



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**EBUSSUÛD EFENDİ'NİN FETVÂLARI İLE CERÎDE-İ
İLMİYYE FETVÂLARININ MUKAYESESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şeyma ERCÜMEN

BURSA 2014



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**EBUSSUÛD EFENDİ'NİN FETVÂLARI İLE CERÎDE-İ
İLMİYYE FETVÂLARININ MUKAYESESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan

Şeyma ERCÜMEN

Danışman

Yard.Doç. Dr. Mehmet Salih KUMAŞ

BURSA 2014

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı, **İslam Hukuku** Bilim Dalı'nda **701223015** numaralı **Şeyma ERCÜMEN**'in hazırladığı "**Ebussuûd Efendi'nin Fetvâları ile Cerîde-i İlmiyye Fetvâlarının Mukayesesi**" konulu **Yüksek Lisans** Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, **03/07/ 2014** günü **12:15- 13:45** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının **başarılı** olduğuna **oybirliği** ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Yard. Doç. Dr. Mehmet Salih KUMAŞ

U.Ü.İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri A.B.D.

Üye

Doç.Dr. Ali İhsan KARATAŞ

U.Ü.İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D.

Üye

Prof Dr. Recep CİCİ

U.Ü.İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri A.B.D.

03 /07/ 2014

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Şeyma ERCÜMEN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix+106
Mezuniyet Tarihi : / / 2014
Tez Danışman(lar)ı : Yard.Doç. Dr. Mehmet Salih KUMAŞ

EBUSSUÛD EFENDİ’NİN FETVÂLARI İLE CERÎDE-İ İLMIYYE FETVÂLARININ MUKAYESESİ

Bu çalışmada, Ebussuûd Efendi’nin fetvalarıyla Mayıs 1914 ile Eylül 1922 tarihleri arasında yayınlanan Cerîde-i İlmiyye fetvalarının mukayesei yapılmaktadır. Çalışma ile; Osmanlı Devleti’nin en güçlü olduğu 16. yüzyılda verilen fetvalar ile devletin yıkılmaya yüz tuttuğu 20. yüzyılın başlarında şeyhülislam tarafından verilen fetvaların karşılaştırılmasıyla Osmanlı’daki sosyal, dinî, politik, hukukî değişim ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Girişte, tezin amacı ve önemi üzerinde duruldu. Birinci bölüm’de Ebussuûd Efendi’nin ve Cerîde-i İlmiyye şeyhülislamlarının biyografileri ile Cerîde-i İlmiyye dergisinin özellikleri, çıkış amacı ve fetvalarda yer alan imzalar ele alındı.

Tezin ikinci bölümünde ise fetvalar arasında mukayese yapılarak, fetvalardaki değişimin yoğunluk gösterdiği konular, ayrı başlıklar altında ele alındı. Bu meyanda evlenme-boşanma hükümleri, gayrimüslimler, köleler ve dinî hassasiyetin azalmasından kaynaklanan bazı meseleler hakkında fetvalar aktarıldıktan sonra, fetvalardaki değişimin sebepleri üzerinde duruldu.

Anahtar Kavramlar:

Fıkıh, Fetva, Ebussuûd Efendi, Cerîde-i İlmiyye, Sosyal Değişme

ABSTRACT

Name and Surname : Şeyma ERCÜMEN
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Islamic Law
Degree Awarded : Master
Page Number : ix+106
Degree Date : / / 2014
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Mehmet Salih KUMAŞ

COMPARISON OF ABUSSUUD AFANDY'S FATAWAS AND JARIDA-I ILMIYYA'S FATAWA

In this thesis, it was made the comparison of Abussud Afandy's Fatawas and Jarida-i Ilmiyya's Fatawa that have been published in May, 1914 between December, 1922.

This thesis consists of introduction and two episodes.

In introduction, it was stated the aim and importance of thesis. In the first episode it was handled the characteristics of the journal of Jarida-i Ilmiyya's goal of publishing and the signatures in the fatawas. In this episode it was described biographies of Abussud Afandy and sheikhs al-Islam of Jarida-i Ilmiyya, too.

In the second episode of thesis, the differences in the status of women, non-muslims and slaves were specified by comparing of fatawas. By assessing the differences between two terms, the reasons were identified and sociological analysis were examined. Social change was proved.

Key Words:

Fiqh, Fatwa, Abussud Afandy, Jarida-I Ilmiyya, Social Change

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti’ni doğru anlamak için, İslam dininin, bu dini temsil eden ulema sınıfının ve bilhassa Şeyhülislamın yeri ve konumunun doğru anlaşılması gerekir. Zira Osmanlı Devleti, siyasetinden sosyal yapısına, ekonomisinden resmi/sivil kurumlarına kadar tüm yönüyle fikhî disiplin içinde şekillenmiş, İslamî telakkinin bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulema sınıfının Osmanlı Devleti’nde her zaman merkezi bir konumda olması ve oldukça geniş bir alanda etkin bir rol üstlenmesi bu gerçeğin açık bir tezahürüdür.

Modern bir kavram olarak Batı’da ortaya çıkan “hukuk devleti” kavramı ile öngörülen siyasal anlayışın Osmanlı Devleti’nde olduğunu söylemek mümkündür. Zira sultan dâhil, devlette yaşayan tüm bireylerin uymakla mükellef oldukları kurallar mevcut olup, bireyler arası sorunlar gibi devlet-birey arası sorunlar da kadılar marifetiyle çözülmüyordu. Kadıların verdikleri hükümler daha çok hususiyet arzetsen de müftü ve şeyhülislamın verdiği fetvalar, tüm halk için geçerli idi. Fetvalara mevzu olan konulara bakıldığında, Osmanlı toplumunun, en hususi meselelerini bile din bilginlerine sordukları ve hayatlarını buna göre yaşama gayreti içinde oldukları görülmektedir. Bundan dolayı fetvaların, Osmanlı devletinin çok boyutlu fotoğrafı olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Ayrıca bu fetvaların bir kısmı günümüz açısından çok anlam taşımasa da, çoğunun günümüze de ışık tutacak mahiyette olduğu bir gerçektir. Biz de bu çalışmada, iki farklı dönemden seçtiğimiz fetvaları mukayese ederek hem Osmanlı toplumundaki değişimi ortaya koymayı hem de günümüze ışık tutacak hususiyetleri tespit etmeyi amaçladık. Tezimizde Osmanlı Devleti’nin muhteşem yüzyılı olarak vasıflanan 16. yüzyıl ile yıkılmaya yüz tuttuğu 20. yüzyılın ilk çeyreğinde şeyhülislam tarafından verilen fetvaları karşılaştırmaya ve farklı olan hususların sebepleri üzerinde durmaya çalıştık. Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde ilk olarak Ebussuûd Efendi’nin ve Cerîde-i İlmiyye (İlmî Dergi)’de mührü bulunan şeyhülislamın hayatları, ilmi yönleri, eserleri ele alındı. Daha sonra Cerîde-i İlmiyye’nin özellikleri, önemi, çıkış amacı özetle ortaya koyuldu.

İkinci bölümde, adı geçen şeyhülislamın fetvaları mukayese edilerek farklılık gösteren noktalar ele almaya ve bu farklılıkların muhtemel sebeplerini sosyolojik açıdan değerlendirmeye çalışıldı.

Öncelikle bu konuyu seçmeme vesile olan ve araştırma boyunca sürekli ilgisini gördüğüm saygıdeğer danışman hocam Yard. Doç Dr. M. Salih Kumaş'a teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca fikirleri ve eserleriyle ufuk dünyamı genişleten, Prof. Dr. Recep Cici ve Doç. Dr. Ali İhsan Karataş hocalarıma da şükranlarını sunarım.

Bilhassa yaptıkları fedakârlıklardan dolayı kıymetli annem Fatma Hasar'a, kıymetli babam Mehmet Hasar'a ve Cânım eşim Ahmet Ercümen'e teşekkürü borç biliyorum. Çalışma bizden, başarı Allah'tandır.

Şeyma ERCÜMEN

BURSA 2014

İÇİNDEKİLER

| | |
|------------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI | II |
| ÖZET | III |
| ABSTRACT | IV |
| ÖNSÖZ | V |
| İÇİNDEKİLER..... | VII |
| KISALTMALAR..... | IX |
| GİRİŞ..... | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

EBUSSUÛD EFENDİ VE CERÎDE-İ İLMİYYE ŞEYHÜLİSLAMLARININ HAYATLARI VE CERÎDE-İ İLMİYYE

| | |
|--|----|
| I- EBUSSUÛD EFENDİ VE CERÎDE-İ İLMİYYE ŞEYHÜLİSLAMLARININ HAYATLARI | 4 |
| A- EBUSSUÛD EFENDİ (1490-1574) | 4 |
| 1-Hayatı | 4 |
| 2-İlmi Şahsiyeti | 6 |
| 3-Eserleri | 10 |
| B- MÛSÂ KÂZİM EFENDİ (1858-1920)..... | 12 |
| 1-Hayatı | 12 |
| 2-İlmi Şahsiyeti | 14 |
| 3-Eserleri | 16 |
| C- MUSTAFA HAYRİ EFENDİ (1867-1921)..... | 17 |
| 1-Hayatı | 17 |
| 2-İlmi Şahsiyeti | 21 |
| D- HAYDARİZÂDE İBRÂHİM EFENDİ (1864-1933)..... | 23 |
| 1-Hayatı | 23 |

| | |
|---|----|
| 2-Eserleri | 24 |
| E- MUSTAFA SABRİ EFENDİ (1869-1954)..... | 25 |
| 1-Hayati | 25 |
| 2-İlmi Şahsiyeti | 28 |
| 3-Eserleri | 29 |
| F- DÜRRİZÂDE ABDULLAH EFENDİ (1869-1923)..... | 31 |
| 1. Hayati | 31 |
| G- MEHMET NURİ EFENDİ (1859-1927) | 33 |
| 1-Hayati | 33 |
| 2-Eserleri | 35 |
| II- CERÎDE-İ İLMİYYE..... | 37 |
| A-CERÎDE-İ İLMİYYE’NİN ÖZELLİKLERİ | 37 |
| B- CERÎDE-İ İLMİYYE’NİN ÖNEMİ VE ÇIKIŞ AMACI..... | 37 |
| C- FETVALARDA YER ALAN İMZALAR..... | 38 |

İKİNCİ BÖLÜM

EBUSSUÛD EFENDİ’NİN FETVÂLARI İLE CERÎDE-İ İLMİYYE

FETVÂLARININ MUKAYESESİ

| | |
|--|------------|
| I- EVLENME/BOŞANMA HÜKÜMLERİ | 40 |
| II- GAYRİMÜSLİMLER | 55 |
| III- KÖLELER | 78 |
| IV- DİNÎ HASSASİYETİN ZAYIFLAMASINA (FESÂDU’Z-ZEMÂN) | |
| BAĞLI OLAN BAZI KONULAR..... | 86 |
| A- KOCANIN KARISINI GURBET DİYARA GÖTÜRMESİ..... | 87 |
| B- ŞAHİTLİK | 88 |
| C- CEZALARIN AZALTILMASI | 91 |
| D- TEVLİYET (VAKIF YÖNETİMİ)..... | 92 |
| E- OYUN-EĞLENCE..... | 94 |
| SONUÇ | 97 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 100 |
| ÖZGEÇMİŞ | 106 |

KISALTMALAR

| | |
|---------|-------------------------------|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| a.g.md. | : Adı geçen madde |
| bk. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| ev. | : Çeviren |
| DİA | : Diyanet İslam Ansiklopedisi |
| DİB | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| h. | : Hicri |
| haz. | : Hazırlayan |
| Hz. | : Hazreti |
| m. | : Miladi |
| md. | : Madde |
| S. | : Sayı |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfadan sayfaya |
| v. | : Vefatı |

GİRİŞ

Mecelle’deki ifadeyle “Ezmânın teğayyuru ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz.” Zira zaman değıştikçe insanların ihtiyaçları, halleri, örf ve adetleri, anlayış ve bakış açıları da az/çok değışir. Hukukta değışiklik, gerek aklen ve gerekse şer’an gerekli görölmektedir. Zaman faktörü değışikliği aklen zaruri kılmaktadır. Zaruri olan bu değışikliği kabullenmemek, karşı durmak tıkanmalara ve neticede hukukun tümünden yaşanan hayattan uzaklaştırılmasına neden olur. Oysaki İslam hukukunun amacı donmak ya da hayatı dondurmak değil, hayata hem ayak uydurmak hem de yön vermektir. Bu da hukukun yeni yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verebilmesi, böylece yaşanan hayatla paralel yürünmesi ile mümkündür.

Hukukun değışmesi zarureti doğuran bir diğer faktör de çevre faktörüdür. İnsan yaşadığı ortamın ürünüdür. İnsan karakteri yaşadığı doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağılı olarak biçimlenir.

16. yüzyıldan 20. yüzyıla geldiğimizde Osmanlı toplumunda görölen çok boyutlu köklü değışimlerin etkisiyle birçok konuda fetvaların da değıştiği görölmektedir. Hatta Ebussuûd Efendi’nin fetvalarıyla Cerîde-i İlmîyye fetvaları arasındaki farklar, değışimin boyutunu tespit açısından bizlere önemli ipuçları da vermektedir. Zaman değışmiştir, şartlar değışmiştir, dolayısıyla da ihtiyaçlar değışmiş ve fetvalar da bu çizgide yeniden şekillenmiştir.

Fetvalardaki farklılıklar fikhın sosyal olguyu/değışimi ne kadar dikkate aldığını görmemiz açısından da önemlidir. Çünkü İslam hukukunun vahye dayalı bir hukuk anlayışına sahip olduğu, bundan dolayı statik bir yapı arzettiği ve yeni ihtiyaçlara cevap veremeyeceği yönündeki iddiaların tutarlı olmadığını gösteren kuvvetli bir kanıttır. Diğer fakihler gibi şeyhülislamın da yaşadığı zamanın gerçeklerini, ihtiyaçları dikkate alarak fetva vermeleri fikhî bir zorunluluktur. Çevre ve zaman faktörünün, dış faktörlerin, siyasi-iktisadi şartların, sosyo-politik şartların değışmesi ile fetvaların da değışime uğraması

kaçınılmazdır. Önemli olan, değişimin dinin temel amaçlarına aykırılık arz edecek şekil ve boyutta olmamasıdır.

Ebussuûd Efendi ile Cerîde-i İlmiyye fetvalarını mukayese ettiğimizde değişimin dört konuda dikkat çekici boyutlarda olduğu görölmektedir: Evlenme-boşanma hükümleri, gayrimüslimler, köleler ve dinî hassasiyetin azalmasından (fesâdu'z-zaman) kaynaklanan bazı meseleler. Bu çalışmada, fetvalar arasındaki farklılıklar sosyolojik açıdan tahlil edilerek, sosyal değişmenin fıkhıdaki boyutları ortaya konulmaya gayret edilecektir. Mukayese yöntemi ise şöyledir; öncelikle Ebussuûd Efendi'nin fetvaları aktarılarak fıkhi ve sosyal olgu açısından değerlendirilecektir. Daha sonra aynı konu Cerîde-i İlmiyye fetvaları çerçevesinde ele alınarak fikhî sosyal gerçeklik açısından tahlil edilecektir.

Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına ulaşma hususunda M. Ertuğrul Düздаę'ın "*Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları*" adlı eseri ve Pehlül Düzenli'nin hazırladığı "*Ma'rûzât*" adlı eserden istifade edilmiştir. Cerîde-i İlmiyye fetvaları ise İsmail Cebeci'nin hazırladığı "*Cerîde-i İlmiyye Fetvaları*" adlı eserden alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

**EBUSSUÛD EFENDİ VE CERÎDE-İ İLMİYYE ŞEYHÜLİSLAMLARININ
HAYATLARI VE CERÎDE-İ İLMİYYE**

I- EBUSSUÛD EFENDİ VE CERİDE-İ İLMİYYE ŞEYHÜLİSLAMLARININ HAYATLARI

A- EBUSSUÛD EFENDİ (1490-1574)

1-Hayati

Şeyhülislam Ebussuûd Mehmed el-İmadî 30 Aralık 1490 (17 Safer 898) tarihinde doğdu. Doğum yeri hakkında İskilib'in İmad köyü veya İstanbul civarındaki müderris köyü olduğuna dair rivayetler vardır. ¹

Babası, Şeyh Yavsî diye anılan Bayrâmî Şeyhlerinden Muhyiddin Muhammed el-İskiblî'dir.² Nisbesinden hareketle onun da İskilip'te doğduğu ileri sürülmüşse de bu ihtimal zayıftır. Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Şehzade Bayezid'in Amasya sancak beyliği sırasında sevgisini ve dostluğunu kazanan Şeyh Muhyiddin, Bayezid'in padişah olmasından kısa bir süre sonra İstanbul'a davet edilmiş ve Sultanselim civarında kendisi İçin bir tekke inşa ettirilmiştir. Bu tekke daha sonra Sivâsî Tekkesi diye tanınmıştır. Ebussuûd'un babası Şeyh Yavsî, Sultan II. Bayezid'e yakınlığı dolayısıyla "hünkâr şeyhi" diye de bilinir.³

Ebussuûd Efendi'nin dedesi Mustafa el-İmâdüddin, annesi Sultan Hatun'dur. Sultan Hatun Ayderûsî ve Mecdî Efendi'nin kaydettiğine göre meşhur matematik ve astronomi âlimi Ali Kuşçu'nun kardeşi, Atâ ve Âlî'nin kaydettiğine göre de kızıdır.⁴ Eşi ise Hocası Mevlânâ Seyyid Karamânî'nin kızı Zeyneb Hanım'dır.⁵

Ebussuûd Efendi çocukluk ve gençlik döneminde babasından, daha sonra da devrin ünlü bilginleri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Mevlânâ Seyyid Karamânî ve bazı kaynakların verdiği bilgilere göre İbn Kemal'den ders aldı. Henüz öğrenci iken Sultan II.

¹ Düzdağ, M. Ertuğrul, **Ebussuûd Efendi Fetvâları**, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2009, s. 30.

² Bilmen, Ömer Nasûhî, **Hukuki İslamiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu**, 1-VI, C. 1, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1950, s. 372.

³ Akgündüz, Ahmet, "Ebussuûd Efendi", **DİA**, I-XLIV, C. 10, İstanbul, 1994, ss.365-371.

⁴ Ebussuûd Efendi, **Ma'rûzât**, haz. Pehlül Düzenli, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 13.

⁵ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

Beyazıt, kendisini ‘Çelebi’ olarak vasıflandırmıştır. Nitekim Ebussuûd Efendi ‘‘Hoca Çelebi’’ ismiyle de anılır.⁶

Ebussuûd Efendi ilk olarak Yavuz Sultan Selim döneminde 1516'da (922) İnegöl İshak Paşa Medresesi'ne tayin edildi. 1520'da (926) buradaki görev süresi sona erince ertesi yıl Dâvud Paşa Medresesi'nde, bir yıl sonra da Mahmud Paşa Medresesi'nde görevlendirildi. 1525 (931) yılında Vezir Mustafa Paşa'nın Gebze'de inşa ettirdiği medreseye tayin edildi. Bir yıl sonra Bursa Sultaniye pâyesine lâıyk görülen Ebussuûd Efendi 1527'de (934) Sahn-ı Semân medreselerinin ‘‘Müftü Medresesi’’ne müderris oldu. Beş yıl bu vazifede kaldıktan sonra 1533 (940) yılında önce Bursa, sonra da (Kasım 1533) İstanbul kadılığına getirildi.⁷

1537 (944) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın Korfu seferi sırasında Rumeli Kazaskerliğine tayin edildi ve hemen sefere katıldı. Daha sonra Kara Boğdan, Estergon ve Budin seferlerinde padişahın yanında yer aldı. Budin'in fethinden sonra şehirde ilk cuma namazını kıldırdı.⁸ Yeni fethedilen Budin'in toprak hukuku da onun tarafından tanzim edildi.⁹

Sekiz yıl Rumeli kazaskeri olarak görev yapan Ebussuûd Efendi 1545 Ekim ayında (952 Şaban) Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu.¹⁰

Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislâm olması bu kurumu diğer ilmî müesseselerin üstüne çıkarmıştır. Ondan önce şeyhülislâm maaşı günlük 200 akçe iken ‘‘İrşâdü'l-Akli's-Selim’’ adlı tefsirinin bir bölümünü Kanunî Sultan Süleyman'a takdim etmesi üzerine Bayezid müderrisliğiyle beraber 300 akçe zam yapılarak maaşı günlük 500 akçeye çıkarıldı.¹¹ Tefsirini tamamlayınca maaşı 100 akçe daha arttırılarak şeyhülislâm yevmiyesi 600 akçe oldu. Böylece şeyhülislâmlık hem maddeten hem de manen kazaskerliğin üstüne çıktı. Ayrıca yüksek seviyedeki müderrislerle mevleviyet kadıları tayin etme yetkisi şeyhülislâmlara verildi. Şeyhülislâmlığın önemi artınca kazasker, mevleviyet kadıları veya

⁶ Altınsu, Abdülkadir, **Osmanlı Şeyhülislamları**, Ayyıldız Kitapevi, Ankara, 1972, s. 28.

⁷ Akgündüz, Ahmet, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri**, I-IX, C. 4, Fey Yayınları, İstanbul, 1992, s. 32.

⁸ Düzdağ, a.g.e, s. 31.

⁹ Ebussuûd Efendi, a.g.e, s. 15.

¹⁰ Ebussuûd Efendi, a.g.e, s. 15.

¹¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devleti İlmiyye Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 176-177.

müdürrislerden uygun görülen birinin bu makama gelebilmesi için önce Rumeli kazaskeri olması şart koşuldu.¹²

Yirmi sekiz yıl on bir ay şeyhülislâmlık yapan Ebussuûd Efendi 23 Ağustos 1574 (5 Cemâziyelevvel 982) tarihinde vefat etti. Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislâmlığının 22 senesi Kanuni Sultan Süleyman, 6 senesi de II.Selim devrinde geçmiştir.¹³ Cenaze namazı Fâtih Camii'nde Kâdî Beyzâvî tefsirine haşiye yazan Muḥşî Kazasker Sinan Efendi tarafından kıldırılıp Eyüp Camii civarında kendisinin inşa ettirdiği sıbyan mektebinin hazîresine defnedildi. Haremeyn'de de gıyabında cenaze namazı kılınan Ebussuûd Efendi için birçok mersiye yazılmış, ölümüne tarihler düşürülmüştür.¹⁴

2-İlmi Şahsiyeti

Ebussuûd Efendi kaynaklarda uzun boylu, ince yapılı, uzun sakallı, güleç yüzlü, vakur, heybetli sade giyinen bir kişi olarak tanıtılır.¹⁵ Etrafindakilere oldukça yumuşak davrandığı halde heybetinden meclisinde kimsenin ağzını açamadığı, sözlerinin hürmetle dinlendiği, müdürrisliği sırasında bayram tatilleri dışında dersini asla ihmal etmediği, müftülüğü zamanında her gün yüzlerce fetva vermesiyle meşhur olduğu nakledilir.¹⁶

Derin ve geniş ilmi dolayısıyla çağdaşları tarafından, ikinci Ebu Hanife, müfessirlerin sonucusu, ikinci muallim (birincisi: Kemalpaşa-zâde) vasıfları ile zikir olunan Ebussuûd Efendi, Osmanlı şeyhülislâmlarının tefsir ve fıkıh sahalarında en âlimlerinden birisi sayılmaktadır. Adına yazılmış kasidelerden başka, tarih, tezkire ve terceme-i hal kitaplarında kendisi hakkında yazılanlara bakılırsa, zamanını çok aşan güzel bir şöhret kazandığı görülmektedir.¹⁷

Kanuni Sultan Süleyman devrinde bir konu üzerinde çıkan tartışmada, Ebussuûd Efendi azınlık tarafında olmasına rağmen Padişahın onun fikrini kabul etmesi, padişah üzerindeki etkisinin büyüklüğünü gösterir.¹⁸ Kanunî Sultan Süleyman'ın kendisine büyük bir saygı duyduğu ve Süleymaniye Camii'nin temelini teberrüken ona attırdığı bilinmektedir. Padişahın Sigetvar seferindeyken yolda yazdığı ve hasta olan Ebussuûd'un

¹² Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

¹³ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 15.

¹⁴ Altunsu, a.g.e, s. 34.

¹⁵ Altunsu, a.g.e., s. 29.

¹⁶ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

¹⁷ Altunsu, a.g.e., s. 29; Düzdağ., a.g.e., s. 33.

¹⁸ Altunsu, a.g.e., s. 29.

hatırını sorduğu mektubuna, "Halde haldaşım, sinde sindaşım, âhîret karındaşım, tarîk-i hakda yoldaşım Molla Ebussuûd Efendi Hazretleri" diye başlaması onun padişah nezdindeki itibarını göstermektedir.¹⁹

Ebussuûd Efendi Kanunî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed devirlerinde şeyhülislâmlık, kazaskerlik yapan ve diğer ilmî mevkilerde bulunan birçok âlimin hocası olmuştur. Şeyhülislâm Mâuluzâde Seyyid Mehmed, Abdülkadir Şeyhî, Hoca Sâdeddin, Bostanzâde Mehmed ve Sun'ullah Efendilerle Bostanzâde Mustafa, Cenâbî Mustafa Efendi, Şair Bakî, Hâce-i Sultanî Atâullah, Tezkireci Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi, Ebu'l Meyâmin Mustafa Efendi ve Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fudayl Çelebi gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir.²⁰

Ebussuûd'un Rumeli Vilayetlerinde yaptığı arazi tahririnin bir mislini tarih gösteremez. Onun bu tahrirde kaleminden çıkan her kelime bir vesika halindedir, vazettiği esaslar bugün dahi kanun mahiyetindedir. Muhtelif unsurlardan müteşekkil bir imparatorluğun arazi meselesini halletmek, vergi sistemini nizamlaştırmak kadar güç bir iş olamazdı. O, vakıf müessesesini batıl; Kur'an okumak; namaz kıldırmak ve din dersi vermek mukabilinde alınan ücreti haram, memurların aldığı maaşı gayri caiz gören ve halkı avlamak için taassup gösterenlere karşı cephe almış ve hayrat müessesesini tanzim ile ücretli öğretim usulünü vaaz ve camilere maaşlı hademe tayinini usule bağlamıştır. Çevresinde şeyhlerden ve âlimlerden müteşekkil münevver bir zümre yetiştirmiş ve gerileme temayülleriyle mücadele etmişti.²¹

Şeyh Bedreddin'in Varidat'ına şerh yazan irfan sahibi bir Bayramî şeyhinin oğlu olan Ebussuûd Efendi, babasının yoluna ilgi duymadığı gibi tasavvufu bilgi seviyesinde dahi meşgul olmamıştır. Onun tasavvufa bakışı klasik bir zahir ulemâsından farksızdır. Tekkelerde Yûnus Emre'nin şiirlerinin okunmasını "küfr-i sarîh" görece kadar katı bir tutum içinde olması, sûfilerin devranını "kâfirlerin horon tepmesi" olarak nitelendirmesi ve onları kâfirlere benzemekle itham etmesi, devranı ibadet olarak gören sûfilerin mürted olduğunu beyan eden fetvası²², Ebussuûd'un tasavvuf ve mutasavvıflar hakkındaki

¹⁹ Düzdağ, a.g.e., s. 33; Altunsu, a.g.e., s. 29.

²⁰ Akgündüz, a.g.md. ss. 365-371.

²¹ Yörükân, Yusuf Ziya, "Bir Fetvâ Münasebetiyle Fetvâ Müessesesi-Ebüssuûd Efendi ve Sarı Saltuk", **A.Ü.İ.F.D.**, sy. 2-3, Ankara, 1952, s. 145.

²² "Mesele:Süfî adına olan Zeyd zikr ederken devrân edip, ettiği devrânı ibadet addeylese, nikâhı sahih zebîhası helâl olur mu?"

düşüncelerini göstermesi bakımından önemlidir.²³ Ayrıca Şeyh Muhyiddin Karâmî'nin 'vahdet-i vücut' düşüncesi sebebiyle idamı, Ebussuûd Efendi'nin fetvasıyla yapılmıştır.²⁴

İlmiye ve devlet teşkilâtında altmış yıl kadar görev yapan Ebussuûd Efendi'nin en önemli hizmetleri hukuk alanında yaptığı çalışmalardır. Ebussuûd'a Ebu Hanîfe-i Sâni denilmesi manasız ve sebepsiz değildir. Ebu Hanife'nin büyük fikir hareketinin kıymeti, cemiyet hayatının meselelerini ve dinin hükümlerini usul ve kavaid halinde İslam dünyasına armağan etmesindedir. Ebussuûd'un hizmeti ise, zamanın ihtiyacını kavramış bir mütefekkir olarak bu usul ve kavaidi milli irade ile birleştirmesinde, nizamlaştırmış ve kanunlaştırmış olmasındadır. Ebu Hanîfe-i Sâni vasfının mahiyeti budur.²⁵

Ebussuûd, hem şer'î hukukun gölgesinde örfî hukukun ve kanunlaştırmanın gelişmesine imkân hazırlaması, hem de İslâm hukukunun klasik devrine ait görüşleri yorumlayarak döneminin problemlerine çözüm getirmesi özelliğiyle İslâm ve Osmanlı hukuku alanında önemli hizmetler yapmıştır. Bugün elde bulunan fetva koleksiyonları ve risaleleri, onun doktriner ve geleneksel bir hukuktan ziyade pratik değeri olan ve değişen şartlara göre farklı çözümler üretebilen bir hukuk anlayışına sahip olduğunu göstermekte ve bu ona diğer Osmanlı şeyhülislâmları arasında farklı bir yer kazandırmaktadır.²⁶

Uzun yıllar ilmiye ve devlet teşkilâtında görev yapan, medresede okutulan klasik fıkıh literatürünün yanı sıra içtimaî şartları, devletin yapısını ve işleyişini ve günlük problemleri de yakından tanıma imkânı bulan Ebussuûd Efendi, karşılaşılan problemleri Hanefî mezhebi içindeki farklı görüş ve yorumlar arasında tercih ve tahrîcler yaparak çözmeye çalışmıştır.²⁷ Bu yönüyle onun, Hanefî hukukçuların yaptığı müctehidler tasnifi içinde "ashâbü't-tahrîc" ve "ashâbü't-tercîh", hatta biraz zorlama ile "meselede müctehid" grubu içinde yer aldığı söylenebilir.²⁸

Gerek devletin örfî hukuk olarak anılan alandaki tasarruflarının şer'î hukukla ilgi ve dengesinin kurulmasında, kanunnâmelerin hazırlanmasında, gerekse şer'î mahkemelerin çalışma ve yazışma esaslarının düzene konulmasında önemli hizmetleri olmuştur. Dönemin

el-Cevab: Devrânı ibâdet addeyleyicek mürtedir, asla müslimeden zimmiyeden avret nikâhlamak mümkün değil, zebîhası meyyitedir.” Düzdağ, , a.g.e, s. 121.

²³ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

²⁴ Altunsu, a.g.e, s. 30.

²⁵ Yörükân, a.g.m., s. 144.

²⁶ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

²⁷ Karaman, Hayreddin, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayınları, İstanbul. 2009, s. 285.

²⁸ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

hukuk sistemine kanunname ve ma'rûzâtı ile katkıda bulunmuş, fetvaları ile de yön vermiştir.²⁹ Zira Ebussuûd Efendi'nin fetvaları o devrin mehâkim-i şer'iyesinde ve aynı zamanda divan-ı hümayunca da yol gösterici mahiyette sayılmakta idi.³⁰

Osmanlı toplumunda kanun önünde eşitliğin, hukukun tatbikinde birlik ve düzenin sağlanabilmesi amacıyla uygulanan resmî mezhep politikası Ebussuûd Efendi döneminde daha titizlikle takip edilmiş, yargılamada ve fetvalarda Hanefî mezhebinin esas alınma ilkesi kadı ve müftülerin beratlarında açıkça ifade edilmeye başlanmıştır. Ebussuûd Efendi'nin kadıların Hanefî mezhebi içindeki yerleşik ve sahih görüşle amel etmesi gerektiği, çok zayıf görüşle amel etmeleri halinde hükmünün geçerli olmayacağı yönündeki fetvası veya Şâfiîler'in kendilerine Şâfiî fıkhnın uygulanması yönündeki özel ve ferdî taleplerini reddetmesi ve Şâfiî kavliyle amel etmenin yasaklandığını belirtmesi ülkede kazâî birliği ve kanun önünde eşitliği sağlama gayesine yöneliktir. Çünkü özellikle aile hukuku alanında diğer fıkhn mezheplerinin farklı hükümlerinden faydalanabilmek için mahkemede ileri sürülen böyle bir gerekçenin kabul edilmesinin ve uygulanacak hukuku belirlemenin fertlere bırakılmasının ülkedeki hukukî istikrarı ciddi ölçüde ihlâl etmesi mümkündür.³¹

Ebussuûd Efendi'nin yargılamada ve fetvada Hanefî mezhebinin yerleşik görüşlerinin esas alınması hususunda titizlik göstermesi, mutaassıp bir Hanefî olmasından değil gerçekleştirmek istediği hukuk birliğinden ileri gelmektedir. Sosyal şart ve ihtiyaçlar değiştiğinde mezhepte yerleşik görüşlerden vazgeçip farklı çözüm arayışlarına gittiği görülür. Nitekim Hanefî mezhebindeki, bulûğa eren kızların velilerinin izin veya icazetini almadan evlenebilecekleri şeklindeki hâkim görüşten Ebussuûd döneminde vazgeçilmiş, İmam Şâfiî'nin bu konudaki tercihi benimsenerek kızların ancak velilerinin izniyle evlenebilecekleri görüşü kabul edilmiş, kadıların velinin iznini almadan nikâh kıymaları veya buna izin vermeleri yasaklanmıştır.³²

Ebussuûd Efendi'nin, nikâhların ancak kadıların izin ve bilgileri dahilinde kıyılması konusunda titizlik göstermesi, kadıların izni olmadan evlenen kimselerin ileride

²⁹ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 15.

³⁰ Gökbilgin, M. Tayyib, "Ebussuud Fetvâlarında ve XVI. Asır Şer'iyye Sicillâtında İsbat ve Şehâdet", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, S, 1-2, İstanbul, 1960, s. 120.

³¹ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371.

³² "Mesele: Hind küfvi olan Zeyd'e izn-i velisiz şuhûd mahzarında nikâh olunsa veli şer'an feshe kâdir olur mu?
el-Cevâb: Olur." Düzenli, a.g.e., s. 75.

ortaya çıkabilecek bu nikâhla ilgili ihtilâf ve taleplerinin mahkemece dinlenmeyeceğini beyan etmesi, akıl hastalığının tefrik sebebi olmasına imkân tanınması, kahve içmenin cevazına, ibret gözüyle seyretmek şartı ile gölge (karagöz) oyununun meşru olduğuna fetva vermesi ve birçok konuda Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşlerden faydalanmaya imkân tanınması, onun fikhi hüküm ve fetvalarda sosyal şart ve ihtiyaçları göz önünde bulundurduğu, müctehidlere ait görüşler arasında tercih yaptığı, klasik literatürde yerleşik kuralları yorumlayarak yeni meselelere uygulamakla birlikte hukukta sistem ve istikrarı da bozmamaya özen gösterdiği şeklinde açıklanabilir.³³

Bir devlet adamının ilim adamına nasıl sahip çıkması gerektiğinin en güzel örneğini veren Kanunî, Ebussuûd'a İslam Hukukunun ulül-emre tanıdığı bütün yasama yetkilerini vermiştir. Manevi mesuliyeti de, Ebussuûd Efendi kabrine gömülürken fetvaların da kendisiyle birlikte gömülmesini emrederek, o büyük ilim adamına yüklemek istemiştir. Bu durumu çok iyi bilen Ebussuûd da Kanunî'ye karşı daima ciddi davranmış ve dünyevi menfaatler için dinin emirlerini kesinlikle feda etmemiştir. Nitekim “*Nâ- meşru' olan nesneye emr-i sultânî olmaz*”³⁴ sözü bu husustaki ciddiyetini ortaya koymaktadır.

Ayrıca Ebussuûd Efendi'nin bir sabah namazından ikindiye kadar 1412, diğer bir defa da 1413 fetva verdiği Âşık Çelebi tarafından belirtilmektedir.³⁵

Vel'hâsıl Ebussuûd Efendi, sultanı Kânunî, sadrazamı Sokullu, kaptan-ı deryası Barbaros Hayreddin, ser-mimarı Sinan ve şairi Bâkî olan ebed-müddet bir cihan devletinin kendisine layık bir şeyhülislamı idi.

3-Eserleri

“*Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*”: Ebussuûd Efendi'ye nisbet edilen fetvaların derlenmesiyle meydana gelmiş birçok fetva mecmuası vardır.

“*Ma'rûzât*”: Ebussuûd Efendi'nin Kanunî Sultan Süleyman'a arzetmiş olduğu fetvalardır. Padişahın iradesi alındığı için kadıları bağlayan ve uyulması mecburi hale gelen bu fetvalar, muhtemelen Ebussuûd Efendi'nin ölümünden sonra Şeyhülislâm Hâmid

³³ Baysun, M. Cavid, “Ebussuûd Efendi”, **İslam Ansiklopedisi**, I-XIII, C. 4, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, ss. 94-98.

³⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 143.

³⁵ Altunsu, a.g.e., s. 30.

Efendi tarafından toplanarak II. Selim'e yeniden arzedilmiş ve uzun yıllar mahkemelerde yürürlükte kalmıştır.

“Arâzî-yi Harâciyye ve Öşriyye Hakkında Kanun ve Fetvâlar”: Kanunnâme, Kanûnu'l-muâmelât adlarıyla da kaydedilen bu eser, Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı mîrî arazi hukukunun temelini teşkil eden fetvaları veya bu fetvaların mukaddimesini teşkil ettiği “kanûn-ı cedîd” nüshalarıdır.

“Risâle fî vakfi'l-menkûl ve'n-nukûd” : Taşınır malların ve paranın vakfedilmesi konusu ele alınmıştır. Risâle İstanbul'da tarihsiz ve taşbasması olarak yayımlanmıştır.

“Bidâyatü'l-kadî li-ihytiâcihi fil-müstakbel ve'l-mâzî”: Osmanlı kadılarının uyması gereken usul ve erkânı anlatan önemli bir risâledir.

“Fetâvâ Kâtiblerine Tenbih”: Fetva müsevvidlerinin uyması gereken kurallarla ilgili bir risâledir.

“el-Fetva'l-müteallikabi-beyâni'l-vakti'l-mu'tebere li'l-hasâd ve istihkâki'l-gallât” :Osmanlı hukukunda araziden alınan ürünlerin hasat vakitleriyle vergi tahsil zamanlarını anlatan ve daha sonra kanunnâmelerin temel kaynağı haline gelen bir fetvanın hem Arapçası hem de Türkçesi mevcuttur

“Risâle fî tescili'l-evkâf” :Özellikle nakit para vakıflarının tesciliyle vakfının tamamlandığını anlatmak için kaleme alınmıştır.

“İrşâdü'l-akli's-selîm”: Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eser sekiz cilt, üç cilt, iki cilt ve beş cilt halinde olmak üzere çeşitli zamanlarda basılmıştır

“Maâkîdü't-tarrâf fî evveli sûreti'l-Fethminel-Keşşâf”: Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin Feth sûresiyle ilgili bölümünün hâşiyesidir.

“Tefsîru sûreti'l-Furkân”

“Tefsîrusûreti'l-Müminîn”

“Risâle fî bahsi îmâni'l-Firavun”: Firavun'un imanı ile ilgili olup son nefesinde iman eden kimsenin imanının sahih olduğunu söyleyen âlimlere karşı yazdığı bir reddiyedir.

“*Galatât-ı Ebussuûd (Galatât-ı Avâm)*”: Risâle fî tashîhi’l-elfâzi’l-mütedâvile beyne’n-nâs ve sakatâtî’l-avâm adlarıyla da kaydedilen bu risâle halk arasında yanlış kullanılan bazı kelimelere dairdir.

“*el-Kasîdetü’l-mîmiyye*” :Doksan küsur beyitten meydana gelen bu kasideye İzzeddin Abdülazîz ez-Zemzemî, Muslihuddîn-i Lârî ve Ümmüveledzâde’nin oğlu Ali Efendi, Abdurrahman Alemşah, Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî ve Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim el-Halebî gibi âlimler şerh yazmışlardır.

“*el-Kasâidü’l-Arabiyye*”: Ebussuûd Efendi’nin çeşitli Arapça kasidelerini toplayan bir mecmuadır.

“*Kasîde fî risâi’s-Sultân Süleymân*”: Kanûnî’ye yazdığı Türkçe mersiyedir.

“*Münşeât-ı Ebussuûd*” : Ebussuûd’un resmî mensur yazılarıdır.

Ebussuûd Efendi’nin ayrıca akaide dair Risâle fî beyânî’l-kazâve’l-kader (İstanbul 1764), tıbbâ dair Risâle li-ecli’t-tâûn adlı iki risâlesi vardır.³⁶

B- MÛSÂ KÂZİM EFENDİ (1858-1920)

1-Hayatı

Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi 1858/1275’de Erzurum’un Tortum ilçesine bağlı Pehlivanlı köyünde doğdu.³⁷ O köyün yerlilerinden ve Çelikoğulları’ndan İbrahim Efendi Hoca’nın oğludur. Annesi Halide hanımdır.³⁸

Mûsâ Kâzım Efendi köyünün imamından Kur’an okumayı öğrendikten sonra yine kendi köylüsü olan Nakşibendî Şeyhi Hacı Mehmet Efendi’den “Mukaddemât-ı Ulûm” okudu ve bu eğitimi dört yıl sürdü. Ardından teyzesinin oğlunun yanına Konya ‘ya gitti ve burada 3 yıl süren medrese eğitimi aldı.³⁹ Daha sonra Balıkesir’de bulunan ağabeyinin yanına giderek tahsilini orada sürdürdü.⁴⁰ Balıkesir ulemasından Ali Şuûrî Efendi ve Lütfî

³⁶ Akgündüz, a.g.md., ss. 365-371, Altunsu, a.g.e., s. 34.

³⁷ Erarslan Sadık, **Meşihat-ı İslâmiyye ve Cerîde-i İlmiyye**, DİB Yayınevi, Ankara, 2009, s. 83.

³⁸ Karaman, Hayrettin, **İslami Hareket Öncüleri**, I-III, C. 3, İz Yayınları İstanbul, 2014, s. 79.

³⁹ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, c. 3, s. 79.

⁴⁰ Altunsu, a.g.e., s. 233.

Efendilerden dinî ilimler okudu.⁴¹ Oradan İstanbul'a geçerek Kazasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi'nin derslerini takip etti. 1888'de icâzet aldı. Aynı yıl açılan ruûs imtihanı kazanarak müderris oldu ve Fâtih Camiî'nde ders vermeye başladı.⁴²

1896 yılında İstanbul ruûsunu alan ve 1900'de Mekteb-i Hukuk Mecelle muallimliğine tayin edilen Mûsâ Kâzım Efendi ardından Mekteb-i Sultânî akaid muallimliğine, Dârülfünun ve Dârümuallimîn hocalıklarına getirildi.⁴³

14 Şubat 1907 tarihinden itibaren kendisine Halep mevleviyeti verildi. Aynı yıl içinde Bâb-ı Meşihat Tedkîk-i Müellefât Meclisi başkâtipliğine ve daha sonra bu meclisin üyeliğine tayin edildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ardından Maarif Nezâreti'nde kurulan Meclis-i Kebîr-i İlmî'ye, ayrıca Meclis-i A'yân'a üye oldu.⁴⁴ Bu sıralarda İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ve dolayısıyla fiilen siyasete girdi.⁴⁵

Ocak 1910'da teşkil edilen Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa, 30 Eylül 1911 tarihinde oluşturulan Sadrazam Said Paşa, 8 Mayıs 1916'da kurulan Sadrazam Said Halim Paşa ve 4 Şubat 1917 tarihinde teşkil edilen Talat Paşa kabinelerinde şeyhülislâm olarak görev yaptı. Talat Paşa kabinesinde ayrıca Evkâf Nezâreti vekilliğinde bulundu. Dört defa geldiği meşihat makamında toplam beş yıl bir ay dört gün kalmıştır.⁴⁶

Şeyhülislâmlık görevinden ayrıldığı dönemlerde Medreset'ül Kudât, Süleymaniye Medresesi ve Medresetü'l Vâizîn muallimliklerinde bulunan Mûsâ Kâzım Efendi, bütün bu görevlerinden dolayı Murassa Mecîdî nişanı ve altın Liyâkat madalyası ile ödüllendirilmiştir.⁴⁷

I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Damad Ferid Paşa hükümeti tarafından İttihat ve Terakkî Cemiyeti liderlerinin tutuklanması üzerine Said Halim Paşa ve diğer arkadaşlarıyla birlikte Bekirağa Bölüğü'nde hapsedildi. Burada oluşturulan Dîvân-ı Harb-i Örfî'de yargılanarak 13 Temmuz 1919 tarihinde on beş yıl kürek cezasına çarptırıldı;

⁴¹ Albayrak, Sadık, **Son Devir Osmanlı Uleması**, I-V, İz Yayıncılık, C. 3, İstanbul, 1996, s. 390.

⁴² Kara, İsmail, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, I-II, C. 1, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 107.

⁴³ Cebeci, İsmail, **Cerîde-i İlmîyye Fetvâları**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 28.

⁴⁴ Kara, a.g.e., C. 1, s. 107.

⁴⁵ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, C. 3, s. 81.

⁴⁶ Koca, Ferhat, "Musa Kâzım Efendi", **DİA**, I-XLIV C. 31, İstanbul, 2006, ss. 221-222.

⁴⁷ Albayrak, Sadık, a.g.e., C. 3, s. 391.

ancak mahkemenin kararını ağır bulan Sultan Vahdeddin cezasını üç yıl sürgüne çevirdi.⁴⁸ Mûsâ Kâzım sürgün bulunduğu Edirne’de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat etti ve Edirne Murâdiye Camiî’nin hazîresine gömüldü.⁴⁹

2-İlmi Şahsiyeti

Mûsa Kâzım Efendi’nin şeyhülislamlığı döneminde yaptığı en önemli işlerden biri, Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi’nin İstanbul medreselerini “Darû’l- Hilâfeti’l-Âliyye Medresesi” adı altında birleştirerek giriştiği “medreselerin ıslahı” gayret ve çalışmalarını devam ettirmiş olmasıdır. 2 Nisan 1926 tarihli Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanunla, Şeyhülislam Hayri Efendi’nin kurduğu medrese sisteminin sınıf düzeni ve öğrenci kabul şartlarında değişiklikler yapılmış, eğitim devrelerinin isimleri Fatih Sultan Mehmet dönemindeki medrese sisteminde kullanılan adlara geri çevrilmiştir. Ancak medreselerin çatısı altında toplandığı, “Darû’l- Hilafetti’l-Aliyye Medresesi” genel ismi muhafaza edilmiştir. Önceki nizamnamede medreselerin orta ve lise kısımları dörder sene iken, Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun ile orta, lise ve âlf kısmı üçer seneye indirilmiştir. Herhangi bir derecedeki hocanın alabileceği maaşın en alt ve en üst sınırları belirlenmiştir. Taşra medreseleri de Meşihat’ın emrine verilerek burada gerekli iyileşmelerin yapılabilmesine imkân sağlanmıştır. Medrese öğrencileri sadece vakıfların gelir ve yardımlarıyla yaşama zorunluluğundan kurtarılarak Maliye’den 150’şer kuruş kaynak sağlanmıştır. Şeyhülislam Mûsâ Kazım Efendi bu kanunla yetinmeyerek, yaklaşık altı ay sonra “Darû’l- Hilafeti’l-Âliyye Medresesiyle Taşra Medârisi Hakkında Nizamnâme”nin yayımlanmasını sağlamıştır. Bu nizamnâmede merkez ve taşrada bulunan bütün medreselerin eğitim ve öğretim sisteminde birlik ve bütünlüğe doğru gidildiği görülmektedir.⁵⁰

Mûsâ Kazım Efendi’nin şeyhülislamlığı sırasında yaptığı önemli hizmetlerden bir diğeri ise, yaşadığı dönemde ortaya çıkan bazı çağdaş dinî problemlerin halledilmesi ve İslam dinine yapılan çeşitli saldırıların cevaplandırılabilmesi için 12 Ağustos 1918 tarihinde, Şeyhülislamlık merkezinde Dârü’l-Hikmeti’l-İslamiyye adıyla akademi benzeri bir ilmi kurul oluşturmasıdır. Bu teşkilatın bir benzerinin bütün Osmanlı ülkesine bağlı

⁴⁸ Altınsu, a.g.e., s. 236.

⁴⁹ Kara, a.g.e., C. 1, s. 108.

⁵⁰ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, a.g.e., C. 3, s. 82.

taşra müftülüklerinde de kurulması için çalışmasıdır. Fıkıh, Ahlak, Kelam adında üç komisyon halinde kurulan bu kurul, kendilerini ilgilendiren problemleri üçer kişilik heyetler halinde görüşüp karara bağlıyordu. Yabancıların sorduğu sorular komisyonda görüşüldüğü gibi müracaat eden her müslümana da gerekli cevap veriliyordu. Verilen fetvalar bu kurula bağlı olan Cerîde-i İlmîyye resmi dergisi ile de her tarafa dağıtılmaya çalışılmıştır.⁵¹

İcâzet aldığı 1888'den II. Meşrutiyet'in ilânına kadar geçen sürede klasik bir Osmanlı âlimi olarak fıkıh, İslâm felsefesi ve tasavvufla ilgili çeşitli konular üzerinde yoğunlaşan Mûsâ Kâzım, II. Meşrutiyet günlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olmuş, bu dönemde cemiyetin ilmiye şubesinde Manastırlı İsmâil Hakkı, Mustafa Âsım Efendi, İsmâil Hakkı İzmirli, Hamdi Efendi (Elmalılı), Sabri Efendi (Mustafa Sabri Efendi) gibi âlimlerle birlikte Meşrutiyet'in yararları ve İslâm'a uygun bir sistem olduğu konusunda makale ve eserler kaleme almış, daha sonra da şeyhülislâmlıkla ödüllendirilmiştir.⁵²

Mûsâ Kâzım sadece zahir ilimleri ile meşgul olmamış, on iki yaşında Nakşibendî tarikatına girmiş ve tasavvufla ilişkisini hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir. Bir taraftan, Meşihat'a bağlı Meclis-i Meşâyih'in reisliğini yaparken diğer taraftan 1911 yılında faaliyete geçen Cem'iyet-i Sûfiyye'nin başkanlığını yapmıştır. Ancak Mûsâ Kâzım'ın bir şeyhülislâm olarak tasavvufla yakından ilgilenmesi, dönemin diğer bir sûfi teşkilâtı olan Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye taraftarlarınca eleştirilmiştir.⁵³

Bu arada masonluğu kabul ettiğine dair çeşitli ithamlarla karşılaşan Mûsâ Kâzım 14 Kasım 1911 tarihinde bir beyannâme yayımlayarak mason olmadığını ilân etmiştir.⁵⁴

Mûsâ Kâzım'ın, Batı medeniyeti karşısındaki tavrı ve gerçek bir medeniyetin ancak hakiki bir dinle kurulabileceğine dair görüşleri sebebiyle kendi döneminde İslâmcılar'la aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir. Ancak İttihat ve Terakkî'nin etkin bulunduğu ve bu cemiyet sayesinde şeyhülislâmlık yaptığı dönemlerde Meşrutiyet'i savunduğu, böylece

⁵¹ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, a.g.e., C. 3, s. 83.

⁵² Koca, a.g.md., ss. 221-222.

⁵³ Koca, a.g.md., ss. 221-222.

⁵⁴ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, a.g.e., C. 3, s. 82.

bazı muhafazakâr İslâmcı aydınlardan farklı bir çizgi takip ettiği, hatta ıslah ve yenileşme konusundaki temayülleriyle Osmanlı Devleti'nin ilerici ve gelişmeci âlim tipinin bir temsilcisi haline geldiği söylenebilir.⁵⁵

3-Eserleri

“İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet”: Risâle ayrıca Külliyyât içerisinde de yer almıştır. Musa Kazım Efendi bu risalesinde İslâm'da istişare, danışma ve hürriyetin yeri ve önemini belirtmiştir.

“İslâm'da Cihâd”: Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından ücretsiz olarak dağıtılan risâle daha sonra Külliyyât içerisinde de yayımlanmıştır.

“Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri”

“Safvetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân”: Mûsâ Kâzım'ın Ahmed Midhat Efendi'ye verdiği tefsir derslerinin Ahmed Midhat Efendi tarafından kaleme alınmasıyla meydana gelen bir eser olup Bakara sûresinin 73. âyetine kadar gelmektedir.

“Zevrâ ve Havrâ” : Celâleddin ed-Devvânî'nin mebd ve mead konusundaki görüşlerini içeren ez-Zevrâ ve'l-Havrâ adlı eserinin tercümesidir. Bu risale metin başlığı altında parça parça tercüme edilmiş ve her tercümeden sonra haşiye başlığı altında açıklama yapılmıştır.

“Külliyyât-ı Şeyhülişlâm Mûsâ Kâzım”: Müellifin çeşitli dergilerde neşredilen makaleleri, bazı risâleleri, konferansları ve beyannâmelerini içermektedir. Külliyyât'ın orijinalindeki makaleler şu genel başlıklar altında bir araya getirilmiştir; Medeniyet-i Sahîha ve Diyanet-i Hakka, Mütenevvi Makâlât, Felsefe-i İslamiyye, Müdafaa-i Diniyye, Siyaset-i İslamiyye, Konferanslar, Beyannameler.

“el-Fetâvâ el-Kâzimiyye fî islâhi'l-fetâvâ et-Türkiyye”: Mûsâ Kâzım'ın itikad, tahâret ve namazla ilgili toplam elli iki fetvasını ve bunların Arapça kaynaklarını ihtiva

⁵⁵ Koca, a.g.md., ss. 221-222.

etmektedir. Ferhat Koca, ayrıca onun İlâveli Mecmûa-i Cedîde ve Cerîde-i İlmiyye’de yayımlanmış bazı fetvalarını da derlemiştir.

“*Tercüme-i Vâridât*”: Şeyh Bedreddin Simâvî’nin tasavvuf ve vahdet-i vücûdla ilgili Vâridât adlı eserinin tercümesidir. Mûsâ Kâzım bu çalışmada serbest bir tercüme tekniği uygulamış ve metnin daha kolay anlaşılabilmesi için zaman zaman kendi düşüncelerini de çeviriye katmıştır. Mahmut Sadettin Bilginer, Seyyid Muhammed Nûrû’l-Arabî’nin “Vâridat Şerhi” adlı eserinin neşrinde bu tercümeden bazı nakillerde bulunmuştur.

“*Tahkik-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi*”: Cemâleddin Muhammed Karamânî Nûri’nin 1543 (950) yılında Arapça kaleme aldığı vahdet-i vücûda dair eserin tercümesidir.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin Şehzadebaşı Kulübü Hey’et-i İlmiyyesi tarafından neşredilen Mevâiz-i Dîniyye adlı eserin I. cildinde Mûsâ Kâzım’ın “İstibdat, Hürriyet, Hâkimiyet-i Milliyye” adlı bir makalesi ve Akdü’l-hakâyık isimli bir akaid risâlesinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Sırât-ı Müstakîm’de de birçok makalesi bulunmaktadır.⁵⁶

C- MUSTAFA HAYRÎ EFENDİ (1867-1921)

1-Hayati

1867’de Ürgüp’te doğdu.⁵⁷ Trablusgarp vilâyeti Evkaf müdürü Abdullah Avni Efendi’nin oğludur.⁵⁸ Kökleri Karamanoğulları’na inen ve Karamanoğlu İbrâhim Bey’in Ürgüp’teki Câmî-i Kebîr vakfının mütevelliliğini üstlenen bir ilmiye ailesine mensuptur. Büyükbabası Ürgüp Kadısı İbrâhim Efendi, onun babası Nakîbü’l-eşrâf Kaymakamı Abdullah Efendi’dir.⁵⁹

⁵⁶ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, a.g.e., C. 3, s. 100-105.; Koca, a.g.md., ss. 221-222.; Altınsu, a.g.e, s. 236-237.

⁵⁷ Cebeci, a.g.e., s. 28.

⁵⁸ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 74.

⁵⁹ Altınsu, a.g.e., s. 243.

Mustafa Hayri önce Ürgüp’de amcası Hacı Münib Efendi’den ders gördü, Molla Câmî’ye kadar okudu. Ürgübî Mahmud Efendi’den hat dersi aldı. Daha sonra Sivas Adliye müfettişi ağabeyi Hakkı Bey’in yanına gidip Halim Efendi’den Arapça, Mor Ali Baba’dan Farsça öğrendi. 1883’te ağabeyi ile İstanbul’a gitti ve Fâtiş Başkurşunlu Medresesi’ne devam etti, ayrıca Abdullah Rüşdü Efendi’nin derslerine girdi. İki yıl İstanbul’da kaldıktan sonra Ürgüp’e döndü. Bu arada Kayseri’ye giderek Yağmuroğlu Medresesi’ne yerleşti.⁶⁰ Hoca Kasım Efendi’nin sabah, Karakimseli Hacı Efendi’nin akşam derslerine devam etti; meânî, beyân, bedî‘ ve mantık okudu. 1886 yılında İstanbul’a geldi ve Başkurşunlu Medresesi’nde sekiz yıl okuduktan sonra buradan mezun oldu.⁶¹ Uzun süren medrese tahsilinin ardından Mekteb-i Hukuk’a girdi ve 20 Ağustos 1897’de burayı da bitirdi.⁶²

Mezuniyetinden hemen sonra ibtidâ-i dâhil pâyesiyle Bursa’da müderris olarak meslek hayatına başladı; bir buçuk ay sonra da görevi Mûsile-i Süleymâniyye’ye nakledildi.⁶³ Daha sonra Adliye’ye geçen Hayri Efendi önce Maraş, ardından 1900’de Trablusşam sancağı Bidâyet Mahkemesi müdde-i umûmi yardımcılığı, 1901 yılında da Lazkiye sancağı Bidâyet Mahkemesi Ceza Dairesi başkanlığı yaptı. II. Meşrutiyet’e kadar Adliye Nezâreti bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. 1902’de Suriye ili Merkez Bidâyet Mahkemesi Savcılığına , iki yıl sonra Manastır Merkez Bidâyet Mahkemesi Savcılığına getirildi.⁶⁴

II. Abdülhamid döneminde İstanbul, Suriye, Selânik’te genç zâbit ve mekteplilerin kurdukları siyasî teşekküllere daima ilgi duyan, bazılarında fiilen sorumluluk üstlenen Hayri Efendi, ceza reisi olarak Selânik’te iken burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti adı altında oluşturulan siyasî teşekkülde önemli hizmetler gördü. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Niğde mebusluğuna adaylığını koydu; yapılan seçimlerde İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin çoğunluğu alması üzerine Niğde mebusu olarak Meclis-i Mebûsan’a girdi.⁶⁵ 1908’de Dârülfünun Hukuk Şubesi Mecelle müderrisliğine, 1909’da Medresetü’l-Kuzât

⁶⁰ Altınsu, a.g.e., s. 243.

⁶¹ İpşirli, Mehmet, “Hayri Efendi, Mustafa”, *DİA*, I-XLIV, C. 17, İstanbul, 1998, ss. 62-64.

⁶² Erarslan Sadık, a.g.e., s. 84.

⁶³ Albayrak, Sadık, a.g.e., C. 4, s. 74.

⁶⁴ Altınsu, a.g.e., s. 244.

⁶⁵ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, s. 62.

Tanzîm-i İ'âmât-ı Cezâiyye hocalığına tayin edildi. 1910'da Meclis-i Mebûsan birinci reis vekili oldu.⁶⁶

22 Aralık 1910'da İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinde Evkâf-ı Hümâyun nâzırlığına getirildi.⁶⁷ Ayrıca kısa sürelerle Dahiliye, Orman ve Meâdin nezâretlerine vekâlet eden Hayri Efendi, görevinin ağırlığı sebebiyle Dârülfünun Mecelle müderrisliğinden ayrıldıktan sonra Hicaz'daki durumun ıslahı, oradaki dinî kurumların idaresi için teşkil edilen komisyona üye seçildi.⁶⁸ 29 Eylül 1911'de İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinin istifası üzerine Küçük Said Paşa'nın kurduğu hükümette Adliye Nezâreti ile Şûrâ-yı Devlet başkanlığına asaleten, Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti'ne vekâleten tayin edildi.⁶⁹ Daha sonra her iki aslî görevden istifa ederek Evkaf Nezâreti'nde asaleten göreve başladı.⁷⁰ Kabinenin yıl sonunda istifasıyla Evkaf Nezâreti'nden ayrıldı. Bâbîâli Baskını'ndan sonra kurulan Mahmud Şevket Paşa kabinesinde yeniden Evkaf nâzırı oldu. Bu arada Daruşşafaka başkanlığına seçilmiş ve hizmetinden ötürü kendisine 6 Kasım 1913'te birinci rütbeden Âl-i Osman nişanı verildi.⁷¹

Said Halim Paşa kabinesinde Evkaf nâzırı iken 16 Mart 1914'te şeyhülislâm oldu ve iki işi birlikte yürüttü.⁷² Sultan Mehmed Reşad'ın sadrazama hitaben çıkan tayin iradesinde özetle bütün şer'î mahkemeleri ve medâris-i İslâmiyye'nin tanzimi, ıslahı ve cemiyetin hayrına hizmet vermesi için ulemâdan Hayri Efendi'nin şer'î muâmelâta vâkıf olması sebebiyle meşihat makamına tayininin uygun görüldüğü bildiriliyordu.⁷³

11 Kasım 1914'te fevkalâde olarak toplanan kabinede I. Dünya Savaşı'na girme temayülü ağır basınca bazı nâzırlar istifa ettikleri halde, meşihat ve Evkaf Nezâreti de üzerinde bulunan Hayri Efendi harbin gerekli olduğunda ısrar etmişti. Nitekim kabinenin kararından sonra Şeyhülislâm Hayri Efendi meşhur "cihâd-ı ekber" fetvalarını vermiştir. Beş fetvadan oluşan bu dinî-hukukî belgede Hayri Efendi sırasıyla, padişahın cihad emrine herkesin katılmasının farzietini; hilâfet-i İslâmiyye'yi ortadan kaldırmak isteyen Rusya,

⁶⁶ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 75.

⁶⁷ Erarslan, a.g.e., s. 84.

⁶⁸ İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", ss. 62-64.

⁶⁹ Cebeci, a.g.e., s. 38.

⁷⁰ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 75.

⁷¹ Altınsu, a.g.e., s. 245.

⁷² Altınsu, a.g.e., s. 245.

⁷³ Erarslan a.g.e., s. 84.

İngiltere ve Fransa idaresinde olan bütün müslümanların bu devletler aleyhine birleşmesinin şart olduğunu; bu farziyete rağmen cihada katılmayanların ağır cezaya ducâr olacakları; İslâm (Osmanlı) askerini öldüren yukarıdaki devletlerin tebaası müslüman askerlerin büyük günaha girecekleri; nihayet İngiltere, Fransa, Rusya, Sırp, Karadağ hükümetleri idaresinde bulunan müslümanların İslâm Devleti'ne yardımcı olan Almanya ve Avusturya aleyhine harp etmelerinin bu devletin zararına olacağı için büyük günah olduğu hususlarını içine almaktaydı.⁷⁴ Bu fetvalar Cerîde-i İlmîyye'de yayımlanmıştır.

Hayri Efendi'nin Evkaf nâzırlığı ile şeyhülislâmlığı 6 Mayıs 1916'ya kadar sürdü; sağlık sebeplerini mazeret göstererek bu tarihte istifa etti. Ancak istifanın gerçek sebebi İttihat ve Terakkî'nin birtakım uygulamalarından duyduğu rahatsızlık ve Talat Paşa ile aralarında eskiden beri mevcut olan ihtilâftı. Bir süre köşesine çekilen Hayri Efendi, Vahdeddin'in saltanatında 14 Ekim 1918'de kurulan İzzet Paşa kabinesinde Adliye Nezâreti'ni üstlendi.⁷⁵

I. Dünya Savaşı sonunda imzalanan antlaşmaların ardından İngilizler'in İstanbul'u işgalinden sonra eski kabine üyelerinden birçoğu gibi Hayri Efendi de Malta'ya sürgüne gönderildi.⁷⁶ Daha sonra serbest bırakılan Hayri Efendi Roma'ya gitti. Bu sırada Papa kendisini Vatikan'a davet ederek görüşmek istemişse de Hayri Efendi'nin, Anadolu'daki Yunan zulmünü engelleme konusunda bir teşebbüsü olursa kendisini ziyaret edebileceğini söylemesi üzerine görüşme gerçekleşmemiştir. Hayri Efendi İstanbul hükümetinin icraatından memnun olmadığından Anadolu'ya geçmeye karar vererek bir vapurla İtalya'dan ayrılıp Antalya'ya geldi. Daha sonra Ankara'da Mustafa Kemal ve diğer devlet erkânıyla çeşitli görüşmelerde bulundu, kendisine yapılan görev tekliflerini hastalığı sebebiyle kabul etmedi. Ömrünün geri kalan kısmını Ürgüp'te geçirdi ve burada hâtıralarını kaleme aldı.⁷⁷ 7 Temmuz 1921'de vefat ederek Ürgüp'te Câmî-i Kebîr bahçesindeki aile kabristanına defnedildi.⁷⁸

⁷⁴ Altınsu, a.g.e, s. 246.

⁷⁵ İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", ss. 62-64.

⁷⁶ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 76.

⁷⁷ İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", ss. 62-64.

⁷⁸ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 76.

2-İlmi Şahsiyeti

1909-1918 devrinin meşhur şeyhülislamlarından olup doğruluk ve güzel ahlakı ile temayüz etmiş, ilmi ile âmil faziletli bir şahsiyettir.⁷⁹

Şeyhülislâm Hayri Efendi, üstlendiği meşihat ve bilhassa Evkaf nâzırlığı sırasında çok önemli ve köklü icraata girişmiştir. Bu icraatı, medrese-mektep programlarının ve vakıfların ıslahı şeklinde başlıca iki noktada toplanabilir.⁸⁰ Medreselerde yaptığı icraata “Teşkîlât-ı Hayriyye” denilmiştir. Medrese ıslahatının ilk olarak İstanbul’dan başlaması uygun görülmüş ve İstanbul medreselerini “Darû’l-Hilafetti’l-Aliyye Medresesi” adı altında birleştirilmiştir.⁸¹ İstanbul medreseleri bir heyet tarafından tek tek dolaşılarak çeşitli açılardan durumları ve kullanılabilir olanları tesbit edilmiştir. Medresetü’l-Vâizîn, Medresetü’l-Hattâtîn ve Medresetü’l-Kudât adlarıyla yeni medreseler kurulmuştur. Fizikî çalışmalarla birlikte ders programları üzerinde de durulmuş, dinî derslerin yanında sosyal ve teknik dersler arttırılmış, okul sürelerinde yeni düzenlemeler yapılmıştır.⁸²

Hayri Efendi’nin Evkaf nâzırlığı zamanında vakıflarda da önemli ıslahat ve gelişmeler sağlanmıştır.⁸³ Evkaf mektebinin kurulması ile vakıf muamelelerinin düzene konulması, imaretlerin ıslahı, vakıf kiralalarının arttırılması, “cihet”lerin usulüne uygun verilmesi, vakıf müzesinin ve matbaasının teşkili, kendine has mimarileriyle büyük vakıf hanlarının bina edilmesi, Gureba Hastahanesi’nin yeni bina ve imkânlara kavuşturulması, vakıf kütüphanelerin tamiri gibi söz konusu gelişmeler arasında sayılabilir. Ayrıca tecrübeli devlet adamlarının vakıfların ıslahı ve geleceği konusunda yazılı ve sözlü görüşleri alınarak yapılacak ıslahat daha sağlam esaslar üzerine oturtulmak istenmiştir. Ancak memleketin içinde bulunduğu olumsuz şartlar ve idarî kadroların yetersizliği yüzünden bu teşebbüslerden beklenen sonuç alınamamıştır.⁸⁴

⁷⁹ Erarslan, a.g.e., s. 84.

⁸⁰ Erarslan, a.g.e., s. 85.

⁸¹ Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, a.g.e., C. 3, s. 82.

⁸² İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, ss. 62-64.

⁸³ Altınsu, a.g.e., s. 249.

⁸⁴ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, ss. 62-64.

Hayri Efendi, 28 Ocak 1889 (26 Cemaziyelevvel 1306) tarihli irade ile ilga edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'ni yeniden kurmak istemişse de muhtemelen döneminin siyâsî şartları onun bu arzusunu gerçekleştirmesine imkân vermemiştir.⁸⁵

Hayri Efendi'nin şeyhülişlâmlığı zamanında, 24 Temmuz 1913'te Fetvahânenin Hey'et-i İftâiyyesi Hakkındaki Nizamnâme ile fetvahâne bünyesinde “te'lîf-i mesâil” ve “taharrî-i mesâil” adıyla iki ayrı daire kurulmuş ve te'lîf-i mesâil, meşihatça tesbit edilen konular hakkında dört mezhebe ait fıkıh kitaplarındaki bilgileri toplamak, yazılı ve basılı fıkıh ve fetva kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip etmekle görevlendirilmiştir. Zamanın ihtiyaçlarına uygunluğu sebebiyle Hanefî mezhebinde müftâbih olmayan bir görüşü veya diğer üç mezhep imamına ait bir icthadı uygun görmesi halinde konuyla ilgili gerekçeli bir mazbata hazırlamak da bu görevin içindedir. Bu nizamnâmede yer alan hükümler, başlangıçtan beri sıkı bir şekilde Hanefî mezhebindeki müftâbih görüşleri esas alan Osmanlı Devleti'nin zamanın ihtiyaçlarını dikkate alarak diğer görüş ve mezheplerden faydalanma kapısını açması bakımından önemlidir.⁸⁶

Yine nizamnâmenin yaklaşım biçiminden hareketle olsa gerek, kadınların bazı hallerde mahkemeye müracaatla boşanma talebi, Osmanlı Devleti'nde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşleri doğrultusunda çok sınırlı bir şekilde ve yalnızca kocada cinsî bir rahatsızlık bulunması durumunda kabul edilirken, Şeyhülişlâm Hayri Efendi'nin meşihâtı devrinde fetvahânedeki dönemin içtimaî ve iktisadî şartları da dikkate alınarak ve diğer mezheplerden de istifade edilerek kocanın gaipliği ve hastalığı sebebiyle kadına boşanma hakkı veren iki fetva hazırlanmış, bu fetvalar Hayri Efendi'nin re'sen arzı ile irâde-i seniyyeye iktiran ederek kanunlaştırılmıştır. Bu irâde-i seniyyeler, 24 Ekim 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin 122 ve 126. maddelerine esas teşkil ettiği için Hayri Efendi'nin geniş görüşlülüğü Osmanlı hukuk tarihi bakımından önemli bir gelişmeye sebep olmuştur.⁸⁷

⁸⁵ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, ss. 62-64.

⁸⁶ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, ss. 62-64.

⁸⁷ İpşirli, “Hayri Efendi, Mustafa”, ss. 62-64.

D- HAYDARİZÂDE İBRÂHİM EFENDİ (1864-1933)

1-Hayati

Osmanlı'nın 126. şeyhülislami olan bu zat⁸⁸ 1864 yılında Musul'un Erbil kazasında doğdu.⁸⁹ Ulemâdan Haydarizâde Âsım Efendi'nin oğlu olan İbrahim Efendi burada ilk tahsilini gördü.⁹⁰

19 Ağustos 1886'dan 21 Nisan 1890 tarihine kadar Zaho nâibliğinde bulundu ve 9 Şubat 1891'de Cizre nâibliğine getirildi.⁹¹ Cizre'de iken üç ay kadar kaymakam vekilliği yaptı. 29 Temmuz 1894'te Cide Bidâyet Mahkemesi reisliğine getirildi.⁹² Bu görevden 13 Aralık 1895'te istifa etti ve on beş gün sonra Musul Vilâyeti Merkez Bidâyet Mahkemesi müdde-i umûmi muavinliğine tayin edildi. Ancak hakkındaki şikâyetler sebebiyle 29 Mart 1899'da görevinden uzaklaştırıldı. 21 Mart 1901'de Meclis-i Maârif üyesi oldu ve aynı yıl içinde kendisine İzmir ve Haremeyn pâyeleri verildiği gibi ardından üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi.⁹³ Meclis-i Maârif üyeliğine ilâve olarak 21 Ağustos 1904'te Dârü'l-Hayr-i Âlî Mektebi müdürlüğüne atandı.⁹⁴

10 Temmuz 1910'da Defter-i Hâkânî Nezâreti'ne bağlı Kadastro Mektebi Hukuk kısmı Mecelle muallimliğine tayin oldu.⁹⁵ 23 Ekim 1916'da Medresetü'l-Vâizîn'de mezhepler tarihi dersi öğretmenliği yaptı.⁹⁶

İbrâhim Efendi, 5 Ağustos 1918 tarihli irâde-i seniyye ile Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığına tayin oldu.⁹⁷ 11 Kasım 1918'de Ahmed İzzet Paşa'nın istifası ile Tevfik Paşa tarafından, Mütareke'nin ve İtilâf devletleri donanmalarının İstanbul önlerine

⁸⁸ Altınsu, a.g.e., s. 252.

⁸⁹ Cebeci, a.g.e., s. 29.

⁹⁰ Erarslan, a.g.e., s. 85.

⁹¹ Albayrak, a.g.e., C. 2, s. 158.

⁹² Erarslan, a.g.e., s. 85.

⁹³ Albayrak, a.g.e., C. 2, s. 159.

⁹⁴ Altınsu, a.g.e., s. 252.

⁹⁵ Cebeci, a.g.e., s. 29.

⁹⁶ Erarslan, a.g.e., s. 85.

⁹⁷ Albayrak, a.g.e., C. 2, s. 159.

doğru ilerlediği sıkıntılı günlerde kurulan ve daha ziyade “Padişah kabinesi” diye nitelendirilen kabineye şeyhülislam olarak tayin edildi.⁹⁸

12 Ocak 1919 tarihinde Tevfik Paşa Hkmeti’nin istifası üzerine 2 ay 1 gün süren birinci meşihat görevi sona erdi. Bundan sonra da üç kez bu makama getirilen İbrahim Efendi toplam 9 ay 20 gün görev yaptı.⁹⁹

Haydarizâde İbrâhim Efendi daha sonra Türkiye’den ayrıldı ve 1933’de Medine’de bir rivayete göre de Bağdat’ta¹⁰⁰ vefat etti.¹⁰¹

Arapça ve Farsça bilen Haydarizâde’nin, dinî meselelerden ziyade siyasetle ilgilenilen son dönemin ağır gelişmeleri içinde şeyhülislam olarak katıldığı hükümetlerde belirli bir kesimin kimliğini taşıyarak ağırlığını hissettirdiği, olup bitenlere “mm’l-havdis” unvanıyla anılacak kadar vkf olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁰²

2-Eserleri

İbrâhim Efendi’nin Mezhib ve Turuk-ı İslâmiyye Trihi adlı küçük hacimli eseri İstanbul’da 1335 tarihinde Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası’nda basılmıştır. Ayrıca Rekin Ertem tarafından sadeleştirilerek bu eser İslâm Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi adıyla İstanbul’da 1981’de yayımlanmıştır.¹⁰³ İslâm’da itikad ve fikhî mezhepler, bunların ortaya çıkış sebepleri, nübüvvet ve bid’at konularının ele alındığı eser, müellifin Medresetü’l-Vâizîn’de bu isim altında okuttuğu ders notları mahiyetindedir. Hilâfetin Osmanlı hnednı elinde olmasının şer’an sıhhatinin her türlü şüphe ve tereddttan uzak olduğuna dair ortaya koyduğu kanaat ve bunun Osmanlı Devleti’nin dağılması sürecinin etkili bir silh olarak kullanılmaya çalışıldığı devrin güncel gelişmeleri esnasında dile getirilmekte olması, buhranlı yıllarda mezhep tefrikalarının sakıncalarını vurgulaması ve

⁹⁸ İpşirli, Mehmet - Beydilli, Kemal, “ İbrahim Efendi, Haydarizâde”, **DİA**, C. 21, İstanbul, 2000, ss. 297-298.

⁹⁹ Altınsu, a.g.e, s. 253.

¹⁰⁰ Cebeci, a.g.e., s. 29.

¹⁰¹ Albayrak, a.g.e, C. 2, s. 161.

¹⁰² İpşirli - Beydilli, a.g.md., ss. 297-298.

¹⁰³ Erarslan, a.g.e., s. 86.

özellikle Osmanlı hilâfetini bu anlamda takviye etme amacını gütmesi fikrî dünyasının mahiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁰⁴

Haydarizâde'nin “*Rüyâ*” (İstanbul 1329), “*Terkîb-i Bend*” (İstanbul 1330) ve “*Irak Ordusuna Hitab*” (İstanbul 1335) adlarını taşıyan küçük hacimli manzum eserleri de vardır.¹⁰⁵

Rüyâ'da, son yüzyılda büyük gelişme gösteren Batı dünyası karşısında gerileyen İslâm âleminin içinde bulunduğu zafiyeti anlatan ve aynı konuyu *Terkîb-i Bend*'de de ele alan Haydarizâde, *Irak Ordusuna Hitab* adlı eserinde Bağdat'ın eski ihtişamına, bir Osmanlı eyaleti olarak Irak'ın gösterdiği parlak gelişmeye ve bölgenin İngiliz işgaline uğramasına temas ettikten sonra Osmanlı halifesinin Irak halkına ve Osmanlı ordusuna yaptığı hitabını duygulu mısralarla ifade eder.¹⁰⁶

Ayrıca Amerika'daki içki yasağı dolayısıyla bu hususta İslâm dininin emirlerini anlamak için gelen Amerikalı bir gazetecinin İbrâhim Efendi ile yaptığı mülâkatın tercümesi de *Cerîde-i İlmîyye*'de neşredilmiştir. (Rebûlevvel 1338/1919)¹⁰⁷

E- MUSTAFA SABRİ EFENDİ (1869-1954)

1-Hayatı

Şeyhülislam Mustafa Sabri 1869/1286'da Tokat'ta doğdu.¹⁰⁸ Babası Ahmet Efendi adında bir zattır. İlk tahsiline memleketinde başladı. On yaşında hafızlığı bitirdi. Kayseri'de Hoca Emin Efendi'den ve İstanbul'da Ahmed Âsım Efendi'den okudu ve icazetnâme aldı.¹⁰⁹ Hocası Ahmed Âsım Efendi'nin kızı Ulviye Hanım'la evlenip İstanbul'a yerleşti.¹¹⁰

¹⁰⁴ İpşirli - Beydilli, a.g.md., ss. 297-298.

¹⁰⁵ Erarslan, a.g.e., s. 86.

¹⁰⁶ İpşirli - Beydilli, a.g.md., ss. 297-298.

¹⁰⁷ Erarslan, a.g.e., s. 86.

¹⁰⁸ Erarslan, a.g.e., s. 86.

¹⁰⁹ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 116.

¹¹⁰ Kara, a.g.e., C. 2, s. 903.

1890'da açılan ruûs imtihanını kazanarak 22 yaşında Fâtih Camiî müderrisliğine tayin edildi. 50'den fazla öğrenciye icazet verdi.¹¹¹ 1896 yılında Beşiktaş Âsâriye Camiî imamlığına getirildi.¹¹² 1898'de Huzur derslerine muhatab olarak katıldı ve bu vazifesi 1916 senesine kadar devam etti.¹¹³ Dördüncü rütbeden Osmânî ve Mecidî nişanlarını aldı.¹¹⁴ 1899-1904 yılları arasında Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nde "hâfız-ı kütüb" olarak çalıştı, bu sırada Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmi okudu. Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir, Medresetü'l-Mütehassisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yaptı ve Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'îyye'nin kurucuları arasında yer aldı. Cem'îyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçildi ve bu cemiyetin çıkardığı Beyânülhak adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı. Bir dönem Silistre müftülüğü yaptı. Peyâm-ı Sabah, İkdâm, Yarın ve Alemdar gibi mevkutelerde yazılar kaleme aldı.¹¹⁵

II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Tokat mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girdi.¹¹⁶ Siyasî hayatının başlangıcında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne ilgi duymakla birlikte kısa bir müddet sonra bu harekete karşı mücadeleye girişti. 1910'da kurulan Ahâlî Fırkası'nın, 1911'de kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucu üyeleri arasında yer aldı. İttihat ve Terakkî hükümetinin teşkilinin ardından Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na bağlı olanlar Bâbîâli Baskını'nda tutuklanınca Mustafa Sabri Efendi Mısır'a gitti (1913), oradan Romanya'ya geçti, fakat tutuklanıp İstanbul'a getirildi ve Bilecik'te ikamete mecbur edildi. Bu kararın kaldırılması üzerine İstanbul'a döndü.¹¹⁷

1918'den sonra yeniden siyasi hareketlerin ve fikir hayatının içine girdi. Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye üyesi oldu.¹¹⁸ 1919'da Damad Ferid Paşa kabinesinde şeyhülislamlığa getirildi. 6 Haziran 1919'da Paris Konferansı'na giden Damad Ferid Paşa'nın yerine sadrazamlığa vekâlet etti.¹¹⁹ Bu sırada Mustafa Kemal'in Sultan Vahdeddin tarafından geniş yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine karşı çıktı. Aynı yıl kabinenin düşmesi üzerine padişah tarafından Âyan Meclisi üyeliğine getirildi. 19 Şubat 1919'da kurulan ve Teâlî-i

¹¹¹ Altınsu, a.g.e., s. 255.

¹¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Mustafa Sabri Efendi", **DİA**, I-XLIV, C. 31, İstanbul, 2006, ss. 350-353.

¹¹³ Cebeci, a.g.e., s. 29.

¹¹⁴ Altınsu, a.g.e., s. 255.

¹¹⁵ Yavuz, a.g.md., s. 350.

¹¹⁶ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 117.

¹¹⁷ Kara, a.g.e., C. 2, s. 903.

¹¹⁸ Albayrak, a.g.e., C. 4, s. 117.

¹¹⁹ Altınsu, a.g.e., s. 255.

İslâm Cemiyeti'ne dönüşen Cem'iyet-i Müderrisîn'in reisliğini yaptı, burada ikinci başkan olan İskilipli Mehmed Âtîf ve Bediüzzaman Said Nursi ile birlikte çalıştı. Yeniden teşkil edilen Damad Ferid Paşa kabinesinde tekrar şeyhülislâmlığa getirildi ve Şûrâ-yı Devlet reisliğine vekâlet etti. Sevr Antlaşması'nın şartlarını görüşmek üzere padişah tarafından toplanan Şûrâ-yı Saltanat'a katıldı ve antlaşmanın imzalanmasını savunanlar arasında yer aldı. Ayrıca Anadolu'daki Millî Mücadele hareketine karşı tedbirler alınmasını önerdi ve teklifi kabul edilmeyince Eylül 1920'de görevinden istifa etti.¹²⁰

Cumhuriyet'in ilanından sonra oğlu İbrahim'le birlikte 150'likler listesine alındı, tutuklanacağı sırada ailesiyle beraber İskenderiye'ye gitti, oradan Kahire'ye geçti. 6 Şubat 1924'te dersiâmlık maaşı kesildi, 1 Haziran 1924'te vatandaşlıktan çıkarıldı. Mustafa Kemal Paşa'ya ve hükümetine muhalefet edip yurdunu terkettiği için Mısır'da tepkiyle karşılandı, İskenderiye ve Kahire sokaklarında sözlü sataşmalara uğradı ve Mısırlı gazetecilerce alaya alındı. Mısır'ın çeşitli bölgelerinden gönderilen telgraflarda Mısır'dan hemen sınır dışı edilmesi istendi. Bunun üzerine yayımladığı bir makalede Mısır'a göç etmesinin arka planında dinî endişelerinin bulunduğunu söyledi. Hicaz Emîri Şerîf Hüseyin'in daveti üzerine Mekke'ye gidip beş ay kaldıktan sonra ailesi iklim şartlarına intibak edemediğinden Mısır'a döndü. Ancak Mustafa Kemal Paşa ve Cumhuriyet hükümeti aleyhinde yazılar yazdığı için Mısır halkı ve aydınlarının tepkisini çekmeye devam etti. Lübnan'a giderek burada Mısırlılar'ın tenkitlerine cevap veren en-Nekîr alâ Münkiri'n-nime Mine'd-dîn ve'l-Hilâfe ve'l-Ümme adlı kitabını neşretti. Ardından Romanya'ya geçti, burada da rahat edemeyince 1927 Nisanında kayınpederinin memleketi olan Gümülcine'ye gidip beş yıl ikamet etti.¹²¹ Bu sırada oğlu İbrahim Sabri ile birlikte çıkardığı Yarım adlı dergideki yazılarında İslâm dünyasının yöneldiği Batılılaşma hareketini şiddetle eleştirdi. Yunanistan Başbakanı Venizelos'un Ankara'ya gidip hükümetle yaptığı görüşmelerin ardından derginin yayımı durduruldu ve Gümülcine'den Batras'a gönderildi. Burada birkaç ay kaldıktan sonra Atina'ya giderek Mısır büyükelçisinin yardımıyla Kahire'ye geçti. Birkaç yıl sonra ailesiyle birlikte

¹²⁰ Kara, a.g.e., C. 2, s. 903.

¹²¹ Altınsu, a.g.e., s. 255.

İskenderiye'ye gitti. Burada eşi ölünce Kahire'ye döndü ve uzun müddet kızıyla birlikte kaldı.¹²²

Bu dönemde yazdığı eserler ve ilmî faaliyetleri ona Mısır'da yeniden itibar sağladı; âlimlerden pek çok dost edindi, evini bir okul haline getirdi. Mısır Evkaf Vezirliği bünyesinde kurulan Lecnetü'n-nühûz üyeliğine seçildi. el-Kavlü'l-fasl adlı eserini yayımlayınca onun Kahire'de yaşadığını öğrenen Mısır veliahdı kendisini sarayına davet edip iltifatta bulundu. el-Ehrâm, el-Ahbâr, Minberü'ş-şark, el-Feth, el-Hidâyetü'l-İslâmiyye, el-Câmiatü'z-Zeytûniyye gibi gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Batılılaşma'nın etkisinde kalıp İslâm dinini Batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumlayan Kasım Emîn, Muhammed Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Meragî, Muhammed Hüseyin Heykel, Ali Abdürrâzık gibi Mısırlı aydınların görüşlerini şiddetle eleştirdi. Devrin Arap tarihçilerinden Muhammed Abdullah Annân'ın Osmanlı Türkleri aleyhindeki asılsız iddialarına cevap vererek ileri sürdüğü tezleri çürüttü. Hıristiyanlık'ta olduğunun aksine İslâm'ın bilimle çatışmadığı fikrini ve kadınların belli şartlara göre örtünmesinin dinî yükümlülük olduğunu ısrarla savundu.¹²³

12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti; ölümüne basında geniş yer verildi. Cenazesine ilim ve siyaset adamlarının yanı sıra büyük bir kalabalık iştirak etti ve Abbâsiye'ye defnedildi.¹²⁴

2-İlmi Şahsiyeti

Osmanlı Devleti'nin sona erişini üst düzeyde görevli bir kişi olarak idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin yıkılışını engellemek için gayret gösteren Mustafa Sabri Efendi hayatını bu düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiştir. Bu amacı doğrultusunda müslümanlar arasında tartışma konusu olan problemlerin çözümüne katkı sağlamak için eserler yazmış, siyasî faaliyetlere girişmiş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiştir.¹²⁵

¹²² Yavuz, a.g.md., ss. 350-353.

¹²³ Yavuz, a.g.md., ss. 350-353.

¹²⁴ Kara, a.g.e., C. 2, s. 904.

¹²⁵ Yavuz, a.g.md., ss. 350-353.

Mustafa Sabri Efendi kendi döneminde yaygın olan pozitivist, materyalist ve ateist akımların etkisiyle daha çok kelâm ve usûlü'd-dîn konuları üzerinde durmuştur.¹²⁶

Mustafa Sabri, dinî hayatı bayramlara indirgeyen bir anlayışın ortaya çıkmasından yakınlıkla hıristiyanları taklit etmekten kaynaklandığını düşündüğü bu yaklaşımın dinin içini boşaltmak anlamına geldiğini belirtir.¹²⁷

O'na göre Roma hukukunun başlangıçta İslâm hukukuna kaynaklık yaptığına ilişkin iddialar gerçeğe aykırıdır ve her iki hukuk sisteminin farklılıkları bunun açık delilidir. İslâmî açıdan kadının örtünmesinin gerekmediğini iddia etmek bu konudaki açık emir ve hükümleri reddetmek demektir. Kasım Emîn gibi bazı yazarların ileri sürdüğü iddianın aksine örtünmenin bilgisizlikle alâkası olmadığı gibi örtünme İslâmî bir emir olup başka kültürlerden intikal etmiş bir yaşama tarzı değildir.¹²⁸

Mustafa Sabri Efendi, Batılılaşma hareketine karşı İslâmî inanç ve değerleri savunan çağdaş İslâm düşünürleri arasında yer aldı. Özellikle Kant'ın rasyonel bilgiyi teolojik alandan dışlamasını eleştirmesi, evrim teorisinin gözlem ve deneye dayanmadığını vurgulaması ve inanç konularının bilimsel bilgilerle temellendirilme yönteminin yanlışlığını belirtmesi dikkat çekicidir.¹²⁹ Bununla birlikte muhtemelen çok değişken ve sıkıntılı hayat mücadelesinin de etkisiyle kader konusunda yetiştirdiği kültürün aksine cebre yaklaşan bir telakkiyi benimsemiş, sert tabiatı ve başlangıçtaki siyasî faaliyetlerinin sevgiyle muhaliflerini eleştirirken yer yer aşırılığa kaçmış ve bazen haksız suçlamalarda bulunarak yanlış sonuçlara varmıştır.¹³⁰

3-Eserleri

“Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi”: Mûsâ Cârullah Bigi'nin cehennem azabının ebedî olmadığını savunan Rahmet-i İlâhiyye Burhanları adlı eserine reddiyedir.

¹²⁶ Kara, a.g.e., C. 2, s. 929.

¹²⁷ Kara, a.g.e., C. 2, s. 925.

¹²⁸ Yavuz, a.g.md., ss. 350-353.

¹²⁹ Kara, a.g.e., C. 2, ss. 930-944.

¹³⁰ Yavuz, a.g.md., ss. 350-353.

“*Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necat ve I’tilâ Yollarında Bir Rehber*”:
‘Yeni müslümanlar’ adını alan Haşim Nahit ve arkadaşlarının İslâm’da reform yapılması gerektiğine dair görüşlerine karşı yazılmıştır.

“*en-Nekîr alâ Münkiri’n-nime Mine’d-dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme*”: Çağdaş İslâm siyaset düşüncesi ve hilâfet siyaset ilişkisiyle ilgili konuları ihtiva eder (Beyrut 1924). Mustafa Hilmi’nin Mustafa Sabri Efendi’nin siyasî görüşlerini inceleyen ‘el-Esrârü’l-hafîyye verâe ilgâi’l-hilâfeti’l-Osmâniyye’ adlı kitabın içinde de yayımlanan eser, Oktay Yılmaz tarafından Hilâfetin İlgasının Arka Planı adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.

“*Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân*” : Namazda Kur’an’ın Türkçe meâlinin okunması teşebbüslerini savunanlara karşı bir reddiye olan eseri Süleyman Çelik Kur’an Tercümesi Meselesi adıyla Türkçe’ye çevirmiştir.

“*Mevkıfû’l-beşer Tahte Sultâni’l-Kader*”: Kader ve irade hürriyetine ilişkin görüşlerin tartışıldığı eserde insanın irade açısından icbar altında bulunduğu ileri sürülür.

“*el-Kavlü’l-Fasl Beyne’llezîne Yüminûne bi’l-gayb ve’llezîne lâ yüminûn*”:Mevkıfû’l-aql adlı hacimli eserinin özeti mahiyetinde olup pozitizmin yayılmasından sonra İslâm dünyasında nübüvvet, hissî mucizeler, kıyamet alâmetleri ve âhiret konularında yapılan yanlış yorumların eleştirisini kapsar.

“*Mevkıfû’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlem*”: Usûlü’-d-dîne dairdir. Allah’ın varlığına ilişkin deliller, vahdet-i vücûd, bilim-din ve bilim-akıl münasebeti, nübüvvet ve âhiret inancının delilleri, İslâm’a göre din-siyaset ilişkisi gibi konuları içerir.

“*İslâm’da İmâmet-i Kübrâ*”: Hilâfet ve siyaset konularında Yarın gazetesinde çıkan bir dizi yazıdan oluşmuştur. Eserde Ali Abdürrâzık’ın yazdığı, Ömer Rıza Doğrul’un İslâmiyet ve Hükümet adıyla Türkçe’ye çevirdiği “el-İslâm ve usûlü’l-hükm” adlı kitaptaki görüşler eleştirilmektedir.

“*Savm-ı Ramazân*”: Yarın gazetesinde tefrika edilmiş olup oruç tutmak yerine fidye verilmesini öneren Süleyman Nazif’e reddiyedir.

“*Dîn-i İslâm’da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil*”: Müellifin Beyânülhak dergisinde yayımlanan sosyal ve ekonomik içerikli dinî makalelerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Osman Nuri Gürsoy tarafından sadeleştirilerek “İslâm’da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler” adıyla neşredilmiştir.

“Kavlî fi’l-Mer’e ve Mukârenetüh bi-Akvâli Mukallideti’l-Garb”: el-Feth dergisinde çıkan müellifin bir dizi makalesinin derlenmesinden oluşmuştur. Eserde, İslâm dininin kadınların örtünmesi ve evlilikleriyle ilgili hükümleriyle Batı kültürünün kadınlara dair anlayışının birbirine uymadığı tezi savunulur.¹³¹

F- DÜRRİZÂDE ABDULLAH EFENDİ (1869-1923)

1. Hayatı

Dürrîzâde ailesine mensup altıncı ve son şeyhülislamdır. 1869 yılında İstanbul’da doğdu. Rumeli Kazaskeri Dürrîzâde Mehmed Efendi’nin oğludur.¹³²

Küçük yaşta babasından bazı dinî dersler aldıktan sonra Fâtiş Demirköşe ve Sultan Selim Rüşdiyesi’nde okuyarak şehadetname almıştır.¹³³ Bu arada özel hocalardan Arapça ve Farsça’sını ilerletti. Daha sonra Fâtiş Medresesi’ne devam ederek Fâtiş dersiâmlarından Eğinli Hoca olarak tanınan İbrâhim Hakkı Efendi’den icâzet aldı.¹³⁴

1887 yılında henüz on sekiz yaşında iken Bâb-ı Fetvâ Mektûbî Kalemî’ne mülâzım olarak girdi.¹³⁵ 1890’da yapılan bir imtihanla İstanbul müderrisliği ruûsunu kazandı.¹³⁶ İbtidâ-i hâric, hareket-i hâric, ibtidâ-i dâhil, mûsile-i sahn, ibtidâ-i altmışlı, mûsile-i Süleymâniyye, hâmise-i Süleymâniyye gibi medrese derecelerini, daha sonra da kazâ derecelerini kısa aralıklarla katederek 1896’da bilâd-ı hamse, 1897’de Haremeyn, 1901’de İstanbul pâyelerini aldı.¹³⁷ 1901 yılında Meclis-i Tedkîkât-ı Şer’iyye azâsı oldu; bu arada 1902’de Anadolu pâyesine yükseldi.¹³⁸

¹³¹ Yavuz, a.g.md., ss. 350-353; Kara, a.g.e., C. 2, s. 904; Altınsu, Abdülkadir, a.g.e., s. 259.

¹³² Erarslan Sadık, a.g.e., s. 87.

¹³³ Albayrak, a.g.e., C. 1, s. 66.

¹³⁴ İpşirli, Mehmet, “Dürrîzâde Abdullah Beyefendi”, *DİA*, I-XLIV, C. 10, İstanbul, 1994, s. 36.

¹³⁵ Cebeci, a.g.e., s. 30.

¹³⁶ Albayrak, a.g.e., C. 1, s. 66.

¹³⁷ İpşirli, “Dürrîzâde Abdullah Beyefendi”, s. 36.

¹³⁸ Altınsu, a.g.e., s. 260; Albayrak, a.g.e., C. 1, s. 67.

Abdullah Efendi, II. Meşrutiyet'ten sonra Meclis-i Tedkîkat-ı Şer'iyeye üyeliğinden ayrılıp bir süre mülkî görevlerde bulundu. 1909'da Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. İki yıl sonra 1911'de bu görevden ayrıldıysa da istihdamı caiz olduğu gerekçesiyle 1912'den itibaren mazuliyet maaşı almaya başlamıştır.¹³⁹

1918'de tekrar memuriyete dönen ve Defter-i Hâkanî Emânât-ı Aliyye dairesinde göreve başlayan Abdullah Beyefendi, 1919'da padişah emriyle Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Meclisi başkanlığına tayin edildi. Aynı yıl içinde görevi meşihat makamı müsteşarlığına yükseltildi.¹⁴⁰

Damat Ferid Paşa'nın dördüncü kabinesinde 5 Nisan 1920'de şeyhülislam olarak yer aldı.¹⁴¹ İşgal altında bulunan İstanbul'da Damat Ferid Paşa kabinesi Anadolu hareketine karşı sert bir tavır takınmıştır. Kabine üyelerinin zaman zaman yaptıkları sert açıklamalara karşılık Abdullah Beyefendi daha temkinli davranmışsa da Damat Ferid hükümetinin Kuvâ-yi Milliye aleyhine çıkarmış olduğu beş fetvayı (Atatürk ve arkadaşlarını vatan haini addeden ve idamlarını öngören fetvalar) 11 Nisan 1920'de imzalaması ile resmen tavrını ortaya koymuştur. Bunun üzerine Ankara hükümeti, Ankara Müftüsü Rifat Efendi'ye (Börekçi) mukabil fetva hazırlatmış ve bu fetvayı çok sayıda müftü, kadı ve müderrisin dışında birinci meclisteki ilmiyeden mebuslar da imzalamıştır. Rifat Efendi bu fetvasından dolayı meşihatça 25 Nisan 1920'de görevinden azledilmiştir.¹⁴²

Abdullah Beyefendi, Sadrazam Damad Ferid Paşa'nın muahede şartlarını görüşmek üzere ikinci defa Paris'e gittiğinde sadârete vekâlet etti. Muahede şartlarını görüşmek için Sultan Vahdeddin'in emriyle 22 Temmuz 1920'de ikinci defa toplanan saltanat şurasına kabine üyesi olarak katıldı.¹⁴³ 31 Temmuz 1920'de Damad Ferid kabinesinin istifasıyla O da 3 ay 25 gün süren şeyhülislâmlık görevinden ayrıldı.¹⁴⁴

¹³⁹ Albayrak, a.g.e., C. 1, s. 67.

¹⁴⁰ Erarslan Sadık, a.g.e., s. 87.

¹⁴¹ Cebeci, a.g.e., s. 30.

¹⁴² Altınsu, a.g.e., s. 261.

¹⁴³ İpşirli, "Dürrizâde Abdullah Beyefendi", s. 36.

¹⁴⁴ Erarslan, a.g.e., s. 87.

Anadolu'da başlayan milli mücadele zaferle sonuçlanınca Abdullah Beyefendi de yurt dışına kaçtı, Hicaz'a Şerif Hüseyin'in yanına gitti ve 1923'te Harem-i şerif'te vefat etti.¹⁴⁵

G- MEHMET NURİ EFENDİ (1859-1927)

1-Hayati

Osmanlı'nın son şeyhülislamı¹⁴⁶ Mehmet Nuri Efendi 24 Kasım 1859'da (28 Rebülâhir 1276) İstanbul Üsküdar'da doğdu.¹⁴⁷ Babası Rumeli kazaskerliği pâyeli, Tedkîkât-ı Şer'iyeye ve İntihâb-i Hükkâmi'ş-şer' meclisleri reisi, müneccimbaşı Hacı Osman Kâmil Efendi'dir.¹⁴⁸ Annesi Şerife Hatice Hanım Medine'de hamile kaldığı için kendisine Mehmed Nûri Medenî isminin verildiği belirtilir. Dedesi Tarsus ulemâsından müderris Hacı Mehmed Râşid Efendi Tarsûsîzâde olarak anılır.¹⁴⁹

İlk öğrenimine 1868'de Şeyh Ebu'l-Vefâ mahallesinde Âtîf Efendi Kütüphanesi civarındaki mektepte başladı ve sekiz veya on ay devam etti. Ardından babasından emsile okumaya başlamış ve sarf, nahiv, aruz, ferâiz, hesap ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etti, ilm-i ferâizden icâzet aldı.¹⁵⁰ Mantıkî Ahmed Sıtkı Efendi'den ilm-i âdâb, mantık ve vaz' dersleri okudu. Daha sonraları memuriyet hayatına devam ederken çeşitli hocalardan ders almayı sürdürdü. Kasım 1883'ten itibaren Şehrî Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'nin derslerine katıldı ve Ocak 1891'de ondan icâzet aldı.¹⁵¹

İlk müderrislik görevine 21 Ağustos 1880'de ibtidâ-i hâric ruûsunu temin ederek başladı. 1 Ocak 1883'te Rumeli kazaskerliği Vekâi'-i Şer'iyeye kâtipliğine, ardından veznedarlığa getirildi. Şubat 1884'da Mahfel-i Şerîât muavinliğine nakledildi.¹⁵² Tayin edildiği İstanbul müderrisliğinde Temmuz 1887'de ibtidâ-i dâhile, Şubat 1889'da hareket-i

¹⁴⁵ Altınsu, a.g.e., s. 264.

¹⁴⁶ Erarslan, a.g.e., s. 88.

¹⁴⁷ Cebeci, a.g.e., s. 30.

¹⁴⁸ Altınsu, a.g.e., s. 265.

¹⁴⁹ Özcan, Tahsin, "Mehmet Nûri Efendi", *DİA*, I-XLIV, C. 28, Ankara, 2003, ss. 503-504.

¹⁵⁰ Albayrak, a.g.e., C. 3, s. 266.

¹⁵¹ Albayrak, a.g.e., C. 3, s. 266.

¹⁵² Altınsu, a.g.e., s. 265.

dâhile, Mart 1890'da ibtidâ-i altmışlıya terfi etti ve 3 Mayıs 1891'de mahreç pâyesini aldı. Daha sonra Haremeyn (1895) ve İstanbul (1899) pâyelerine de ulaştı.¹⁵³

Nisan 1898'de Evkâf-ı Hümâyun müsteşarlığı muavinliğine getirilen Mehmed Nûri Mayıs 1905'te Evkâf-ı Hümâyun müsteşarı oldu.¹⁵⁴ 20 Eylül 1906 - 30 Haziran 1907 tarihleri arasında Emvâl-i Eytâm Dairesi müdürlüğü yaptı.¹⁵⁵ Eylül 1909'da kassâm-ı umûmîliğe ve Ocak 1910'da Evkaf Mahkemesi kadılığına getirildi, Aralık 1910'a kadar bu görevi yürüttü. 1912-1915 tarihleri arasında Mısır kadılığı yaptı.¹⁵⁶ 9 Mayıs 1917'de Anadolu kazaskerliğine yükseltildi. Ardından Rumeli Kazaskeri oldu.¹⁵⁷ Sevr Antlaşması'nın müzakereleri yürütüldüğü sırada durumu görüşmek üzere 28 Temmuz 1920'de toplanan II. Şûrâ-yı Saltanat'a katılan kırk altı kişinin içinde bulundu. Bu şûrâyâ katılanlar Ankara hükümeti tarafından vatan hâini ilân edildi.¹⁵⁸

27 Eylül 1920'de Damad Ferid Paşa'nın beşinci kabinesinden istifa eden Mustafa Sabri Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa Mehmed Nûri Efendi getirildi.¹⁵⁹ Damad Ferid Paşa hükümetinin istifasıyla 21 Ekim'de kurulan Ahmed Tevfik Paşa'nın dördüncü kabinesinde de yerini korudu.¹⁶⁰

4 Kasım 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından saltanatın ilgasıyla birlikte Ahmed Tevfik Paşa kabinesiyle beraber şeyhülislâmlık da ortadan kalktı. Böylece ismi Türk tarihine son şeyhülislam olarak geçti. Şeyhülislâmlık süresi yirmi günü Damad Ferid Paşa kabinesinde olmak üzere toplam iki yıl bir sekiz gündür.¹⁶¹

Mehmed Nûri Efendi'nin aslında Millî Mücadele lehinde olduğu ve buna yönelik kararları desteklediği, bu sebeple Londra Konferansı'na İstanbul hükümeti adına katılarak Ankara hükümeti lehine görüşmelerden çekilen Ahmed Tevfik Paşa'nın kabinede yaptığı

¹⁵³ Özcan, a.g.md., ss. 503-504.

¹⁵⁴ Cebeci, a.g.e. s. 30.

¹⁵⁵ Albayrak, a.g.e., C. 3, s. 267.

¹⁵⁶ Cebeci, a.g.e., s. 30.

¹⁵⁷ Altınsu, a.g.e., s. 266.

¹⁵⁸ Özcan, a.g.md., ss. 503-504.

¹⁵⁹ Erarslan, a.g.e., s. 88.

¹⁶⁰ Albayrak, a.g.e., C. 3, s. 267.

¹⁶¹ Altınsu, a.g.e., s. 265.

değişiklik esnasında makamını koruduğu belirtilir. Ancak meşihâtı sırasında Anadolu'daki hareketin ileri gelenlerini âsi kabul ettiğinden Millî Mücadele'ye muhalif sayılmıştır.¹⁶²

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Mehmed Nûri Efendi'nin kendisine emeklilik maaşı bağlanması için yaptığı müracaat Vekiller Heyeti'nin 18 Ocak 1925 tarihli toplantısında görüşülmüş, Damad Ferid Paşa kabinesinde bulunmuş olanlar hakkında "cevâz-ı istihdam kararı verilmemesine" dair daha önce alınmış olan karar gerekçe gösterilerek ona maaş bağlanmamıştır.¹⁶³ Mehmed Nûri Efendi hayatının son yıllarını Üsküdar'daki yalısında ilgisizlik ve yalnızlık içinde geçirdi¹⁶⁴ ve 30 Temmuz 1927'de vefat etti.¹⁶⁵ Kabrinin Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'nda olduğu kaydedilmektedir.¹⁶⁶

Mehmet Nûri Medenî Efendi şapka ve kıyafet devrimini benimsememiş, hiç şapka giymemiş, yakınları olan din adamlarına fes ve sarıgın daha uygun olduğunu savunmaya çalışmıştır.¹⁶⁷

Kaynaklarda dürüst, bilgili, fakirleri koruyan bir kişiliğe sahip olduğu geçmektedir.¹⁶⁸

2-Eserleri

Mehmed Nûri Efendi'nin şeyhülislâmlığı esnasında verdiği fetvalar, Tarsûsîzâde Mehmed Nûri Medenî imzasıyla Cerîde-i İlmîyye'nin bu döneme rastlayan sayılarında yayımlanmıştır. Onun seferle ilgili hükümlere dair kaleme aldığı "Salât-ı Müsâfir" adlı bir risâlesiyle bir kısmını Arapça, bir kısmını Türkçe olarak kaleme aldığı, şehitlik ve şehitlerle ilgili nakillerden oluşan "Ahkâm-ı Şühedâ" isimli bir başka risâlesinin olduğu belirtilir. Yine ilm-i arûzla ilgili "Tayîr-i Endelûsî" adlı Arapça bir eseri ve ilm-i ferâizden bahseden "Tehzîb-i Kavâidi'l-Münâseha" isimli Türkçe bir eserinden de bahsedilmektedir. Ancak yayımlanmamış olan bu eserlerin isimlerine kütüphane kataloglarında da tesadüf

¹⁶² Özcan, a.g.md., ss. 503-504.

¹⁶³ Albayrak, Sadık, a.g.e., C. 3, s. 267.

¹⁶⁴ Altınsu, a.g.e., s. 267.

¹⁶⁵ Cebeci, a.g.e.,s. 30.

¹⁶⁶ Erarslan, a.g.e., s. 88.

¹⁶⁷ Altınsu, a.g.e., s. 267.

¹⁶⁸ Altınsu, a.g.e., s. 267.

edilmemektedir. Mehmed Nûri Efendi'nin hilâfetle ilgili bir muhtırası olduğu bilinmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Tahsin, a.g.md., s. 504.

II- CERÎDE-İ İLMİYYE

A-CERÎDE-İ İLMİYYE’NİN ÖZELLİKLERİ

Osmanlı Devleti’nde Bâb-ı Meşîhat tarafından 1914-1922 yılları arasında “Meşîhat-ı Celîle-i İslamiyye’nin Cerîde-i İlmîyye-i Resmîyyesi” ibaresi ile neşredilmiştir. Cerîde-i İlmîyye, Bâb-ı Meşîhat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvâhane ve şer’î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararların, medrese ve tekkelerle Dâru’l-Hikmeti’l-İslamiyye gibi dinî kuruluşlara ait talimat, nizamname ve haberlerin duyurulması maksadıyla yayımlanmıştır. Dergi 28 Mayıs 1914/ 3 Receb 1332 tarihinde yayın hayatına başlamış ve 23 Eylül 1922/ 1 Safer 1341 tarihine kadar yayını devam etmiştir.¹⁷⁰

Cerîde-i İlmîyye Meşîhat kurumunun resmi dergisi olması hasebiyle bu kurumun idarî ve ilmî faaliyetleri hakkında bilgi veren meslekî bir dergi olarak yayın hayatını sürdürmüştür.¹⁷¹

Derginin boyutları 16x24 cm olup sayfa adedi genellikle 30 ile 50 arasında değişmektedir. Derginin basım yeri olarak Matbaa-i Âmire ve Şehzadebaşı Evkâf-ı İslamiyye Matbaası zikredilmektedir.¹⁷²

Derginin dili Osmanlıca olmakla birlikte ihtiyaç hissedildiği zaman Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca yazılar da yayınlanmıştır. Bu durum özellikle cihat ile ilgili beyannâme ve fetvalarda görülmektedir.¹⁷³

B- CERÎDE-İ İLMİYYE’NİN ÖNEMİ VE ÇIKIŞ AMACI

Cerîde-i İlmîyye, Osmanlı devlet teşkilatı içinde önemli bir yere sahip olan Meşîhat makamının resmi yayın organı olması hasebiyle birinci dereceden bir kaynak olup devlet, cemiyet ve özelde Meşîhat makamı hakkında çok önemli resmi bilgiler içermektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Cebeci, a.g.e., s. 16.

¹⁷¹ Erarslan, a.g.e., s. 113.

¹⁷² Yazıcı, Nesimi, “Cerîde-i İlmîyye”, **DİA**, I-XLIV, C. 7, İstanbul, 1993, ss. 407-408.

¹⁷³ Erarslan, a.g.e., s. 113.

¹⁷⁴ Yazıcı, a.g.md., ss. 407-408.

Bazı devlet kurumlarının işleyiş tarzı ve hiyerarşisi, makamlar ve kişiler arasındaki münasebetler, eğitim ile ilgili zamanın önemli kararları ve ders programları, özellikle fetvalara yansıyan toplum problemleri, insanları bilgilendirmek için yayınlanan fikrî, fikhî, kelimî ve diğer ilmî içerikli yazılar Cerîde-i İlmiyye'yi zengin kaynak haline getiren unsurlardır.¹⁷⁵

Ayrıca 1914-1922 yılları gibi 1. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nin yaşandığı, toplumun bilgilendirilmeye, dayanışmaya ve manevi desteğe daha çok ihtiyaç duyduğu zor zamanlarda yayınlanan Cerîde-i İlmiyye, bu ihtiyaçları karşılamayı hedeflemiş ve farklı yönleriyle söz konusu dönemde önemli bir konuma sahip olmuştur.¹⁷⁶

C- FETVALARDA YER ALAN İMZALAR

Derginin yayınlanan 79 sayısı içerisinde 2310 fetvaya yer verilmiştir. Fetvaların kâhir ekseriyeti fikhın muamelât alanında olup ibâdât ve özellikle ukûbât konusunda fetvaların sayısı azdır. Cerîde-i İlmiyye'de yayınlanan her bir fetvanın akabinde imza bulunmayıp, genellikle her sayıda fetvaların en sonunda imza bulunmaktadır. Fetvalarda imzaların çoğu dönemin şeyhülislamlarına aittir.¹⁷⁷

İlk 22 sayıda “Hayri” adıyla mühür şeklinde imzası bulunan Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin, ayrıca 7. sayıdaki cihad-ı ekber fetvalarının her birinde ve 12. sayının başındaki fetvanın akabinde imzası yer almaktadır. 22. ile 37. sayılardaki fetvaların sonunda Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin “Ketebehû el-fakîr Musa Kazım ufiye anh” şeklindeki mührü bulunmaktadır. 50. sayıda Musa Sabri Efendi'nin “Ketebehû el-fakîr Mustafa Sabri et-Tokâdî afâ anhu'l Hâdî” şeklindeki imzası vardır. 51 ile 57. sayılarda ve 58. sayının ilk bölümünde Şeyhülislam İbrahim Efendi'nin “Ketebehû el-fakîr ileyhi teâlâ İbrahim el Haydarî ufiye anh” ibaresi geçmektedir. İsyancılarla ilgili her bir fetvanın akabinde olmak üzere 58. sayının bir bölümünde ve 59. ile 62. sayılarda Dürrizzâde Abdullah Efendi'nin “Ketebehû el-fakîr Dürrizzâde es-Seyyid Abdullah ufiye anhuma” ibaresi vardır. 64. ile 68., 70. ve 74-75., 76-77. ve 78-79. sayılarda Şeyhülislam Mehmed Nuri Medeni Efendi'nin “Ketebehû el-fakîr Tarsûsîzâde Muhammed Nuri Medeni ufiye anhuma” ibaresi mevcuttur.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Cebeci, , a.g.e., s. 16.

¹⁷⁶ Yazıcı, a.g.md., ss. 407-408.

¹⁷⁷ Erarslan, a.g.e., s. 113- 114.

¹⁷⁸ Cebeci, , a.g.e., s. 28-30.

İKİNCİ BÖLÜM

**EBUSSUÛD EFENDİ'NİN FETVÂLARI İLE CERÎDE-İ İLMİYYE
FETVÂLARININ MUKAYESESİ**

I- EVLENME/BOŞANMA HÜKÜMLERİ

Osmanlı Devleti, bilindiği üzere Ebussuûd Efendi ile birlikte resmi mezhep uygulamasına geçmiş ve Hanefi mezhebinin dışındaki diğer mezheplerin görüşleri ile hüküm verilmesi yasaklanmış idi. Bundan dolayı sosyal hayatla daha uyumlu olduğu halde diğer mezheplerin görüşleri ile çoğunlukla amel edilmemiştir. Hanefi mezhebinin bazı görüşleri ciddi toplumsal sorunlara sebep olduğu halde diğer mezheplerin görüşleri uygulama alanına alınmamıştır. Bu meyanda dikkat çeken önemli örneklerden biri mükrehin talakı konusudur. İmam Malik, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel, Davud ez-Zâhiri, sahâbeden Hz. Ömer, İbni Abbas, Hz. Ali ve daha bazılarına göre mükrehin nikâhı ve talakı muteber değildir. İbrahim en-Nehâi (v.96/715) Süfyan es-Sevrî (v.161/778), Ömer b. Abdülaziz (v.101/720), Ebu Hanife'ye göre ise mükrehin nikâhı da, talakı da muteberdir.¹⁷⁹ Hanefilere göre ikrah 'ihtiyar'ı ortadan kaldırmaz, sadece 'rıza'yı yok eder. Evlilik veya boşanma zorla veya şaka ile sahih olur.¹⁸⁰ Ebussuûd Efendi de bu görüşü benimsemiş ve bu görüş fetvalarına yansımıştır. Bu görüşü benimsemesinin sebebi, resmi mezhebin Hanefi mezhebi olmasıdır. Zira hukukî birlik ve istikrarı bozmamak için kadılar istedikleri hukukçunun görüşüne göre hükmetmekten men' edilmiş ve Hanefi mezhebi'nin en sahih görüşüne göre hükmetmekle mükellef tutulmuştur.¹⁸¹

"Mesele: Zeyd-i sancak beyi, Amr'a izâ' edip avreti Hind'e talâk verdirse, ikrahla talak vâki' olur mu?"

*el-Cevâb: Olur, talâk makûlesinde ikrah zarar eylemez."*¹⁸²

Ancak dönemin Osmanlı hukukçularının bu konuda ısrarcı olmaları kız kaçırma olayları, bazı mahalli idarecilerle zorbalara genç kızları cebren evlendirme, evli kadınları zorla alıp başkasıyla nikâhlama olaylarına sebebiyet vermiştir.¹⁸³ Sık sık rastlanan bu toplumsal problem karşısında Osmanlı Hukukçuları, diğer mezheplerin görüşlerini kabul

¹⁷⁹ Karaman, Hayrettin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, I-III, C. 1, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 354.

¹⁸⁰ Mevsîlî, **el-İhtiyar li- Ta'lîli'l-Muhtâr**, I-IV, C. 1, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2009, s. 425; Zekiyüddin, Şaban, **Usulü'l-Fıkh**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları., Ankara, 2009, s. 303.

¹⁸¹ Akgündüz, Ahmet, "Osmanlı Kanunnamelerinin Şer'i Sınırları", **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 405.

¹⁸² Düzdağ, a.g.e., s. 62.

¹⁸³ Aydın, M. Akif, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1985, s. 99.

ederek meseleyi kökünden çözmek yerine zor olan ama neticede mezhepten ayrılmayan çözümleri seçmişlerdir. Buna göre zorla birini nikâhlayan kişiye karısı zorla boşatılıyor, sonra ceza veriliyordu. 1523 tarihli Kanunnâme-i Osmânîye’de şöyle geçmektedir; “*Veya kız veya avret çeküb cebr ile nikâh itdürene cebr ile boşadalar dahi siyâsat edeler ve nikâh edenin sakalın kesüb mukemlet edeler.*”¹⁸⁴

Ebussuûd Efendi’nin fetvalarında geniş yer alan bir başka konu da, nikâhta veli izninin gerekli olup olmadığı konusudur. Hanefî mezhebine göre baliğa olan kız, velisinin izni olmasa da kendine denk biri ile evlenebilir.¹⁸⁵ Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf’a göre buluğ çağındaki bir kızın nikâhı veli izni olmaksızın kendi rızasıyla kıyılabilir.¹⁸⁶ Şafî’ye göre ise veli izni nikâhın rükünlerindedir. Veli izni olmadan nikâh sahih değildir.¹⁸⁷ Osmanlı Devleti’nde de 1544 yılına kadar veli izni aranmamıştır.¹⁸⁸ Nitekim Zembilli Ali Efendi’nin (v. 1526) fetvalarında kadınların veli izni olmaksızın evlenmelerine cevaz verilmiştir.¹⁸⁹ Buna rağmen Ebussuûd Efendi, Hanefî mezhebi yerine Şafî mezhebinin görüşü ile hükmettiği görülmektedir. Bu tarihten itibaren Ebussuûd Efendi’nin fetvalarında *fesâd-ı zaman* gerekçesiyle veli izni şart koşulmuştur.

“*Mesele: Hind küfvi olan Zeyd’e izn-i velîsiz şuhûd mahzarında nikâh olunsa veli şer’an feshe kâdir olur mu?*”

el-Cevâb: Olur.”¹⁹⁰

“*Mesele: Zeyd namzedi Hind-i bâliğa, Zeyd’den ayrılıp âhara varmaya rızâsı yok iken, babası Bekr’e nikâh eylese, ba’dehu Zeyd taleb edicek, Hind Bekr’e varmayıp yine Zeyd’e varmaya kâdire olur mu?*”

el-Cevâb: Babasının rızası olmayacak dahi Hind Zeyd’e varamaz.”¹⁹¹

¹⁸⁴ Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, C. 4, s. 297.

¹⁸⁵ Halebî, İbrahim, **Mültekâ’l-Ebhur**, I-IV, çev. Mustafa Uysal, C. 1, Konya, 1982, s. 435.

¹⁸⁶ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, a.g.e., C. 1, s. 302.

¹⁸⁷ Kadı Ebu Şuca’, **Delilleriyle Büyük Şafî İlmihali**, çev. Nizameddin Ersöz, Ravza Yayınları, İstanbul, 2005, s. 434.

¹⁸⁸ Maydaer, Saadet, **XVI. Yüzyılda Bursa Kadınları**, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 28.

¹⁸⁹ “*Baliğ olan Hind, mehri misliyle dengi Amr’la evlense Hind’in babası Bekir iznim yok diyerek bu evlenmeyi feshe kadir olur mu? el Cevab: Olmaz*” Zembilli Ali Efendi, **Şeyhülislam Fetvâları**, sad. İbrahim Ural, Fey Vakfı Yayınları, 1995, s. 32.

¹⁹⁰ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 75.

“Mesele: Zeyd Hind-i bâligayı, babası Amr’dan izinsiz nikâh eylese, Amr râzı olmasa, nikâhı feshe kâdir olur mu?”

el-Cevab: Olur.”¹⁹²

El-Hasanu’l-Basrî (v.110/728) dışındaki fakihler evlenme yaşındaki dul kadının da rızası alınmadan veya istemediği halde birisiyle evlendirilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁹³ Çünkü Hz. Peygamber “Dul kadın kendisi için velisinden daha ziyade hak sahibidir”¹⁹⁴ buyurmuştur. Ancak oğlunun izni olmaksızın dul kadının dahi nikâhı Ebussuûd Efendi’ye göre sahih sayılmamaktadır. Bu husustaki hassasiyeti düşündürücüdür.

“Mesele: Evli barklı oğlu olan Hind, bir tâze oğlana varmakla, oğlu Zeyd’e ar lâhik olup, leyle-i zifâfta anasının evine birkaç taş vursa, ehl-i ‘urf¹⁹⁵ dahl etmeğe kâdir olur mu?”

el-Cevâb: Aslâ olmaz, Zeyd izinsiz nikâhı dahi sahih değildir.”¹⁹⁶

Ancak bu durum gündelik hayatta bazı sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur. Kimsesi olmayan genç kızlar, insanların kendilerinden velisi olmadığı için evlenmekten kaçınmaları sebebiyle mağdur duruma düşmüşlerdir.¹⁹⁷

¹⁹¹ Düздаğ, a.g.e., s. 53.

¹⁹² Düздаğ, a.g.e., s. 53.

¹⁹³ Mevsilî, a.g.e., C. 2, s. 130.

¹⁹⁴ Müslim, **Sahih-i Müslim**, I-XI, çev. Ahmet Davudoğlu, C. 7, Nikâh, 9, Sönmez Yayınları, İstanbul, 1978, s. 263.

¹⁹⁵ Ehl-i örf, dinsel ve yasal düzenlemelerden çok toplumsal töre ve kuralları uygulayan Osmanlı kamu görevlilerine verilen addır. Osmanlılar, şeriata ve yasalara ters düşmemek koşuluyla yönetimde görenek ve törelere de yer verirlerdi (bak. örf; örfî hukuk). Bunların uygulanması da ehl-i örfü bırakılmıştı. Özellikle taşra yönetim birimlerinde “ehl-i örf takımı” denen kamu görevlileri arasında ihtisab ağası, şehir kethüdası, emin ve nazırlar başta gelirdi. Voyvoda, mütesellim, muhassıl, serdar ve subaşı sanlarını taşıyanlar ise resmî kamu görevlisi olmanın yanında ehl-i örf takımıyla yaptıkları işbirliği oranında ehl-i örfden sayılırlardı. Ehl-i örf, halkın zorunlu gereksinimlerinin zamanında karşılanması, çarşı ve pazar düzeninin sağlanması, alışverişin güvenliği, kentin temizliği, imar işleri, su ve yol sorunları vb ile doğrudan ilgiliydi. Atanmaları, yerel yetkililerce yapılırdı. Buyrukları altında asesbaşı, böcekbaşı gibi kolluk amirleri ve yardımcıları vardı. 18. yüzyılda sayıları ve etkinlikleri artan ehl-i örf, töreleri hiçe sayarak halka yönelik baskı ve sindirme olaylarına katıldılar. Müttegallibe ve bazı eşkıya grupları ile çıkar ilişkilerine girdiler. Bu nedenle 19. yüzyılın ilk yarısında girişilen düzenlemelerde ve Tanzimat döneminde, yerel hükümet ve belediye örgütlerine öncelik tanınarak ehl-i örfün ortadan kaldırılması amaçlandı ve 1854’ten sonra bu deyim kullanılmadı. İpşirli, Mehmet, “Ehli Örf”, **DİA**, C. 10, İstanbul, 1994, ss. 519-520.

¹⁹⁶ Düздаğ, a.g.e., s. 53.

Osmanlı Devletinde nafaka bırakmadan gâib olan kocaların karılarının XVI. asrın ortalarına kadar diğer mezheplerin kabul ettikleri kazâî boşama yani tefrikden yararlandıkları görülmektedir. Hanefî mezhebine göre, nafaka bırakmadan eşleri gâib olanların boşanmalarına Osmanlı kadıları hüküm verememektedirler. Bu gibi durumlarda özellikle Şafîî mezhebinden nâibler tâin ederek bu durumdaki kadınların boşanmalarına imkân tanımışlardır.¹⁹⁸ İşte bu imkân 27 Receb 943/1537 tarihinde tanzim olunan fermanla yasaklanmıştır.¹⁹⁹ Ebussuûd da kendisine sorulan böyle bir soru karşısında teşeffu' hususunun uygulanmadığını söylemiştir.

“Mesele: Zeyd-i gâibin zevcesinin nafakaya aczi zâhir olub teşeffu' edüb Şafî'î kâdisi tefrik edüb zevc-i âhara varub ba'dehû Zeyd gelse şer'an zevcesini geru almağa kâdir olur mu?

el-Cevâb: Teşeffu' hususu bu diyârda câri olmaya” deyû men-i sultânî vârid olmuştur.”²⁰⁰

“Mesele: Zevci nâbedîd olan Hind nafakaya aczi olucak teşeffu' edip, şafî'î kâdisi tefrik edip zevc-i âhara varsa ba'dehu Zeyd gelse zevcesin geri alabilir mi?

el-Cevâb: “Teşeffu' husûsu Diyâr-i Rûm'da câri olmaya” deyu men-i sultânî vâki' olmuştur.”²⁰¹

“Mesele: İnhilâl-i yemînde Şafî'îye mürâcaat edüb Şafî'î fesh-i yeminle hükm eylese nâfiz olur mu?

el-Cevâb: Bu diyârda Şafî'î olmaz, memnû'dur. Hâkim-i Şafî'nin hükmi ref'i hilâf edemez.”²⁰²

“Bu surette: Yemin eden Zeyd, Şafî'î kâdisine mürâca'at edip, yemin hal eylese sahîh olur mu?

¹⁹⁷ Maydaer, a.g.e., s. 30.

¹⁹⁸ Aydın, Mehmet Akif, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, İz Yayınları, İstanbul,1996, s. 27.

¹⁹⁹ Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, a.g.e., C. 6, s. 368.

²⁰⁰ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 78.

²⁰¹ Düздаğ, a.g.e., s. 61.

²⁰² Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, a.g.e., “Mârûzât”, C. 4, s. 40.

el-Cevâb: “Teşeffu’ husûsu Diyâr-i Rûm’da cârî olmaya” deyu men-i sultânî vâki’ olmuştur.”²⁰³

Hanefi mezhebine göre kocaları gaib olan kadınlar, eşlerinin öldüğüne dair herhangi bir haber gelmezse emsalinin hayatı kadar bir süre beklemeleri gerekmektedir.²⁰⁴ Bu da hiç boşanamaması anlamına geliyordu. Bu hususta da kadınların hem fizyolojik, hem psikolojik, hem de sosyo-ekonomik yönden mağduriyetine neden oluyordu. Bu probleme Hanefi mezhebinin bulduğu çözüm ise, kadın için günlük nafaka tayin etmek ve başkalarından borç alabilmesi için eşe izin vermekten ibarettir. Bu borca muhatap olacak kişinin ortadan kaybolmuş bir koca olması, borç olarak verilen paranın büyük ihtimalle geri alınamaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki bir kadına mahkeme kararına rağmen borç para verecek kimse kolay kolay bulunamamıştır. Böyle bir durumda da kadının yaşadığı sıkıntılar ortadadır.²⁰⁵

Burada bir başka yol da, harbe veya uzun bir yolculuğa çıkan kocaların sefere çıkmadan evvel eşlerini şartlı olarak boşamalarıdır. Şartlı boşamada koca bir veya iki yıl zarfında geri dönmezse karısının boş olduğunu söylemekte, söylediği süre içinde dönmediği takdirde karısı bir mahkeme kararına ihtiyaç duymadan boşanmış olmaktaydı.²⁰⁶ Ebussuûd bu hususta da kadının boşanmasını kısıtlayıcı bir fetva vermiştir. Kadın, boşanmak istiyorsa erkeğin şart koştuğu süre dolunca hemen boşanmak zorundadır. Bu süre geçtikten sonra boşanma hakkını kaybeder.

“Mesele: Zeyd âhar yere gider oldukta, zevci Hind’e “altı aya dek gelmezsem irâdetin elinde olsun” deyip gidip, dört yıl geçip gelmeyecek, Hind nefsinin boşamak ile Zeyd’den boş olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz altı ay tamam oldukta kâdiredir.”²⁰⁷

Kocanın kayıp olması sonradan müslüman olan zımmî kadınları da olumsuz etkilemektedir. Zımmî bir kadın müslüman olduğunda hâkim gayri müslim olan kocaya

²⁰³ Düzdağ, a.g.e., s. 105.

²⁰⁴ Döndüren Hamdi, **Delilleriyle Aile İlmihali**, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 427.

²⁰⁵ Maydaer, a.g.e., s. 58.

²⁰⁶ Aydın, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, s. 18.

²⁰⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 61.

müslüman olması yönünde telkinde bulunur, müslüman olursa evliliğin devamına ters düşen herhangi bir şey olmadığı için kadın onun eşi olmaya devam eder. Müslüman olmazsa da onları ayırırdı.²⁰⁸ Kocası gâib ise bulunana kadar beklenirdi.

“Mesele: Zeyd-i Zimmî gâibde olup hayât ve memâtı ma’lûm olmasa zevcesi Hind İslâm’a gelse zevce-i âhara varmak câiz olur mu?”

el-Cevab: Tavakkuf olunur. Zeyd’e arz-ı İslâm oluncaya dek.”²⁰⁹

“Mesele: Zimmiye İslâm’a gelmek ile firkat mukarrer olmaz, eri gâib olup gelince te’hîr olunur. Geldikte İslâm arz olunur, gelirse nikâh mukarrerdir. İbâ ederse hâkm tefrik eder. Ba’d-el-iddet kime dilerse varır. Hâkim sonra alana ta’zîr-i şedîd eder.”²¹⁰

Ebussuûd Efendi, velisi tarafından evlendirilen, buluğ çağına ermemiş küçük kızın baliğ olduğunda nikâhı fesh etmesine de cevaz vermemiştir.

“Mesele: Zeyd sağıre kızını Amr’ın sağıre oğluna şuhûd mahzarlarında tezvic edip, Amr dahi alıp kabul eylese, Hind bâliğa oldukta nikâhı feshe kâdire olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz.”²¹¹

Buraya kadar Ebussuûd Efendi’nin aile hukukuna dair bazı fetvalarını aktararak kadının o dönemdeki sosyal hayattaki konumunu ortaya koymaya çalıştık. Genelde Hanefi mezhebinin görüşlerini esas almakla beraber, nikahta velinin izni konusunda olduğu gibi bazen farklı mezheplerin görüşlerini esas aldığı görülmektedir. Daha çok ataerkil bir anlayışa dayalı olduğu görülen bu anlayışın, 20. yy.da zayıfladığı görülmektedir. Şimdi de Cerîde-i İlmiyye fetvalarındaki kadının aile hayatındaki konumunu ele almaya çalışalım.

Osmanlının son döneminde modernleşmenin başlamasıyla birlikte kadının hayatında da bir değişim göze çarpar. Bu değişimi Batı’daki gelişmeleri dikkate almadan

²⁰⁸ Zuhayli, Vehbe, **İslam Fıkıh Ansiklopedisi**, I-X, C. 9, Risale Yayınları, İstanbul 1994, s. 486.

²⁰⁹ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 57.

²¹⁰ Düzdağ, a.g.e, s. 131.

²¹¹ Düzdağ, a.g.e, s. 52.

layıkıyla anlamak imkânsızdır. Zira Tanzimat'tan itibaren hemen her konuda olduğu gibi kadın meselesinde de Batı'nın tesiri oldukça fazladır.²¹²

XVIII. yüzyılda Batı dünyasında kadın, eğitimi konusunda bazı haklar elde etmiş, yavaş yavaş sosyal hayata girmeye başlamıştır. Bilhassa bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Osmanlı Devleti'nin Batı dünyasıyla askeri ve kültürel alanda gelişen münasebetleri, aydınların kadın haklarıyla yüz yüze gelmesini sağladı. Böylece entelektüel seviyede kadının eğitimi, hukuku gibi konularda nazari fikirler oluşmaya başladı.²¹³

Tanzimat döneminde kadına ilk defa ilköğretimin üstünde bir eğitim imkânı sağlandı. Kızlar için rüşdiye ve dârümuallimât açıldı. Özellikle dârümuallimâtın açılması kadının resmen çalışma hayatına girmesi sonucunu doğurdu. Buradan mezun olan hanımlar öğretmen olarak görev aldılar.²¹⁴

Tanzimat döneminde kadın meselesi daha çok bir problem olarak edebi eserlerde işlenmeye başlanmış, bu konuda edebiyat bir vasıta olarak kullanılmıştır.²¹⁵ Yine buna paralel olarak kadının basın hayatına atılmasıyla ilk defa kadın dergileri yayınlanmaya başlamıştır.²¹⁶

1841'de evlenme meselesine dair bir ferman çıkarılmıştır. Bu fermanla velisi tarafından evlenmesine izin verilmeyen bâliğa kızların ve dulların kadı izniyle evlenebilmesini sağlanmıştır.²¹⁷

Bu fermanın bir sonraki adımını Cerîde-i İlmiyye fetvalarında görüyoruz. Artık Cerîde-i İlmiyye fetvalarında kadın ne kadı iznine ne de veli iznine gerek duymadan evlenebilmektedir.

²¹² Kurnaz, Şefika, **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını**, T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991, s. 14.

²¹³ Kurnaz, a.g.e., s. 127.

²¹⁴ Perincek, Şule, "1908 Devrimi ve Cumhuriyet Kadını", **100. Yılında Jön Türk Devrimi**, ed.Sina Akşin, Sarp Balcı, Barış Ünlü, Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 272

²¹⁵ Kurnaz, a.g.e., s. 34

²¹⁶ *Terakki (1868), Terakk-i Muhadderat (1869), Vakit Yahud Mürebbi-i Muhadderat (1875), Aile (1880), İnsaniyet (1883), Hanımlar (1883), Şuküfezar (1886), Mürüvvet (1888), Parça Bohçası (1889), Hanımlara Mahsus Gazete (1895), Alem-i Nisvan (1906)*, Perincek, a.g.m., s. 274.

²¹⁷ Cin, Halil, **İslam ve Osmanlı hukukunda Evlenme**, Selçuk Üniversitesi Basım Evi, Konya, 1988, s. 287.

“Mesele: Hind-i bâliğa nefsinî mehr-i misliyle küfüvvü Zeyd’e tezvic eylese Hind’in babası Amr “İznim bulunmadı” deyû akd-i mezbûru feshe kâdir olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz.”²¹⁸

Meşrutiyet dönemine gelindiğinde, Tanzimat’la başlayan faaliyetlerin filizlenip meyvelerini verdiği bir dönemdir. Yeni rejimin getirdiği serbestlik, kadın meselesiyle ilgili tartışmaların rahatça yapılmasına imkân hazırlamıştır²¹⁹ Ayrıca bu dönemde sayıları hızla artan birçok dernek kurulmuştur.²²⁰

Tüm bu gelişmeler ve kadının özgürleşme hareketi aile hukukunun da tedvinine zemin hazırlamıştır.

Hanefilerde kazâi boşanma sebeplerinin azlığı nedeniyle²²¹ yirminci yüzyıla gelinceye kadar bu usulle boşanmaya nisbeten çok az rastlanmaktadır. Ancak bu kazâi boşanmaya ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine bu boşanmaya zaman

²¹⁸ Cebeci, a.g.e., s. 112.

²¹⁹ Kurnaz, a.g.e., s. 128.

²²⁰ “*Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi, Mamulat-ı Dahiliye İstihlâki Milli Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi, Türk Kadınların Biçki Yurdu, Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi, Kastamonu Osmanlı Hanımları İş Yurdu, Cemiyet-i İmdadiye, Hizmet-i Nisvan Cemiyet-i Hayriyesi, Teal-i Vatan Osmanlı Cemiyeti, Mısırlı Hanımlar İane Cemiyeti, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, Müdafaa-yı Milliye Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Şam Nisvanı Müavenet-i Milliye Cemiyeti, Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye, Esirgeme Derneği, Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi, Osmanlı ve Türk Hanımları Esirgeme Derneği, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Şehit Ailelerine Yardım Birliği, Bikes Ailelere Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Kırmızı – Beyaz Kulübü, Teali-i Nisvan Cemiyeti, Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti, İnas Darülfünunu Mezuneleri Cemiyeti, Musiki Muhibbi Hanımlar Cemiyeti...*”, Perincek, a.g.m., s. 277.

²²¹ Kazâi boşama için genel olarak dört sebep vardır;

- Hastalık ve Kusur: İki nev’idir. Birincisi eşlerde bulunan ve cinsi birleşmeyi engelleyen hastalık ve kusurdur. Tüm mezheplerce kabul edilen boşanma sebebidir. Hanefilerin kabul ettiği yegâne sebeptir. İkincisi akıl hastalığı, cüzzam, alaca hastalığı gibi tıkdinti veren hastalıklardır. Hanefiler dışındaki üç mezhep ve İmam Muhammed boşanma sebebi olarak kabul etmektedir.
- Nafakanın Ödenmemesi: Hanefiler boşanma sebebi saymazlar. Onlara göre bu durumda cebri ifa, istidane vs gibi hukukun kabul ettiği yollarla evli kadınının nafakasının teminine çalışılır. Şafîî, Maliki, Hanbelilere göre boşanma sebebidir.
- Gaiblik- Terk: Maliki ve Hanbelilerde çeşitli şartlara göre altı aydan dört yıla kadar değişen bir sürenin geçmesinden sonra bir boşanma sebebidir. Hanefi ve Şafilere göre boşanma sebebi değildir. Bu durumda evlilik ancak kocanın ölümüne hükmedilmekle sona erer. Bunun için de genellikle yaşlılarının hayatı kadar bir süre beklenir.
- Kötü Davranma ve Geçimsizlik: Bu boşama sebebi, Hanbeliler ve özellikle Malikiiler tarafından kabul edilmiştir. Diğer iki mezhep bunu bir boşama sebebi olarak kabul etmez. Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, a.g.e., C. 1, ss. 121-125.; Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., ss. 24-26.; Döndüren, a.g.e., ss. 424-429.

zaman ihtiyaç duyulmakta idi.²²² Daha önce de belirtildiği gibi, Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde Hanefî kadılar tarafından Şafîî naibler tayin edilerek bu mezhepteki kazâî boşanma sebeplerinin varlığı durumunda tefrike hükmedilmişti. Ancak Şafîî kadılar aracılığıyla yapılan bu uygulama daha önce de ifade ettiğimiz gibi 1547’de bir fermanla yasaklanmıştır.²²³ Böylece Hanefî mezhebi dışındaki bir mezhepten yararlanma yolu kapatıldığından bu imkân da sona ermiştir. Fakat karı koca arasında şiddetli geçimsizlik olduğu, kocanın karısına kötü muamele ettiği, evinin ihtiyaçlarını temin etmediği veya edemediği ve yahut da evini terk edip yabancı diyarlara gittiği ve senelerce kendisinden haber alınmadığı durumlarda kazâî boşamaya hep ihtiyaç duyulmuştur.²²⁴

Bu konudaki ilk düzenlemeler ancak yirminci asrın başlarında mümkün olabilmiştir. Bunda gerek diğer mezheplerden istifade edebilme düşüncesine ılımlı bakılması ve gerekse de ondokuzuncu asrın sonlarından itibaren peşpeşe girişilen harplerin ortaya çıkardığı sosyal ve hukuki ihtiyaçların rolü büyüktür.²²⁵

İkinci Meşrutiyet’ten sonra bir fetva koleksiyonu (Muhîtu’l-Fetavâ) hazırlamak üzere “Hey’et-i İftâiyye” kurulmuştu. Bu heyetin nizamnamesinde bu koleksiyonun hazırlanması sırasında, gerektiğinde diğer mezheplerden istifade edileceği ve hazırlanan bu tür fetvaların irade-i seniyyeye koyulduktan sonra iftaya esas olacağı belirtilmiştir. Teşkil edilen bu heyet hazırlamayı düşündüğü fetva koleksiyonunu hazırlayamamışsa da kâzai boşanma konusunda iki fetva hazırlayarak irade-i seniyyeye koymuştur. Böylece bu alanda ilk müsbet adımlar atılmıştır. Bunlardan birincisi kocanın gaipliği, diğeri belirli hastalıklar sebebiyle eşe kazâî boşanma hakkı sağlayan irade-i seniyyelerdir.²²⁶

Ondokuzuncu asrın sonlarıyla yirminci asrın başlarında peş peşe meydana gelen harpler eli silah tutan herkesin harbe gitmesi sonucunu doğurmuştur.²²⁷ Şehit olduklarına dair bir bilgi gelmeyen, evlerine de dönmeyen erkeklerin geride bıraktıkları eşleri için ise bir belirsizlik hali söz konusu olmuştur. Bunlar özellikle geçimlerini sağlayacak bir mal varlığının bulunmadığı durumlarda büyük bir sıkıntı içine düşmüşlerdir. Zira, kocalarının

²²² Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 169.

²²³ Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameler**, a.g.e., C. 6, s. 368.

²²⁴ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 169.

²²⁵ Cin, a.g.e., s. 291.

²²⁶ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 171.

²²⁷ Cin, a.g.e., s. 291.

şehit olduğu sabit olmadığı için hukuken dul sayılmamakta, yürürlükteki Hanefi mezhebine göre kocalarının gaipliğine veya nafaka bırakmamasına dayanarak boşanma talebinde bulunamamaktadırlar.²²⁸ Bu durumda olan kadınların ve sosyal sıkıntılarının artması üzerine Heyet-i İftaiye'ce Hanbelî mezhebinden istifade edilerek hazırlanan fetva ile kocaları nafaka bırakmadan kaybolan kadınların mahkemeye başvurarak boşanmaları imkânı tanınmıştır. Bu fetva 5 Mart 1916 tarihinde irade-i seniyyeye²²⁹ iktiran ederek tüm devlet dâhilinde yürürlüğe girmiştir.²³⁰

Cerîde-i ilmiyye fetvalarında da bu fetva esas alınmıştır. Hanbelî mezhebi üzere, eşi gâib ve nafakaya muhtaç olan kadının nikâhının feshedilmesine cevaz verilmiştir. Ebussuûd Efendi Hanefî çizgisinde verdiği fetvalarla kazai boşamaya imkân tanımazken, Cerîde-i İlmiyye fetvalarında kazai boşamaya imkân tanınmıştır ve diğer mezheplerden istifade edilmiştir.

“Mesele: Hind-i fakîrenin zevci Zeyd gâib olup nafakanın tahsili müte’azzir oldukta Padişâh-ı İslâm meddallâhu teâlâ zillehû alâ mefâriki’l-enâm hazretleri bu meselede maslahat-ı nâsa erfak olması mülâhazasına binâen mezheb-i Hanbelî üzere kadı'nın fesh-i nikâh etmesiyle hükme emir buyurmuş olmalarına mebnî, Hind'in talebiyle kadı fesh-i nikah etmeye kâdir olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”²³¹

Heyet-i İftaiyece hazırlanan ve 23 Mart 1916'da irade-i seniyyeye iktiran ederek yürürlüğe giren ikinci fetva ise kocanın akıl hastalığı, cüzzam, baras (alaca hastalığı) veya bunların derecesinde bulunan hastalıklara yakalanması durumunda karısına boşanma hakkının tanınmasına ilişkindir. Bu irade-i seniyye ile o zamana kadar yürürlükte olan ve

²²⁸ Yaman, Ahmet, **İslam Aile Hukuku**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 101.

²²⁹ İrade-i seniyye padişah emri anlamına gelmektedir ve sözlü ve yazılı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sözlü irade-i seniyye, padişahın sadrazama bizzat tebliğ ettiği emir karşılığı kullanılan bir tabirdir. Yazılı irade-i seniyye ise padişah emrinin Mâbeyn-i Hümayun başkâtibi tarafından sadrazama bildirildiği özel bir belgedir. Kütükoğlu, Mübahat, “İrade-i Seniyye”, **DİA**, I-XLIV, C. 22, ss. 391-392.

²³⁰ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 171.

²³¹ Cebeci, a.g.e., s. 112.

Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait görüş terk edilmiş ve İmam Muhammed'in görüşü kabul edilmiştir.²³²

Tanzimat'la birlikte büyük ölçüde Batı'nın tesir ve baskısıyla başlayan kanunlaştırma hareketleri içerisinde birçok temel kanun hazırlanıp kabul edilmiş, fakat aile hukukunda kanunlaştırma söz konusu olmamıştır. Ayrıca yine Tanzimat'la başlayan sosyal hayatımızdaki değişiklikler, aile hukuku alanında hukuki düzenleme ihtiyacını gündeme getirmiştir. Yirminci yüzyılın başında özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra hâkim fikir hareketleri olan Batıcılar, Türkçüler ve İslamcılar'ın yayın organlarında aile ve kadınlara ilgili yazıların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle Batıcılar ve Türkçüler sosyal hayatta ve kadın anlayışındaki değişikliklere paralel olarak aile hukuku alanında yeni düzenlemeler yapılması gerektiğinden ısrarla bahsetmekteydiler.²³³ Bütün bunların sonucu olarak 157 maddeden oluşan Hukuk-ı Aile Kararnâmesi hazırlanmış ve hazırlanan metin, 25 Ekim 1917 tarihinde Sultan Reşad tarafından tasdik edilerek yürürlüğe girmiştir.²³⁴

Kararnâmenin en önemli özelliklerinden birisi, hükümlerinde diğer mezheplerden istifade edilmiş olmasıdır. Bu durum geçen süre içerisinde ortaya çıkan yeni hukuki ve sosyal durumlar ile hukuki telakkilerde meydana gelen değişikliklerle izah edilebilir.²³⁵ Yaklaşık bir sene önce, aile hukuku alanında iki irade-i seniyyenin çıkarılmış olması ve bunların birinde Hanefî mezhebindeki hâkim görüşün terk edilip İmam Muhammed'in görüşünün benimsenmesi, diğerinde Hanbelî görüşünün kabul edilmesi bu yönde atılan ilk adımlardır.²³⁶ Ancak telif-i mezahib, Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile resmi hüviyet kazanmıştır.

Kararnâmede başlıca, bülüğün alt sınırından (erkeğin 18, kadının 17 yaşını doldurmuş olması gerekir) önce evlenilememe, veliler tarafından evlendirilmeme (md. 7), akıl hastalarının sadece zaruret halinde evlendirilmesi (md. 9), nikah esnasında kocanın tek evli kalmasının şart koşulabilmesi (md. 38), ikrah ile vuku bulan nikah ve talakların (md. 57) keza sarhoşun boşamasının geçerli olmaması (md. 104), kadına belirli sebeplerin

²³² Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 172.

²³³ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 178.

²³⁴ Cin, a.g.e., s. 292.

²³⁵ Aydın, M. Akif, "İslam- Osmanlı Aile Hukukunun Kanunlaştırılması ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi", **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 499.

²³⁶ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., ss. 170-172.

varlığı durumunda kazâi boşanma (tefrîk) hakkının tanınması (md. 119-131) diğer mezheplerden istifade ile kararnâmeye dercedilmiştir.²³⁷

Kararnâmenin konuya tahsis ettiği üçüncü faslında kazâi boşanma için beş sebep kabul edilmiştir. Bu bölümün 119-121. maddeleri kocada bulunan cinsel hastalıklar dolayısıyla kadının sahip olduğu kazâi boşanma hakkını düzenlemektedir. Bu sebebe dayanarak boşanma Hanefî mezhebinde kabul edilen yegâne boşanma sebebidir ve Kararnâme öncesinde uygulanmıştır. Tüm mezhepler tarafından kabul edilen görüştür. 122. maddede de akıl hastalığı sebebiyle tefrik düzenlenmiştir.²³⁸ Bu hususta da İmam Muhammed'in görüşünden istifade edilmiştir.²³⁹

Kararnâme 126. maddede de üçüncü boşama sebebi olarak geride nafaka bırakmaksızın kocanın kaybolması halini düzenlemektedir. Kararnâme bunu bir boşama sebebi olarak kabul etmektedir. Esasen bu boşanma sebebi ilk defa 1916 tarihli irade-i seniyye ile kabul edilmiştir.²⁴⁰ Burada da Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden istifade edilmiştir.²⁴¹

Dördüncü boşanma sebebi olarak geride ailesinin geçimini sağlamaya yetecek nafaka bırakmış bile olsa kocanın kaybolmuş olmasını düzenlemektedir.²⁴² Konuyu düzenleyen 127. maddeye göre kaybolan ve kendisinden ölü veya diri olduğuna dair bir haber alınamayan kocanın eşi hâkime boşanma talebiyle başvurabilir. Hâkim kocadan haber alınmasından ümit kesildiği tarihten itibaren boşanmayı 4 sene tecil eder. Bu müddet zarfında kocadan haber alınmazsa boşanmaya hükmeder. Koca bir harpte kaybolmuşsa bekleme müddeti bir yıldır. Bu durum Hanefilerde bir boşanma sebebi değildir.²⁴³ Maliki mezhebinden istifadeyle kabul edilen²⁴⁴ bu esasların temelinde Balkan ve I. Dünya

²³⁷ Cin, a.g.e., ss. 293–305.

²³⁸ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 172.

²³⁹ Acar, H.İbrahim, **İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi**, Kev Yayınları, Erzurum, 2000, s. 159.

²⁴⁰ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 172.

²⁴¹ Acar, a.g.e., s. 164–165.

²⁴² Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 172.

²⁴³ Acar, a.g.e., s. 169.

²⁴⁴ Acar, a.g.e., s. 168.

harplerinde kocaları kaybolmuş eşlerin sosyal problemlerini halletme ihtiyacı yatmaktadır.²⁴⁵

Kararnâmenin kabul ettiği beşinci boşama sebebi eşler arasında geçimsizliğin ortaya çıkmasıdır.²⁴⁶ Böyle bir durumun vukuunda taraflardan biri boşanmak için mahkemeye müracaat ederse hâkim her iki tarafın ailelerinden birer hakem seçer, aralarını ıslah etmeye çalışır. Bu mümkün olmazsa tefrike hükmeder. Hakemler kusur kocada ise bain talaka, kadında ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhala'aya hükmederler.²⁴⁷

Kararnâme yürürlüğe girmesinden hemen iki yıl sonra 19 Haziran 1919 tarihinde kaldırılrsa da etkileri Cerîde-i İlmiyye fetvaları üzerinde görülmektedir. İkrâh ile yapılan nikâh ve talakların geçersiz oluşu, kararnâmenin bir uzantısıdır. Nitekim Ebussuûd Efendi'nin fetvaları resmi mezhep olan Hanefî çizgisinde olup ikrahla nikâh geçerliydi.

“Mesele: Tehdîdini ikâ'a kâdir olan Zeyd Amr'a “ ‘Zevcem Hind'i tatlık eyledim’ deyû tahrir eyle” deyû ikrâh-ı muteber ile ikrâh eylemekle Amr dahi “Zevcem Hind'i tatlık eyledim” deyû mükrehen tahrîr eylese mücerred vech-i muharrer üzere tahrîr etmekle Hind Zeyd'den boş olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”²⁴⁸

Aynı şekilde küçük yaşta evlenen kız çocuklarının buluğa erince nikâhı feshedebilme hakkı da Cerîde-i İlmiyye fetvalarında kendilerine tanınmıştır. Ebussuûd Efendi'nin verdiği fetvalara göre feshedemediğini daha önce belirtmiştik.

“Mesele: Hind-i sağırenin veliyy-i akrebi li ebeveyn ammi Amr, Hind'i şuhud mahzarlarında mehr-i misliyle küfüvvü Bekir'e tezvic ettikten sonra Hind bâliğa olduğu anda nefsinin ihtiyâr ve işhâd edip lâkin Bekir gâib olmakla bir sene tehir edip akdi hâkime fesh ettiremse Hind'den temkîn ve rızâ bulunmamakla akdi hıyâr-ı bülüğla Bekir'in huzûrunda hâkime fesh ettirmek istedikte Bekir mücerred “Bir sene tehir bulunmakla hıyârın bâtil olmuş” deyû Hind'i men'e kâdir olur mu?

²⁴⁵ Cin, a.g.e., s. 292.

²⁴⁶ Aydın, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, a.g.e., s. 172.

²⁴⁷ Yaman, a.g.e., s. 98.

²⁴⁸ Cebeci, a.g.e., s. 163.

el-Cevâb: Olmaz.”²⁴⁹

“*Mesele: Hind-i sağıreyi veliyy-i akrebi li- ebeveyn ammi Zeyd mehr-i misliyle küfüvvü Amr’a tezvic eylese Hind bâliğa olduğu anda nefsinı ihtiyâr ve işhâd edip Amr’ın huzûrunda akd-i mezbûru hâkime fesh ettirmeye kâdire olur mu?*”

el-Cevâb: Olur.”²⁵⁰

“*Mesele: Hind-i sağıreyi veliyy-i akrebi anası Zeyneb mehr-i misliyle küfüvvü Zeyd’e tezvic ettikten sonra Hind bâliğa olduğu anda nefsinı ihtiyâr ve işhâd edip hıyâr-ı bülüğla akd-i mezbûru Zeyd’in huzûrunda hâkime fesh ettirmeye kâdire olur mu?*”

el-Cevâb: Olur.”²⁵¹

Sarhoşun boşaması konusunda ise Cerîde-i İlmiyye fetvalarına baktığımızda bir tezatlık söz konusudur. Zira sarhoşun boşaması hususunda Hukuk-i Aile Kararnâmesi’nde verilen hükme aykırı olarak fetva verilmiş, sarhoşun boşaması geçerli sayılmıştır. Bunun sebebi de bu dönemde boşanmanın kadının lehine görülmesidir. Buradan da kadının özgürleşme hareketlerinden fazlasıyla etkilendiğini söylememiz mümkündür. Zira boşanma Allah’ın en sevmediği helal olduğu için, fukaha genel olarak boşanmayı zorlaştıracak düzenlemeleri daha çok tercih etmişlerdir.

“*Mesele: Zeyd muharremâtıdan olan bir şeyi tâi’an ekl veya şürbden dolayı sekrân iken zevcesi Hind’i talâk-ı selâse ile tatlik eylese Hind Zeyd’den üç talâk boş olur mu?*”

el-Cevâb: Olur.”²⁵²

“*Mesele: Zeyd muharremâtıdan olan bir tâi’an ekl yâ şürbden dolayı sekrân iken zevcesi Hind’i tatlik eylese Hind Zeyd’den boş olur mu?*”

el-Cevâb: Olur.”²⁵³

²⁴⁹ Cebeci, a.g.e., s. 103.

²⁵⁰ Cebeci, a.g.e., s. 103.

²⁵¹ Cebeci, a.g.e., s. 103.

²⁵² Cebeci, a.g.e., s. 158.

“Mesele: Zeyd tâi’an sekrân iken zevcesi Hind’i talâk-ı selâse ile tatlık eylese Hind Zeyd’den üç talâk boş olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”²⁵⁴

“Mesele: Zeyd zevcesi Hind’i tatlıka Amr’ı vekâlet-i mutlaka ile tevkîl edip Amr dahi sekrân iken Hind’i tatlık eylese talâk vâki olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”²⁵⁵

Ebussuûd Efendi ise sarhoşun boşamasını geçerli saymamış, daha çok aile birliğinin korunmasına dönük bir anlayış esas alınmıştır. Bu durumu, kadının İslamiyyet’te değersiz ve hor görüldüğüne, insan yerine konulmadığına delil olarak göstermek²⁵⁶ ise çok isabetli görülmemektedir.

“Mesele: Zeyd, benc yiyip ve boza içip, akıl zâil iken avretin üç talâk boşasa, talâkına i’tibar olunur mu?”

el-Cevâb: Yeri göğü bilmez idi ise olunmaz.”²⁵⁷

Sonuç olarak; kadınla ilgili yukarıda aktardığımız fetvalarda farklılıklar olduğu görülmektedir. Ebussuûd Efendi'nin yargulamada ve fetvada Hanefî mezhebinin yerleşik görüşlerinin esas alınması hususunda titizlik göstermesi, mutaassıp bir Hanefî olmasından değil devlette tesis etmeyi amaçladığı hukuk birliği ve kamu düzenin oluşturulması gayretidir. Sosyal şart ve ihtiyaçlar gereği mezhepteki yerleşik görüşlerden vazgeçip farklı görüşleri tercih ettiği görülmektedir. Nitekim Hanefî mezhebindeki, bulûğa eren kızların velilerinin izin veya icazetini almadan evlenebilecekleri şeklindeki hâkim görüşten Ebussuûd döneminde vazgeçilmiş, İmam Şafî'nin bu konudaki tercihi benimsenerek kızların ancak velilerinin izniyle evlenebilecekleri görüşü kabul edilmiş, kadıların velinin

²⁵³ Cebeci, a.g.e., s. 158.

²⁵⁴ Cebeci, a.g.e., s. 158.

²⁵⁵ Cebeci, a.g.e., s. 159.

²⁵⁶ Kaplan, Leyla, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadınlarının Özgürleşme Hareketi”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 467; Kurnaz, a.g.e., ss. 66-69; Perinçek, a.g.m, s. 274.

²⁵⁷ Düздаğ, a.g.e., s. 63.

iznini almadan nikâh kıymaları veya buna izin vermeleri fesâdu'z-zaman gerekçesiyle yasaklanmıştır. Burada aslolan mezhep değil, sosyal gerçekliktir. Ebussuûd Efendi'nin 16. yy.da bu kaygıyla fetva vermesi, onun toplum düzenini koruma hassasiyetini ortaya koymaktadır. Ebussuûd Efendi'nin kadının boşanması hususundaki kısıtlayıcı fetvalarının arkasında, kadınların boşanma yönündeki istekli tavırlarının neden olacağı yozlaşmanın önüne geçme gayreti yatmaktadır. Zaman zaman bu anlayış, kadınların mağduriyetine neden olsa da, doğrudan kadını aşağılama, değersiz görmenin bir kanıtı olarak takdim etmek tam anlamıyla bilimsel bir tespit değildir.

Son döneme gelindiğinde ise dinî hassasiyetler azalmış, toplumda Batı'nın etkisiyle bozulmalar başlamıştır. Son dönemde artan kadın hakları söylemleri ve özgürleşme hareketleri Cerîde-i İlmiyye deki yayımlanan şeyhülislam fetvalarını etkilemiş ve kadının boşanabilmesi için bütün imkânlar kadınlara tanınmıştır. Hatta sarhoşun boşanmasının bile geçerli sayılması boşanmanın kadının lehine olan bir iş olarak algılanmasının bir tezahürüdür. Cerîde-i İlmiyye fetvalarında Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının aksine mezhep çeşitliliği söz konusudur. Bunda gerek diğer mezheplerden istifade edebilme düşüncesine ılımlı bakılması ve gerekse de 19. yüzyılın sonlarından itibaren peşpeşe girilen harplerin ortaya çıkardığı sosyal ve hukuki ihtiyaçların rolü büyüktür.

II- GAYRİMÜSLİMLER

Ebu Yusuf'a göre zimmîlerden hiç birinin, gerek elbise gerek binek hayvan ve gerek şekil ve görünüşlerinde müslümanlara benzememeleri gerekir. Onların bellerine “zünnar” denilen kalın ipten yapılmış bir kuşak bağlayıp, orta yerden düğümlenmeye mecbur etmek lazımdır. Başlarına koydukları “kalansûve” diye adlandırılan serpuşları, kat kat dolanmış ve nakışlı olmamalıdır. Kadınlarının cins binek hayvanlarına binmelerini yasaklamak lazımdır. Sulh akdi ile zimmete dâhil olan, havra ve kiliselerden başka havra ve kilise inşaat etmekten ve kurmaktan men edilirler. Sulh yapılırken bulunan havra ve kiliselerin kendilerine bırakılması, yıktırılmaması âmil ve memurlara emir ve tembih edilmesi lâzımdır. Bütün zimmîler, İslâm şehirlerinde oturmaları ve çarşı ve pazarlarda ticaret yapmaları hususunda serbest bırakılır. Ancak, şarap ve domuz alıp satmaktan ve şehirde hac çıkarmaktan men edilirler. Zira Hz. Ömer (R.A.), zimmîlerin kılık ve

kıyafetleriyle müslümanların kılık ve kıyafeti bilinmesi için bu şekilde muamelede bulunmuştur.²⁵⁸

Ebû Hanife'ye göre; zimmîlerden hiç birinin giyim, binek ve görünüş bakımından müslümanlara benzemesine müsâade edilmez. Çünkü müslümana saygı göstermek, ona dostça davranmak, önce kendisine selâm vermek, yolda önünü açmak, mecliste ona yer vermek gerekir.²⁵⁹ Bu hususta Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*“Onlara önce siz selâm vermeyin ve onları yolların en dar olanına girmek zorunda bırakın.”*²⁶⁰

Bu anlatılan hususlarda zimmîler müslümanlardan ayırt edilmezlerse, bazen kâfirlerin müslüman olduklarını zannederek önce biz selâm verip dostça davranır ve saygı gösterebiliriz ki, bu da câiz olmaz. Şu halde bu gibi durumlara düşmemek için, anlattığımız hususlarda onların müslümanlardan ayırt edilmeleri vâcib olur.²⁶¹

Ömer b. Abdülaziz, kendisi tarafından tayin edilmiş olan bir âmiline bir mektup yazıp şöyle emretmiştir:

*“Açıktaki haç çıkarıldığını gördüğünüz zaman hemen onu kırınız, yahudî ve hristiyanları, eğerli binite binmekten men ediniz, onlar semerli hayvanlara binsinler. Kadınlarından hiç birisi de, binek devesine has eğerle deveye binmesin, onlarda ancak semerli deveye binsinler. Bu konularda, zimmîlerden bu gibi hallerin men edilmesine gayret sarfet. Emir ve idaren altındaki hristiyanların, kaftan, ipekli elbise giymelerini men' et. Sarık sarmalarını ihtar et.”*²⁶²

ed-Dürrü'l-Muhtâr'da da şöyle geçmektedir: Zimmîler kıyafetlerinde, bineklerinde, eyerlerinde ve silâhlarında müslümanlardan ayrılırlar. Ata binemezler. Zimmîler ipek zünnar bağlamaktan, yünden yapılmış biniş, iyi çuha, ince hırka gibi kıymetli elbiseleri,

²⁵⁸ Ebû Yusuf, **Kitâbu'l- Harâc**, çev. Muhammed Atâ'ullah Efendi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1982, s. 293.

²⁵⁹ Mevsilî, a.g.e., C. 2, s. 448.

²⁶⁰ Tirmîzî, **Sünen-i Tirmizi**, I-VI, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, C. 3, Siyer, 40, Yunus Emre Yayınevi, İstanbul, s. 167.

²⁶¹ Mevsilî, a.g.e., C. 2, s. 448.

²⁶² Ebû Yusuf, a.g.e., s. 294.

ilim ehline ve eşrafa mahsus olan elbiseleri giymekten menolunurlar. Müslümanlar yanında hürmet gören katiplik mübaşirlik gibi hizmetlerden de menolunurlar.²⁶³

Osmanlı'da gayrimüslimlerle ilgili uygulamalara bakıldığında 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındaki farklar aşikârdır. Öncelikle Ebussuûd Efendi'nin fetvaları eşliğinde gayrimüslimlerin 16. asırdaki sosyal hayattaki yaşantılarını ele almaya çalışalım.

Gayrimüslimlerle ilgili olarak ele alacağımız ilk konu zimmet akdidir. Kendi dinlerini değiştirmeden bir İslam devletinin korumasından yararlanan, müslüman olmayan ehli kitap kişilere “zımmi” denir. İslam devleti ile bu kimseler arasında yapılan iki taraflı sözleşmeye de “zimmet” adı verilir.²⁶⁴ Osmanlı devletinde de gayri müslim tebaa'yı ifade etmek için bu deyim kullanılmış ve teorik olarak Tanzimat'a kadar geçerliliğini sürdürmüştür.²⁶⁵ Ebussuûd Efendinin fetvalarına baktığımızda da gayrimüslimlere “Zeyd-i zımmi, Hind-i zımmiye” şeklinde hitap edildiği görülmektedir.²⁶⁶

Zimmet anlaşması ile zımmilerin can, mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetleri İslam devletinin teminatı altına alınır. Zımmi İslam ülkesinde oturma hakkını kazanır. Düşmana karşı onu artık İslam halifesi koruyacaktır. Zımmi müslüman idareye bağlılık ve sadakat göstermek ve cizye adlı yıllık vergiyi ödemek zorundadır. Buna karşılık da askerlik yapmaz.²⁶⁷

Osmanlı egemenliği altındaki zımmiler, mezhep ya da dinlerine göre Osmanlı yönetimi tarafından gruplandırılmış ve bu gruplara millet adı verilmiştir. Şu halde millet Osmanlı'da dinî toplulukların ismidir.²⁶⁸ Bu gruplar belli ölçüde dışa açık olmakla beraber, hemen hepsi kendi millet yönetiminin denetimindeydi. Bireylerin her türlü sorumlulukları kendi cemaatlerine, milletlerine karşıydı. Gayrimüslim bir kişi idari, mali ve bunun gibi birçok açıdan önce millet yönetimine sonra devlete karşı sorumluydu. Dinî grupların liderleri de yönetimindeki grupların idaresinden Sultan'a karşı sorumlu tutuldular. Bu

²⁶³ Haskefi, **ed-Dürri'l-Muhtâr** (Reddü'l-Muhtâr kenarında) I-XVII, çev. Mehmet Savaş, C. 8, Şâmil Yayinevi, İstanbul, 1985, s. 492.

²⁶⁴ Hamidullah, Muhammed, **İslam'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 402.

²⁶⁵ Bozkurt, Gülnihal, **Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996, s. 8.

²⁶⁶ Düzdağ, a.g.e., ss. 129-156.

²⁶⁷ Bozkurt, a.g.e., s. 8.

²⁶⁸ Bozkurt, a.g.e., s. 9.

sistemle gayrimüslimlere büyük ölçüde müsamaha gösterilerek dinlerini, örflerini ve özel hukuklarını korumaları sağlandı.²⁶⁹ Bu durumu Ebussuûd Efendinin fetvalarında da görmekteyiz;

“Mesele: Zımmîye nice ant verilir?”

*el Cevab: Şer’iyle İncil’i hazret-i İsâ’ya inzal eden Hak hazretine verilir.”*²⁷⁰

“Mesele: Zeyd-i zımmî kefere bayramında Amr-i müslime çörek ve kızıl yumurta verip, Amr dahi alıp, kabul eylese, Amr’a şer’an nesne lâzım olur mu?”

*el Cevab: Be’is yoktur, eğer ol günü ta’zim için olmayıp konşuluk hakkını ri’âyet için olacak.”*²⁷¹

“Mesele: Zeyd-i Yahudi, müslümanlar gibi zevcesi Hind’e talâk verdikte, Hind Zeyd’den nafaka talebine kâdire olur mu?”

*el Cevab: Ehl-i zimmete iddet olmaz ki nafaka ola.”*²⁷²

“Mesele: Bir dağ başında kadîmî bir kilise olup, kâfirler üzerinde perhize çıkıp, çan çalıp ve etrâfına kâfirler cem’ olup, ruhbanları âyîn-i bâtılları üzre va’z eyleyip kâfirler ağlaşıp griv eyleseler, müslümanlar kiliseyi hedm eylemeye kâdir olurlar mı?”

*el Cevab: Eğer etrafında asla şenlik yok ise ta’arruz olunmaz. Eğer var ise şîârı küfrü bu miktar izhâr etmekten men’ ve zecr olunmak lâzımdır.”*²⁷³

“Mesele: Zımmî olan Zeyd zevci Hind-i zimmiyyeye talâk verdikten sonra, Hind’in yanında hizmet edip sekiz yaşında Amr, Hind’e “Zeyd’le zina etti” dese mücerred Amr’ın sözüyle Hind’e ne lâzım olur?”

²⁶⁹ Adıyeke, Nuri, “Islahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Milet Sistemi Ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, C. 4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 256.

²⁷⁰ Düzdağ, a.g.e., s. 133.

²⁷¹ Düzdağ, a.g.e., s. 135.

²⁷² Düzdağ, a.g.e., s. 135.

²⁷³ Düzdağ, a.g.e., s. 140.

*el Cevab: Yalan olmak ba'iddir, hâkim ihtimamla görmek lâzımdır, amma boş demekle zımmiye boş olmaz, üç talâk boşayacak dahi avret mufâratat etmeyecek tefrik olunmaz, enkiha-i müslimîn gibi değildir.”*²⁷⁴

Fetvalarda da görüldüğü üzere gayri müslimler dinlerini rahatça yaşamışlar, ayinlerini yapıp bayramlarını kutlamışlardır. Bir zımmiye nasıl yemin verileceği hususu bile belirlenmiştir. Kendilerine ait özel hukuklarını da muhafaza etmişler ve onlara bu hukukla muamele edilmiştir. Fetvalarda görüldüğü üzere onların nikâhı, boşanması bizimkinden farklıdır. Onlarda iddet yoktur. Ancak kendilerine bu konuda hoşgörü ile davranılan ve asimile edilmeyen zımmiler, bilinçsizce de olsa ulusçuluk duygularını muhafaza etmişlerdir. Bu durum devlet zayıfladıkça yıkılmayı hızlandıran en önemli neden olmuştur.

Gayrimüslim tebaaya din ve vicdan hürriyeti tanıyan İslam devleti kamu düzeni ve devletin yüksek menfaati gereği bazı kısıtlamalar getirmiştir.²⁷⁵ 1538’de ilan edilen bir fermanla gayri müslimler hakkında bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre; “müslümanlar hakkında kullanıldığı zaman saygı ve hürmet ifade eden deyimlerin Hristiyan kişiler için kullanılmaması ve onlara, örneğin, ‘öldü’, ‘fevat etti’ deyimini yerine, ‘mürdoldu’, ‘müşarun ileyh’ yerine ‘mesfur’ ‘ibn’ yerine ‘veled’ gibi küçültücü deyimler konması, aynı zamanda müslüman olmayanların Müslümanlardan farklı biçimde giyinmeleri, şehir içinde ata binmemeleri, köle kullanmamaları gibi yasaklar konmuştur.”²⁷⁶

Zımmilerin kıyafetleri açısından da bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Müslümanların kavuk ve ayakkabıları sarı, Ermenilerin şapka ve ayakkabıları kırmızı, Rumların siyah, Yahudilerin maviydi. İstanbul kadısının 1580 tarihli bir hükmünde Hristiyanların sarık sarmalarının yasak olduğu hatırlatılarak Yahudilerin elbiselerinin ketenden olacağı bildirilmiştir. 1568 tarihli bir fermanla Hristiyanların yakalı kaftan, kıymetli kumaştan özellikle ipek elbise, ince tülbent, kürk ve sarık taşımaları yasaklanmıştır²⁷⁷

²⁷⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 145.

²⁷⁵ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C. 3, s. 262.

²⁷⁶ Akdağ, Mustafa, **Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi**, I-II, C. 2, Cem Yayınları, İstanbul, 1974, s. 67.

²⁷⁷ Bozkurt, a.g.e., s. 20.

Padişah tarafından yapılan bu resmi düzenlemeler fetvalarda şöyle geçmektedir:

“Mesele: Ehl-i islam içinde olan zimmiler yüksek müzeyyen evler yapmaktan ve şehir içinde ata binmekden ve fâhir kıymetli libâs giymekden ve yakalı kaftanlar giymekden ve ince dülbendler ve kürkler ve sarıklar sarınmaktan ve'l-hâsıl ehl-i İslâm'a ihânete kendüleri ta'zîmi müş'ir ef'âlden me'n eden hâkim indellâh müsâb ve me'cûr olur mu?

*el Cevab: Olur”*²⁷⁸

Zimmilere bu gibi kısıtlamaları getirmede amaç, halifenin egemenliği altındaki, topraklarda İslam dinini kabul etmeyen guruplarla yaşama durumunda olan Müslümanların şer'i kuralları ve müslüman halkın huzurunu korumaktır. Aynı zamanda devletin güvenliği düşünülerek belki de zimmiye güvenilmediği için ata binme, silah taşıma izni verilmemiştir. Bu kısıtlamalar doğal olarak zimmiye asker olmama kuralını da birlikte getirmiştir.²⁷⁹

Osmanlı Devleti'nde gayri müslimler hususunda bir başka uygulama da onlara bir dönem köle sahibi olma hususunda izin verilmemesidir. Gayrimüslimler, XVI. asrın ortalarına kadar köle ve cariye sahibi olabilmişlerdir. Ancak, XVI. asrın ortalarında Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı topraklarında yaşayan tüm gayrimüslimlerin köle ve cariye kullanmaları yasaklanmıştır.²⁸⁰ Bu da Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında şöyle geçmektedir:

“Mesele: Zimmiler kul ve câriye kullanmasınlar deyû emr-i şerîf var iken kullananlara ne lâzım olur?

*el Cevab: Ta'zîr-i şedîd habs-i medîd lâzım olur.*²⁸¹

Köle sahibi olma yasağındaki hikmet de müslüman cariyelerin gayrimüslimlere satılmasının önüne geçmektir. Müslüman cariyelerin istifraş²⁸² edildikleri düşünülürse de

²⁷⁸ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 84.

²⁷⁹ Bozkurt, a.g.e., s. 9.

²⁸⁰ Karataş, Ali İhsan, “Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış”, **İstem**, S. 9, Konya, 2007, s. 142.

²⁸¹ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 97; Düzdağ, a.g.e., s. 136.

bu yasağın ne kadar yerinde olduğu anlaşılacaktır.²⁸³ Devletin bu konuda ne kadar titiz davrandığı şer'îye sicillerinde yer alan şu belgeden daha iyi anlaşılmaktadır:

“Musa b. Abdullah nam mühtedi, Yahudi tâifesine müslüman cariye sattığı, Haydar b. Abdullah ve Halil b. Hızır ve Musa b. Mehmed şehâdetleriyle sâbit olub tazir olunub subaşı cânibinden taleb ile sicile kayd olundu.(17 Zilhicce 953/ 8 Şubat 1547)”²⁸⁴

Gayrimüslimlere köle satışının men edilmesindeki bir gaye de küçük yaştaki kölelerin İslam haricindeki bir dini benimsemelerinin önüne geçmektir.²⁸⁵

Gayrimüslimlerle ilgili bir diğer konu da onların ikâmetidir. Genellikle milletler kendi içlerine dönük olarak ayrı ayrı mahallelerde yaşamaktadırlar. Bu durumda gayrimüslimlerin müslümanlardan ev alması yasaklanmıştır. Hele bir de bir gayrimüslimin camiye yakın bir evi varsa mutlaka satmak zorundadır. Eylül 1560'ta Şam kadısına yazılan hükümde Mescid-i Ömer-i Nuri'ye yakın olan yahudi ve hıristiyan evlerinin değeri pahalalarıyla satın alınarak tekrar müslümanlara satılması bildirilmiştir.²⁸⁶ 1581 tarihli bir fermanla zımmilerin İstanbul'da Eyub Sultan Türbesi civarında oturmaları yasak edilmiştir. Aynı şekilde Ortaköy Camiî civarında meskûn yahudilerin o bölgeden çıkartılmasına dair fermanlar vardır.²⁸⁷

İkametleriyle ilgili bu durum Ebussuûd'un fetvalarında şöyle geçmektedir:

“Mesele: Bir mescidin etrafında asla müslüman evi olmayıp kefare ihâta eylese, imam müezzin mahzâ vazifeleri için, varıp mescide imâmet edip ve müezzin ezan okuyup namaz kılsalar, şer'an aldıkları vazîfe kendilerine helâl olur mu?”

*el Cevab: Ol evleri bahaları ile, cebr ile, müslümanlar alıp, elbette asla te'hîr etmeyip mübâşeret etmek lâzımdır.”*²⁸⁸

²⁸² Kadınla birlikte olmak, cinsel ilişkide bulanmak anlamına gelir. Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 263.

²⁸³ Çetin, Osman, **Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, s. 95.

²⁸⁴ Bozkurt, a.g.e., s. 95.

²⁸⁵ Refik, Ahmet, **Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 50.

²⁸⁶ Adıyeke, a.g.m, s. 258.

²⁸⁷ Bozkurt, a.g.e., s. 18.

²⁸⁸ Düздаğ, a.g.e., s. 138.

“Mesele: Zeyd-i yahudi mahalle-i müslimînde vâki’olan mülk dârını yahudiye bey’ etmek istedikte, müslümanlar yahudiye bey’ ettirmeyip “elbette müslime bey’ eyle” demeye kâdir olurlar mı?

el Cevab: Olurlar, bey’ etmek ile cemâ’at az kalmak lâzime olursa. Amma bahası ile bey’ ettirilir.”²⁸⁹

Fetvalarda görüldüğü gibi müslüman mahallesindeki ev genellikle bir yahudiye satılmıyor ve bir caminin etrafında müslüman evi kalmasa dahi oradaki kâfirlerin evleri satın alınıp, Müslümanlara satılıyor.

III. Selim döneminde gayrimüslimlerin evlerini siyaha boyamaları yolunda bir ferman yayımlandı. Böylece gayrimüslim ve müslümanların evi birbirinden ayrıldı. Bu fermana göre gayrimüslimlerin müslüman evlerine bakan pencereleri de kapatılacaktı.²⁹⁰

Osmanlı topraklarında yaşayan zimmîlere aile ve miras hukuku konusunda kendi özel hukukları uygulanırken, ceza hukuku hususunda İslam ceza hukuku tatbik edilmiştir.²⁹¹ Zira Kur’an-ı Kerim’de kısas cezasının uygulanması için hürriyet şartı aranırken zimmî ve müslüman ayrımı yapılmamaktadır.²⁹²

Osmanlı hukukunda kısasın uygulanmadığı durumlarda suçlu zimmîlere Müslümanlara tayin edilen diyet miktarının yarısı tatbik edilmiştir.²⁹³ Gayrimüslimlerin cezada müslümanların yarısı kadar bir sorumluluğa sahip olduğu, kanunnamelerle kabul edilmiştir;

“Ve eğer yoldan geçerken zulm ile yoğurt ya etmek alsa kâdî tâ’zir ede. Ağaç başına bir akçe cürm alına. Kâfirden dahi müslüman cürminin nüsfi alına, vech-i mestûr üzere.”²⁹⁴

Ancak duruma din ve namus ile ilgili hassasiyetler dâhil olduğunda Ebussuûd’un fetvasında da görüleceği üzere zimmînin cezası daha fazladır;

²⁸⁹ Düzdağ, a.g.e, s. 137.

²⁹⁰ Adıyeke, Nuri, a.g.m., s. 258.

²⁹¹ Bozkurt, a.g.e., s. 25.

²⁹² Bakara 2/178.

²⁹³ Adıyeke, a.g.m, s. 258.

²⁹⁴ Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri**, a.g.e., C. 4, s. 368.

“Mesele: Zeyd-i zimmî, Amr-i müslimin –neûzübillâhi te’âlâ- cimâ’ lafzı ile ağzına ve avretine şetm eylese şer’an ne lâzım olur?”

el Cevab: Tâ’zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır.”²⁹⁵

“Mesele: Zeyd-i müslim, Amr-i zimmînin ağzına dînine şetm eylese şer’an ne lâzım olur?”

el Cevab: Tâ’zîre müstehâk olur.”²⁹⁶

Gayrimüslimlerle ilgili ele alacağımız bir diğer konu ise şahitlik kurumudur. İslam hukukuna göre bir gayrimüslimin, müslüman üzerine şehâdeti geçerli değildir.²⁹⁷ 19. yüzyılın ortalarına kadar da bu hüküm sürmüştür. 1850 yılında kabul edilen bir kararla bazı durumlarda gayrimüslimin müslümanlar hakkında şahitliği kabul edilmiştir.²⁹⁸ Dolayısıyla Ebussuûd Efendi zamanında da gayrimüslimin müslümanlar üzerindeki şehadeti geçerli değildir;

“Mesele: Bir zimmî fevt olup vârisi kalmayıp beytûlmâlcı metrûkâtını talep ettikte Amr-i zimmî “ben satın aldım” deyu da’vâ edip ba’zı zimmî şâhidler ikâmet eylese beytûlmâlcı müslim olsa anların şehâdetleri mesmû’a olur mu?”

el Cevab: Müslüman şâhid lâzım. Bey’ da’vâsında irs da’vâsında vasiyet da’vâsında olmaz.”²⁹⁹

Ancak bir müslüman, kâfirin vekili olduğunda, onun üzerine bir kâfirin şehâdeti geçerlidir;

“Mesele: Zeyd-i zimmînin Amr-i zimmî ile nizâ’ı olup, Zeyd “üzerime zimmî şâhid istimâ’ olunmasın” deyu illet edip, Bekr-i müslimi da’vâsına vekil nasb eylese, kâfirler Bekr-i mezbur üzerine şehâdet eyleseler istimâ olunur mu?”

²⁹⁵ Düzdağ, a.g.e., s. 148.

²⁹⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 148.

²⁹⁷ Merginânî, **el Hidâye**, I-IV, çev. Ahmed Meylânî, C. 3, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 218; Haskefi, a.g.e, c. 12, s. 477.

²⁹⁸ Adıyeke, a.g.m., s. 258.

²⁹⁹ Düzdağ, a.g.e., s. 144.

el Cevab: Kâfirin vekili olanın üzerine kâfirin şehâdeti makbûledir."³⁰⁰

Ancak Müslümanlardan bazıları, gayrimüslimlerin şahitliklerinin kabul edilmeyişi hükmünü kötüye kullanmışlardır. Ahalisinin tamamen gayri müslim olan yerlerde "katl-i nefis ve sirkat gibi" büyük suçlar işlemişler ve müslüman şahit bulunmadığı için de küçük bir ceza ile bu durumdan sıyrılmışlardır. Hatta evvelkinden yüz bularak suç işlemeye devam edenler olmuştur.³⁰¹ Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında da geçen bu durum adalet hususunda büyük bir sorun teşkil etmiştir;

"Mesele: Bir kâfir köyünde aslâ müslüman olmasa, Zeyd-i müslim Amr-i zimmîyi vurup katl eylese, merkum köyün halkının şehâdeti Zeyd üzerine geçer mi?"

*el Cevab: Geçmez, müslim idüğü muhakkak ise.*³⁰²

Fetvada da görüldüğü üzere zimmî köy halkının şahitliği kabul edilmiyor ve kâtil cezalandırılmıyor. Böyle bir durumun da toplumda büyük bir huzursuzluk ve güvensizlik oluşturduğu açıktır. Bunun üzerine "mücâzat-ı lâyıkanın icrâsı için ulemâ ve vükelâ kararı ve hazret-i padişahi irâdesi" ile gayrimüslimlerin, müslümanlar üzerine şahitliği bu gibi durumlarda kabul edilmiş ve gereken yerlere bildirilmiştir.

Zimmîlerin müslümanlar üzerine şahitliği kabul olunmadığı gibi, emanla gelen harbîlerin de zimmîler üzerine şahitlikleri kabul olunmaz. Çünkü ülkelerin değişmesi onların birbirlerine olan velâyet hakkına son verir.³⁰³ Padişahın kabul edilmesi yönünde emirnâmesi olmasına karşı, İslam hukukuna aykırı olduğu için Ebussuud'un bunu reddettiği görülmektedir. Bu da Ebussuûd Efendi'nin, kendisine emanet olunan makamın ciddiyetinin ne kadar farkında olduğunu ve dinin esaslarını hakkıyla tatbik ettiğini göstermektedir.

"Mesele: Emanla gelen harbîler Amr-i zimmî üzerine bir hususta şehâdet eyleseler, Padişâh-i âlem-penâh, "harbîlerin zimmî üzerine şehâdetleri tutula" deyu ellerinde temessükleri olucak, mezburların üzerine şehâdetleri kabul olunur mu?"

³⁰⁰ Düздаğ, a.g.e., s. 134.

³⁰¹ Adıyeke, a.g.m., s. 258.

³⁰² Düздаğ, a.g.e., s. 144.

³⁰³ Haskefî, a.g.e., c. 12, s. 477; Merginâni, Hidâye, C. 3, s. 218.

el Cevab: Aslâ olunmaz, ahid-nâmelerinde ol kaydı cehele-i küttâb yazmışlardır, nâ-meşrû' olan nesneye emr-i sultânî olmaz."³⁰⁴

Gayrimüslimlerin ibadetleri her ne kadar devletin sorunu olmasa da bu konuda yönetim, kiliseleri destekler bir şekilde olaya müdahil olmuştur.³⁰⁵ Ebussuud'un bu konudaki fetvası şöyledir;

"Mesele: Kiliseye varmayan kâfirin, kiliseye varan kâfir üzerine şehâdeti makbul olur mu?"

el Cevab: Olmaz."³⁰⁶

Ebussuûd Efendi bu fetvasıyla şeriat huzurundaki davalarda, yönetim adına ibadetle ilgili resmi bir hüküm beyan etmiş olmuştur. Aynı zamanda dinî hassasiyeti olmayan bir müslümanın şahitliğinin kabul edilmemesi yönünde verdiği fetvaya³⁰⁷ binaen, her ne kadar zimmîlerin dinleri tahrif edilmiş bir din olsa da dindar kimsenin şahitliğini üstün tutmuştur.

Gayrimüslimlerle ilgili ele alacağımız bir diğer konu da kiliselerdir. İslam Hukuku'nda fethedilen ülkelerdeki mabetlerin durumu hakkında farklı görüşler vardır. Eğer fetih savaş yolu ile olmuşsa buradaki mabetlerin olduğu gibi bırakılması görüşü yaygındır. Eğer fetih sulh yoluyla yapılmışsa anlaşma şartlarına göre yeni mabetlerin yapılmasına bile izin verilebilir. Köy kasaba gibi şehir hüviyetine sahip olmayan yerlerde daha müsamahalı bir yaklaşım söz konusudur. Bu gibi yerlerde Hanefilerden bir kısmına göre kayıtsız şartsız, bir kısmına göre ise oturanların çoğunluğu gayri müslim olmaları şartıyla yeni mabetler yapılabilir.³⁰⁸

Ebu Yusuf'un kiliselerle ilgili fetvası ise şöyledir. Ebu Yusuf'a göre memleketler fethedilince, müslümanlarla zimmîler arasında, cizye ödenmesi, gerek belde dâhilinde ve gerek haricindeki kiliselerle, havraların tahrip olunmaması, canlarını telef olmaktan

³⁰⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 143.

³⁰⁵ Adıyeke, a.g.m, s. 259.

³⁰⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 143.

³⁰⁷ "Mesele: Salâtın ferâizin ve vâcibâtın ve sünnetin bilmeyip, ve namazı alaca kılıp, gammazlık edip, Kunut'u ve bedelini bilmeyip, pazarda ta'âm ekl edip ve bi'l-cümle kat'â adâleti olmayan Zeyd'in şehâdeti makbûle olur mu?"

el-Cevâb: Olmaz." Düzdağ, a.g.e., s. 203.

³⁰⁸ Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, a.g.e., C. 3, s. 263.

koruma, düşmanlarına karşı savaşıarak onları müdafaa etmek üzere ahidname yapılır. Ancak, yeniden kilise ve havra gibi ibadethanelerin yapılmaması da bu şartlardandır. Şam tarafları ile Cezire cihetinin büyükçe bir kısmı, bu şartlar içinde sulh yoluyla fethedilmiştir. İşte, bu ahidname ve şartlar mucibince, kilise ve havralar yıkılmayıp, buldukları hal üzere terk edilmişlerdir.³⁰⁹

Osmanlı Devleti'nde uygulama fethedilen yerlerde yeni mabet inşasına izin vermemek şeklindedir. Bu topraklarda yaşayan yoğun gayrimüslim nüfusa rağmen Osmanlı hukukçuları zikredilen ve ılımlı olarak kabul edebileceğimiz görüşleri uygulamamış³¹⁰, bu hususta Ebu Yusuf'un görüşünü esas almışlardır. Konuyla ilgili fetvalar şöyledir;

“Mesele: Müslümanlar ve zimmîler mahlût olan karyede zimmîler ihdâs ettiği kiliseyi, hâkim-üş-şer' yıktırmağa kâdir olur mu?

el Cevab: Mescid var ise olur.”³¹¹

“Mesele: Pâdişâh-i İslâm feth ettiği kalenin varoşunda kilise olmayıp, ba'dehu kefare gelip mütemekkin olup “evvelden bizim bunda kilisemiz var idi” deyu kiliseler ihdâs etseler, müslümanlar kal' ettirmeğe şer'an kâdir olurlar mı?

el Cevab: Olurlar kalede Cum'a kılınırsa.”³¹²

“Mesele: Bir kilise hîn-i fetihde müslümanlar mâlik olduktan sonra, nasâra iştirâ edip geri kilise eylemeye kâdir olurlar mı?

el Cevab: Olmazlar, mümkün değildir.”³¹³

“Mesele: Cum'a namazı kılınıp, mekteb olan ve Kur'ân-ı azîm ta'lîm olunan kasabada, zimmîler bir hâdis kilise ihdâs eyleseler, kal'ı lâzım olur mu?

³⁰⁹ Ebû Yusuf, a.g.e., s. 312.

³¹⁰ Eryılmaz, Bilal, **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, s. 39.

³¹¹ Düздаğ, a.g.e., s. 153.

³¹² Düздаğ, a.g.e., s. 153.

³¹³ Düздаğ, a.g.e., s. 153.

el Cevab: Olur."³¹⁴

Öncelikle kuruluş dönemlerinde Osmanlı fetihlerini önemli simgelerinden birisi kiliselerin camiye çevrilmesiydi. Nitekim Osmanlı geleneğine göre fethedilen kentin merkez kilisesi camiye çevrilirdi. İznik'in, Bursa'nın, Biga'nın, Eğriboz'un, Enez'in fetihleri anlatılırken hep "kilisenin camiye tebdili", "çanların yıktırılıp minareler yaptırılması" zikredilmiştir.³¹⁵

Görüleceği üzere zorla fethedilen bir ülkede yeni kilise yapmaya izin verilmemektedir. Sadece fetihten önce yapılan ve daha sonra tamire ihtiyaç duyulan kiliselere tamir izni verilmektedir.

"Mesele: Bir şehrin içinde kâfirlerin kadîmden kiliseleri olup, hâliyâ üstü harâb olsa ta'mîr olunur mu?"

el Cevab: Olunur."³¹⁶

İstanbul fethedildiği zaman metruk ve harap pek çok kilise vardı. Gayrimüslim tebaa zaten kullanmadıkları bu kiliseleri çoğunluğu için tamir talebinde bulunmamışlar ve bunlar özellikle II. Beyazid devrinde cami ve zaviye haline dönüştürülmüşlerdi.³¹⁷

Merkezi yönetimin eskiden kalan bir kilisenin tamir talebi geldiğinde İslam Hukuku çerçevesinde izin vermekle birlikte çok hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Kilisenin gerçekten eski kilise olup olmadığı eski konumunun değişip değişmediği konusunda mutlaka araştırma yapılmaktaydı.³¹⁸ Tamir edilirken de binaya sonradan eklenen yeri, odası varsa yıktırılırdı. Fetvada da görüleceği üzere, eski haline muhalif kerpiç ve taşla tamir edilen bir kilise yıktırılıp tekrar eski hali gibi yapılması istenirdi.

"Mesele: Bir kasabada bir kilisenin avlusu küçücek iken, kefere bir miktar yer alıp tevsî'a kâdir olurlar mı?"

³¹⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 154.

³¹⁵ Adıyeke, a.g.m., s. 259.

³¹⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 155.

³¹⁷ Eyice, Semavi, "İstanbul'un Camiye Çevrilen Kiliseleri", **Taç**, C. 1, S. 2, İstanbul 1989, ss. 9-18.

³¹⁸ Bilgin, Vecdi, **Fakih ve Toplum**, İz Yayınları, İstanbul, 2003, s. 138.

el Cevab: Şimdiye değin iktifâ etmişler, min ba'din dahi iktifâ ederler."³¹⁹

"Mesele: Bir şehirde kefere kiliselerinde evvelden yok iken, keşişler sâkin olacak ba'zı odalar ihdâs eyleseler, müslümanlar ma'rifet-i hâkim ile yıktırmağa kâdir olurlar mı?

el Cevab: Olurlar, kiliseye muttasıl ise."³²⁰

"Mesele: Bir müslüman şehrinde olan kefere mahallesi, kilisesi ile yandıktan sonra Zeyd-i zimmî kiliseyi vaz'-i aslîsine muhâlif, taş kerpiç ile binâ ettikte, müfettiş kâdîsı mezbûr kilisenin yıkılmasına toprak kâdîsına Amr ile gönderdiği mektûbu, Amr hıfz edip kâdîye göstermese ve şehrin eimme ve hutebâsı dahi kilise-i mezbûrenin yıkılmasına sa'y etmeseler, şer'an Amr'a ve eimme ve hutebâyâ ne lâzım olur?

el Cevab: Amr'a ta'zîr-i şedîd ve hapis lâzımdır. Sâirlerine azil lâzımdır. Kilise hedm olunup, evvelki gibi binâ ettirilir."³²¹

Zimmîlerin bir şehirde kilisesi bulunup zimmiler "yurdumuz ve arazimiz bizlere bırakılmak üzere sulh olduk" diye iddia etseler, müslümanlar "hayır sizin yeriniz harp yoluyla alınmıştır" deyip zimmîleri kilisede âyin yapmaktan men etmek isteseler, aradan uzun zaman geçtiği için o yerin sulh veya harp yoluyla alınmış olduğu bilinmese hükümdar fukahâ ve tarihçilere sorar. Eğer sulh veya harp yoluyla alınmış olduğuna dâir bir eser bulunursa, onunla amel edilir. Eser bulunmaz veya eserler değişik olursa bu hususta zimmîlerin sözü kabul edilip o yerin sulh yoluyla alınmış olduğuna hükmedilir.³²²

"Mesele: Bir şehir yandıktan keferenin kilisesi bile yanıp, ba'dehu ta'mîr etmek dilediklerinde müslümanlar kilise-i mezbûre hâdis idüğüne şühûd-i 'udûl ile isbât edip ta'mîr ettirmemeğe kâdir olur mu?

el Cevab: Olurlar, eğer tamam beyine-i âdile ile isbât ederlerse, amma yanmadan ta'arruz olunmamak ne sebebdendir beyan olunmak lâzımdır.

³¹⁹ Düздаğ, a.g.e., s. 155.

³²⁰ Düздаğ, a.g.e., s. 155.

³²¹ Düздаğ, a.g.e., s. 155.

³²² İbn-i Âbidîn, **Reddül- Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar**, I-XVII, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, C. 8, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 488.

Bu sûrette: Kilisenin müslümanlar hudûsüne, kefere kademine beyine ikâmet eyleseler, şer'an kangısı evlâdır?

*el Cevab: Kıdem beyyinesi evlâdır, şehir sulhen feth olucak.*³²³

Ebussuud'un fetvasına göre bir belde müslüman nüfusun yaşadığı muhitin içinde var olan kilise, şehir zorla zapt edilmişse eğer, yıktırılıp yerine mescit yapılabilir:

“Mesele: Anvaten (zorla) feth olunan şehirde müslümanlar mahallesi ortasında bir kenîse olsa müslümanlar kenîseyi yıkdırub yerine mescid binâ itdürmeğe kâdir olur mu?

*el Cevab: Anvaten feth olunduğu şer' ile sabit olıcak izn-i sultânî ile olur.*³²⁴

Gayrimüslimlerin ibadetleri ile ilgili ses/gürültü konusunda devlet müdahalesi söz konusudur. Bunların başında kilisenin çanları gelir ki hıristiyanların, kiliselerin çanlarını daha az sesli ve kesinlikle namaz vakitlerinin dışında çalmaları gerekiyordu. Bir başka konu ise daha uzun bir süre gündemi meşgul eden tahta çalınması sorunudur.³²⁵ Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında şöyle geçmektedir;

“Mesele: Bir kilise müslümanlar mahallesinde vâki' olup, kâfirler nâkûs yerine bir yufka tahtayı nice yerlerden delip ibâdetleri zamanında ol tahtanın orta yerine tokmak ile darb edip, bir savt-ı acîb peydâ olup, müslümanlar müte'ezzî olsalar, şer'an ref' olunmak câiz olur mu?

*el Cevab: Vâcibdir.*³²⁶

17. yüzyılın bu âdeti, 19. yüzyılda da yaşatılmaktadır. Kayseri Sancağı Üstüfan karyesinde, Rum reyânın tahta çalmasından rahatsız olan çevredeki müslümanlar, cemaatin ehl-i islâmı rahatsız etmeden tahta çalmalarını ya da külliye tahta çalmamalarını istemişlerdir. Anlaşılan cemaatin tahta çalmaları yasaklandı ki iki yıl sonra kilise cemaati ibadetlerinde tahta çalmak için izin istemişler ve merkezden izin almışlardır. Tüm bu

³²³ Düздаğ, a.g.e., s. 155.

³²⁴ Ebussuûd Efendi, a.g.e., s. 46.

³²⁵ Adıyeke, a.g.m., s. 260.

³²⁶ Düздаğ, a.g.e., s. 138.

müdahaleler göstermektedir ki ibadeti serbest bırakan Osmanlı yönetimi, bu serbestiyeti hep kontrol etme, kamu istekleri çerçevesinde denetleme amacı gütmüştür.³²⁷

Gayri müslimlerle ilgili Osmanlı döneminde dikkat çeken bir diğer konu da müslüman olmaları konusudur. İslam hukukuna göre bir gayrimüslimin müslüman kabul edilebilmesi için kelime-i şehâdeti söylemesi yeterlidir.³²⁸ Ancak Ebussuud'un ihtidaya sosyal bir boyut kattığını görüyoruz.³²⁹ Ebussuûd Efendi sadece kelime-i şehâdetle bir kişinin müslüman olduğuna hükmedilemeyeceğini, o kişinin kendisini küfürden teberrî etmesi gerektiğini söylemektedir;

“Mesele: Zeyd-i zimmî kelime-i şehâdeti telâffuz edip, amma teberrâ eylemese, Zeyd'in İslâmına hükm olunur mu?”

el-Cevâb: Olunmaz”³³⁰

Buraya kadar Ebussuûd Efendi'nin fetvalarını değerlendirerek o dönemdeki gayrimüslimlerin sosyal hayattaki konumunu izah ettik. Şimdi de Osmanlının son döneminde, yaşanan gelişmelerle Cerîde-i İlmiyye fetvalarındaki gayrimüslimlerin konumuna bakalım.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında zımmilerle ilgili olarak müslüman oluşları, kiliseleri, haklarındaki kısıtlamalar, şahitlikleri... vb bir çok konuda fetva geçmektedir. Cerîde-i İlmiyye fetvalarında ise gayrimüslimlerle ilgili birkaç fetva bulunmaktadır. Bunun da sebebi Islahat Fermanı ile zımmî- müslüman eşitliği sağlanmış olmasıdır. Bu kişiler artık zımmî değil gayrimüslim Osmanlı vatandaşı olmuşlardır.

İlk olarak Osmanlı'nın son dönemlerinde yapılan reformların gayri müslim ile ilgili kısımlarını kısaca izah edelim.

18. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da yayılan milliyetçilik akımı Osmanlı Devleti'nin “millet” sistemi ile bağdaşmıyordu. Milliyetçilik ilkesi belli bir toprak parçası

³²⁷ Adıyeke, a.g.m., s. 260.

³²⁸ Mevsilî, a.g.e., C. 2, s. 462.

³²⁹ Bilgin, a.g.e., s. 144.

³³⁰ Düздаğ, a.g.e., s. 130.

ve tek bir hukuk düzenini gerektiriyordu. Böylece bu akım Osmanlı Devletinde doğal sonucu getirdi: “Milli devlet isteği”. Ayrıca 19. yüzyılda iç düzenleri sağlamlaştıran ve iktisadi güçlerini artıran Batılı devletler, sömürgeci politikalara ağırlık vermişlerdir. Bu devletler Osmanlı’yı özellikle içteki gayrimüslimleri kullanmak suretiyle yıkmaya gayret ettiler.³³¹ Osmanlı devlet adamları da bu tehlikeyi gördüler ve hem milliyetçi akımları hem de dış müdahaleleri önlemek için Müslümanlarla gayrimüslimlere eşit haklar veren bir hukuk düzeni kurmayı düşündüler. Gayrimüslimlere şer’i hukukla eşitlik uygulanamayacağına göre, onlara ve müslümanlara tatbik edilebilir Batı hukukuna dayanan kanunlar alınacaktı. Bunun için ilk çaba, 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı olmuştur. Bu ferman aynı isimle adlandırılan bir reformlar döneminin başlangıcını temsil etmiştir.³³²

Tanzimat fermanıyla devletin son 150 yılda şer’i kanunlara riayetsizlik sonunda zayıfladığı, bu nedenle yeni kanunlara ihtiyaç olduğu, bu yeni kanunlarla da müslüman olan ve olmayanların can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarının sağlanacağı belirtildi. Böylece Osmanlı uyruklarının din farkı gözetilmeksizin kişi hakları, ceza-vergi hukuku alanında aynı hak ve güvencelerden yararlanacakları belirtildi . Bu durumun da müslüman olan ve müslüman olmayanlara farklı hukuk uygulamasını gerektiren şer’i hukuka aykırı olduğu ortadadır.³³³

Osmanlı devleti başından beri zaten zimmet anlaşması ile zımmilerin can ve mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetlerini teminatı altına almıştır. Vergi sistemi ise Tanzimatla birlikte ilk kez gündeme geldi. Zımmîler cizye alınmasından önceden beri son derece şikâyetçiydiler. Tanzimat’a göre herkes vergi hukuku alanında aynı hak ve güvencelerden yararlanacaktı. Buna göre cizye kaldırılmalıydı. Ancak cizyenin kaldırılmasının, zımmîlerin askerlik sorununu ortaya çıkarması nedeniyle bu verginin alınmasına devam edildi.³³⁴ Zaten cizye dışında da müslümanlar ve gayrimüslimler Devletin aynı mali yasalarına tâbi idiler.³³⁵ Ceza hukukunda aynı hak ve güvencelerden yararlanması konusu ise Ebussuûd Efendi fetvalarına, elbette ki şer’î hukuka muhalif bir

³³¹ Eryılmaz, a.g.e. s. 91.

³³² Bozkurt, a.g.e., s. 40.

³³³ Bozkurt, a.g.e., s. 42.

³³⁴ Bozkurt, a.g.e., s. 117.

³³⁵ Eryılmaz, a.g.e., s. 217.

fermandır. Bahsettiğimiz üzere gayrimüslimlerin cezada müslümanların yarısı kadar bir sorumluluğa sahip olduğu, 16. asırda kanunnamelerle kabul edilmiştir. Böylece bu hüküm Tanzimat fermanıyla değişmiştir.

1846'da Sultan din ve mezhep ayrılığının tebaanın şahsi işi olduğunu vatandaşlık hakları ile ilgisi olmadığını söyleyerek, “aynı idarede, aynı ülkede yaşadığımız halde ayırım yapmak yanlıştır” dedi.³³⁶ Böylece siyasal haklarla din işlerinin ayrı olduğu ilk kez bir İslam ülkesinde dile getirildi. Buradan da müslüman olanlarla olmayanların her konuda eşit haklara sahip olmak üzere olduğu anlaşılmaktadır.

1856'da ilan edilen Islahat fermanıyla İslam hukukunun zımmilere tanıdığı statü tamamen değiştirilmiştir. Bu ferman zımmilerin hukukî statülerinde dinî ve sosyal yaşantılarında değişiklik yapacak düzenlemeleri içeriyordu.³³⁷

Islahat fermanına göre kimse din ve mezhebinin gereklerini yerine getirirken engellenmeyecek, aynı şekilde din ya da mezhebini icra için zorlanmayacaktır.³³⁸ Osmanlı devletinde zaten ibadetlerine müdahale edilmiyordu. Sadece ezan vakitleri dışında çan çalmaları ve tahta çalarken çevreyi rahatsız etmemeleri istenmiştir.

Bu madde daha çok Patriği ilgilendiriyordu. Zira gayrimüslim tebaa ruhani reislerinden gördükleri baskı ve zulüm nedeniyle bu reislerin kısıtlanmalarını ve millet teşkilatının laikleşmesini istiyorlardı.³³⁹ Böylece Patriğin sadece dinî yetkileri olduğu belirtilerek dünyevi yetkileri elinden alındı. Cemaatlerin yönetimi din adamları ve laik üyelerden kurulu meclisler tarafından sağlanacaktı. Böylece eski ‘millet’ sisteminde önemli bir değişiklik yapıldı. Zımmiler; yüzyıllardır süren, Patriğin dinî ve dünyevi işlerdeki bazen keyfiliğe varan otoritesinden sıyrılmışlar ve kendi cemaatlerinin yönetimine katılma hakkı kazanmışlardır.³⁴⁰

³³⁶ Bozkurt, a.g.e., s. 43.

³³⁷ Eryılmaz, a.g.e., s. 109.

³³⁸ Bozkurt, a.g.e., s. 56.

³³⁹ Eryılmaz, a.g.e., s. 114.

³⁴⁰ Bozkurt, a.g.e. s. 56.

Fermana göre devlete verilecek vergiler bir kanunla tespit edilecekti. Böylece cemaat liderlerinin vergilendirme yetkisi de ellerinden alınmış oldu.³⁴¹

Eğer bir yerleşim merkezinde oturan halkın çoğunluğu aynı mezhebe mensupsa kilise, okul, hastane, mezarlık gibi yerlerin tamirinde zorluk çıkartılmayacak, yeniden yapılması gerekiyorsa padişah iradesi alınacaktı.³⁴² Görülüyor ki zımmilerin ibadete ilişkin yerlerini tamir etmek için padişahın izin alma zorunluluğu kaldırılmış, izin sadece yeniden inşa halinde mecburi kılınmıştır. Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında yeni kilise yapılmasına izin verilmeyip, eskiden kalan bir kilisenin tamir talebi geldiğinde de izin vermekle birlikte çok hassasiyet gösterildiği görülmekteydi. Kilisenin gerçekten eski kilise olup olmadığı eski konumunun değişip değişmediği konusunda mutlaka araştırma yapılmaktaydı. Bu hususta da yaşanan değişiklik ortadadır.

Fermanda din ve mezhep ayrılığı yüzünden zımmîleri aşağılayıcı deyimlerin resmi evraklarda yer alması ve halkın ve memurların onlar hakkında utandırıcı ve kırıcı konuşmaları yasaklanmıştı.³⁴³ Bu da “müslümanlar hakkında kullanıldığı zaman saygı ve hürmet ifade eden deyimlerin hıristiyan kişiler için kullanılmaması ve onlara, örneğin, ‘öldü’, ‘fevat etti’ deyimini yerine, ‘mürdoldu’, ‘müşarun ileyh’ yerine ‘mesfur’ ‘ibn’ yerine ‘veled’ gibi küçültücü deyimler konmasını söyleyen 1538'deki fermanın³⁴⁴ hükmünü ortadan kaldırmıştır.

Fermanda zımmiler hangi milletten olurlarsa olsunlar devlet hizmetine alınacakları ve ehliyet ve kabiliyetlerine uygun memuriyetlerde çalıştırılacakları, askeri okullar dâhil tüm okullara kabul edilecekleri, cemaatlerin kendi bünyesinde meslek, ticaret ve diğer okulları açabilecekleri belirtilmiştir.³⁴⁵ Bu maddeyle de gayrimüslim ve müslüman arasında eğitim açısından hiçbir farkın kalmadığı ortadadır.

Fermanda hukuk bakımından eşitliğin vazifede de eşitliği getireceği vurgulanarak, gayrimüslimlerin de müslümanlar gibi askerlikle mükellef olacağı belirtilmiştir.³⁴⁶ Ancak

³⁴¹ Bozkurt, a.g.e., s. 56.

³⁴² Eryılmaz, a.g.e., s. 111.

³⁴³ Eryılmaz, a.g.e., s. 112.

³⁴⁴ Akdağ, a.g.e., s. 67.

³⁴⁵ Bozkurt, a.g.e., s. 56.

³⁴⁶ Eryılmaz, a.g.e., s. 112.

müslümanlar onlarla orduda omuz omuza çarpışmayı istemediler. Müslümanlarla hıristiyanlar arasında ortak bir ideoloji ortaya koymak kadar, hıristiyanları halife için cihada katılmaya çağırarak da imkânsız derecede zordu. Öte yandan çeşitli mezheplere mensup hıristiyanlar arasındaki ve müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki geçimsizlik ordudaki disiplini etkileyebilirdi. Bütün bu zorluklar göz önünde bulundurularak Babîâli 1857'de müslümanlar için ihtiyari, müslüman olmayanlar için zaruri olarak bedel-i askeriye adlı vergiyi getirerek askerlikten muaf olma hakkı getirdi.³⁴⁷

1856 fermanında eşitlik ilkesinin doğal sonuçlarında biri olarak zımmilerin yerel meclislerde temsili hususu da düzenlenmiştir.³⁴⁸ Buna göre eyalet ve liva meclislerinde bulunan müslüman ve zimmî üyelerin seçim usullerini belirlemek ve reylerini doğru olarak kullanılmasını sağlamak için mevcut Nizamnameler tekrar gözden geçirilecekti. Hükümet ve cemaat şefleri tarafından birer yıl için seçilecek birer memur, tüm tebaaya ilişkin maddelerin tartışılması sırasında Meclis-i Vâlâ'da bulundurulacaktı. Meclis-i Vâlâ üyelerinin rey ve fikirlerini hür olarak beyan ve ifade etmeleri ve bundan rahatsızlık duymamaları da belirtilmiştir.³⁴⁹ Görülüyor ki bu fermanla İslam hukukunda zımmilerin siyasal hakları kullanamama ilkesi de kaldırılmıştır.

Fermanın diğer bir maddesi ise usul hukukuna ilişkindir. Müslüman ve zımmiler ya da çeşitli mezheplere mensup zımmiler arasındaki ticaret ve ceza davaları karma mahkemelerde açık olarak görülecekti. Bu davalarda taraflar hazır bulunacak, şahitler kendi mezhep ve ayin şekillerine göre yemin edeceklerdi.³⁵⁰ Gayrimüslimlerin müslümanlar üzerine şahitliği de kabul edilmezken, müslümanlar hakkında hüküm vermek üzere mahkemelere azalığı yasal hale getirilmiştir.³⁵¹ Daha önce de bahsettiğimiz gibi İslam hukukuna göre bir gayrimüslimin, müslüman üzerine şehâdeti mümkün değildir. Ebussuûd Efendi'nin fetvaları da bu çizgideydi. 19. yüzyılın ortalarına kadar da bu hüküm sürmüştür. 1850 yılında kabul edilen bir kararla bazı durumlarda gayrimüslimin müslümanlar hakkında şahitliği kabul edilmiştir. 1856 fermanıyla da gayrimüslimlerin şahitlikleri her durumda geçerli olmuştur.

³⁴⁷ Bozkurt, a.g.e., s. 122.

³⁴⁸ Eryılmaz, a.g.e., s. 112.

³⁴⁹ Bozkurt, a.g.e., s. 57.

³⁵⁰ Eryılmaz, a.g.e., s. 112.

³⁵¹ Eryılmaz, a.g.e., s. 97.

1856 Fermanı'nın konumuz açısından önemi, Osmanlı Devletinde teorik olarak zimmet kurumunu ortadan kaldırmasıdır. Çünkü bu fermanla zımmilere müslümanlarla birlikte birçok hak tanınmış, bu süreç içerisinde de zımmilerin haklarını artırmak ve korumak amacı güdülmüştür. Bu fermanla zimmi-müslüman eşitliği tamamen sağlanmıştır. Artık zımmiler Osmanlı vatandaşlarıdır. Devlet onlara siyasal haklar tanımıştır. Bu kişiler artık zimmi değil gayrimüslim Osmanlı vatandaşı olmuşlardır. Bu nedenle vatandaşlık açısından müslümanlardan hiçbir farkı olmayan, onlarla eşit olan ama din farkı nedeniyle ister istemez özel bir statüye giren bu guruplar için “zimmi” yerine “gayrimüslim” sözcüğünü kullanmak hukuken daha doğru olacaktır.³⁵²

1876 Anayasası'nın gayrimüslimlerle ilgili maddelerine baktığımızda 8. maddesinde vatandaşlık ile ilgili şöyle bir hüküm vardır: “Osmanlı tâbiyetinde bulunan herkes hangi din ve mezhepten olursa olsun istisnasız Osmanlı tabir olunur.”³⁵³ Böylece gayrimüslimlerin Osmanlı vatandaşı oldukları anayasal kural haline getirildi. 10. maddenin ilk cümlesinde tüm Osmanlı'nın kişi hürriyetlerinin her türlü saldırıdan korunduğu ve cezaların kanunîliği ilkesi yer almıştır. 21-22. maddelerde servet ve konut dokunulmazlıklarına değinilmiştir. 16. maddede tüm okulların devlet kontrolü altında olduğu, gayrimüslimlerin okullarında özel din dersleri uygulayabilecekleri yazılıdır. 25. madde de zımmilerin yıllardır şikâyetlerinin temelini teşkil eden konudan bahsediyordu: “Vergi aynı isim altında tüm Osmanlı tebaasından din ve ırk farkı gözetilmeden alınır. Yasada yazılı olmayan vergi toplanamaz.”³⁵⁴

Buraya kadar Tanzimat fermanı ve Islahat fermanı'nın 1876 Anayasası'nın gayrimüslimlerin statüsünü nasıl değiştirdiğini gördük. Bu değişim Cerîde-i İlmiyye fetvalarına da yansımış olacak ki, bu fetvalarda gayrimüslimlerle ilgili Ebussuûd Efendi'de olduğu gibi haklarında kısıtlamalar mevcut değildir. Hatta haklarında müslüman olmaları gibi birkaç fetva dışında fetva bulunmamaktadır. Bu da onların artık birer Osmanlı vatandaşı olması hasebiyledir.

Konu ile ilgili Cerîde-i İlmiyye fetvalarını ele alalım:

³⁵² Bozkurt, a.g.e., s. 70.

³⁵³ Bozkurt, a.g.e., s. 83.

³⁵⁴ Bozkurt, a.g.e., s. 84.

Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında “Zeyd-i zımmî”, “Hind-i zımmiye” şeklinde geçerken, son dönemde zimmet kurumunun ortadan kalkmasıyla Cerîde-i ilmiyye fetvalarında “Zeyd-i nasrânî”, “Hind-i nasrâniyye” şeklinde hitap edilmektedir.

Ebussuûd Efendi sadece kelime-i şehâdetle bir kişinin müslüman olduğuna hükmedilemeyeceğini, o kişinin kendisini küfürden teberri etmesi gerektiğini söylerken Cerîde-i İlmiyye fetvalarında böyle bir şart bulunmamaktadır. Sadece kelime-i şehadet ya da kelime-i tevhidle müslüman olduğuna hükmedilir.

“Hind-i nasrâniyye “Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullâh” demesi ile Hind'in islâmına hükm olunmak sahîh olur mu?

el-Cevâb: Olur.”³⁵⁵

“Mesele: Zeyd-i nasrânî “Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullâh” dese Zeyd'in islâmına hükm olunmak sahîh olur mu?

el-Cevâb: Olur.”³⁵⁶

Müslüman bir kimse Ebussuûd Efendinin fetvalarına göre zaruretten kâfir şapkasını giyse bile, Cerîde-i ilmiyye fetvalarına göre cezası daha ağırdır. Bunun nedeninin Cerîde-i ilmiyye döneminde gayrimüslimler müslümanlarla eşit haklara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca son dönemde halk içinde Batılılaşma özendirilmeye çalışılmıştır.

“Mesele: Zeyd-i müslim, gayr-i müslimlere mahsûs şapkayı başına vaz' eylese Zeyd'e tecdid-i iman ve nikah lazım olur mu?

el-Cevâb: Olur.”³⁵⁷

“Mesele: Zeyd bi-gayri zarûretin başına kafir şapkasın giyse, şer'an Zeyd'e ne lazım olur?

el-Cevâb: Küfür lâzımdır.”³⁵⁸

³⁵⁵ Cebeci, a.g.e., s. 234.

³⁵⁶ Cebeci, a.g.e., s. 234.

³⁵⁷ Cebeci, a.g.e., s. 252.

“Mesele: Zeyd’e sıla vâcib oldukta, yerlerine karîb yerde bir dâr-ül-harb olup kefere libâsın giymeyicek geçilmese giydiği taktirce zevcesi boş olur mu?”

el-Cevâb: Kefereye mahsus libâs ise bâin olur.”³⁵⁹

Sonuç olarak Ebussuûd Efendi’nin fetvalarıyla Cerîde-i İlmiyye fetvaları arasındaki farklar ortadadır. En çarpıcı fark zimmî iken gayrimüslim Osmanlı vatandaşı olmalarıdır. 16. asırda zimmet akdi gereği zimmîlerin can, mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetleri İslam devletinin teminatı altındadır. Buna karşılık kamu düzeni ve devletin yüksek menfaati gereği haklarında bazı kısıtlamalar söz konusudur. Ebussuûd Efendi’nin fetvalarında zimmîlerin yüksek evler yapması, şehir içinde ata binmesi, gösterişli kıymetli elbiseler giymeleri, köle kullanmaları yasaklanmış, müslümanlar üzerine şahitlikleri kabul edilmemiş, yeni kilise inşa etmelerine izin verilmemiş, tamir etme hususunda da tedbirli davranılmıştır. İkametleri hususunda ise bazı kısıtlamalar getirilmiştir. İbadetlerini de çevredeki müslümanları rahatsız etmeden yapmaları istenmiştir. Ceza hukukunda gayrimüslimlerin müslümanların yarısı kadar bir sorumluluğa sahip olduğu, kanunnamelerle kabul edilmiştir. Ayrıca Ebussuûd Efendi ihtidaya sosyal bir boyut katmıştır. Müslüman olması için kelime-i şahadeti yeterli görmemiş, küfürden teberri etmesi gerektiğini de söylemiştir.

Cerîde-i İlmiyye fetvalarına baktığımızda ise bu kısıtlamalardan hiç bahsedilmemiş, daha doğrusu gayrimüslimlerle ilgili birkaç fetva verilmiştir. Bunda da reform hareketlerinin ve 1876 Anayasa’sının özellikle de Islahat fermanının büyük etkisi vardır. Islahat fermanına göre kimse din ve mezhebinin gereklerini yerine getirirken engellenmeyecek, şahitlikleri kabul edilecek, yerel meclislere katılabilecekler, tüm okullara girebileceklerdir. Kiliselerin tamirinde zorluk çıkartılmayacak, yeniden yapılması gerekiyorsa padişah iradesi alınacaktır. Fermanda zimmîleri aşağılayıcı deyimlerin resmi evraklarda yer alması ve halkın ve memurların onlar hakkında utandırıcı ve kırıcı konuşmaları yasaklanmıştır. Kendilerine konut dokunulmazlığı verilmiştir. Tüm bunlar Islahat fermanıyla gayrimüslimlerin hukuki statülerinin değiştiğini ve her konuda

³⁵⁸ Düздаğ, a.g.e., s. 174.

³⁵⁹ Düздаğ, a.g.e., s. 174.

müslümanlarla eşit haklara sahip olduklarını gösteriyor. Osmanlının şer'i hukuktan uzaklaşp bu fermanları kabul etmesinin altında da gayrimüslimlerin milliyetçi duygularını bastırmak, Batılı ülkelerin gayrimüslimleri kışkırtmasını ve iç işlerimize karışmasını önlemek ve yıkılmak üzere olan devleti içinde bulunduğu vaziyetten kurtarmak fikri yatmaktadır.

Tüm bunlara binaen fetvalardaki farklılıkların sebebini, sosyopolitik şartların değişmesi, dış baskılar, devletin içindeki karışıklıklar, zamanın değişmesi, şartların değişmesi olarak sıralayabiliriz.

III- KÖLELER

Ebussuûd Efendi'nin köle ile ilgili; evlenmeleri, azat edilmeleri, satışları, kaçışları, müdebber ve mükâtep akidleri gibi birçok konuda, çok sayıda fetvası bulunmaktadır. Birkaçını örnek olarak verelim;

“Mesele: Zeyd kulu Amr'ın ettiği ibâdâtın ve verdiği zekâtın sevabı kimindir?”

el-Cevâb: Ettiği ibâdât cümle kendinindir, amma zekât vermeğe asla kadir değildir, elinde olan mal cümle Zeyd'indir.”³⁶⁰

“Mesele: Zeyd cariyesi Hind'i, oğlu Amr'a hibe edip, teslim etmeden Amr cariyeye vat' eylese, Hind'e zina etmiş olur mu?”

el-Cevâb: Olur, "helâl zannettim" der ise had vurulmaz.”³⁶¹

“Mesele: Zeyd zevci Hinde mülk cariyesi Zeynebi hibe edip, Hind dahi kabz eylese, sonra Zeyd Zeyneb'i tasarruf eylese veledi olsa şer'an ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Recm lâzımdır.”³⁶²

“Mesele: Hindi azadsız kuluna nikâh caiz olur mu?”

³⁶⁰ Düздаğ, a.g.e., s. 177.

³⁶¹ Düздаğ, a.g.e., s. 178.

³⁶² Düздаğ, a.g.e., s. 179.

el-Cevâb: Olmaz.”³⁶³

“*Mesele: Zeyd, cariyesini Amra nikâhlandırsa, cariyesinin Amrdan veledi olsa Zeydin olur mu?*

el-Cevâb: Olur.”³⁶⁴

“*Mesele: Zeyd, müdebberesi, Hindi müdebberi Amra nikâh edip vermek şer'an caiz olur mu?*

el-Cevâb: Nikâh caizdir, âzâd olmazlar, anlardan hâsıl olan dahi müdebberlerdir, hayatta oldukça istihdam ederler.”³⁶⁵

“*Mesele: Zeyde, kitabete kesilmiş kulumu ikrahla i'tâk ettirseler, şer'an âzâd olur mu?*

el-Cevâb: Olur.”³⁶⁶

“*Mesele: Zeyd marîz iken "sıhhat olursam cariye Hind âzâd olsun" dese, sıhhat olucak Hindi bey'a kadir olur mu?*

el-Cevâb: Olmaz.”³⁶⁷

“*Mesele: Zeyd, kulu Amrı Hünkâra hibe edip, nice san'at öğrenip 'ulufeye geçtikten sonra, Zeyd rüçû'a kadir olur mu?*

el-Cevâb: Sagîr iken vermiş olup büyüdü ise, yahud 'acemi iken dil öğrendi ise, yahut hiç nesne bilmez iken san'at öğrendi ise şer'an kadir olmaz.”³⁶⁸

Çerîde-i İlmîyye Fetvalarında ise köle ile ilgili fetva bulunmamaktadır. Bunun sebeplerinden bir tanesi, Batı'nın özellikle de İngiltere'nin köleliği kaldırılmasına yönelik 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı Devleti'ne yaptığı baskılar ve bu baskılar sonucunda

³⁶³ Düzdağ, a.g.e., s. 180.

³⁶⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 181.

³⁶⁵ Düzdağ, a.g.e., s. 183.

³⁶⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 185.

³⁶⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 186.

³⁶⁸ Düzdağ, a.g.e., s. 195.

yayımlanan fermanlar ve yasaklamalardır. Tabii böyle köklü bir kurumun bir anda kaldırılması için bu yeterli bir sebep değildir. Bunda İslam devletinin kölelik müessesesini tedricen kaldırmak için uyguladığı politikanın da önemi büyüktür. Çünkü köklü bir müessesenin ancak asırlara yayarak yavaş yavaş lağvedilmesi mümkün olabilir. Bu konuların izahını kısaca ele almaya çalışalım;

İslamiyet sebeplerini sadece savaşa ve doğuma indirmediği kölelik müessesesinin zaman içinde cemiyet hayatından tamamen çıkması için bir takım tedbirler almıştır.³⁶⁹

Bu tedbirlerden ilki mükâtebe aktidir ki; köle ile efendisi arasında yapılan ve belirli bir bedel karşılığında köleyi hürriyetine kavuşturan akittir.³⁷⁰

Sahih bir kitabet akdi ile köle bedelin tesliminden evvel efendisinin mülkünden çıkmasa da tasarrufundan çıkar.³⁷¹ Çünkü o temin edeceği fayda ve elde edeceği kazançlar üzerinde daha fazla hak sahibi olur. Zira kitabetten elde edilmek istenen netice; efendinin kitabet bedeline kavuşması, kölenin de bedeli ödeyerek hürriyete kavuşmasıdır. Bu neticeyi elde etmek de; köle üzerindeki kısıtlılığı kaldırmak ve ona hür olarak tasarrufda bulunma hakkını tanımakla olur ki, ticaret yapıp kazanç sağlasın ve bedeli ödesin. Ödeyince de azad olur ve kendisinin azad olması sebebiyle çocukları da hürriyetlerine kavuşur.³⁷²

Mükâtebe akdini tavsiye eden bizzat Kur'an-ı Kerim'dir. "*Köle ve cariyelerinizden sizinle mükâtebe akdi yapmak isteyenlerle, eğer onlar hakkında hayırlı olacağına kâni' iseniz onlar ile mükâtebe akdi yapınız ve bedeli ödemedede yardımcı olmak için Allah'ın size ihsan ettiği maldan onlara veriniz.*"³⁷³

"Neden İslam, bu tür müesseselerle köleliği tedricen kaldırmayı gaye edindiği halde, birdenbire lağvetmedi?" sorusuna Hz. Peygamber sosyo-ekonomik açıdan çok önem arz eden bir cevap vermektedir: Bilindiği gibi ayette mükâtebe akdi, "...eğer onlar

³⁶⁹ Akgündüz, Ahmet, **İslam Hukukunda Kölelik ve Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem**, Osav Yayınları, İstanbul, 2000, s. 129.

³⁷⁰ Serahsî, **Mebûât**, XXX, ed. Mustafa Cevat Akşit, C. 8, Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008, s. 3.

³⁷¹ Halebî, a.g.e., C. 3, s. 424.

³⁷² Mevsilî, a.g.e., C. 2, s. 299.

³⁷³ Nur 24/33.

hakkında hayırlı olduğunu biliyorsanız...” şartına bağlanmıştır. Bu hayırlı olmayı Hz. Peygamber şu ifadelerle açıklamaktadır: “Yani bir san’at sahibi olup da kendi geçimlerini temin edecek durumda iseler ve hayatı tek başına yürütebilecek güç kendilerinde var ise akid yapınız. Aksi takdirde onları insanların üzerine yırtıcı köpekler gibi salıvermeyiniz.”³⁷⁴ Yıllarca başkalarının yanında çalışmaya alışmış, müstakil hayatı hiç denememiş insanları birden sokağa salıvermek, hem sosyal açıdan hem de ekonomik açıdan bu insanları felakete sürüklemek demektir. Köleliğin tedrici olarak kaldırılmasının en önemli hikmetlerinden birisi de budur.

Ayette geçen “Eğer onlar hakkında hayırlı olacağını biliyorsanız”, ifadesini İbni Âbidîn ise şöyle yorumlamıştır; “Bu ayetten maksat azad edildikten sonra, kölenin gayrimüslim olduğu takdirde müslümanlara bir zarar vermemesidir. Eğer zarar vereceği bilinirse, üstün olan, kitabet akdi yapmamaktır. Ama kitabet yaparsa, geçerli olur.”³⁷⁵

Seyyid Kutub göre ise hayırdan murat İslâm’dır evvela. Sonra kazanacak güce sahip olmaktır.³⁷⁶

Ayrıca zekâtın verileceği yerleri sekiz sınıf olarak belirleyen Kur’an “boyunları kölelik bağından kurtarılmak üzere olan mükâteb köleleri” de bu sınıfa dâhil etmiştir.³⁷⁷ Peygamber efendimiz de mükâteb köleye yardım hususunda şöyle buyurmaktadır: “Üç kişiye yardım etmeyi Allah taahhüt etmiştir. Allah yolunda cihat eden mücahide, anlaşma yaparak hürriyetini kazanmak isteyen köleye ve iffetle evlenmek isteyen bekâra.”³⁷⁸

İslam Hukuku’nun özellikle kadın kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için ortaya koyduğu müesseselerden biri de ümm-i veled veya istilâd müessesesidir. Yani bir müslümana ait cariye efendisinden ikrarıyla çocuk sahibi olmasıdır.³⁷⁹ Cariyenin ümm-i veled olmasının iki önemli sonucu vardır. Birincisi; efendisinden doğan çocuk hür olarak doğar. İkincisi; çocuğu doğurduktan sonra efendisi kendisini azat etmese bile efendisi vefat

³⁷⁴ Kâsânî, **Bedâiyu’s-Sanâyi’**, I-VII, C. 4, Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyye, Beyrut, 1974, s. 134.

³⁷⁵ İbn-i Âbidîn, a.g.e., C. 14, s. 258.

³⁷⁶ Kutub, Seyyid, **Fîzılâl-il-Kur’an**, I-XVI, çev. M.Emin Saraç v.dğr., C. 10, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1968, s. 429.

³⁷⁷ Tevbe 9/60.

³⁷⁸ Nesâî, **Sünen-i-Nes’ûî**, I-VI, C. 6, Nikâh, 5, Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, Kahire, 1964, s. 50; Tirmîzî, a.g.e., C. 3, Cihadın Faziletleri, 20, s. 202.

³⁷⁹ Bilmen, **Kamus**, a.g.e., C. 3, s. 516.

edince başka bir işleme gerek kalmadan çocuğun annesi olan cariye efendisinin tüm malından azat olur³⁸⁰

İslam hukukunda kölelikten hürriyete geçiş için tesis ettiği müesseselerden biri de tedbir akdidir. Bir kimsenin ölümüne bağlı olarak kölesini azad etmesine denilmektedir. Bu kölelere de müdebber köle adı verilmektedir.³⁸¹ Efendinin ölmesiyle mevcut malının üçte birinden müdebberi âzâd olur. Efendinin mürted olarak dar-ı harbe kaçmasıyla da hükmen ölmüş sayılacağından yine malının üçte birinden müdebberi âzâd olur.³⁸²

İslam Hukuku kölelikten gerçek manada hürriyete geçiş için mükâtebe, istîlâd ve tedbir gibi hürriyet yollarını müesseseleştirmekle kalmamış; hatâen veya hata mecrasına câri olacak şekilde adam öldüren kimselere(kefâret-i katl)³⁸³, karısını mahremine benzeten kimselere(kefâret-i zıhar)³⁸⁴, yemin edip yemininde durmayanlara(kefâret-i yemin)³⁸⁵ ve kasten ramazan orucunu bozanlara(kefareti-i savm) öncelikle köle azat etmesini emretmiştir. Köle azadının bu hususlarda farz olması onu mecburî bir yaptırım haline getirmiştir.

Ayrıca köle azadının nafîle bir ibadet olarak Allah katında karşılığının çok büyük olduğu da konu ile ilgili bir çok ayet ve hadisten anlaşılmaktadır. Kur'an köle azadını insanın âhiret yolu üzerindeki sarp yokuşları aşmanın yolu olarak göstermekte, köle azad edenleri amel defterleri sağ tarafından verilmesiyle müjdelemektedir : *“O (sarp yokuşu aşmak), bir köle ve esir azadetmek, yahut, açlık gününde, yakını olan bir öksüzü, yahut toprağa serilmiş bir yoksulu doyurmaktır. Sonra, inanıp birbirlerine sabır tavsiye*

³⁸⁰ Tehanevî, Eşref Ali, **İ'lâü's-Sünen**, I-XII, çev. İbrahim Tüfekçi, C. 9, Misvak Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 244.

³⁸¹ Halebî, a.g.e., C. 2, s. 211.

³⁸² İbn-i Âbidîn, a.g.e., C. 7, s. 486.

³⁸³ Nisâ 4/92 *“Ve kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, mümin bir köle azad etmesi ve ölenin ailesine (varislerine) teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir. Ancak ölünün ailesinin bağışlaması müstesnadır”*

³⁸⁴ Mücâdele 58/3-4, *“Kadınlardan zıhâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin, karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır. Buna imkan bulamayan kimse, temas etmeden önce aralıksız olarak iki ay oruç tutmalıdır. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah'a ve Resulüne inanmanızdan dolaydır. Bunlar Allah'ın hükümleridir.”*

³⁸⁵ Mâide 5/89, *“Allah sizi, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar. Bozulan yeminin keffareti (cezası), ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on yoksulu yedirmek veya giydirmek yahut da bir köle azad etmektir. Verecek bir şey bulamayan kimse için de üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz zaman yeminlerinizi bozmanın cezası budur. Yeminlerinizi koruyun.”*

edenlerden, merhametlilerden olmayı tavsiye edenlerden olmaktadır. İşte bunlar amel defterleri sağdan verilenlerdir.”³⁸⁶

“Hangi mü'min, bir köleyi âzâd ederse, Allah da âzâd ettiği kölenin her uzvuna karşılık kendisinin bir uzvunu cehennem ateşinden âzâd eder.”³⁸⁷ diye buyuran Hz. Peygamber de köle azadını birçok hadisi ile teşvik etmiştir.

Alınan bu tedbirler neticesinde de İslam Devletinde kölelik cemiyeti zamanla önemini kaybetmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyıla doğru normal ailelerden köle ve cariye istihdamı neredeyse ortadan kalkar hale gelmiştir. İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Arşivindeki tereke defterlerine bakıldığında vefat eden insanlardan ancak yüzde ikisinin üçünün kölesi ve cariyesi olduğu görülmektedir.³⁸⁸ Bu hususta 1699 yılından sonra, savaşlardaki başarısızlıklar ve akıncıların yavaş yavaş yok olması da etkin rol oynamıştır. Nitekim bu tarihe kadar esir sağlayan kaynaklar verimli bir şekilde işletilirken bu tarihten sonra köle sayısında büyük bir düşüş gerçekleşmiştir. Bu sonucun ardından Afrika ülkelerinden satın alma yoluyla köleler esir pazarlarına getirilmiş ve köle ihtiyacı bu şekilde karşılanmıştır.³⁸⁹

Öbür taraftan Osmanlı Devleti'ndeki kölelerin durumu Avrupa'da yaşayan kölelerin durumundan kat kat iyidir. İslamiyet kölelere daima iyi muamele etmeyi emretmiştir.³⁹⁰ Çeşitli ayet ve hadislerde kölelere insanca muamele edilmesi ısrarla tavsiye edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de insanları iyilik yapmaları gereken kimseler sayılırken anne, baba ve yakın akraba ile birlikte köleler de zikredilmiştir.³⁹¹

Avrupalıların Osmanlı köleleriyle ilgili izlenimi şöyledir:

“Bizde (Avrupa'da) dilenci olanlar, burada kölelerdir. Bir köle yetersiz bile olsa efendisi onu beslemek ve bakmakla sorumludur. Her ne kadar zayıf ve faydasız olsa bile

³⁸⁶ Beled 90/11-14.

³⁸⁷ Buharî, **Sahihu'l Buhârî**, I-VI, C. 2, Kitabu'l itk, 1, Dâru'bn-i Kesir, Dimeşk- Beyrut, 1993, s. 891.

³⁸⁸ Akgündüz, **İslam Hukukunda Kölelik**, a.g.e., s. 129.

³⁸⁹ Çelik, Civan, **Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik**, Yolcu Yayınları, Samsun, 2012, s. 41.

³⁹⁰ Engin, Nihat, **Osmanlı Devletinde Kölelik**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29.

³⁹¹ Nisâ 4/36.

küçük, önemsiz bir iş yapması mümkündür.”³⁹²

“Avrupa’da güvencesiz ve bakımsız köylü, zincire konular ve İstanbul’a getirilir. Bu aşağılayıcı durumda esirlerin mutlu olduğu söylenebilir. Genellikle mevki sahibi Türkler tarafından satın alınan köle, efendisi tarafından tekrar satılmaz, ailenin bir üyesi olur, ölünceye kadar o ailede kalır. Müslüman olan köleler azat edilir. Azat edilen köleler mevki sahibi yapılır, servet edinirlerdi.”³⁹³

“Bizde esirleri pazara getirdiklerinde onları anadan doğma soylarlardı. Sonra da zoru zoruna dans ettirirler, zıplatıp hoplatırlar, koştururlardı. Kadın, erkek, genç ihtiyar demeden her birinin organlarına bakarlardı. Satın aldıktan sonra evdeki bütün hizmetçilerin işi onun sırtına yüklenirdi. Artık hiç rahat yüzü görmez, en ufak bir kurtuluş umudu da kalmaz. İçinde artık çalışma isteği kalmayınca bu kez eşek gibi dayak yerd.”³⁹⁴

“Türklerin kölelerine karşı gösterdikleri insanperverlikleri konusunda ancak övgüler sunabiliriz. Onlara hiçbir zaman kötü davranılmaz ve bence kölelerin buradaki kaderi Fransa ve İngiltere’deki hizmetçilerin kaderinden hiç de farklı değil. Gerçi hizmetçiler gibi aylık almıyorlar ama fevkalade bir hayat sürüyorlar.”³⁹⁵

Avrupa’da kölelerin durumu bu vaziyetteyken 1789 Fransız ihtilali ile yayılan “hürriyetçilik” akımı köleliğin tartışmalı bir kurum haline dönüşmesini sağlamıştır.³⁹⁶ Köleliğin vahşet manasına geldiği Batı’da ve Amerika’da köle ticareti XIX. yüzyıldan itibaren yasaklanmaya başlayınca, başta İngiltere olmak üzere Batılı devletler köleliğin kaldırılmasına yönelik Osmanlı Devleti’ne baskı yapmaya başlamışlardır.³⁹⁷

Bu baskıların sonucunda her konuda Avrupalı devletlerin emrine giren Osmanlı Devleti Tanzimat reform hareketiyle birlikte bir dizi değişiklik yapmak zorunda kaldı. Osmanlılar Kırım savaşından itibaren savaş tutsaklarını köleleştirmekten vazgeçtiler ve bu tür olayların meydana gelmesi halinde devlet bunu adam kaçırma olarak değerlendirdi.

³⁹² Şen, Ömer, **Osmanlı’da Köle Olmak**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 216.

³⁹³ Şen, a.g.e., s. 216.

³⁹⁴ Şen, a.g.e., s. 218.

³⁹⁵ Şen, a.g.e., s. 233.

³⁹⁶ Şen, a.g.e., s. 79.

³⁹⁷ Akgündüz, **İslam Hukukunda Kölelik**, a.g.e., s. 183.

Aynı şekilde isyancı gayrimüslim tebaanın köleleştirilmesine de klasik zimmi statüsü, 1856 fermanıyla birlikte feshedildiği için son verildi.³⁹⁸

Osmanlı yönetimi köle ticaretine karşı önlemlerin çoğunu İngilizlerin diplomatik girişimlerinin bir sonucu olarak almıştır. İlk olarak Osmanlı Devleti 1847 tarihli bir fermanla Basra Körfezi bölgesinde köle ticaretinin yasaklayan hukuki bir düzenleme ortaya koydu.³⁹⁹ 1847 yılında Sultan Abdülmecid'in 'irade-i seniyye'si ile İstanbul esir pazarı kaldırıldı.⁴⁰⁰ 1854'te Gürcistan ve Çerkezistan kıyı şeridinden yapılan beyaz köle ticareti yasaklandı.⁴⁰¹ 1855 tarihli bir fermanla Çerkez köle ticareti⁴⁰², 1857 tarihli fermanla da Afrikalı köle ticareti bütün Osmanlı ülkesinde tamamen yasaklandı.⁴⁰³ 1880'de köle ticaretini ilga edilmesi için Osmanlı-İngiliz antlaşması imzalandı.⁴⁰⁴ Son olarak da Osmanlı Devleti uluslar arası bir konferansın yani 1890'da düzenlenen köleliğe karşı Brüksel Konferansı'nın katılımcıları arasında yer aldı.⁴⁰⁵ Böylece Osmanlı milletler arası köle ticareti yasağına katılmış oldu.

I. Dünya savaşı öncesi Osmanlı'daki toplam köle sayısının 2.000'e kadar düşmesi, bu mücadelenin amacına ulaştığının göstermektedir.⁴⁰⁶

Tüm bu gelişmelerin neticesinde Cerîde-i İlmiyye'de köle ile ilgili bir fetvanın geçmemesi doğal bir sonuçtur. Fakat bunun sebebini sadece Osmanlı'nın son dönemindeki gelişmelere bağlamak doğru değildir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi köklü bir kurumun bir anda kaldırılması mümkün değildir. İslamiyet'in köleliği tedricen kaldırma politikasına binaen, son dönemde sayıları azalan kölelerin Batıdaki gelişmeler neticesinde hürriyetlerine kavuştuğunu söylemek, daha yerinde bir tesbit olacaktır.

³⁹⁸ Erdem, Hakan, **Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909**, Kitap Yayınları, İstanbul, 2004, s. 232.

³⁹⁹ Parlatur, İsmail, **Tanzimat Edebiyatında Kölelik**, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s. 18.

⁴⁰⁰ Akgündüz, **İslam Hukukunda Kölelik**, a.g.e., s. 183.

⁴⁰¹ Erdem, a.g.e., s. 91.

⁴⁰² Parlatur, a.g.e., s. 18.

⁴⁰³ Erdem, a.g.e., s. 164.

⁴⁰⁴ Akgündüz, **İslam Hukukunda Kölelik**, a.g.e., s. 184.

⁴⁰⁵ Şen, a.g.e., s. 168.

⁴⁰⁶ Şen, a.g.e., s. 210.

IV- DİNÎ HASSASİYETİN ZAYIFLAMASINA (FESÂDU'Z-ZEMÂN) BAĞLI OLAN BAZI KONULAR

İslam hukukunda ahkâmın değişmesinde etkin olan en önemli âmillerden biri de genel ahlakın bozulmasıdır. Hiç şüphesiz zamanın bizzat kendisinde bir bozulma söz konusu değildir. Bozulmadan maksad zaman süreci içerisinde meydana gelen şu hususlardır; İnsanların sahip oldukları ahlakın bozulması, takvâ ve başkalarının haklarına saygının zayıflaması veya yok olması, dini duygunun zayıflaması, değerlerin fesada uğrayıp sorumluluk duygusunun kalmaması, zulmün yayılması, yöneticilerin hak ve adaletten ayrılmasıdır. Genel ahlakın bozulmasının temel sebebi ise giderek ilâhî vahyin terbiyesinden uzaklaşılmasıdır.⁴⁰⁷

İbn Mes'ûd hadisi bu hususta dikkat çekicidir. “Şüphesiz sen öyle bir zamandasın ki fukahâsı çok, kurrâsı azdır; senin bu zamanında Kur'an'ın muhtevası korunur, harflerine pek önem verilmez; isteyen azdır, veren çoktur; namazı uzatırlar, hutbeyi kısa tutarlar; heva ve heveslerinden önce amellerine başlarlar. İnsanlar için öyle bir zaman gelecek ki, o zaman fukahâ az, kurrâ çok olacaktır; Kur'an'ın harfleri ezberlenecek, fakat içeriği ihmal edilecektir; isteyen çok, veren az olacaktır; hutbeyi uzatacak, namazı ise kısa tutacaklardır; amellerinden önce heva ve heveslerine koyulacaklardır.”⁴⁰⁸

“Ahir zamanda dini yaşamanın elde kor tutmak gibi olduğunu”⁴⁰⁹ bildiren Hz. Peygamber ileride kopacak siyasi mahiyette pek çok fitneler olacağını haber vermiştir.⁴¹⁰

Hz. Peygamber ve Ebû Bekir, Ömer dönemlerinde hâkim olan dinî ve manevî hayatın tam aksini temsil eden Emevî Dönemi ve arkasından her türlü eğlenceye dalmış Abbâsîler Dönemi ve nihayet dönemin yazarları tarafından gerilemesindeki en temel sebebin eski düzenden “kânûn-ı kadîm”den ayrılmanın, ahlâkî gevşemenin olduğu söylenen Osmanlı Dönemi...⁴¹¹

⁴⁰⁷ Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İfav Yayınları, İstanbul, 2011, s. 153.

⁴⁰⁸ İmam Mâlik, **Muvatta'**, Sefer, 88, Dâru'l Arabî'l İslam, Beyrut, 1999, s.150; Şâtîbî, **Muvâfakât**, I-IV, C. 2, Dâru'l Mağrife, Lübnan, 1975, s. 173.

⁴⁰⁹ Tirmizi, Muhammed b. İsa, **el-Câmi'us- Sahîh Sünen-i Tirmizi**, I-V, C. 4, Fiten, 73, Kahire 1962, s. 526.

⁴¹⁰ Hadis kitaplarının “fiten” bölümüne bakınız.

⁴¹¹ Tabakoğlu, Ahmet, **İslam İktisadına Giriş**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988, s. 147.

İslam hukukunda genel ahlâkın bozulması hükümlere tesir etmekte ve bazı değişmelere neden olmaktadır. Ancak bu değişme hiçbir zaman öze, genel çerçeveye uzanmamaktadır. Genelde değişmelerin sahası vesâil türünden ve maslahata dayalı hükümlerdir. Bunlar genel kamu güvenliğini, hakların korunmasını ve sahiplerine ulaştırılmasını temine yönelik, hukukun esnekliğine dayanan tedbirler şeklindedir.⁴¹²

İslam hukukçuları hüküm vazederken ya da mevcut hükmü tatbik ederken, zamanın gerçeklerini göz önünde bulundurmanın bir zarûret olduğunu, zamanın gerçeklerinden habersiz olanların hukuk nosyonundan mahrum olduklarını belirtmişlerdir.⁴¹³

Osmanlı Devleti'nde de 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında zamanın değişmesiyle şartlar değişmiştir. 20. yüzyıla doğru genel ahlakın git gide bozulması fetvalara da aksetmiştir. Müftüler de zamanın gerçeklerini göz önüne alarak fetva vermişlerdir. Dolayısıyla bu iki dönemde sorunlar aynı olmasına rağmen verilen fetvalar birbirinden farklıdır. Zira zaman git gide kötüleşmiş, dinî duygular zayıflamış, ahlâki bozulmalar artmıştır. Bu gerekçe ile fetvalarda görülen değişiklikleri birkaç başlık altında örneklendirmek mümkündür:

A- KOCANIN KARISINI GURBET DİYARA GÖTÜRMEŞİ

Hanefî mezhebi genel prensiplerine göre bir kimse muaccel mehrini tam ödemişse veya mehir müeccelse karısını istediği yere alıp götürebilir.⁴¹⁴ Zira Allah Teâlâ: "... kadınları gücünüz nisbetinde oturduğunuz yerde oturtun."⁴¹⁵ buyurmaktadır.

Ancak sonra gelen âlimler ahlâkın değiştiğini, zulmün arttığını, pek çok erkeğin karılarını akrabalarından uzak gurbet diyarına götördüklerini ve onlara kötü muamele ve zulmettiklerini görmüşler ve kadının, muaccel mehri ödense bile zaman bozulduğu için gurbet diyara gitmesi için zorlanamayacağına dair fetvâ vermişlerdir.⁴¹⁶

⁴¹² Erdoğan, a.g.e., s. 159.

⁴¹³ Erdoğan, a.g.e., s. 159.

⁴¹⁴ Merginânî, a.g.e., C. 2, s. 40.

⁴¹⁵ Talak 65/6.

⁴¹⁶ İbn Âbidîn, a.g.e., C. 5, s. 550 .

Eşini başka bir memlekete götürme konusunda iki dönem arasında fark vardır. Bu konudaki iki fetva arasındaki fark, toplumdaki bozulmanın, yani fesâdü'z-zemânın açık ve net bir göstergesidir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında artan kadın hakları söyleminin de bir uzantısıdır.

Ebussuûd Efendi'nin bu hususta fetvasına baktığımızda koca salih bir kimse olması ve hakimin izin vermesi durumunda ancak gurbet diyara götürebilir, yoksa götüremez:

“Mesele: Zeyd, zevcesi Hind ile sâkin oldukları şehirden Hind'in rızâsı yok iken, Zeyd Hind'i âhar şehre alıp gitmeğe kâdir olur mu?

el-Cevâb: Hilâf vardır, eğer Zeyd sâlih kimse ise, Hind'i diyâr-ı gurbete iledip bî-huzûr eylemek ihtimâli yok ise, hâkim izin verir ise olur, illâ olmaz.”⁴¹⁷

Cerîde-i İlmiyye fetvalarında ise kadını gurbet diyara götürmek için zorlanmayacağına dair fetva verilmiştir:

“Mesele: Zeyd bir belde ahâlisinden Hind'i ol beldede tezevvüc ettikten sonra Zeyd Hind'i rızâsız müddet-i sefer ba'id olan belde-i uhrâya götürmeye kâdir olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁴¹⁸

B- ŞAHİTLİK

Şahitlerin âdil olmaları bizzat Kur'an ayetleri ile istenmektedir.⁴¹⁹ Şahitlerin güvenilir doğru sözlü olmaları gerekir. Bu vasıfta olan insanlar da dinî vecîbeleri yerine getiren, doğruluk ve emanete riayetle bilinen kimselerdir.⁴²⁰ Şahitlerin adil olmaları şartı, şahadetlerinin kabulü için bizzat Kur'an tarafından şart koşulmuş, sünnet bunu teyit etmiş, bütün İslam hukukçuları da bu konuda icma etmişlerdir.⁴²¹

⁴¹⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 75.

⁴¹⁸ Cebeci, a.g.e., s. 111.

⁴¹⁹ Maide 5/106; Talak 65 /2.

⁴²⁰ Bilmen, **Kamus**, a.g.e., C. 6, s. 423.

⁴²¹ Halebî, a.g.e., C. 3, s. 228, İbn-i Abidin, a.g.e., C. 12, s. 482.

Ancak sonra gelen hukukçular ahlakın bozulması, zimmetlerin zaafa uğraması, dinî duyguların gevşeyip zayıflaması yüzünden, nasların tefsir edildiği kâmil adaletin ender hale geldiğini tesbit etmişlerdir. Eğer kadılar şahitlerde bulunması gereken şerî adalet ölçüsünü istemeye devam ederlerse, isbat imkânı kalmayacağından pek çok hukukun zayi olacağını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı eğer toplumda şahitlik yapacak âdil kimseler yoksa durumları en iyi olanlardan başlamak üzere sırası ile durumları daha az iyi olanların şahitlikleri kabul edilir.⁴²²

Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına baktığımızda âdil olanın, büyük ve küçük günahlardan uzak duranın, namazı dosdoğru kılanın şahitliği kabul edilip, âdil olmayanın, namazın farzını, vacibini, sünnetini bilmeyenin, namazı alacalı kılanın, tavla oynayanın, pazarda yemek yiyenin, yalan yere yemin edenin şahitlikleri kabul edilmeyeceğine dair fetvalar verilmiştir.

“Mesele: Şühûd, salâtta ve istikâmette ne mertebe gerektir ki âdil demek câiz ola?

el-Cevâb: Ekalli bu ki, kavlen ve fiilen haramdan ictinâb üzere ola.”⁴²³

“Mesele: Şâhid ne vehile olmak gerektir ki şehâdeti kabûl oluna?

el-Cevâb: Kebâirden ictinâb edip ve sagâire musır olmayıp, hayrı şerrine gâlip olmak gerektir.”⁴²⁴

“Mesele: Zeyd, Amr'ın üzerine karzdan iki bin filori da'vâ edip ve şühûd ikâmet ettikte, Amr şâhidlere, salâtın ferâizin ve vâcibâtın ve sâir erkânın sorup bilmemişler iken, kâdî “şahidler ümmîlerdir bunlar bilmek lâzım değil” deyû meblâğ-ı merkûmu Zeyd'e Amr'dan hükm eylese nâfiz olur mu?

el-Cevâb: Vâkı'â ümmîler ve sâlihler ve musallîler olup, salâtın ef'âlin tamam yerli yerince riâyet edip, lâkin zikr olunan ıstılâhî ta'bîr edemezler ise olur ve illâ olmaz.”⁴²⁵

⁴²² Zerkâ, Mustafa, Ahmet, **el-Medhalu'l-Fikhî el-Âm**, I-III, C. 2, Dâru'l Fikr, Dımeşk, 1968, s. 931-932.

⁴²³ Düzdağ, a.g.e., s. 202.

⁴²⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 202.

⁴²⁵ Düzdağ, a.g.e., s. 202.

“Mesele: Çalgılı düğüne varıp ta’âm ekl eden kimsenin şehâdeti makbûl olur mu?

el-Cevâb: Âdil olmayanın olmaz.”⁴²⁶

“Mesele: Salâtın ferâizin ve vâcibâtın ve sünnetin bilmeyip, ve namazı alaca kılıp, gammazlık edip, Kunut’u ve bedelini bilmeyip, pazarda ta’âm ekl edip ve bi’l-cümle kat’â adâleti olmayan Zeyd’in şehâdeti makbûle olur mu?

el-Cevâb: Olmaz.”⁴²⁷

“Mesele: Tavla ve satranc oynayanların şehâdeti şer’an mesmû’a ve makbûle olur mu?

el-Cevâb: Tavla oynayanın makbûl değildir. Satranç mâni olmaz, meğer ökile oynaya yahud ana iştigalle ferâiz fevt ola, yahud yalan yere yemin eyleye.”⁴²⁸

Ceride-i İlmiyye’ye baktığımızda ise şahitlikle ilgili fetvalarda Ebussuûd Efendi’nin fetvalarındaki gibi dinî kaygılar bulunmamaktadır. Amcasının, kardeşinin, kayınbabasının, dayısının... şahitlikleri kabul edilip edilmeyeceğinden bahsedilmektedir. Fetvalarda “âdil olma” şartı hiç geçmemektedir. Bunun sebebi de fesâdu’z-zamân’dır. Ahlakın bozulması ve de dinî duyguların zayıflamasıyla Kur’an’ın istediği “adalet ölçüsü” ender hale gelmiştir ve fetvalarda yer almamıştır.

“Mesele: Zeyd’in müdde’âsına li-ebeveyn ammi oğlu Amr’ın şehâdeti makbûle olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁴²⁹

“Mesele: Zeyd’in müdde’âsına li-ebeveyn karındaşı Amr’ın şehâdeti makbûle olur mu?

el-Cevâb: Olur.”⁴³⁰

⁴²⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 203.

⁴²⁷ Düzdağ, a.g.e., s. 203.

⁴²⁸ Düzdağ, a.g.e., s. 203.

⁴²⁹ Cebeci, a.g.e., s. 229.

⁴³⁰ Cebeci, a.g.e., s. 229.

“Mesele: Zeyd’in müdde’âsına Zeyd’in kayın babası Amr’ın şehâdeti makbûle olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”⁴³¹

C- CEZALARIN AZALTILMASI

Zaman kötüye gittikçe cezaların artırılıp, yaptırımların kuvvetlenmesi beklenirken, dinî hassasiyetin azalması hasebiyle cezaların azaltılması söz konusu olabilmektedir. Bu şekilde mevcut cezaların daha büyük zararlara sebebiyet vermesinin önünü geçilmek amaçlanmıştır.⁴³²

Ebussuûd Efendi’nin fetvalarında cezaların şiddeti daha büyüktür:

“Mesele: Zeyd cimâ’ lâfzı ile, zevcesi Hind’in ağzına ve dinine şetm eylese şer’an ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ve tecdîd-i îman lâzımdır. Hind dilediği kimseye varır.”⁴³³

“Mesele: Zeyd-i müslim Amr-ı müslimin –hâşâ- cimâ’ lafzı ile dinine imânına ve ağzına söğse şer’an ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Kâfîrdir, katli helâldir.”⁴³⁴

Cerîde-i İlmiyye fetvalarına baktığımızda ise vakıa aynı olmasına rağmen cezaların şiddeti azalmıştır. Zira dinî duygular zayıflamış, fetvalar da bu kabilde verilmiştir.

“Mesele: Zeyd zevcesi Hind-i müslimeye “Bre din ve imanını fûlan ettiğim!” deyû cimâ’ lafzıyla şetm eylese Hind Zeyd’den mübâne olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”⁴³⁵

⁴³¹ Cebeci, a.g.e., s. 229.

⁴³² Erdoğan, a.g.e., s. 179.

⁴³³ Düzdağ, a.g.e., s. 82.

⁴³⁴ Düzdağ, a.g.e., s. 169.

⁴³⁵ Cebeci, a.g.e., s. 158.

Görüldüğü gibi Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında karısına ve dinine şetm eden bir kimseye karısından boşanmanın yanında, tâzir-i şedîd ve tecdîd-i iman cezası verilirken Cerîde-i İlmiyye fetvalarında sadece karısından boşamakla yetinilmiştir.

Aynı şekilde şu iki fetvada da fark ortadadır:

“Mesele: Zeyd Amr'dan hakkını talep eyledikte Amr “eğer şer’-i şerîf sâbit olursa alayın” dedikte, Zeyd “senden hakkımı şer’le mi alırım, hapisle alırım” dese şer’an Zeyd’ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır. Şer’i şerîf istihânet tarîkile dedi ise küfür lâzımdır.”⁴³⁶

“Mesele: Zeyd, Amr ile bir husûsa müte’allıka da’vâsı olmakla Amr’ı şer’e davet ettikte Amr “Benim şer’le işim yoktur, ben işimi kanunla görürüm” dese Amr’a tecdîd-i iman ve nikâh lâzım olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”⁴³⁷

Vâkıa aynı olmasına rağmen fetvalar farklıdır. Ebussuûd Efendi’de “tazîr-i şedîd, habs-i medîd” cezası verilirken, Cerîde-i İlmiyye fetvâlarında ise sadece tecdîd-i iman ve nikâh istenmiştir. Yine bu fark açık bir şekilde fesâdu’z- zemânın göstergesidir.

D- TEVLİYET (VAKIF YÖNETİMİ)

Tevliyet, vakıf işlerini yürütmesi için bir kişinin görevlendirilmesi anlamına gelir ve mütevellî de aranan adalet vasfının mahiyeti ve şart koşulması hususunda İslam hukukçuları arasında farklı görüşler mevcuttur.

Hanefî hukukçular zahiren müslüman olan, açıkça haramları işlemeyen herkesi adil saymakta ve mütevellînin de bu kabilde adil ve güvenilir olmasını istemektedir.⁴³⁸

⁴³⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 166.

⁴³⁷ Cebeci, a.g.e., s. 251.

⁴³⁸ Zeylâî, Fahrettin Osman, **Tebyînü’l- Hakâik fî Şerhi Kenzi’d- Dekâik**, I-VII, C. 4, Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 261.

Şafîî hukukçular adalet vasfını büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda da ısrar etmemek şeklinde tanımlamaktadırlar.⁴³⁹ İşte bu manada adalet vasfını mütevellî olacak şahsın taşıması ve güvenilir olması gerekir. Aksi takdirde mütevellî bile olsa azledilmesi gerekir.⁴⁴⁰

Mütevellî de aranan şartlardan biri de bu şahsın vakıf işlerini idare edebilmesidir. Bu fıkıh kitaplarında kifayet diye tabir edilir. Bütün mezhepler kifayet şartında ittifak etmişlerdir. Mütevellînin vakıf işlerinde ihmali anlaşılırsa azledilmelidir.⁴⁴¹

Bir kişinin mütevellî olabilmesi için hem adalet vasfına sahip olması hem de vakıf işlerini idare edebilmesi gerekmektedir. Bu durum Ebussûd Efendi'nin fetvalarında da bu şekilde uygulanmıştır:

“Mesele: Bir vakıf zâviyenin tasarrufu aslah evlâda meşrû olup, evlâddan Zeyd vakfın mesâlihine sâ’î ve hizmetine kâim olup, evlâddan Bekr sâlih ve mütedeyyin ve musallî olup umûr-ı vakıfta mühmil olsa, zâviyeye kangısı müstehak olur?”

el-Cevâb: Bekr min ba’din ihmâli terk ederse ol müstehak olur, ve mütedeyyin olan umûr-i vakıfta ihmâl eylemez, ihmâl eyleyen mütedeyyin olmaz. Eğer Zeyd dahi, min ba’din sâlih ve musallî ve mütedeyyin olursa ol müstehak olur. Eğer Zeyd salâhi ihtiyâr etmeyip ve Bekr ihmâli terk eylemezse, ecnebîden bir mütedeyyin ve umûr-i vakıfta sâ’î kimseye verilir.”⁴⁴²

Ancak son döneme geldiğimizde Ceride-i İlmiyye fetvalarında durum değişmiştir. Ebussûd Efendi'nin döneminde mütevellînin hem tasarrufu aslah olması hem de mütedeyyin ve musallî olması şart koşulurken, Ceride-i İlmiyye fetvalarında sadece aslah olması şart koşulmuştur. Bunun sebebi de fesâdü’z-zemân’dır:

⁴³⁹ Suyûtî, *Eşbâh ve’n-Nezâir fî Kavâidi ve Furû’ş- Şâfiyye*, I-II, C. 1, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 1998, s. 681.

⁴⁴⁰ Akgündüz, *Ahmet, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osav Yayınları, İstanbul, 1996, s. 316.

⁴⁴¹ Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, a.g.e., s. 318.

⁴⁴² Düzdağ, a.g.e., s. 11.

“Mesele: Bir vakfın tevliyeti vâkıfın aslah-ı evlâdına meşrûta olmakla hâlen evlâd-ı vâkıftan mevcûd olan Zeyd ve Amr salâhda müsâvî olup lâkin Zeyd Amr’dan sinen ekber ve umûr-ı vakfa a’lem olsa tevliyet-i mezbûreye Zeyd evlâ olur mu?”

el-Cevâb: Olur.”⁴⁴³

E- OYUN-EĞLENCE

Ebussuûd Efendi’nin döneminde tartışmasız olarak din dışı görülen bir çok oyun ve eğlence çeşitlerinin zamanla meşruiyet kazandığı görülmektedir. Ceride-i İlmiyye ’de benzer konulara yer verilmemiş olması zımnen bu konuların toplumda meşruiyet kazandığını göstermektedir. Zira 20. yy.’ın ilk dönemlerinde bu tür oyun-eğlencelerin daha yaygın olduğu bilinmektedir.⁴⁴⁴

“Mesele: Zeyd’in abdesti var iken satranç ve tavla oynayıp, tekrar abdest almadan ve elini yumadan kalkıp namaz kılsa şer’an câiz olur mu?”

el-Cevâb: Elini yumak evlâdır, abdest almak dahi evlâdır, oynamamak din ve dünya sa’âdetidir. Hak hazreti müyesser buyura.”⁴⁴⁵

“Mesele: Zeyd-i hatîb ekâbir meclisinde vâki’ olup, gece ile hayâl-i zıl dedikleri oynayıp, def’ine kâdir olmayıp ve kalkıp gidemeyip, iğmâz-ı ayn edip sabah istiğfâr eylese şer’an nesne lâzım olur mu?”

el-Cevâb: Hitâbeti, Hak Te’âlâ hazreti azamet ve heybetin ol ekâbir dediği hakîr kulunun azamet ve heybetinden gâlib bilip ana göre amel eder bir müslime verilmek lâzımdır.”⁴⁴⁶

⁴⁴³ Cebeci, a.g.e., s. 76.

⁴⁴⁴ Varlık, Bülent “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Mizah”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, I-VI, C. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1092-1100; Sakaoğlu, Saim, **Türk Gölge Oyunu: Karagöz**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, s. 65.

⁴⁴⁵ Düzdağ, a.g.e., s. 304.

⁴⁴⁶ Düzdağ, a.g.e., s.305.

“Mesele: Bir gece bir meclise hayâl-i zil oyunu getirilip, imam ve hatib olan Zeyd ol mecliste bile olup, oyun âhîrinedeğin bile seyr eylese şer’an imâmetten ve hitâbetten azle müstehak olur mu?”

el-Cevâb: Eğer ibret için nazar edip ehl-i hâl fikriyle tefekkür ettiyse olmaz.”⁴⁴⁷

“Mesele: Bir kasabanın şeyhi olan Zeyd, “çalgılı düğüne varıp, ta’âm önünce giden ve peşkir çeken kimseler, kendiler kâfir ve avretleri bâindir” dese şer’an Zeyd’e ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Çalgılı olduğıyçün der ise, ve çalgı çaldıranlar ve lu’b ü lehv ettirenler, istihlâl tarîki ile ederler ve ettirirler ise, şeyhe nesne lâzım olmaz. Amma rıfkla nasihat evlâdır.”⁴⁴⁸

“Mesele: Mahal-i fıskta çalgı çalan Zeyd’in çalgı âletini, Amr-i Sâlih vurup paralasa ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Sevâb-i azîm ile müsâb olur –bi fazlillâhi ‘azze ve celle- âlet-i habîsenin ağaçlığı hâlinde kıymetin vernek dahi lâzım olmaz. Fetvâ bu kavil üzerine.”⁴⁴⁹

“Mesele: Bir hâtun sâzende olup, kimi kendini ve kimi âharın câriyelerine saz ta’lîm eylese, kimse ile kavgası olmasa, mücerred ta’lîm etmekle mahallesi halkı mezbûreyi mahalleden ihrâca kâdir olur mu?”

el-Cevâb: Şer’le kâdirlerdir.”⁴⁵⁰

“Mesele: Tatlı bozahânelerde olanlar dahi, onların gibi mevzi-i fısk iken, anda “kebeb yemeğe varırız, tatlı boza hod helâldir, haram değildir ne lâzım gelir” deyu varıp meclis kurup, ta’am yiyip, boza içenlere ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Ol vaz’ ile mubâh-ül-asl olan su içmek dahi helâl olmaz. Fekeyfe ki ol mühnel ola.”⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Düzdağ, a.g.e., s.305.

⁴⁴⁸ Düzdağ, a.g.e., s.307.

⁴⁴⁹ Düzdağ, a.g.e., s.307.

⁴⁵⁰ Düzdağ, a.g.e., s.308.

“Mesele: Kezâlik kahvehâne olan dahi, muttasıl ehl-i hevâ cem’olup, ayrı ayrı meclis kurup, satranc, tavla ve bunun emsâli mâlâya’nî kelimât edip, bu ettikleri vaz’ın hurmetini hatıra getirmeyip, istihfâf edip, bu makûle i’tikâd edenlere dahi şer’an ne lâzım olur?”

*el-Cevâb: Cümlesine Hak te’âlâ hazretinin ve melâike-i kirâmın ve cumhûr-i ehl-i islâmın lâ’neti lâhik ve lâzım olur.”*⁴⁵²

“Mesele: Tatlı bozahâne yapana ve anda varana ve “kebab yemeğe varırız ve boza içeriz, helâldir” diyenlere ne lâzım olur?”

*el-Cevâb: Aleyhim mâ aleyhim.”*⁴⁵³

“Mesele: Kahvehânelere ehl-i hevâ cem’olup, ayrı ayrı meclis kurup, satranc, tavla ve bunun emsâli mâlâya’nî kelimât edip, bu ettiklerinin hurmetini hatıra getirmeyip, istihfâf edip, bu makûle hâl ile kahve helâl i’tikâd edenlere şer’an ne lâzım olur?”

*el-Cevâb: Cümlesine subhânehû te’âlâ hazretlerinin ve melâike-i kirâmın ve cumhûr-i ehl-i islâmın lâ’neti lâhik olur.”*⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Düzdağ, a.g.e., s.218.

⁴⁵² Düzdağ, a.g.e., s.219.

⁴⁵³ Düzdağ, a.g.e., s.219.

⁴⁵⁴ Düzdağ, a.g.e., s.220.

SONUÇ

Ebussuûd Efendi'nin fetvalarıyla Cerîde-i İlmîyye fetvalarının mukayesesi sonucunda değişimin dört hususta dikkat çekici olduğu görülmektedir: 1- Evlenme/boşanma hükümleri, 2- Gayrimüslimler, 3- Köleler, 4- Dinî ve ahlakî anlayışdaki değişimin (fesâdu'z-zamân) etkisiyle ortaya çıkan bazı konular.

16. yüzyıldan 20. yüzyıla gelindiğinde kadına bakıştaki değişime bağlı olarak evlenme-boşanma konularındaki fetvalarda dikkat çekici farklılıkların olduğu görülmektedir. Ebussuûd Efendi'nin genelde Hanefî mezhebi dışına çıkmadığı, problemin çözümünü mezhep içinde aradığı ancak sosyal şart ve ihtiyaçlara bağlı olarak mezhepte yerleşik görüşlerden vazgeçip farklı çözüm arayışlarına girdiği görülür. Nitekim Hanefî mezhebindeki, bulûğa eren kızların velilerinin izin veya icazetini almadan evlenebilecekleri şeklindeki hâkim görüşten Ebussuûd döneminde vazgeçilmiş, İmam Şafii'nin bu konudaki tercihi benimsenerek kızların ancak velilerinin izniyle evlenebilecekleri görüşü kabul edilmiş, kadıların velinin iznini almadan nikâh kıymaları veya buna izin vermeleri yasaklanmıştır. Burada aslolan mezhep değil, sosyal gerçekliktir. Ebussuûd Efendi'nin resmi mezhebin görüşüne aykırı olmasına rağmen bu görüşü benimsemesindeki asıl etken, yaşadığı dönemin kadın anlayışı kadar, boşanmaların artması ile oluşabilecek, toplumsal yozlaşmanın önüne geçme gayretidir. Ancak bu durumun bazen kadınların ciddi mağduriyetlerine neden olduğu da bir gerçektir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemine gelindiğinde ise Batı'nın etkisi artmış, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle birlikte ortaya çıkan eşitlik, adalet ve hürriyet söylemleri toplumun tüm kesimlerine kadar nüfuz etmiş, dinî hassasiyetler azalmıştır. Son dönemde artan kadın hakları söylemleri ve özgürleşme hareketleri Cerîde-i İlmîyye fetvalarını etkilemiş ve kadının boşanabilmesi için hukukî imkanlar arttırılmıştır. Hatta kadının boşanmasına imkan verilmesi, mutlak anlamda bir başarı kabul edilmiş, bundan dolayı sarhoşun boşaması bile geçerli sayılmıştır.

Cerîde-i İlmîyye fetvalarında Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının aksine daha çok konuda diğer mezheplerden yararlanılmış ve bir mezhep taassubu içinde olunmadığı görülmektedir. Bunda devletin klasik kurum ve anlayışlarının değişime uğraması kadar 19.

asrın sonlarından itibaren ortaya çıkan sosyal ve hukuki ihtiyaçların mevcut anlayışla çözülemiyor olması da etkili olmuştur.

Osmanlı toplumunda dikkat çeken diğer bir değişim de zımmet anlayışında görülmektedir. Fetvaların mukayesesinde gayrimüslimler ile ilgili de birçok fark bulunmaktadır. En çarpıcı fark ise Müslüman olmayan azınlığın *zimmî* iken *gayrimüslim Osmanlı vatandaşı* durumuna gelmeleridir. 16. asırdaki uygulama, klasik zımmet anlayışı gereği zimmîlerin can, mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet hürriyetleri İslam devletinin teminatı altında olmakla birlikte kamu düzeni ve devletin yüksek menfaati gereği bazı kısıtlamalara tabi tutulmuşlardır. Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında zimmîlerin yüksek evler yapması, şehir içinde ata binmesi, gösterişli kıymetli elbiseler giymeleri, köle kullanmaları yasaklanmış, müslümanlar üzerine şahitlikleri kabul edilmemiş, yeni kilise inşa etmelerine izin verilmemiş, tamir etme hususunda da tedbirli davranılmıştır. İkametleri hususunda ise bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Ceza hukukunda gayrimüslimlerin müslümanların yarısı kadar bir sorumluluğa sahip olduğu, kanunnamelerle kabul edilmiştir. Ayrıca Ebussuûd ihtidaya sosyal bir boyut kazandırmış, müslüman olması için kelime-i şahadeti yeterli görmemiş, küfürden teberri etmesi gerektiğini de söylemiştir.

Cerîde-i İlmiyye fetvalarına baktığımızda ise bu kısıtlamalardan hiç bahsedilmemiş, daha doğrusu birkaç fetva dışında gayrimüslimler üzerinde çok durulmamıştır. Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'nın etkisiyle giderek politize olan gayrimüslimler konusu hassas bir konu haline gelmiş, onların azınlık olduklarını hissettirecek söylemlerden uzak durulmuştur. Bunda da reform hareketlerinin ve 1876 Anayasa'sının özellikle de Islahat fermanının büyük etkisi olmuştur. Islahat fermanına göre kimse din ve mezhebinin gereklerini yerine getirirken engellenmeyecek, şahitlikleri kabul edilecek, yerel meclislere katılabilecekler, tüm okullara girebileceklerdir. Kiliselerin tamirinde zorluk çıkartılmayacak, yeniden yapılmasına izin verilecek sadece padişah iradesi alınacaktır. Fermanda zimmîleri aşağılayıcı deyimlerin resmi evraklarda yer alması, halkın ve memurların onlar hakkında utandırıcı ve kırıcı konuşmaları yasaklanmıştır. Kendilerine konut dokunulmazlığı da getirilmiştir. Tüm bunlar Islahat fermanıyla gayrimüslimlerin hukuki statülerinin değiştiğini ve hemen hemen her konuda müslümanlarla eşit haklara sahip olduklarını gösteriyor. Osmanlının şer'i hukuktan uzaklaşıp bu fermanları kabul etmesinin altında da gayrimüslimlerin milliyetçi duygularını bastırmak, Batılı ülkelerin

gayrimüslimleri kışkırtmasını ve iç işlerine karışmasını önlemek ve yıkılmak üzere olan devleti içinde bulunduğu vaziyetten kurtarmak fikri yatmaktadır.

Kölelik konusuna gelince Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında kölelerin evlenmeleri, azat edilmeleri, satışları, kaçışları, müdebber ve mükâtep akidleri gibi birçok konuda, çok sayıda fetvası bulunmaktadır. Cerîde-i İlmiyye'de ise kölelerle ilgili hiç fetva her almamaktadır. Bunun en önemli sebebi, Batı'nın etkisiyle köleliğin kaldırılması yönünde resmi bir politikanın var olmasıdır. Ayrıca İslamiyet'in köleliği tedricen kaldırmaya dönük düzenlemeleri sonucu kölelerin sayıca azalması da etkilidir.

Tezimizde son olarak üzerinde durduğumuz başlık ise, Osmanlı toplumunda ortaya çıkan küllî değişim fesâdü'z-zamân gerekçesiyle farklılık gösteren bazı konular. Bozulmadan maksad zaman içerisinde meydana gelen şu hususlardır: İnsanların sahip oldukları ahlakın bozulması, takvâ ve başkalarının haklarına saygının zayıflaması veya yok olması, dinî duygunun zayıflaması, değerlerin fesada uğrayıp sorumluluk duygusunun azalması, zulmün yayılması, yöneticilerin hak ve adaletten ayrılmasıdır.

Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındaki değişim fetvalara da aksetmiştir. Müftüler de zamanın gerçeklerini göz önüne alarak fetva vermişlerdir. Dolayısıyla bu iki dönemde sorunlar aynı olmasına rağmen verilen fetvalar birbirinden farklıdır. Fesâdü'z-zamân gerekçesiyle farklılık gösteren fetvalardan öne çıkanlar şöyle sıralanabilir: Erkeklerin eşlerinin başka şehirlere götürmesi, şahitlik, cezaların azaltılması, tevliyet ve oyun-eğlence.

Özetle fetvalardaki farklılıkların sebeplerini genel anlamda; zaman ve çevre faktörü, sosyopolitik şartların değişmesi, siyasi-iktisadi şartların değişmesi, fesâdü'z-zamân özel anlamda da; dış baskılar, devletin içindeki karışıklıklar olarak sıralayabiliriz. Bu değişiklik aklen zarurî gözükmemektedir. Zira 16. yüzyıldan 20. yüzyıla gelene kadar zaman değişmiş, şartlar değişmiş ve yeni ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır. İslam Hukuku'nun ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara cevap vermesi gerekir. Bu bağlamda fetvaların değişimi de kaçınılmaz bir sonuçtur.

BİBLİYOGRAFYA

- Acar, H.İbrahim, **İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi**, Kev Yayınları, Erzurum, 2000.
- Adıyeke Nuri, “İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu’nda Milet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Akdağ, Mustafa, **Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi**, I-II, Cem Yayınları, İstanbul,1974.
- Akgündüz, Ahmet, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri**, I-IX, Fey Yayınları, İstanbul, 1992.
- _____, “Ebussuûd Efendi”, **DİA**, I-XLIV, C.10, İstanbul, 1994, ss. 365-371.
- _____, “Osmanlı Kanunnamelerinin Şer’i Sınırları”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- _____, **İslam Hukukunda Kölelik ve Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı’da Harem**, Osav Yayınları, İstanbul, 2000.
- _____, **İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, Osav Yayınları, İstanbul, 1996.
- Albayrak, Sadık, **Son Devir Osmanlı Uleması**, I-V, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Altınsu, Abdülkadir, **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ayyıldız Kitapevi, Ankara, 1972.
- Aydın, M. Akif, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1985.
- _____, **İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları**, İz Yayınları, İstanbul,1996.
- _____, “İslam- Osmanlı Aile Hukukunun Kanunlaştırılması ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.

- Baysun, M. Cavid, “Ebussuûd Efendi”, **İslam Ansiklopedisi**, I-XIII, C. 4, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, ss. 94-98.
- Bilgin, Vecdi, **Fakih ve Toplum**, İz Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, **Hukuki İslamiyye ve Istılâhat-ı Fıkhiyye Kamusu**, I-VI, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1950.
- Bozkurt, Gülnihal, **Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1996.
- Buhârî, **Sahihu’l Buhârî**, I-VI, Dâru’bn-i Kesir, Dımeşk- Beyrut, 1993.
- Cebeci, İsmail, **Cerîde-i İlmîyye Fetvâları**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.
- Cezîrî, Abdurrahman, **Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı**, I-VIII, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Cin, Halil, **İslam ve Osmanlı hukukunda Evlenme**, Selçuk Üniversitesi Basım Evi, Konya, 1988.
- Çelik, Civan, **Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti’nde Kölelik**, Yolcu Yayınları, Samsun, 2012.
- Çetin, Osman, **Sicillere Göre Bursa’da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994.
- Döndüren, Hamdi, **Delilleriyle Aile İlmihali**, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 2011.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, **Ebussuûd Efendi Fetvâları**, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ebû Yusuf, **Kitâbu’l- Harâc**, çev. Muhammed Atâ’ullah Efendi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1982.
- Ebussuûd Efendi **Ma’rûzât**, haz. Pehlül Düzenli, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- Engin, Nihat, **Osmanlı Devletinde Kölelik**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998.
- Erarslan, Sadık, **Meşihat-ı İslâmiyye ve Cerîde-i İlmîyye**, DİB Yayınevi, Ankara, 2000.
- Erdem, Hakan, **Osmanlı’da Köleliğin Sonu 1800-1909**, Kitap Yayınları, İstanbul, 2004.

- Erdoğan, Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İfav Yayınları, İstanbul, 2011.
- _____, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010.
- Eryılmaz, Bilal, **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.
- Eyice, Semavi, "İstanbul'un Camiye Çevrilen Kiliseleri", **Taç Dergisi**, C. 1, S. 2, İstanbul 1989.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Ebussuûd Fetvâlarında ve XVI. Asır Şer'iyeye Sicillâtında İsbat Ve Şehâdet", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, S.1-2, İstanbul, 1960.
- Hamidullah, Muhammed, **İslam'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Halebî, İbrahim, **Mültekâ'l-Ebhur**, I-IV, çev. Mustafa Uysal, Konya, 1982.
- Haskefi, **ed-Dürrü'l-Muhtâr** (Reddü'l-Muhtâr kenarında) I-XVII, çev. Mehmet Savaş, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1985.
- İbn-i Âbidîn, **Reddül- Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar**, I-XVII, çev. Mazhar Taşkesenlioğlu, Şâmil Yayınevi, İstanbul, 1986
- İmam Mâlik, **Muvatta'**, Dâru'l Arabi'l İslam, Beyrut, 1999.
- İpşirli, Mehmet, "Dürrizâde Abdullah Beyefendi", **DİA**, I-XLIV, C.10, İstanbul, 1994, s. 36.
- _____, "Hayri Efendi, Mustafa", **DİA**, I-XLIV, C. 17, İstanbul, 1998, ss. 62-64.
- _____, "Ehli Örf", **DİA**, I-XLIV, C. 10, İstanbul, 1994, ss. 519-520.
- İpşirli, Mehmet - Beydilli, Kemal, " İbrahim Efendi, Haydarizâde", **DİA**, I-XLIV, C. 21, İstanbul, 2000, ss. 297-298.
- Kadı Ebu Şuca', **Delilleriyle Büyük Şafî İlmihali**, çev. Nizameddin Ersöz, Ravza Yayınları, İstanbul, 2005.

- Kara, İsmail, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayınları, İstanbul, 2009.
- _____, **İslami Hareket Öncüleri**, I-III, İz Yayınları İstanbul, 2014.
- _____, **Mukayeseli İslam Hukuku**, I-III, İz Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kaplan, Leyla, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadınlarının Özgürleşme Hareketi”, **Osmanlı**, I-XII, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Karataş, Ali İhsan, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Köleliğe Bir Bakış”, **İstem**, S.9, Konya, 2007, ss. 137-164.
- Kâsânî, **Bedâyi’u’s-Sanâyi’**, I-VII, Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyye, Beyrut, 1974.
- Koca, Ferhat, “Musa Kâzım Efendi”, **DİA**, I-XLIV, C. 31, İstanbul, 2006, ss. 221-222.
- Kurnaz, Şefika, **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını**, T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991.
- Kutub, Seyyid, **Fî Zılâli’l-Kur’an**, I-XVI, çev. M.Emin Saraç v.dğr., Hikmet Yayınları, İstanbul, 1968.
- Kütükoğlu, Mübahat, “İrade-i Seniyye”, **DİA**, I-XLIV, C. 22, İstanbul, 2000, ss. 391-392.
- Maydaer, Saadet, **XVI.Yüzyılda Bursa Kadınları**, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Mevsîlî, **el-İhtiyar li Ta’lîli’l-Muhtâr**, I-V, Dâru’l Hadîs, Kâhire, 2009.
- Merginânî, **el-Hidâye**, I-IV, çev.Ahmed Mevlânî, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- Müslim, **Sahih-i Müslim**, I-XI, çev.Ahmet Davudoğlu, Sönmez Yayınları, İstanbul, 1993.

- Nesâî, **Sünen'ün-Nes'âî**, I-VI, Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa, Kahire, 1964.
- Özcan, Tahsin “Mehmet Nûri Efendi”, **DİA**, I-XLIV, C. 28, Ankara, 2003, ss. 503-504.
- Parlatır, İsmail, **Tanzimat Edebiyatında Kölelik**, TTK Yayınları, Ankara, 1992.
- Perincek, Şule, “1908 Devrimi ve Cumhuriyet Kadını”, **100. Yılında Jön Türk Devrimi**, ed.Sina Akşin, Sarp Balcı, Barış Ünlü, Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.
- Refik, Ahmet, **Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Sakaoğlu, Saim **Türk Gölge Oyunu: Karagöz**, Akçağ Yay., Ankara, 2003.
- Serahsî, **Mebûsât**, I-XXX, ed. Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008.
- Şâtıbî, **Muvâfakât**, I-IV, Dâru'l Mağrife, Lübnan, 1975.
- Suyûtî, **Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâidi ve Furû'ş- Şâfiyye**, I-II, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1998.
- Şen, Ömer, **Osmanlı'da Köle Olmak**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Tabakoğlu, Ahmet, **İslam İktisadına Giriş**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.
- Tehanevî,Eşref Ali, **İ'lâü's-Sünen**, I-XII, çev. İbrahim Tüfekçi, Misvak Neşriyat, İstanbul, 2009.
- Tirmizi,Muhammed b. İsa, **el-Câmi'us- Sahîh Sünen-i Tirmizi**, I-V, Kahire, 1962.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devleti İlmiyye Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları,Ankara, 1988.
- Varlık, Bülent “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mizah”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, I-VI, C. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, ss. 1092-1100.
- Yaman, Ahmet, **İslam Aile Hukuku**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.

- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mustafa Sabri Efendi”, **DİA**, I-XLIV, C. 31, İstanbul, 2006, ss. 350-353.
- Yazıcı, Nesimi, “Cerîde-i İlmîyye”, **DİA**, I-XLIV, C. 7, İstanbul, 1993, ss. 407-408.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Bir Fetvâ Münasebetiyle Fetvâ Müessesesi-Ebussuûd Efendi ve Sarı Saltuk", **A.Ü.İ.F.D**, S. 2-3, Ankara, 1952, ss. 137-160.
- Zekiyüddin, Şaban, **Usulü'l Fıkh**, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Zembilli Ali Efendi, **Şeyhülislam Fetvâları**, sad. İbrahim Ural, Fey Vakfı Yayınları, 1995.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet, **el-Medhalu'l-Fıkhî el-Âm**, I-III, C. 2, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1968.
- Zeylâî, Fahrettin Osman, **Tebyînü'l- Hakâik fî Şerhi Kenzi'd- Dekâik**, I-VII, Dâru'l Kutubi'l İlmîyye, Beyrut, 2010.
- Zuhayli, Vehbe, **İslam Fıkh Ansiklopedisi**, I-X, Risale Yayınları, İstanbul 1994.

ÖZGEÇMİŞ

| | | |
|---|--|---|
| Adı, Soyadı Doğum Yeri ve Yılı Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi Eğitim Durumu Lise | Şeyma Edremit İngilizce | ERCÜMEN 1989 ÜDS 60 |
| Başlama - Bitirme Yılı 2003 | 2007 | Kurum Adı İpekçilik Anadolu İmam Hatip Lisesi |
| Lisans Yüksek Lisans | 2008 2012 | Uludağ Üniversitesi Uludağ Üniversitesi |
| Doktora Çalıştığı Kurum (lar) 1. | Başlama - Ayrılma Yılı 2013 - | Çalışılan Kurumun Adı Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar Katıldığı Proje ve Toplantılar Yayımlar: | | |
| Diğer: İletişim (e-posta): | seyma_hasar16@hotmail.com | Tarih İmza Adı Soyadı Şeyma ERCÜMEN |

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

| | |
|--------------------------------|--|
| Yazar Adı Soyadı | Şeyma ERCÜMEN |
| Tez Adı | Ebussuûd Efendi'nin Fetvâları İle Cerîde-i İlmiyye Fetvâlarının Mukayesesi |
| Enstitü | Sosyal Bilimler |
| Anabilim Dalı | Temel İslam Bilimleri |
| Tez Türü | Yüksek Lisans Tezi |
| Tez Danışman(lar)ı | Yard. Doç Dr. Mehmet Salih KUMAŞ |
| Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni | <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum |
| Yayımlama izni | <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum |

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :