

OSMANLI FETVA LİTERATÜRÜNDE GAYRİMÜSLİMLERE TANINAN DİN VE İBADET ÖZGÜRLÜĞÜ:

FETÂVÂ-Yİ ALİ EFENDİ ÖRNEKLEMİ

Doç. Dr. Muharrem KILIÇ*

The Freedom of Religion and Worship of Non-muslims in Ottoman Fatwâ Literature: The Case of Fetâvâ-yi Alı Efendi

From the very beginning of the formative period of Islamic legal history fatwâ was a dynamic interpretative method in Islamic legal theory. So, as opposing to the classical orientalist discourse it could be argued that Islamic law is a law of muftis. Fatâwâs in Ottoman legal history had a legal and political influential power under the scholarly authority of Sheikh al-Islams. These fatawas have been collected in some collections. Here in this study it is aimed to show that fatawas are quite convenient materials for Ottoman legal history in an authentic framework. In this article we have chosen as a sampling collection the book of Çatalcalı Ali Efendi who is one of the prominent figures of Ottoman Sheikh al-Islams. Through his collection of fatawas the freedom of religion and worship of non-muslims in Ottoman classical time has been analyzed.

Key words: Ottoman, Ottoman legal history, Fatâwâ, Çatalcalı Ali Efendi, Freedom of Religion and Worship, Non-muslims.

Giriş

Hukukun toplumsallığı olgusu, bütünüyle hukukun ontolojik varlığının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, hukuk sistemlerinin ait olduğu varlık alanlarının farklılaşan karakteristiklerini paranteze almayı gerekli kılmayacak denli genel sistemik bir ilkeye işaret etmektedir. Üst kavramsal düzlemde hukuka dair bu gerçeklik boyutu (sosyolojik bo-

* Sakarya Üniversitesi, e-mail: mkilic@sakarya.edu.tr

yut) toplumsal bünyede hukukun varlığını sosyal ihtiyaçların karşılanması işlevi ile sürdürmektedir. Bu toplumsal işlevi, hukukun teleolojik karakteristiğini yansıtmaktadır. Hukukun yapısal varlığını inşa eden boyutlardan birisini oluşturan bu pratik düzlem, her bir hukuk sisteminin kendine özgü kuramsal ve metodolojik çerçevesine uygun bir biçimde tanzim edilmiştir.

Normatif düzlemde İslâm hukukunun kurumsal (mezhebi) doktrinasyonu, özgür entellektüel bir alanda ilmi liyakat ve gerekli formasyona sahip olanların çabaları ile gerçekleştirilmiştir. Bir hukuki yorumlama geleneği içerisinde 'ictihad' terimi ile kavramsallaştırılan bu etkinliğin teorik çerçevesi ve metodolojik ilkeleri ilgili özgün disiplinler alanlarda (fıkıh usûlü, *edebül-kâdî*, *edebül-müftî*) belirlenmiştir. Bu noktada ictihad, hukukun kaynaklarından yorumlanarak normatif bir bünyeye dönüştürülmesinin temel aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu etkinlik (ictihad), varlığını fetva formunda hukukun normatif boyutu ile sosyolojik boyutunun kesiştiği noktada tebarüz ettirmektedir. Hukukun olgusal gerçeklikle temasını kuran bir hukuk üretim biçimi olarak fetva, doktriner anlamda hukukun gelişimine katkı sağlayarak bir anlamda hukuki yorumlamanın dinamizmini sağlayan faktör olmuştur.

Nitekim fıkıhın/hukukun ilk oluşum evresinde fetvalar çoğunlukla toplumun yüzleştiği dini ve hukuki aktüel meseleler çerçevesinde varlık bulmuştur. Fetvalar hipotetik hukuki spekülasyonların değil, ağırlıklı olarak tarihi-toplumsal bir gerçekliğe tekabül eden olguların çözümlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak nitelendiren ve hukukun fiili gereksinimler ve yargısal uygulamalardan çıkarsanmadığını öne süren oryantalistik algının tersine¹, hukukun doktriner gelişim ve değişiminin baş aktörü fetva olması yönüyle İslâm hukuku, 'müftilerin hukuku' olarak karakterize edilebilir.²

Bu çalışma, öncelikle hukuki yorumlama geleneğinin asli bir formu ve doktrini inşa eden temel araçlardan birisi olarak fetvanın işlevselliğini hukuk-olgu ilişkisi ekseninde vurgulamayı Osmanlı fetva literatüründen bir örneklem ile sunmaya çalışacaktır. Bu meyanda öncelikle fetva kavramının teorik düzlemde ifade ettiği anlam çerçevesine, Osmanlı hukuk tarihi açısından değeri, otoritesi ve işlevselliğine dair saptamalarla değineceğiz. Daha sonra örneklem olarak konu edineceğimiz Osmanlı Meşihat makamının önemli figürlerinden olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi hakkında kısa biyografik bilgi ve fetva derlemesine -*Fetâvâ-yi Ali Efendi*- dair kısa bir tanıma yer vereceğiz. Ardından örneklem olarak aldığımız fetva derlemesinden hareketle, Osmanlı toplumunda gayrimüslim unsurlara tanınan din ve

¹ Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, s. 209, Oxford, 1965.

² Hallaq, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994) s. 65.

ibadet özgürlüğü alanını doktriner referansları ile fetvaların özgün söylemi çerçevesinde sunmaya çalışacağız.

Hukuki Yorumlamanın Dinamizmi: Fetva

Herhangi bir olayın ‘hükmünü beyan eden/açıklayan veya hükmünü koyan ve güçlükleri çözen kuvvetli cevap’³ olarak fetva, fıkıh bilgininin hukuki bir meseleye dair vermiş olduğu sözlü veya yazılı cevap ya da hüküm olarak tanımlanmaktadır.⁴ Şer’î bir meselenin hükmünü beyanı ifade eden iftânın,⁵ İslâm’ın başlangıcından itibaren süreç içerisinde kurumsallaşan bir yapı olarak ortaya çıktığı görülmektedir.⁶ Nitekim, bizzat Hz. Peygamber’in bir kadı ve müftî sıfatıyla hüküm vermesi ve bazı sahabelerin de müftî olarak bu etkinliği sürdürmesi yönüyle⁷ İslâm’ın birinci yüzyılı boyunca hukuki etkinliğin fetva çerçevesinde döndüğü ifade edilebilir. Bu kuşaktan yaklaşık yüz otuza yakın sahabenin iftâ ile uğraştığı ancak bunlardan bir kaçının üretken olduğunun tespit edilebildiği kaydedilmektedir.⁸

Nassın bulunduğu durumlarda onun lafız veya anlamından, bulunmadığı durumlarda ise farklı çıkarım (istinbat) yöntemleri aracılığıyla şer’î hükme ulaşmak ya da ona ilişkin zannî bilgiye ulaşma çabasını ifade eden icthad⁹ ile fetva arasında bir kavramsal benzerlik söz konusudur. Buna göre fetva, temel kaynaklarda varolan hükmün açıklanmasını ve düzenleme konusu olmayan (hüküm bulunmayan) meselelerde belirli metotlarla dini-hukuki hükmün elde edilmesi etkinliği olarak tanımlanabilir.¹⁰ Böylece hukuki akıl yürütmenin ve yorumlamanın genel adı olarak icthad kavramı ile fetva arasında bir kavramsal korelasyonun varlığını ifade edebiliriz.

Hem bu kavramsal korelasyonu ortaya koyacak şekilde ve hem de fetvanın formel düzlemde fıkıh bilginlerinin entelektüel çabaları olan icthada form verme niteliğini tebarüz ettirir biçimde fetva, “müctehidler tarafından ittihaz olunan icthadın ifade şekli (*avis doctrinal*)” olarak tanımlanabilir. Özellikle icthada bir form verme ve İslâm hukukunda maddi bir tezahüre bürünmesi yönüyle fetva mekanizması temel araç konumundadır. Bir diğer anlatımla fetva, icthad etkinliği sonucu elde

³ Bk. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, ‘fıv’ md.

⁴ Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ts., VIII, 206; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 615; Mardin, Ebü'l-Ulâ, “Fetva”, *DİA*, IV, 582. Atar, Fahrettin, “Fetva”, *DİA*, XII, 486.

⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İslahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII, 206.

⁶ Müftülerin adli yapı içerisindeki işlevi ve fetva kurumunun tarihsel arka planı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991, s. 122-131.

⁷ Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 123.

⁸ Hallaq, Wael B., “From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law”, *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994), s. 63. Bazı kaynaklarda bu rakam 140 olarak zikredilmekte ve bunlardan yedi kişinin fetva verme konusunda temayüz etmiş olduğu kaydedilmektedir. Bk. Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 123.

⁹ Apaydın, Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

¹⁰ Atar, “Fetva”, *DİA*, XII, 487.

edilen doktriner birikimin, özgün bir ifade biçimine ya da söylemine dönüştürme aracıdır.¹¹ Fikhi anlama ve yorumlama geleneğinin temel kavramlarından birisi olarak fetva, fıkıh ilminin doktriner ve literatürel oluşumunu temin eden temel araçlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fetvanın, doktriner gelişimin toplumsal yaşamın gerekleri ve pratik ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmesine imkan tanıyacak yorumsal dinamizm sağlayan özgün bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Bu literatürün oluşumu, maddi hukukun gelişimi ve tedrici değişiminde merkezi bir role sahip olmuştur.

Genel anlamda toplumsal tarih ve özelde hukuk tarihi araştırmaları açısından oldukça zengin bir malzeme sunan fetvalar,¹² Osmanlı ilmiyesinin akademik ilgisini celp etmiştir. Bu ilgi doğrultusunda mecmualar şeklinde derlenen fetvalar,¹³ eğitim amacıyla medreselerde kullanılan hukuk doktrini eserlerinin¹⁴ yanı sıra yargılama sürecinde kadıların bilgi ve yürürlük kaynağını oluşturmuşlardır.¹⁵ Bu mecmualar pratik anlamda yargıda birer bilgi kaynağı olmanın yanı sıra, doktrini de besleyen bir literatürel tür olarak da ortaya çıkmışlardır. Nitekim bir müftinin yeni bir meseleye ilişkin öne sürmüş olduğu görüşler hukuk bilginlerinin ortak kanaatine göre doğru olarak kabul edilir edilmez, hukuk ekollerinin doktrin kitaplarına alınmıştır. Bu yönüyle İslâm hukuk tarihini teori ile pratik arasındaki gerilim ile tanımlayan Schacht¹⁶ da -kısmen paradoksal biçimde- hukukun, doktriner gelişimini büyük ölçüde müftilerin etkinliklerine borçlu olduğunu ifade etmiştir. Özgün müstakil bir literatür oluşturan bu eserler, doğrudan belirli bir tarihsel zaman ve mekan bağlamında ortaya çıkan meseleleri ihtiva etmeleri yönüyle oldukça önemli tarihi bir değere sahiptir.¹⁷

Schacht'a göre ilk Abbasiler dönemine kadar olan oluşum evresinden sonra hukukun yaşam pratiği doğrultusunda gösterdiği gelişim ve değişim karakteri zayıflamış ve gittikçe katılarak nihai şeklini almıştır. Bu katılı-

¹¹ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, İstanbul, ts., II, 33.

¹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Dânişmend, İsmail Hâmi, "Fetva Mecmualarına Göre İslâm Fıkıhının Milli Kıymeti", *Türkiyât ve İslâmiyât Tedkikleri Külliyyatı*, İstanbul 1956, s. 1-39; Ecer, A. Vehbi, "Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi", *Türk Kültürü*, VIII/90, Nisan 1970, s. 400-405; Ecer, A. Vehbi, "İçtimai Hayat ve Kültür Tarihi Bakımından Fetva Kitaplarının Önemi", *Prof. M. Tayip Okıç Armağanı*, Ankara 1978, s. 251-265.

¹³ Osmanlı dönemi fetva mecmuaları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Özen, Şükrü, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (5), 2005, 249-378.

¹⁴ Fatih döneminden itibaren Osmanlı şeyhülislamlarından Molla Hüseyin Mehmed Efendinin (ö. 1480) *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, adlı eseri mahkemelerde en sık başvurulmuş resmi olmayan bir kanun metni ya da bilgi kaynağı olarak kaydedilmektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1971, II, 1199. Akgündüz, Ahmet, "Dürerü'l-Hükkâm", *DİA*, X, 27-28. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yine Osmanlı hukuk bilginini Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (ö. 1549) klasik Hanefi fıkıh bilginlerinin temel eserlerine dayanarak telif ettiği *Mülteka'l-Ebhur* isimli eseri benzer işlevi görmüştür. Bk. Unuzçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 115.

¹⁵ Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005, s. 105.

¹⁶ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1965, s. 199.

¹⁷ Schacht, *a.g.e.*, s. 74-75.

ğı hukukun asli bir vasfı olarak karakterize eden Schacht, değişimin pozitif hukuk alanında değil, hukuk teorisi ve sistematik üst yapısına ilişkin olduğunu öne sürmüştür. Ona göre ilk oluşum döneminde hukuk toplumsal ve ekonomik şartları yansıtmakla birlikte, süreç içerisinde devlet ve toplumsal gelişmeler ile temasını gittikçe kaybetmiştir.¹⁸ İslâm hukukunun kurucu evresinde fetvanın doktrin ve uygulama arasındaki diyalojik işlevselliği noktasında müspet bir bakışaçısı sergileyen bu oryantalistik tutum, söz konusu evre sonrasında fihkî tarihüstü bir kategoriye hapsedilmektedir.

Bu klasik oryantalistik yaklaşımın tersine, ilk dönem ve sonraki fetvalar, doktrin eserlerine girmekle kalmamış, pozitif hukuk külliyatını güncelleştirmek suretiyle, hukuki değişimin bir aracı da olmuştur. Hallağ, hukuk ekollerinin metinlerinin tahlilinin fetvalar ve onların sosyal arka planı arasındaki güçlü bağı ortaya koyabileceğini ve fetvaların pozitif hukuka girişini sağlayan yöntem ve prosedürlerin belirlenmesine yardımcı olabileceğini ileri sürer.¹⁹

Sözünü ettiğimiz klasik oryantalistik söylem, teori-pratik ikilemi öncülünü İslâm hukukunun kurucu evresini de içine alır biçimde genişletme eğilimi göstermiştir. Nitekim bu meyanda İslâm hukukunu ilk üçyüz yılda Allah'ın iradesini belirlemeye çalışan bilginlerin spekülâtif girişimlerinin bir sonucu, idealist normlarla dolu bir sistem olarak tavsif etmektedir. Buna göre âlimler, pratik gereksinimlerden ve mevcut şartlardan bağımsız bir biçimde var olan ve hukuki uygulamaya ters düşen dini ideali ifadelendiren bir kurallar sistemi üretmişlerdir.²⁰

Fetva birikiminin fûrû literatürüne yansımalarıyla, hukuk metni ile olgu ya da sosyal gerçeklik arasında canlı bir diyalektiğin kurulması mümkün olmuştur. Fetva kurumu, öngörülen teori-pratik ikilemini diyalektikçe dönüştürerek içtihat etkinliğinin dinamizmini temin eden önemli bir damarı oluşturmuştur. Hukuk ekollerinin doktrinleri ile uyumlu olduğu kabul edilen fetvalar, devamlı bir biçimde fûrû çalışmalarına girmiştir. Fûrû çalışmalarına giren fetvalar hukuk ekolünün doktrinindeki gelişim ve değişimi yansıtır. Fetvanın pozitif hukuku güncelleme ve tadil etmede bir araç olması müftîye sadece İlahi hukukun keşfi görevini değil, fetvada yer alan yeni hukuki unsurun ekolün kurulu doktrini ile uyumlu olması gerekliliğini ortaya çıkarır.²¹ Fetvanın doktriner gelişimin ve değişimin baş aktörü olması yönüyle, İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak gören ve İslâm hukukunun ne fiili gereksinimler ve ne de yargısal uygu-

¹⁸ Schacht, *a.g.e.*, s. 75. Bu oryantalistik yaklaşımın eleştirisi konusunda bk. Hallağ, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994) s. 30.

¹⁹ Hallağ, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 29.

²⁰ Coulson, N. J., "The State and The Individual in Islamic Law", *International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), 57. Coulson'un İslâm hukukunun doğasına dair görüşlerinin eleştirisi konusunda bk. Kılıç, Muharrem, "İslâm Hukukunun Doğasına Klasik Oryantalistik Bir Bakış: N. J. Coulson Örneği", *Marife Dergisi*, sy. 2/3, 2002.

²¹ Hallağ, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 61-62.

lamadan çıkmadığını öngören bakışın tersine²², müftîlerin hukuku olarak nitelenmesi daha uygun görülmektedir.²³

Oryantalistik çevrelerde kadınlara oranla müftîlerin oldukça az ilgiye mazhar olmalarının nedenini bu oryantalistik öncül olarak belirleyebiliriz. Daha iyimser bir gerekçelendirme ile bunun sebebinin kısmen, hukuk sistemi içerisinde müftînin konumunun kendileri açısından aşına bir durum oluşturmayan gözlemcilerin çoğunun dava-merkezli bir sistem algısına sahip olmalarıdır. Kısmen de bu durum, hukuk sisteminde kadıya oranla müftînin işlevi ya da aktivitesinin daha az kurumsallaşmış olmasıdır. Kadılar maaşla çalışan ve devlet tarafından atanan görevliler olmakla birlikte müftîlerin çoğu her hangi bir siyasi otorite ile bağı olmaksızın etkinlik göstermişlerdir.²⁴ Ancak hukuki niteliği itibariyle yargılama etkinliğinden ayrıışan fetva etkinliğinin²⁵ tarihsel süreç içerisinde din-devlet ilişkilerinin pratik yansımalarının okunabileceği özgün bir eksen olarak kurumsallaştığını görmekteyiz.

Literatürel düzlemde fetvanın *sui generis* bir yorumsama geleneği olarak temayüz etmesine yol açan karakteristiklerinin belirlenmesi açısından diğer literatür türlerinin temel özelliklerinin zikredilmesi anlamlı olacaktır. Bunlardan maddi hukuk birikimini yansıtan furû fıkıh literatürü ile hukuk teorisi (fıkıh usûlü) birikimi, hukukun teorik boyutunu kendisine konu edinmiştir. Öte yandan fetva literatürü, yürüyen yaşamın beşeri ilişkilerine bağlı olarak insanların sorunlarına cevap oluşturacak biçimde pratik yönü teşkil etmektedir.²⁶ Hukuki bir söylem ve sosyal bir enstrüman olarak fetva²⁷ etkinliği, mezhep kurucularınca bizzat gerçekleştirilmiştir. Furû literatürünün ilk mezhep kurucularına yapılan atıflarla sıklıkla yer aldığı doktrin eserleri bir hukuki söylem tarzı olarak fetva söylemini esas almıştır.²⁸

Her ne kadar yukarıda işaret edildiği üzere hukuki niteliği itibariyle fetva ve kaza birbirinden ayrıışan bir kavramsal çift olmakla birlikte, kurumsal düzlemde hukuki yorumlama geleneğini koordine edici bir işlev gördükleri ifade edilebilir. Nitekim bu durum kendisini, yargı mensupla-

²² Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: 1965, s. 209.

²³ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 65.

²⁴ Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (ed. M. Khalid Masud vd.), Cambridge, Harvard University, 1996, s. 3.

²⁵ Hukuki niteliği açısından fetva ile kazânın ayrıştırılması noktasında şu temel farklara yer verilmiştir; 1. Şer'î bir hükmü ihbar olan fetva bağlayıcı (mülzim) değildir. Kazâ ise bağlayıcı/ilzâm edicidir. 2. Yalnızca ihbardan ibaret olan fetvanın karşısında, kazâ ihbarın yanı sıra infâz ve imza vasfını da haizdir. 3. Fetva umumi iken, kazâ hususi bir karaktere sahiptir. 4. Fetva fıkıhın bütün alanlarına ilişkin meselelere şamil iken, kazâ sadece muamelâta, ukubâta ilişkin meselelere dair hüküm verir. 5. Fetva dini meseleler hakkında bilgi vermek mahiyetinde olduğu zaman resmi memur olmayan ilim adamları tarafından da verilebilir. Ancak kazâ yalnızca devletin tevcihine bağlıdır. Bk. Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., I, 253.

²⁶ Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" s. 4.

²⁷ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 30-31.

²⁸ Hallaq, *a.g.e.*, s. 62.

rının (kadılar) hüküm verirken bir bilgi ve yürürlük kaynağı olarak fetvalardan faydalanmaları ve bizzat müftülerle istişare etmelerinde²⁹ ortaya çıkarmıştır. Buna bağlı olarak da adli alanda geniş ölçüde yargı birliğinin oluşmasına ve dahili bir bilimsel denetim mekanizmasının kurulmasına³⁰ ve hukuki istikrarın sağlanmasına imkan tanımıştır.

Sonuç olarak fetva, sekizinci yüzyıldan itibaren fıkıh bilgileri ve kadılar tarafından geliştirilen etik ve juristik normlar sistemi olarak değerlendirilebilir. Bir normlar sistemi olarak fetva, vahyin normatif yorumu, onun prensip ve emirlerinin beşeri fiiller alanındaki uygulaması olarak nitelendirilebilir.³¹

Osmanlı Hukuk Sisteminde Fetvanın ve Şeyhülislamlık Makamının Hukuki Otoritesi

İslâm tarihinde özgün bir biçimde Osmanlı devletinin merkezileşme sürecinde ilmiye sınıfının fetva etkinliğini şeyhülislamlık bünyesinde kurumsallaştırdığını görmekteyiz.³² Bu kurumsal bünye, salt olarak hukukun yorumlanması noktasında uhdesinde barındırdığı formel otoritesiyle değil, din-devlet ilişkilerinin kurgulandığı zeminin değişken yapısını da tebarüz ettirmesiyle öne çıkmaktadır. Bu dini otorite, sultan (devlet başkanı) tarafından tayin edilen ve kendisine şeyhülislam unvanı verilen kişi tarafından temsil edilmektedir.

Kökene itibariyle Şeyhülislam unvanı dördüncü/onuncu yüzyılda bazı saygın ilim adamı ve fıkıh bilginlerine tazim amacıyla kullanılmış bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı öncesi dönemde bu unvana benzer –Fahrül-İslâm, İmâdü'l-İslâm gibi- isimlendirmeler ilmiye sınıfının hiyerarşik bir merteye ya da düzeyine işaret etmeksizin kullanılmıştır. Osmanlı tarihinde ise, şeyhülislam unvanı resmi bir hüviyet kazanarak ilmiye sınıfının üst düzey merciiine tekabül eden bir hiyerarşik tanzim ile ortaya çıkmıştır. Osmanlı devletinde şeyhülislamlık kurumunun ortaya çıkışı meselesi ilk şeyhülislamın tespiti konusu merkezinde tartışma konusu yapılmaktadır.³³ Böylece yaklaşık olarak beş yüz yıllık (1424-1922) bir geleneği temsil eden şeyhülislamlık makamı Osmanlı tarihinde etkin bir otorite ve nüfuz alanına sahip olmuştur. Ancak söz konusu makamı işgal eden figürlerin şahsi birikim ve etkinlikleri ile paralel biçimde

²⁹ Adli mekanizma içerisinde hukuk bilginlerinden ya da müftülerden oluşan bir istişare meclisi (*qadi concilium*) ile yargılamanın iç denetimini sağlandığı tarihsel bir uygulama için Endülüslü yargı teşkilatı dikkat çekicidir. Bk. Qadri, Anwar A., *Justice in Historical Islam*, New Delhi, 1982, s. 41; Kılıç, Muharrem, *Endülüslü Emevi Devletinde Yargı ve İşleyişi*, Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, İstanbul 1995, s. 49-52.

³⁰ Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 487.

³¹ Johansen, Baber, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, s. 1.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul 2005, 21-48.

³³ Genel olarak II. Murat döneminde Molla Şemseddin Fenârî'nin ilk şeyhülislam olarak atandığı görüşü benimsenmektedir. Şeyhülislamlık kurumunun doğuş ve gelişimi konusunda bk. Repp, Richard, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London, 1986, s. 120-121; Altunso, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 1-3.

dönem dönem farklılaşan bir otorite ve nüfuz alanına sahip olmuştur. Nitekim Yavuz döneminde Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemal Efendi (öl. 1526) ve İbn Kemal (Kemalpaşazâde) (öl. 1534) ve daha sonra Ebussuud (öl. 1574) ile birlikte bu kurum ilmiye sınıfı ve diğer kurumlar arasında etki ve nüfuzunu artırmıştır.³⁴

Osmanlı ilmiye sınıfını tanzim eden ilk düzenleme olan Fatih Sultan Mehmed'in kanunnamesinde eş anlamlı bir biçimde kullanılan müftü ve şeyhülislam unvanları ile anılan kişilerin ilim adamlarının reisi ('şeyhülislam ulemanın reisi') olduğu açık biçimde ortaya konulmuştur.³⁵ Uzunçarşılı, bu düzenlemenin onların onaltıncı yüzyıl ortalarına ve hatta bu yüzyılın sonlarına kadar devletin tüm ilmiye sınıfının mercii olduğu anlamına gelmediğini vurgulamıştır. Şeyhülislamlığı fetva verme yetkileri nedeniyle hürmeten verilmiş bir unvan olarak niteleyen Uzunçarşılı, fetva vermenin Hanefî fihhına derin vukufiyeti gerektirdiğinden onların ulemanın reisi sayıldığını belirtmiştir.³⁶ Ayrıca devlet bürokrasisi açısından şeyhülislamın konumu din-devlet ilişkisi noktasından tahlil edildiğinde bu makamın manevi anlamda daha üstün bir mertebeye tekabül ettiği ifade edilebilir. Bu durumu Uzunçarşılı şöyle dile getirmektedir; Osmanlıda din asıl, devlet ise 'onun fer'i olarak görüldüğünden şeyhülislam zâhiren veziri azam ile aynı derecede sayılmış ise de derecesi manen ondan yüksekti.'³⁷ Onaltıncı yüzyıldan sonra ise bütün ilmiye sınıfının reisi olarak, müderris ve kadılar (mevâlî) da onun idaresinde yer almışlardır.³⁸

Osmanlı'da fetva kavramının³⁹ fikhî yorum geleneği açısından ait olduğu referans alanı, kurumsallaşma sürecinde iftâ makamına mezkur dini ve siyasi otoritenin izafeti sonucunu doğurmuştur. Bu otoritenin özellikle dini referans alanı çerçevesinde doğrudan meşihat fetvalarında formüle edildiğini görmekteyiz.⁴⁰ Nitekim bu meyanda Ali Efendi'nin mecmuasında kaydedilen bir fetva şöyledir. "*Zeyd'in bir hususta şeyülislamdan aldığı fetvayı gösterdiği hasmı Amr, "fetva neymiş, ben fetva bilmem" dese kendisine ne lazım olur? el-Cevap: Tecdid-i iman ve nikâh.*"⁴¹ Görüldüğü üzere fetvanın otoritesini tahfif edici nitelikteki sözün sahibinin iman ve nikâh yenileme gibi dinin asli hükümlerinin inkarı neticesinde öngörülen müeyyide ile tecziyesi gerekli görülmüştür.

³⁴ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 174; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 347; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 179-185.

³⁵ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 174; Pakalın, *a.g.e.*, III, 347.

³⁶ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 175.

³⁷ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 178.

³⁸ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 174.

³⁹ Osmanlı'da fetva kavramının kurumsallaşma süreci çerçevesinde formel ve teknik açıdan analizi konusunda bk. Heyd, Uriel, "Osmanlı'da Fetva Müessesinin Bazı Tezahürleri", (çev.: Fethi Gedikli), *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*, Ankara 2002, s. 67-98.

⁴⁰ Müftülerin –özel ya da kamusal- etkinliklerinin önemi onların görüşlerince varlık bulan yüksek düzeydeki otoritelerine dayanmaktadır. Bu yönüyle fetvanın, Anglo-Amerikan hukuk mekanizmasının case-law precedent'na çok yakın bir benzerliğinin olduğu öne sürülmüştür. Bk. Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" s. 3-4.

⁴¹ Çatalcalı, Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, (haz. Salih b. Ahmed el-Kefevî), İstanbul 1893, 1 ciltte 2 c., I, 179.

Çatalcalı Ali Efendi ve *Fetâvâ-yi Ali Efendi*

Osmanlı meşihat makamının önemli figürlerinden birisi olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Alâiye (Alanya) Nakşibendî şeyhi olan Mehmed b. Hasan el-Alâi Efendinin oğlu olarak 1631 yılında Çatalca'da dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimi sonrasında 1647 yılında şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi tarafından mülâzım olarak kabul edilmiştir. Bunun akabinde Minkârîzâde Yahya Efendinin yanında görev yapmıştır. 1652 yılında Mısır kadısı olan Minkarîzade ile birlikte Mısır'a gitmiş ve orada Bab mahkemesi naibi olmuştur. Minkârîzâde'nin 1659'da İstanbul kadısı olması üzerine İstanbul Bab mahkemesi nâibliğine atanmıştır. 1661'de ikinci kez Mısır'da Bab mahkemesi nâibi olmuştur. Bazı medreselerde öğretim görevlerinde de bulunan Çatalcalı, yargı alanındaki tecrübesini 1663 yılında Uyvar seferinde ordu kadılığı, 1666'da Selanik kadılığı ve 1669'daki Girit seferindeki ordu kadılığı görevi ile sürdürmüştür. Oldukça parlak bir yargı tecrübe ve birikiminin ardından 1671 yılında Mısır kadılığına atanmıştır. Ancak göreve başlamadan İstanbul'da Rumeli kazaskerliği görevi verilmiştir. Şeyhülislâm Minkârîzâde'nin emekliye sevkinin akabinde 21 Şubat 1674, kırk üç yaşında 43. şeyhülislâm olarak Sultan IV. Mehmet (Avcı Mehmed) tarafından tayin edilmiştir.⁴²

Yaklaşık on iki yıllık şeyhülislâmlığı süresince vermiş olduğu fetvaların bir derlemesi olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*⁴³ Osmanlı fetva literatürü içerisinde ünlenmiş ve *Behcetü'l-fetâvâ*, *Neticetü'l-fetâvâ*, *Fetevâ-yı Feyziyye* ile birlikte en muteber dört fetva kitabından birisi olarak kabul edilmiştir. Söz konusu literatürün diğer seçkin örneklerinde olduğu gibi bu eser dönemin tarihsel dokusunu ortaya çıkaracak zenginlikte bir birikimi ihtiva etmektedir. Günlük yaşam pratiğinde karşılaşılan ve tartışılan meselelere dair bir panorama sunmakta olan eserde 4412 adet fetva yer almaktadır. Bu tarihsel malzeme dönemin toplumsal yapısı, sosyokültürel değerleri ve din algılamasına dair bir çerçeve sunmaktadır. Farklı kütüphanelerde birden çok yazma nüshası bulunan eser, önce tek cilt, daha sonra da iki cilt olarak müteaddit defalar yayınlanmıştır.⁴⁴

Klasik fetva formatına uygun biçimde formüle edilmiş soru ve kısa 'olur' ya da 'olmaz' şeklindeki cevaplar olarak düzenlenmiş olan eser, klasik

⁴² Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin Efendi, *Devhatü'l-meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının b. Biyografileri*, İstanbul Çağrı Yayınları, 1978, s. 71-72; Fındıklılı Silahdar Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, İstanbul 1928, I, 632-633; Kallek, Cengiz, "Çatalcalı", *DİA*, VIII, 234-235. Yaşamış olduğu tarihsel dönem Osmanlı'nın siyasi anlamda çalkantılı bir dönemine (1683 Viyana bozgunu sonucunda Macar topraklarının elden çıktığı) tekabül etmektedir. Siyasi iradenin zafiyeti karşısında tepkisiz kalması gerekçesiyle eleştirilere maruz kalan Çatalcalı, 26 Eylül 1686 yılında görevinden alınmış ve önce Rodos'a daha sonra ise Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. Sultan II. Ahmet 9 Mart 1692 yılınca Şeyhülislam Ebû Saidzade Feyzullah Feyzi Efendinin yerine, ikinci kez onu bu makama atamış ancak ölümü nedeniyle bu göre kırk gün sürmüştür ve 19 Nisan 1692'de Edirne'de vefat etmiştir. Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 94-95.

⁴³ Henüz müellifin hayatta bulunduğu dönemde de olmak üzere eserin birden çok yazma nüshası bulunmaktadır. Bk. Kallek, Cengiz, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, XII, 438.

⁴⁴ Eserin nüsküllere yer verilmeyen ilk basımı tek cilt halinde İstanbul 1245'te yayımlanmıştır. İki cilt halinde ise İstanbul 1258'de basılmıştır.

fıkıh eserlerindeki sistematiğe benzer bir bölümlenmeye (*kitâb* ve *bâb*) göre düzenlenmiş elli üç bölümden oluşmaktadır. Ahıskalı Ahmed Efendi⁴⁵ ile fetva emini Gedizli Mehmed Efendi *Nukûlü Fetâvâ-yı Ali Efendi*⁴⁶ adıyla fetvaların orijinallerini kaydetmeksizin ilgili fetvaların dayanaklarını (nükûl) fıkıh doktrinindeki kaynağının adını belirterek eser kaleme almışlardır. Daha sonra Salih b. Ahmed el-Kefevî her nakli, ilgili fetvanın altına kaydetmiştir.

Osmanlı'da Gayrimüslimlere (Zimmîlere) Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü

Tarihte her bir medeniyet havzası kendine özgü bir medeniyet paradigması ve bundan mülhem bir kültür alanı üretmiştir. Bu özgül kültürel alan siyaset, iktisat, hukuk gibi temel sosyal alanlarda kendi ilkeleri ile tezahür etmiştir. İlgili medeniyetin paradigmatik ilkeleri bu kültürel alanlarda içkin birer vasıf olarak varlık bulur. Tarihte farklı zaman ve coğrafyalarda medeniyet tecrübelerinin kurucu aktörleri olarak ortaya çıkan Müslüman toplumların farklı dini, etnik ve kültürel topluluklar ile olan ilişkilerine hakim olan perspektifin kökeninde bu medeniyet tasavvurunun bulunduğu ifade edebiliriz. Yaşanan tarihsel tecrübeler açısından bakıldığında söz konusu medeniyet algısı, farklılaşan aidiyetlerin ortak bir sosyal yapı içerisinde çatışmaya mahal vermeden bir arada varolmasının teorik ve pratik imkanlarını üretmiştir. Medeniyet tarihimiz açısından ortak temel karakteristik olarak nitelendirebileceğimiz bu durumun Osmanlı örnekleminde de özgün bir tarihsel tecrübeye işaret ettiğini ifade edebiliriz.⁴⁷

İslam tarihinde başlangıçtan itibaren, Müslüman toplumun gayrimüslim unsurları, hayatın merkezinde yer almışlardır. Bu yüzden gayrimüslimlerin merkezi konum ve rollerini dikkate almaksızın, sağlıklı bir tarih tasavvuru ortaya koymak mümkün değildir. Gayrimüslimleri azınlık olarak nitelendirme eğilimi söz konusu olmakla birlikte, I. Selim'in fetihlerine kadar Osmanlı imparatorluğunda olduğu gibi, birçok İslâm devletinde gayrimüslimler ezici bir çoğunluk oluşturmuşlardır. Bu gerçeğe bağlı olarak söz konusu toplumları oluşturan unsurların göz ardı edilerek anlaşılması mümkün değildir. İlgili tarihi toplumların alt gruplarına dair yapılacak olan inceleme, toplumun bütünü ve diğer egemen grupların yapısı ve işlevi noktasında özgün malzeme sunacaktır.⁴⁸

Doktrinde bireysel ve toplumsal düzeyde Müslüman ile gayrimüslim toplulukları arasındaki ilişkiyi düzenleyici temel normatif çerçeve, *'dinde*

⁴⁵ Ahıskalı Ahmed Efendi, *Nukûlü Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 218.

⁴⁶ Gedizli Mehmed Efendi, *Nukûlü Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazmalar, nr. 3833.

⁴⁷ İslâm tarihinde Endülüs de çok kültürlü ve dinli bir coğrafyada çoğulcu bir medeniyet tecrübesi açısından oldukça parlak bir örneklem olarak temayüz etmiştir. Bk. Kılıç, Muharrem, "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği: -Bırarada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneklemini", *İslâmiyât*, sy. 3, 2005.

⁴⁸ Humsphreys, R. Stephen, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, (çev.: Murtaza Bedir, Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 311.

*zorlama yoktur*⁴⁹ vahyî bildirimi ile tanzim edilmiştir. Din ve vicdan özgürlüğü açısından düzenleyici esaslardan birisi olan bu ayetin iniş sebeplerine (*esbâb-i nüzûl*) ilişkin ilgili kaynaklardaki rivayetler⁵⁰ gayrimüslimlere bireysel ve kamusal düzlemde “bir dini benimsetme” konusunda zorlamanın reddedildiğini göstermektedir. Bu referans ilkesine bağlı olarak fetva literatüründe Müslüman olan bireyin hukuki ehliyete sahip olan (âkil ve bâliğ) gayrimüslim çocuğunu dahi Müslüman olmaya zorlayamayacağı anlayışı normatif bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu noktada Çatalcalı'nın fetva mecmuasında özgün formülasyonu içerisinde bu anlayış şöylece belirlenmiştir; “*Zimmî Zeyd Müslüman olduğunda bâliğ olan oğlu Amr'a sen de Müslüman ol diyerek cebr olunur mu? el-Cevap: Olunmaz.*”⁵¹

Osmanlı tarihi özelinde bakıldığında bu ilkesel çerçevede geliştirilen fıkhi söyleme sıkı sıkıya bağlı kalan Osmanlı uygulaması gayrimüslim teba-yı zorla İslâmlaştırma yoluna tevessül etmemiştir. Bu noktada temel gerekenin Osmanlı'nın dini siyaseti konusundaki engin hoşgörüsü olduğu ifade edilebilir.⁵² Bu hoşgörüyeye bağlı olarak Osmanlı uygulamasında din ve vicdan özgürlüğü açısından gayrimüslimlere tanınan hürriyetler oldukça istikrarlı bir tarihsel tecrübeye işaret etmektedir.⁵³

Devletin gayrimüslim unsurlar ile ilişkilerinin hukuki çerçevesinin tanzimi meselesi, oluşum evresinden itibaren fıkıh ilminin doktriner ilgisini çekmiştir.⁵⁴ Bu akademik ilgi, İslâm'ın erken döneminde Hz. Peygamber'in Medine vesikası⁵⁵ ile yazılı bir biçimde çerçevesi belirlenmiş olan uygulaması ile tebarüz eden tarihsel gerçekliğin bir devamı olarak nitelendirilebilir. Tarihsel olarak Müslüman devlet ve toplumların gayrimüslim topluluklarla teması bu ilgi doğrultusunda hukuki bir zemine oturtulmuştur. Buna göre, İslâm devleti yönetimi altında kendi yurtlarında yaşamlarını sürdürmeyi isteyen gayrimüslimler bir anlaşmaya (zimmet anlaşması) bağlı olarak kala-

⁴⁹ Bakara (2), 256.

⁵⁰ Bir rivayete göre, Ensar'dan çocukları yaşamayan kadınlar çocuklarının yaşaması durumunda onları Yahudi yapacaklarına dair adakta bulunuyorlar ve doğan çocuklarını Yahudi ailelere veriyorlardı. Bu nedenle Yahudi olan Nadr oğullarında Ensar'dan bazı ailelerin Yahudilemiş çocukları bulunuyordu. Bunlar Peygamberimiz tarafından Medine'den uzaklaştırılırken, Ensar çocuklarını bırakmayıp onları Müslüman yapmak istemişlerdir. Bunun üzerine ayet inmiş ve *ehl-i kitâb* olarak onların İslâm'a zorlanmaları yasaklanmıştır. Yine bir başka rivayette, Ensar'dan Müslüman olan bir kişinin Peygamberimizden, kendi istekleriyle Müslüman olmayan iki Hıristiyan oğlunun, zorla Müslüman edilmeleri talebi üzerine bu ayet nazil olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, İbn Cerir, *el-Câmiu'l-Beyân an Tenvili Âyâ'l-Kur'an*, Beyrut 1984, III, 14-20; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 279-282.

⁵¹ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 178.

⁵² Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler*, Ankara 2001, s. 199.

⁵³ Bk. Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi*, İstanbul 2007, s. 284-286.

⁵⁴ Hanefî fıkıh literatüründe oldukça erken dönemde devletler hukukunu konu edinen siyer literatürü, İmam Şeybânî'nin (ö. 805) *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eseri ile özgün bir yazın türü şeklinde ortaya çıkmıştır. Eser ünlü Hanefî hukuk bilgini Serahsî (öl. 1090) tarafından *Şerhu Siyeri'l-Kebîr* adı ile şerh edilmiştir. Ayrıca diğer doktrin eserlerinde *Kitâbü's-siyer* başlığı altında alana ilişkin meseleler ele alınmıştır. Örnek olarak bk. Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedî*, İstanbul 1986, cüz, III, 135-172.

⁵⁵ Söz konusu vesikanın hukuki niteliğine dair bir değerlendirme için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 5-10.

bilmişlerdir.⁵⁶

Söz konusu hukuki çerçeveye işaret eden zimmet sözcüğü,⁵⁷ bozulması ya da ihlal edilmesi, yermeyi gerektiren söz (ahit), sözleşme ya da kendileri ile sözleşme yapılan topluluk anlamlarına gelmektedir. Fıkhi bir terim olarak ise, Müslüman toplumun diğer din mensuplarına İslâm hakimiyetini tanıma şartı ile koruma ve konukseverlik sağlamış olduğu süresiz yürürlükte kalan bir sözleşme olarak tanımlanabilir.⁵⁸ Gayrimüslimler ile yapılan bu sözleşme (zimmet akdi), onlar açısından başvergisi olarak cizye yükümlüğünü doğurmaktadır. Bu mali yükümlülük, zimmî statüsünde olan vatandaşların can, mal, din ve inanç hürriyetlerini güvence altına almanın bir karşılığı olarak düşünülmüştür. Bu vergi Hanefi fıkıh teorisinde İslâm devleti sınırları içerisinde bir yıldan daha fazla süreliğine ikamet eden gayrimüslimlerden yani müste'menlerden de tahsil edilmektedir.⁵⁹

Sözü edilen temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması amacına matuf olarak Osmanlılarda cizye⁶⁰ uygulaması şer'î hukukun ilgili düzenlemelerine uygun olarak tanzim edilmiştir. Uygulamada her yıl şeyhülislam tarafından verilen fetva ile cizye miktarının belirlenmesi ve ilanı, hükümdarın yetki ve sorumluluğu kapsamına dahil edilmiştir.⁶¹ Şer'î hukuka uygun şekilde düzenlenen zimmî hukukunun, Osmanlı adalet sisteminin yürürlük kaynağını oluşturan temel eserlerde doktrine edildiğini görmekteyiz. Söz konusu doktrinasyona göre cizye, iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, sulh ve rıza ile tarafların anlaşması sonucu belirlenen cizye türüdür. İkincisi ise, karşı tarafın mağlup olması veya mülkleri üzerinde bırakılması nedeniyle alınan ve belli bir oranı söz konusu olan cizyedir.⁶²

Doktrininde bu mali mükellefiyet ile yükümlü tutulan toplumsal sınıf içerisinde bazı özel durumlar çerçevesinde muafiyet halleri öngörülmüştür.⁶³ Söz konusu mükellefiyet açısından belirlenmiş olan bu muafiyet durumları ya da muaf tutulan gruplar fetva literatüründe de benzer şekilde düzenlemeye konu olmuştur. Buna göre, kötürüm ve âmâ olan gayrimüs-

⁵⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 153.

⁵⁷ Zimmet ve ilgili kavramların tarihsel süreçte kazandığı anlam çerçevesi ve tasnif konusunda kapsamlı bir tahlil için bk. İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, (nşr.: Subhi es-Salih), Beyrut 1983, II, 475-476.

⁵⁸ Calude, Cahen, "Zimme", *DİA*, XIII, 566; Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyin ve'l-Müstemenin*, Beyrut 1982, s. 22.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, 42-45.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. İnalçık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *DİA*, VIII, 45-48.

⁶¹ İnalçık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *DİA*, VIII, 46.

⁶² Cizye hukukunun uygulanabileceği dini topluluklar ehl-i Kitâb, Mecusiler ve Acem ehli putperestler olmak üzere sıralanmıştır. Putperest Araçlar ve dinden dönenlere (mürted) cizye ahkâmının uygulanamayacağı doktriner bir ilke olarak benimsenmiştir. Molla Hüsrev, Mehmet Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1979, I, 298; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, III, 160.

⁶³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, I, 298; Halebî, Burhaneddin İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur*, (thk., Vehbî Süleyman Gaveci), Beyrut 1989, I, 372; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, III, 160; İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, I, 42 vd.

limlerden cizye alınmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁴ Yine bu muafiyet durumu çocuk,⁶⁵ köle, cariyeye,⁶⁶ kadın ve çalışma gücü olmayan yaşlılar⁶⁷ için de söz konusu edilmiştir. İnsanlar arasına karışmayan ve çalışmayan gayrimüslim din adamları (rahip) da bu muafiyet kapsamına dahil edilmiştir.⁶⁸ Ancak, ilgili fetvada rahiplere ilişkin istisnai durum şu şekilde hüküm altına alınarak kaydedilmiştir; “*Bir kilisenin papazı olan Zeyd-i zimmî insanlarla karışıp çalışıyorsa, cizyedâr olan Amr, Zeyd’den cizye talep ettiğinde Zeyd mücerret papaz olmakla vermem demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*” Doktrinde Ebû Hanîfe’den rivayetle tilmizleri İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 805) ve Ebû Yusuf’un (öl. 798) kavli olarak bu görüş temellendirilmiştir.⁶⁹

Gayrimüslim zimmînin ölmesi veya Müslüman olması durumunda cizye yükümlülüğünün ortadan kalkacağı öne sürülmüştür.⁷⁰ Doktrinde söz konusu vergi ya da mükellefiyet bir ceza olarak nitelendirilmiştir. Buna bağlı olarak ilgili cezanın dünyada meşru kılınmış olması kötülüğü –şerri-defetmek amacına matuftur. Dolayısıyla mükellefin ölümü veya Müslüman olması ile bu kötülük savulmuş olmaktadır.⁷¹ Ancak burada cezaların şahsi-liği prensibi gözetilerek cizye mükellefinin doğrudan şahsi sorumluluğunu formüle eden bir fetva ile karşılaşmaktayız. Şahsi sorumluluk ilkesi ilgili fetvada şöylece düzenlenmiştir; “*Cizyedâr Amr, başka bir diyara gidip kaybolan zimmî Zeyd’in üzerine lazım olan cizyesini babası Bekir’den mücerret babası olmasıyla mâlikten eda ile demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁷²

Yapılan zimmet anlaşması uyarınca zimmî vatandaşlara iki temel hak ve hürriyet alanının tanındığı görülmektedir. Bunlardan ilkinin, can ve mal güvenliği, ikincisini ise din ve vicdan özgürlüğü oluşturmaktadır.⁷³ Her bir hak ve özgürlük kategorisi, zimmîlerin bağlı oldukları hukuki statü çerçevesinde üzerinde yaşadıkları ülke sınırlarındaki yaşam alanlarının keyfi müdahaleye imkan tanımayacak biçimde tanzimini içermektedir. Bu düzenlemeler, şer’î hukuka kaynaklık eden doktrin eserleri, fetva mecmuaları gibi temel referansların yanı sıra, örfî hukukun kanunname ve ferman gibi formel kaynaklarında da yer bulmaktadır.

⁶⁴ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁵ “Zimmî Zeyd’in küçük oğlu Amr’dan cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁶ “Zimmî Zeyd’in cariyesi Hristiyan Hind’ten cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁷ “Piri fani (çok yaşlı) olup çalışmaya ve kazanmaya kudreti olmayan zimmî Zeyd’den cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁸ “İnsanlarla muhâlatası olmayıp, çalışmayan ve kazanmayan rahip Zeyd’den cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁹ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169. Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*, I, 298.

⁷⁰ “Zimmî Zeyd senenin sonunda cizyesini eda etmeden vefat etse cizyesi sakıt olur mu? el-Cevap: Olur.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169. “Cizyesini vermeden Müslüman olan zimmî Zeyd’in cizyesi sâkit olur mu? el-Cevap: Olur.”

⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*, I, 298-299.

⁷² Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 170.

⁷³ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 153-154.

Çalışmamızın referans çerçevesini oluşturan spesifik fetva mecmuası açısından bakıldığında zimmî vatandaşların temel yaşam alanlarına hukuk dışı müdahalelerin gayri meşruluğuna ilişkin çarpıcı fetva örneklerine rastlamaktayız. Bunlardan birisi zimmî vatandaşın mülkiyeti üzerindeki tasarruf hakkının dokunulmazlığına ilişkindir. Şöyle ki, “*Bir kasaba ahali-sinden zimmî Zeyd, mahallesinde yaptığı evini kiremitle örtmek istediğinde bazı Müslümanlar toprakla ört diye zorlamaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*” İlgili fetvanın dayanağı (nükûl) olarak getirilen açıklamada zimmîler ile Müslümanların muamelât hukuku açısından eşit olup, Müslümanların kendi mülklerine yapmaları meşru/caiz olan bir fiilin zimmîler için de geçerli olacağı ifade edilmiştir.⁷⁴

Yine bu çerçevede farklı dini mensubiyetlere sahip olan unsurların bir arada yaşayabilmelerinin hukuki ve sosyolojik imkanlarını ortaya koyan oldukça özgün fetva örneklerine rastlamaktayız. Bu meyanda aktaracağımız fetvalar gayrimüslim unsurların genel toplumsal yapı içerisinde dini kimliklerinden ötürü ötekileştirilmesini dışlayan bir söylem üretmektedir. Örneğin; “*Gayrimüslim Zeyd bir yerde dükkan açıp bakkallık etmek istediğinde o yerde bakkallık yapan Müslümanlar sırf zimmî olduğu için dükkan açamazsın diyerek dükkanın açılmasına şer’î/hukuki bir dayanağı olmaksızın mani olmaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*”⁷⁵

“*Gayrimüslim Zeyd’in çarşıdaki dükkanının ardında evi olan Müslümanlar Zeyd’e evin yakınında zimmî dükkanının olmasını istemeyiz, dükkanı bize sat diyerek cebre kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*”⁷⁶ Naklettiğimiz bu fetvanın temel dayanağı da yukarıda söz konusu edilen fetvanın hukuki dayanağı ile benzerlik arz etmektedir. Doktrinde özel hukuk alanına ilişkin olup, dini inanca taalluk etmeyen meselelerin tümünde zimmîler ile Müslümanlar eşit kabul edilmişlerdir. Muamelât hukuku kapsamında değerlendirilen bütün tasarrufları açısından zimmet ehli ile Müslümanlar aynı hükümlere tabidirler.⁷⁷ Hanefi fıkıh teorisinde “*Müslümanların lehine olan onların da lehine, aleyhine olan onların da aleyhinedir.*” ilkesi esas kabul edilmiştir. Ayrıca, fıkıh bilginleri zimmî vatandaşların içki, domuz satımı ve faizli muameleler gibi muamelât hukukuna dair tasarruflarının kendi aralarında geçerliliğini ve hukukiliğini ifade etmişlerdir. Nitekim *Fetâvâ-yi Ali Efendi’de* yer alan bir fetva bu doktriner tutumun somut yansıması olarak şöylece karşımıza çıkmaktadır; “*Ahalisi topluca zimmîler olan ve bir şehrin yakınında olmayan karyenin ahalisi bağlarının üzümlerinden hamr yapsalar ve birbirle-*

⁷⁴ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 173.

⁷⁵ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 174.

⁷⁶ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 174.

⁷⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, III, 424, 428; Zeydân, *Ahkâmü’z-Zimmiyyin ve ’l-Müstemenin*, s. 130-131; Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1998, s. 250-256.

*rine satsalar bunlara taarruz olunur mu? el-Cevap: Olunmaz.*⁷⁸

Buna bağlı olarak mülkiyet hakları ve bunlar üzerinde tasarruf yetkileri Müslüman vatandaşlara tanınan korumaya eş düzeyde bir hukuki korumaya mazhar olmuştur.⁷⁹ Bu çerçevede mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkını koruma altına alan bir fetva örneği olarak şu fetvayı kaydedebiliriz; “*Müslüman Zeyd’in gayrimüslim mahallesinde olan evini satıp teslim ettiği zimmî Amr bu evde oturmak istediğinde bazı kimseler mücerret bu ev daha evvel Müslüman menzili idi diyerek Amr’ı mene kadir olur mu? el-Cevap: Olmazlar.*”⁸⁰ Müslüman ile zimmî vatandaş arasında yapılan bir sözleşmenin doğurduğu yükümlülüklerin ifası noktasında taraflar açısından eşitlik söz konusudur. Buna dair bir fetvada kira akdinde kiracı olan bir gayrimüslimin sözleşme gereğince sahip olduğu kullanım hakkı korunma altına alınmıştır. Ancak burada, cemaatin azalmasına sebebiyet verme durumunda kamu yararı ilkesine bağlı olarak bir kısıtlılık halinin söz konusu olabileceği de kaydedilmektedir. “*Bir caminin duvarında bitişik vakıf odalarının mütevellisi bu odaları zimmî Zeyd icar ederken cemaatin azalmasına sebep olmadığı halde cemaatten bazı kimseler zimmîye icar edilmesine razı olmayız diyerek oturanları odalardan çıkarmaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*”⁸¹ Yine kamu düzeni ya da menfaati saikiyle tanınan temel hak ve özgürlüklerin kullanımına ilişkin bir takım sınırlamaların var olduğu fetva örneklerinden biri de şudur; “*Hakim gayrimüslim Zeyd’e şehrin Müslüman mahallesinde satın aldığı evi bir Müslüman’a sat deyip cebre kadir olur mu? el-Cevap: Olur.*”⁸²

Temel haklar alanına ilişkin kısıtlamaların hukuki bir temele dayanması ilkesi, temel bir prensip olarak benimsenmiştir. Nitekim hukuki bir sebep ya da gerekçeye dayalı olmaksızın bir Müslüman’ın bir başkasının malını almasının caiz olmadığı ilgili fetvada şöyle ifade edilmiştir. “*Ehl-i örf taifesinden Zeyd, ticaret için sefere giden zimmî Amr’dan silah taşıyorsun diyerek cerime namıyla bir şey almaya kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁸³

Zimmet sözleşmesi çerçevesinde gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının güvence altına alınan ikinci temel hak ve özgürlük kategorisi din ve vicdan hürriyetidir. Bu hak ve özgürlük alanı, inanç özgürlüğü, dini ayin ve ibadet özgürlüğü, dinlerini öğrenme ve öğretme özgürlüğü gibi oldukça geniş bir kapsama sahiptir.⁸⁴ Din ve vicdan hürriyeti açısından fetva literatürüne konu olan alanlardan birisi, gayrimüslimlerin ibadet özgürlüğüne imkan tanıyacak olan mabetlerin inşaa ve tamiri meselesi olmuştur.⁸⁵ İbadet yerlerinin inşası

⁷⁸ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 172.

⁷⁹ Zeydân, *Ahkâmü’z-Zimmîyyîn ve’l-Müstemenîn*, s. 131.

⁸⁰ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 173.

⁸¹ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 174.

⁸² Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 173.

⁸³ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 175.

⁸⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 154.

⁸⁵ Bk. Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 170-172.

ve ihyası, söz konusu temel özgürlüğün toplumsal pratikte tezahür edebilme imkanını sağlayan araçlardan birisi olarak olmuştur. Bu yüzden toplumsal yaşamda bu meseleye dair karşılaşılan bir çok problemin fetva konusu olarak gündeme getirildiği ve buna bağlı olarak da konuya ilişkin oldukça zengin bir fetva birikiminin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak mabet inşası meselesinin fetva literatüründe konu edilmesini ele almazdan önce, doktrinde belirlenen teorik çerçeveyi ortaya koymamız gerekmektedir.

Sulh ile ele geçirilen yerlerde gayrimüslimlerin yeni mabet inşa etme ya da varolanı muhafaza etme konusu sulh anlaşmasının ihtiva ettiği şartlara bağlı olarak düzenleme konusu yapılmıştır. Doktrinde benimsenen genel kural mevcut mabetlerin dokunulmazlığı ilkesidir. Bunun yanısıra yapılan sulh anlaşmasında yer alması durumunda yeni mabetlerin yapılması da söz konusu olmuştur. Savaş yoluyla (*anveten*) ele geçirilen yerlerde bulunan mabetlerin yıkılmayacağı da genel bir ilke olarak benimsenmektedir. Ancak bu mekanların mabet olarak muhafaza edilip edilmeyeceği tartışma konusu yapılmıştır.⁸⁶

Konuya ilişkin doktriner çerçeveyi Osmanlı hukukunun yürürlük kaynağı olan iki temel eserden hareketle ortaya koyacak olursak; Bunlardan ilki olan Molla Hüsrev'in (öl. 1480) yapıtında şu ifade yer almaktadır. "Dâr-ı İslâm'da bâ, kenîse, ve beyt-i nâr ihdas edilemez. Yıkılmış olan mabetlerini yeniden yapmaları caizdir."⁸⁷ Benzer ifadelerle ikinci eserin sahibi İbrahim el-Halebî (öl. 1549) şöyle demektedir; "Diyarımızda Nasârâ mabedi (*bîa*), Yahudi mabedi (*kenîse*) ve Mecusi (ateşe tapanlar) mabedi (*sûmia*) ihdas etmek caiz değildir. Münhedim (yıkılmış) olanlar ise bir başka yere nakledilmeden yapılabilir."⁸⁸ Ancak doktrinde bazı hukuk bilginleri gayrimüslimlerin *anveten* fethedilen yerlerde yeni mabetlerin yapılmasına devlet başkanınca izin verilebileceği ifade edilmektedir.⁸⁹ Nitekim bu meyanda fetva talebi doğrultusunda formüle edilen temel sorulardan birisi şöyledir; "Ahalisi zimmîler olan bir adada (*cezire*) sultanın izni ile oturan gayrimüslim taifesi adada bir kilise ihdâs/inşa etmek isteseler bunlara şer'an men olunur mu? el-Cevap: Olunmazlar."⁹⁰ Bu fetva ile kendilerine tanınan din özgürlüğü ilkesi doğrultusunda gayrimüslim zimmî vatandaşlara ibadethane inşa etme hakkı yönetici erkin iznine bağlı olarak ortaya konulmuştur. Yine bu çerçevede gayrimüslim olan vatandaşların yaşamış oldukları bölgelerde ma-

⁸⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 155.

⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, I, 299.

⁸⁸ Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 372. Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedî*, II, 162.

⁸⁹ Bu çerçevede fıkıh bilginleri şehirleri (*emsâr*) üçe ayırmaktadırlar; Küfe, Basra ve Bağdat gibi Müslümanların kurdukları şehirler ki bunlarda kilise ihdâsı caiz değildir. Sultanın iznine bağlı olarak buna cevaz veren doktriner görüşler de söz konusudur. Müslümanların *anveten* fethettikleri yerlerde ise, yeni kilise ihdâsı caiz değildir. Bu konuda Mâlikî bilgin İbnü'l-Kâsım izne bağlı olarak cevaz verilebileceğini ifade eder. Üçüncüsü *sulhen* fethedilen yerler olup, buralarda anlaşmaya bağlı olarak yeni kilise ihdâs edebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenîn*, s. 96-98.

⁹⁰ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 170.

bet inşasını meşru kılan bir fetva da şöyledir. “İslam beldelerinden uzak olup etrafında Müslümanlar bulunmayan ve ahalisinin tümü gayrimüslim olan karye (köy) ahalisi kilise yapmak isteseler mani olunmak lazım mıdır? el-Cevap: Değildir.”⁹¹

Tanınan bu özgürlük alanını sınırlandırıcı bir takım düzenlemele-
rin varlığı söz konusudur. Bu sınırlayıcı hükümlerin fetva literatüründe de
düzenleme konusu yapıldığını görmekteyiz. Bu fetvaların birisinde çoğun-
luğu Müslüman olan bir bölgede gayrimüslim vatandaşlarca yapılan mabe-
din yıkılabileceği yönünde bir hüküm izhar edilmiştir. Buna göre; “Ahalisi
Müslüman ve gayrimüslim olan bir beldenin içinde gayrimüslimler bir kilise
ihdâs (inşâ) eyleseler hakim söz konusu kiliseyi yıkmaya kadir olur mu? el-
Cevap: Olur.”⁹² Ancak yukarıda doktriner çerçevede belirlenen temel ilkeye
bağlı olarak varolan mabetlerin dokunulmazlığı bir fetvada şöylece formüle
edilmiştir. “Ahalisi zimmîler olup içinde eski/kadim bir kilise bulunan karye-
de (köy) ehl-i İslâm’dan bazı kimseler otursa (tavattun eylese) o kimseler söz
konusu kiliseyi yıktırmaya (hedm) kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.”⁹³

Gayrimüslimlerin din ve ibadet özgürlüğünü güvence altına alan Os-
manlı dini siyasetinin süreç içinde istikrar bulan özgün uygulamasından birisi,
harap olmuş mabetlerin tamir ve inşası olmuştur.⁹⁴ İbadet mekanlarının aslına
uygun biçimde tamir ve tadili meselesi ferman ve kanunnameler çerçevesinde
düzenleme konusu edilmenin yanı sıra, konuya ilişkin bir takım fetvaların da
verildiği görülmektedir. Söz konusu fetvalar kişisel bilgilenme amacıyla talep
edilebilmenin yanı sıra kamusal düzeyde bir yürürlük ilkesi olarak da doğ-
rudan siyasi erk tarafından talep edilebilmiştir. Nitekim idarenin mabetlerin
tamiri konusunda verecekleri izin öncesi, konuya ilişkin fetva talep etme uy-
gulaması söz konusu olmuştur.⁹⁵ Bu fetvalardan bazıları mabetlerin ehli örfün
keyfi müdahalesini önleyerek ibadet hürriyetini hukuki güvence altına almayı
amaçladığını ifade edebiliriz. “Bir beldenin gayrimüslimleri beldelerinde harap
olan bir kiliseyi hiçbir ziyâde yapmaksızın aslına uygun olarak (vaz-ı kadîmi
üzere) tamir etseler ehli örf taifesinden Zeyd, mücerret tamir edildi diye kiliseyi
yıkırım demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.”⁹⁶

Yıkılan bir mabedin yerine aslına uygun olarak (vaz-ı kadîmi) üzere
yeniden inşasına izin verildiği gibi buna benzer bir fetvada ibadet mahalli-
nin müştemilatını oluşturan yerlerin de tamiri bu kapsama dahil edilmiş ve

⁹¹ Çatalcalı, a.g.e., I, 170.

⁹² Çatalcalı, a.g.e., I, 170.

⁹³ Çatalcalı, a.g.e., I, 170. İlgili fetvalar bağlamında müellif sıkça doktriner referans olarak fetva mecmuaları
açısında kullanılan bir kaynak olması yönüyle Hanefî fıkıh bilgini Kadîhan’ın (ö. 1196) eserine müracaat etmek-
tedir. Bk. *el-Fetava'l-Hindîyye*, (haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam ve dğr.) Birlikte: *Fetâvâ Kâdhân*, Ebü'l-Mehâ-
sin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmud Kadîhan, Diyarbakır, 1973, II, 247-249.

⁹⁴ Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 289.

⁹⁵ Osmanlı yönetiminde kanunname ve fermanlar çerçevesinde mabetlerin inşa ve tamirine ilişkin belirlenen
hukuki çerçeve ve kriterler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 287-291.

⁹⁶ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 171.

hukuken koruma altına alınmıştır. Şöyle ki, “*Bir mahallede bulunan eski bir manastırın odaları tamire muhtaç olduğunda o manastırın rahipleri odaları hiçbir ziyâde yapmaksızın vaz-ı kadîmi üzere tamir etseler ehli örf taifesinden Zeyd, mücerret tamir edildi diye odaları yıkarım demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁹⁷

Böylece yıkılmaya yüz tutmuş bakım ve tamire ihtiyaç duyan mabetlerin aslına uygun olmak koşulu ile onarım hakkının, gayrimüslim zimmî vatandaşlara bir güvence olarak tanındığı görülmektedir. Buna göre, ehli örfün yapılan onarım nedeniyle bir cezalandırma yetkisini haiz olmadığı fetvada şöylece formüle edilmiştir. “*Bir kasabada bulunan kadim bir kilise harap olduğunda o kasabada bulunan gayrimüslimler kiliseyi aslına uygun olarak tamir etseler, ehli örf taifesi bunlardan kiliseyi tamir ettiniz diye cerime olarak bir şey almaya kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁹⁸

Görüldüğü üzere mabetlerin onarımı ve inşası konusunda temel şart olarak ‘aslına uygunluk ilkesi’ öne sürülmektedir. Bu yüzden ibadet yerlerine aslında olmayıp sonradan yapılacak olan eklentilerin yasal olmadığı ve yıkılabileceği doktriner görüş doğrultusunda fetva formunda hüküm altına alınmıştır. “*Bir beldedeki gayrimüslimler o beldede bulunan kadim kiliselerin içinde yeni bir köşk, gölgelik ve kilisenin dışarısında duvar bina ve ihdas eyleseler, hakim bu şekilde yapılan binaları yıkmaya kadir olur mu? el-Cevap: Olur.*”⁹⁹

Gayrimüslimlerin kendi dini alametlerini alenen kullanmaları ya da izhar etmelerine ilişkin bir kısıtlamanın getirildiği görülmektedir. Doktrin- de Müslüman hakimiyetinin bulunduğu bir coğrafyada bir anlamda küfrün propagandası olarak telakki edilen bir takım dini davranış ve uygulamalar yasaklanmıştır.¹⁰⁰ Bunlardan fetva literatürüne konu edilen meselelerden birisi de çan çalma uygulamasıdır. Nitekim bu meyanda Çatalcalı’nın ilgili bölümde yer verdiği fetva şöyledir: “*Müslüman ve gayrimüslimlerin beraber oturdukları içinde cami-i şerif bulunan şehir (mısr) hükmünde olan karye-i kebîrenin gayrimüslimleri karye-i mezbure içindeki kadim kiliselerinde dışarıda işitilecek şekilde çan çalsalar hakim onları bu şekilde çan çalmaktan mene kadir olur mu? el-Cevap: Olur.*”¹⁰¹ Osmanlı’da çan çalma yasağının Tanzimat sonrasında son dönemlere kadar devam ettiği kaydedilmektedir.¹⁰²

Son olarak gayrimüslimlerin yaşamış olduğu yerleşim biriminde vatandaşların tedricen İslâm’a girmeleri sonucunda kadim olan ibadet meka-

⁹⁷ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 171.

⁹⁸ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 171.

⁹⁹ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 171-172. Fetvanın nükul kısmında Kâdihan’da yer alan doktriner çerçeve sunulmaktadır. Bk. Kâdihan, Ebü’l-Mehâsin, *Fetâvâ Kâdihan*, II, 247.

¹⁰⁰ Çan çalma, yüksek sesle ayin icrası gibi diğer şeâiri izhar kabilinden olan tasarruflara ilişkin düzenlemeler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 311-316.

¹⁰¹ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 172.

¹⁰² Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 314.

nının boş kalarak harap olması durumunda yöneticinin iznine (izn-i sultani) bağlı olarak camiye dönüştürülebileceği ilgili fetvada kaydedilmektedir. Şöyle ki; “*Ahalisi gayrimüslim olan büyük bir köyün ahalisinin tamamının tedricen İslâm’a girmeleri ile adı geçen köyde olan eski kilise boş kalıp harap olduktan sonra, karye ahalisi Cuma namazı kılacak şartların mevcut olması durumunda sultanın izni ile bu kilisenin yerinde cami bina olunup, Cuma namazı kılmak caiz olur mu? el-Cevap: Olur.*”¹⁰³

Sonuç

Fetva oluşum döneminin başlangıcından itibaren İslâm hukukunun olgusal gerçeklikle temasını kuran bir yorum yöntemi olarak fikhın doktriner anlamda gelişimine katkı sağlayan bir kavram olmuştur. Hukuki yorumlamanın dinamizmini sağlayan temel araçlardan birisi olarak fetvalar, çoğunlukla tarihi-toplumsal bir gerçekliğe tekabül eden olguların çözümlemesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu yönüyle İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak değerlendiren klasik oryantalistik algının tersine, doktriner gelişimin baş aktörü fetva olması hasebiyle, İslam hukukunu ‘müftülerin hukuku’ olarak nitelendirebiliriz. Böylece fetva, hukuki yorumlama geleneğinin asli bir formu olarak hukuk doktrinini inşa eden temel araçlardan birisi olmuştur.

Süreç içerisinde oluşan fetva literatürü, hukuk ile olgu arasındaki dinamik ilişkinin tebarüz ettiği bir birikim alanına tekabül etmektedir. Bu birikim, doktrin eserleri ile birlikte adli mekanizmada kadılar için temel yürürlük ve başvuru kaynağı olarak işlev görmenin yanı sıra eğitim-öğretim amacıyla da kullanılmıştır. Bu yönüyle söz konusu birikim, genelde toplumsal tarih ve özelde hukuk tarihi açısından oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Dolayısıyla bu literatürel birikim üzerinden yapılacak olan hukuk tarihi araştırmaları, İslâm hukukunu teori-pratik ikilemi ile karakterize eden klasik oryantalistik tezin temellerini sorgulamaya yol açacaktır.

Fetva verme (iftâ) etkinliğinin özgün bir kurumsal yapı şeklinde temayüz ettiği Osmanlı hukuk tarihi açısından dönemin fetva mecmuaları oldukça zengin bir birikimle karşımıza çıkmaktadır. Bu birikim içerisinde ilmiye sınıfının mercii ya da başı olarak Şeyhülislamların fetvalarından oluşan derlemeler (mecmualar) Osmanlı hukuk tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu derlemelerde yer alan fetvalar yalnızca bireylerin dini ve hukuki meselelere ilişkin soru ve cevaplarından oluşmamaktadır. Bununla birlikte bu mecmualarda, devletin dini, hukuki, siyasi ve kültürel politikalarına ilişkin yaklaşımlarına yön vermiş ya da formüle etmiş fetvalar da yer almaktadır.

Osmanlı hukuk tarihi açısından ifade ettiği bu anlam çerçevesinde örneklem olarak aldığımız Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi’nin fetva derlemesi de oldukça zengin içerik ve birikimi yansıtmaktadır. Osmanlı toplumunda Müslümanlarla gayrimüslim unsurlar arasındaki ilişkinin hukuki

¹⁰³ Çatalcalı, a.g.e., I, 172.

çerçevesi, din ve vicdan özgürlüğü, ibadet hürriyeti gibi konularda da söz konusu derleme zengin bir malzeme sunmaktadır. Gayrimüslimlerin dinlerine inanma, yaşama ve öğrenme haklarına ilişkin konuların hukuk doktrini ile diyalojik bir süreçte fetvalara yansıdığı görülmektedir. Bu meyanda konu edilen temel meselelerden birisi de gayrimüslimlerin ibadet hürriyeti açısından önem arz eden mabetlerin inşa ve imarı meselesi olmuştur. Bu konuda doktriner yaklaşımla paralel biçimde İslâm diyarında yeni bir mabedin ihdası/inşası ilkesel olarak kabul edilmese de, bazı koşullarda yönetici erkin iznine bağlı olarak cevaz veren fetva örnekleri görülmektedir.

Sonuç olarak, hayata ya da sosyal gerçekliğe daha doğrudan temas eden karakteristik yanı nedeniyle fetva mecmuaları üzerinden yapılacak olan hukuk tarihi çalışmaları, oluşturulacak olan tarihi tasavvurlar açısından daha sahici çerçeveye oturacaktır. Ancak nazari fıkıh meselelerini konu edinen doktrin eserleri ile doğası gereği sosyal yaşamda sıklıkla karşılaşılan meselelere yer veren fetva literatürü arasında kesin bir ayrışmanın olduğu söylenemez. Bilakis bu iki literatürel tür arasında diyalojik bir etkileşimin varlığının ötesinde, nükul kayıtlarından da görüldüğü üzere bir temellendirme ilişkisinin bulunduğu ifade edilebilir.