine alub Müslümanlara zulm eylemeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Ta'zîr-i şedîd ve habs olunub, havlusu başına yıkılmak lâzımdır.”⁶³⁸

Bir Müslüman evi etrafında zimmî evleri varken, zimmîler şarap satıp, ahlaksız fiillerde bulunsalar, kavga etseler, Müslüman olanın talebi üzerine zimmîlere ta'zîr-i şedîd cezası verilir ve ahlaksız fiiller ortadan kaldırılır.⁶³⁹ Yani toplumsal düzeni bozacak her türlü suçlara örnekte de olduğu gibi ta'zîr cezası verilebiliyordu.

Bir kimse mescidi zimmîye kiralarsa ve zimmî mescitte şarap içerse, mescidi kiraya veren kişi hem kâfir sayılır hem de derhal katl edilir;

Mesele: “Zeyd mütevellisi olduğu mescidin imam ve müezzin ve cemaat ile zındıkane etmeyüb mescide kimesne gelmez olıcak mescidi bazı zimmîlere kiraya virüb zimmîler sâkin olub içinde şürb-i hamr eyleseler şer'an mütevellî-i mezbûre ne lâzım olur?”

Cevap: “Kâfir olmayan böyle etmez öyle olıcak katl lâzım olur.”⁶⁴⁰

İnsanların gayrimüslimlere Müslümanlardan daha çok kıymet gösterip, öncelik vermesi de yine ta'zîr gerektiren suçlardan bir diğeridir. Mesela ehl-i hibre

⁶³⁷ Fetvâ, v. 267b.

⁶³⁸ Fetvâ, v. 390b, 391a.

⁶³⁹ Fetvâ, v. 411b.

⁶⁴⁰ Fetvâ, v. 470b.

olarak görev yapan bir kimse Müslümanlar beklemesine rağmen susamı Yahudi ve Hristiyanların bizzat ayağına kadar göndermesi, hatta cumartesi günü Yahudiler iş yapmaz diye Müslümanlara da susam dağıtmaması, ta'zîr-i şedîd ile cezalandırılmasına ve Allah katında lanetlenmesine neden olmuştur;

Mesele: “Simsim üzerine ehl-i hibre deyü nasb olunan Zeyd Müslümanlar muntazır iken virmeyüb Yahud ve nasarinin ayaklarına gönderse şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?”

Cevap: “Ta'zîr-i şedîd ve redd olunmak lâzımdır. Suret-i mezbûrede Zeyd yevmü's-sebtde Yahud'un eli tutmaz deyü Müslim'ine dahi simsim tevzi' itmese Zeyd'e ind-Allah ne lâzım olur?”

Cevap: “İnd-Allah ve 'n-nas lanet lâzımdır.”⁶⁴¹

Son olarak ta'zîr gerektiren suçlardan biri olan “küfür” konusuna değineceğiz. Bir Yahudi peygambere sövmeyi alışkanlık haline getirdiyse ve bu duruma Müslümanlar şahitlik ettiyse sadece ta'zîr ve hapis edilmekle yetinilmeyip, katl edilir. Ancak bunu alışkanlık haline getirip getirmediği katlinde önemli bir unsurdur.⁶⁴² Çünkü İslâmiyet'e ve peygambere küfr etmeyi alışkanlık haline getirmemişse o zaman ta'zîr-i şedîd ve uzun süre hapis cezası ile yetinilmiştir.⁶⁴³ Ayrıca “peygamber dünyaya geldiğinden beri fitne fesat arttı” gibi suçlayıcı sözlerde bulunurlarsa da ta'zîr-i şedîd ve uzun süreli hapse mahkûm edilirlerken,⁶⁴⁴ “peygamber yalancıdır” gibi hakaret edici sözler sarf ettiklerinde de cezası ölümdür.⁶⁴⁵ Bir Yahudi bu defa da Hz. İsa ve Meryem'e küfür etse darp ve uzun süre hapis cezası ile cezalandırılır.⁶⁴⁶ Bu durum İslâmiyet'in semavi dinlere olan saygısını göstermektedir. Eğer bir zimmî Müslümanın dinine ve imanına küfür etse, ancak küfür edenin kim olduğu belli olmasa, küfür eden belli olduğu taktir de ta'zîr cezası verilir;

Mesele: “Bir gice şiddet-i rüzgâr ile bir Müslim gemisi ile bir zimmi gemisi birbirine dokunub ahalisi birbiriyle gavgâ eyleseler irtesi zimmilere “geminüzden bazınız gice bizim din ve imânımıza cimâ' lafzı ile şetm itdünüz” deyüb amma şetm

⁶⁴¹ Fetvâ, v. 130b.

⁶⁴² Fetvâ, v. 437b, 128b.

⁶⁴³ Fetvâ, v. 117a.

⁶⁴⁴ Fetvâ, v. 128b.

⁶⁴⁵ Fetvâ, v. 502a.

⁶⁴⁶ Fetvâ, v. 117a, 502b.

ideni ta'yin idemeseler zimmiler Müslim gemisi idüğün bilmeseler zimmilere ne lâzım olur?"

Cevap: "Şetm iden ma'lûm ise ta'zîr olunur."⁶⁴⁷

Bu defa bir Müslüman, semavi dine mensup olan bir zimmînin dinine ve imanına küfür etse, küfür eden kâfir konumuna düşer. İmanını yenilemesi gerekir.⁶⁴⁸ Ancak ağzına küfür ettiyse ta'zîr-i belîğ ile yetinilir ve tövbe etmesi gerekir;

Mesele: "Zeyd-i Müslim Amr-ı zimminin dinine ve imânına cimâ' lafzı ile şetm eylese Zeyd'e ne lâzım olur?"

Cevap: "Din-i semâviye şetm iden kâfirdir."

Cevap: "Aher imâna şetm tecdîd-i imânı müstelzimdir. Amma ağza şetmde ta'zîr-i belîğ ile iktifa olunur ve tövbe teklif olunmak lâzımdır."⁶⁴⁹

Mesele: "Zeyd bir kâfire "dinini ve imanını filanladığım" deyü cimâ' lafzıyla şetm eylese ne lâzım olur?"

Cevap: "Ta'zir olunur. Ehl-i ırz kâfire şetm ile taaddi idicek istiğfarda gerekdir. Kâfire iman isnad idüb şetm idicek."⁶⁵⁰

Bir Müslümanın kadıya ya da bir zimmînin patriğe küfür etme cüretini göstermesi üzerine her ikisinin de ta'zîr ile cezalandırılacağı belirtilmiştir;

Mesele: "Zeyd-i Müslim haccü'l-haremeyn olub salih ve mütedeyyin olan Amr meclis-i şer'de Cehûd ve Ermeni ve akebe [?] kadı dise şer'an Zeyd'e ne lâzım olur?"

Cevap: "Ta'zîr olunur."⁶⁵¹

Mesele: "Zeyd-i zimmi patrikleri olan Amr'ın ağzına şetm itmekle Zeyd'e ne lâzım olur?"

Cevap: "Rey-i hâkimle ta'zîr olunsa câizdir. Meğer küfr söyledüğün şetm itmiş ola."⁶⁵²

Zimmî ve Müslümanların birbirlerinin dinlerine ve peygamberlerine küfür etmelerinin yanı sıra birbirlerinin şahsına küfür ettiklerini de görüyoruz. Eğer bir sebep yokken bir zimmî bir Müslümana küfür ederse ya da hem küfür edip hem de

⁶⁴⁷ Fetvâ, v. 117b.

⁶⁴⁸ Fetvâ, v. 498a.

⁶⁴⁹ Fetvâ, v. 117b.

⁶⁵⁰ Fetvâ, v. 503a.

⁶⁵¹ Fetvâ, v. 119b.

⁶⁵² Fetvâ, v. 126a.

döverse ta'zîr-i şedîd ve uzun süreli hapis ile cezalandırılır.⁶⁵³ Ancak bir Müslüman kâfiri taşıdıysa bunun üzerine zimmî küfür etmişse, o zaman herhangi bir ceza uygulanmaz. Hatta bu fetvâda şu tabirle belirtilmiştir; “*kelbe taş atan, ürdüğüne katlanır.*”⁶⁵⁴

İnsanların birbirine tahrik edici sözlerle hakarete bulunmaları da yine ta'zîrle cezalandırılmalarına neden olacaktır. Bir zimmî bir Müslümana “*bire hain haramzade ve veled-i zina*” şeklinde hakaret ettiğinde hem darp ile hem de uzun süreli hapisle cezalandırılacağı belirtilmiştir.⁶⁵⁵ Ancak bir Müslüman başka bir Müslümanı zimmîler ile dükkân önünde oturup sohbet eder bir vaziyette görüp, zimmîlere meyli olduğunu düşünerek “*sen kâfirsın*” şeklinde hakaret etse, herhangi bir ceza uygulanmaz.⁶⁵⁶

Son olarak dikkatimizi çektiği için Müslümanların birbirinin fiziksel özelliklerini beğenmeyerek, hakarete bulunmalarına kısaca değinmek istiyoruz. Allah'ın yarattığını beğenmeyip, birbirinin dış görünüşüne hakaret eden Müslümanlar kâfir sayılırlar ve eşinden dahi boşanmış kabul edilirler. İmanlarını tekrar yenilemeleri şarttır. Ancak bu şekilde hakarete bulunmalarının sebebi Allah'ın yarattığını beğenmemekle alakalı değilse, söz edilen sonuçlar ortadan kalkar;

Mesele: “Zeyd Amr'a “*senin şeklin şemâilin şu, sen dahi adama söz mü söylersin*” demekle bazı kimesneler Zeyd'e sen kâfir oldun avretin boş oldu deyüb Zeyd'i zevci Hind üzerine komamağa kâdir olular mı?”

Cevap: “Hakk-ı Tealanın halk etdüğünü beğenmemek tarikiyle dirse olurlar. Ehl-i heva şekli ve şemâili üzere olduğunun yahud ilm ya maarifde kusûru olduğunun didi ise olmazlar.”⁶⁵⁷

Mesele: “Zeyd Amr'a “*bu tersine yaratılmış*” dise ne lâzım olur?”

Cevap: “Tecdîd-i imân gerektir. Allah'ın sun'u ahsen vech üzeredir hakkın mahlukâtına tersine yaratılmış diyen kâfir olur.”⁶⁵⁸

⁶⁵³ Fetvâ, v. 118a, 129a.

⁶⁵⁴ Fetvâ, v. 117b.

⁶⁵⁵ Fetvâ, v. 125b.

⁶⁵⁶ Fetvâ, v. 119a.

⁶⁵⁷ Fetvâ, v. 478a, 478b.

⁶⁵⁸ Fetvâ, v. 501b.

2.5. ŞAHİTLİK

Sözlükte “*kesin haber, hazır bulunmak, bilmek, gözlemek ve görmek*” olarak tanımlanan “*şehâdet*” kelimesinden türeyen “*şâhid*”, bir olaya veya bir duruma tanıklık eden kişiyi ifade etmektedir.⁶⁵⁹ “*Şahitlik*” ise, bir kişinin bir diğer şahıstaki hakkını ispat etmek için hâkim huzurunda ve tarafların önünde şahâdet sözüyle görerek bildiği şeyi ifade etmesidir.⁶⁶⁰ Hukuk anlaşmazlıklarının adil bir şekilde çözülebilmesi, suçluların ya da hakların ispat edilebilmesi için dürüst şahitlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden şahitlik yapmak bir hak olmanın yanı sıra bir sorumluluktur. Hatta İslâm hukukçuları, şahitliğin farz olduğunu ve davacının talep etmesi üzerine kişilerin şahitlikten kaçma haklarının bulunmadığını dile getirmişlerdir. Ancak burada farzdan kasıt, bir konuda kişi şahit olarak çağrıldığında eğer başka şahitler yok ise çağrıya uymaları gerektiğidir.⁶⁶¹ Yapılan şahitliğin bağlayıcı bir sonuç doğurması için mutlaka kadı huzurunda gerçekleşmesi gerekir. Kadı ise gereken soruşturmayı yaptıktan sonra, şahitlerin ifadesine göre karar vermek zorundadır. Bundan dolayı da şahitlerin yalan beyanda bulunmaması son derece önemlidir.⁶⁶² Eğer yalan ifade verilirse de kişiye “*teşhir, hapis ve dayak*” gibi ta’zîr cezaları uygulanır. Yalan ifadeye göre verilen kararın getirdiği zararlar ise yalancı şahitler tarafından ödenmesi gerekir.⁶⁶³

Bir şahsın şahit olabilmesi için bir takım şartlar aranmaktadır. Bunların başında kişinin akıl sağlığının yerinde olması ve bulûğ yaşına gelmiş olması gerekir. Dilsiz, kör ve köle olmaması, iffete iftira cezası almamış (*hadd-i kazf*) ve adil olması şarttır. Kişi, şahitlik ettiği konu ile ilgili tam bilgiye sahip olmalı ve bizzat gözüyle görmüş veya kulağıyla duymuş olmalıdır.⁶⁶⁴ Ayrıca şahitlerin davada bir menfaatinin bulunmaması gerekir. Karı koca, işçi ile işveren gibi benzeri durumdaki şahısların

⁶⁵⁹ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXVIII., İstanbul, 2010, s. 278.

⁶⁶⁰ Salahattin Polat, “Şâhid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXVIII., İstanbul, 2010, s. 273.

⁶⁶¹ Apaydın, s. 279.

⁶⁶² Cin-Akgündüz, s. 397.

⁶⁶³ Murat Şen, “Eski Yargılama Hukukumuzda Şahidin Yükümlülükleri ve Başkasından Naklen Şahitlikte Bulunma”, **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk fakültesi Dergisi**, Cilt: IV., Sayı: I-II., Erzurum, 2000, s. 185-186.

⁶⁶⁴ Abdülaziz Bayındır, **İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 150-154; W. Heffening, “Şâhid”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, C. XI., Eskişehir, 1997, s. 282.

birbiri lehinde yapacakları şahitlik kabul görülmez. Şahit ile davalı arasında düşmanlık olmamalı ve kişi kendi davasına şahitlik yapmamalıdır. Sarhoşların, eşcinsellerin, faiz yiyenlerin ve kumarbazların şahitlikleri kabul edilmemektedir.⁶⁶⁵ Müslümana ancak başka bir Müslüman şahitlik yapabilir.

Bir zimmînin Müslümana şahitlik yapması uygun görülmez. Hatta hiç Müslümanın bulunmadığı kâfir köyünde bir Müslüman zimmîyi öldürse, tek şahit kâfirler olmasına rağmen yine de Müslüman üzerine şahitlik yapmaları kabul edilmez;

Mesele: “Bir kâfir köyünde asla Müslüman olmasa Zeyd-i Müslim Amr-ı zimmîyi urub, katl eylese merkum köyün halkının şehâdeti Zeyd üzerine geçer mi?”

Cevap: “Geçmez. Müslim idüğü muhakkak ise.”⁶⁶⁶

Mesele: “Zeyd-i Müslim’in üzerine Amr-ı Müslim-i müddeinin ikamet etdüğü kâfir şahidlerin şehâdeti Zeyd “kabul etmezsin” diyorken kâfirlerin şehâdeti ile Zeyd üzerine Bekr-i nâib hükm eylese hükm-i nâfiz olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Meğer Zeyd beytü’l-mal emîni olup malın kabz etdüğü kâfir meytin verâsetin dava iden kâfirin Amr vekili ola.”⁶⁶⁷

Ancak elimizdeki bir başka fetvâya baktığımızda, gayrimüslimin Müslüman üzerine getirdiği zimmî şahidin, aleyhinde ise kabul edilmeyeceği, lehinde ise kabul görüleceği ifade edilmiştir;

Mesele: “Zeyd’in, Müslim’in lehesine ve aleyhesine zimmîlerin şehâdetleri şer’an mesmû’a olur mu?”

Cevap: “Aleyhesine olmaz lehesine olur. Hasımı kâfir olıcak.”⁶⁶⁸

Zimmînin Müslüman üzerine şahitlik yapabildiği bir başka durum da şöyledir; Eğer bir zimmî kavga sonrasında “üzerime zimmî şahit istemiyorum” diyerek, bir Müslümanı davasına vekil tayin etse, kâfirlerin Müslüman vekil üzerine şahitlikleri kabul görülür. Ancak bu şahitliğin kabul edilmesinin Müslümanın “zimmî vekili” olmasından kaynaklandığının altını çizmek gerekir; çünkü normal şartlarda böyle bir şahitliğin kabul edildiği görülmez.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Cin-Akgündüz, s. 398; Bayındır, ss. 155-157.

⁶⁶⁶ Fetvâ, v. 285a.

⁶⁶⁷ Fetvâ, v. 260a, 284b.

⁶⁶⁸ Fetvâ, v. 286b.

⁶⁶⁹ Fetvâ, v. 285a.

Zimmîlerin birbiri üzerine yaptıkları şahitlikler ise dinine bakılmaksızın kabul edilmektedir.⁶⁷⁰ Ancak bir başka fetvâya göre kiliseye gitmeyen kâfirin, kiliseye giden zimmî üzerine şahitliğinin kabul edilmeyeceği belirtilmektedir.⁶⁷¹ Aslında bu durum devletin doğrudan olmasa da bir şekilde gayrimüslim toplumun ibadetini teşvik edici telkinlerde bulunduğu bir göstergesidir. Bir kölenin ise zimmînin aleyhinde şahitlik yapamayacağı belirtilmiştir.⁶⁷² Müste'menin ya da Müslüman ülke vatandaşı olmayan gayrimüslimin yani harbî kâfirlerin, Müslüman ülke vatandaşı olan zimmîler hakkında yaptığı şahitlikler kabul edilmez;

Mesele: “Zeyd-i zimmi Venedik balyozu olan Amr'dan hakk taleb etdikde Amr evvela inkâr etmiş iken dönüb ikrar idüb, “lâkin virdim hakklaşdım” deyü kendüye tâbi' Venedik'den bazı kâfirler şâhid getürse makbul olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Zimmi üzerine müste'menin şehâdeti asla bir mezhebde meşrû' değildir...”⁶⁷³

Mesele: “Venedik Beğleri Kıbrız'dan ötürü pâdişâha bir mikdar akçe kesim virmeğle kendülere tâbi' olan harbîlerin zimmiler üzerine şehâdetlerinde makbul etdirmeğe şer'an kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olmazlar. Asla meşrû' değildir.”⁶⁷⁴

Fâsık bir insanın, fiska devam ettiği sürece zimmî üzerine şahitliği kabul olmayacağı gibi iman ve İslâm'ı bilmeyen yani mürted olanların da hem Müslümanlar hem de kâfirler üzerine şahitlik etmesi mümkün değildir. Zaten İslâm dininden döndüğünde cezası ölüm olur;

Mesele: “Zeyd-i fâsıkın kâfir üzerine şehâdeti istimâ' olunur mu?”

Cevap: “İlân-ı fiska iderse olmaz.”⁶⁷⁵

Mesele: “İmân ve İslâm'ın bilmeyen kimesnelerin Müslim ve kâfir üzerine şehâdetleri şer'an makbule olur mu?”

Cevap: “Olmaz öyle ise mürteddir. Katl olunur.”⁶⁷⁶

⁶⁷⁰ Fetvâ, v. 263b.

⁶⁷¹ Fetvâ, v. 284b.

⁶⁷² Fetvâ, v. 286b.

⁶⁷³ Fetvâ, v. 285b.

⁶⁷⁴ Fetvâ, v. 286a.

⁶⁷⁵ Fetvâ, v. 280b.

⁶⁷⁶ Fetvâ, v. 286b.

Bir zimmî kendi üzerine şahitlik eden başka bir zimmînin şahitliğini kabul etmediği durumda, eğer şahit kendi dinince adalet sahibiyse, kişinin şahitliği reddedilemez;

Mesele: *Zeyd-i zimmi Amr-ı zimminin üzerine şehâdet etdikde Amr “kadıya âyin-i bâtilamız üzere sualim vardır” deyü Zeyd’in şehâdetin redde kâdir olur mu?”*

Cevap: *“Olmaz. Dinlerince adaleti olıcak, kabul olunur.”*⁶⁷⁷

Bir zimmî üzerine Müslüman şahitlik ettiğinde, zimmî Müslümanın ibadet bilgisinin eksik ve hatalı olduğunu öne sürerek şahitliğini kabul etmeme hakkına sahiptir. Zimmî bu sebeplerle Müslümanın şahitliğini kabul etmediğini dile getirmesine rağmen hâkim şahidi dinleyerek hüküm verdiğinde, verilen hüküm geçerli olmaz;

Mesele: *“Zeyd-i Müslim Amr-ı zimminin üzerine bir hususa gelüb şehâdet eyledikde Amr, Zeyd’e namazın ferâizin ve sünnetin sual idüb Zeyd bilmese şehâdetden şer'an mecruh olur mu?”*

Cevap: *“Olur. Amma adil değil ise.”*⁶⁷⁸

Mesele: *“Zeyd-i Yahudi'nin üzerine Müslüman şâhidler ikamet olundukda Zeyd şahidlere “namazı alaca kırlar kabul etmezsin şehadetlerin” dirken kadı istimâ' etmeyüb hükm eylese hükmü nâfız olur mu?”*

Cevap: *“Olmaz.”*⁶⁷⁹

Zimmî üzerine bir kâfir zimmî şahitler getirdiğinde, hüküm verilmeden evvel üzerine şahit getirilen zimmî, Müslüman olduğu takdirde hâkimin zimmî şahitleri dinleyerek hüküm vermesi mümkün değildir. Aksi halde verilen hüküm geçersiz sayılır.⁶⁸⁰

Şahitlik beyanının kesin delil olarak kabul edilmesi için şahitlerin belli sayıda olmaları gerekir. Zina davalarında dört erkek, diğer had ve kısas davalarında iki erkek ve bunların dışında kalan davalarda ise iki erkek ya da bir erkek ile iki kadın şahit olmalıdır. Ancak bir de çocuğun sağ doğması, kadınların erkeğin bakamayacağı organlardaki kusurunu belirlemesi, doğum, bekâretin tespiti ve kadın hamamlarında meydana gelen cinâyet ve diyet davaları gibi erkeklerin şahitlik edemeyeceği

⁶⁷⁷ Fetvâ, v. 284a.

⁶⁷⁸ Fetvâ, v. 280b.

⁶⁷⁹ Fetvâ, v. 285b.

⁶⁸⁰ Fetvâ, v. 284b.

durumlarda sadece kadınların şahitliği geçerli sayılır. Üstelik böyle durumlarda kadınların şahitliği için sayı şartı aranmaz. Bir kadının da şahitliği yeterli sayılır.⁶⁸¹ Bir kişinin zimmi olduğunu ispat etmek için de adil olmak şartıyla iki şahidin yeterli olduğu belirtilmiştir.⁶⁸² Ancak bir başka fetvâda bir zimminin din değiştirip Müslüman olduğuna dair iki şahidin yeterli olmayacağı söylenmiştir;

Mesele: “*Hind-i zimmiyenin küfrden teberri idüb İslâm’a geldüğüne Zeyneb-i Müslime’ye ağzından iki kimesne şehâdet eyleseler şer’an Hind’in İslâm’ına hükm olunur mu?*”

Cevap: “*Heman bu ise olmaz.*”⁶⁸³

Şahidin beyanında mutlaka “*şâhitlik ederim-şahâdet ederim*” sözünü kullanması gerekir. Yemin lafızlarından sayılan bu sözlerin kullanılmaması durumunda yalan söyleme ihtimali ortaya çıkar. Ayrıca şahidin ifadesi, gerek lafız gerekse içerik bakımından birbiriyle çelişmemeli ve şahitliğin dava konusuna uygun olması gerekir. Başta şahitlik yapılacak konu ile ilgili tam bir bilgiye sahip olunması ve bizzat gözle görülüp ya da kulakla duyulması gerektiğine değinmiştik. Ancak nesep, ölüm, nikâh ve bir yöneticinin bir yere tayini gibi konularda duyum üzerine yapılan şahitlikler de kabul edilmiştir. Şahidin ölüm, kaybolma ya da hastalık gibi sebeplerden dolayı hüküm meclisine gelip şahitlik edemeyecek durumda olmasıyla da “*şahitlik üzerine şahitlik yapma*” usulü kabul görülmüştür. Yani başkasının şahit olduğu şeyi ondan naklederek şahitlik yapılması şeklinde gerçekleşir.⁶⁸⁴ Aşağıdaki fetvâ bunun somut bir kanıtıdır;

Mesele: “*...kilisanın mescid olub ikamet-i salât olunduğun görüb ma'lûmları olan yerler mürrûr-ı eyyâm ile fevt olmuş bulunub lakin yenice Müslümanları bi'd-defaat işhad idüb “vakt-ı ihtizarlarında lâzım olursa bizim ağzımızdan şehâdet idesiz” deyü vasiyyet idüb vefât itmiş olsalar hâlâ şâhid ağzından şehâdet iden Müslümanların şehâdetleri mesmû' olub salifü'z-zikr mescid ittihaz olunan ma'bed-i nasârinin şer'an mescid-i Müslim'in olmasına hükm olunur mu?*”

⁶⁸¹ Cin-Akgündüz, s. 399; Bkz., Nihat Dalgın, “Kadın Ve Erkeğin Şâhitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: V., Sayı: I., 2005, s. 10.

⁶⁸² Fetvâ, v. 280a.

⁶⁸³ Fetvâ, v. 285a.

⁶⁸⁴ Apaydın, s. 282.

Cevap: “Olunur...”⁶⁸⁵

Bir kişinin yapmış olduğu şahitlikten dönme hakkı da vardır. Ancak bunu mahkeme önünde yapması şarttır. Eğer bu durum hüküm vermeden önce gerçekleşirse, şahitlik geçersiz sayılır ve kişiye ta’zîr cezası verilir. Hüküm verdikten sonra olursa, hükmün bozulmayacağı, fakat hüküm olunan şey ne ise şahidin bunu ödeyeceği belirtilse de bu konuda tartışmalar mevcuttur.⁶⁸⁶

İncelediğimiz fetvâlar arasında Müslümanların kilise ile ilgili şahitlik yaptıklarına rastladık. Müslümanların kurdukları mescidi, bir süre sonra o civara yerleşen zimmîler yıkıp, yerine kilise inşa ettiklerinde, bazı Müslümanların gelip buranın eskiden mescit olduğuna şahitlik ettiklerini ve şahitliklerinin kabul edildiğini görmekteyiz.⁶⁸⁷ Bir diğer fetvâda da bazı Müslümanların, bir kimsenin mîrîden satın aldığı yerlerin kilise vakfı olduğuna ve buraların keşişlerin hakkı olduğuna şahitlik ettiğine rastlıyoruz. Ancak Müslümanların bu tarz şahitlikleri pek hoş görülmemekte ve tedbir olarak imanlarını yenilemelerinin uygun olacağı belirtilmektedir.⁶⁸⁸ Bir kilisenin ortaya çıkışı ve zamanca eski oluşu ile ilgili yapılan şahitliklerden, ortaya çıkışı ile ilgili şahitliğe öncelik verileceği söylenmektedir;

Mesele: “Bir kenisenin bazı kimesneler hudusuna ve bazı kimesneler kademine şehâdet etseler şer'an hudusuna şehâdet idenlerin şehadetleri mi evvelidir yohsa kademine şehâdet iden şahidler[in] şehâdetleri mi evvelidir?”

Cevap: “Hudusa şehâdet idenler evvelidir.”⁶⁸⁹

Elimizdeki fetvâlara baktığımızda miras ile ilgili davalarda zimmî şahitlerin kabul edilip edilmeyeceği konusunda bir tereddüt yaşandığını görüyoruz. Bir zimmî öldüğü zaman malı beytü'l-mal emini tarafından zapt edilmiştir. Bunun üzerine ölen kişinin vârisi gelerek verasetini kanıtlamak adına zimmî şahitler getirmiştir. Bu şahitler kıyasen değil ama istihsanen geçerli sayılmış ve hâkim buna göre karar vermiştir. H. 950 [M. 1543-1544] senesinde ise Dubrovnikli bir tacirden benzer konu ile ilgili Müslüman şahit istendiği görülmektedir. Bunun üzerine bir önceki davada hâkimin zimmî şahitlere dayanarak verdiği kararın geçerli olup olmadığı sorgulanmaya başlanmıştır. Ancak hâkimin istihsanen karar verme yetkisinin olduğu

⁶⁸⁵ Fetvâ, v. 143a.

⁶⁸⁶ Heffening, s. 283.

⁶⁸⁷ Fetvâ, v. 289a.

⁶⁸⁸ Fetvâ, v. 503a.

⁶⁸⁹ Fetvâ, v. 284b.

ve Dubrovnikli'nin davasında bir yalan olduğu anlaşıldığı için Müslüman şahit istendiği, bunun diğer davaya yansıtılmaması gerektiği beyan edilmiştir.⁶⁹⁰ Bir başka fetvâda ise ölen bir zimmînin elbiselerini beytû'l-mal emini zapt etmiştir. Ancak başka bir zimmî ölen kişinin kardeşi olduğunu zimmî şahitler ile kanıtlamaya çalışarak, elbiseleri talep etmiştir. Eğer hâkimin istihsanen karar verme yetkisi varsa zimmî şahitlerin dinlenip, talebinin kabul edileceği, aksi halde reddedileceği belirtilmiştir.⁶⁹¹

Bir zimmî Müslüman olup öldüğünde malı karısına ve beytû'l-mala kalmıştır. Ölen kişinin alacaklıları, borç verdikleri malları talep etmek için öncelikle alacaklı olduklarını, Müslüman şahitlerle ispat etmek zorundalardır. Müslüman şahit getiremedikleri takdirde alacaklı olduklarını ya adamın karısının yüzüne karşı ispat etmeleri ya da kadının alacaklı olduklarını kabul etmesi gerekir. İspatın ardından alacaklılar sadece kadının hissesinden borçlarını tahsil edebilirler;

Mesele: “Mahâl-i zimmi nükûle zimmiye ve gayruhu din ikrar idüb fevt olub malı avretiyle beytû'l-mala kaldıkda dayinler malların beytû'l-malcıdan istediklerinde Müslüman şâhidler olmayacak dava idüb almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Avret yüzine isbat iderse yahud avret ikrar iderse anın hissesinden alur.”⁶⁹²

Bir önceki fetvâda ölen kişi Müslüman olduğu için Müslüman şahit istenmiştir. Ancak ölen kişi zimmî ise başka bir zimmî onda olan hakkını, Müslüman olan vasisine zimmî şahitler ile ispat ederek, alma hakkına sahiptir;

Mesele: “Zeyd-i zimminin Amr-ı zimmi-i müteveffa üzerinde olan hakkını vasisi olan Bekr-i Müslim'in yüzine zimmi şâhidler ile isbat eylemek şer'an câiz olur mu?”

⁶⁹⁰ **Mesele:** “Bir zimmi fevt olub malı beytû'l-mal emini elinde zabt olunub vâris gelüb verâsetine zimmi şâhidler getürse kıyasen makbul değildir. İstihsanen makbuldür. Ammeten beytû'l-mal elinde kuzat-ı vilâyet bununla amel idüb hükm idüb hüccet virigelmışlerdir. Amma tokuz yüz elli senesinde Dubrovnik tacirlerinden birinin hususunda paye-i serire arz olundukda “Müslim şâhid var mı tettebbu' olunsun” deyü fermân-ı ali varid olmuşdu. Ol eclden istihsanla amel olunmağa izn-i hümâyûn fehm olunmamağın “bu hususda kuzatın zimmi şâhid ile hükm idüb virdikleri hüccetler sahîh midir” deyü getürdüklerinde sıhhatine a'lâmet vaz' olunmayub ve istiftâ olundukda kat'-ı cevap virilüb “bu hususda istihsan ile amel eylemeğe memur olan hâkim kabule kadirdir deyü” cevap virilüb bu hususda istihsan ile amel etmeğe kuzata izn var mıdır?”

Cevap: “İstihsân ile amel olunur “Müslim şâhid görülsün” demek Dubrovnikliye mahsustur. Ol davada tezvir fehm olunmağla “Müslim şâhid görülsün” denilmişdir deyü buyuruldu.” Fetvâ, v. 285b.

⁶⁹¹ Fetvâ, v. 286a.

⁶⁹² Fetvâ, v. 285b.

Cevap: “Olur.”⁶⁹³

Hâkim bir davada şâhidin ifadesi doğrultusunda karar vermelidir. Ancak bunun için şâhidin beyanı ikna edici olmalıdır. Aksi halde hâkimin şâhidin ifadesine itibar etmediğini görmemiz mümkündür. Bir şahıs Yahudi’ye vermiş olduğu yüz bin akçelik borcunu talep etmiştir. Yahudi borcunu kabul etmekle birlikte ödediğini belirtmiştir. Bunun üzerine kendisinden talep edilen şâhitler; “on bin akçe, altı altın” verdiğini ve aralarında anlaştıklarını beyan etmişlerdir. Ancak şâhitlerin söylediklerine rağmen hâkim ikna olmamış olmalı ki Yahudi’yi borçtan muaf tutmamıştır;

Mesele: “Zeyd Amr-ı Yahudi’nin zimmetinde karzdan olan yüz bin akçesin taleb etdikde Amr ikrar idüb “lakin virdim eda etdim” deyü dava idüb beyyine taleb olundukda ikamet etdüğü beyyineler “on bin akçe altı altın virüb sulh etdiler” deyü şehâdetleriyle Amr halâs olur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁶⁹⁴

Bir Müslüman bir zimmîye et sattığında, başka bir zimmî o etin kendisine ait olduğunu söyleyerek, iki tane de zimmî şahit getirmiştir. Buna rağmen ne iddiada bulunan eti alabilmiş ne de eti satın alan parasını talep edebilmiştir.⁶⁹⁵ Buna karşı benzer bir fetvâda öne sürülen zimmî şahitler ile iddiada bulunana etin verilebileceği, ancak eti satın alanın ise Müslümandan parayı talep edemeyeceği belirtilmiştir.⁶⁹⁶

Ölümle ilgili yapılan şâhitliklerde de zimmî üzerine zimmî şahit kabul edilmektedir. Elimizdeki bir fetvâ örneğinde; Bir zimmînin yanında ücretli ırgat olarak çalışan zimmî, iş kazası sonucu ölür. Ölen kişinin ücretli ırgatı olduğunu kanıtlamak için zimmî şahit getirilmesine rağmen ehl-i örf olan bir şahıs kendisi Müslüman olduğu için Müslüman şahit talep etmiştir. Ancak bunun mümkün olmayacağı, zimmî şahitlerin yeterli olduğu belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i zimmî Amr-ı zimmî “ağaçdan zeytun düşürüvir” deyü icâreye tutub Amr da ağaçdan düşüb fevt olsa icâreli ırgadı idüğüne şahidler var iken ehl-i örf olan Bekr; “ben Müslümanın Müslüman şâhidler getir. Zimmîler şehâdetin kabul etmez.” dimeğe kâdir olur mu?”

⁶⁹³ Fetvâ, v. 286a.

⁶⁹⁴ Fetvâ, v. 286a.

⁶⁹⁵ Fetvâ, v. 286a.

⁶⁹⁶ Fetvâ, v. 304b.

Cevap: “Olmaz. Hasımı Amr veresesidir.”⁶⁹⁷

Bir başka fetvâ kaydında ise, bir zimmî şahıs bir diğer zimmîden kirasını aldıktan sonra gittiği başka bir yerde ölü bulunmuştur. Ehl-i örf kira veren kişiden “kirasını verdiğiine dair” Müslüman şahit istemiştir. Üstelik karye halkının tümü de kâfirdir. Böyle bir durumda ehl-i örfün talebi geçerli değildir;

Mesele: “Zeyd-i zimmînin ecir-i hâssı Amr-ı zimmî müddet-i icârenin tamamından sonra Zeyd'den icâresin alub gidüb aher yerde fevt oldukda ehl-i örf Zeyd'den Amr'a icâresin virdüğüne Müslüman şâhidler istemeğe kâdir mi hâl-ı anki[?] cemî' karye halkı kefare ola?”

Cevap: “Kâdir olmaz. Fî'l-hakikat kâfir üzerine şehâdetdir.”⁶⁹⁸

Zimmîlerin neseple ilgili ispatlarında da zimmî şahitlerin kabul edildiğini belirtmek gerekir. Kendilerinden Müslüman şahit talep etmeye gerek yoktur;

Mesele: “Hind-i zimmi-i müteveffânın Zeyd-i zimmi yedinde olan emlâkını Zeyneb, Hind'in kızı idüğün isbat idüb aldıktan sonra beytü'l-malcı olan Amr-ı Müslim Zeyneb'den Hind'in kızı idüğüne tekrar şâhidler taleb etmeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Olmaz. Nesebde zimmi şehâdeti dahi makbuledir.”⁶⁹⁹

Son olarak yine Müslümanın içinde olduğu bir davada Müslüman üzerine zimmî şahit getirilemeyeceğine dair bir fetvâ kaydına değinmek istiyoruz. Müslüman olan bir vergi tahsildarının bir zimmînin kazancından aldığı öşrü inkâr etmesi üzerine, mağdur olan kişi zimmî şahitler ile vergisini verdiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak vergi memuru Müslüman olduğu için zimmî şahitler dinlenmemiştir;

Mesele: “Amil olan Zeyd-i Müslim Amr-ı zimminin hâsılanın öşrin aldıktan sonra aldığın inkâr eylese Amr virdüğüne zimmi şâhidler ikamet eylese istimâ' olunur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Fetvâ, v. 353a.

⁶⁹⁸ Fetvâ, v. 483b.

⁶⁹⁹ Fetvâ, v. 303b.

⁷⁰⁰ Fetvâ, v. 285b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBU'S-SUÛD FETVÂLARINDA GAYRİMÜSLİMLERİN DİNSEL ve GÜNDELİK YAŞAMLARINA DAİR DÜZENLEMELER

3.1. DİNİ YAŞAM

3.1.1. Din Değiştirme (İhtida ve İrtidad)

İnsanoğlunun genellikle içinde dünyaya geldiği toplumun dinini seçmesi kaçınılmazdır. Ancak insanların belli bir olgunluğa geldiğinde kendi hür iradesi ve aklıyla başka bir dini yeğlediği de görülmektedir. İşte bu noktada Osmanlı dönemi hem dini serbestliğin yaşandığı hem de din değiştirmenin çok teşvik edilmediği ve bu durumun çok sık meydana gelmediği özel bir zaman dilimidir. Üstelik din değiştirme olayı sadece gayrimüslimlerin Müslüman olması şeklinde gerçekleşmiştir. Bir Müslüman'ın din değiştirmesi pek mümkün olmamıştır.

Din değiştirmenin iki şekilde olacağını belirtmiştik. İlki, Arapça bir kelime olup “*hüdâ (hedy, hidâyet)*” kökünden türeyen ve sözlükte “*doğru yolu bulmak, yol göstermek*” anlamına gelen “*ihtidâ*”dır.⁷⁰¹ İhtidâ kelimesi terim olarak “*inançsız iken veya başka bir dine mensupken İslâm'ı tercih etmek*” anlamına gelmektedir. İhtidâ eden kişiye “*mühtedî*” denilir.⁷⁰² İkincisi ise, Arapça bir kelime olup “*redd*” kökünden türeyen, sözlükte *dönmek, geri çevirmek, kabul etmemek*” anlamına gelen “*irtidâd*”dır. “*Ridde*” olarak da isimlendirilen irtidâd kelimesi terim olarak “*Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkması*” manasına gelmektedir. İrtidâd eden erkeğe “*mürtedd*”, kadına ise “*mürtedde*” denilir.⁷⁰³ İrtidâd, bizzat kendi lafzı ile Kur‘ân’da Bakara Sûresi 217. âyet ile Mâide Sûresi 54. âyet de yer almaktadır.⁷⁰⁴ Yine Kur‘ân’da irtidâdın anlam olarak bahsedildiği ayetler de mevcuttur.

⁷⁰¹ Alpaslan Demir, “Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda İhtida Hareketleri”, *Gazi Türkiyat*, Sayı: IV., Güz 2009, s. 200.

⁷⁰² Ahmet Yiğit, “İzmir Şefiyye Sicillerine Yansıyan İhtidâ Vakaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III/XI., 2010, s. 635.

⁷⁰³ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXV., İstanbul, 2008, s. 88; Numân Abdürrazzak Samarraî, *İslâm Fıkhn’da Mürted’in Tâbi Olduğu Hükümler*, çev. Osman Zeki Soyyiğit ve Ahmet Tekin, Fatih Matbaası, İstanbul, 1970, (İslâm Fıkhn’da Mürted), ss. 9-10.

⁷⁰⁴ *Kur‘ân*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, t.y., ss. 35,118.

Bir kişinin ihtidâ ya da irtidâd edebilmesi için bir takım özelliklere sahip olması gerekir. İlk olarak kişinin akıl sağlığının yerinde ve irade sahibi olması şarttır. Ayrıca ergenlik yaşına gelmiş olması da gerekir. Deli kabul edilen kişilerin ihtidâsı da irtidâdı da kabul görülmez.⁷⁰⁵ Ancak elimizdeki bir fetvâda “cünun halinde iken” yani delilik-çıldırma halindeyken yapılacak olan ihtidânın kabul edileceği belirtilmiştir.⁷⁰⁶ Bir de kişinin sarhoşluk hali söz konusudur. Sarhoşken yapılacak olan irtidâdın kabul edilip edilmeyeceği konusunda İslâm hukukçuları arasında anlaşmazlık vardır.⁷⁰⁷ Ebu’s-Suûd’a göre bir kişi sarhoş iken kelime-i şehâdet getirerek Müslüman olduğunda Müslümanlığı kabul edilir. Tekrar irtidâd etmesi mümkün değildir. Aksi halde cezası ölüm olur;

Mesele; “Zeyd-i zimmî sarhoş lâ-ya’kıl iken İslâm’a geldiği şer’le sabit olduktan sonra İslâm’ı kabul etmeyüb küfr üzerine musırr olsa Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap; “Temam sıhhat üzerine kelime-i şehâdeti telaffuz idüb küfrden teberri etdiyse elbette İslâm’a gelmek lâzımdır, gelmezse katl lâzımdır.”⁷⁰⁸

Ancak zimmî olan şahıs ileri safhada sarhoş ise o zaman tekrar irtidâdda inat ettiği için öldürülmez; ama ölene kadar hapis cezası verilir;

Mesele; “Zeyd-i zimmî sarhoş iken kelime-i şehâdet getirüb bâtil dinden dönüb hak dine girdim didikden sonra yine küfr üzerine musırr olsa Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap; “Dönmek olmaz, Müslimdir. Amma ifratla sekran idi ise zindanda habs olunub fevt olunca çıkarılmaz. Küfr üzerine musırr olmak ile katl olunmaz.”⁷⁰⁹

Osmanlı Devleti bir İslâm devleti olmasına rağmen İslâmlaşma politikası uygulamamıştır. Bünyesinde barındırdığı gayrimüslimlerin dinini değiştirmesi için herhangi bir baskı söz konusu olmamıştır. Zaten Kur’ân’ın Bakara Sûresi’nin 256. âyetinde de “dinde zorlama yoktur, doğruluk, sapıklıktan iyice ayrılmıştır.”

⁷⁰⁵ Samarraî, İslâm Fıkhn’da Mürted, s. 10; Selahittin Özçelik, “Osmanlı İç Hukukuna Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi), **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XI., Ankara, 2000, ss. 347-348.

⁷⁰⁶ Fetvâ, v. 478a.

⁷⁰⁷ Özçelik, s. 348.

⁷⁰⁸ Fetvâ, v. 502b.

⁷⁰⁹ Fetvâ, v. 139b, 495b.

buyrulmaktadır.⁷¹⁰ Osmanlı Devleti'nde dinde zorlamanın olmaması sadece Allah'ın emri olmasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde millet sisteminin var olması da bunun sebeplerindendir. Çünkü Osmanlı Devleti toplumsal organizasyonu millet sistemine göre kurmuştur. Millet sistemi ise din farklılıklarına göre organize edilmiştir. Din değiştirme konusunda yapılacak herhangi bir baskı ya da teşvik, söz konusu sisteme göre oluşturulmuş olan toplumsal yapıdaki dengenin bozulmasına ve bu da siyasal anlamda bir tehlikenin ortaya çıkmasına neden olabilir. Kamil Çolak bir diğer sebep olarak da gayrimüslimlerin Müslüman olması halinde, devletin gayrimüslimlerden aldığı cizye gelirlerinde azalmanın olacağını belirtmiştir.⁷¹¹ Ancak bunun büyük bir etkiye sahip olmadığı kanaatindeyiz. Sonuçta bir gayrimüslim ihtidâ ettiği zaman cizyeden muaf olduğu gibi Müslümanların verdiği, zimmîlerin vermediği bir takım vergilerden de sorumlu olacaktır.

Din değiştirme zor gerçekleşen ve genelde uzun zaman gerektiren bir süreçtir. Vinet'in deyiimi ile *"Roma bir günde, bir kişiyi dine döndürmekten daha kolay inşa edilebilir."*⁷¹² Aynı zamanda din değiştirme kalpteki bir değişimdir. Bu sebeple nedenleri, motifleri ve görünüşleri de kişiden kişiye değişebileceği gibi zamana, mekâna ve insanların içinde bulunduğu şartlara göre de değişiklik gösterecektir. Bu durum hem diğer dinlerden İslâm'a geçişte hem de İslâm'dan diğer dinlere geçişte de aynen geçerlidir.⁷¹³ Din değiştirme olayının sebeplerine genel olarak baktığımızda ise psikolojik ve sosyo-kültürel faktörler olmak üzere iki ana grupta toplamak mümkündür. Günahkârlık duygusu, dramatik tecrübeler, iç çatışmalar ile manevî aydınlanmayı psikolojik faktörler, dini telkin ve irşâtlar ile başka bir dinle teması ise sosyo-kültürel faktörler arasında sayabiliriz.⁷¹⁴ Ali Köse ise Hüseyin Peker'den özetle din değiştirmenin sebeplerini *"inanılan dinin tatmin edici görülmeysi, bu dini benimseyenlerin ve din adamlarının olumsuz tutumları, bilgi ve hayat tecrübesinin ilerlemesi, başka dine bağlı kişilerin olumlu davranışları ve hayatını böyle bir*

⁷¹⁰ Yazır, s. 38.

⁷¹¹ Kamil Çolak, "İstanbul'da İhtidâ Hareketleri (XVI. Yüzyıl), **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, C. IV., Ankara, 1999, (İhtidâ), s. 495.

⁷¹² Esra Karadağ, **XIX. Yüzyılın İlk Yarısında (1800-1850) Anadolu'da İhtida Hareketleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2005, ss. 41-42.

⁷¹³ Halide Aslan, **Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 23.

⁷¹⁴ Hava Selçuk, "Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli'de İhtidâ Hareketleri (1432-1482)", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: XII., Erciyes, 2002, s. 90.

toplum veya çevrede sürdürme isteği, başka bir dine bağlı kimse ile evlenme, maddi çıkar sağlama, dini telkinlerden etkilenme ve şok bir etkiye maruz kalma” şeklinde ifade etmektedir.⁷¹⁵ Daha özele inecek olursak ihtidâların sebeplerinden ilk olarak Osmanlı Devleti’nin uyguladığı istimâlet politikası ve Kolonizatör Türk dervişlerinin etkisinden söz etmek mümkündür.⁷¹⁶ Vryonis ise ahi teşekküllerinin içerisinde gayrimüslimlerin de yer almasının, onların içinde bulundukları İslâmî atmosferden etkilenerek ihtidâ etmelerinde etkili olduğunu dile getirmiştir. Bunun yanı sıra Köse Mihal örneğinde de gördüğümüz üzere Osmanlı Devleti’nin komşuları ile iyi ilişkiler içinde olması bazı ihtidâları tetiklediğini gösterir mahiyettedir. Devletin kendi halkına hoşgörölü ve adaletli davranışı da bir diğer ihtidâ sebebi olarak görülebilir. En etkili sebeplerden birisi ise evlilik yolu ile yapılan ihtidâlardır. Çünkü Müslüman erkekler ile gayrimüslim kadınların evlenmesi yaygın olduğu için bir süre sonra kadınların kocasının dini olan İslâmiyet’e geçtiği görülmektedir. Osmanlı Devleti’nin iskân politikasının sonucunda da ihtidâların arttığı bir gerçektir. Çünkü iskân politikasının sonucunda Müslümanlar ile aynı kasaba ve şehirlerde yaşayan gayrimüslimler, bu sayede İslâmiyet’i tanıma imkânı bulmuşlar ve etkileşim sonucu pek çoğu Müslüman olmuştur. Ayrıca iskân politikası neticesinde Müslüman sayısı giderek arttığı için, zengin Hristiyan tüccarların, eski pozisyonlarını kaybetmemek adına Müslüman oldukları da görülmüştür. Ancak tüm bu ihtidâ hareketleri genelde bireysel olarak kalmış ve bu dönemde Boşnakların dışında kitlesel sayılabilecek ihtidâlar olmamıştır.⁷¹⁷ İhtidânın sebeplerinden bir diğerinin cizye vergisi olduğunu dile getirenler de vardır. Oysaki daha önce de belirttiğimiz gibi bir zimmî Müslüman olduğu zaman da Müslümanların verdikleri vergilere tabi olacaktır. Bu yüzden cizyeden kurtulmak istemenin diğer bir takım nedenlerle bir araya geldiğinde ihtidâ nedeni olabileceğini söylemek daha doğru olacaktır. Son olarak Claude Cahen, bazı

⁷¹⁵ Hüseyin Peker, **Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1979, ss. 28-46. Zikreden Ali Köse, “İhtida”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXI., İstanbul, 2000, s. 554.

⁷¹⁶ Veysel Öz, **Feridun Bey’in Münşeat Mecmuası’nda Bulunan İstimaletnameler ve Osmanlı’da İstimalet Siyaseti**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 26.

⁷¹⁷ Kamil Çolak, **XVI. Yüzyılda İstanbul’da İhtidâ Hareketleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, ss. 29-34.

gayrimüslimlerin yüksek bir mevkiî elde etme ve bu konumu muhafaza etmek için de ihtidâ edebileceğini belirtmektedir.⁷¹⁸

İhtidâda olduğu gibi irtidâdın da bir takım sebepleri vardır. Kişinin askerlikten kurtulmak ve arzu ettiği kişi ile evlenmek istemesi, şahsın eski dinine mensup yakınları, akrabaları ve dindaşları tarafından kandırılması veya etkilenmesini irtidâdın sebepleri arasında saymak mümkündür.⁷¹⁹

İhtidânın gerçekleşmesi için bir takım şartların yerine getirilmesi gerekir. İlk olarak gayrimüslim bir kişinin kelime-i şehâdet getirerek Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesi gerekir;

Mesele: “Zeyd-i zimmî ikrahla “Müslüman oldum” dise İslâm'ına hükm olunur mu?”

Cevap: “Kelime-i şehâdeti telaffuz, küfrden rücû' idüb teberri itdi ise olunur. İkrâh mâni' değildir, dönmez.”⁷²⁰

Ayrıca bir Yahudinin “Muhammed dinine girdim” demesiyle değil, ancak “İslâm dinine girdim” demesi ile Müslümanlığının kabul edileceği de belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i Yahudi'nin “ben Muhammed dinine girdim beni Yahudiler elinden halâs idin” didiği şühûd-ı udul ile sabit oldukda Kadı Han'da ve ef-Tatatarhâniye bazı meşâyih-i kiramdan nakl olunan rivâyet üzere Zeyd'in İslâm'ına hükm olunur mu?”

Cevap: “Fetâvâ-ı kadı Handa rivâyet-i mezbûre bu suretde nakl olunmuş değildir. “İslâm'a dâhil oldum” demek suretinde olunmuştur. Bu suretde İslâm'ına hükm olunmak veseni hakkındadır, Yahudi hakkında değildir.”⁷²¹

Elimizdeki bir fetvâda ise bir zimmînin “ben Müslüman olurum” demesi ile ihtidâsının kabul görülüp görülmeyeceğinin kadının hükmüne bağlı olduğu belirtilmiştir. Bazı durumlarda kadı kendi insiyatifini kullanma hakkına sahiptir. Bir diğer fetvâda ise zimmînin “kâfir idim Müslüman oldum” demesi ile yeni Müslüman olduğu ve evli ise nikâhını tazelemesi gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i zimmî “ben Müslüman olurum” dise İslâm'ına hükm olunur mu?”

⁷¹⁸ Claude Cahen, “Zimme”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: XIII, İstanbul, 1993, s. 568. Zikreden Karadağ, ss. 44-48.

⁷¹⁹ H. Aslan, s. 211.

⁷²⁰ Fetvâ, v. 138b.

⁷²¹ Fetvâ, v. 478b.

Cevap: “Bir kavl vardır. Hükm-i hâkim nâfızdır.”⁷²²

Mesele: “Zeyd-i şeyh “kâfir idim Müslüman oldum” dise ne lâzım olur?”

Cevap: “Cedid Müslüman olur. Menkûhası varsa tecdîd-i nikâh gerek.”⁷²³

İhtidânın herhangi bir törenle ya da dinî bir kurumun önünde gerçekleşmesi gerekmez. Ancak en az iki kişinin yanında şehâdet getirilmesi gelenektendir.⁷²⁴ Diğer taraftan ihtidâların kadı efendi huzurunda yapılması ve bunların kayıt altına alınması, mühtedinin gayrimüslim statüsünden çıkıp Müslüman statüsüne geçmesine resmi ve hukuki delil olması için gereklidir. Çünkü çalışmamızın başından beri belirttiğimiz gibi Müslümanlar ile gayrimüslimler farklı hukuki statülere ve farklı yükümlülöklere sahiptir. Bu yüzden de ihtida ederek Müslüman statüsüne geçenlerin mutlaka mahkeme siciline yazılması gerekir.⁷²⁵ Ardından mühtedinin gusûl abdesti alması ve İslâm dininin temel esaslarını öğrenmesi beklenir. İhtida eden kişi günahlarından arınmış olacağı için manevî açıdan yeniden doğmuş gibidir.⁷²⁶ Mühtedinin ismi İslâm’a aykırı bir çağrışım yapmadığı sürece değiştirmek zorunda değildir. Erkek mühtedilerde genellikle tercih edilen isimler; Mehmed, Mustafa, Abdullah, Ali, Hüseyin ve Salih iken, kadın mühtedilerde; Fatıma, Aîşe, Hatice ve Şerife’dir.⁷²⁷ Ayrıca yeni Müslüman olanlar için baba adı olarak “Abdullah” ismi kullanılmıştır. Tabi baba adı Abdullah olan herkes de mühtedi değildir. Ancak baba adı Abdullah olan tüm köle ve câriyeler mühtedir. Aksi halde İslâm hukukuna göre köle ve câriye olmaları mümkün değildir.⁷²⁸

Osmanlı Devleti’nin yeni Müslüman olan kişileri ödüllendirdiği ve *nev-müslim akçesi* verdiği bilinmektedir. Aynı zamanda mühtedi erkeklerden sünnet olmaları da istenirdi. Kanunnâmelerde yer alan *nev-müslim* adı altındaki bir maddede bu durum şu şekilde belirtilmektedir; “Bir gayr-ı müslim, Müslüman olmak isterse derhal kelime-i şehâdet telkin olunup bir avuç akçe ihsan olunarak elbisesi için defterdara emr olunur ve hemen kendisini divan çavuşlarından biri alıp cerrahlardan o gün divanda nöbetçi olan cerraha götürüp oradaki muayyen yerde

⁷²² Fetvâ, v. 478b.

⁷²³ Fetvâ, v. 501b.

⁷²⁴ Köse, s. 555.

⁷²⁵ Ali Açık, “Şer’iyye Sicillerine Göre Tokat’ta İhtidâ Hareketleri (1772-1897)”, *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: XXIII., Erzurum, 2004, s. 173.

⁷²⁶ Köse, s. 555.

⁷²⁷ Açık, s. 181.

⁷²⁸ Çolak, İhtidâ, ss. 500-503.

sünnet edilirdi. Bunun için cerrahlardan birinin her gün nöbetle divanda bulunması kanundu."⁷²⁹ Ayrıca Tarih-i Selânikî'de Müslüman olan kişiye "*sünnet akçesi*" verildiği belirtilmektedir. İhtidâ eden kişiler genellikle yakın çevresi tarafından dışlandığı için gerek Osmanlı Devlet hazinesinden yapılan nakdi yardımlar gerekse halkın kendi arzusuyla yaptığı yardımlar (sadaka) normal ve zaruri hale gelmiştir. Bunun yanı sıra yeni Müslüman olanlar devlet kademelerinde resmi görevlere getirilerek ya da mesleklerine uygun başka işlere yerleştirilerek ve çocuklar da çoğu zaman Müslüman ailelerin yanına verilerek geçimleri sağlanmış oluyordu.⁷³⁰

Gayrimüslimlerin Müslüman olduklarında yeni yaşantılarına alışmaları için yukarıda belitmiş olduğumuz kolaylıkların yanı sıra bir de kıyafet meselesi vardır. Kıyafetler kimlik belirleyici bir unsur olduğu için gerek İslâm dinine girilmesi, gerekse İslâm dininden çıkılması halinde kıyafetlerde de bir takım değişimler meydana gelmektedir. Bu yüzden yeni Müslüman olan kişilere ya doğrudan Müslüman kıyafetleri verilir ya da bu kıyafetleri satın almaları için gerekli olan masraf karşılanırdı. Verilen elbise parası "*kisve bahâ*" olarak adlandırılırdı.⁷³¹ Mühtedilere sarık parası ve yaşmak parası olan "*destâr bahâ*" ve "*yaşmak bahâ*" verilmekteydi. Farsça bir kelime olan Destâr, takke ve fes tarzı başlıkların üzerine sarılan sarık ve tülbentlere denilmektedir.⁷³² Bunların yanı sıra mühtedilere deri ayakkabı, iç çamaşırı, pantolon ve uçkur gibi giysiler de verilirdi.⁷³³

Osmanlı Devleti'nde ihtidâ eden kişiler çeşitli şekillerde ödüllendirilip, gönülleri hoş edilirken, irtidâd edenler de tam tersi bir durumla karşı karşıya kahlırdı. İslâm dinini terk eden kişinin cezası ölümdür. Ancak Hanefi mezhebine göre irtidâd eden erkeklere ölüm cezası verilirken, kadınlara Müslüman oluncaya kadar hapis cezası verilirdi.⁷³⁴ Kadına ölüm cezasının verilmemesine gerekçe olarak kadının savaşıp savaşıp gösterilmiştir;

Mesele: "*Hind-i zimmî İslâm'a geldikten sonra mürtedde olub irtidâdı üzere mustırre olsa katli lâzım olur mu?*"

⁷²⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, ss. 28-29.

⁷³⁰ Mehmet Şeker, **Osmanlı Belgelerinde İhtidâ Kavramı ve Mühtediler**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, (Mühtediler), s. 93.

⁷³¹ İrvin Cemil Schick, "Tebdil-i Kıyafet, İrtidâd ve İhtidâ", **Acta Turcica**, çev. Pelin Tünaydın, Sayı: II-I, Temmuz 2012, ss. 42-43.

⁷³² Şeker, Mühtediler, ss. 96-100.

⁷³³ Schick, s. 42.

⁷³⁴ Cin-Akgündüz, s. 271.

Cevap: “Olmaz. Amma zindandan asla çıkarılmaz. Dünya yüzü gösterilmez ölüb gidinceye değin.”⁷³⁵

Ayrıca bazı Hanefi ve Mâliki fıkıh eserlerinde fakihler, İslâmiyet’i kendi isteği ile seçmeyen kişilerin irtidâd etmesi halinde ölüm ile cezalandırılmaması gerektiğini savunmuşlardır.⁷³⁶ Kur’ân-ı Kerim’de ise irtidâd edenlerin hali; “İrtidâd edenlerin, yaptıkları amellerin dünya ve âhirette geçersiz sayılacağı, dünya ve âhirette elem verici bir azâba çarptırılacakları ve Allah’ın gazabını üzerlerine çekecekleri” şeklinde ifade edilmektedir.⁷³⁷ Ancak Kur’ân’da irtidâdın dünyadaki cezasının ne olacağına dair tam bir bilgi verilmemektedir. Bu konudaki cevap daha çok Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerinde ve icma delilinde aranmaktadır.

İrtidâd eden bir kişiye ceza verilmeden önce durumun ispatlanması şarttır. Bu da ya mürtedin durumu kabul etmesi, bizzat söylemesiyle olur ya da şahitler ile tespit edilirdi.⁷³⁸ Tespitin ardından kişi tövbeye davet edilir ve cezadan kurtulması için kendisine son bir şans tanınırdı. Buna rağmen irtidâdda ısrar ederse gerekli ceza uygulanırdı.⁷³⁹

Mesele: “Zeyd-i zimmî Müslüman olduktan sonra yine kâfir olıcak Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap: “İslâm’a cebr olunur gelmezse katl olunur.”⁷⁴⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi kişi İslâm’dan döndükten sonra tekrar tövbe edip, kelime-i şehâdet getirirse bağışlanır ve ölüm cezasından kurtulmuş olur;

Mesele: “Zeyd-i Müslim “Allahu Tebâreke ve Teâla’dan korkmazın” deyü haşâ kasd ile “cenneti ve cehennemi inkâr idüb yokdur” dise Zeyd-i mezbûre ne lâzım olur?”

Cevap: “Katl lâzımdır. Bu suretde Zeyd “kâfir idim Müslüman oldum” deyü tövbe idüb kelime-i şehâdet getürse makbule olur mu?”

Cevap: “Ba’de’l-ahz olmaz. Kable olıcak olur. Temam tövbe-i sahihe idüb kemal-i salah üzerine olıcak.”⁷⁴¹

⁷³⁵ Fetvâ, v. 117a, 139a.

⁷³⁶ İnce, ss. 89-91.

⁷³⁷ El-Bakara 2/108, el-Hac 22/11, et-Tevbe 9/66, Âl-i İmrân 3/86-91; Yazır, ss. 28, 233, 139, 50.

⁷³⁸ Karadağ, s. 101.

⁷³⁹ Özçelik, s. 348.

⁷⁴⁰ Fetvâ, v. 502b.

⁷⁴¹ Fetvâ, v. 503b.

Ayrıca bir kişi kendi isteği ile Müslüman olduğunu belirtip sonra inkâr etse; fakat bizzat Müslüman olduğuna dair Müslümanlar şahitlik etse o zaman Müslüman sayılır. Bu durumda irtidâd etmesi doğru değildir;

Mesele: “Hind-i zimmî birkaç Müslümanlar yanında tav'en “ben çokdan Müslümandım yinede Lâ ilâhe illallah Muhammeden Resûlullah” dise ba'dehu bazı müfsidlerin ifsadıyla “ben bu sözü söylemedim” deyü inkâr eylese zikr olan Müslümanların şehâdetleri ile Hind'in İslâm'ına hükm olunur mu?”

Cevap: “Küfrden döndüm didiyse olunur.”⁷⁴²

İrtidâd eden bir kişi ne Müslüman statüsünde ne de gayrimüslim statüsünde kalır. Bunlara diğer gayrimüslimlere verilen zimmîlik statüsü verilmez ve savaş esiri gibi fidye karşılığında da serbest bırakılmaz. Mürtedin canı ve vücut bütünlüğü aleyhine işlenen tüm suçlarda kısas ya da diyet uygulanmaz. Üstelik irtidâd eden kişinin nikâhı da geçersiz sayılır. Hanefi mezhebine göre, mürtedin Dârü'l-harbe kaçması durumunda ölüm cezası verilir ve borçlarının ödenmesi, mirasının dağıtılması gibi ölüme bağlı hükümler uygulanır. Ayrıca mürtedin malî tasarrufları askıda olup, tövbe ettiği zaman geçerlilik kazanır. Mürted eğer kadın ise mâlî tasarrufları geçerli sayılır. Mürted kimseye mirasçı olamaz. Hanefilere göre mürtedin ölümü üzerine irtidâd anına kadar sahip olduğu bütün malları Müslüman mirasçılarına, bu andan ölüm anına kadar elde ettiği malları ise devlet hazinesine kalır.⁷⁴³ Ancak bir Müslüman'ın kâfir kulunu Müslüman olduğu için azat etmesinden sonra kul irtidâd etse ve ölse, hem Müslüman olduğu hem de mürted olduğu zaman ki malları kulun Müslüman olan efendisine kalır;

Mesele: “Zeyd kâfir kulu Amr'a “Müslüman olursan azad ol” deyüb ol dahi Müslüman olup eline itknâme virilse ba'dehu Amr altı yıldan sonra mürted olsa andan sonra fevt olsa malını beytü'l-mal emini zabt ider mi yohsa Zeyd vâris olur mu?”

Cevap: “İslâmi zamanında ki kisbi Zeyd'indir. Kimesne dahl idemez. Reddinden sonra tahsil etdüğü malı dâhi hükm-i hâkim ile Zeyd'indir. Beytü'l-mal emini dahl idemez.”⁷⁴⁴

⁷⁴² Fetvâ, v. 490a.

⁷⁴³ İnce, s. 90.

⁷⁴⁴ Fetvâ, v. 372b.

İncelemiş olduğumuz fetvâlar arasında küçük yaştaki çocukların ihtidâlarının kabul olacağına dair kayıtlar mevcuttur. Ancak çocuğun en az 5-6 yaşlarında olması şarttır;

Mesele: “Zeyd-i sagîr-i zimmî İslâm’a gelse şer’an İslâm’ına hükm olunur mu?”

Cevap: “Beş altı yaşında var ise olunur.”⁷⁴⁵

Küçük yaştaki çocukların din değiştirme kararlarının kabul edilmesi, fetvâda belirtilmemiş olsa bile yetim olmalarına bağlanabilir. İlber Ortaylı, İslâm’a geçişin sadece ferdi bağladığını, ebeveyni, evlatları ve eşi bağlamadığını belirtmiştir.⁷⁴⁶ Dikkatimizi çeken bir fetvâya göre henüz bulûğ çağına girmemiş bir çocuğun ebeveyninin Müslüman olması ile çocukta Müslüman sayılır. Ancak bu on iki yaşını doldurup, bulûğa giren bir çocuk için geçerli değildir.

Mesele: “Zeyd-i zimmî Müslüman oldukda bâliğ olmayan evladı mücerred Zeyd’in Müslüman olmasıyla mezkûrların İslâm’ına hükm olunur mu?”

Cevap: “Olunur.”⁷⁴⁷

Mesele: “Zeyd-i zimmî be-inayetullah İslâm’a gelse evladının kaç yaşında oluncaya değin İslâm’ına hükm olunur?”

Cevap: “On iki yaşını tamam idüb bâliğ oldum diyenden kalanının İslâm’ına hükm olunur.”⁷⁴⁸

Bir ailede anne ve babadan birisi ihtidâ ederse, henüz bulûğ çağına gelmemiş çocuklar, Müslüman olan ebeveyne teslim edilir ve diğerinin çocuk üzerinde velayet hakkı bulunmaz.⁷⁴⁹ Ayrıca Dâr-ı harbden getirilen anasız ve babasız çocuklar Müslüman sayılır. Asla zimmî yapılamaz. Çocuğu zimmî yapmaya çalışanlar ya da bu duruma izin verenler ta’zîr-i şedîd ve uzun süreli hapis ile cezalandırılırlar;

Mesele: “Zeyd Dâr-ı harbden getirdüğü Hind-i sagîreyi kâfire Zeyneb’e virüb mezbûre Zeyneb, Hind’i kilisaya iledüb İslâm’dan men’ eyledüğünü Zeyd bilse Zeyd’e ne lâzım olur?”

⁷⁴⁵ Fetvâ, v. 478b.

⁷⁴⁶ İlber Ortaylı, *Osmanlı’da Milletler ve Diplomasi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 62.

⁷⁴⁷ Fetvâ, v. 137a, 478b.

⁷⁴⁸ Fetvâ, v. 478b.

⁷⁴⁹ Ayşe Özdemir Kızılkıran, “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı’da İhtidâ Olaylarına Gayrimüslimlerin Tepkisi: İşkence ve Zulümler”, *Tarih Okulu*, Sayı: XIII, Sonbahar-Kış 2012, ss. 36-37.

Cevap: “Ta’zîr-i şedîd ve habs-ı medid lâzımdır. Atasız ve anasız çıkan esir şer’an Müslim’dir.”⁷⁵⁰

Fetvâlar arasında karşımıza çıkan bir diğer konu ise bir gayrimüslimin “Müslüman gibi davranması” sonucu Müslüman sayılıp sayılmayacağı meselesidir. Ebu’s-Suûd’a göre bir zimmî sefer sırasında Müslümanlar gibi “ak dülbend sarınp, cemaat ile namaz kılar ise” kıldığı namazdan ötürü Müslüman olmuş sayılırdı.⁷⁵¹ Başka bir fetvâda bir zimmînin tehlikeli yerlerde tedbir amacı ile başına ak sarırsa Müslüman sayılmayacağı ancak korkudan dahi olsa “Müslüman’ım” dediğinde Müslüman kabul edileceği belirtilmiştir. Yukarıda ele aldığımız bu üç fetvâda da gördüğümüz gibi hangi sebeple olursa olsun Müslüman gibi giyinmek din değiştirdikleri anlamına gelmezken, yine hangi sebeple olursa olsun Müslüman gibi ibadet etmek ya da Müslüman olduğunu söylemek kişinin Müslüman kabul edilmesine neden olur;

Mesele: “Zeyd-i Yahudi mahûf yerlerde başına ak sarırsa İslâmına hükm olunur mu?”

Cevap: “Olunmaz.”⁷⁵²

Mesele: “Bir kâfir tağyir-i libas idüb “Müslüman mısın kâfir misin” deyü sual olundukda havfindan “Müslümanım” dise ol kâfire ne lâzım olur?”

Cevap: “Müslüman olur.”⁷⁵³

Peygamber (s.a.v.)’in “Kim bir halkı taklit ederse, onlardandır” ve “Bizlerden başkasını taklit eden bizden değildir”⁷⁵⁴ şeklinde ifade ettiği gibi aynı hassasiyet Müslümanlar için de geçerlidir. Ebu’s-Suûd’a göre gayrimüslim kılığına giren bir Müslüman kesinlikle İslâm’ı inkâr etmiş sayılır;

Mesele: “Be-gayri zarure başına Yahudi şabkasın giyse Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap: “Küfr lâzımdır.”⁷⁵⁵

Hatta bir Müslüman’ın gayrimüslim kıyafeti giymesi, işlediği başka suçların cezasını arttırıcı bir unsur haline gelebiliyordu. Kayıtlarda yer alan “kâfir suretine

⁷⁵⁰ Fetvâ, v. 136b.

⁷⁵¹ Fetvâ, v. 137a.

⁷⁵² Fetvâ, v. 478b.

⁷⁵³ Fetvâ, v. 478b.

⁷⁵⁴ Schick, s. 38.

⁷⁵⁵ Fetvâ, v. 503a.

girip şapka ve kâfir libasıyla yakalanan üç Müslüman hırsızın siyaset cezası ile cezalandırıldıkları” ifadesi bunun somut bir kanıtıdır.⁷⁵⁶ Daha öncede belirttiğimiz gibi kıyafet o dönemde önemli bir kimlik belirleyici unsur olduğu için, bu derecede hassas davranılması da gayet doğaldır. Hatta ihtidâ sonrasında yeni Müslüman olan kişilere elbise hediye edilmesi de bununla ilintilidir.

3.1.2. İbadethaneler ve Dini Simgeler

Din, insani bir ihtiyaçtır. Bu yüzden her toplumun belirli bir din formu vardır. Bu olgu insanların gündelik aktivitelerinde büyük bir etkiye sahiptir. İnsanlar inandığı bir takım değerlerin gerektirdiği hükümleri günlük hayatında uygulamak ister. Bunun için de din ve vicdan hürriyetinin mevcut olması gerekir. Osmanlı Devleti bünyesinde barındırdığı gayrimüslimlere bu hürriyeti sağlamıştır.

Din ve vicdan hürriyeti ibadet, dini merasim ve âyin hürriyeti gerektirir. İbadet ise mâbetlerin dokunulmazlığını beraberinde getirir. Osmanlı Devleti gayrimüslimlere kendi inançlarına göre ibadet ve âyin yapma hakkı vermiş ve mâbetleri koruma altına almıştır. Nitekim Hac Sûresi'nin 40. âyetinde de Müslümanların kilise ve havraları tahrip eden değil, mâbet olarak hizmet vermelerine izin veren taraf olması emredilir; *“Allah, insanların bir kısmını bir kısmıyla yok etmeseydi, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anıldığı mescitler yıkılıp giderdi.”*⁷⁵⁷ Ancak mâbetlerin yapılması konusunda bir takım sınırlamalar da getirilmiştir.

Toplumda dini hayatın en önemli göstergelerinden biri olan mâbetlerin durumunu klasik dönem fakihleri, şehirlerin elde ediliş şekline göre iki açıdan ele almıştır. Bir şehir barış yolu ile alınmış ise şehirdeki mâbetlerin durumu barış antlaşmasının şartlarına bağlıdır. Eğer haraç ödenmesi karşılığında arazi halka bırakılmışsa mâbet inşâ edilmesine karışılmaz. Ancak arazinin devlete bırakılması ve cizye alınması kararlaştırıldıysa mâbet inşâ etme hakkının tanınıp tanınmaması yine antlaşmaya bağlıdır.⁷⁵⁸ Osmanlı Devleti'nde de aynı durumun uygulandığını

⁷⁵⁶ Schick, s. 39.

⁷⁵⁷ Yazır, s. 235.

⁷⁵⁸ Mehmet Akman, “Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, *İlam Araştırma Dergisi*, Cilt: I., Sayı: II., Temmuz-Aralık 1996, (Kilise ve Havralar), s. 134.

görüyoruz. Ancak feth edilen hisar içinde cizye vererek kalmayı kabul eden zimmîlere ibadet edecekleri kiliseler belirlenirken, hisarda kalmayıp taşraya giderek evlerini kuran zimmîlerin yeniden kilise kurma hakları yoktur. Bunun tam tersi durumda mevcuttur. İlerleyen satırlarda bu noktaya değineceğiz.⁷⁵⁹ Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mâbetler ise yıkılmaz ve tahrip edilmez. Ancak bir kısım fakihlere göre devlet başkanı mâbetlerin kilise ya da havra olarak kullanılmasına karar verebileceği gibi camiye çevrilmesi ya da mesken olarak kullanılması yönünde de karar verebileceğini belirtmektedirler. Diğer bir kısmına göre ise gayrimüslim mâbetlerine dokunulmaz ve kullanım şekli değiştirilmez. Eskiden yapılmış bir zimmî mâbedi yıkıldığında yerine tekrar bir benzeri yapılabilir. Ancak bu mâbedin başka bir yere yapılmasına izin verilmez denmesine rağmen elimizdeki bir fetvâ bunun tersini söylemektedir. Buna göre bir kilise yandığında başka bir yere bir önceki kilisenin değerinde bir kilise inşâ edilebilir. Hatta bu kilisenin de yanması halinde eğer bir önceki kilise şehir dışında ise aynı yere tekrar kilise yapılabilir.⁷⁶⁰ Ayrıca savaşarak alınan bir yerde yeni kilise ve havra yapılmasına da müsaade edilmez; fakat bu zimmî nüfusunun yoğun olduğu yerlerde geçerli değildir.⁷⁶¹

Osmanlı Devleti'nde mâbetlerin durumu klasik dönem fakihlerinin bahsettiklerinden biraz daha farklı bir şekilde gelişmiştir. Buna en güzel örnek İstanbul'un fethidir. Çünkü şehir anveten feth edilmesine rağmen, Yahudi ve Hristiyanların tekfura yardım etmeyip, Sultan Mehmet ile ittifak etmeleri üzerine, sanki şehir sulh ile alınmış gibi kabul edilerek, kadîm kiliseler mevcut halleri üzerine bırakılmıştır.⁷⁶²

Selçuklulardan beri gelen kilisenin camiye çevrilmesi geleneği Osmanlı Devleti'nde de devam etmiştir. Fetih sırasında bir kilise, içerisinde ezan okunup, namaz kılınarak camiye çevrilir.⁷⁶³ Bu şekilde camiye çevrilen bir yerin tekrar kiliseye çevrilmesi mümkün değildir;

Mesele: “Bir keniseyi hîn-i fethde Müslümanlar mâlik olduktan sonra nasâra iştirâ idüb girü kenise eylemeğe kâdir olurlar mı?”

⁷⁵⁹ Fetvâ, v. 135b.

⁷⁶⁰ Fetvâ, v. 135a.

⁷⁶¹ Akman, Kilise ve Havralar, s. 134.

⁷⁶² Fetvâ, v. 135a.

⁷⁶³ Fetvâ, v. 143a.

Cevap: “Olmazlar. Mümkün değildir.”⁷⁶⁴

Camiye çevrilmiş bir kilisede zimmîlerin hiçbir talep hakkı kalmaz. Kilisenin tekrar kendilerine verilmesi karşılığında haraç ödeyeceklerini dahi söyleseler talepleri kabul edilmez. Ayrıca zimmîlerin, bu şekilde mescide çevrilen bir yerde Müslümanların ibadetlerini engellemeleri asla mümkün değildir;

Mesele: “Pâdişâh-ı âlem-penâh-nassarahu'llahü te'âlâ hazretleri bir diyarı sulh ile feth idüb, bir kenisede Müslümanlar emr-i sultanî ile namaz kılurlar iken kefere ‘bu kenise yüz yıldan ziyade bizim kenisemizdir. Bunun mukabelesinde haraç virürüz’ diyü Müslümanları kenise-i mezbûrede namaz kılmaktan men' itmeğe şer'an kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olmazlar. Hîn-i fetihde keniseliği ref' olunub mescid olucak.”⁷⁶⁵

Kilisenin camiye çevrilmesi mümkündür; ama bazı durumlarda bu mümkün değildir. Mesela bir kilise altına ölen zimmîler defn ediliyorsa, kefere mezarlığı üzerinde namaz kılınamayacağı için buranın mescit yapılması doğru değildir;

Mesele: “Kefere mutasarrıf olduğu kenisede meyyitlerin defn eyleseler ‘mezkûr kenise hâdisdir’ diyü emr ile yıkıldıkda Müslümanlar mescid idinüb namaz kılmak câiz olur mu?”

Cevap: “Mülkleridir. Ellerinden cebr ile alınmaz ve hem kefere makbereleri üzerinde salât mekruhadır.”⁷⁶⁶

Dikkatimizi çeken bir fetvâda fetih sonrası mukâtaa ile bir Müslümana verilen yerde bulunan kilisede sahibinin izni ile Müslümanların namaz kıldığı, ardından bu yeri bir zimmînin satın aldığı ve bu kilisenin eskiden beri kendilerine ait olduğunu söyleyerek hak iddia ettiği belirtilmektedir. Daha sonra bu kilisede Müslümanların ibadet ettiği gerçeği, şahitlerle kanıtlanmasına rağmen Sultan ve mukâtaa ile zamanında burayı alan Müslüman kişi reddetmiştir. Böyle bir durumda kilisenin mescit olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı gibi bundan böyle bu mâbedin zimmîler tarafından kilise olarak kullanılması da mümkün değildir. Yani Müslümanın tasarrufuna girdikten sonra bir şekilde burası zimmîye satılmış dahi olsa artık kilise olma ihtimali yoktur. Hatta vakıf mütevellisinin, bu kilisenin zamanla

⁷⁶⁴ Fetvâ, v. 143b.

⁷⁶⁵ Fetvâ, v. 136a.

⁷⁶⁶ Fetvâ, v. 136a.

zimmîler tarafından tekrar kiliseye çevrilmek isteneceği ihtimali üzerine burayı yıkıp, vakıf mühimmatına sarf etmesi mümkündür.⁷⁶⁷

Fetvâlara yansıyan bir diğer konu ise zimmîler tarafından mescidin yıkılıp, kilise yapılmasıdır. Şehir sulh ile alındığı sırada var olan bir mâbet değil de arz-ı mîrî üzerine kurulan bir kilise yandıktan sonra, Müslümanlar tarafından burada mescit kurulmuştur. Hâkim daha önce buranın kilise olduğu gerekçesi ile mescidin yıkılmasını istemiştir. Bunun üzerine kâfirler ellerinde balta ile mescidi yıkmıştır. Böyle bir durumda hem kadı görevinden alınır hem de olaydan sorumlu olan kâfirler ta'zîr-i şedîd ve uzun süreli hapis ile cezalandırılırlar.⁷⁶⁸ Ayrıca zamanında Müslümanların gelip mescit kurduğu yere daha sonra zimmîler gelip, mescidi yakıp yerine kilise inşâ ettikleri takdirde Müslümanların gelip dava etmek hakları vardır. Kanıt olarak “*üzerinde kenise bina olunan yer mescid yeridir.*” demeleri de yeterli olacaktır.⁷⁶⁹ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere mescidin yıkılıp, yerine kilise inşâ edilmesi uygun görülmemektedir. Bunun tersini iddia edenlerin ise cezalandırıldıkları açıkça fetvâlarda belirtilmiştir. Ayrıca bir mescidin hangi sebeple olursa olsun bir zimmîye kiralanması asla mümkün değildir. Aksi halde bunu yapan kişi kâfir kabul edilir ve katledilir;

Mesele: “*Zeyd mütevellisi olduğu mescidin imam ve müezzin ve cemaat ile zındıkâne etmeyüb mescide kimesne gelmez olıcak mescidi bazı zimmilere kiraya virüb zimmîler sâkin olub içinde şûrb-i hamr eyleseler şer'an mütevellî-i mezbûre ne lâzım olur?*”

Cevap: “*Kâfir olmayan böyle etmez öyle olıcak katl lâzım olur.*”⁷⁷⁰

Mevcut kiliselerin korunması, mâbedin “*kadîm ya da hâdis*” olmasına bağlıdır. “*...hudûsun kendüler isbat eylemek gerekdir. Şehr sulh ile feth olunmuş olub hîn-i fethden beri isti'mâl oluna gelmiş ise ibka olunur.*”⁷⁷¹ Fetvâ örneğinde de görüldüğü üzere fetihten önce var olan kiliseler “*kadîm*”, fetihten sonra kurulan kiliseler ise “*hâdis*”tir. Kadîm olan kiliselerin dokunulmazlığı varken, hâdis olan

⁷⁶⁷ Fetvâ, v. 135b.

⁷⁶⁸ Fetvâ, v. 134b.

⁷⁶⁹ Fetvâ, v. 889a.

⁷⁷⁰ Fetvâ, v. 470b.

⁷⁷¹ Fetvâ, v. 134b.

kiliseler istenildiğinde yıktırılabilirdi.⁷⁷² Hatta sulh ile alınan bir yerdeki kadîm kilise camiye 70-80 zirâ' yakınlıkta bile olsa yıkılmaz. Bu kilisenin kâdim olmasına bağlıdır.⁷⁷³

Kûfe, Basra ve Bağdat gibi Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerde kilise, havra gibi zimmî mâbetlerinin yapılmasına izin verilmeyeceği konusunda İslâm hukukçuları görüş birliğindedirler. Şehir dışındaki yerleşim yerlerinde zimmî mâbedi yapılıp yapılmayacağı konusunda ise farklı görüşler mevcuttur.⁷⁷⁴ Ebu's-Suûd, bir köyün ahalisi sadece zimmîlerden oluşuyor ve köy şehirden oldukça uzak ise kilise kurmalarında bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Hatta kimseye zararı olmaması koşuluyla bir dağ içinde de kilise kurmaları mümkündür.⁷⁷⁵

Mesele: “*Hâdis zimmîler karyesi olub karye-i mezkûrede ehl-i İslâm'dan kimesne olmayub cümle ehilleri zimmîler oldukda kenise ihdas itmeğe kâdir olurlar mı?*”

Cevap: “*Olurlar. Şehrden gayet baîd ise.*”⁷⁷⁶

Bir diğer fetvâ örneğinde de yakınlarında Cuma dahi kılınmayan, sadece keferelerden oluşan bir köyde eskiden temeli taş üstü çatma ile yapılan bir kilisenin yanması üzerine eski halinden farklı bir şekilde aralarına taş koyarak inşâ edildiği belirtilmiştir. Çevrede Müslüman kimse bulunmaması koşuluyla bu duruma izin verilmiştir⁷⁷⁷; çünkü zimmî mâbetlerinin tamirinde ya da yanan bir kilisenin yeniden yapılmasında eski halinden farklı bir şekilde inşâ edilmesi yasaktır.⁷⁷⁸ Yine başka bir fetvâda çevrede Müslüman köyü olmaması şartıyla yıkılan bir kilisenin yerine eskisinden biraz daha yüksek bir kilise yapılmasına izin verilmiştir.⁷⁷⁹

Bazı durumlarda zimmîlerin kilise kurmalarına izin verildiği gibi bazı durumlarda da kurulan bu kiliselerin bir takım nedenlerden ötürü yıkılması istenmiştir. Feth edilen bir kalenin varoşuna zimmîler gelip yerleştiğinde, bulundukları yerde eskiden kilise olduğunu iddia ederek, kilise kurarlarsa kalede

⁷⁷² Rahmi Tekin, *İstanbul'da Gayrimüslimlerin Gündelik Yaşamı (1520-1670)*, Atıf Yayınları, Ankara, 2004, s. 98; Fetvâ, v. 136a.

⁷⁷³ Fetvâ, v. 136b.

⁷⁷⁴ Mehmet Akman, “Kilise”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., Ankara, 2002, (Kilise), s. 17.

⁷⁷⁵ Fetvâ, v. 135b.

⁷⁷⁶ Fetvâ, v. 136a.

⁷⁷⁷ Fetvâ, v. 136a.

⁷⁷⁸ Hüseyin Gazi Yurdaydın, “İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVII., Sayı: I., Ankara, 1986, s. 108.

⁷⁷⁹ Fetvâ, v. 136a.

Cuma namazı kılınıyor olması koşulu ile Müslümanlar bu kiliseyi yıkmaya hakkına sahiptir.⁷⁸⁰ Aksi halde Müslüman dahi olsalar geçerli bir sebepleri olmadığı sürece zimmîlerin mâbetlerine ya da ibadetlerine müdahale etme hakları yoktur. Haksız yere zimmîlerin mâbetlerine yapılan müdahaleler engellenmiş ve suçlular hakkında cezaî işlem uygulanmıştır.⁷⁸¹

Zimmî ve Müslümanların karışık oturduğu⁷⁸², mescit ve muallim-hânenin olduğu köyde⁷⁸³ ya da Cuma namazı kılınan, mektep olan, Kur'ân öğretilen kasabada zimmîlerin mâbet kurması yasaktır. Kurulduğu takdirde yıkılmaya mahkûmdur. Ancak bu mâbetler hâdis ise yani fetihten sonra kurulmuş ise yıkılması istenir.⁷⁸⁴ Yahudilerin mevcut evlerin temelleri üzerine sinagog yapmalarına izin verildiği ve bu düzenlemenin bütün Osmanlı tarihi boyunca sürdürüldüğüne dair bir iddia mevcuttur.⁷⁸⁵ Ebu's-Suûd ise fetvâsında Yahudilerin evlerini hane olarak kullandıklarını söylemesine rağmen, evin temeli üzerine kilise inşâ ettikleri takdirde Müslümanların bu mâbedi yıktırabileceklerini belirtmiştir;

Mesele: “Müslümanlar mahallesinde olan evini Zeyd-i Yahudi ve gayri Yahudi ‘taşımak hane-i mezburdur’ deyürek kinise ihdâs eyleseler Müslümanlar yıkdırmağa kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olurlar.”⁷⁸⁶

Ancak bir diğer fetvâda da Yahudilerin kilise olarak kurdukları mâbedin hâkim tarafından yıkılacağı, kendi mülkleri üzerine kurup, sonradan kilise olarak kullanmaya başladılar ise yıkılmayıp, sadece kullanım şeklinin değiştirileceği belirtilmiştir;

Mesele: “Yahudiler mahallelerinde bilâ-sûr keniselik üzere ihdâs itdikleri keniselerinde cem’ olub sonra hâkim hedm eylemek diledikde Yahudiler ‘bilâ-sur mülkümüzdür. Keniselik üzere tasarruf itdirmezler ise ahare icâreye virürüz icaresin aluruz’ deyü hedm itdirmemeğe şer'an [itdirmemeğe: fazla yazılmış] kâdir olurlar mı?”

⁷⁸⁰ Fetvâ, v. 136b.

⁷⁸¹ Tekin, s. 97.

⁷⁸² Fetvâ, v. 134b.

⁷⁸³ Fetvâ, v. 136a.

⁷⁸⁴ Fetvâ, v. 134b.

⁷⁸⁵ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 287.

⁷⁸⁶ Fetvâ, v. 134b.

Cevap: “Evvelden keniselik üzerine binâ itdiler ise hedm lâzımdır. Evvelki üzerine binâ idüb sonradan kenise itdiler ise hedm olunmayub mülkiyyet üzerine tasarruf itdirilmek câizdir.”⁷⁸⁷

Yahudi mâbetlerinin isimlendirilmesinde bir özellik göze çarpmaktadır. Örnekte de görüldüğü üzere Yahudilerin mâbetleri “kinise” şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu sadece Ebu’s-Suûd’un fetvâlarına özgü bir ifade şekli değildir. Özellikle modern Arapça’da da Yahudi ibadet yerleri için “kenis”, Hristiyan ibadet yerleri için de “kenise” tabiri kullanılmaktadır. Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’un fethinden sonra yayımladığı fermada da Yahudi mâbetleri için “kenise-kenâvis (kenâis)” kelimeleri kullanılmıştır. Osmanlı arşiv belgelerinde ise “sinâvi” tabiri geçmektedir. Bunun dışında Yahudi mâbetleri için “sinagog, havra, havura, xavra, avre, avra” ifadelerinin kullanıldığı da görülmektedir.⁷⁸⁸

Bir mescit etrafında kâfirlerin evleri varsa ve bu evleri kilise olarak kullanıyorlarsa, bu durumdan Müslümanlar rahatsız olduğunda kâfirlere tâ’zîr ve uzun süreli hapis cezası verilerek, kilise olarak kullanmalarına engel olunur. Pek çok örnek fetvâda da gördüğümüz gibi zimmîlere din ve ibadet özgürlüğü verilmiştir. Ancak bu Müslümanların dini yaşamlarını engellemeyecek ve onları huzursuz etmeyecek ölçüde olmalıdır. Aksi halde aşağıdaki fetvâda da göreceğimiz üzere Müslümanların rahatsız olması durumunda kâfirlere gereken ceza verilmektedir;

Mesele: “Mezkûr mescidin civarında kâfirler evi kenise ittihâz idüb etrafında olan Müslümanlar mütezzî olsalar şer’an men’ lâzım olur mu?”

Cevap: “Ta’zîr ve habs-ı medîd ile men’ lâzımdır.”⁷⁸⁹

İbadethaneler ile ilgili bir diğer konu ise mâbetlerin tamiri meselesidir. Zimmîlerin mâbetlerinin tamir olması yine kadîm ya da hâdis oluşları ile ilgilidir. Kadîm olan bir kilisenin tamirine izin verilirken, hâdis olan bir kilisenin tamirine izin verilmez.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Fetvâ, v. 136b.

⁷⁸⁸ Baki Adam, “Sinagog”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XXXVII., İstanbul, 2009, s. 223.

⁷⁸⁹ Fetvâ, v. 217a.

⁷⁹⁰ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, *Şikâyet Defterleri Işığında Osmanlı Hukuku ve Uygulaması (1649-1653)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 249.

Mesele: “Bir şehir yandıkda keferenin bir kinisesi bile yanub badehu ta'mir itmek dilediklerinde Müslümanlar kinise-i mezbûre hâdis idüğünü meşhûd ve udûl ile isbât idüb ta'mir itdirmemeğe kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olurlar...”⁷⁹¹

Mesele: “Bir şehrin içinde kâfirlerin kadîmden kilisâları olub hâliya üstü harab olsa şer'an ta'mir olunur mu?”

Cevap: “Olunur.”⁷⁹²

Tamire ihtiyacı olan bir kilisenin tamir esnasında asli ölçülerinin dışına çıkılmamalıdır. Aksi halde bu kilise kadîm ise fazla kısımları yıkılır, hâdis ise tamamen yıkılır.⁷⁹³

Mesele: “Fi-hedmi'l-kenîseti'l-kadîmete li-ecli't-termim ve 't-ta'mir?”

Cevap: “Evvelki halden ziyadesi var ise anı yıkarlar.”⁷⁹⁴

Aynı şekilde, bir kilisenin havlusu göçecek vaziyetteyken, zimmîler burayı düzeltirken bir miktar genişletmek isterlerse buna izin verilmez. Şimdiye değin nasıl mevcut olan ile yetindilerse bundan sonrada yetinmeleri emr edilir.⁷⁹⁵ Bir diğer fetvâ örneğinde ise kefereler kiliselerine keşişlerin oturabileceği odalar yapmışlardır. Ancak bu odaların kiliseye bitişik olması halinde yıkılacağı, ayrı olması halinde ise kimseye zararı olmaması şartı ile dokunulmayacağı belirtilmiştir.⁷⁹⁶

Kiliselerin tamiri iki şekilde gerçekleşmektedir. İlki yanması veya bir sebeple yıkılması sonucu yeniden yapılması şeklinde olur. İkincisi ise kilisenin farklı yerlerinde oluşacak sorunların tamir edilmesi şeklindedir.

Mesele: “Bir karyenin kenisesi harabe müteveccih olsa ehl-i karye bozub yeniden bina etmeğe kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Olurlar.”⁷⁹⁷

Fetvâlar arasında kilise tamiri ile ilgili bir örnek ilgi çekicidir. Fetvâda Müslüman olan bir kişinin, ölmüş zimmî annesinin ruhu için iki tane harap olmuş

⁷⁹¹ Fetvâ, v. 134b.

⁷⁹² Fetvâ, v. 134b.

⁷⁹³ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 290.

⁷⁹⁴ Fetvâ, v. 134b.

⁷⁹⁵ Fetvâ, v. 134b.

⁷⁹⁶ Fetvâ, v. 135a.

⁷⁹⁷ Fetvâ, v. 475b.

kiliseyi tamir ettirdiğinden bahsediliyor. Ancak böyle bir şey mümkün değildir. Bunu yapan kişi Müslümanlıktan çıkar ve tekrar İslâm'a gelmezse katl edilir.⁷⁹⁸

İbadethaneler ile ilgili son olarak zimmîlere ait olan bir mâbette namaz kılınıp kılınmayacağına değineceğiz. Bu konuda çeşitli görüşler vardır. Genel görüş ise kilise ve havranın içinde resim ve heykel yoksa ve namaz kılınacak yer temizlendikten sonra burada namaz kılınabileceğine dairdir.⁷⁹⁹ Ebu's-Suûd ise kefereye ait olan bir kilisede sahiplerinin izni olmadan yola gidenlerin namaz kılmasının doğru olmayacağını dile getirmiştir;

Mesele: “*Tarik-i ilm kurbünde kefereye mahsus harabe müşerref olan kenisenin içinde enba-ı sebil namaz kılmak câiz midir?*”

Cevap: “*Değildir. Ashabı razılar olmayacak.*”⁸⁰⁰

Bir zimmînin, Müslümanlar için mescit yaptırması üzerine zimmînin izni olması şartı ile Müslümanların bu mescitte namaz kılmasında bir sakınca yoktur;

Mesele: “*Zeyd-i zimmî Müslümanlar için bir mescid bina idüb namaz kılınmağa izn virse Müslümanlar mezbûr mescidde şer'an namaz kılınmak câiz olur mu?*”

Cevap: “*Namaz kılmak câizdir.*”⁸⁰¹

Dini yaşam sosyal hayatın pek çok alanında kendini göstermektedir. Bunlardan biri olan mâbetlere üst satırlarda yer verdikten sonra bir diğeri olan dini alametlere değineceğiz. Bir dini hatırlatan, onları taşıyanların hangi dine bağlı olduğunu gösteren bir takım dini semboller mutlaka her dinde mevcuttur. Osmanlıda bu sembollerin tümü, çoğulu “*şe'âir*” olan “*şi'ar*” kelimesiyle ifade edilmektedir. Gayrimüslimlerin İslâm toplumu içinde dini sembollerini kullanması için de “*izhâr-ı şe'âir-i küfür*” tabiri kullanılmıştır.⁸⁰²

Gayrimüslimlerin kullandığı haç, çan gibi bir takım nesneler onların dini sembollerindendir. Osmanlı bünyesinde yaşayan zimmîlerin din ve vicdan hürriyeti vardır. Ancak dini sembollerini kullanma konusunda bir takım kısıtlamalar getirilmiştir. Zimmîler dini sembollerini ancak Müslümanları rahatsız etmeyecekleri

⁷⁹⁸ Fetvâ, v. 497b.

⁷⁹⁹ Akman, Kilise, ss. 17-18.

⁸⁰⁰ Fetvâ, v. 17b.

⁸⁰¹ Fetvâ, v. 203b.

⁸⁰² Tekin, s. 93.

ölçüde kullanabilirlerdi. Müslümanların ibadetlerini engelleyecek ya da onları rahatsız edecek şekilde kullanıldığı takdirde çeşitli yasaklamalar getirilirdi.

Zimmîlerin dini sembollerinden ilki “*çan*”dır. Gayrimüslimlerin ibadet özgürlüğü olduğu için âyin sırasında çan çalmaları tamamen yasak değildir. Sadece bazı durumlarda yasaklanmıştır.⁸⁰³ Mesela bir dağ başında olan kilisede kâfirler çan çalıp, ruhbanlar dini öğüt verip, ağlaştıklarında eğer etrafta şenlik yok ise ne çan çalmaları ne de ibadet etmelerine engel olunmaz. Ancak bu dini alametler propaganda amaçlı olarak öne çıkarılıyorsa o zaman söz konusu sembollerin yasaklanması gerekirdi;

Mesele: “*Bir dağ başında kadîmi bir kenise olub kâfirler üzerinde bir minbere çıkub anda çan çalub ve etrafına kâfirler cem' olub ruhbanlar âyin-i bâtılları üzerine va'z eyleyüb kâfirler ağlaşub [...] eyleseler Müslümanlar keniseyi hedm eylemeğe kâdir olurlar mı?*”

Cevap: “*Eğer asla etrafında şenlik yok ise taarruz olunmaz. Eğer var ise şî'ar-ı küfri bu mikdar izhâr etmekden men' ve zecr olunmak lâzımdır.*”⁸⁰⁴

Ayrıca çanlar daha az sesli çalınmalı ve Müslümanların ezan ve namaz saatlerinde çalınmamalıydı.⁸⁰⁵ Zimmîlerin nakûs yani çan yerine tahta çaldıkları da bilinir. Ebu's-Suûd'un fetvâsında tahta çalma, yufka bir tahta nice yerlerinden delinerek, tahtanın orta yerine tokmak ile vurmak suretiyle gerçekleşir şeklinde tarif edilmektedir. Tabii tahta çalmanın sonucunda garip bir ses ortaya çıktığı için Müslümanların bu durumdan rahatsız olması üzerine tahta çalmanın yasaklanması gerektiği de belirtilmiştir.⁸⁰⁶

Bir diğer dini sembol ise “*baş örtüsü*”dür. Yahudiler kilisede namaz kılarken âyinleri gereği başlarına “*şemle*” adı verilen bir örtü örterlerdi. Müslümanlar ise Yahudilerin başlarını örtmesine engel olamaz;

Mesele: “*Müslümanlar Yahudileri kenisede namaz kıldıklarında âyinleri üzere başlarına şemle örtünmekden men'e kâdir olurlar mı?*”

Cevap: “*Olmazlar.*”⁸⁰⁷

⁸⁰³ Tekin, s. 93.

⁸⁰⁴ Fetvâ, v. 135b.

⁸⁰⁵ Adıyeke, Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair, s. 260.

⁸⁰⁶ Fetvâ, v. 135b.

⁸⁰⁷ Fetvâ, v. 135b.

Bir diğerk mesele ise zimmîlerin kendi kutsal kitaplarını öğrenme ve okuma meselesidir. Zimmîlerin gürültüsüz bir şekilde etrafa rahatsızlık vermedikleri sürece Tevrat ve İncil öğrenip, okumalarında hiçbir sakınca yoktur.⁸⁰⁸ Aynı zamanda bir evde toplanıp, kutsal kitaplarını burada okuduklarında, sadece sessiz okumaları değil aynı zamanda da toplandıkları evi kilise olarak kullanmıyor olmaları gerekir. Aksi halde ibadetlerine de engel olunur;

Mesele: “Yahudi tâifesi bir evde cem' olub Tevrat ta'lîm idüb âyin-i bâtılları üzere ibadet eyleseler Müslümanlar evlerinde ve yollarda avazları işidilmeyüb ve mezbûr evi kenise etmeyecek mezbûrları men'e kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Kenise etmeyecek tasarruf olunmaz. Min hattü's-şerif.”⁸⁰⁹

Fetvâlar arasında bir zimmînin bir Müslümandan Kur'ân öğrenmeye çalıştığına da rastlıyoruz. Böyle bir durumda Müslüman olan kişi Kur'ân'ın güzelliklerini anlatmak ve İslâm'a gelmesini rica etmek amacı ile Kur'ân öğretmeye çalıştıysa hiçbir zarar yoktur.⁸¹⁰ Bu tür ibadetlerin dışında bir çocuk doğduğunda veya biri öldüğünde gerekli merâsim ve âdetlerin yerine getirilmesine de engel olunmamıştır. Engel olmaya çalışanlar ise önlenmiştir. Hatta kilise ve havra için sadaka toplayanlara yardımcı olunması ve bu parayı toplamakla görevli olan kişilere engel olunmaması söylenmiştir.⁸¹¹

Bir diğerk konu ise kurban ve adak meselesidir. Fetvâlar arasında zimmîlerin çeşitli sebeplerden dolayı adak adadıklarına rastladık. Ancak hangi sebeple olursa olsun bir zimmînin adak adaması mümkün değildir. Bunun için Müslüman olması şarttır. Bu yüzden adadıkları adak geçersizdir.⁸¹² Aynı şekilde bir zimmînin kurban kesmesi de geçersizdir. Kestiği hayvan kurban eti değil, hayvan leşi olarak kabul edilir;

Mesele: “Zimmiler bed-nâmlarında kadîmden kurban idegelmiş iken bazı Müslümanlar mezbûrları kurban etmeden men'e kâdir olurlar mı?”

Cevap: “Kâfirin kurbanı meyyitedir. Hâkim men' etmeğe kâdirdir.”⁸¹³

⁸⁰⁸ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 316.

⁸⁰⁹ Fetvâ, v. 136b.

⁸¹⁰ Fetvâ, v. 398b.

⁸¹¹ Mehmet Şeker, Yaşama Tecrübesi, ss. 163-164.

⁸¹² Fetvâ, v. 114b, 305b.

⁸¹³ Fetvâ, v. 393a.

Bir Müslüman ise ölen zimmi annesinin ruhu için zimmîlerin riayet ettiği günlerde ve bed-namlarında kiliseye giderek kurban kesse, bu kurban asla kabul olmayacağı gibi Müslüman olan kişi kâfir kabul edilir ve İslâm'a tekrar gelmediği takdirde katl edilir.⁸¹⁴ Örnekte de gördüğümüz üzere bir eylem iyi niyetle dahi yapılmış olsa farklı anlamlar içerebilir ve tahmin edemeyeceğimiz şekilde sonuçlanabilir.

3.2. MEKÂNSAL DÜZENLEMELER

3.2.1. Mahalle ve Mesken

Sözlükte “*bir yere inmek, konmak ve yerleşmek*” anlamına gelen “*hall*” kökünden türeyen “*mahalle*” kelimesi, devamlı veya geçici olarak ikamet etmek için kurulan küçük yerleşim birimlerini ifade etmektedir. Mahallelerin oluşmasında temel etken din olmuştur. Mahalleler bir ibadethane etrafında oluşmaktadır. Bu yüzden mahalle, “*aynı ibadethanede ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştiği şehir kesimi*” şeklinde de tanımlanabilir.

Osmanlı Devleti’nde mahalle, iktisadi, mali ve idari açıdan kendi içine kapalı en alt yönetim birimidir. Mahallenin idari yapı ile bağlantısını sağlayan ise din adamlarıdır. Müslüman mahallesinden sorumlu olan imam iken, gayrimüslim mahallesinin yöneticileri ise haham ya da papazdır. İmam kadı efendinin, haham ve papaz ise hahambaşı ile patrikânenin temsilcisidir. Mahallede meydana gelen doğum, ölüm ve evlenme olaylarının kaydedilmesinden, verginin mahalle halkına paylaştırılıp toplanmasına kadar her şey bu cemaat liderlerinin sorumluluğu altındaydı. Böylece devlet cemaat liderleri sayesinde hem toplumu daha rahat denetim altında tutabilecek hem de toplumsal düzenin sağlanmasını kolaylaştırmış olacaktı.⁸¹⁵

Osmanlı Devleti’ndeki mahallelerde kolektif bir anlayış hâkimdir. Din liderleri mahalleden sorumlu olduğu gibi, mahalledeki her bir birey de birbirinden sorumludur. Bu durum Osmanlı mahallelerinde sosyal kontrol mekanizmasının

⁸¹⁴ Fetvâ, v. 497b.

⁸¹⁵ Ali Murat Yel ve Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mahalle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVII., Ankara, 2003, ss. 323-325.

gelişmesine neden olmuştur.⁸¹⁶ Mesela işlenen bir suçun faili bulunamadığı zaman tüm mahalle halkı cezalandırılacağından, suçluyu bulmak için tüm mahalle seferber olur. Yine aynı sebeple mahalleli karanlıkta kalma ihtimali olan olayları mutlaka kadiya kaydettirirlerdi.⁸¹⁷ Ayrıca mahallenin düzenini bozup, ahlaka aykırı bir suç işleyen kişi mahalleden sürülebilir, hatta din adamı tarafından hem ibadethaneden kovulup hem de halkın onunla temasa geçmesi engellenerek, tamamen toplumdan soyutlanabilirdi.⁸¹⁸ Suçlu kişinin kapısına mahalle halkı tarafından katran sürülerek “kara leke” ile lekelenip, suçu tüm mahalledeki insanlara duyurulurdu.⁸¹⁹

Cevap: “‘Kâfir olmuşsun’ demek ise ta’zîr lâzımdır. Bu suretde efrûz oldur ki kefereden biri galiz cûrm itse papasları onu keniseden redd idüb ve sâir kefereye ‘buna selâm virmek ve selâmın almak ve bununla asla muamele itmek bu bizden değildir’ deyüb onlarda onu redd iderler asla muamele itmezler merdûd olur. Bu takdirce Zeyd ile Amr’a şer’an ne lâzım olur?”⁸²⁰

Kısacası mahalle halkı birbirlerinin haklarına sahip çıktıkları gibi suçluların tespiti ve cezalandırılması, alınacak vergilerin tespiti, görevli olan kişilerin kontrolleri ve gerektiğinde bu kişilerin görevlerinden alınması, ihtiyaç duyulan hizmetlerin yerine getirilmesi gibi pek çok konuda etkili olmuşlardır.⁸²¹ Mahalle halkının bu gücünü elimizdeki şu fetvâ örneğinde açıkça görmemiz mümkündür. Fetvâya göre; Tüm Müslüman mahallenin hayvanlarını suladığı bir çeşme vardır. Bu suyunun kaynağı bayırdan gelerek bir Müslümanın bahçesinden çıkıp, buradan da sözü edilen çeşmeye akmaktadır. Başka bir Müslüman ise suyun çıktığı bu yeri sahibinden satın alıp, etrafını çevirip, suyun mecrasını değiştirerek Yahudi hanesine akmasını sağlamış ve çeşmenin suyu kesilmiştir. Mahalle halkı ise bu durumu hâkime bildirerek, suyun etrafına örülen binanın yıkılıp, suyun eski mecrasına akmasını sağlamışlardır.⁸²² Örnekte de görüldüğü üzere suyun çıktığı yer kişinin mülkü dahi olsa, mahalle halkına zarar verecek, düzeni bozacak, özellikle de

⁸¹⁶ İsmail Kıvrım, “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (XVII.. Yüzyılda Gaziantep Örneği), **Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Gaziantep, 2009, s. 249.

⁸¹⁷ Ömer Düzbakar, “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: IV., Sayı: V., 2003, (Mahalle ve İşlevleri), s. 100.

⁸¹⁸ Fetvâ, v. 129b.

⁸¹⁹ Kıvrım, s. 249.

⁸²⁰ Fetvâ, v. 129b. Bu fetvada cevap kısmı bir mesele/soru ile bitmektedir.

⁸²¹ Düzbakar, Mahalle ve İşlevleri, s. 107.

⁸²² Fetvâ, v. 390b.

Müslümanları sıkıntıya sokacak ya da çoğunluğun itiyacını karşılamalarına engel olacak hiçbir olumsuz harekete izin verilmemektedir.

Osmanlı mahalleleri din esas alınarak oluşturulmuştur. Yani genellikle Müslüman ve gayrimüslimler aynı mahallede oturmazlardı. Ancak bu konuda şer'i bir hüküm mevcut değildir. Ne Kur'ân-ı Kerim'de, ne de Hz. Muhammed'in uygulamalarında böyle bir yasak yoktur. Bu daha çok örfi bir durumdur. Aslında Osmanlı Devleti'nde de Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı mahallede oturamayacaklarına dair katı bir kural yoktur. En azından B. Lewis'in de belirttiği gibi *"Bir bütün olarak Hristiyan ile Yahudiler Müslüman şehirlerinde kendi mahallelerini kurmak gibi bir eğilim içinde olmuşlarsa da bu Hristiyan Avrupası'ndaki gettolar gibi yasal olarak zorunlu kılınmış bir kısıtlama değil, doğal bir toplumsal gelişmeydi."*⁸²³ Zaten birçok araştırmacının ortaya koyduğu belgelerde de Müslüman ve gayrimüslimlerin aynı mahallede oturduklarına dair kanıtları görmemiz mümkündür. Ebu's-Suûd Efendi'nin fetvâlarına yansıyan bir örneğe bakacak olursak; Veba hastalığının olduğu yerde Müslümanların eşlerini ve çocuklarını hastalığın olmadığı bir zimmî köyüne gönderdiğini görmekteyiz. Şeyhü'l-İslâm böyle bir durumda tevekkül edilmesi gerektiğini söylemiştir. Müslümanların bu davranışlarına karşılık herhangi bir ceza verilmesi gerektiğinden söz etmemiştir.⁸²⁴ Bu fetvâ zorunlu bir sebepten de olsa Müslüman ve gayrimüslimlerin aynı mahallede bulunduğunun somut bir örneğidir. Ancak başka bir fetvâda Müslümanların aynı hastalıktan ötürü kâfir köyüne sığındıklarında, Müslüman erkeğin aylarca Müslümanlar ile hiç karışmayıp, cenazelerine dahi gitmemesi üzerine uzun süreli hapis ve ta'zîr-i şedîd ile cezalandırılacağı söylenmiştir. Ancak bu cezanın zimmî karyesinde kalmalarından değil, Müslüman erkeğin takındığı tavırdan ötürü verildiği açıktır;

Mesele: *"Bir şehirde togun olmağın ehl-i beyti ve evlâdı kaçub dört ay mikdarı kâfir karyesinde sâkin olub asla ehl-i İslâm'a ihtilât idüb cenazelerine hâzır olmayan Zeyd'e ne lâzım olur?"*

Cevap: *"Ta'zir-i şedîd ve habs-ı medîd lâzımdır."*⁸²⁵

⁸²³ Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, çev. B. Sina Şener, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 40.

⁸²⁴ Fetvâ, v. 400b.

⁸²⁵ Fetvâ, v. 131a.

Müslüman ve gayrimüslimlerin aynı mahallede oturmaları mümkündü. Ancak bunun için gayrimüslimlerin Müslüman cemaat sayısının azalmasına sebep olmamaları gerekirdi. Eğer bir mescit civarındaki Müslümanlara ait olan ev bir Yahudi'ye kiraya verildiğinde Müslüman cemaatinin sayısının azalmasına sebep oluyorsa, söz konusu ev Yahudi olan kişiden kesinlikle alınmalı ve bir Müslümana kiraya verilmelidir. Hatta müteveli vakıf olan bir evi ecr-i misli karşılığında Müslümanlara kiraya vermek yerine, daha fazla ücret veriyorlar diye Yahudilere kiralarsa, hem müteveli ta'zîr ile cezalandırılmalı hem de ev derhal zimmîden alınıp, mescit cemaatinden birine verilmelidir.⁸²⁶ Bir başka fetvâda da belirttiği üzere Müslüman cemaatin azalmasına sebep olmadığı takdirde Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı mahallede yaşamalarında bir sakınca görülmez. Ancak söz konusu durum gerçekleştiği takdirde ev zimmînin kendi mülkü dahi olsa evin değeri ne ise ödenir ve zimmînin elinden alınır;

Mesele: “Kadîmden bir mescidin etrafında Müslümanlar evleri olub sonradan kâfirler evlerin alub taklil-i cemaat idüb mülke mescid-i mezkûru ta'til eyleseler hâkim mezbûrlara cebr idüb değer bahaları ile ehl-i İslâm'a bey' itdirmeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Olur. Lâzımdır. Mahallât-ı Müslim'inde ehl-i zimmet ev iştirâ etmeği tecviz iden eimme taklil-i cemaate müeddî olmamak şartı ile tecviz etmişlerdir. Müeddî olıcak değer bahası ile ehl-i İslâm'a bey' itdirilmek hatm-ı vacibdir.”⁸²⁷

Gayrimüslimler ile Müslümanların aynı mahallede oturabilmelerinin bir diğer şartı ise zimmîlerin Müslümanlara rahatsızlık vermemeleri gerektiğidir. Fetvâdaki bir örneğe göre mescide 10-15 zira' uzaklıkta evleri olan Yahudiler hem Müslüman cemaatinin azalmasına sebep olduğu hem de taş atarak Müslümanları rahatsız ettikleri için bulundukları evlerden çıkartılmışlardır. Hatta verdikleri rahatsızlıktan ötürü uzun süreli hapis ve ta'zîr-i şedîd ile cezalandırılmışlardır.⁸²⁸ Bir başka fetvâ örneğinde ise mescit civarında oturan kâfirlerin evlerini kilise olarak kullandıkları ve bu durumdan Müslümanların rahatsızlık duydukları belirtilmiştir. Bu durum

⁸²⁶ Fetvâ, v. 364a.

⁸²⁷ Fetvâ, v. 217a.

⁸²⁸ Fetvâ, v. 8a.

karşısında zimmîler uzun süreli hapis ve ta'zîr ile cezalandırılarak, evlerini kilise olarak kullanmaları engellenmiştir;

Mesele: “*Mezkûr mescidin civarında kâfirler evi kenise ittihaz idüb etrafında olan Müslümanlar mütezzî olsalar şer'an men' lâzım olur mu?*”

Cevap: “*Ta'zîr ve habs-ı medîd ile men' lâzımdır.*”⁸²⁹

Bu konuda bir başka örnekte; Padişah Hazretleri, herkesin gelip geçtiği yol üzerindeki kâfiri pınardan Müslümanların yararlanmasına izin vermiştir. Ancak bir zimmî hem herkesin gelip geçtiği bu yolu hem de pınarı kendi havlusu içerisine alarak, Müslümanlara zulüm etmiştir. Bunun üzerine zimmî olan kişi hem hapis ve ta'zîr-i şedîd ile cezalandırılmış hem de havlusu başına yıkılmıştır.⁸³⁰

Mahalle ve meskenler ile ilgili değinmemiz gereken son husus ise gayrimüslim meskenlerinin yüksekliği ve renkleridir. Gayrimüslim evlerinin Müslüman evlerinden ayırt edilebilmeleri için renklerinin farklı olması gerekirdi. Zimmî evleri siyah boyanırken, Müslüman evleri siyah renge boyanmamalıydı. Ayrıca zimmî evlerinin Müslüman evlerine bakan pencereleri olmamalıydı.⁸³¹ Evlerin yüksekliği konusunda ise gayrimüslim evlerinin Müslüman evlerinden yüksek olmaması gerekir. Ancak bu kural sadece aynı mahallede yaşayan zimmî ve Müslümanlar için geçerlidir. Yani birbirine uzak olan zimmî evinin Müslüman evinden yüksek olmayacağı anlamına gelmez. Sadece gayrimüslimlerin olduğu mahallelerde ise zaten böyle bir sorun yoktur.⁸³² Yavuz Ercan her ne kadar bu yasağın Osmanlı Devleti'nde söz konusu olmadığını⁸³³ dile getirirse de Ebu's-Suûd fetvâsında zimmîlerin müzeyyen evler yapmaktan kaçınmaları gerektiğine⁸³⁴ ve Müslüman evlerinden yüksek olan zimmî evlerinin eğer yeni ortaya çıkmadıysa dokunulmaması gerektiğine değinilmiştir. Bu da bize yeni yapılacak olan zimmî evlerinin Müslüman evlerinden yüksek olmaması gerektiği konusunda uyarı yapıldığını göstermektedir;

Mesele: “*Zeyd-i zimmînin haremi yeri mürtefi' olmağla Amr-ı Müslim'in evine havalesi olsa şer'an Amr Zeyd'e havalesin def' etdirmeğe kâdir olur mu?*”

⁸²⁹ Fetvâ, v. 217a.

⁸³⁰ Fetvâ, v. 390b.

⁸³¹ Abdullah Saydam, **Osmanlı Medeniyeti Tarihi**, Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 202.

⁸³² Tekin, s. 80.

⁸³³ Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler (Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları)**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001, (Gayrimüslimler), s. 184.

⁸³⁴ Fetvâ, v. 309b.

Cevap: “Olmaz. Hâdis olmayacak.”⁸³⁵

Zimmî evlerinin yüksekliği konusundaki hükmün, Osmanlı Devleti’nde çok sıkı bir şekilde uygulanmadığını söyleyebiliriz. Ancak bu Yavuz Ercan’ın belirttiği gibi hiç uygulanmadığı anlamına gelmemektedir. Eğer öyle olsaydı fetvâlarda da bu konuya hiç değinilmezdi.

3.2.2. Mezarlıklar

Gayrimüslimler kendilerine ait mezarlıklara gömülürdü. Bu mezarlıkların sınırları ise devlet denetiminde, vakıf mütevellileri, çavuş gibi yetkili kişilerle zimmîlerin vekil ve ihtiyarları tarafından belirlenirdi. Gayrimüslimlerin mezarlıkları mîrî arazi üzerinde ise bunun için öşür öderlerdi. Mezarlık alanının yetersiz olduğu durumlarda yeni arazi ilaveleri yapılabilirdi. Devlet gayrimüslimlerin mezarlıklarına karşı yapılan tüm saldırıların önlenmesini emretmiştir. Saldırıda bulunan Müslüman dahi olsa engel olunurdu.⁸³⁶ Ancak Ebu’s-Suûd bir fetvâsında; 40-50 yıllık bir kâfir mezarlığı üzerine zaruret halinde bina yapılabileceğini belirtmiştir. Zarûret hali olmadığı durumlarda ise buna izin verilmez.⁸³⁷ Bir başka fetvâ örneğine göre ise; zimmîler ölümlerini kilisenin içine de gömebiliyorlardı. Ancak kilisenin hâdis olduğu durumlarda yani İstanbul’un fethinden sonra inşa edilmiş olduğu durumlarda kilise yıkılıp, yerine mescit yapılabilirdi. Böyle bir durumda kâfir mezarlığı üzerine mescit inşa edilmesine izin verilmesine rağmen, kâfir mezarı üzerinde namaz kılınması kesinlikle doğru değildir. Yani mescit Müslümanların elinden alınmaz; fakat burada namaz da kılınmaz;

Mesele: “Kefere mutasarrıf olduğu kenisede meyyitlerin defn eyleseler ‘mezkûr kenise hâdisdir’ deyü emr ile yıkıldıkda Müslümanlar mescid idinüb namaz kılmak câiz olur mu?”

Cevap: “Mülkleridir. Elllerinden cebr ile alınmaz ve hem kefere makbereleri üzerinde salat mekruhadır.”⁸³⁸

⁸³⁵ Fetvâ, v. 484a.

⁸³⁶ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, s. 310.

⁸³⁷ Fetvâ, v. 496a

⁸³⁸ Fetvâ, v. 136a.

Ölen kişilerin bazen hangi mezarlığa gömüleceği konusunda da anlaşmazlıklar olabiliyordu. Mesela bir Müslümanın hamile olan kâfir eşi öldüğünde hamile olmasından ve çocuk doğsaydı babasından dolayı Müslüman kabul edileceğinden cenazenin hangi mezarlığa konulması gerektiği konusunda kararsız kalınmıştır. Ancak bebek henüz doğmadığı ve anne de kâfir olduğu için gayrimüslim mezarlığına konulmasının doğru olacağı belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i Müslim’in kâfire zevci olub hâmil iken fevt olsa makâbir-i Müsliminde defn olunub mücerred olunur mu?”

Cevap: “Kefere makberesinde konur.”⁸³⁹

Bir kişi, önceden Müslüman olup ölürken imansız giderse kâfir mezarlığına, önceden zimmî olup sonradan imana gelip ölürse de Müslüman mezarlığına konulması gerekir.⁸⁴⁰ Eğer Müslüman olarak ölen birisi kâfir mezarlığına defn edilmişse, bulunduğu yerden çıkartılıp Müslüman mezarlığına nakledilebilir.⁸⁴¹

3.3. GÜNDELİK YAŞAMA YÖNELİK DÜZENLEMELER

3.3.1. Giyim Kuşam ve Binek Hayvanı

Osmanlı Devleti’nde her konuda olduğu gibi kıyafet konusunda da milletlere göre değil dinlerine göre bir ayırım yapılmıştır. Kişilerin giyim kuşamları onların hangi dine mensup olduklarını gösteren birer simge özelliği taşımaktadır. Bu konudaki çeşitli uygulamalar şer’i değil örfi niteliktedir.⁸⁴² Ayrıca Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerin kıyafetleri konusunda getirilen bir takım kısıtlamalar hiçbir zaman sert bir şekilde uygulanmamıştır.

Zimmîlerin Müslüman gibi giyinmesi yasaktı. Ancak bu kural sadece zimmîler için değil, Müslümanlar için de geçerliydi.⁸⁴³ Bazen gayrimüslimler tehlikeli yerlerde, korktukları için Müslüman gibi “ak dülbend” sarınp⁸⁴⁴, Müslüman kıyafeti giyebiliyorlardı. Böyle bir durumda sebep ne olursa olsun kâfir olan kişi ta’zîr ile cezalandırılırdı.⁸⁴⁵ Ayrıca bir kâfir Müslüman gibi giyindiğinde

⁸³⁹ Fetvâ, v. 493a.

⁸⁴⁰ Fetvâ, v. 26b.

⁸⁴¹ Fetvâ, v. 482b.

⁸⁴² Tekin, s. 64.

⁸⁴³ Nermin Taylan, *Osmanlı’da Yasaklar*, Ekim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 196.

⁸⁴⁴ Fetvâ, v. 478a.

⁸⁴⁵ Fetvâ, v. 478a.

Müslüman olmuş sayılmaz; fakat korkudan dahi olsa “ben Müslümanım” dediğinde Müslüman kabul edilirdi.⁸⁴⁶

Müslümanın kâfir gibi giyinmesi küfür sayılırdı. Bu durum Ebu’s-Suûd’un fetvâsına şu şekilde yansımıştır; Bir Müslümanın oğlunun sünnet düğününde tuttuğu maskara insanları eğlendirmek için kâfir suretine bürünüp, onlar gibi giyinirse bu küfür sayılırdı. Hatta kâfir suretindeki maskarayı seyredip gülmek dahi küfür kabul edilirdi;

Mesele: “Zeyd oğlanları sünnet düğününde mashara getirüb masharalık iden kimesnenin bazı[sı] kefere suretinde ve bazı[sı] suretler idinüb masharalık etdikde ol meclisde bazı hatibler ve imamlar olub anı temaşalanub men’ etseler Zeyd’e ve ol meclisde hâzırlar olub temaşa idenlere ne lâzım olur?”

Cevap: “Kefere libası giymek küfrdür. Anunla temaşalanub gülmek dahi küfrdür.”⁸⁴⁷

Bir Müslümanın kâfir gibi giyinmesinin ceza boyutu ölüme kadar gidebilirdi. Bir fetvâ örneğine göre; Karısı kâfir olan ve sürekli karısının zimmi akrabalarıyla görüşüp, onlarla kâfirce konuşan ve akşam olunca da başına şapka takıp, zimmi kıyafeti giyerek koyun gütmeye giden bir kadı efendinin, söylenenlerin doğru olması halinde kesinlikle görevinden alınarak, ölümle cezalandırılacağı ve bu noktada tövbenin geçerli olmayacağı açık bir şekilde belirtilmiştir.⁸⁴⁸ Bir başka fetvâda da kâfir gibi giyinen Müslümanın kâfir kabul edileceği ve kocasından ayrılmış sayılacağı belirtilmiştir.⁸⁴⁹

Gayrimüslimlerin kıyafetleri Müslümanların kıyafetleri kadar değerli olmamalıydı. Kıymetli kaftanlar, ince tülbentler, gözlü sarıklar sarınmaları⁸⁵⁰ ve Müslümanlar gibi ak tülbent kullanmaları da yasaktı.⁸⁵¹ Bir fetvâya göre zimmiilerin “yelken takye (takıyye)” giymelerine Müslümanların kullandığı yelken takyeden farkı olması şartı ile izin verilmiştir;

Mesele: “Zeyd-i zimmi yelken takye(takıyye) giyse şer’an ne lâzım olur?”

⁸⁴⁶ Fetvâ, v. 478a.

⁸⁴⁷ Fetvâ, v. 502a.

⁸⁴⁸ Fetvâ, v. 470b.

⁸⁴⁹ Fetvâ, v. 80b.

⁸⁵⁰ Fetvâ, v. 309b.

⁸⁵¹ Fetvâ, v. 137a.

*Cevap: “Ehl-i İslâm giydiğiinden farkı olıcak be's yokdur.”*⁸⁵²

Gayrimüslimler özellikle Müslümanların giydiği yeşil rengi asla giyemezlerdi. Bir fetvâda Yahudi taifesindeki kadınların “*yeşil veledin [?] gömlek*” giydikleri ve bunların kesinlikle ta'zîr ile cezalandırılarak, yeşil renkte giyinmelerinin önlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Hatta fetvâda yeşil gömlek giyen bu Yahudiler için “*mundar, pis, kirli*” anlamına gelen “*murdâr*” kelimesi kullanılmıştır.⁸⁵³

Genel olarak gayrimüslimlerin kıyafetlerinin nicelik ve nitelikleri şu şekilde belirtilmiştir; zimmîlerin ferâceleri, sürmâyî (külrengi, gri) karaca çuhadan yapılarak, damgaları kumaştan yapılacaktır. Feracenin boğası olabilir; fakat içine giydikleri içlik legendeli olmamalıdır. Bellerine sardıkları kuşağın yarısı kumaş, yarısı ipek karışımı, sardıkları tülbentler de denizli tülbenti olmalı ve fazla uzun olmamalıdır.⁸⁵⁴ Giydikleri ayakkabı ise siyah renkli, astarsız ve yassı yüzlü idi. Bu tür ayakkabılara başmak denilirdi. Aslında zimmîlerin başmak giymesi yasaktı; fakat sadece belirttiğimiz özelliğe sahip başmakları giymelerine izin verilmişti. Bu tür ayakkabıların içine giyilen “*edik, edük ya da çedik*” denilen bir çeşit mestin ise siyah meşinden olması ve sahtiyan olmaması gerekirdi.

Gayrimüslim kadınlarının ferace ve başmak kullanmaları yasaktı. Bunların yerine fahir ya da Bursa kutnusundan elbise, sadece gök mavisi renginden yapılmış çakşır giymelerine ve başmak yerine de kundura veya şirvani ayakkabı kullanmalarına izin verilmiştir. Ancak bu giyim tarzı daha çok Yahudi kadınlar için geçerliydi. Ermenilerin giyimi de bazı ayrıntılar haricinde Yahudilere benzemekteydi. Bunların dışında kalan gayrimüslimler ise külrengi ya da siyah ferace giyebilecek ve bu feracenin astarı saçaklı olacaktı. İçlerine giydikleri dolamaları siyah ya da gri Bursa kutnusundan olmalı, legendeli ve ütülü olmamalıydı.⁸⁵⁵ Bunun gibi daha bir takım sınırlamalar aslında gayrimüslimlerin milli kimlikleri içinde kalmasına neden olmuştur. Bu durum ilerleyen dönemlerde Osmanlı Devleti'nin aleyhinde gelişmelere neden olacaktır.

⁸⁵² Fetvâ, v. 395a.

⁸⁵³ Fetvâ, v. 127b.

⁸⁵⁴ Tekin, ss. 57-58.

⁸⁵⁵ Ercan, Gayrimüslimler, s. 182.

Gayrimüslimlere getirilen kısıtlamalardan bir diğeri ise binek hayvanlarıyla ilgilidir. Genel anlamda zimmîlerin ata binmeleri yasaktı. Sebep olarak zimmîlerin ata binerek Müslümanlardan daha gösterişli bir tarz içine girmeleri ve isyan ya da fesat çıkartma ihtimalleri gösterilmektedir.⁸⁵⁶ Elimizdeki bir fetvâ bu noktada somut bir örnek olacaktır. Buna göre; Bir zimmî mescidin önünde akşam namazı kılmak için gelen Müslümanların üzerine at sürerek balçık sıçratmayı adet haline getirmiştir. Böyle bir durumda zimmînin attan indirilerek yüzünün balçığa bulanması ve bir daha buraya gelmemesi gerektiği belirtilmiştir. Diğer konularda da olduğu gibi bu konuda da zimmîlerin Müslümanlara rahatsızlık veren davranışlarının ortadan kaldırılması hedeflenmiştir.⁸⁵⁷ Yine başka bir örnekte şehir içinde⁸⁵⁸ ve Cuma namazının kılındığı bir yerde zimmîlerin ata binemeyeceği belirtilmektedir;

Mesele: “Bir mescidin önüne ahşama karşı namaz kılmak için gelen Müslümanların üzerine Amr-ı zimmî ata binüb, gelüb balçık sıçratmak âdeti olub men' ile memnu' olmasa mezbûr Amr'a ne lâzım olur?”

Cevap: “Bir dahi uğrayacak atdan indirüb yüzün yere balçığa deymek lâzımdır.”⁸⁵⁹

Gayrimüslimlerin ata binmeleri konusunda bir takım istisnalar mevcuttur. Mesela devlet adına görevlendirilen bir zimmînin bir yere gidişi sırasında ata binmesine izin verilmiştir. Ancak izin verilen atın dışında başka bir ata binmesi yasaktır. Tabip ve madenci olan gayrimüslimlerin ve ruhban sınıfının da at ve katırlarına müdahale edilmemiştir.⁸⁶⁰

3.3.2. Sosyal İlişkiler

Sosyal şartlar ve içinde yaşadığı çevre insanları bir arada yaşamaya ve sosyal ilişki kurmaya iter. Din ya da etnik farklılık dahi bu ilişkinin kurulmasına engel teşkil edemez. Osmanlı Devleti'ndeki Müslümanların gayrimüslimlerle olan ilişkileri bu duruma en güzel örnektir. Gayrimüslimlerin Müslümanlarla sosyal ve ekonomik anlamda birçok ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Sosyal ilişkiler bakımından

⁸⁵⁶ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 370-371.

⁸⁵⁷ Fetvâ, v. 129a.

⁸⁵⁸ Fetvâ, v. 309b.

⁸⁵⁹ Fetvâ, v. 129a.

⁸⁶⁰ Kenanoğlu, Mit ve Gerçek, ss. 369-371.

elimizdeki fetvâlara yansıdığı kadarıyla selamlaşmadan tutunda, bayramlarına, kurbanlarına kadar pek çok bakımdan birbirleriyle iletişim ve etkileşim içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Ekonomik alandaki ilişkileri ise daha sonraki bölümde incelenecektir.

Müslümanların sokakta gayrimüslimlere selam verdiğini görmek mümkündür. Ebu's-Suûd Efendi, bir Müslümanın zimmî olan bir kimseye İslâm'a gelmesi niyetiyle selam verebileceğini, hatta "*es-selâmü'l-aleyk ve aleyke's-selâm*" demesinde bile bir sakınca olmadığını belirtmiştir.⁸⁶¹ Bir zimmînin Müslümana selâm vermesinde de bir sakınca görülmemiştir. Ancak zimmînin verdiği selâma karşılık Müslüman kişinin "*ve aleyk*" demekle yetinmesinin daha uygun olacağı belirtilmiştir.⁸⁶² Her ne kadar iki tarafın da birbirine selam vermesinde bir sakınca görülmediyse de Hz. Peygamber ilk önce Müslümanın zimmîye selam vermesini tavsiye etmiştir. Bunun sebebi ise Hz. Peygamberin, İslâm'ın ve Müslümanların yüceliğine dikkat çekmek istemesinden kaynaklanır.⁸⁶³ Elimizdeki bir fetvâya göre bazen Müslümanların kendi aralarında da kâfirce selamlaştıkları görülmüştür. Kadı efendi mahkemesine gelen bir Müslümanın selamını kâfirce "*kaloşmereş*" diyerek almış ve kâfirce "*peygamber hasmı*" demiştir. Ancak Hz. Peygamberin ism-i şerifini kâfirce ifade etmek ihanet ve küfür sayılır.⁸⁶⁴

Gayrimüslim ve Müslümanlar arasında olumlu komşuluk ilişkilerinin dinen bir sakıncası olmamasına karşın, bazı aşırıya giden sözler ya da davranışlar dini yönden de sıkıntı yaratabiliyordu. Mesela bir Müslümanın kâfire "*hey efendi, hey beyim, hey karındaş*" şeklinde hitap etmesi üzerine eğer küfür için söylememişse boş söz gibidir; ancak yine de istiğfar etmesi gerekir.⁸⁶⁵ Bir diğer örneğe göre; Ramazanda özürsüz oruçlu olmayıp, içki içtiği bilinen bir kadı efendinin, mahkemesine gelen Müslümanlara iyi davranmayıp, zimmîlere fazlasıyla iyi davranıp, yalakalık yaptığında kesinlikle görevinden alınması gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: "*Bir vilâyete kadı olub 'kara kâfir' demekle ma'rûf olan şahıs mahkemeye gelen Müslümanlara asla iltifat eylemeyüb zimmîler geldiklerinde 'buyur*

⁸⁶¹ Fetvâ, v. 477a.

⁸⁶² Fetvâ, v. 403a.

⁸⁶³ Ali Hasan Topçuoğlu, "Gayrimüslimlerle Sosyal İlişkiler Hakkında İslâm Hukuku Açısından Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: III, Sayı: X., 2010, s. 586.

⁸⁶⁴ Fetvâ, v. 470a.

⁸⁶⁵ Fetvâ, v. 470b.

filan ağa' deyü altlarına kürsi koyub tevkir itdüğünden gayri Ramazan-ı şerîf'de öziürsüz sâim olmayub şürb-i hamr itmekle meşhûr olsa şahs-ı mezbûre ne lâzım olur?"

Cevap: *"Tafsîl-i mezbûr vâki' ise redd-i ebedi lâzım olur. Vuku' sâbit olmayub amma ef'al-i mezkûre ile bi-garaz ehl-i İslâm içinde şöhreti var ise yine azli vacibdir. Zamanla salâhı şayi' olmayınca bu makule kimesnelere hükümet şeriat-ı şerife tefviz olunmak meşru' değildir."*⁸⁶⁶

Bazen Müslümanların ortada herhangi bir zaruret olmamasına rağmen kâfirce konuştukları görülmüştür. Söz konusu kişilerin nikâhlarına zarar gelmeyeceği ancak ta'zir-i şedîd ile cezalandırılmaları gerektiği belirtilmiştir;

Mesele: *"Zeyd-i Müslim kâfir dilince zarûretsiz tekellüm eylese nikâhına zarar olur mu?"*

Cevap: *"Zarar-ı mahzdır. Küfrine hükm olunub, avreti tefrik olunmaz. Ta'zir-i şedîd ile men' ve zecr olunur."*⁸⁶⁷

Elimizdeki başka bir fetvâyı baktığımızda ise Müslüman ve gayrimüslimlerin birlikte dükkân önünde oturarak sohbet ettiklerine değinilmiştir. Ancak bu durum toplumda pek hoş karşılanmamakla birlikte, başka bir Müslüman kâfirlerle oturup sohbet eden Müslümana *"sen kâfirsın"* dediğinde de hakaret eden kişiye herhangi bir ceza verilmemektedir. Bir Müslümanın Müslümana hakaret etmesi yasak olmasına rağmen böyle bir durumda ceza verilmediğine göre dinen de gayrimüslim ve Müslümanların fazlasıyla içli dışlı olmasının hoş karşılamadığının bir göstergesidir. Ancak bu bir yasak olarak algılanmamalıdır. Sadece aşırılıklar önlenmeye çalışılmıştır. Eğer tamamen yasak olsaydı din, Müslüman bir erkeğin gayrimüslim bir kadın ile evlenmesine izin vermezdi. Bu konuya daha önceki bölümlerde değinmiştik.

Mesele: *"Zeyd birkaç zimmîler ile bir dükkânın önünde oturub, musâhabet iderken Amr Zeyd'e "sen kâfirsın" dise şer'an Amr'a ne lâzım olur?"*

Cevap: *"Zimmîlere gayetle meylin ve muhabbetin görüb, didi ise de nesne lâzım olmaz."*⁸⁶⁸

⁸⁶⁶ Fetvâ, v. 125a.

⁸⁶⁷ Fetvâ, v. 55b, 400b.

⁸⁶⁸ Fetvâ, v. 119a.

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki iyi komşuluk ilişkilerini net bir şekilde gördüğümüz bir diğer konu ise “bayramlar”dır. Gayrimüslimler, kendi dini bayramlarında Müslümanlara da çörek ve kızıl yumurta ikram etmişlerdir. Müslümanlar ise saygı duyarak ikramları kabul edip, yemişlerdir. Bu durumun dinen hiçbir sakıncası yoktur; çünkü yapılan ikramlar komşuluk hakkı için gereklidir. Ancak Müslümanların bu hediyeleri kabul ederken o günü ta‘zîm için değil sadece komşuluk hakkı için kabul etmesi gerekir.⁸⁶⁹ Hatta Müslümanların da Kurban Bayramı’nda kurban etini kâfirler arasında paylaştırdıkları görülmüştür. Ancak İslâm dinine göre zimmîlere verilen et kurban yerine geçmez. Kurban etinin Müslümanlara dağıtılması gerekir;

Mesele: “Zeyd-i Müslim olduğu karyede kâfir ile Müslüman karışık olub Zeyd kurban eyledikde kurban[ı] kâfirlere üleşdirse şer'an kurban etin kâfirlere virmek câiz olur mu?”

Cevap: “Layık olmaz. Ehl-i İslâm'a virmek gerekdir. Akçe sadakası gibi değildir.”⁸⁷⁰

Müslümanların kurban keserken zimmîlerden yardım istedikleri görülmüştür. Bir Müslümanın kurbanını bir Hristiyan⁸⁷¹ ya da Yahudi “besmele” ile kesse dahi bu kurban yerine geçmez; fakat eti yenilebilir.⁸⁷² Eğer Müslüman kurbanı kendisi kesip, hayvanın derisini bir zimmîye sıyırttırsa dinen bir sakıncası yoktur. Et kurban yerine geçer;

Mesele: “Zeyd-i Müslim kurban niyetine zebh eyleyüb, selh etmeğe Amr-ı zimmîye virdüğü koyun şer'an kurban yerine geçer mi?”

Cevap: “Mekruhdur. Temam sıhhat üzerine geçmez. Müslim zebh idüb, kâfire selh etdirmek câizdir.”⁸⁷³

Müslümanların bazen sadaka, zekât ve adaklarını da gayrimüslimlere verdiği görülmüştür. Ancak burada dinen dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar vardır. Bir Müslümanın fakir olan anne, baba ve kardeşine sadaka vermesinde bir sakınca

⁸⁶⁹ Fetvâ, v. 136b.

⁸⁷⁰ Fetvâ, v. 393a.

⁸⁷¹ Fetvâ, v. 392b.

⁸⁷² Fetvâ, v. 392b.

⁸⁷³ Fetvâ, v. 392b.

yoktur. Ancak verdiği bu para asla zekât yerine geçmez.⁸⁷⁴ Yine bir Müslümanın kâfir olan kardeşine verdiği kurban eti eğer adak ise kabul olmaz;

Mesele: “Zeyd-i Müslim karındaşı Amr-ı kâfire sadaka ve kurban eti virmek şer'an câiz olur mu?”

Cevap: “Zekât olmayub ve kurban nezr olmayacak olur.”⁸⁷⁵

Bir kâfirin kurbanı geçerli olmayacağı⁸⁷⁶ gibi bir Müslümanın ölmüş olan kâfir annesinin ruhu için kurban kesmesi de geçerli değildir. Hatta bu kişi kâfir sayılır ve tekrar İslâm'a gelmezse katl edilmesi gerekir.⁸⁷⁷

Müslümanların Nevruz gününü ta'zimen seyre çıkılmaları gerekir.⁸⁷⁸ Yine Müslümanların aynı gün yeni kaftanlar giyerek, hazırlandıkları görülmüştür. Eğer söz konusu günü ta'zîm için hazırlanmadıysa herhangi bir sakıncası yoktur;

Mesele: “Hind Nevruz'da yenice kaftanlar giyse zevci Zeyd 'çıkâr' diyecek 'bugün Nevruz'dur giyerin' dise şer'an mezbûreye ne lâzım olur?”

Cevap: “Ol günü ta'zim için olmayacak nesne lâzım olmaz.”⁸⁷⁹

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi Müslüman ve gayrimüslimleri birbirinden tamamen soyutlamak mümkün değildir. Her iki tarafta gündelik hayatta gerek dini vecibelerini yerine getirirken, gerekse düğünde, bayramda, cenazede her an birbirleriyle etkileşim ve ilişki içerisindeylerdir. Vermiş olduğumuz tüm örnekler Müslümanların ve gayrimüslimlerin birbirlerine karşı göstermiş oldukları saygının en somut göstergesidir.

3.3.3. Meyhaneler ve Hamr (İçki) Tüketimi

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin içki içmesi ve satması, meyhanelerin varlığı tamamen yasaklanamamıştır. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi gayrimüslimlerin dinince içki içmek yasak değildir. Zimmet anlaşması gereği de zimmîler kendi dinlerince yapılması yasak olmayan eylemleri yapmakta özgürlerdir. Bu yüzden devlet bu konuda müsâmaha göstermek zorunda kalmıştır. İkinci sebep

⁸⁷⁴ Fetvâ, v. 393a.

⁸⁷⁵ Fetvâ, v. 393a.

⁸⁷⁶ Fetvâ, v. 393a.

⁸⁷⁷ Fetvâ, v. 497b.

⁸⁷⁸ Fetvâ, v. 400b.

⁸⁷⁹ Fetvâ, v. 394a.

ise hamr gümrüğünden alınan yüksek vergiler merkezi hazinenin önemli gelir kaynaklarından biriydi. Bütün bu sebeplerden dolayı devlet içki tüketimini bir takım kısıtlamalara uyulması şartıyla serbest bırakmıştır.

Gayrimüslimlerin içki içmesi yasak değildir. Ancak içkinin aleni bir şekilde içilmesi, içki meclisleri kurulması ya da gayrimüslimlerin evlerinde toplanarak içilmesi yasaklanmıştır. Gayrimüslimlerin serbestçe içebildikleri tek yer meyhanelerdi.⁸⁸⁰ Ancak meyhanelerin kurulmasıyla ilgili de bir takım kısıtlamalar getirilmiştir. Gayrimüslim mahallelerdeki kadîm meyhanelere dokunulmazken, hâdis meyhaneler kaldırılıyordu. Ancak Müslüman mahallesindeki meyhaneler kadîm de olsa hâdiste olsa kaldırılırdı. Gayrimüslim evlerinin meyhaneye çevrilmesi ise kesinlikle yasaktı. Hatta kâfirlere meyhane olarak kullanmaları için ev kiralanması da dinen sakıncalıydı. Bu durum Ebu's-Suûd'un fetvâsına şu şekilde yansımıştır; Bir Müslümanın ev yapıp, kâfirlere meyhane olarak kullanması için kiraya verip, bu para ile de Kur'ân okutması dinen kabul görülmemektedir. Eğer bir Müslümanın bu davranışı dinen yasak olmasaydı, buradan aldığı para ile Kur'ân okutmasında hiçbir sakınca görülmezdi. Hatta kadı fetvâya doğrudan "*Neûzü-billâh*" yani "*Allah korusun*" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevapta kesin olarak dinin bu duruma hoş bakmadığını göstermektedir.⁸⁸¹

Gayrimüslimlerin içki içmesi yasak değildi demiştik. Ancak içki içip, sarhoşluk halinde çevreye verdikleri bir takım rahatsızlıklardan sorumlu tutulmuşlardır. Özellikle her ne sebeple olursa olsun Müslümanlara rahatsızlık verecek tüm davranışlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Mesela bir zimmî, Müslüman evine yakın bir mahalde sarhoş haldeyken bile bağırıp çağırса, verdiği rahatsızlıktan ötürü darp ve uzun süreli hapis ile cezalandırılmıştır.⁸⁸² Ancak başka bir fetvâda sarhoş olan bir zimmî amcasının oğluna bazı malları hibe etse, kendine geldiği zaman bu sözünden geri dönebileceği belirtilmiştir. Büyük ihtimalle sarhoş birinin yaptıklarından sorumlu olup olmaması sarhoşluk derecesine göre değişmektedir;

Mesele: "*Zeyd-i zimmî haşâ mest iken mürd olan babasının karındaşı oğlu Amr'a bazı nesne hibe eylese yine rücû'a kâdir olur mu?*"

⁸⁸⁰ Tekin, ss. 159-160.

⁸⁸¹ Fetvâ, v. 359a.

⁸⁸² Fetvâ, v. 131a.

Cevap: “Olur. Karâbete muharreme yokdur.”⁸⁸³

Bir zimmî sarhoşken kelime-i şhadet getirse Müslüman olmuş sayılır. Eğer ayıldıktan sonra tekrar dinden dönerse İslâm’a gelmesi gerekir. Gelmediği takdirde katl edilir.⁸⁸⁴ Eğer aşırı derecede sarhoş ise katl edilmez; ama hapis edilir ve ölünceye kadar çıkarılmaz.⁸⁸⁵ Yine aynı şekilde yerden göğü fark edemeyecek kadar sarhoş ise Müslüman olduğunu söylese bile hâkim onun sözüne itibar etmez ve Müslüman olmuş sayılmaz.⁸⁸⁶ Yani sarhoşluğun derecesine göre verilecek ceza ağırlığı da değişmektedir. Mesela iki zimmî bahçelerinde içki içerken bahçe kenarından geçen Müslüman sipahiye “burada ne işin var” diyerek saldırmışlar ve başındaki takiiyesini almışlardır. İçkinin tesiriyle Müslümanlara zarar veren bu zimmîler ta’zîr-i şedîd ve uzun süreli hapis ile cezalandırılmışlardır.⁸⁸⁷ İçki konusunda kimsenin birbirini zorlama gibi bir hakkı yoktur. Özellikle bir Müslümanı içki içmeye zorlamanın cezası oldukça ağırdır. Bu konu ile ilgili bir fetvâya göre; Müslüman bir adamın bir kâfir bir de Müslüman karısı vardır. Adam kâfir olan eşi ile içki içerken Müslüman olan kadını içki içmeye zorlamışlardır. Böyle bir durumda zorlayan kişi İslâm’a davet dahi edilmeden hemen katl edilmelidir;

Mesele: “Zeyd-i Müslim’in Hind ve Zeyneb avretleri olup Zeyneb-i mezbûre kâfire olup hâşâ hamr götürüb Zeyneb ile şürb idüb Hind-i Müslime’ye ‘elbette bizim ile şürb eyle’ deyü Hind’e bıçak çıkarub şürb eylese şer’an Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap: “Bu kabahatler esnasında Hind içmedikde ‘iç ne var bunda’ demek vâki’ oldu ise heman katl olunmak layıktır. İslâm’a davet itmek lâzım değildir. Davet itmedin katl olunmak câizdir.”⁸⁸⁸

Gayrimüslimlerin içki üretmek için gerekli üzümü Müslümanlardan temin ettikleri olmuştur. Bir Müslüman, kâfirin içki üreteceğini bile bile bağının üzümünü zimmîye satmaz. Ancak zimmînin niyetini bilmeden üzümü satarsa, aldığı para haram olmaz.⁸⁸⁹ İçki üreteceklerini bilmesine rağmen ıtlak üzere satarsa yine haram olmaz.⁸⁹⁰ Müslümanın zimmîlerin niyetini bilmeden sattığı üzümleri zimmîler

⁸⁸³ Fetvâ, v. 346b.

⁸⁸⁴ Fetvâ, v. 502b.

⁸⁸⁵ Fetvâ, v. 495b.

⁸⁸⁶ Fetvâ, v. 321a.

⁸⁸⁷ Fetvâ, v. 129a.

⁸⁸⁸ Fetvâ, v. 125b.

⁸⁸⁹ Fetvâ, v. 397a.

⁸⁹⁰ Fetvâ, v. 214b.

mel'unluk edip, içki üretirse bunda Müslümanın bir suçu yoktur;⁸⁹¹ fakat elden geldikçe üzüm bağının şirasını gayrimüslimlere satmamak daha doğrudur;

Mesele: “Zeyd-i Müslim bağının şiresin daima kefereye bey' eylese Zeyd'e şer'an nesne lâzım olur mu?”

Cevap: “Min-ba'd etmemek gerekdir.”⁸⁹²

Zimmîler ürettikleri içkileri istedikleri gibi satamazlardı. Mesela Müslümanla evli olan zimmî bir kadın evinde içki satamazdı. Sonuçta orası bir Müslüman evi sayılmaktaydı. Sattığı takdirde ta'zîr ile cezalandırılırdı.⁸⁹³ Bunun dışında bir vakıf mütevellisinin ecr-i mislinden fazla veriyor diye vakıf dükkânını bir zimmîye içki satması için kiraya veremezdi. Aksi halde vakıf mütevellisi görevinden alınırdı.⁸⁹⁴

İçki satışında bir takım sorunlar da çıkabiliyordu. Mesela iki zimmî arasında bilinmeyen bir sebep ile içki satışı gerçekleşmiştir. Ancak bir süre sonra içki yasaklandı diye zimmî kişi satın aldığı malları tekrar iade etmek istemiştir. Ancak bu satış işlemi herhangi bir kayıt altına alınmadığı ve satan kişi de bu durumu kabul etmediği için satın alan kişiye kefil gerekli görülmüştür;

Mesele: “Zeyd-i zimmî Amr-ı zimmîye ecl-i meçhul ile bey' eylediği hamrı Amr, 'yasak oldu al' deyüb Zeyd mukayyed olmayub itlaf olunacak Amr'a zaman lâzım olur mu?”

Cevap: “Olur.”⁸⁹⁵

Yine iki zimmî arasında yıl vade ile içki satışı yapıldıktan sonra satın alan kişi bir kısmını satmıştır. Ancak daha sonra padişahın yasağı üzerine elinde kalan içkiyi tekrar satın aldığı kişiye iade etmek istemiştir. Eğer ıtlak üzere vade ile satış oldu ise satış gerçektir, elindeki malları iade edemez. Ancak elindeki malları sattıktan sonra parasını ödeyeceğini söyleyerek satış gerçekleşmişse ve parayı ödeyeceği zaman tayin edilmemişse elindeki malları iade etme hakkına sahiptir; çünkü yapılan bu satış geçerli değildir;

Mesele: “Zeyd-i zimmî Amr-ı zimmîye yıl vade ile bey' eylediği hamrı Amr bir mikdarını bey' itdikten sonra emr-i padişahi ile yasak olıca Amr bâkisin Zeyd'e redde kâdir olur mu?”

⁸⁹¹ Fetvâ, v. 397a.

⁸⁹² Fetvâ, v. 397b.

⁸⁹³ Fetvâ, v. 122b.

⁸⁹⁴ Fetvâ, v. 206a.

⁸⁹⁵ Fetvâ, v. 232b.

Cevap: “Eğer ıtlak üzerine vade ile bey’ itdi ise olmaz bey’ sahih olur. Eğer bey’ idüb akçesin virmek şartıyla bey’ idüb virmesine zaman tayin etmediyse olur. Bey’ fâsiddir.”⁸⁹⁶

Müslüman evinin etrafında mevcut olan gayrimüslimler evlerinde içki satıp, kavgaya ve fesata yol açtıkları takdirde, Müslümanlara verecekleri rahatsızlıktan ötürü ta’zîr-i şedîd ile cezalandırılarak, fisk ve fesat çıkartmaları engellenmiştir;

Mesele: “Zeyd-i Müslim’in evi etrafında olan evler zimmî evleri olup kefere hamr bey’ idüb fiska ve fûcûra cem’ olub gavgav ve fesaddan hâli olmasa Zeyd, kefere hamr bey’ etmekden ve fiska cem’ etmekden men’e kâdir olur mu?”

Cevap: “Rey-i hâkimle anın ta’zîr-i şedîd etdirüb fisk ve fesâdların def’ etdirir.”⁸⁹⁷

Gayrimüslimlerin aleni bir şekilde içki içip, fisk çıkardıkları zaman Müslümanların tepki gösterdikleri, hatta fiilen engel olmaya çalıştıkları dahi görülmüştür. Bu konuda meydana gelen bir olay fetvâya şu şekilde yansımıştır; Cami etrafında oturan kefere ve ayyaşlar açık bir şekilde şarap içip, fisk ettiklerinde, Müslümanlardan bazıları dayanamamış ve gayrimüslimlerin şaraplarının zarflarını paralamışlardır. Bu fiili işleyen Müslümanların sevap kazandığı umulmaktadır. Hatta bu fiili gerçekleştiren Müslümanlardan birisi pişman olup, yapmamaları gerektiğini dile getirmiştir. Oysaki pişman olacak bir durum yoktur. Aksine dinini koruması her Müslümanın sorumluluğudur. Sonuçta suçsuz yere bir zimmîye zulm etmemişlerdir.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ Fetvâ, v. 232b.

⁸⁹⁷ Fetvâ, v. 411b.

⁸⁹⁸ Fetvâ, v. 377a, 377b.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EBU'S-SUÛD FETVÂLARINDA GAYRİMÜSLİMLERİN EKONOMİK YAŞANTILARINA DAİR DÜZENLEMELER

4.1. GAYRİMÜSLİMLERDEN ALINAN VERGİLER

Osmanlı Devleti'nin vergi sistemini iki grupta incelemek mümkündür. İlki İslâm hukukunun kuralları çerçevesinde düzenlenen “şer’i vergiler ya da *tekâlif-i şer’iyye*”dir. İkincisi ise devlet başkanının koyduğu “örfî vergiler ya da *tekâlif-i örfiyye*”dir. İncelemiş olduğumuz fetvâlar arasında sadece şer’i vergi olan haraç ve cizye ile örfî vergi olan İспенç vergisine değinildiği için bunları ele almakla yetineceğiz.

Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerden alınan haraç vergisi iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki kişi başına alınan “*harac-ı ruûs*”tur. Aslında bununla cizye kastedilmiştir. İkincisi ise “*harac-ı arz*” denilen, fetih sırasında gayrimüslimlerin ellerinde bırakılmış ve kendilerine mülk olarak verilen haracî arazilerden alınan vergidir.⁸⁹⁹ Harac-ı arz vergisi, “*harac-ı muvazzaf*” ve “*harac-ı mukaseme*” olmak üzere iki çeşittir. Harac-ı muvazzaf, yerin verimliliği esas alınarak, arazinin yüz ölçümüne göre dönüm başına alınan vergidir. Bu vergi mahsulle ilgili olmadığı için arazi ekilip biçilmese dahi harac ödenmek zorundadır. Harac-ı mukaseme ise toprağın verimliliği ile ilgili olup, sadece mahsul alındığında ödenir. Yıllık mahsul sayısı ile haraç sayısı aynıdır.⁹⁰⁰ Harac-ı arz aslında Müslümanlardan alınan öşür ve resm-i dönüm (çift akçesi) vergisinin karşılığıdır.⁹⁰¹ Bir Müslüman onda bir öşür öderken, bir gayrimüslimin buna karşılık ödediği haraç miktarı yedi buçuktur.⁹⁰² Ancak bu miktarlar sabit değildir. Bölgeler arasında farklılıklar olabileceği gibi, aynı yerdeki tüm mahsullerden de aynı oranda alınmamıştır.⁹⁰³ Bu konuda incelemiş olduğumuz bir fetvâda bir Müslümanın kâfirlerden tasarruf ettiği tarlayı bir şekilde alsa bile ödeyeceği öşür miktarının kâfirlerin ödediği miktar kadar olacağı

⁸⁹⁹ Tekin, s. 215.

⁹⁰⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti Tarihi*, Zaman Yayınları, C. II., İstanbul, 1999, s. 533.

⁹⁰¹ Ercan, *Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar*, s. 385.

⁹⁰² Fetvâ, v. 35a.

⁹⁰³ İhsanoğlu, s. 531.

belirtilmiştir.⁹⁰⁴ Yani bir Müslüman kâfirden bağ, bahçe gibi bir mülkü satın dahi alsa zimmînin verdiği gibi haraç ödemek zorunda kalacaktır.⁹⁰⁵;

Mesele: “Bir vilâyetin Müslümanları öşrlerini onda bir virüp kâfirleri yedi buçukta bir vire gelseler ol vilayette Zeyd kâfirlerden tasarruf eylediği tarlayı Amr ve müslim sipahi marifetiyle aldıkda öşrini yedi buçukda bir mi virür yoksa onda bir mi virir?”

Cevap: “Kâfir gibi virür.”⁹⁰⁶

Gayrimüslimlerden alınan diğer bir vergi ise “cizye”dir. Sözlükte “kâfi gelmek, karşılığını vermek, ödemek” anlamına gelen cizye kelimesi “ceza” mastarından türemiştir.⁹⁰⁷ Bu verginin ne için alındığına dair çeşitli görüşler vardır. Mâlikilere göre, cizye, gayrimüslimlerin öldürülmemiş olmalarının bir karşılığı olarak görülürken; Şâfiî ve Hanbelîlere göre hem öldürülmemelerinin hem de İslâm topraklarında yaşamalarının karşılığı olarak görülmektedir. Hanefiler ise bu vergiyi hem gayrimüslimlerin can ve mallarının korunmasının karşılığı hem de vatandaş olarak yaşadıkları İslâm ülkesine yardım etme yükümlülüklerinin bir gereği olarak görürler. Hatta çoğu kaynak cizyenin askeri hizmetten muaf olmak için ödenen bir vergi olduğuna değinmektedir.⁹⁰⁸ Ancak bunun klasik dönem için çokta doğru olmadığını söyleyebiliriz; çünkü o dönem de Müslümanlar bile askerlik vazifesi yapmazken, gayrimüslimlerin askerlik görevinden muaf olmak için vergi ödemesi sadece bir kılıftan ibaret olsa gerek.

Cizye vergisinin gayrimüslimlerden alınabilmesi için bir takım şartların da olması gerekir. Bu vergi Osmanlı Devleti’nin itaatına girmiş gayrimüslim halkın erkeklerinden alınır. Zimmî erkeğin ise 15 yaşını tamamlaması yani buluğ çağına girmiş olması,⁹⁰⁹ hür, akıllı, sıhhatli ve sağlam olması⁹¹⁰ şarttır. Bunun yanı sıra bir zimmînin ev, bağ ve evi içindeki örtü döşek eşyasından başka, koyun, keçi, hububat, şarap gibi mahsullerinden üç yüz akçe tutarında malı olması da gerekir. Üç yüz

⁹⁰⁴ Fetvâ, v. 35a.

⁹⁰⁵ Fetvâ, v. 35b.

⁹⁰⁶ Fetvâ, v. 35a.

⁹⁰⁷ Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VIII., İstanbul, 1993, s. 42.

⁹⁰⁸ Osman Güner, “Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye: Tarihsel ve Kavramsal Bir Okuma”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXII., Samsun, 2006, s. 67-68.

⁹⁰⁹ Boris Christoff Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye (Baş Vergisi)”, *Belleten*, çev., Şinasi Altundağ, Türk Tarih Kurumu, Cilt: VIII., Sayı: XXXII., Ankara, 1944, s. 608.

⁹¹⁰ Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda Vergi Sistemi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1977, (Vergi), s. 37.

akçeye gücü yetmeyenlerden vergi talep edilmez. Ayrıca bir evde birden fazla erkek varsa bile keseleri birse o haneden bir tek cizye vergisi alınır. Ancak aynı evde yaşamalarına rağmen yemekleri ve ticaretleri ayrı ise, her birinden ayrı ayrı cizye alınması gerekir.⁹¹¹

Cizye her gayrimüslimden aynı miktarda alınmaz. Zimmîler kendi arasında, a'lâ (zengin), evsât (orta halli) ve ednâ (fakir) olarak üç sınıfa ayrılırdı. Elimizdeki fetvâya göre; zengin olarak kabul edilenlerden 48 dirhem, orta halli olanlardan 24 dirhem ve fakir olanlardan ise 12 dirhem cizye alınır.⁹¹² Ayrıca belirlenen vergi miktarı ne ise o alınmak zorundadır. Belirlenen miktardan eksik ya da fazla alınamaz;

Mesele: “Zeyd-i zimmiye yılda yigirmi akçe cizye tayin olunmuş iken subaşı hilaf-ı emr-i pâdişâhi Zeyd'den yılda cizye için otuz akçe almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Yigirmi akçe cizye olmaz. Fakir olandan on iki dirhem gümüş alınur. Bundan eksik cizye olmaz.”⁹¹³

Cizye her ne kadar kişisel vergi olsa da bir köydeki vergi yükümlüsü kaçıp gittiği zaman onun vermesi gerektiği cizyenin yarısı tımar sahibine, yarısı da köyde kalanlara paylaştırılırdı. Hatta XVI. yüzyıl sonlarında tımar sisteminin çöküşüyle bütün yük köylülerin sırtına yüklenmişti.⁹¹⁴ Bu noktadan yola çıkarak elimizdeki bir örneğe bakacak olursak, henüz vergi verme yaşına gelmemiş bir çocuk ortadan kaybolduğunda, yaklaşık on yıl sonra vergi verme yaşı geldiğinde bu verginin babasından tahsil edilmeyeceğine değinilmiştir. Aslında bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür; bir zimmîden vergi alınması için onun deftere kayıtlı olması gerekir. Eğer bir zimmî henüz vergi verme yaşı gelmeden kaybolmuş ise zaten defterde vergi mükellefi olarak kayıtlı olmadığı için onun vermesi gereken bir vergiyi başkasından tahsil etmek mümkün değildir. Zaten fetvâdan anlaşıldığı kadarıyla kaybolan çocuğun on yıl sonra durumuyla ilgili herhangi bir bilgiye de ulaşamamıştır. Yani çocuk ölmüş olabilir. Bu durumda vergi alınması zaten mümkün değildir. Ayrıca fetvâda cizye vergisi “haraç-ı re's” olarak geçmektedir;

⁹¹¹ Çağatay, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Cilt: V., Sayı: V., Ankara, 1947, ss. 494-495.

⁹¹² Fetvâ, v. 136b, 137a.

⁹¹³ Fetvâ, v. 137b.

⁹¹⁴ Halil İnalcık, “Cizye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VIII., İstanbul, 1993, s. 46.

Mesele: “On yaşında olan Zeyd-i zimmî gıybet münkatı’ ile gâib olub on yıl mürûr itdikde babası Amr’ın haraç-ı re’s alınan vakfın mütevellisi Zeyd-i mezbûrın hâli ma’lûm olmadın üzerine haraç vaz’ idüb babası Amr’dan almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁹¹⁵

Fetvâlarda bahsi geçen son vergi ise “İспенçe” vergisidir. Örfi bir vergi olan İспенçe, çift resminin karşılığı olan bir çeşit baş vergisidir. İспенçe vergisi, “kapu resmi ya da kulluk” adıyla da anılmaktadır.⁹¹⁶ Mecmuamızdaki bir fetvâya göre bir zimmîden ispençe adı altında alınan akçenin ve çıkardıkları üzüm suyunun yedi ölçüden birinin helal olacağı ancak yedikleri domuz etinden alınan akçenin helal olmayacağı belirtilmiştir. Yani dini olarak da örfi vergi olan ispençenin alınmasında bir zarar görülmediği açıkça belirtilmiştir;

Mesele: “Zeyd sipahi reâyasından ispençe deyü aldığı akçe ve bağlarının üzümün asr itdikde yedi ölçüde birin alub ve hınzır yedikleri zamanda ikisine bir akçe alsa helâl olur mu?”

Cevap: “Hınzırdan alınan nâ-meşrûdur. Ama kalan kadîmden alını geldi ise tağyir olunmaz.”⁹¹⁷

Bu vergi bülüğa ermiş, köylü, göçebe, şehir ve kasabada oturan evli veya bekâr, topraklı ve topraksız her gayrimüslim erkekten alınmaktadır. Ayrıca bu vergiye tabi tutulacak olan bir zimmînin cizye verebilecek güce sahip olması ve en az üç yüz akçelik malı olması gerekir. İспенçe miktarı 25 akçedir.⁹¹⁸

Osmanlı Devleti’nde hem gayrimüslim hem de Müslümanlar arasında bazı vergilerden muaf olanların mevcut olduğu bilinmektedir. Gayrimüslimler şer’i vergilerden çok örfi vergilerden muaf tutulurlardı. Şer’i vergilerden muaf tutulma askerlik gibi sadece çok özel durumlarda olurdu. Çünkü haraç ve cizyeden muaf tutulduklarında hazine gelirlerinin azalacağı dikkate alınmıştır. Bunlar arasında, geçit yerlerinde, kalelerde, adalarda ve sınır boylarında görev yapanlar, uçlarda bulunan kalelerin onarım ve yapımında çalışanlar, madenciler, vergi toplanmasına yardım

⁹¹⁵ Fetvâ, v. 137a.

⁹¹⁶ Kazıcı, Vergi, ss. 74-75.

⁹¹⁷ Fetvâ, v. 30a.

⁹¹⁸ Mehmet Emin Yardımcı, “1489, 1530, 1542 Yılları Tahrir Sonuçlarına Göre Bosna’da Zirai Üretim ve Vergiler”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: LVI., Sayı: II., İstanbul, 2006, s. 166.

edenler, zimmî iken Müslüman olanlar, verimsiz topraklarda oturanlar⁹¹⁹, çalışamayacak kadar yaşlananlar, yoksul olanlar ve kötürüm olanlar sayılabilir.⁹²⁰ Bu özelliklere sahip zimmîlerden durumlarına göre ya kısmen ya da tamamen vergi alınmazdı. Ayrıca devlet memuru olarak görev yapan zimmîler ve özellikle zimmîlerin kendi aralarında seçtikleri yöneticiler de vergiden muaf tutulmuşlardır.⁹²¹ Eğer bu özelliklere sahip olmadığı halde kadı, zimmîlerden bazılarını vergilerden muaf yazmaya kalkışırsa kesinlikle görevinden alınır;

Mesele: “Emr-i pâdişâhi ile vilâyet kâtibi olan Zeyd-i kadı zimmîlerden bazı müselleme yazmağa me’zûn değil iken bazı zimmîleri cizyeden ve ispençeden ve avarız-ı örfiyyeden mu’âf ve müselleme yazub ellerine temessük virse şer’an Zeyd’e ne lâzım olur?”

Cevap: “Kötürüm ve fakirler değiller ise azl lâzımdır. Kötürüm ve fakirler ise şer’ itmiş olur. Nesne lâzım gelmez.”⁹²²

Vergiden muaf olanlar arasında gayrimüslim din adamları da yer almaktadır. Ancak bu bütün gayrimüslim din adamlarını kapsadığı anlamına gelmez. Sadece halk arasına karışmayan, herhangi bir kazancı olmayan, yaşlı ve ya hasta olan, kendini tamamen ibadete adayan din adamları vergiden muaf sayılmıştır.⁹²³ Aşağıdaki fetvâ da bu durumun en somut örneklerinden biridir.

Mesele: “Asla halkıyla muhalata etmeyen rahiblerden cizye alınmak şer’an câiz olur mu?”

Cevap: “Malları olmayacak kisb itmeyecek alınmaz.”⁹²⁴

İncelemiş olduğumuz fetvâlardan birinde kocası ölmüş, cahil ve zor durumda olan bir kadından da ispenç vergisi alınmaması gerektiği vurgulanmıştır;

Mesele: “Zeyd-i zimmî fevt olub altmış yaşında ki zevcesi Hind’i terk eylese ol dahi a’mâ ve zahmetlü olıcak sipahi sal be sal altı akçe ispençesi almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Elinde yer yok ise olmaz.”⁹²⁵

⁹¹⁹ Ahmet Tabakoğlu, **Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985, s. 136; Ercan, Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar, ss. 377-379.

⁹²⁰ Fetvâ, v. 137a.

⁹²¹ Ercan, Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar, s. 379.

⁹²² Fetvâ, v. 137a.

⁹²³ Fetvâ, v. 137a.

⁹²⁴ Fetvâ, v. 137a.

⁹²⁵ Fetvâ, v. 137a.

Kısacası Osmanlı Devleti, gayrimüslim bile olsa devlete ve topluma faydalı işler yapanları bazı vergilerden muaf tutarak ödüllendirmiştir. Bunun yanı sıra zimmi dahi olsa zor durumda olan hiç kimseden vergi talep etmemiş ya da bir takım kolaylıklar sağlamıştır.

4.2. BORÇLAR

Osmanlı arşiv belgelerinde borç anlamında “karz” kelimesi kullanılmıştır. Karz kelimesi terim olarak “geri ödemek üzere verilen mal veya birine borç vermek” anlamında kullanılır. Ayrıca borç Arapça’da “deyn” kelimesinin karşılığıdır. Borçlanma akdi, iki tarafın icap ve kabulü ile gerçekleşir.⁹²⁶ Ödünç veren kişi tam ehliyet sahibi, ödünç alan ise temyiz kudretine sahip olmalıdır. Borç akdinin konusu, para, et, ekmek gibi misl-i mal olmalıdır. Ev, hayvan, dükkân gibi kıyemi mallarda borç akdi geçerli değildir.⁹²⁷ Gayrimüslimler mecburi olmadığı halde borçlanma akitlerini şer’iyye mahkemelerine giderek tescil ettirmişlerdir. Gayrimüslimlerin mahkemede tescil ettirdiği bu akitlerde en az bir Müslüman şahidin bulunması mecburiydi.⁹²⁸

Borçlanma gayrimüslim cemaatler arasında olduğu gibi, bir gayrimüslimle Müslüman arasında da olabilirdi. Borç ilişkilerinde bazen borçlu tarafın borcunu inkâr ettiği durumlarla da karşılaşılabilir. Bir kimse bir zimmîden borç alıp, borç aldığı kişiye borçlu olduğuna dair bir de temessük vermiştir. Eğer borçlu bir süre sonra borcunu inkâr ederse madur olan zimmî almış olduğu temessükle alacağını ispatlama hakkına sahiptir. Ancak temessükün üzerinde borçlunun “cevab-ı şer’î”si olmamak koşuluyla.⁹²⁹ Bir başka fetvâya yansıyan borçlanma örneği ise şu şekilde cereyan etmiştir; Bir kişi Yahudi’ye vermiş olduğu “yüz bin akçelik” borcunu talep etmiştir. Borçlu olduğu iddia edilen kişi ise borç aldığını kabul etmekle birlikte ödediğini ifade etmiştir. Buna karşılık istek üzerine getirilen şahitler borçlunun “on bin akçe altın” vermesi üzerine iki taraf arasında sulh yapıldığını belirtmişlerdir.

⁹²⁶ Rahmi Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 27; Tekin, s. 264.

⁹²⁷ Demir, *Hukuk Tarihi*, s. 229.

⁹²⁸ Tekin, 265.

⁹²⁹ Fetvâ, v. 239b.

Ancak şahitlerin açıklamalarına rağmen borçlu olduğu söylenen kişi borç yükünden kurtulamamıştır;

Mesele: “Zeyd Amr-ı Yahudi’nin zimmetinde karzdan olan yüz bin akçesin taleb etdikde Amr ikrar idüb, ‘lakin virdim eda etdim’ deyü dava idüb beyyine taleb olundukda ikamet etdüğü beyyineler ‘on bin akçe altı altun virüb sulh etdiler’ deyü şehâdetleriyle Amr halâs olur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁹³⁰

Borçlu olan şahsın ölmesi durumunda, mevcut olan borç terikesinden tahsil edilirdi. Eğer bir zimmî öldüğünde alacaklılar arasında Müslüman varsa, öncelikle Müslüman olanın alacağı terikeden tahsil edilirdi. Daha sonra da kalan mallar diğer alacaklılar arasında paylaştırılırdı.⁹³¹ Bir zimmî ölmeden önce din değiştirip Müslüman olarak öldüğünde malları karısı ve beytü’l-mâla kalsa ve alacaklılar alacaklı olduklarını ispatlayacak Müslüman şahit bulamasalar bile ölen kişinin eşi bu durumun doğruluğunu kabul ettiği takdirde, alacaklılar haklarını kadının hissesinden temin edebilirlerdi.⁹³²

Borç söz konusu olduğunda bazen yanlış hesaplamalar da yapılabiliyordu. Bununla ilgili bir fetvâya yansıyan olay şu şekilde meydana gelmiştir; Yahudi bir şahsa “bin üç yüz altun” borcu olan bir kişi, borcunun bir kısmını ödedikten sonra alacaklının isteği üzerine kalan borcunu hesaplayarak bir tezkere vermiştir. Ancak daha sonra hesaplamada bir hata olduğunu anlayan borçlunun borcunu tekrar hesaplatma hakkı vardır. Ancak bunun için iki tarafın da rızası gerekir;

Mesele: “Zeyd Amr-ı Yahudi’ye bin üç yüz altun deyni olub bazısını eda idüb bir mikdarı kalsa Amr bâki kalan akçesine tezkere istedikde Zeyd ‘teslim etdüğüm esbabdan ve nakdiyyeden gayri sekiz yüz elli altun deynim vardır’ deyü bâki kalan borç için sehv ile Amr’a tezkere virüb hâlâ Amr tezkere mücebince akçesin istedikde Zeyd ol kadar vire hükm yokdur hesabda sehv olunmuş. Tekrar hesâb idelim dimeğe kâdir olur mu?”

Cevap: “Terâzi ile olur.”⁹³³

⁹³⁰ Fetvâ, v. 286a.

⁹³¹ Fetvâ, v. 284b.

⁹³² Fetvâ, v. 285b.

⁹³³ Fetvâ, v. 320b.

Borca karşılık alacaklıya rehin olarak bir mal bırakılırdı. Borç ödendiği takdirde mal tekrar sahibine verilirdi. Alacaklının rehin edilen malı satma ya da kiraya verme hakkı yoktur. Eğer rehin mala bir zarar gelirse alacaklı rehin malın kıymetini tazmin eder. Borcun vadesi geldiği halde ödenmemesi halinde ise alacaklı rehin malı satarak, alacağını satım bedelinden temin etme hakkına sahiptir.⁹³⁴ Mesela bir fetvâ örneğine göre; bir zimmî borcu karşılığında alacaklıya rehin olarak iki yetim kızın demir kaplarını bırakmıştır. Ancak alacaklı rehin olarak aldığı malı kullanmıştır. Buna karşılık borçlu hâkimin izniyle kira bedeli isteyebilirdi; fakat borcu ödemediği sürece bu kirayı alamaz.;

Mesele: “Zeyd-i zimmî iki yetîme kızın demir kabların Amr’a rehin virüb Amr kablari istihdâm eylese icâresin almağa şer’an kâdir olur mu?”

Cevap: “Rey-i hâkimle olur amma ücretleri dahi deyn eda olunca rehin olur.”⁹³⁵

Borçlu olan kişinin borcunu ödemediği takdirde âhirette bile hesabı sorulacağı Ebu’s-Suûd’un fetvâlarına yansımıştır. Borçlu olan Müslüman, alacaklı kâfir dahi olsa borç ödenmezse, âhirette Müslümanın sıkıntı-eziyet çekeceği, kâfirin ise azâbının bir derece de olsa hafifletileceği belirtilmiştir.⁹³⁶ Bu sebeple borçlu alacaklıyı bulamasa ve alacaklının vârisi dahi olmasa, borcunu sadaka olarak vermesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde borcundan kurtulmuş olur. Sadaka verdiği kişilerin de fakir ve aciz olması gerekir.⁹³⁷ Borçlu olan kişinin bulunamaması halinde borcu geride kalan mallarından bile tahsil edilebilirdi. Bu konudaki bir fetvâyâ göre; Sakız’da borçlu olan bir kâfirin Sakız’ın fethinden sonra kaçarak Dâr-ı harbe gittiği belirtilmiştir. Böyle bir durumda alacaklının hakkını kağan borçlunun kalan mallarından tahsil edebileceği belirtilmiştir. Ancak bu tahsil işi sadece devletin izniyle gerçekleşebilirdi.⁹³⁸

⁹³⁴ Demir, Hukuk Tarihi, s. 202.

⁹³⁵ Fetvâ, v. 410b.

⁹³⁶ Fetvâ, v. 479b.

⁹³⁷ Fetvâ, v. 479b.

⁹³⁸ Fetvâ, v. 489a.

4.3. MÜLKİYET

Mülkiyet, insanın bir şeye sahip olma, onu istediği gibi kullanma ve başkalarının müdahalesini engelleme hakkıdır. Mülkiyet hakkına sahip olan kimse mâliktir. Mâlik olan kişi malı üzerinde istediği tasarrufta bulunabilir, semerelerinden faydalanabilir ve başkalarının müdahalelerini önleyebilir. Ehliyetsizlik ise mülkiyetin özüne zarar vermemekle birlikte, kullanma hakkını sınırlar.

Bir şahıs kendi mülkiyetini istediği kişiye hibe etme hakkına sahiptir. Hibe, karşılık beklemeden bir malı başkasına mülk olarak vermektir. Hibenin gerçekleşmesi için icap ve kabul gerekir. Hibenin tamamlanması için bağışlanan kişi tarafından malın kabz edilmesi şarttır. Bir zimmî oturduğu yeri oğluna, diğer yerleri karısına, ortada mevcut olan duvarı ise her ikisine ortaklaşa hibe etse, her birinin hissesini ayırıp, teslim edip, duvarı da maiyyetle hibeten teslim etse hâkimin kabul etmesi üzerine hibe gerçekleşmiş olur. Örnekte de görüldüğü gibi sadece hibe ettim demek yeterli görülüyor. Bizzat teslim etme ve kabzdan sonra hibe gerçekleşmiş sayılıyor.⁹³⁹

Hibe edilen mal mevcut, malum, belirli ve kesinlikle bağışlayanın mülkü olmalıdır. Kabzdan önce hibeden dönmek mümkündür. Ancak kabzdan sonra sadece hibe edilen kişinin rızasıyla vazgeçilebilir.⁹⁴⁰ Ancak sarhoşken yapılan hibelerden geri vazgeçmek mümkündür;

Mesele: “Zeyd-i zimmî hâşâ mest iken mürd olan babasının karındaşı oğlu Amr’a bazı nesne hibe eylese yine rücû’a kâdir olur mu?”

Cevap: “Olur. Karâbete muharreme yokdur.”⁹⁴¹

Hibe etmek için bazen bir takım şartların öne sürüldüğü de oluyordu. Mesela zimmî bir kadın Müslüman olan oğluna “kendisine ölene kadar bakıp, kefare dînince gerekli olan harcı sağlayıp ve ölünce defn etmesi” şartıyla elindeki emlâkını hibe edip, teslim etse ve karşı tarafta bu hibeyi kabz etse hibe gerçekleşmiş olur. Ancak “şöyle idersen senin olsun” diyerek değil, “senin olsun şöyle etmek üzerine” dediğinde hibe geçerli sayılırdı. Şart ise lağvıdır.⁹⁴²

⁹³⁹ Fetvâ, v. 344b.

⁹⁴⁰ Demir, Hukuk Tarihi, ss. 193-228.

⁹⁴¹ Fetvâ, v. 346b.

⁹⁴² Fetvâ, v. 349b.

Kişi kendi mülkiyetini kiraya verme hakkına da sahiptir. Kiracı belirlenen kira ücretini ödemekle sorumludur. Aynı zamanda kiralanan mal kiracının elinde emanettir. Eğer kiraladığı mala herhangi bir zarar verirse, kiracı bu zararı karşılamak zorundadır. Bu konudaki bir fetvâya göre; Müslüman bir kişi kendi mülkü olan kazanı bir zimmîye kiraya vermiştir. Kiralayan kişi ise kazanı başka bir zimmînin kullanmasına izin vermiştir. Bu kişi kazanda balık yağı eritirken kazan tutuşup yanmıştır. Bunun üzerine Zeyd, her iki kişiye de zararı tazmin ettirme hakkına sahip olmuştur.⁹⁴³

Mülk sahibi nasıl malını kiralama hakkına sahipse, satma hakkına da sahiptir. Satış işlemi gerçekleştirdikten sonra satılan mal resmen satın alan kişinin mülkü olur ve istediği gibi tasarruf etme hakkını kazanır. Ancak şuf'a hakkına sahip olan kişiler satılan bir malın satıldığı ücreti ne ise ödeyerek, o malı satın alma hakkına sahiptir. Şuf'a hakkına sahip üç kişi vardır. Birisi satılan mala ortak olan, diğeri komşu gayrimenkulün mâliki, son kişi ise satılan malda irtifak hakkı olan kişidir. Bir kişi mülk yeri üzerinde mevcut olan evini bir zimmîye satmıştır. Daha sonra satılan evin yakınında evi olan başka bir kişinin, bu zimmîden evi ne kadara aldıysa o parayı ödeyip satın alması mümkündür; çünkü komşu gayrimenkulün sahibi olduğu için şuf'a hakkına sahiptir;

Mesele: “Zeyd seferde iken evi civârında mülk yer üzerinde evi olan Bekr mezbûr evi Amr-ı zimmîye satdıktan sonra Zeyd işitdiği gibi şerâit-i şüf'ayı tamamen riâyet idüb il virdiğin virse Amr-ı mezkûrdan almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Olur.”⁹⁴⁴

4.4. TİCÂRİ FAALİYETLER

Osmanlı Devleti'nde çeşitli ticari faaliyetler mevcuttur. Ancak bu konuya ilişkin sadece fetvâya yansıyan örneklerle değinmekle yetineceğiz. Fetvâlarda yoğun olarak yer alan ticari faaliyetlerin başında “köle ticareti” gelmektedir.

Türkçe'de köle kelimesinin yanı sıra “kul, bende, halayık, esir” ve kadın köle anlamında da “câriye, odalık” kelimeleri kullanılmıştır.⁹⁴⁵ Osmanlı Devleti'nde köle

⁹⁴³ Fetvâ, v. 354a.

⁹⁴⁴ Fetvâ, v. 384b.

ve esir kelimeleri aynı anlamda kullanılmıştır. Ancak kölelik kelimesi daha sonra savaş esiri olmaksızın Afrika'dan, Kafkaslar'dan ve Kuzey steplerinden getirilerek, esir pazarlarında satılan kişileri niteleyen bir kavram halini almıştır.⁹⁴⁶ Kölelerin dini mükellefiyetler açısından hür insanlardan farkı yokken, hukukî, sosyal ve iktisadî bakımdan farklıdır. En büyük fark ise kölelerin “mal” kabul edilmesidir.⁹⁴⁷

İslâm hukukunda meşru görülen köle ticareti Osmanlı Devleti'nde de kendini göstermiştir. Köle ticaretinde bir takım hususlara dikkat edilmesi gerekir. İlk olarak hür olan insanların ya da hürriyeti bir şarta bağlanmış kölenin köle veya cârîye olarak satılması yasaktır.⁹⁴⁸ Mecmuamızdaki bir fetvâya göre; Bir zimmî Dârü'l-İslâm'a gelmek için bir reisin gemisine biniyor. Ancak reis onun kendi kulu olduğunu iddia ederek satmaya çalışıyor. Bu durumda zimmî olan şahsın hür olduğunu ispat ettiği takdirde köle olarak satılmasının mümkün olmadığı ve istediği gibi göç edebileceği belirtilmiştir.⁹⁴⁹ Bunun yanı sıra Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının ve devletin güvenliği altında ticaret gibi benzeri nedenlerle ülkede bulunan yabancıların da köle edinilmesi kesinlikle yasaktır. Müslüman olan bir çocuğun babası harbî dahi olsa Dâr-ı İslâm'a getirilip köle olarak satılamaz;

Mesele: “Zeyd zevcesi Hind ile Çerkes'den Dârü'l-İslâm'a çıkarılıb Müslümanlar olub azad olduklarından sonra yine Çerkes'e varub evladı olub oğlu Amr-ı kâfir harbî olub Amr oğlu doğacak Zeyd ile Hind alub kulağına ezan okuyub adını Hasan koyub beş altı yaşına varınca Müslümanlar oğlancıkları gibi besleyüb fevt olduklarında hâliya Hasan âkıl ü bâliğ ve Müslim iken diyarımızda kul deyü satılmak şer'an câiz olur mu?”

Cevap: “Olmaz.”⁹⁵⁰

Gayrimüslimlerin esir edilişlerine bakacak olursak, Osmanlı Devleti'nin vatandaşı konumunda olan zimmîlerin esir edilmesi mümkün değildir.⁹⁵¹ Hatta zimmî bir kişinin oğlu da zimmî sayılacağı için o da esir edilemez.⁹⁵² Dâr-ı harbde

⁹⁴⁵ M. Akif Aydın-Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., İstanbul, 2002, s. 237.

⁹⁴⁶ Nihat Engin, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., İstanbul, 2002, s. 246.

⁹⁴⁷ Aydın-Hamîdullah, s. 237.

⁹⁴⁸ Saydam, s. 275.

⁹⁴⁹ Fetvâ, v. 138a.

⁹⁵⁰ Fetvâ, v. 226b.

⁹⁵¹ Fetvâ, v. 138b.

⁹⁵² Fetvâ, v. 227b.

bulunan bir kâfir ise esir edilebilir. Ancak kâfir İslâm askerine karşı savaşmıyorsa esir edilemez;

Mesele: “Kızılbaş seferde Kızılbaş vilâyetinde padişah emri ile kızılbaşlar urulub kızılbaşlardan sagîr ve kebir esir olanlar Ermeni oldukları takdirce halâs olurlar mı?”

Cevap: “Olurlar. Ermeniler kızılbaş askeri ile asker-i İslâm üzerine gelüb muharabe itmiş olmayacak. Şer'an esir olmak yokdur.”⁹⁵³

Mesele: “Kefereden Ermeni taifesi esir olmak şer'an câiz olur mu?”

Cevap: “Olur. Dâr-ı harbde bulunacak.”⁹⁵⁴

Bir de zimmî konumunda olup; fakat devlete karşı isyan eden gayrimüslimlerin durumu vardır. Bunlar Dâr-ı harbe katılmayıp ya da İslâm askerine karşı savaş açmayarak zimmîlik statüleri bozulmadığı sürece, bir takım üst rütbeli kişilerin zulmünden kaçarak, “isyan çıkardılar” diye esir edilmeleri mümkün değildir.⁹⁵⁵

Zimmîlerin köle ya da câriye kullanımı hususunda şer'an bir sınırlama olmamasına rağmen, Osmanlı Devleti'nde örfi bir kısıtlamanın olduğu bilinmektedir. Hatta Ebu's-Suûd Efendi fetvâsında zimmîlerin kul ve câriye kullanmamaları gerektiğine dair padişahın emir verdiğini, buna uymayanların ise ta'zîr ve uzun süreli hapis ile cezalandırıldığını ifade etmiştir.⁹⁵⁶ Ancak devletin tüm yasaklamalarına rağmen gayrimüslimlere köle satışının engellenemediği görülünce, gayrimüslimlerin Müslüman olmayan köleleri alıp-satmasına izin verilmiştir.⁹⁵⁷ Bunun karşılığında ise devlet XVI. yüzyılın sonlarına doğru köle ticaretinden resmi vergi almaya başlamıştır.⁹⁵⁸ Müslümanların ne olursa olsun zimmîlere satılması yasaktır. Hatta bir fetvâya göre Müslüman olan iki köle çocuğun İslâm ülkesinde bulunan kâfir annelerine dahi satılması yasaklanmıştır.⁹⁵⁹ Mecmuamızdaki bir fetvâ örneğine göre de bir kimse, Müslüman kölenin kâfir olduğunu söyleyerek bir kâfire satmıştır. Böyle bir durumda Müslüman bir köle kâfire satılamayacağı için satıcının köleyi Müslüman

⁹⁵³ Fetvâ, v. 138b.

⁹⁵⁴ Fetvâ, v. 138b.

⁹⁵⁵ Fetvâ, v. 139b, 140a.

⁹⁵⁶ Fetvâ, v. 138a.

⁹⁵⁷ Nihat Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelelik*, Emre Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 137.

⁹⁵⁸ Tekin, s. 213.

⁹⁵⁹ Fetvâ, v. 227a.

bir müşteriye satması gerekir. Ayrıca satıcı kölenin hizmetinin ecr-i mislini alma hakkına da sahip değildir;

Mesele: “Zeyd Amr’a bir kul bey’ eylese yedi ay hizmet itdikden sonra ‘kul Müslümandır’ deyü bâyi’in üzerine bıraksa amma müşteri Müslüman değil bilüb alsa şer’an bâyi’ müşteriden yedi aylık hizmetini almağa kâdir olur mu?”

Cevap: “Kâfir sanub alıcak Müslim olmak ayb olmaz. Aksindeki gibi redde kâdir değildir. Müşteri zimmî olıcak dahi cebr ile reddemez. Amma aher Müslim’e cebr ile bey’ itdirilür bâyi’ alıcak hizmetinin ecr-i misli alınmaz.”⁹⁶⁰

Zimmîlerin Müslümanlara köle ya da câriye sattıkları da görülmektedir. Hatta satın alan Müslüman kişi köle Müslüman olduktan sonra bile kusuru olduğunu belirterek satıcıya tekrar verebiliyordu. Ancak satıcı olan kişi Müslüman köleyi tekrar Müslüman bir müşteriye satmak zorundaydı; çünkü Müslüman kölenin kâfir bir kimseye satılması yasaktı.⁹⁶¹

Köle satışına dair değinmemiz gereken bir husus da kölenin sahibinin elinden kaçarak ya da başkası tarafından kaçırılarak satışa çıkartılmasıyla ilgilidir. Harbî kâfirler köleyi kaçırarak başkasına sattıklarında kölenin sahibi satın alan kişiye kölesinin değerini ödeyerek tekrar alma hakkına sahiptir.⁹⁶² Ancak köle, sahibinden kendisi kaçarak Dârü’l harbe gitmişse ve burada harbî kâfirler tarafından başka birine satılmışsa durum farklı bir şekilde değerlendirilir. Bu olay fetvâya şu şekilde yansımıştır; köle sahibinden kaçarak Dârü’l-harbe gelip, oradan da firar etmiştir. Gittiği yerler ise Osmanlı Devleti tarafından feth edilerek, söz konusu esir mîrî tarafından başkasına satılmıştır. Satın alan kişi ise tekrar başka müşteriye satmıştır. Buna rağmen kölenin gerçek sahibi kölesini hiçbir ücret ödemeksizin alma hakkına sahiptir. Son satın alan kişi ise parasını satın aldığı kişiden, satın aldığı kişi ise parasını mîrîden alması mümkündür. Eğer köle Dârü’l-harbe kendisi gelmeden kaçırılsaydı o zaman sahibi kölenin değerini ödemek zorunda kalırdı. Yani kendisi kaçarak Dârü’l-harbe gelen köle ile Dârü’l-harbe gelmeden kaçırılarak satılan kölenin durumu farklıdır;

Mesele: “Zeyd-i Müslim’in kâfir esiri firar idüb dâr-ı harbe dâhil olub anda firar eylese sonra donanma-ı hümayûn ile ol yerler feth olunub mîrî tarafından esir-i

⁹⁶⁰ Fetvâ, v. 226a.

⁹⁶¹ Fetvâ, v. 137b, 229b.

⁹⁶² Fetvâ, v. 138a, 235a, 375b.

mezkûr bey' olunub Bekr şıra' idüb sonra Bekr'de Beşr'e bey' eylese hâliya Zeyd-i mezkûr esir-i mezbûru Beşr'den almağa kâdir olur mu?"

Cevap: "Be-gayr-ı şeyi alur. Dâr-ı harbe varmadın kâfirler esiri tutub Dâr-ı harbe iletmiş olsalar Zeyd Beşr'e akçesin virmedin alıamaz idi. Şimdi alur, Beşr'e akçesin virmez. Beşr dahi akçesin Bekr'den, Bekr dahi mîrîden alur."⁹⁶³

Köle satışı ile ilgili değineceğimiz son nokta ise ortak kullanılan kölenin satışındır. Ortaklardan ikisinin de izni olmadan sadece bir tanesinin isteği üzerine kölenin satılması mümkün değildir. Ayrıca satılan köle azat olmuş sayılmaz. Sadece satan kişinin mülkünden çıkmış olur.⁹⁶⁴

Mecmuamızda yer alan diğer bir ticari faaliyet ise gemi işletmeciliğidir. Bu konuya dair fetvâlar geminin kiralanmasıyla ilgilidir. Geminin kiralanması sırasında süre ve ücret üzerine yapılan anlaşma esas alınmakta ve sonradan gelen farklı talepler dikkate alınmamaktadır.⁹⁶⁵ Geminin kiralanmasında gemi sahibinin mutlaka izni olmalıdır. Eğer gemi, sahibinin izni olmadan kiralanmış ise geminin başına gelecek herhangi bir zarar ilgili kişilere tazmin ettirilir. Ancak gemi, sahibinin izni ile kiralanmış ise kiralayanların fiili ile helak olmadığı sürece yani fırtına, düşman müdahalesi gibi durumlardan dolayı geminin zarar görmesi halinde tazminat gerekmemektedir.⁹⁶⁶ Bir malın bir yerden başka bir yere götürülmesi için belli bir ücrette anlaşılması üzerine, gemi bir sebepten ötürü gitmesi gereken yere gidemeyip tekrar döndüğü takdirde gemi sahibinin sadece anlaşılan ücretin ecr-i mislini alma hakkı vardır.⁹⁶⁷

⁹⁶³ Fetvâ, v. 139a.

⁹⁶⁴ Fetvâ, v. 227b.

⁹⁶⁵ Tahsin Özcan, *Fetvâlar Işığında Osmanlı Esnafı*, Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 270.

⁹⁶⁶ Fetvâ, v. 358a.

⁹⁶⁷ Fetvâ, v. 358b.

SONUÇ

Osmanlı Devleti iki hukuk yapısını bünyesinde barındıran bir imparatorluktur. Biri kutsal diğeri emperyal bu iki farklı hukuk yapısını birbiriyle uyumlu hale getirme çabası içindeki en önemli kişilerden biri, Şeyhü'l-İslâm Ebu's-Suûd Efendi'dir. Bunu büyük ölçüde verdiği fetvâlarıyla sağlamıştır. Fetvâlar görünüşte bağlayıcı özelliği olmasa da hukuk yapısının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. Böylece fetvâlar İslâm hukukunun tali kaynaklarından olmasına rağmen, pek çok konuda sürekli başvurulanan bir danışma kurumu haline gelmiştir.

Özellikle fetvâ mecmuaları, Osmanlı toplumunun anlayış ve inançlarını, gelenek ve göreneklerini, kültür ve bilim seviyesini ve günlük hayatına dair izlerini yansıtması bakımından büyük önem arz etmektedir. Toplumun içine inebilen ve yazılı tarihten daha somut örnekler ortaya koyabilen bir kaynak olması yönüyle sadece biz tarihçiler için değil, aynı zamanda sosyologlar, hukuk, kültür ve medeniyet ve iktisat tarihi araştıranlar için de vazgeçilmez bir kaynak özelliği taşımaktadır.

Çalışmamızda incelemiş olduğumuz fetvâlara dayanarak Ebu's-Suûd'un fetvâ vermeye yönelik bakış açısını şöyle değerlendirebiliriz; Ebu's-Suûd bir sorun karşısında görüşünü belirtmeden önce, içinde bulunduğu zamanın ve durumun şartlarını mutlaka göz önünde tutmuştur. Toplumsal örf ve ihtiyaçları belirleyip, açık bir nass ile çelişmediği sürece geleneklerin devam etmesinde bir sakınca görmemiştir. Hatta teklifi hükümlerin kullanımında "*farz-haram*" gibi kesin hükümler yerine, "*gereklidir-câizdir-evlâdır ya da mekruhdır*" gibi daha esnek tabirleri yeğlemiştir. Ancak dinin temel prensipleri söz konusu olduğunda sert bir tavır sergilediği de görülmektedir. Özellikle incelemiş olduğumuz mecmuada Kızılbaşlar ile raks ve devrân konusunda bu sert tavrını görmek mümkündür. Sebb-i Nebi (peygambere veya onun manevî şahsiyetine karşı işlenen suç ve kabahatlar) konusunda ise yine aynı katı tavrını devam ettirdiğini görebiliyoruz. Ancak onun bu tavrı, sadece gayrimüslimlerin İslâmiyet'e ve Hz. Muhammed'e ettiği hakaret ya da küfre karşı değil, bütün semavi dinlere ve peygamberlerine yönelik edilen hakaretlere

karşıdır. Yani bir semavi dine ya da peygamberine küfr eden Müslüman dahi olsa cezası ağır olmuştur. Bu konuda hiçbir şekilde taviz verilmemiştir.

Ebu's-Suûd'un İslâm hukukunu, söz konusu sistemin bir unsuru olarak kabul edilen zimmîler için de yeri geldiğinde esnetebildiğini görmemiz mümkündür. Mesela Müslüman bir kadının zimmî bir erkek ile evlenmesi kesinlikle yasaktır. Ancak fetvâya yansıyan örneklere baktığımızda zimmî olan eşlerden kadın Müslüman olduğu takdirde kocasından boşanması şarttır. Ancak böyle bir durumda bile evlilik müessesesinin zedelenmemesi için erkek olan eş İslâmiyet'e davet edilerek, kendisine bir şans tanınmıştır. Kabul etmediği takdirde boşanmaları istenmiştir. Bir başka örneğe bakacak olursak, normal şartlar altında bir zimmînin Dârü'l-harp'te yaşayan, geçici olarak İslâm ülkesine gelmiş olan anne ve babaya nafaka vermemesi gerekir. Hatta Müslüman olan evladın da zimmî olan anne ve babasına nafaka vermemesi gerekir. Ancak anne ve baba kişinin dünyaya gelme sebebi olarak görüldüğü için yine kurallar yumuşatılarak, nafaka verilmesi uygun görülmüştür.

Millet Sistemi Osmanlı Devleti'nin toplumsal organizasyonunun sağlanması adına kurulmuştur. Bunun en somut göstergesi yine fetvâya yansıyan bir olayda vücut bulmuştur. Müslümanların gayrimüslimlerin bayramlarını kutlaması dinen hoş görülen bir davranış değildir. Ancak zimmîlerin bayramlarda Müslümanlara da çörek ve kızıl yumurta dağıttığı görülmektedir. Böyle bir durumda Ebu's-Suûd Efendi, toplumsal düzenin bozulmaması adına kuralları belli ölçülerde esneterek, yapılan ikramların o günü ta'zîm için değil, sadece komşuluk hakkı için kabul edilebileceğini belirtmiştir.

Sonuç itibarıyla insan sosyal bir varlıktır ve bir arada yaşamak zorundadır. Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü üzere Müslüman ve gayrimüslimleri birbirinden tamamen soyutlamak mümkün değildir. Önemli olan bunları birbirinden tamamen soyutlamak değil, bir arada yaşamalarını sağlamaktır. Osmanlı Devleti de bunu millet sistemi ile başarmıştır. Millet sistemi hem toplumun birbirinden ayrılma alanlarının hem de birleşme alanlarının pratiğini sağlamıştır. Mesela Kurban Bayramı'nda Müslümanların kurban etinden gayrimüslimlere de ikram ettikleri görülmektedir. Oysaki dinen zimmilere verilen et, "*kurban eti*" sayılmazdı. Ancak görüyoruz ki din "*yasak*" koysa bile pratikte insanlar bunu aynen

uygulamayabiliyorlar. Çünkü söz konusu olan insandır ve insanı insandan tamamen soyutlamak mümkün değildir. Bundan da yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki millet sistemi ayrıştırılan bir yaşam alanı oluşturuyor gibi görünse de ticaret, sanat, ortak coğrafya sayesinde toplumlar arasındaki günlük ilişki ve bir arada yaşayabilme geleneği oluşturulmuştur. Bu gelenek ise kimi zaman çatışmalarla kimi zaman da bir arada yaşama örnekleriyle günümüze değin ulaşmıştır. Kurulan bu sistemin ayakta kalabilmesi için de gerekirse İslâm hukuku kurallarında bile bir miktar esnekliğe müsaade edilmiştir. Bu da Osmanlı Devleti'nin İslâm Hukuku'nun katı kuralları gölgesinde yaşayan bir devlet değil, pragmatik ve akılcı bir devlet olduğunun göstergesidir.

Osmanlı Devleti her ne kadar millet sistemi çerçevesinde zimmîlerin gündelik yaşantılarına özellikle de ibadetlerine karışmayacağını belirtse de kontrolü asla elden bırakmadığını görüyoruz. Kiliseye giden bir zimmînin üzerine kiliseye gitmeyen bir zimmînin şahitliğinin kabul edilmeyeceğine dair verilen bir fetvâ, aslında devletin bu yolla doğrudan olmasa da zimmîlerin ibadetiyle ilgili teşvik edici hükümler beyân ettiğinin bir göstergesidir. Bunun gibi daha pek çok örnek, fetvâların gayrimüslim topluluğa davranış kalıpları olarak ciddi bir hayat pratiği sağladığının somut bir kanıtıdır.

Son olarak değinmek istediğimiz nokta incelemiş olduğumuz fetvâların bütününden varmış olduğumuz sonuca göre söz konusu kurulu düzenin kaynağının ne olduğuna dairdir. Türk tarihçilerinin neredeyse hepsi, söz konusu sistemin İslâm hukukundaki “*zimmiyet*” düzenlenmesine dayandığını iddia etmektedirler. Bunun yanı sıra İlber Ortaylı gibi bazı tarihçiler ise millet sistemini İslâm zimmiyet kavramından daha geniş bir çerçeveye oturtarak, millet tipi örgütlenmenin imparatorluğun tarihten devraldığı bir yapı olduğunu, Osmanlı millet nizamının tarihin “*sui generis*” bir olayı olduğunu dile getirmişlerdir. Başta Ortaylı olmak üzere bazı tarihçilerin de katıldığı gibi bu sistem, bir idari teşkilatlanma özgünlüğü olduğu kadar, Osmanlı cemiyetinin özgün içtimaî kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Bu yüzden ne kolonyalist imparatorluklarda azınlık milletlerin durumuyla, ne de federatif yapılarla benzeştirilemez.

Tüm bu yorumların ve incelediğimiz fetvâların sonucunda şu yorumu yapmak yanlış olmasa gerek; “*millet sistemi*” İslam zimmiyet kavramı, Roma cemaatler

sistemi ve Osmanlı orjinalitesine dayanmaktadır. Evet, millet sistemi Osmanlı Devleti'nin bir keşfi değildir; ancak onu en etkili biçimde kullanan ve kendi yapısı içinde yoğurarak orijinal hale getiren bir imparatorluk olduğu kuşkusuzdur. Yahudilik organizasyonunda “*hahambaşılık*” gibi bir kurumun olmamasına rağmen Osmanlı Devleti'nin böyle bir kurum oluşturması, *Osmanlı millet sisteminin* orjinalliğinin somut bir göstergesidir. Ortaylı'nın dile getirdiği gibi, Osmanlı millet sistemi, bu yapıyı besleyen bütün geleneklerin bileşkesi olan orijinal bir Osmanlı kurumudur. Bu özgünlük ise Ebu's-Suûd'un fetvâlarında kendini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim. “Nişan”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXIII., İstanbul, 2007, ss. 152-154.

Acar, İsmail. “Osmanlı Kanunnameleri ve İslâm Ceza Hukuku”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XIII-XIV., İzmir, 2001, ss. 53-68.

Acar, İsmail. “Osmanlılarda Zina Suçu ve Cezası”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 83-90.

Açıkel, Ali. “Şer’iyye Sicillerine Göre Tokat’ta İhtidâ Hareketleri (1772-1897)”, **Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: XXIII., Erzurum, 2004, ss. 171-193.

Adam, Baki. “Sinagog”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXVII., İstanbul, 2009, ss. 222-224.

Adıyeke, A. Nükhet. “XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zimmi Davaları”, **Pax-Ottomana: Studies In Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç**, (Ed. Kemal Çiçek), Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, Haarlem ve Ankara, 2001, ss. 77-95.

Adıyeke, Nuri. “Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı İmparatorluğu’ndan Devraldığı Dinsel Miras”, **Cumhuriyet’in 80. Yılı Armağanı**, (Ed. Nuri Adıyeke), Atatürk Düşünce Derneği Mersin Şubesi Yayını, İstanbul, 2004, ss. 347-362.

Adıyeke, Nuri. “İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 255-261.

Adıyeke, Nuri. “Osmanlı Siyasal Söyleminde Cemaat-Millet ve Anadolu Uygulaması”, **Mersin Üniversitesi I. Ulusal Tarih Kongresi (Tarih ve Milliyetçilik)**, Bildiriler, Mersin, 30 Nisan-2 Mayıs 1997, ss. 38-42.

Adıyeke, Nuri. “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye Dergisi**, Ermeni Meselesi Özel Sayısı I., Sayı: XL., Eylül-Aralık 2014, ss. 346-355.

Akalın, Adnan. **İslâm Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Akaltun, Nevzat. **İslâm Fıkhi ve Hukukuna Ait 1099 Fetvâ**, Mevlana Kitabevi, Ankara, 1974.

Akça, Gürsoy ve Himmet Hülür. “Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Sayı: XIX., Konya, Bahar 2006, ss. 295-321.

Akgündüz, Ahmet. **Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı**, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Diyarbakır, 1986.

Akgündüz, Ahmet. **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, Ankara, 1988.

Akgündüz, Ahmet. “Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 447-460.

Akgündüz, Ahmet. “Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer’i Tahlili”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Yayınları, Cilt: XII., Sayı: I., Osmanlıya Dair-I Özel Sayısı, Ankara, 1999, ss. 1-16.

Akgündüz, Murat. “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatında Şeyhülislâmlık”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IX., Ankara, 2002, ss. 847-854.

Akı, Erol ve Sevda Demirbilek. **Sosyal ve Kültürel Hayatımızda Vakıflar ve İlgili Mevzuat**, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Akıncı, Sırrı. “Üç Mezar Taşı, Üç İlim Adamı”, **Hayat Tarih Mecmuası**, Cilt: VI., Sayı: II., 1970, ss. 76-80.

Akman, Mehmet. **Osmanlı Devleti’nde Ceza Yargılaması**, Eren, İstanbul, 2004.

Akman, Mehmet. “Kilise”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., Ankara, 2002, ss. 16-18.

Akman, Mehmet. “Kilise ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, **İlam Araştırma Dergisi**, Cilt: I., Sayı: II., Temmuz-Aralık 1996, ss. 133-145.

Akman, Mehmet. “Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hakim Olan ilkeler”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: VI., Ankara, 1999, ss. 470-477.

Aktan, Hamza. “Mirâs”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXX., İstanbul, 2005, ss. 143-145.

Aktaş, Ömer Osman Faruk. **İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Uygulanmasında Akrahahğm Rolü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Aktoprak, Vahide. **İslâm Hukukunda Kadınların Köleliği ve Hakları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2007.

Akyılmaz, Gül. “Osmanlı Aile Hukukunda Kadın”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 365-374.

Altunsu, Abdülkadir. **Osmanlı Şeyhülislâmları**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972.

Ansay, Sabri Şakir. **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, İstiklal Matbaacılık, Ankara, 1953.

Apaydın, H. Yunus. “Şahit”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXVIII., İstanbul, 2010, ss. 278-283.

Arı, M. Salih. “Osmanlılar’da Şeyhülislâmlık Müessesesi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: I., Sayı: I., 1994, ss. 170-178.

Arıkan, Necmettin ve diğerleri. **Golden Dictionary**, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2009.

Arslan, Adem. **İlk Devir İslâm Ceza Hukukunda Hadd Cezalarının İnfazı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2005.

Aslan, Halide. **Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Aslan, Nâsi. “Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti”, **Dini Araştırmalar**, Cilt: II., Sayı: IV., Mayıs-Ağustos Ankara, 1999, ss. 85-100.

Atar, Fahrettin. “Fetva”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, ss. 486-496.

Atar, Fahrettin. “Nikâh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXIII., İstanbul, 2007, ss. 112-117.

Avcı, Mustafa. **Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar**, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.

Ayar, Talip. **Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

Aybet, Gülgün Üçel. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyal İlişkiler", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 359-364.

Aydın, Mehmet Akif. **Türk Hukuk Tarihi**, 3. baskı, Beta, İstanbul, 1999.

Aydın, Mehmet Akif. **İslâm-Osmanlı Aile Hukuku**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.

Aydın, Mehmet Akif. "Aile", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: II., İstanbul, 1989, ss. 196-200.

Aydın, Mehmet Akif. "Mehir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVIII., Ankara, 2003, ss. 389-391.

Aydın, Mehmet Akif ve Muhammed Hamîdullah. "Köle", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., İstanbul, 2002, ss. 237-246.

Bardakoğlu, Ali. "Ceza", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VII., İstanbul, 1993, ss. 470-478.

Bayar, Mesut. "İslâm Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı: V., Nisan 2011, ss. 87-111.

Bayındır, Abdülaziz. **İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Bayramoğlu, Fuat. “Millet, Milliyet ve Ümmet Kelimelerinin Mana Değiştirmeleri”, **Aylık Siyasi İlimler**, Temmuz 1939, ss. 190-199.

Baysun, M. Cavid. “Ebu’s-Suûd Efendi”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: IV., İstanbul, 1964, ss. 92-99.

Baytan, Enver. **İslâm’da Vasiyyet**, Felah Kitabevi, İstanbul, t.y.

Berki, Ali Himmet. **İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 1986.

Berki, Ali Himmet. **Miras ve Tatbikat (Ferâiz-İntikal-Medeni Kanunda Miras-Tatbikat)**, Yeni Matbaa, Ankara, t.y.

Bostancı, Ahmet. **İslâm Kamu Hukukunda Gayrimüslimler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Bozkurt, Gülnihâl. **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)**, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

Braude, Benjamin. “Foundation Myths of the Millet System”, **Christians and Jews In The Ottoman Empire**, (Ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis), Cilt: I-II., Newyork-London, 1982, ss. 69-88.

Braude, Benjamin. “Millet Sisteminin İlginç Tarihi”, **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss.245-254.

Cici, Recep. “İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, Cilt: VI., Sayı: VI., 1994, ss. 241-259.

Cin, Halil. **Eski Hukukumuzda Boşanma**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988.

Cin, Halil. **İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.

Cin, Halil ve Ahmet Akgündüz. **Türk Hukuk Tarihi**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Cilt: I-II., Konya, 1989.

Coşkun, Üçok. “Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: III., Sayı: I., Ankra, 1946, ss. 125-148.

Çağatay, Neşet. “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Cilt: V., Sayı: V., Ankara, 1947, s. 483-511.

Çağatay, Neşet. “İslâm Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları”, **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: LI., Sayı: CC., Ankara, Ağustos 1987, ss. 625-636.

Çakır, Latife. **İslâm Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Çiçek, Kemal. “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi”, **Pax-Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç**, (Ed. Kemal Çiçek), Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, Haarlem ve Ankara, 2001, ss. 31-49.

Çolak, Kamil. **XVI. Yüzyılda İstanbul’da İhtidâ Hareketleri**, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Çolak, Kamil. “İstanbul’da İhtidâ Hareketleri (XVI. Yüzyıl)”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 495-505.

Dalgın, Nihat. “Kadın ve Erkeğin Şâhitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: V., Sayı: I., 2005, ss. 7-38.

Dalkılıç, Emine. **Kayseri Kadı Sicillerine Göre Zimmiler (M. 1650-1665)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2004.

Decei, Aurel. “Patrik II. Gennadios Skolarios’un Fatih Sultan Mehmet İçin Yazdığı Ortodoks İ’tikad-Nâmesinin Türkçe Metni”, **Fatih ve İstanbul**, İstanbul’un Fethi Derneği, Cilt: I., Sayı: I., İstanbul, Mayıs, 1953, ss. 99-116.

Demir, Abdullah. **Türk Hukuk Tarihi**, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2011.

Demir, Abdullah. **Medeni Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi**, Yitik Hazine Yayınları, İzmir, 2010.

Demir, Abdullah. “Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda İhtida Hareketleri”, **Gazi Türkiyat Dergisi**, Sayı: IV., Güz 2009, ss. 199-205.

Demirağ, Yelda. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşayan Azınlıkların Sosyal ve Ekonomik Durumları”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve**

Uygulama Merkezi Dergisi, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XIII., Ankara, 2002, ss. 15-33.

Devellioğlu, Ferit. **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 25. baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

Düzbakar, Ömer. “İslâm-Osmanlı Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu: 16-18. Yüzyıllarda Bursa Şer’iyye Sicillerine Yansıyan Örnekler”, **TSA**, Sayı: II., Ağustos 2008, ss. 79-105.

Düzbakar, Ömer. “Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670-1698 Yılları Arasında Bursa Örneği”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XXIII., Ankara, 2008, ss. 85-100.

Düzbakar, Ömer. “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: IV., Sayı: V., 2003, ss. 97-108.

E. Ay, Mehmet. “Osmanlılarda İlmiye Teşkilatı”, **Diyanet Dergisi**, Cilt: 25, Sayı: II., Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1989, ss. 37-51.

Eliaçık, Muhittin. “Osmanlı’da Manzum Fetvâ Geleneği”, **Türkiyat Mecmuası**, Cilt: XXI., Güz 2011, ss. 105-145.

Eliaçık, Muhittin. “Osmanlı’da Nazmen Verilmiş Fetvâlar ve Fıkhi İçerikleri”, **International Journal of Language Academy**, Cilt: 1/1, Kış 2013, ss. 39-53.

Eliaçık, Muhittin. “Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi’nin Manzum Fetvâları”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Sayı: XXXI., Konya, Bahar 2012, ss. 1-20.

Engin, Nihat. **Osmanlı Devleti'nde Kölelik**, Emre Matbaacılık, İstanbul, 1998.

Engin, Nihat. “Köle”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVI., İstanbul, 2002, s. 246-248.

Ercan, Yavuz. **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler (Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları)**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001.

Ercan, Yavuz. “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: LV., Sayı: CCCXIII., Ankara, 1991, ss. 371-391.

Ercan, Yavuz. “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: I., Ankara, Haziran 1990, ss. 117-125.

Ergin, Sami. **İslâm Hukukunda Ta'zîr Suçları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.

Erkal, Mehmet. “Cizye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VIII., İstanbul, 1993, ss. 42-45.

Ertan, Veli. **Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar**, Bahar Yayınları, İstanbul, 1969.

Eryılmaz, Bilal. **Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.

Eryılmaz, Bilal. **Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi**, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.

Eryılmaz, Bilâl. “Osmanlı Devleti’nde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 236-242.

Faroqhi, Suraiya. **Orta Halli Osmanlılar**, çev. Hamit Çalışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

Fedayi, Cemal. “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislâmlık Kurumu”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: VI., Ankara, 1999, ss. 447-452.

Gelir, Burcu. **1680-1700 Tarihleri Arasında Ayntab (Gaziantep) Şhrinde Asayiş Problemleri ve İslâm-Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları**, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

Gök, Ayşe Almila. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler: Millet Sistemi, Tarihi Gelişimi ve Milletlerarası Antlaşmalar”, **Türkiye ve Siyaset**, Sayı: III., Ankara, Temmuz-Ağustos 2001, ss. 101-108.

Gözübüyük, A. Şeref. **Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları**, 13. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara, 1999.

Güleç, Hasan. **İslâm Hukukunda Nafaka**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996.

Güner, Osman. “Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye: Tarihsel ve Kavramsal Bir Okuma”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XXII., Samsun, 2006, ss. 59-74.

Gürbüz, Mustafa. **İslâm Hukuk Tarihinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Gürkan, Menderes. “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kisas Uygulanması”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: VIII., Kayseri, 1999, ss. 315-324.

Hançerlioğlu, Orhan. **İslâm İnançları Sözlüğü**, 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

Heffening, W. “Şâhid”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: XI., Eskişehir, 1997, ss. 282-284.

Heyd, Uriel. “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Selahattin Eroğlu, Cilt: I., Sayı: XXVI., Ankara, 1984, ss. 633-652.

Heyd, Uriel. “Osmanlı Fetvâ Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, **Hukuk Araştırmaları**, çev. Fethi Gedikli, Cilt: IX., Sayı: I-III., 1995, ss. 287-317.

İhsanoğlu, Ekmeleddin Muhammet (Ed.). **Osmanlı Devleti Tarihi**, Zaman Yayınları, C. II., İstanbul, 1999.

İmamoğlu, Hüseyin Vehbi. “Kuruluşundan İtibaren Osmanlı Hukukunda ve Devlet Teşkilatında Şeyhülislâmlığın Etkinliği”, **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu**, (Ed. Sami Erdem), (Sempozyum İstanbul, I-II Mayıs 2008), Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayını, İstanbul, 2009, ss. 745-759.

İnalcık, Halil. “Cizye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: VIII., İstanbul, 1993, s. 45-48.

İnanır, Ahmet. **İbn Kemal’in Fetvâları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

İnce, İrfan. “Ridde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXV., İstanbul, 2008, ss. 88-91.

İskefiyeli, Zeynep. “Ermeni Kimliğinin Oluşumunda Din Faktörü: Hristiyanlık, Kilise ve Misyonerler”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Cilt: II., Sayı: I., 2007, ss. 231-255.

Kanunnâme-i Âli Osman, (Yayınlayan: Mehmed Arif), Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası Eki, İstanbul, 1330.

Karadağ, Esra. **XIX. Yüzyılın İlk Yarısında (1800-1850) Anadolu’da İhtida Hareketleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2005.

Karadöl, Bünyamin. **Şeyhü’l-İslâm Minkârî-zâde Yahya Efendi’nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Karaman, Hayreddin. **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, 14. baskı, Ensar Yayınları, Cilt: I-II., İstanbul, 2010.

Karataş, Fatih. **İslâm Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2010.

Katgı, İsmail. “Osmanlı Devleti’nde Padişahın Emriyle (Siyaseten) Katledilmiş Şeyhülislâmlar”, **History Studies**, Cilt: V., Mayıs 2013, ss. 85-115.

Kayadibi, Fahri. “Cumhuriyet Döneminde Müftülükler”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: VII., İstanbul, 2000, ss. 143-192.

Kaydu, Ekrem. “Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, **Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi**, Sayı: II., Ankara, 1977, ss. 201-210.

Kazıcı, Ziya. **Osmanlılarda Vergi Sistemi**, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1977.

Kazıcı, Ziya. “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, **Diyanet Dergisi**, Cilt: XVIII., Sayı: V., Ankara, Eylül-Ekim 1979, ss. 292-299.

Kenanoğlu, M. Macit. **Osmanlı Millet Sistemi (Mit ve Gerçek)**, 3. baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Kenanoğlu, M. Macit. “Tek Devlette Çok Hukuk Olabilir mi?”, **Osmanlı ve İdeolojisi I. (Düşünen Siyaset-Düşünce Dergisi)**, Lotüs Yayıncılık, Sayı: VII., Ankara, 2004, ss. 209-216.

Kıvrım, İsmail. “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (XVII. Yüzyılda Gaziantep Örneği)”, **Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Gaziantep, 2009, ss. 231-255.

Kızılkın, Ayşe Özdemir. “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı’da İhtidâ Olaylarına Gayrimüslimlerin Tepkisi: İşkence ve Zulümler”, **Tarih Okulu**, Sayı: XIII., Sonbahar-Kış 2012, ss. 35-51.

Koca, Ferhat. “Fetvahâne”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, ss. 496-500.

Koç, Yunus ve Murat Tuğluca. “Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, Sayı: II., İstanbul, 2006, ss. 7-24.

Koşum, Adnan. “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XVII., Konya, Bahar 2004, ss. 145-160.

Koyuncu, Nuran. **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra**, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

Köse, Ali. “İhtida”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXI., İstanbul, 2000, ss. 554-558.

Kramers, J. H. “Şeyhü'l-İslâm”, **İslâm Ansiklopedisi**, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını, Cilt: XI., Eskişehir, 1997, ss. 485-489.

Kur'ân, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, t.y.

Küçük, Cevdet. “Osmanlılarda ‘Millet Sistemi’ ve Tanzimat”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt: IV., İstanbul, 1985, ss.1007-1024.

Lewis, Bernard. **İslâm Dünyasında Yahudiler**, çev. B. Sina Şener, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

Mahluf, Haseneyn Muhammed. **İslâm’da Miras Hukuku**, çev. Ali Hastaoğlu ve H. Tahsin Feyizli, Nur Yayınları, Ankara, t.y.

Mardin, Ebül’ula. “Fetvâ”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: IV., İstanbul, 1964, ss. 582-584.

Mercan, Nedim. **İş Hukuku ve Aile Hukuku Örneğinde Sıkı Güven İlişkilerinde Özel Hayatın Gizliliği Hakkı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2011.

Mert, Hamdi. “Osmanlı İdaresinde Şeyhülislâmlık Müessesesi ve Önemi”, **Diyanet Dergisi**, Cilt: XXV., Sayı: I., Ankara, Ocak-Şubat-Mart 1989, ss. 97-103.

Mutaf, Abdülmecit. “Teorik ve Pratik Olarak Osmanlı’da Recm Cezası: Bazı Batı Anadolu Şehirlerindeki Uygulamalar”, **Turkish Studies**, Cilt: III/IV., Yaz 2008, ss. 573-597.

Nedkoff, Boris Christoff. “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye (Baş Vergisi)”, **Belleten**, çev. Şinasi Altundağ, Türk Tarih Kurumu, Cilt: VIII., Sayı: XXXII., Ankara, 1944, ss. 599-652.

Okumuş, Osman. “Osmanlı Tarihinde Katledilen Şeyhülislâmlar”, **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt: V., Sayı: I., 2013, ss. 387-396.

Okur, Saliha Gümrükçüoğlu. **Şikâyet Defterleri Işığında Osmanlı Hukuku ve Uygulaması (1649-1653)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Ortaylı, İlber. **Üç Kıtada Osmanlılar**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

Ortaylı, İlber. **Avrupa ve Biz**, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı Kimliği”, **Cogito**, Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: XIX., İstanbul, 1999, ss. 77-85.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler”, **Perşembe Konferansları**, Rekabet Kurumu, Ankara, Kasım 2000, ss. 3-23.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 216-220.

Ortaylı, İlber. **Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Ögel, Bahaaddin. **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Cilt: II., İstanbul, 1971.

Örsten, Seda. **Osmanlı Hukukunda Fetvâ**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Örücü, Hasan. **İslâm Hukuku Açısından Resmi Olmayan Nikâh Uygulamalarının Doğurduğu Hak Zayileri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.

Öz, Veysel. **Feridun Bey'in Münşeat Mecmuası'nda Bulunan İstimaletnameler ve Osmanlı'da İstimalet Siyaseti**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Özcan, Tahsin. **Fetvâlar Işığında Osmanlı Esnafı**, Kitabevi, İstanbul, 2003.

Özcan, Tahsin. **Osmanlı Para Vakıfları**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003.

Özcan, Tahsin. “Veliyyüddin Cârullah”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Cilt: XLIII., Ankara, 2013, ss. 38-40.

Özçelik, Selahittin. “Osmanlı İç Hukukuna Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi), **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Sayı: XI., Ankara, 2000, ss. 347-438.

Özdemir, Hikmet. “Azınlıklar İçin Bir Osmanlı-Türk Klâsiği: 1453 İstanbul Sözleşmesi”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 223-228.

Özkaya, Eraslan. **Eski Vakıf Hukuku**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2012.

Özön, Mustafa Nihat. **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, Bilgi Yayınları, Ankara, 1971.

Öztürk, Nazif. “Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: V., Ankara, 1999, ss. 34-43.

Öztürk, Said. “Osmanlı’da Çok Evlilik”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 375-384.

Pakalın, M. Zeki. **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: III., İstanbul, 1983.

Peçevi İbrahim Efendi. **Peçevi Tarihi**, Dersaadet, Matbaa-i Amire, Cilt: II., 1283.

Polat, Salahattin. “Şâhid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXXVIII., İstanbul, 2010, ss. 273.

Redhouse, J. W. **Redhouse’s Turkish Dictionary**, Vayman Efendi Matbaası, Londra, 1855.

Rozen, Minna. **İstanbul Yahudi Cemaati’nin Tarihi (1453-1566)**, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Sakaoğlu, Necdet. “Toplum Tarihi İçin Zengin Bir Kaynak: Fetvâ Mecmuaları”, **Toplumsal Tarih**, Altan Matbaası, Cilt: I., Sayı: III., İstanbul, Mart 1994, ss. 47-48.

Samarraî, Numân Abdürrazzak. **İslâm Fıkıhı’nda Mürted’in Tâbi Olduğu Hükümler**, çev. Osman Zeki Soyyiğit ve Ahmet Tekin, Fatih Matbaası, İstanbul, 1970.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. “Şeyhülislâmlık Makamı”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: V., Erzurum, 1982, ss. 197-218.

Savaş, Abdurrahman. **İslâm Hukuku ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü ve Hukuki Sonuçları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Savaş, Saim. “Fetvâlar Işığında Osmanlı Sosyal Hayatı Hakkında Bazı Tespitler-I”, **Toplumsal Tarih**, Cilt: V., Sayı: XXX., İstanbul, Haziran 1996, ss. 40-46.

Saydam, Abdullah. **Osmanlı Medeniyeti Tarihi**, Kitabevi, İstanbul, 2014.

Schacht, Joseph, “Nikâh”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: IX., İstanbul, 1964, ss. 257-261.

Schacht, Joseph. “Miras”, **İslâm Ansiklopedisi**, Maarif Basımevi, Cilt: VIII., İstanbul, 1960, ss. 350-359.

Schacht, Joseph. “Talak”, **İslâm Ansiklopedisi**, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını, Cilt: XI., Eskişehir, 1997, ss. 683-691.

Schick, İrvin Cemil. “Tebdil-i Kıyafet, İrtidâd ve İhtidâ”, **Acta Turcica**, çev. Pelin Tünaydın, Sayı: II-I., Temmuz 2012, ss. 35-45.

Selçuk, Havva. “Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlere Göre Rumeli’de İhtidâ Hareketleri (1432-1482)”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: XII., Erciyes, 2002, ss. 89-104.

Shaw, Stanford. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi Milleti”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: IV., Ankara, 1999, ss. 307-321.

Sofuoğlu, Ebubekir ve İlke Nur Akvarup. “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi ve Süryaniler”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Cilt: VII., Sayı: I., 2012, ss. 71-88.

Spies, O, “Mehir”. **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, Cilt: VII., İstanbul, 1972, ss. 494-496.

Şahin, Musa ve Esra Işık. “Osmanlı’dan Cumhuriyete Mahalle Yönetimi”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: XXX., Ağustos 2011, ss. 221-230.

Şahin, Osman. **İslâm Hukukunda Fetvâ Usulü**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002.

Şeker, Mehmet. **Anadolu’da Bir Arada Yaşama Tecrübesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

Şeker, Mehmet. **Osmanlı Belgelerinde İhtidâ Kavramı ve Mühtediler**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

Şen, Murat. “Eski Yargılama Hukukumuzda Şahidin Yükümlülükleri ve Başkasından Naklen Şahitlikte Bulunma”, **Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk fakültesi Dergisi**, Cilt: IV., Sayı: I-II., Erzurum, 2000, ss. 181-195.

Şener, Abdülkadir ve Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım. **Yüce Kur’ân (Açıklamalı-Yorumlu Meâli)**, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2011.

Şener, Mehmet. “İslâm Miras Hukuku İle İlgili Terimler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: VIII., İzmir, 1994, ss. 25-42.

Şenkardeşler, Hatice Boynukalın. **Serahsî’nin Aile Hukuku Hükümlerinin Gayelerine İlişkin Analizleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

Şirin, Şükrü. **İslâm Aile Hukukunda Mehir**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1997.

Tabakoğlu, Ahmet. **Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

Taylan, Nermin. **Osmanlı'da Yasaklar**, Ekim Yayınları, İstanbul, 2014.

Tekin, Rahmi. **İstanbul'da Gayrimüslimlerin Gündelik Yaşamı (1520-1670)**, Atıf Yayınları, Ankara, 2014.

Tok, Özen. “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü (XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği)”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Sayı: XVIII., Erciyes, 2005, ss. 155-173.

Topçuoğlu, Ali Hasan. “Gayrimüslimlerle Sosyal İlişkiler Hakkında İslâm Hukuku Açısından Bazı Mülâhazalar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: III., Sayı: X., 2010, ss. 584-596.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu, Cilt: II., Ankara, 2011,

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Üçok, Coşkun. **Türk Hukuk Tarihi Dersleri**, Kenan Matbaası, İstanbul, 1946.

Üçok, Coşkun. “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Cilt: III, Sayı: I., Ankara, 1946, ss. 125-146.

Üçok, Coşkun. Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, Savaş Yayınları, Ankara, 1999.

Ünlü, Mucize. “Tanzimat Sonrasında Samsun Çevresinde Gayrimüslimlerin Kilise ve Mektep İnşa ve Tamir Faaliyetleri”, **Geçmişten Geleceğe Samsun**, (Ed. Cevdet Yılmaz), Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayını, Cilt: I., Samsun, 2006, ss. 149-162.

Yakut, Esra. “Tanzimat Dönemi’ne Kadar Osmanlı Hukuku’nda Taziri Gerektiren Suçlar ve Cezalar”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, Sayı: II., İstanbul, 2006, ss. 25-40.

Yaran, Rahmi. **İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Yardımcı, Mehmet Emin. “1489, 1530, 1542 Yılları Tahrir Sonuçlarına Göre Bosna’da Zirai Üretim ve Vergiler”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: LVI., Sayı: II., İstanbul, 2006, ss. 163-184.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. **Güncel Türkçe İle Sadeleştirilmiş Kur’ân-ı Kerim Meali**, Akitap, İzmir, 2007.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları ya da Türk Hayrât Sistemi”, **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: V., Ankara, 1999, ss. 17-33.

Yel, Ali Murat ve Mustafa Sabri Küçükaşçı. “Mahalle”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XXVII., Ankara, 2003, ss. 323-326.

Yiğit, Ahmet. “İzmir Şer’iyye Sicillerine Yansıyan İhtidâ Vakaları”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: III., Sayı: XI., 2010, ss. 633-648.

Yörükân, Yusuf Ziya. “Bir Fetvâ Münasebetiyle Fetvâ Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Cilt: I, Sayı: II-III., Ankara, 1952, ss. 137-160.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi. “İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Cilt: XXVII., Sayı: I., Ankara, 1986, ss. 97-110.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi. **Türkiye Tarihi (Osmanlı Devleti 1300-1600)**, (Ed. Sina Akşin), 9. baskı, Cem Yayınevi, Cilt: II., İstanbul, 2008.

Yüksel, Hasan. “Türk Toplumunda Vakıf Aile İlişkisi”, **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: X., Ankara, 2002, ss. 461-468.

Woodford, Kate (Ed.). **Cambridge Learner’s Dictionary**, Cambridge University Press, New York, 2007.

Ebu’s-Suud İle İlgili Kaynaklar

Akgündüz, Ahmet. “Ebussûud Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: X., İstanbul, 1994, ss. 365-371.

Akgündüz, Ahmet. “Fetâvâ-yı Ebussûud Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: XII., İstanbul, 1995, ss. 441-443.

Arabul, Muzaffer (Der.). **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi-Fetvâlar (Duanâme)**, Nurdoğan Matbaası, İstanbul, 1978.

Atsız, Nihal. **İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası**, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 1967.

Aydemir, Abdullah. “Ebussuud Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: XII., Sayı: II., Ankara, Mart-Nisan 1973, ss. 97-104.

Aydemir, Abdullah. “Ebussuud Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: XII., Sayı: III., Ankara, Mayıs-Haziran 1973, s. 136-144.

Aydemir, Abdullah. “Ebussuud Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: XII., Sayı: V., Ankara, Eylül-Ekim 1973, ss. 283-295.

Aydemir, Abdullah. **Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, t.y.

Aydemir, Abdullah. **Ebussuûd Efendi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.

Cerrahoğlu, İsmail. “Ebu’s-Suûd ve Tefsiri”, **Diyanet Dergisi**, Cilt: XIII., Sayı: IV., Ankara, Temmuz-Ağustos 1974, ss. 195-204.

Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvâları (Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı)**, 6. baskı, Gonca Yayınları, İstanbul, 2009.

Düzenli, Pehlül. **Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve fetvâları**, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Düzenli, Pehlül. **Ma’rûzât Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi**, Klasik, İstanbul, 2013.

Düzenli, Pehlül. “Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, Cilt: III., Sayı: V., 2005, ss. 441-475.

Fetâvâ-yı Ebu’s-Suud Efendi. İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Cârullah Efendi Bölümü, Numara: 938.

Imber, Colin. **Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı’da İslâmi Hukuk**, çev. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004.

Kermeli, Eugenia. “Ebu’s-Suûd’a Göre Kilise Vakıfları Osmanlı Hukukundaki Teori ve Pratiği”, **Vakıflar Dergisi**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, çev. Özgen Özcan, Sayı: IIIIV., Ankara, 2010, ss. 165-175.

Turan, Fikret. “Şeyhülislâm Ebussuûd’un İmlâ Kuralları: Onaltıncı Yüzyılda Osmanlı İmlâsında Yerleşme Eğilimleri ve Bir Tepki”, **İlmi Araştırmalar**, Sayı: IX., İstanbul, 2000, ss. 221-238.

Uğur, Mücteba. “Ebussuud Efendi ve Eserleri”, **Diyanet Dergisi**, Cilt: XIII., Sayı: IV., Ankara, Temmuz-Ağustos, 1974, ss. 204-208.

EKLER

EK 1 : Fetva Mecmuası, Kapak









