



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI**

**ŞERİYYE SİCİLLERİ IŞIĞINDA
ERKEN KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNDA
FETVA-KAZÂ İLİŞKİSİ**

(Doktora Tezi)

Fırat ORĞUN

**Prof. Dr. Ali KUMAŞ
Danışman**

**RİZE
2023**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Ali KUMAŞ danışmanlığında, Fırat ORĞUN tarafından hazırlanan *Şeriyye Sicilleri Işığında Erken Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Fetva-Kazâ İlişkisi* adlı bu tez çalışması, 03/03/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Ali KUMAŞ	
Üye	: Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI	
Üye	: Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA	
Üye	: Doç. Dr. Abdullah BAY	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Şeriyye Sicilleri Işığında Erken Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Fetva-Kazâ İlişkisi” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

03/03/2023

Fırat ORĞUN

ÖN SÖZ

Bu çalışma 1545 öncesinde Osmanlı Devleti'nin çeşitli kentlerindeki mahkemelere intikal eden müftü fetvalarından bahseden sicil kayıtlarını konu edinmekte; davalara müdahil olan fetvaların yargılama süreç ve kararlarına etkisini incelemektedir. Böyle olan davaların miktarında kronoloji, coğrafya ve müftü benzeri değişkenlerin ne tür bir farklılaşmaya yol açtığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca yaşanan farklılaşmanın sayısal boyutlarını ve muhtemel sebeplerini, dönemin diğer kaynaklarındaki bilgiler ışığında izaha çalışmaktadır. Anılan incelemelerde elde edilen veri ve sonuçları bir gösterge kabul ederek Osmanlı merkez müftülüğünün (şeyhülislamlığın) erken klasik dönemde geçirdiği dönüşüme yönelik bir okuma sunmaktadır.

Tezin hazırlanması sürecinde desteğini, güvenini, teşvik ve rehberliğini cömertçe ve içtenlikle sunan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ali KUMAŞ'ın yaklaşımı her türlü takdir ve teşekkürün fevkindedir. Her şey bir yana, beni Osmanlı hukuku alanında çalışmaya sevk ederek formasyon ve birikimimi en üst düzeyde kullanmamın yolunu açan kendileridir. Ufuk açıcı derslerinin ardından üstlenmiş bulunduğu kıymetli ve zorlu vazifesine rağmen çalışmaya katkı sunmaktan geri durmayan Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI'ya; özellikle konu seçimindeki belirleyici rolü ve süreç boyunca istifade etmekten keyif duyduğum görüşleri nedeniyle Doç. Dr. Abdullah BAY'a minnet ve şükranlarımı sunuyorum. Kendileriyle görüşmek ve yazışmak suretiyle tavsiye ve fikirlerine başvurduğum pek çok değerli İslam hukukçusu, Osmanlı ve hukuk tarihçisi bulunmaktadır. Zaman ayırıp görüş bildirenlere, bilhassa kaynak tavsiye edenlere çok teşekkür ediyorum. Döneme ait bazı Üsküdar sicillerinin lisans bitirme tezi olarak hazırlanmış tercümelerini gönderen Prof. Dr. Bilgin AYDIN'ın adını ise bilhassa anmak isterim.

Fırat ORĞUN

2023/RİZE

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR.....	X
TABLolar LİSTESİ.....	XI
ŞEKİLLER LİSTESİ	XII
GİRİŞ	1
1. İSLAM HUKUKUNDA FETVA VE KAZÂ.....	14
1.1. İslam Hukukunda Hüküm Teorisi	14
1.2. İslam Hukukunda Fetva Kavramı	16
1.2.1. Bir Fıkıh Terimi Olarak Fetva	18
1.2.2. Fetva İle Alakalı Kavramlar	19
1.2.2.1. Nevâzil Ve Vâkıât	20
1.2.2.2. Resmu’l-Müftî	21
1.2.3. Fetva Verme Şartları Ve Fetva Etiği	22
1.2.4. Farklı Kültürlerde Fetva	24
1.2.5. Fetva Çeşitleri.....	25
1.2.5.1. Delil (Kaynak) Niteliğindeki Fetvalar	26
1.2.5.2. Kurucu Fetvalar	30
1.2.5.3. Tamamlayıcı (Aslî) Fetvalar.....	31
1.2.5.4. Menkul Fetvalar.....	33
1.2.6. Fetvanın İşlevi	35
1.2.6.1. İlkten Hüküm (Norm) İnşa Aracı Olarak Fetva	36
1.2.6.2. Doğru (Sahih) Anlamı Tespit Aracı Olarak Fetva.....	38
1.2.6.3. Hüküm Uyarılama (Yeniden Üretme) Aracı Olarak Fetva.....	39
1.2.6.4. Bilgilenme Ve Danışma Aracı Olarak Fetva.....	40
1.2.6.5. Yargısal (Kazâî) Dayanak Olarak Fetva.....	41

1.2.6.6. Siyasi Meşruiyet Aracı Olarak Fetva.....	43
1.2.6.7. Hukuk Birliğini Sağlama Aracı Olarak Fetva	46
1.3. İslam Hukukunda Kazâ Kavramı.....	49
1.3.1. Yargı Hukuku Olarak Kazâ	50
1.3.2. Yargı Çeşitleri.....	52
1.3.3. Yargı (Kazâ) Sürecinin Başlıca Unsurları	54
1.3.3.1. Dava.....	54
1.3.3.2. Kadı (Hâkim).....	55
1.3.4. Kazâ İspat Vasıtaları (Deliller).....	58
1.3.4.1. Beyyine.....	59
1.3.4.2. İkrar	60
1.3.4.3. Şahitlik (Şehadet)	60
1.3.4.4. Yemin Ve Nükûl.....	64
1.3.4.5. Yazılı Belge	65
1.3.4.6. Diğer Deliller	66
1.4. Fetva-Kazâ İlişkisi	67
1.4.1. İslam Siyaset Düşüncesinde Fetva Ve Kazâ.....	67
1.4.2. Fetva-Kazâ Mukayesesi.....	70
2. DÖNEMİN OSMANLI HUKUKU (TEORİ-KAYNAKLAR-BİLEŞENLER)	73
2.1. Osmanlı Hukukunun Yapısı Ve Kaynakları	73
2.1.1. Yürürlük Kaynakları.....	76
2.1.2. Hukukun Doğası: Şariat ve Kanun	80
2.1.3. Hukuk Üretimi ve Öğretimi.....	85
2.1.3.1. Medreseler	85
2.1.3.2. Osmanlı İlmiyesi	90
2.2. Osmanlı Yargısı	94
2.2.1. Kazaskerler	94
2.2.2. Osmanlı Kadısı	95
2.2.3. Kadının Yardımcıları	100
2.2.3. Üst Yargı.....	102
2.3. Osmanlı'da Müftü Ve Fetva	104
2.3.1. Osmanlı Müftüsü	105

2.3.1.1. Eyalet (Bölge) Müftüleri	114
2.3.1.2. İstanbul Müftüsü	122
2.3.2. Osmanlı Fetvası	137
2.4. Müftü-Kadı İlişkisi	143
2.5. Sicillerdeki Müftü İmgesi (Lakap-Unvan)	146
2.5.1. Müftü İsimleri	149
2.5.2. Müftü Lakapları	149
2.5.3. Müftü Unvanları	153
2.5.3.1. İstanbul Müftüsü	160
2.5.3.2. Molla	160
2.5.3.3. Müftü	161
2.5.3.4. Şeyhülislamlığın İlk İfadesi: Müfti-i Zaman	161
2.5.3.4.1. İşlevi (Tarihi-Siyasi Arka Plan)	163
2.5.3.4.2. Referansları (Hukuki Altyapısı)	172
2.5.3.4.3. Teorisyonu: İbn Kemal	175
3. OSMANLI MAHKEMELERİNDE FETVANIN ETKİSİ	181
3.1. Fetvalı Davaların Defter Bazında Dağılımı	181
3.1.1. Dağılık Siciller	182
3.1.2. Düzenli Siciller	185
3.2. Fetvalı Davaların Şehir Ve Mahkemelere Dağılımı	191
3.3. Fetvanın Yargı Üzerindeki Etkisinin Tespiti	193
3.3.1. Fetvalı Davaların Kronolojik Dağılımı	195
3.3.1.1. Fetvalı Davaların Ortaya Çıkmaya Başlaması	195
3.3.1.2. Fetvalı Dava Miktarının Kronolojik Dağılımı	198
3.3.1.2.1. Beş Yıllık Dağılım	200
3.3.1.2.2. On Yıllık Dağılım	203
3.3.2. Kronolojik Dağılımın Sebepleri	208
3.3.2.1. Şahıslara Bağlı Faktörler (Müftü Bazında Dağılım)	208
3.3.2.2. Siyasi ve İdarî Faktörler	227
3.3.2.2.1. Müft-i Zaman Konseptinin İşlevi Sorunu	229
3.3.2.2.2. Yeni Bir Hukuk Anlayışının Benimsenmesi	231
3.3.3. Hâkim Kararlarına Fetvanın Etkisi	238

3.3.4. Hâkim Kararının Fetvayla İlişkilendirilmesi	244
3.3.5. Fetvalı Davalarda İspat Vasıtalarının Kullanımı	250
3.4. Fetvanın Sicil Kayıtlarında Yer Alış Biçimi	253
3.4.1. Fetvanın İfade Edilişi.....	253
3.4.2. Fetva İçeriğinin Aktarılması	255
3.4.3. Fetva-Dava Uygunluğunun Tespiti	259
3.4.4. Fetvanın Mahkemeye İntikali	261
3.4.4.1. Hasımlardan Birinin Fetva Getirmesi.....	261
3.4.4.2. Hâkimin Fetvaya Müracaat Etmesi	264
3.5. Sosyal Sınıflar Ve Fetva	265
3.5.1. İnanç Grupları.....	266
3.5.2. Cinsiyet Grupları	270
3.5.3. Yönetici Gruplar	272
3.6. Fetvalı Dava Konuları.....	274
SONUÇ.....	283
KAYNAKÇA	291

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Doktora Tezi

Danışman : Prof. Dr. Ali KUMAŞ

Hazırlayan : Fırat ORĞUN

Yıl : 2023

Sayfa Sayısı : 329

ÖZET

ŞERİYYE SİCİLLERİ IŞIĞINDA ERKEN KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNDA FETVA-KAZÂ İLİŞKİSİ

İstanbul müftülüğünün Osmanlı hukuk sistemindeki merkezi rolüne yönelik ilk işaretler 15. yüzyılın son çeyreğinde görülmekle birlikte bu rolün kurumsal anlamda kendisini göstermesi 16. yüzyılın başlarına rastlar. Müftülüğün resmi yükselişine paralel şekilde müftü fetvaları da bu yıllarda kadı sicillerinde yerini almaya başlamıştır. Bu araştırmanın temel amacı fetvaya atıfta bulunulan dava kayıtlarının sayısı ve içeriğinden hareketle Ebussuûd (1545) öncesinde fetva kurumu ile yargı teşkilatı (kazâ) arasındaki ilişkinin boyutlarını açıklamaktır. Bu kapsamda, dönemin çeşitli mahkemelerine ait kırktan fazla kadı sicilindeki *fetvalı dava* kayıtları tespit edilmiştir. Elde edilen bu veriler kronoloji, mekan (coğrafya) ve müftü gibi kıstaslar üzerinden analize tabi tutulmuştur. Bu ölçütlerin fetvalı dava miktarında ve kadıların fetvaya yaklaşımında yol açmış olabileceği düşünülen muhtemel etkiler ölçülmeye çalışılmıştır. Temel bir gösterge kabul edilen fetvalı davaların miktarı, dönemin siyasi gelişmeleriyle birlikte değerlendirilerek müftülüğün Osmanlı hukuk sistemi içindeki konumuna ve rolüne yönelik bir okuma gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ulaşılan sonuçlara göre, bir fetvadın söz eden ilk sicil kaydı 1515'te Üsküdar mahkemesinde oluşturulmuştur. Bu yıllar aynı zamanda merkez (İstanbul) müftülüğünün Osmanlı hukuk sistemindeki rolünün ve bürokratik konumunun belirginleştiği tarihlerdir. Sonraki süreçte bu tür kayıtların sayısı müftülerin biyografileri ve dönemin siyasi-idari gelişmeleriyle paralel dalgalanmalar yaşamış; 1530'larda zirveye ulaşmasını takip eden yıllarda gözle görülür bir düşüş kaydetmiştir. Ayrıca müftü ve fetvanın mahkemeler üzerindeki etkinliğinin genişlemesi, *merkezden çevreye, küçükten büyüğe* şeklinde özetlenebilecek bir doğrultuda gerçekleşmiştir. Böyle olmakla birlikte fetvanın dava sonuçları üzerindeki hukuki etkisinde ve kadıların müftü fetvalarına yaklaşımında dönem içerisinde bir farklılaşma yaşanmamış, dava kararları ilgili fetvanın içeriğiyle uyumlu şekilde tezahür etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Osmanlı hukuku, fetva, kazâ, müftü, kadı

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Ph. D. Dissertation

Supervisor : Prof. Dr. Ali KUMAŞ

Author : Fırat ORĞUN

Year : 2023

Pages : 329

ABSTRACT

FATWA-JUDICIARY RELATION IN EARLY CLASSICAL PERIOD OTTOMAN LAW IN LIGHT OF JUDICIARY (QADI) RECORDS

Although initial signs regarding the central role of Mufti of Istanbul were witnessed in the last quarter of 15th century, emergence of this role in institutional terms corresponds to the beginning of 16th century. In line with the official rise of Mufti, mufti fatwas also began to be included in qadi records in those years. The main purpose of this paper is explaining the size of relation between fatwa institution and judicial system (kazâ) before Ebussuûd (1545) based on the quantity and content of legal case records in which a fatwa is mentioned. In this context legal cases with fatwa in more than forty qadi (judiciary) records in various courts of the period were identified. The data gathered were analyzed by filtering for chronology, location (geography) and mufti etc. It was tried to measure the possible impacts of these parameters on both the quantity of legal cases with fatwas and the approach of qadis to the fatwa. A read through regarding the role and positioning of Mufti in Ottoman judicial system was developed by evaluating the quantity -which is considered as a main indicator- of legal cases with fatwas along with the political developments of the period. In this respect, the results we reached indicate that the first judiciary record in which a fatwa is mentioned was created in the Üsküdar court in 1515. These years, also correspond to an era in which the role and bureaucratic positioning of the central (Istanbul) Mufti became evident. Onwards, the number of records of this type fluctuated depending on the mufti biographies and political-administrative developments of the period, peaked in 1530s and registered a remarkable decline in the following years. On the other hand, the impact of the fatwa on the courts evolved chronologically in a manner *from center to periphery and from smaller to larger*. Nevertheless, the judicial impact of the fatwa on the trials and approach of qadis to mufti fatwas remained almost unchanged throughout the period and verdicts were realized in line with the contents of the fatwas.

Keywords: Islamic law, Ottoman legal system, fatwa, judiciary, mufti, qadi (judge)

KISALTMALAR

as	: aleyhisselam
bk. / bkz.	: bak / bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
çev.	: çeviren
DT	: doktora tezi
ed.	: editör
h.	: hicri
hkm.	: hüküm
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştı
m.	: miladi
md.	: madde/maddesi
MŞH.ŞSC.	: Meşihat Şeriyye Sicilleri Arşivi
no / nolu	: numara / numaralı
nşr.	: neşreden
ö. / v.	: ölümü / vefatı
özl.	: özellikle
ra	: radiyallahu anh
rh	: rahimehullah
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	: tahkik eden
TSMA	: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi
ty.	: tarih yok
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: ve saire
YLT	: yüksek lisans tezi
yy.	: yüzyıl

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Tez kapsamında incelenen kadı sicilleri	13
Tablo 2. Sicillerde kullanılan müftü unvanları	154
Tablo 3. Müftülere göre fetvaların ve fetvalı davaların dağılımı	210
Tablo 4. Gayrimüslimlerle ilişkili fetvalı davalar	267
Tablo 5. Fetvalı davaların konuları	279



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Salnâme’de Molla Fenârî’nin fetvalarının yer aldığı bir sayfa	138
Şekil 2. 15. yüzyıla ait bir Endülüs fetvası	139
Şekil 3. Antep sicillerindeki müftü unvanları.....	153
Şekil 4. Üsküdar sicillerindeki müftü unvanları	155
Şekil 5. Edremit sicillerindeki müftü unvanları.....	156
Şekil 6. Baş müftü için kullanılan unvanlar (genel)	157
Şekil 7. Dağınık sicillerdeki dava sayıları (tarih sırasında göre).....	183
Şekil 8. Dağınık sicillerdeki fetvalı dava sayısı ve oranları	184
Şekil 9. Bursa sicillerindeki dava sayıları	186
Şekil 10. Bursa sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı	187
Şekil 11. İstanbul/Üsküdar sicillerindeki dava sayıları	188
Şekil 12. İstanbul sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı	189
Şekil 13. Edremit sicillerindeki dava sayıları	190
Şekil 14. Edremit sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı	190
Şekil 15. Sicillerde tespit edilen ilk fetvalı dava kayıtları.....	196
Şekil 16. Fetvalı kayıtların yıllık dağılımı (genel)	199
Şekil 17. Düzenli sicillerdeki fetvalı davaların yıllık dağılımı.....	200
Şekil 18. Fetvalı kayıtların beşer yıllık dağılımı (genel)	201
Şekil 19. Düzenli sicillerdeki fetvalı kayıtların beşer yıllık dağılımı.....	201
Şekil 20. Edremit sicillerindeki beşer yıllık dağılım	203
Şekil 21. Fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı.....	204
Şekil 22. Düzenli sicillerdeki fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı	206
Şekil 23. Üsküdar sicillerindeki fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı	207
Şekil 24. Düzenli sicillerdeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı	211
Şekil 25. Üsküdar sicillerindeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı	212
Şekil 26. Edremit sicillerindeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı	213
Şekil 27. Zenbilli devrindeki fetvalı dava kayıtları	215
Şekil 28. Sâdî Çelebi devrindeki fetvalı davalar	219
Şekil 29. Müftülerin görev yılı başına düşen fetvalı dava miktarı	224
Şekil 30. Çivizâde devrindeki fetvalı davalar.....	224
Şekil 31. Mahkemeye fetva getiren taraf (genel)	263
Şekil 32. Mahkemeye fetva getiren taraf (kent bazlı)	264

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılış gayesi *kulluk etmek* (ibadet) olarak tayin edilmiştir. Hz. Peygamber (as) de ilgili ayetin mefhumunu yansıtan *Abdullah* ve *Abdurrahman* kelimelerinin Allah Teâlâ'nın en sevdiği isimler olduğunu belirtmiştir.¹ Bu pencereden bakarak George Makdisi, bir Müslümanı en iyi tanımlayan ismin "Allah'ın itaatkâr kulu" anlamındaki *Abdullah* olduğunu söyler. Çünkü insan Allah Teâlâ'ya kulluk etmek üzere yaratılmış, ubudiyet vasfına haiz bir varlıktır. Bu şuura sahip bir Müslümanın yapması gereken şey Allah'ın iradesine gönülden teslim olmak, Hz. Peygamber'in beyan ve fiillerinde idealize edilen tarzda bir hayat sürmektir. Dolayısıyla bir mümin için asıl önemli olan, kendisiyle alakalı fıkhi hükümleri doğru öğrenmek ve onlara göre davranmaktır. Zira ilahi iradenin kulun eylemlerine yönelik ifadesi fıkıh (İslam hukuku) olarak tezahür eder. Ancak sıradan insanlar ilahi mesajı kendi başlarına anlayacak yeterlikte olmadıklarından bu konuda içtihat edebilen bir kimseye yani fakihe sormalıdır. Fakihin ilk ve en önemli fonksiyonu ilahi vahiy üzerinde imal-i fikir ederek hakikati tespiti uğraşmak ve kendisine başvuran Müslümana gerekli fetvayı vermektir. O nedenle fakihi-müftüler ilk İslam entelektüelleridir.²

İslam'a dışarıdan bakan entelektüel bir gözün isabetli tespitinde de görüldüğü üzere Allah'ın insanların fiillerine yönelik soyut mahiyetteki iradesi, *şer'î ahkam* olarak müşahhas hale gelir. Bu tezahür şer'î ahkâmı bilen birinin (fakihi) bilgi aktarımı yoluyla olabileceği gibi kamu otoritesini temsil eden kadı/hâkim tarafından verilen bir karar şeklinde de gerçekleşebilir. Her ne kadar özleri itibarıyla ikisi aynı şey olsa da ilki *fetva* ikincisi ise *kazâ* olarak kavramlaşmıştır. Tarihi süreçte fetva ve kazâ, temel kaynaklar, eğitim altyapısı ve literatür bakımından aynı havuzdan beslenmeye devam etmiş, fakat iki ayrı müessese halinde gelişim göstermişlerdir. Farklı unvanlara sahip alimler (kadı ve müftü) eliyle icra edilmiş ve farklı bürokratik teşkilatlanmaların vücuda gelmesine yol açmışlardır. Ancak İslam hukukunun bu iki çizgisi arasındaki

¹ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), ez-Zâriyât 51/56. Hadisin kaynakları için bk. Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi-l-hadîsi'n-nebevî*, haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Leiden: E. J. Brill, 1965), 4/109.

² George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 267-269.

geçişkenlik daima sağlanmış, çoğu zaman bir alimin ikisinde de hizmet verdiği görölmüştür. Biri diğerinin alternatifi değil tamamlayıcısı olmuştur.

İşlam hukuk düşüncesinde kadı ile müftünün durduğu yerlerin sınırları bazı noktalarda ortadan kalkacak kadar yakın ve ince olmakla birlikte iki figür birbirinin aynısı olarak kabul edilemez. Bir kadı verdiği kararlarla tıpkı müftü gibi fikhî bir çıkarım ve yorum gerçekleştirebilir. Üstelik kadı kararlarının fiili bağlayıcılığı ve somut netice doğurma gücü vardır. Müftü ise yetkinliği nispetinde fikhî yorumlayarak elde ettiği hükmü içeren bir fetva vücuda getirir ve bunu muhatabına iletir. Ancak fetvası bir hâkim yahut bir kamu otoritesi eliyle icra edilmedikçe teorik bilgi olmanın ötesine geçemez. Hakimlere, karmaşık davalarda imkanları nispetinde fakih kimselerle istişare etmeleri kuvvetle tavsiye edilir. Ancak nihai noktada vereceği karar kendi kanaatinin ve tercihinin neticesi olmalıdır. Müftülerin kendi aralarında bir ast-üst ilişkisi yoktur. Her müftünün fetvası yürürlük kaynaklarına açık aykırılık ihtiva etmediği sürece eşit derecede kabule değerdir.

Üç bölümden meydana gelen bu çalışmanın ilk bölümü, fetva ve kazâ kavramlarının İşlam hukuk düşüncesindeki teorik çerçevesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Tezin ana konusunun anlaşılabilmesi için bilinmesi gerekli görölen başlıca kavram ve terimler; fetva vermeye ve yargılamaya yönelik temel ilke ve kurallar bu bölümde ana hatlarıyla açıklanmıştır. Mezhep sistematiiğinin parçası olarak zaman içinde ortaya çıkan fetva çeşitleri ile fetvanın tarihi süreçte icra ettiği işlevler üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu kavramların İşlam siyaset düşüncesindeki yerine ve siyaset kurumuyla bağlantısına değinilmiştir. Böylelikle bir yandan okuyucu için özet bir başvuru sözlüğü oluşturulurken diğer yandan Osmanlı hukuk düşüncesinin beslendiği teorik ve tarihi arka planın anlaşılması hedeflenmiştir.

İşlam'ın, şeriat ile kamu otoritesini birbirinden ayırlamaz iki unsur olarak telakki etmesi, dini kavramlar ile onlar etrafında şekillenen kurumların Müşlüman devletlerin idari teşkilatlanması içinde önemli yer tutmasını beraberinde getirmiştir. Özellikle adli kurumlar ve mensupları -bugün olduğu gibi- yargının bürokratik ve cebren icracı mahiyeti itibariyle Müşlüman devletlerin her kademesinde ve ölkelerin her köşesinde varlık gösteren unsurlardır. Fetva-ifta ise nispeten daha sivil bir alanda, çoğunlukla memuriyeti bulunmayan müçtehit ve fakihler eliyle icra edilegelmiştir. Çünkü öğretide hukuku yorumlama ve norm/hüküm üretme yetkisi siyasi gücün

tekeline olmayıp, dini kaynaklara vukûfiyeti yeterli düzeye ulaşan tüm Müslümanlara tanınmış bir haktır. Bununla birlikte hukukun siyasetten ayrılamayan doğası, müftü ve fetvanın tümüyle devlet aygıtının dışında kalmasına izin vermemiştir. Kadı ve yargı kadar olmasa bile onlar da zaman zaman (Memluklerdeki gibi) İslam devletinin bir unsuru olabilmıştır.

14. yy.ın başlarından itibaren varlık gösteren ve pek çok açıdan İslam tarihinin en dikkate değer devleti olarak vasıflanmayı hak eden Osmanlılar tevarüs ettikleri İslam düşünce ve hukuk birikimini muhafaza etmişlerdir. İhtiyaca göre özgün yaklaşımlar sergilemekten, yeni kurum, kalıp ve teamüller ortaya koymaktan kaçınmamış ama devraldıkları birikimin özüne ve temel ilkelerine daima sadık kalmışlardır. Bu bağlamda devletin adliye teşkilatı ve fetva kurumu, evvelki asırlarda meydana getirilmiş teorik çerçeveye uygun tarzda şekillenmiştir. Ayrıca örfi hukuk adı verilen ve hükümdara azımsanmayacak tasarruf yetkileri tanıyan özgün bir hukuk külliyyatı vücuda getirilmiştir. Osmanlı hukuk düzeninin ve adliye teşkilatının merkezini teşkil eden hâkimler (kadı ve naip) İslam hukukunun toplumsal ve günlük pratiğinden sorumluydular. İlâveten hükümdarın verdiği çeşitli idari görevleri de yerine getirmekteydiler. Divan'ın asli üyelerinden olan kazasker de aslen bir kadı olup yargı teşkilatının mensubu ve reisiydi. Başta mahkeme kayıtları olmak üzere ürettikleri ve onayladıkları pek çok evrak, Osmanlı kadılarının örgütlenme biçimi yanında toplumsal fonksiyonlarını da tespit etmeye imkân sunmaktadır.

Kadılarının aksine müftülerin infaz yetkisi ve icracı bir yanı bulunmuyordu. Başlıca görevleri fıkhi/hukuki normları (hükümleri) mevcut yürürlük kaynaklarından arayıp bularak, şayet bunlarda birebir yazmayan bir durum söz konusuysa fıkıh usulünün kuralları çerçevesinde yeni bir hüküm vücuda getirmek (tahriç) suretiyle muhatabına ifade etmektir. Yürüttükleri iş ve işlemlerin veya verdikleri fetvaların kaydını tutmak gibi bir yükümlülükleri olmadığı için çoğunlukla geride bir arşiv veya katalog bırakmıyorlardı. O nedenle resmî evraklar üzerinden müftülerin ve fetvalarının izini sürmek neredeyse imkansızdır. Daha da önemlisi 15. yy. öncesinde müftü olarak istihdam edilen bir Osmanlı aliminin mevcudiyetini; 16. yy. öncesinde ise müftü ve fetvanın kazâi/yargısal bir işlevi bulunduğunu ileri sürmeyi mümkün kılacak bir arşiv malzemesine -bilindiği kadarıyla- henüz tesadüf edilememiştir. Esasen Osmanlı

müftülüğünün yapısı ile müftülerin konum ve yetkileri hakkındaki bilgilerimiz, büyük ölçüde Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ile kurumun kazandığı klasik yapıya dairdir.

Çalışmanın ikinci bölümünde erken klasik dönem Osmanlı hukuk düzeni üzerinde durulmuştur. Düzenin temelini teşkil eden şeri-örfi hukuk ayrımı, hukukun üretim ve icra biçimi, Osmanlı hukuk düşüncesinin oluşumuna etki eden kaynaklardan bahsedilmiştir. Ülke çapında eğitim, yargı, fetva ve din hizmetlerini yürüten ilmiye sınıfı tanıtılmıştır. Adliye teşkilatının genel yapısı, yargı hizmetlerini yerine getiren görevlilerin kimler olduğu, sistemin örgütlenme biçimi ve ülkedeki yargı hiyerarşisi açıklanmıştır. Özellikle Osmanlı tarihinde müftülük kurumunun ortaya çıkışı ve gelişim süreci hakkında, dönemin belgeleri ve konuyla alakalı önceki çalışmalar ışığında yeni bir bakış açısı sunulmuştur. Yalnız merkez müftülüğünün değil taşradaki müftülüklerin de izi sürülmeye gayret edilmiştir. Orijinal kaynaklara dayanarak ve konuyla ilgili bir ilk olarak, taşra müftülüklerinin nasıl gelişim gösterdiği hakkında bir yaklaşım ortaya konulmuştur.

Klasik dönem Osmanlı hukuk düzeninde kilit rolü şeyhülislamlık makamı oynamıştır. Çünkü bu dönemde başkent müftüsü geniş bir dini, hukuki ve adli etkinlik imkânı elde etmiştir. Teorideki sivil karakterli İslam müftüsünden farklı olarak belirgin bir bürokratik mahiyete bürünmüş ve bir bakıma devlet müftüsü haline gelmiştir. Müftüler yanında ülkedeki adliye ve eğitim kadrolarını bünyesinde barındıran ilmiye teşkilatının fiilen ve resmen başı mevkiine yükselmiştir. Başta şeyhülislam unvanını taşıyan İstanbul müftüsününkiler olmak üzere yazılı fetvalar, mahkemelerde bağlayıcı (en azından göz ardı edilemez) birer hukuki argüman ve yürürlük kaynağı olarak muamele görmeye başlamıştır. Bu kapsamda halk, onlardan aldıkları fetvaları mahkemelere sunarak davaların seyrini kendi lehine çevirme gayretine girişmiştir. Bu uygulama sırf toplumun ihtiyaçlarından doğan fiili bir durum olarak kalmamış, başkentten mahkemelere ulaşan talimatlarda müftü fetvalarının muhakkak dikkate alınması talep edilmiştir. İlaveten müftü fetvaları, kadı sicillerine işlenerek ve dava kararları bunlarla ilişkilendirilmek suretiyle aynı zamanda dava tescil üslubunun bir parçası haline gelmiştir.

Önemi ve etkinliği nedeniyle Osmanlı şeyhülislamlığı, Osmanlı yargısı ve fetvası çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Bu çalışmaların büyük bölümünün geniş asırlara yayılan verilerden yola çıkarak konuyla ilgili genel bilgiler verme yoluna

gittiği görülmektedir. Yine tamamına yakını Ebussuûd Efendi ve sonrasındaki duruma ilişkin kaynakları kullanmış ve elde ettiği bilgileri Osmanlı tarihinin geneline teşmil etmiştir. Çok az araştırmacı Osmanlı hukuk düzeninin teşekkül süreciyle, bir başka açıdan ifade edersek Ebussuûd öncesinde ne olduğuyla ilgilenmiştir. Bunun en önemli sebebi meselenin ilgi çekmemesi değil, erken döneme ait kaynakların ve konuyla doğrudan alakalı arşiv belgelerinin kıtlığıdır. Zira kronolojik açıdan geriye gidildikçe arşiv malzemesi bulmanın güçleştiği malumdur. Bunun yanında varlığı bilinen önemli bir vesika sınıfı olan kadı sicillerinin bugüne kadar Osmanlı hukuku çalışmalarında yeterince kullanıldığı da söylenemez. İstanbul'un fethinin hemen sonrasına kadar inebilen erken tarihli kadı (şeriyeye) sicilleri döneme ait vesikaların en kalabalık kısmını oluşturmaktadır. Üstelik yarı sivil niteliği nedeniyle sicillerin, günlük hayatı ve toplumsal gerçekliği yansıtabilme kapasitesi nispeten daha yüksektir. Fakat bugüne kadar erken klasik dönemde Osmanlı hukukunda yaşanan gelişmeleri bu belgeler üzerinden sistemli bir okumaya tabi tutan olmamıştır.

Literatür Değerlendirmesi: Ülkemizde ve yurt dışında Osmanlı hukukunun Ebussuûd Efendi sonrasındaki dönemine odaklanan pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların işlediği konular arasında İslam-Hanefi fikhının kanunlaşma süreci en çok ilgi çeken husus olarak öne çıkmaktadır. Son yıllarda bilhassa yurt dışında bu tür yayınların sayısında artış gözlenmektedir. Mesela Pehlul Düzenli, Ebussuûd'un fetvalarını ve onların paralelinde devrin hukuk hayatını incelediği bir doktora tezi hazırlamıştır.³ Yazar ayrıca onun "Marûzât" adı verilen ve padişahın onayı neticesinde bir nevi kanun görevi gören fetvalarını bir kitap olarak yayınlamıştır. Colin Imber, 16. yy.da Osmanlı hukukunun geçirdiği dönüşümü Ebussuûd Efendi merkezli bir okumayla ele almıştır. Onun şariat ile kanunu uyuşturan ve kanunlaşmanın önünü açan rolünü vakıf ve arazi hukuku konusundaki fetvalarına dayanarak ortaya koymuştur. "Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition" adlı çalışması Mürteza Bedir tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.⁴ Kasım Kopuz doktora tezinde Osmanlı hukukundaki kanunlaşma sürecini *Mülteka'l-ebhûr* kitabı eksenli bir okumaya tabi tutmayı tercih

³ Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Ebussuud Efendi ve Fetvaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

⁴ Colin Imber, *Şariat ile Kanun Arasında Ebussuûd Efendi*, çev. Mürteza Bedir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022).

etmiştir.⁵ Konusu gereği 17. yy. ve sonrasına odaklanmıştır. Samy Ayoub, “The Sultan Says: State Authority in the Late Hanafî Tradition” adlı makalesinde 17. yy.dan çeşitli fıkıh eserlerine dayanarak anılan sürecin odak noktasında sultan otoritesinin bulunduğunu ileri sürerek savunmuştur.⁶ “The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School In The Early Modern Ottoman Empire” adlı eserinde Guy Burak, Osmanlıların Hanefî eksenli ortak kamu hukuku uygulamalarını günümüz Suriye’si çevresinde Osmanlı fethi sonrasında yaşanan gelişmelerden hareketle yorumlamıştır. Zaman zaman daha eskiye göndermelerde bulunmakla birlikte, ağırlıklı olarak 16. yy.ın ikinci yarısı ve sonrasına ait kaynaklara ve olaylara dayanmıştır.⁷

Ebussuûd öncesine odaklanan çalışmaların en önemlisi Richard C. Repp’in “The Müfti Of Istanbul: A Study In The Development Of The Ottoman Learned Hierarchy” adlı eseridir. Titiz bir araştırmanın sonucu olan eserinde yazar, vakıf tescillerine varıncaya dek bulabildiği tüm arşiv malzemesini kullanarak Ebussuûd Efendi’ye kadarki ilk Osmanlı müftülerinin biyografilerini incelemiştir. Asıl önemlisi bunu yaparken müftülük kurumunun doğuşuna ve ilk asrındaki gelişimine ışık tutma amacı güderek bu konuya geniş yer ayırmıştır.⁸ Üzerinden onlarca yıl geçmesine rağmen alanında aşılammış bir eser olduğunu ve hala dilimize çevrilmediğini ayrıca belirtmek gerekir. Şeyhülislamlığın erken dönemi (1424-1574) hakkında özgün tespitler içeren kısa ve az bilinen bir diğer çalışma Michael M. Pixley’in “The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History” adlı makalesidir.⁹ Pixley kurumun gelişimini 1424, 1481, 1518 ve 1543 ile başlayan dört alt dönemde incelemiştir.

Zikredilmesi gereken bir diğer eser Ahmet Akgündüz’ün “Osmanlı Kanunnameleri” adlı serisidir. Osmanlı hukukunun, fıkıh kitapları dışındaki başlıca

⁵ Kasım Kopuz, *Reproduction Of The Ottoman Legal Knowledge: The Case Of İbrahim Al-Halabi’s Multaqa al-abhur And Defining The Concept Of Baghy In Commentarial Writings On It (16th To 18th Centuries)* (Binghamton University (SUNY), DT, 2019);

⁶ Samy Ayoub, ““The Sultān Says”: State Authority in the Late Hanafî Tradition”, *Islamic Law and Society* 23/3 (2016), 239-278.

⁷ Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School In The Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2015), 211.

⁸ Repp, kitabının ilk bölümünü müftülük kurumunun köken ve gelişimine ayırmıştır. Bk. Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986).

⁹ Makale dilimize tercüme edilip yayınlanmıştır. Bk. Michael M. Pixley, “Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislâm’ın Gelişimi ve Rolü”, çev. Nuri Çevikel, *Türkiye Günlüğü* / 60 (2000), 105-106.

yürürlük kaynakları olan kanunnameleri kronolojik bir sırayla yayınlayan Akgündüz, serinin birinci cildinde hukuk düzeninin temel ilkelerine ve teşekkülüne geniş yer ayırmıştır. İsmail H. Uzunçarşılı'nın artık bir klasik haline gelmiş olan “Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı” belirli bir döneme odaklanmamakla birlikte Osmanlı hukuk ve yargısına ilişkin 15. yüzyıla kadar inen belgelere yer vermesi bakımından son derece kıymetlidir. “Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar” adlı çalışmasında Abdurrahman Atçıl, Osmanlı ilmiye sınıfının 15 ve 16. yy.da yaşadığı dönüşümü konu edinmiştir. Ulema-devlet ilişkisini merkeze alan eser çalışmanın odaklandığı döneme dair dikkate değer bir bakış açısı ortaya koymaktadır.¹⁰ Ne var ki bu çalışmaların hiçbiri özel olarak müftü fetvasının devrin hukuk düşüncesi ve yargısı üzerindeki etkisini incelememiş ve kadı sicillerini temel bir veri kaynağı olarak kullanmamıştır.

Bilindiği kadarıyla bugüne dek Osmanlı hukukunda fetva-kazâ ilişkisini inceleyen bir yüksek lisans veya doktora çalışması yapılmış değildir. Meseleye daha ziyade, genel olarak Osmanlı hukukundan, Osmanlı fetvası ve yargısından bahseden çalışmalarda bir alt başlık halinde değinmekle yetinilmiştir. Seda Örsten'in “Osmanlı Hukukunda Fetva” adlı yüksek lisans tezi bu noktada hatırlanabilir. Benzer bir durum İslam ve Osmanlı hukukuna dair derleme ve kaynak kitaplar için de geçerlidir. Ekrem Buğra Ekinci'nin “Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk” ile M. Âkif Aydın'ın “Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet” adlı çalışmaları bu hususta ilk akla gelen örneklerdir.¹¹ Onlara son devrin tanınmış İslam hukuku araştırmacısı Wael b. Hallaq'ın “Sharī'a: Theory, Practice, Transformations” ve “Authority, Continuity and Change in Islamic Law” adlı kitaplarını da eklemek gerekir.¹² Buna karşılık konuya hasredilmiş makale düzeyinde bazı yayınlar mevcuttur. Örneğin Fethi Gedikli'nin “Osmanlı Mahkemesi'nde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kazâ İlişkisi”; Nasi Aslan'ın “İslam-

¹⁰ Kitaplar için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988); Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990); Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

¹¹ Seda Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetva* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2005); M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017) 50; Ekrem B. Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat, 2017) 157.

¹² Wael b. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), 177-178.; Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2001), 170-180.

Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva-Kazâ Münasebeti”; Haim Gerber’in Türkçeye “Hukuk Sisteminde Fetva”¹³ adıyla tercüme edilen bir kitap bölümü bulunmaktadır. Ayrıca Hülya Canbakal “Birkaç Fetva Bir Soru” adlı mahdud çalışmasında, biri 17. asrın sonuna, diğeri 18. asrın hemen başına ait iki Antep sicilindeki fetva sayılarını karşılaştırmıştır.¹⁴ Ronald C. Jennings ise “17. Yüzyıl Osmanlı Kayseri’sinde Kadının Yargısal Yetkisinin Sınırları” adıyla dilimize kazandırılan makalesinde, fetvanın hâkimleri sınırlayan yönü üzerinde durmuştur.¹⁵ Fakat fetva-yargı münasebetini belirli bir döneme (özelde erken döneme) hasrederek inceleyen herhangi bir araştırma mevcut değildir. Dolayısıyla çalışma bu alanda ilk olma özelliği taşıması bakımından oldukça önem taşımaktadır.

Bu tez temelde “Osmanlı hukukunun *erken klasik* döneminde müftülük kurumunun yargı/kazâ teşkilatı üzerinde ne kadar etkili olabildiği” sorusu etrafında şekillenmiştir. Müftü fetvasının yargıdaki otoritesini ve bunun fıkhi, tarihi ve idari altyapısını sorgulamaktadır. Anılan dönemi, İstanbul’un fethiyle (1453) Ebussuûd Efendi’nin müftülük görevine gelişi (1545) arasındaki yıllar olarak kabul etmekte ve araştırmayı bu aralıkla sınırlı tutmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümü, tezin temel sorusunun cevabını, çeşitli ölçütleri esas alarak geniş ve derinlikli bir bakış açısıyla cevaplama gayretinin ürünüdür. Devrin Osmanlı mahkemelerinde tutulmuş olan kadı sicillerinin taranmasıyla tespit edilen fetvalara ilişkin sayısal verileri istatistiki şablonlar halinde sunmaktadır. Çalışmada *fetvalı dava* olarak adlandırılan bu tür kayıtların miktarını *tarih*, *müftü*, *coğrafya*, *sosyal sınıflar* ve *konu* bazında ayrıntılı tahlillere tabi tutmaktadır. Anılan ölçütler ve dönemin siyasi konjonktürü ışığında, mahkemeye intikal eden fetva miktarındaki farklılaşmaların altında yatan sebepleri belirlemeye gayret etmektedir. Ayrıca mahkeme kayıtlarına geçirilmiş fetvaların, hâkimlerin (kadı ve naipilerin) kararları üzerinde ne denli belirleyici olabildiğini yine

¹³ Çalışma “State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective” adlı eserin 79-112 sayfaları arasındaki “The Fetva in the Legal System” başlıklı üçüncü bölümü olup 1994 yılında New York’ta basılmıştır.

¹⁴ Adı geçen makalelerin tamamı “Osmanlı Hukukunda Fetva” adlı kitapta yer almaktadır. Editörlüğünü Süleyman Kaya’nın yapmış olup eser, 6-7 Kasım 2010’da Bilim ve Sanat Vakfı’nda düzenlenen “Osmanlı’da Fetva ve Fetva Mecmuaları” başlıklı atelye çalışmasında sunulan tebliğleri ve konuyla ilgili bazı başka yayınları bir araya getirmiştir. Ayrıntılar için bk. Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ronald C. Jennings, “17. Yüzyıl Osmanlı Kayseri’sinde Kadının Yargısal Yetkisinin Sınırları”, çev. Muharrem Midilli. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* / 34 (Ekim 2019): 153-183.

somut delillere dayanarak göstermektedir. İlaveten bu verilerin paralelinde, erken dönem Osmanlı hukuk düşüncesinin ve hukuk düzeninin nasıl şekillendiği; bunların merkezinde yer alan müftülük müessesesinin neden ve nasıl evrildiği hakkında özgün bir perspektif ortaya koymaktadır.

Yöntem ve Kaynaklar: Çalışmada nicel ve nitel araştırma yöntemleri bir arada kullanılmıştır. Öncelikle, arşivlerde bulunan 1545 öncesine ait kadı sicilleri tespit edilmiş; içlerinden belirli bir örneklem grubu seçilmiştir. Örneklem grubundaki kırkı aşkın defter taranarak dönemin mahkemelerine intikal eden fetvalara ilişkin her türlü somut bulgu bir veri havuzunda toplanmıştır. Ardından veriler çeşitli ölçütlere göre sınıflandırılmış ve isabetli okumalara elverecek şekilde istatistiki tablo ve grafiklere dönüştürülmüştür. Daha sonra bu sayısal tablolar, döneme ait diğer kaynaklar ve arşiv malzemesinden istifadeyle yorumlanarak verilerin ortaya koyduğu manzara anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan çıkarımlara sebep olduğu düşünülen teorik, hukuki, siyasi ve sosyal saiklere dair bazı varsayımlar öne sürülmüş ve bu varsayımları destekleyen çeşitli deliller ortaya konulmuştur. Anılan işlem basamaklarında elde edilen bilgiler ışığında, erken klasik dönem Osmanlı hukuk düzeninde İstanbul müftülüğünün yükseliş süreci; müftü fetvasının devrin hukuk düzeninin genelindeki ve özelde kadı ve yargı üzerindeki etkinliği ile dönemin hukuk anlayışının temel özellikleri hakkında kuramsal sonuçlara ulaşmaya gayret edilmiştir.

Tezin omurgasını oluşturan verileri elde etmek için kullanılan temel kaynaklar döneme ait kadı sicilleridir. Bugüne gelebilen siciller Bursa (70+ adet), Üsküdar (13 adet), Edremit (11 adet), Gaziantep (3 adet), Bor (1 adet), Karaman (1 adet), Kayseri (3 adet), Göynük (1 adet), Edirne (1 adet), Hama (2 adet) ve Kudüs (16 adet) kentlerine aittir. Göynük sicili dışındaki defterlerin tamamı İSAM Kütüphanesinde; Kudüs ve Hama dışındaki defterler ise Devlet Arşivleri Başkanlığı bünyesindeki Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer almaktadır. Her iki arşivden defterlerin dijital kopyaları temin edilebilmektedir. Devlet Arşivleri Başkanlığı ayrıca çevrimiçi görüntüleme imkânı da sunmaktadır. Döneme ait Kudüs sicilleri, görüntü kalitesinin yetersizliği ve okunaklığının düşük olması nedeniyle araştırma dışında bırakılmıştır. Geriye kalanların -Bursa sicilleri dışında- tamamı incelemeye dahil edilmiş, herhangi bir örneklem seçimine gidilmemiştir (bk. Tablo 1).

Bir kısmını tereke defterlerinin oluşturduğu dönemin Bursa sicillerinin sayısı yetmiş aşmaktadır. Üstelik bunların hacimleri diğer kentlerinkiyle mukayese edilemeyecek kadar büyüktür. O nedenle Bursa sicilleri arasından belirli bir örneklem grubu seçilmesi uygun görülmüştür. Çalışmadaki ilk fetvalı dava kaydı 1 numaralı Üsküdar defterinde tespit edilmiş olup 921/1515 tarihlidir. Buradan hareketle 1515'i merkeze alarak geriye ve ileriye doğru yaklaşık 7 yıllık aralıklarla toplam yedi adet Bursa sicili taranmıştır. Ancak ne 1515 yılı kayıtlarını barındıran A/24 numaralı defterde ne de bir önceki A/34 numaralı (913-914/1508-1509) fetvalı dava tespit edilemeyince bu kez yaklaşık 10 yıl geriye ait olan A/16 numaralı defter (904/1499) taranmıştır. Onda da fetvaya rastlanamayınca daha geriye gidilmesine gerek olmadığı kanaatine varılmıştır. Bursa sicillerindeki ilk fetvalı dava ise A/52 numaralı defterde bulunmuş olup 1535 tarihlidir. Bursa'daki ilk fetvalı kaydın ne kadar geriye götürülebileceğini kesinleştirmek adına, örneklem aralığında olmadığı halde A/52'nin ardışık olarak bir öncesinde bulunan A/36 numaralı defter (939-942/1533-1535) taranmış ise de sonuç değişmemiştir.

Çalışma kapsamında esasen, tabloda sunulandan daha fazla sicil defteri gözden geçirilmiştir. Mesela 15. yy.a ait üçüncü bir Kayseri sicili daha bulunmaktadır. Bu defterin okunabilir kısımları sınırlı olup tamamına yakını tereke kayıdır. İncelenen bir diğer defter olan ve 868/1462 yılına ait kayıtları barındıran A/1 numaralı Bursa sicili de tereke kayıtları içermektedir. Ayrıca 890/1485 yılına ait davalar içeren A/4 numaralı Bursa defterinin 50 varaklık bölümü de incelenmiştir. Fakat bu defterlerin muhtevaları, çalışmanın sonuç ve tezleri açısından özel bir anlam taşımadığı için istatistiklere dahil edilmemişlerdir. Diğer yandan aynı yıllara ait ve az sayıda kayıt barındıran 1182 ve 1183 numaralı Edremit defterlerinin verileri, tablo ve grafiklerdeki birim sayısını düşürmek için, birbirine eklenerek "Edremit 1182" başlığı altında istatistiklerde kullanılmıştır.

İlgili yıllardaki hukuki atmosferi anlayabilmek için dönemin müftülerinin fetvalarına da sıklıkla müracaat edilmiştir. Fetvaları yoluyla müftülerin fıkhi görüşleri ve fetva-kazâ ilişkisinin şekillenmesine muhtemel katkıları kestirilmeye çalışılmıştır. 15. yy. müftüleri içinde fetvaları toplanarak bugüne aktarılan tek müftü A. Arabî Efendi'dir (ö. 901/1496). İki nüshası bulunan fetva mecmuası iki farklı yüksek lisans

tezine konu edilmiştir.¹⁶ Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) müftülüğün gelişim sürecinin kilit yıllarında uzun süre görev yapmış olmasına rağmen bugüne kadar hakkında akademik bir çalışma yapılmamış olması alanda önemli bir eksiktir. Ayrıca fetvalarının da toplanmadığı anlaşılmaktadır. Fetvalarından seçmeler olarak takdim edilegelen *el-Muhtârât* adlı eser, ufak bir Arapça fıkıh metninden ibaret olup Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹⁷ Halefi İbn Kemal/Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ise yakın zamanlarda birçok çalışmaya konu olmuş ve pek çok yönüyle incelenmiştir. Ayrıca fetvalarının derlendiği birden fazla mecmua mevcuttur. Fetvaları ve fıkhi görüşleri Ahmet İnanır tarafından bir doktora tezi halinde çalışılmıştır. Yine İnanır tarafından hem tezde hem de ayrı bir kitap halinde İbn Kemal'in pek çok fetvası Türkçe olarak yayınlanmıştır.¹⁸

İbn Kemal'in halefi Sadullah Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) günümüze ulaşan fetvaları büyük bir yekûn tutmayıp çeşitli mecmualarda toplanmıştır. Bununla birlikte üç ayrı teze konu olabilmıştır.¹⁹ Devrin tartışmalı simalarının başında Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin (ö. 954/1547) geldiği muhakkaktır. Son yıllarda onun biyografisini, fıkhi görüşlerini ve hakkındaki tartışmalı hususları aydınlatmaya yönelik akademik çalışmalar yoğunlaşmıştır. Osman Cengiz ve Mehmet Gel doktora tezlerinde Çivizâde'nin düşünce dünyasını ve devrine etkisini işlemiştir. Özellikle Mehmet Gel kapsamlı ve derinlikli bir zihin ve fikir dünyası tahlili ortaya koymuş ve onun selefi düşünce etkisinde kaldığını ispat etmeye çabalamıştır. Ahmet Aydın ise fetvalarından bolca istifade ederek Çivizâde'nin fıkhi yönüne odaklanan bir yüksek

¹⁶ Tezler için bk. Ali Öncel, *Şeyhülislam Molla Arab'ın Fetva Mecmuası (v. 1b-33b) Çerçevesinde XV. Asır Osmanlı Hukuku Üzerine Gözlemler (Tahsil ve Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013); Gülsüm Gülsev Şanver, *Molla Arab (ö. 901/1496) ve Fetva Mecmuasının İncelenmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019).

¹⁷ Eserin Türkçesi için bk. Zenbilli Ali Efendi, *el-Muhtarat Minel Fetava*, çev. İbrahim Ural, M. Ali Sarı (İstanbul: Fey Vakfı, 1996).

¹⁸ İbn Kemal'in fıkhi görüşleri ve fetvaları için bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); fetvaları için ayrıca bk. Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011).

¹⁹ Mehmet Naci Çağlar, *Şeyhülislam Sa'di Efendi'ye Ait Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 439 Numarada Kayıtlı Fetvâ Mecmuası'nın Tahkik Ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019); Yeter Meryem Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı Ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2020). Esra Bembeyaz'ın hazırladığı “Şeyhülislam Sâdî Çelebi'nin (Ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi” adlı tez ise fetvaların şekli özelliklerine odaklanmıştır.

lisans çalışması gerçekleştirmiştir.²⁰ Devrin diğer iki müftüsü Fenârîzâde Muhyiddin (ö. 954/1548) ve Abdülkadir Hamîdî (Kadirî) Çelebi (ö. 955/1548) hakkında yapılmış bir çalışmaya ise tesadüf edilememiştir.

Çalışmada istifade edilen bir diğer kaynak sınıfını tabakât (biyografi) kitapları teşkil etmektedir. Osmanlı ulehasının hayat hikayelerini içeren bu eserlerdeki ipuçları, dönemin genel atmosferi, hukuk nizamı ve adli teşkilatını anlamanın bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Bunların başında Taşköprülüzâde Ahmed'in (ö. 1561) “eş-Şakâ'îku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye” adlı eseri gelmektedir. Hem kitabın kaleme alındığı tarih hem de müellifin ulema ailesine mensup bir ilmiye mensubu oluşu eserin araştırma açısından ehemmiyetini daha da artırmaktadır. Ayrıca Mehmet Mecdî (ö. 1591) ve Mehmet Hâkî (ö. 1567) tarafından yapılan Şekâik tercümeleri ile Nev'îzâde Atâî'nin (ö. 1635) “Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik” adlı zeyline de sıklıkla müracaat edilmiştir. Mahmûd Kefevî'nin (ö. 1582) “Ketâibu'l-a'lâmi'l-ahyâr” adlı eseri²¹ ise müracaat edilen bir diğer biyografi kitabıdır. Bu eserleri kullanarak başta müftüler olmak üzere, devrin önde gelen ulehasının kariyer, kişilik ve fikirleri öğrenilmeye ve Osmanlı hukukunun ve müftülüğün gelişimine etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır. Son olarak, *Tursun Bey*, *Oruç Bey*, *Neşrî*, *Nişancı* gibi çalışmanın incelediği yıllarda kaleme alınmış olan Osmanlı tarihi kitaplarını da kaynaklar arasında zikretmek gerekir.

²⁰ Ahmet Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2006). Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Osman Cengiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde-Ebussuûd-Birgivi)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

²¹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: TYEKB, 2019); Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, *Mecma'u'l-Eşrâf (Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümesi)*, çev. Mehmet Yunus Yazıcı (İstanbul: TYEKB, 2021); Mehmed Mecdî, *Tercüme-i Şakâik-i Nûmâniye* (İstanbul, 1852); Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâibu'l-a'lâmi'l-ahyâr* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1381). Nev'îzade Atâî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şakâ'ik*, çev. Suat Donuk (İstanbul: TYEKB, 2017), 1/644.

Tablo 1. Tez kapsamında incelenen kadı sicilleri

S	Sicil No	Varak Adedi	Hicri Tarihi	Miladi Tarihi	S	Sicil No	Varak Adedi	Hicri Tarihi	Miladi Tarihi
BURSA SİCİLLERİ									
1	A16	133	904	1499	5	A36	413	939-942	1533-1535
2	A34	225	913-914	1508-1509	6	A52	92	941-942	1534-1535
3	A24	524	920-921	1514-1515	7	A9	152	949-951	1542-1544
4	A27	523	930- 932	1523-1526					
EDREMIT SİCİLLERİ									
1	1177	63	921-922	1515-1516	7	1184	46	939-939	1532-1533
2	1178	126	928	1521-1522	8	1185	230	942-943	1536-1537
3	1180	103	931-932	1525-1526	9	1186	163	943-944	1537-1538
4	1181	127	934-935(6)	1528-1529	10	1187	13	943-944	1537
5	1182	88	935-936	1529-1530	11	1188	15	944	1538
6	1183	47	935-936	1528-1530					
ÜSKÜDAR SİCİLLERİ									
1	1	120	919-927	1513-1521	8	8	43	938-940	1532-1533
2	2	138	924-927	1518-1521	9	9	140	940-942	1534-1536
3	3	136	927-930	1521-1524	10	10	31	942-945	1535-1538
4	4	114	931-935	1525-1529	11	11	108	945-947	1539-1541
5	5	113	930-936	1524-1530	12	12	78	947-950	1541-1544
6	6	172	934-936	1527-1530	13	13	72	949-953	1543-1546
7	7	98	936-938	1530-1532					
GAZİANTEP SİCİLLERİ									
1	1	188	937-38, 945-46	1531-32, 1539	3	161	179	947-48, 945-46	1538-1541
2	2	165	948	1541					
HAMA SİCİLLERİ									
1	1	213	942-943	1536-1536	2	2	439	944-950	1538-1543
KAYSERİ SİCİLLERİ									
1	1	60	896-898	1490-1493	2	2	73	899-903	1494-1497
BOR/NİĞDE SİCİLİ					EDİRNE SİCİLİ				
1	1	110	936-939	1529-1532	1	1	145	945-952	1539-1545
GÖYNÜK/BOLU SİCİLİ					KARAMAN SİCİLİ				
1	-	31	908-912	1503-1507	1	324	240	939-41	1533-1534

1. İSLAM HUKUKUNDA FETVA VE KAZÂ

1.1. İslam Hukukunda Hüküm Teorisi

Bir mastar ve isim olarak hüküm kelimesi Arapçada “bir şeyin faydasına olmak üzere onu sınırlamak, isnat etmek, hikmet, bilgi, karar ve yargı” anlamlarına sahiptir. Çoğulu *ahkâm* olarak gelir.²² Kelime ayet ve hadislerde hem mastar-isim olarak hem de çeşitli fiil kalıpları halinde kullanılmıştır.²³ Çalışma konusuyla yakın ilgisi bakımından örnek olarak şu ayet zikredilebilir: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.”²⁴ Anlam yelpazesindeki çeşitlilik ve genişlik nedeniyle hayatın pek çok alanında sıkça karşılaşılabilen hüküm kelimesi özellikle *karar* anlamı bakımından İslami ilimlerin vazgeçilmez kavramlarından biridir. Nihayetinde birçok ilmin başlıca gayesi bir şeylerin varlığına-yokluğuna karar vermekten ibarettir. Kelimeyi karar anlamıyla terimleştiren İslami ilimlerin başında normatif yönüyle öne çıkan *mantık*, *fıkıh*, *kelam* ve *usûl-i fıkıh* gelmektedir.²⁵ Çalışmanın temel kavramları olan fetva-kazâ ikilisiyle doğrudan ve temelde bağlantılı olması nedeniyle usuldeki ve fıkıhtaki hüküm (şer’î hüküm) kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

Usûl-i fıkıhta şer’î hüküm²⁶ kavramı, alimlerin ve ekollerin bakış açısına göre değişik şekillerde tanımlanmıştır. Mütakellim yöntemini benimseyenlere göre hüküm

²² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sader, t.y.), 12/140-144; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, (Beyrut: Dâru'l-ilm-i li'l-Melayin, 1990), 5/1901; Abdunnâsir Mûsa Ebu'l-Basal, *Nazariyetu'l-hukmi'l-kadâi fi's-şer'i'ati ve'l-kânûn* (Amman: Dâru'n-nefâis, 1991), 21-24; Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 693.

²³ Wensinck, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 1/489-491; Râğıb Isfahânî, *Müfredât-u elfâz-ı Kur'ân*, haz. Safvân Adnân Dâvûdî (Şam: Dâru'l-kalem, 2009), 248-250. Türkçesi için ayrıca bk. Râğıb Isfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülkâki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 299-302.

²⁴ en-Nisâ 4/58.

²⁵ İlyas Üzümcü, “Hüküm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464; Ömer N. Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 1/30, 215-217.

²⁶ Hükümler kaynaklarına göre *akli*, *hissi* ve *şer'î* olmak üzere üçe ayrılır. Akli hükümler mantıksal gerçekleri kapsar; dört çifttir gibi. Hissi hükümler deney ve gözleme dayalı yargıları bildirir; ateş yakıcıdır gibi. Bk. Ebu'l-Basal, *Nazariyetu'l-hukm*, 26.

“şâri‘in, kulun fiiline yönelik hitabıdır.”²⁷ Fukaha metodunu takip edenlere göreyse hitabın kendisi değil “onun eseri ve gerektirdiği şeydir”.²⁸ Fakat her iki ekolün mensuplarına göre de bunun kula yansımaları *talep* (fiil ya da terk), *tahyir* (tercihe bağlılık) veya *vaz’ı* (bağıl/dolaylı) olmak üzere üç bağlamda gerçekleşir.²⁹

Şer‘î hükümler *teklîfî* ve *vaz’î* olmak üzere iki ana sınıftan oluşur. Vaz’î hükümler, teklîfî olanlara etki ederek kulun fiiliyle dolaylı yoldan bağlantılı hale gelebilenlerdir. Bir şeyin bir başkasına *rükûn*, *şart*, *illet*, *sebepe* ve *alamet* olması böyledir. Teklifî hükümler de kendi içinde ikiye ayrılır. Mükellefin *fiillerinin sıfatı* olan birinci kısım *vücûb*, *nedb*, *ibâha* ile bunların zıtlarından oluşur. Daha açık bir ifadeyle *farz*, *vacip*, *sünnet*, *mübah*, *mekruh* ve *haram* adı altında doğrudan kulun fiilini niteleyen hükümler bunlardır. İkinci kısım ise dünyevi maksatlar itibariyle filleri *inikat*, *sıhhat*, *nefaz* ve *lüzum* bakımından tanımlamaya çalışanlardır. Münakit-gayri münakit, sahih-gayri sahih; nafiz-gayri nafiz, lazım-gayri lazım şeklinde alt kategorilere ayrılır.³⁰

Bir hükmü ortaya koyana *hâkim*, aleyhine hüküm verilene *mahkûmun aleyh*, lehine verilene *mahkûmun leh* ve kendisiyle hükmedilen yani hükme konu olan şeye de *mahkûmun bih/fih* denir. Hâkimin çoğulu *hükkâm* olarak gelir. İslam hukuk ve kelam düşüncesinde gerçek manada *hâkim* olan yani kulların eylemlerine dair hükümler (normlar) belirleyen yegâne kaynağın Şâri‘ yani bizzat Allah Teâlâ olduğu konusunda ittifak vardır. Fakat bu genel yetkinin altında olmak kaydıyla, diğer insanlar (peygamber, devlet başkanı, müftü, kadı hatta sıradan insanlar) da kendileri yahut bir başkası hakkında hüküm ortaya koyabilir yani *hâkim* olabilir.³¹ Bir biçimde hüküm verme durumunda olan diğer herkes esasında Allah Teâlâ’nın vazetmiş bulunduğu

²⁷ Mütetekellimin ekolünden Âmidî “şer‘î anlam ifade eden hitap” şeklindeki tarifî kapsam cihetiyle daha doğru bulur. Bk. Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, ed. thk. Abdurrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru’s-Sumey’î, 2003), 1/132.

²⁸ İbn Hümâm ve İbn Nüceym fukaha yöntemine göre doğru tanımın “hitabın eseri olsun ya da olmasın kulun fiilinin vasfı” şeklinde olması gerektiğini öne sürer. Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu’l-Hümâm, “et-Tahrîr fî usûli’l-fikhi”, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 2/98-99; Zeynelâbidîn b. İbrâhim İbn Nüceym, *Fethu’l-ğaffâr bi şerhi’l-Menâr (Mişkât)* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 16.

²⁹ Ebu’l-Basal, *Nazarîyetu’l-hukm*, 28-33; Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usulü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 37.

³⁰ Molla Hüsrev, *Mirâtu’l-usûl* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1903), 276-277; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 1/216.

³¹ Şehâbeddin Karafî, *el-İhkâm*, ed. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmî, 1995), 38-42, 46.

hükümü ancak *nakil* veya *izhar* edebilir. Dolayısıyla bunlar mecazi ya da izafi anlamda hâkimdir.³² Sözü edilen hüküm izharı ve nakli, *ihbâr* (bildirme, bilgilendirme) düzeyinde olursa yani teorik boyutta gerçekleşirse ona *fetva* denilir. Eğer bunun ötesine geçer ve kamusal otoriteye dayanarak fiili ve bağlayıcı sonuç doğurursa *kazâ* (yargı) olarak adlandırılır.³³ Nitekim Mecelle kazâyı, *hâkimin şer'î hükümler doğrultusunda bir anlaşmazlığı sona erdirmesi*³⁴ şeklinde tanımlayarak yargı hükmünün anılan yönünü öne çıkartmıştır. Kamusal otoriteyi temsil eden ulu'l-emr (siyasi otorite-devlet yöneticisi) ise her iki yolu, fıkhi yeterliği elverdiği takdirde bizzat, aksi halde vekilleri aracılığıyla kullanabilir. Şâri'in tanıdığı yetkiye istinaden ve onun belirlediği sınırlar dahilinde, bazı hukuki hükümler belirleme veya sahanın uzmanı fukahâ tarafından belirlenmiş olanlardan *maslahata* (toplumsal faydaya) uygun bulduğunu yürürlüğe koyma hakkına sahiptir.³⁵

1.2. İslam Hukukunda Fetva Kavramı

Kapsamlı bir yaklaşımla fetva “bir meseleyi çözüme kavuşturmak amacıyla sorulan soruya verilen cevap” olarak tanımlanabilir. Sıradan bir soru-cevaptan farklı olarak fetva eyleminde, soruya muhatap olan kişiyi meselenin cevabı hususunda yetkin kabul etme düşüncesi ağır basar. Kelime Arapçada “genç olmak, delikanlılık çağında olmak” anlamlarına gelen f-t-y (فتى) kökünden türemiş bir isimdir. Farklı kalıplarla *fütvâ* ve *fütvâ* olarak da ifade edilir. Çoğulu *fetâva* ve *fetâvi* olarak gelir. *İftâ* ise fetva vermek demektir. *Fetva* ve *fütvâ* kelimeleri yaygın şekilde *iftâ* anlamında da kullanılmaktadır.³⁶

³² Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 172; Abdullah Kahraman, “Şer'î Hükümler”, *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 195.

³³ Karafî, kadı ve müftünün Allah'la olan ilişkisini bir kadının naip veya tercüman atamasına benzetir. Naip davada doğrudan hüküm verir ve onu icra eder. Tercüman ise mahkemede söylenen sözlere tabidir ve onları bire bir aktarmak zorundadır. Hükmün ortaya çıkmasına katkısı vardır ama icrasına yoktur. Bk. Karafî, *el-Ihkâm*, 1995, 43-44. Klasik ve modern dönemde yapılmış değişik kazâi hüküm tanımları için bk. Ebu'l-basal, *Nazariyetü'l-hukm*, 34-52.

³⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1887), 594-595 (md. 1785-1786).

³⁵ Talip Türcan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 205-211; Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-118.

³⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2451-2452; Muhammed b. Abdurrezzak Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs in cevâhiril-Kamûs* (Kuveyt: Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, 2001), 39/208-215; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye*, 8/206;

Gençlik çağında insanın gücünün yerinde olması ile kişinin sorusuna aldığı cevapla meselesi hususunda kuvvet bulması durumlarının benzerliği nedeniyle fetva ile genç kelimelerinin aynı kökten geldikleri söylenmiştir. Diğer bir yorum, gençliğin *tazelik* yönü ile fetvanın *yeni bir hüküm ihdas etmesi* arasındaki *yenilik* ilişkisi sebebiyle aynı kökten geldikleri yönündedir.³⁷ Başka bir dil teorisine göreyse f-t-y (فتي) sözcüğü, kendisiyle ortak harfler barındıran diğer kelimeler (f-t-k/فتك, f-t-h/فتح, f-t-ş/فتش) gibi “açmak, açığa çıkarmak, beyan etmek” anlamı içerir. Kavrama bu açıdan yaklaşanlar, fetvanın *bir meselenin hükmünü açığa çıkarıp beyan etmek* olduğu hususuna öne çıkarır.³⁸ Bu hususta özgün bir yaklaşım sergileyen Desitânî (16. yy.) ise fetva ile *fütüvvet* kavramı arasında bir anlam ilişkisi kurar. Bunu da “müftünün fütüvvet sahibi yani eli açık, haramlardan uzak duran, zulmetmekten, şikâyet ve suçlamadan kaçınan ve onurlu davranışlar sergileyen biri olması gerektiği” şeklindeki bir izahla temellendirmeye çalışır.³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de fetva kelimesi çeşitli anlamları ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır. Ancak genelleyici bir bakışla hepsinin ortak noktasının *karar vermeyi gerektiren bir mesele hakkında muhataptan cevap beklemek* olduğu söylenebilir.⁴⁰ Mesela Sebe melikesi Belkıs’ın, Hz. Süleyman’la (as) ilişkiler hakkında ülkesindeki ileri gelenlerin fikirlerini öğrenmek istediğinde onlara “Ey ileri gelenler! Durumum hakkında bana görüş bildirin (fetva verin)”⁴¹ diye hitap ettiği aktarılır. Anlaşıldığı gibi ayet, dini mahiyet taşımayan bir mevzuda muhatabın görüşünü öğrenmeyi amaçlayan bir danışma eyleminden söz etmektedir. Bazı ayetlerde ise *rüya tevil etmek* anlamına gelir. Hz. Yusuf (as) döneminde firavun, gördüğü rüyanın tabirini öğrenmek istediğinde çevresindeki bilginlere şöyle demiştir: “Ey ileri gelenler! Eğer rüya

Muhammed Yusrî İbrahim, *el-Fetvâ ehemmiyetuha-davâbituha-âsâruha* (Kahire: Dâru’l-Yusr, 2007), 19, 20; Muhammed Takî Osmânî, *Usûlu’l-iftâi ve âdâbuhu* (Şam: Dâru’l-kalem, 2014), 9.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 15/144-148; Ebu’l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdisseyid Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertîbi’l-Mu’rib* (Halep: Mektebetu Usâmete’bni Zeyd, 1979), 2/121.

³⁸ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 17; Şahin, *Fetva Usulü*, 17.

³⁹ Şenol Saylan, “Muhammed Ed-Destinâî’nin Âdâbü’l-Müftin Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 250. Çalışmada eserin tahkikli nüshası da yayımlandığı için ayrıca bk. s. 263.

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 2009, 2/625. Türkçesi için bk. İsfahânî, *Müfredât*, 2012, 781.

⁴¹ en-Neml 27/32.

yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın (rüyam hakkında fetva verin).” Kelimenin bu anlamıyla geçtiği başka ayetler de vardır.⁴²

Fetvanın doğrudan doğruya fıkıh ıstılahındaki anlamıyla kullanıldığı ayetler de bulunmaktadır. Nisâ suresinde “Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: “Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor.” buyurulmuştur. Devamında konuyla ilgili hükmün beyan edildiği ayette, teknik anlamda bir fetva işleminin temel bileşenleri olan *iftâ*, *müftü*, *müsteftî*, *müftâ bih* gibi unsurların tamamının yer alıyor olması ayrıca dikkat çekicidir. Benzeri ifadelere başka ayetlerde de rastlamak mümkündür.⁴³ Fetva kavramının yer yer anlam daralması yaşamak suretiyle *mezhebin görüşü* anlamına gelebildiği görülmektedir. Bilhassa Hanefî usulünde bu kullanım yaygındır.⁴⁴ Yine anlam daralması yoluyla, *cevaz* ve *izin* manasını ifade etmek için kullanıldığına da şahit olunmaktadır. Bu durumda genellikle *takva* ve *azimet* kavramlarının alternatifi bir konumda düşünülmektedir. Özellikle günlük konuşma dilinde sıkça karşılaşılan “filan meselenin fetvası var” tarzındaki ifadelerin kelimenin bu anlamını öne çıkardığı açıktır. “Kötülük, insanlar sana fetva verseler bile, nefsi rahatsız eden şeydir” mealindeki hadiste yine sözcüğün *cevaz* ve *izin* manasına işaret edilmiştir.⁴⁵

1.2.1. Bir Fıkıh Terimi Olarak Fetva

İslami ilimlerde her türlü dini mesele hakkındaki sorulara verilen cevaplar *fetva* olarak kabul edilir. Fetva teriminin kullanımına ağırlıklı olarak fıkıh dilinde ve fıkıh sahasında yazılmış eserlerde rastlanmaktadır. Bununla birlikte *kelâm* (itikadi meselelerde) ve *hadis* (isnat hususunda) gibi çeşitli konularda hüküm belirlemeye çalışan ilimlerde de fetvanın varlığından söz etmek mümkündür.⁴⁶ Ayrıca çoğu fetva kitabında ameli meselelerin yanında itikadi konulara da yer verilmektedir. Fıkıh ıstılahı bakımından fetva “fakih bir kişinin kendisine sorulan fikhî/şer‘î (ibadet ve

⁴² Yûsuf 39/43. Ayrıca bk. Yûsuf 39/41, 46.

⁴³ en-Nisâ 4/127. Ayrıca bk. en-Nisâ 4/176.

⁴⁴ Muhammad Khalid Masud vd., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 14. Türkçesi için bk. Muhammed Masud vd., “Müftüler, Fetvalar ve İslâm Hukukunda Yorum”, çev. Gökçe Çataloluk - Sercan Gürler, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 64/1 (2006), 322.

⁴⁵ Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî Kâsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâmi* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 47. Hadisin geçtiği kaynaklar için bk. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 1/160.

⁴⁶ Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 10; İbrahim, *el-Fetvâ*, 25-26.

muamelata dair) bir soruya, meselenin dini-hukuki yönünü açıklayacak şekilde verdiği cevap” şeklinde tanımlanabilir. Söz konusu cevap sözlü veya yazılı olarak tezahür edebilir. İma ve işaret yoluyla hüküm bildirmek de fetva olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Osmanlı hukuku özelinde ise fetvayı, kapsamını biraz daraltarak “müftünün kendisine yöneltilen dini (fikhî-hukukî) sorulara verdiği yazılı cevap” şeklinde tanımlamak yerinde olacaktır.

Mütekellim mezhebi mensupları, hüküm kavramına bakış açılarının neticesi olarak müftüyü “Allah’ın hükmünü bildiren kimse”⁴⁸ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımı da göz önüne alarak, kalamcı yöntemi benimseyenlerin fetva vermeyi (iftâ) “Allah’ın bir mesele hakkındaki hükmünü bildirmek”; fetvayı ise “Allah’ın bir mesele hakkındaki hükmü” şeklinde algıladıkları söylenebilir.⁴⁹ Bu noktada İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö.751/1350) selefi bakış açısıyla fetva konularını ele aldığı ünlü eserine “İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an Rabbi’l-âlemîn” (Allah adına fetva verenleri bilgilendirme) ismini verdiğini de hatırlamak faydalı olur.

1.2.2. Fetva ile Alakalı Kavramlar

Fetva verme (iftâ) süreci hayatında bir problemle karşılaşan kimsenin, maruz kaldığı sıkıntıyı aşabilmek adına konunun uzmanı bir din alimine yönelttiği soru ile başlar. Mesele hakkında yeterli bilgisi olan muhatabın, yetkinliğine dayanarak verdiği hüküm içerikli cevapla sona erer. Kavrama bu açıdan bakınca söz konusu sürecin birtakım bileşenlerden meydana geldiği ortadadır. Bu bileşenlerden ilki sorusuyla bilgi aktarımı sürecini başlatan, bir başka deyişle fetva isteyen kişidir ki ona *müsteftî* denir. Müsteftînin sorusunu alime yöneltmesi eylemi *istiftâ* olarak ifade edilir. Kendisine soru yöneltilen ve fetva vererek bir hüküm ortaya koyması beklenen alim kişiye *müftî* adı verilir. Fakat kelimenin Türkçedeki yaygın telaffuzu (galat-ı meşhuru) *müftü* şeklindedir. Kelimenin çoğul hali *müftûndur*. Müftünün ilgili soruyu yanıtlaması yani fetvayı dile getirmesi, yazıya dökmesi ya da işaretle bildirmesi faaliyetlerinin her biri

⁴⁷ Fahrettin Atar, “Fetva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/487; Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar, *el-Fütyâ ve menâhîcu’l-iftâ* (Kuveyt: Mektebetü’l-Menâri’l-İslâmiyye, 1976), 77; Ebu’l-feyz Muhammed Fikhî el-Aynî, *Risâletu’n fî edebi’l-müftî*, haz. Osman Şahin (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 101.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed el-Harrânî en-Nümeyrî İbn Hamdân, *Sıfatu’l-fetvâ ve ’l-müftî ve ’l-müsteftî* (Riyad: Daru’s-Sumey’î li’n-neşr, 2015), 125.

⁴⁹ el-Aşkar, *el-Fütyâ*, 9.

iftâ olarak adlandırılır. Fetvanın içeriğini teşkil eden şer‘î hüküm *müftâ bih* kavramıyla ifade edilir.⁵⁰ Ancak müftâ bih terimi zaman içerisinde anlam daralması geçirerek “fetvada tercih edilen müçtehit kavli (görüşü)” ile özdeş hale gelmiştir. Osmanlı fetvası mevzubahis olduğunda ise bu ifadeyle doğrudan ikinci mananın kastedildiği söylenebilir.

Fetvanın asli unsurlarından olmamakla birlikte tarihi süreçte, bir fetvada hangi görüşün tercih edilmesi gerektiği hususunda birtakım kriterlerin karşılığı olmak üzere bazı karineler belirlenmiştir. *Sahih, esah, azhar, aleyhi’l-fetvâ* benzeri bu karinelere *alâmâtü’l-fetvâ* veya *alâmâtü’l-iftâ* adı verilir.⁵¹ Ayrıca fetva ve sual kelimelerinin yakın anlamlı kullanımının sonucu olarak müsteftîye, soru soran anlamında *sâil*; istiftâyâ, soru sorma anlamında *suâl*; sorunun içeriğini teşkil eden olay yahut konuya *mes’ele*; müftüye ise cevap veren anlamına gelen *mucîb* denildiği de vakidir.⁵² O nedenle Kur’ân-ı Kerîm’de fetva mefhumunu ifade etmek için tercih edilen ikinci kelime grubu s-e-l/suâl (سؤال) lafzının türevleridir. Suâl kelimesinin fetva anlamı taşıdığı yerlere örnek olarak “Sana...soruyorlar” kalıbını içeren ayetler⁵³ zikredilebilir. Benzer anlamlı kullanım içeren ve “bilmiyorsanız sorup öğrenin” mealindeki ayetlerde⁵⁴ ise kelime bu kez emir kipiyle karşımıza çıkar. Bu ayetler bilgi düzeyi yeterli ve istikamet sahibi (ehl-i zikir) kimselerden fetva istemeye teşvik ettiği için ayrıca önem taşımaktadır.⁵⁵

1.2.2.1. Nevâzil ve Vâkıât

Fetva mevzubahis olunca değinilmesi gereken kavramlardan biri de *nevâzildir*. Çoğul kalıbındaki kelimenin tekili *nâzile* olup *inmek, konaklamak* anlamlarındaki n-z-l (نزل) kökünün türevidir.⁵⁶ Farklı kip ve kalıplarla Kur’ân’da en sık yer alan ifade

⁵⁰ Bilmen, Hukukî İslâmiyye, 8/206; Atar, “Fetva”, 12/487; Yaman, *Fetva Usûlü*, 18.

⁵¹ Bu tür ifade örnekleri için bk. Muhammed Emin b. Ömer el-Hüseynî İbni Âbidîn, *Şerhu ’ukûd-i resmi’l-müftî* (Halep: Maarif Matbaası, 1301), 39; Meryem Muhammed Salih Zafîrî, *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 263-282; Osman Bayder, “Bedreddin eş-Şuhâvî’nin et-Tırâzu’l-müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 241; el-Aynî, *Edebi’l-müftî*, 85, 86.

⁵² İbrahim, *el-Fetvâ*, 704,705; Atar, “Fetva”, 12/487.

⁵³ Örneğin “Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: “Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır.” el-Bakara 2/220. Benzer ayetler için ayrıca bk. el-Bakara 2/215, 217; el-Mâide 5/4; el-Enfâl 8/1.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/7; en-Nahl 16/43.

⁵⁵ İslam hukukunda müftü ve fetva kavramları için ayrıca bk. Hallaq, *Sharî’a*, 176-183.

⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1828; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, 11/656-660.

gruplarından biridir. Kelime *başa gelen şiddetli bela, sorun, sıkıntı* anlamlarına da gelmektedir.⁵⁷ Bir fıkıh terimi olarak ise nevâzil, mezheplerin kurucu imamlarından sonra ortaya çıkan fikhî meseleleri ve bunların hükümlerini belirlemeyi amaçlayan yazın türünü ifade etmek için kullanılır. Nevâzil kavramı *vâkıât, hâdise ve mes'ele* olarak da adlandırılır.⁵⁸ Fetvanın türleri bölümünde yer alan *menkul fetvalar* ile bazı *aslî fetvalar* içerik ve işlev bakımından nevâzil tanımının kapsamına girmektedir. Benzer anlamlara sahip olsalar da yalnız belirli türdeki fetvalara karşılık geldiği için nevâzilin nispeten daha dar anlamı olduğu söylenebilir.

Nevazil kavramı özellikle Hanefi ve Maliki literatüründe rastlanan bir terim ve yazın türüdür.⁵⁹ Hanefi mezhep sistematigindeki hiyerarşide *zâhirü'r-rivâye* ve *nâdirü'r-rivâye* diye sınıflandırılan temel eserlerin ardından üçüncü sırada nevazil eserleri gelir. Bir Hanefi müftüsü *zâhirü'r-rivâye* ve *nâdirü'r-rivâyede* bulamadığı bir meselenin hükmünü, nevâzil fetvalarına dayanarak verilebilir.⁶⁰ Kavram Hanefi mezhebinin ilk asırlarında yaygın şekilde varlık gösterdikten sonra yerini büyük ölçüde fetva ifadesine bırakmıştır.⁶¹ Buna karşılık Maliki fetva ve kazâ literatüründe *mesele (mesâil)*, *nevâzil* ve *amel* adları altında geniş yer tutmaktadır. Ancak bu mezhepte kavram, teorik fıkıh bilgisi ya da farazi (muhtemel) durumlara ait hükümlerden ziyade meydana gelmiş gerçek problemleri ifade eder. Dolayısıyla Maliki nevâzil kitapları, somut ve gerçekleşmiş olaylar hakkında verilmiş yargı kararları ve fetvaların derlenmesiyle oluşturulmuştur.⁶²

1.2.2.2. Resmu'l-müftî

Müftülerin mezhep sistematigi içinde nasıl bir yöntem takip ederek fetva vermesi gerektiğini *resmu'l-müftî* kavramıyla ifade edilmektedir. Kavram mezhebin

⁵⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 2012, 1050.

⁵⁸ 16. yüzyılın başlarına ait bir arşiv belgesinde Zenbilli Ali Efendi “fetva ve vâkıât” konularında mahir biri olarak nitelendirilir. Bk. Abdurrahman Atçıl - Ercan Alan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri* (Ankara: TÜBA, 2018), 81.

⁵⁹ Eyyüp Said Kaya, “Nevâzil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34.

⁶⁰ İbni Âbidîn, *Şerhu 'ukûd*, 11.

⁶¹ Yazın türüne ve isimlendirmeye örnek olarak Natfî'nin (ö. 446/1054) ve Sadruşşehid'in (ö. 536/1141) *el-Vâkı'ât*; Semerkandî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil* adlı eserleri zikredilebilir.

⁶² Hafsa Kesgin, “Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 369; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Fâsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/26.

fetva usulü olarak da değerlendirilebilir. Konuya ilk dönem klasik fıkıh kaynaklarında çoğunlukla “edebu’l-kâdî” başlığı altında değinildiği görülmektedir. Ancak kimi eserlerde müstakil “edebu’l-fetvâ” veya “edebu’l-müftî” başlıkları altında da ele alınmıştır. Hâlihazırdaki bilgiler Hanefî mezhebi literatüründe bu meseleye hasredilmiş monografik eserlerin ilk olarak 10. asır (miladi 16.) ve sonrasında kaleme alındığına işaret etmektedir.⁶³

Kaynaklar bir müftünün haddizatında içtihat yeterliğine sahip olması gerektiği hususunda ittifak etmiş gibidir. Özellikle İslam’ın ilk iki asrında müftü demek müçtehit demek oluyordu aynı zamanda. Zira klasik kitaplarda sıkça “müftü, müçtehit ve fakih demektir” ifadesine rastlanmaktadır.⁶⁴ Esasen bugünkü fıkıh anlayışının temelleri bu tür bir içtihat-fetva faaliyetiyle atılmıştır.⁶⁵ Ancak mezhep birikimine dayalı fıkıh düşüncesinin yaygınlaşmasının ardından fetvalar, zamanla oluşan mezhep içi sistematığe göre verilmeye başlanmıştır. Buna dair kuralların düzenlenmesiyle de ortaya *resmi müftü* denilen kavram ve yazın türü çıkmıştır.

1.2.3. Fetva Verme Şartları ve Fetva Etiği

İslam tarihinde en başından beri fetvaya gerekli, önemli ve kıymetli, diğer yandan da bir o kadar tehlikeli bir olgu ve vazife olarak yaklaşılmıştır.⁶⁶ Fetva vermenin “Allah Teâlâ adına hüküm vermek” olduğu, müftülüğün “Hz. Peygamberin makamında oturmak” anlamına geldiği şeklindeki telakki⁶⁷ meseleye olabildiğince hassas yaklaşılmasını zorunlu kılmıştır. Literatürde bu hususa dikkat çeken pek çok hadis yer almaktadır. Ayrıca ashab-ı kiramın ve selef ulemasının, fetvanın

⁶³ Yaman, *Fetva Usûlü*, 36-37.

⁶⁴ Örnek için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/270; İbnu’l-Hümmam, “et-Tahrîr”, 3/434; Kâsımî, *el-Fetvâ*, 54-55; Muhyiddîn Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, çev. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 377.

⁶⁵ Osmânî, *Usûlu’l-iftâ*, 157; Şahin, *Fetva Usulü*, 36.

⁶⁶ İbn Haldun fetva müessesesini halifenin görevleri arasında sayarak onu bir çeşit kamusal yetki olarak görür. Bk. Velîyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, haz. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Şam: Dâru Ya’rab, 2004), 401.

⁶⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Âdâbu’l-âlimi ve’l-müteallimi ve’l-müftî ve’l-müsteftâ*, haz. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed (Tanta: Mektebetu’s-sahabe, 1987), 55.

ehemmiyetine ve bilgisizce fetva vermenin tehlikelerine dikkat çeken sözlerine sıklıkla rastlamak mümkündür.⁶⁸

Genel kabul gören ilke, müftünün ilmi yeterliği hususunda aranan ilk şartın içtihat ehliyeti ve melekelerini edinmek olduğu yönündedir.⁶⁹ Bunun içinse yeterli düzeyde Arapça bilgisi; naslara aykırı hüküm vermesini engelleyecek aynı zamanda verdiği hükme dayanak teşkil eden delillere ulaşmasına imkân sunacak derecede naslara (Kur'ân ve Sünnete, özellikle nâsih-mensûha) ve üzerinde icmâ edilmiş bulunan meselelere vukûfiyeti bulunmalıdır. Öğrenilerek elde edilen bu bilgi birikimi yanında keskin bir zekaya sahip olmalı ve fıkıh usulünün kaideleri ile hüküm çıkarma yöntemlerini bilmelidir. Fetvanın muhatabı olan toplumda cari olan örfe muttali olması fetvasının amacına ulaşması ve kabul görmesini sağlayacak olan bir başka şarttır.⁷⁰ Gerekli şartlara sahip bir müftü, kendisine yöneltilen sorunun cevabını bulmak için şer'î delillere müracaat eder. Bulduğu delilleri usul kaidelerine göre değerlendirmeye tabi tutar ve vardığı neticeyi fetva olarak müsteftîye bildirir.⁷¹

Mutlak içtihat düzeyinde ilmi kifayete haiz olmayanların da fetva verebileceği noktasında genel kabul mevcuttur. Bu tür müftüler fetva verdiği konuda mezhep literatüründeki bilgi birikimine ve ilgili delillere vakıf olmak kaydıyla *tahriç*, *tercih* veya *temyiz* yöntemlerini kullanarak fetva verebilir.⁷² Özellikle *tahriç* ve *tercih* yöntemleri ikincil bir içtihat faaliyeti olarak değerlendirilmektedir. İlmen daha aşağı seviyede bulunduğu halde fetva vermek durumundan olanlar ise gerçekte birer müftü değil aktarıcı (*nâkil* veya *hâki*) olarak kabul edilir. Çünkü onların yaptığı şey özünde fetva vermek değil, başkası tarafından verilmiş bir fetva hakkında soru sahibinin

⁶⁸ Bu türden ifadelerin kapsamlı derlemesi için bk. Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân eş-Şehrezûrî İbn Salâh, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, haz. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Mektebetu'l-'ulûmî'l-hukm, 1986), 71-88; İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 129-144.

⁶⁹ İbn Kâdi Simavna Mahmûd b. İsrâîl Şeyh Bedreddîn, *Yargılama Usulüne Dair: Câmiu'l-Fusûleyn*, çev. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 42.

⁷⁰ Karafî, *el-İhkâm*, 1995, 227-232. Fetva ehliyeti hakkında geniş açıklamalar için bk. Ömer Aslan, *İslâm Hukukunda Fetvâ Ehliyeti* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), özel. 101-115.

⁷¹ Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî fıkhi'n-Nu'mânî*, haz. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 8/6; Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'iy' fî usûli'l-şerâ'iy'*, haz. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/494; Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, 377-393.

⁷² Sirâcuddin Ebû Muhammed Alî b. Osmân Ūşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, haz. Muhammed Osman el-Bestevî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 600; Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 206-208; Ömer Aslan, *Fetvâ Ehliyeti*, 124-183.

bilgilenmesini sağlamaktan ibarettir. Fakat zorunlu hallerde böyle olan alimler de kendi fetvalarını verebilir, hatta vermelidir. Çünkü insanların dini ihtiyaçlarının giderilmesi, fıkhi-hukuki sorularının cevap bulması zaman ve mekan ayrımı tanımayan bir ihtiyaçtır. Bu alimler literatürde *mukallit müftüler* kategorisinde değerlendirilmektedir.⁷³

Fetvalarının dini-hukuki değeri açısından müftülerde aranan ilmi kifayetin derecesi farklılık gösterse de ayırım gözetmeksizin tüm müftülerin üstün bazı şahsi nitelikleri taşıması da beklenmektedir. Temsil ettikleri değerlerin ve bilgi birikiminin öncelikle kendi tavır ve davranışlarında hayata bulması fetvanın muhatapları nezdinde önemli bir güven ve kabul sebebidir. O nedenle bir müftünün İslam'ın vazettiği yüksek ahlaki değerleri içselleştirmiş erdemli, çevresine karakter ve diyanet yönünden güven telkin eden, tecrübe ve kanaat sahibi biri olması gerekir. Ayrıca müftü -en azından- görünüşte de olsa adaletten ayrılmamalı ve temsil ettiği bilgi ve değerlerin ruhuna yaraşır düzeyde vakarla hareket etmelidir. Yaşça ergenliğe ulaşmış bulunmak, zeka ve akıl bakımından eksik olmamak ve hafızası kuvvetli olmak müftüde aranan diğer vasıflar olarak sayılabilir.⁷⁴

1.2.4. Farklı Kültürlerde Fetva

Fetva uygulamasının benzerlerine başka inanç ve hukuk sistemlerinde de rastlanabilmektedir. Bunların en bilinenleri Roma hukukundaki “ius respondide” ve Yahudi şeriatındaki “responsa”dır. *Rabbe/rabbi* veya *haham* denilen din adamlarının fetvaları olan responsalar din hukukuna dayalı normlar içerir. Yürürlük ve bağlayıcılık söz konusu olduğunda, hukuki yönü zayıf olup daha ziyade Musevilik mensuplarının dini-vicdani tarafına hitap eden bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Yahudi şeriatının uzun asırlar boyunca arkasına devlet otoritesini almış bir pozitif hukuk olma imkânı elde edememesi bunda etkili olsa gerektir.⁷⁵

⁷³ Fahrettin Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 34. Müftü türleri ve hiyerarşisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Aslan, *Fetvâ Ehliyeti*, 184, 199-205.

⁷⁴ İbn Salâh, *Edebu'l-müftî*, 86; İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 147; Burhânuddîn İbrâhîm b. İbrâhîm Likânî, *Menâr-u usûli'l-fetvâ ve kavâ'idu'l-iftâi bi'l-akvâ*, haz. Abdullah el-Hilâlî (Muhammediye: Matbatu Fedale, 2002), 243; Ömer Aslan, *Fetvâ Ehliyeti*, 116-122.

⁷⁵ Ayrıntı için bkz. M. Macit Kenanoğlu, “Responsanın (Yahudi Fetvaları) Osmanlı Hukukundaki Yeri”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 281-299.

Roma hukukundaki *ius respondide* dini vasfı bulunmayan ve tamamıyla pozitif hukuk üretme ya da pozitif hukuk kurallarına dair tereddüt ve sorulara cevaplar bulma amacına yöneliktir. Bu tür hukuki salıkları verme yetkisi bizzat imparator tarafından, sınırlı sayıda ve yetkinliğini ispatlamış hukukçulara tanınırdı.⁷⁶ Bu yönüyle *ius respondide* ile klasik Osmanlı fetvası arasında ciddi benzerlikler söz konusudur. Üretim süreçleri ve dayandıkları otoritenin yanında pozitif hukuktaki bağlayıcılıkları bakımından paralellik gösterirler.

1.2.5. Fetva Çeşitleri

İslam'ın doğuşundan 15. yüzyıla gelene dek İslam medeniyeti ve onun bir parçası olarak İslam hukuku birçok safhadan geçmiştir. Bunun sonucunda yeni kavramlar ve yeni kurumlar edinmiştir. Baştan beri mevcut olanlar ise sosyal ve coğrafik şartlara ve hayatın gereklerine bağlı olarak farklılaşıp çeşitlenmiştir. Doğal olarak fetva kavramı ve kurumu da sözü edilen süreçten nasibini almıştır. Başlangıçta yalnızca Allah Teâlâ'nın ayetlerle veya Hz. Peygamber (as) vasıtasıyla olayların hükmünü tayin etme aracı olan fetva nihai noktada, üretilmiş fıkıh bilgisi ve normlarını aktarma ve uyarlama vasıtasına dönüşmüştür. Ancak her halükârda bir fıkıh ve hukuk unsuru olarak işlevini sürdürmeye devam etmiştir.

İslam hukukunun/fıkıhın tarihi süreçte yaşadığı gelişim ve dönüşümü, fetva teriminin anlam içeriğinde gözlenen zamana bağlı değişim üzerinden okumak mümkündür. Tarihi perspektiften İslam hukuk birikimine bakıldığında fıkıh üretme ve tatbik etme anlayışında görülen farklılaşmanın bir yansıması olarak ortaya çıkmış farklı fetva türleriyle karşılaşılmaktadır. Bu fetvaları, esas alınan kritere bağlı olarak çeşitli şekillerde sınıflandırmak mümkündür. Şeklî ve fizikî nitelikler esas alınarak bir sınıflandırma yapıldığında, irat ediliş biçimine göre fetvalar, *yazılı* ve *yazısız* (sözlü ve işaretle) olarak ikiye ayrılabilir. Fetvayı veren müftüler üzerinden bir taksim yapıldığında *bireysel fetva* ve *heyet fetvası*; fetva içeriğindeki normun (hükmün) kaynağına bağlı bir ayrıma gidildiğinde ise *şer'î* ve *örfî* fetva adındaki türlerden söz

⁷⁶ Seldağ (Güneş) Ceylan, "Ius Respondendi'ye İlişkin Bazı Görüşler", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/2 (2011), 235-237.

edilebilir. Ayrıca bir fetvada hükümle birlikte hükmün kaynağı da belirtilmişse buna *nukûllü* (*nakilli*) *fetva* adı verilir.⁷⁷

Fetvanın nicel yanı çalışmanın incelediği temel bir konu olmadığı için adı geçen fetva çeşitleri üzerinde ayrıntılı şekilde durmaya gerek yoktur. Bu başlıkta fıkıh birikiminin teşekkül sürecinde fetvaların icra ettiği fonksiyon ile mezhep sistematüğinde edindikleri mevki esas alınarak bir sınıflandırma yapılmaya çalışılmıştır. Bu taksim mezhep esaslı fıkıh düşüncesinde, geçmiş fetvaların rolünü kademelendirerek tespit etme gayreti olarak da görülebilir. Bir başka ifadeyle alimlerin fetvalarının fıkıh açısından taşıdıkları bilgi ve delil değeri baz alınarak yapılmış bir gruplandırma olduğu da söylenebilir.

1.2.5.1. Delil (Kaynak) Niteliğindeki Fetvalar

İslam hukukunun (fıkıhın) esasını teşkil eden temel hükümleri, başlıca kavramlarını ve uygulama biçimlerini ilkten ortaya koyan fetva türüdür. Bu fetvalar İslam fıkıh nosyonuna ana karakterini kazandıran yaklaşım biçimlerinin temel taşlarıdır. İslam'ın semavi karakterinin bir sonucu olarak doğrudan-yarı doğrudan ilahi iradenin tezahürü olmak vasfına sahiptirler. *Teşri'i fetva* olarak da isimlendirilir.⁷⁸ Bu başlık altında incelenen fetva türleri özünde birer fetva niteliği taşımaktadır. Ancak mezhebe dayalı fıkıh düşüncesi ve mezhep içi sistematüğün yerleşmesinden sonra bunlara fetva olarak değil, fıkıhın temel kaynakları olarak yaklaşmıştır. Nitekim bunlar, usûl-i fıkıhta şer'î deliller (asıllar) adı altında incelenmektedir. Sadır olduğu merci ile haiz bulunduğu delil ve bilgi değeri bakımından üç çeşit teşri'i (kaynak) fetvadan söz edilebilir:

a. Kur'an fetvaları: İslam dininin kutsal kitabı ve temel metni olması nedeniyle dini hükümler konusunda Müslümanların ilk başvuru kaynağı doğal olarak Kur'an-ı Kerim'dir. Bir Müslümanın meselelere nasıl yaklaşması gerektiğini normatif biçimde ve ilkten ortaya koyan hususlar her şeyden önce ayetlerde aranmalıdır. Kur'an'ın Allah'ın keliması olması hasebiyle bu fetvalar, O'nun, kullarına doğrudan hitabı olup sosyal hayatta yaşanan olaylar ve uygulamalara İslam dininin bakış açısını ilk ağızdan

⁷⁷ Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetva Mecmuaları ve Özellikleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (Klasik Yayınları, 2018), 167.

⁷⁸ Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî Bereketî, *Edebu'l-mutî*, haz. Muhammed Adil Eyyûb (Karaçi, 2016), 13; Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 11.

ortaya koyarlar. Bilhassa sahabe devrindeki fetvaların iki temel kaynağından biri Kur'ân fetvalarıydı.

Kur'ân'da yer alan ayetler çeşitli maslahatlar gözetilerek indirilmiştir. Bir kısmı doğrudan *ihbar*, *talim* ve *irşâd* amaçlıdır. İnsanları birtakım hususlar hakkında bilgilendirir, inanç esaslarını belirler, ahlak ilkeleri vazeder, geçmiş toplumlardan ve ibretlik olaylardan haber verir. Bazı ayetler ise teşri/yasama amaçlı âmir hükümler içerir.⁷⁹ *Ahkâm ayetleri* olarak da adlandırılan bu ayetler iniş sebebi bakımından ikiye ayrılır. Bir kısım ahkâm ayetleri özel bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan Cenabı Allah'ın iradesinin tezahürüdür. Diğer bir kısım ise sahabe-i kiramın pratik hayatta karşılaştıkları problemlerden kaynaklanan soru ve taleplere cevap niteliği taşır. Daha teknik bir ifadeyle bu ayetlerin belirli, somut bir *nüzul sebebi* vardır. Çeşitli örnekleri bulunan bu tür ayetler Kur'ân fetvalarını oluşturmaktadır.⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında da ilk fetvaların Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bazı ayetler vasıtasıyla bizzat Allah Teâlâ tarafından verildiği anlaşılabilmektedir.

b. Peygamber fetvaları: Kendisine tanınan teşri yetkisi kapsamında Hz. Peygamber'in (as) de pek çok konuda ilkten hüküm koyduğu biliniyor.⁸¹ Özellikle ayetlerde açıkça dile getirilmeyen hususlarda yaşanan tereddüt ya da bilgisizliğin giderilmesi noktasında ashâb-ı kiramın birincil ve kaçınılmaz başvuru kaynağı bizzat Hz. Peygamber'in şahsıydı. Onun pek çok fetvasına başta hadis kaynakları olmak üzere çeşitli eserlerde rastlanabilmektedir.⁸² İlk akla gelenlerden biri olarak Ramazan ayında hanımıyla cinsel ilişkiye girdiğini belirterek bu durumda ne yapması gerektiğini soran kişinin durumu zikredilebilir. Hz. Peygamber'le arasında geçen diyalog, oruç kefaretinin alternatifleri konusunda birden çok fetva içermektedir.⁸³

⁷⁹ Hasan Yılmaz, "Kur'an'ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler", *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 53-55.

⁸⁰ Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 10-13.

⁸¹ Hz. Peygamber'in teşri' yetkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Yazar, *Müstakil Teşri' Kaynağı Olarak Sünnet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 78.

⁸² İbn Kayyim hadislerden derlediği Peygamber (as) fetvalarına eserinde uzun bir bölüm ayırır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn 'an Rabbi'l-'âlemîn*, haz. Meşhûr b. Hasan (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002), 6/209-601.

⁸³ Ramazan ayında hanımıyla cinsi münasebette bulunan birinin durumunu arz etmesi üzerine Hz. Peygamber kefarete olarak sırasıyla "köle azadı, iki ay aralıksız oruç, altmış fakiri doyurma, fakirlere hurma tasadduku ve nihayet hurmaları kendi ailesine yedirmek" eylemlerini yerine getirmesi gerektiğini belirtmişti. Ayrıntı için bk. Yunus Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 129-130.

Dolayısıyla İslam tarihinde fetva veren ilk insan, yani ilk müftü Hz. Peygamber'dir. Bunun esasında doğal ve akli bir zorunluluk olduğu da söylenebilir. Ancak Onun fetvaları literatürde fetva yerine *hadis* veya *sünnet* adı altında yerini almıştır.

Hz. Peygamber yalnız fetva vermekle yetinmez, sık sık fetvanın gereğini ve ona verdiği ehemmiyeti dile getirir ve insanları fetva sormaya teşvik ederdi. Cahilliği ortadan kaldırıp bilgiyi yaymanın, bunun neticesinde yanlıştan uzak durmanın yolunun, alanında yeterli bilgiye sahip kimselere sorular yönelterek onlardan öğrenmek olduğunu vurgulardı. Cabir b. Abdullah'ın bildirdiği bir hadise göre, başında yarası bulunan bir kimse, üzerindeki cünüplüğü gidermek için yıkanmaktan başka yol olup olmadığını sahabelere sordu. Onlar da illa yıkanması gerektiğini söyleyince adam yıkandı ve öldü. Durum Resûlullah'a bildirilince kızarak “Adamı öldürmüşler. Bilmediklerinde sorup öğrenseler ya! Doğruyu bulmanın yolu soru sormaktır.” buyurarak o adam için teyemmümün yeterli olacağını belirtti.⁸⁴

c. *Sahabe Fetvaları*: Gerek Hz. Peygamber'in hayatında gerekse vefatından sonra, yeterli bilgi düzeyine sahip sahabeler birçok mesele hakkında hüküm ortaya koyarak fetva vermiştir.⁸⁵ Kendisi hayatta olduğu dönemde çeşitli kabile ve şehirlerle gönderdiği öğretmen ve kadılarından Kur'ân ve Sünnette bulamadıkları konularda içtihat ederek karar vermelerini isterdi. *Muaz hadisi* olarak bilinen rivayet, bu meseleye ilişkin örneklerin en meşhurdur. Ayrıca Hz. Peygamber istişare meclisinde ashabına konu hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu sorar, bir anlamda onların meseleye dair fetvalarını öğrenmeye çalışırdı.⁸⁶ Bedir esirlerine ne yapılacağı konusunda ortaya çıkan farklı sahabe görüşleri bunun tipik örneklerinden sayılabilir. Ancak bu tür fetvalar nihayetinde onun denetim ve onayından geçtikten sonra yürürlük imkânı bularak bağlayıcı hale gelebiliyordu.

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde hem siyasi ve idari hem de dini bakımdan ümmetin önderliğini ashâb üstlendi. Zira ashâb ayet ve hadislerde pek çok cihetten övülmekte ve rehber edinilmesi gereken insanlar olarak tanıtılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'le olan ortak geçmişlerinin semeresi olan zengin deneyimleri gibi birçok faktör, ister istemez onları fetva konusunda öne çıkarmaktaydı. Bir

⁸⁴ Hadisin kaynakları için bk. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 1/503.

⁸⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 2/18-22.

⁸⁶ Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, 54-58.

anlamda onlar fetva görev ve yetkisini Peygamber'den tevarüs etmişlerdir.⁸⁷ Anılan dönemde sahabelere ait fetvaların yoğunluk kazandığı ve sonrasında ortaya çıkacak olan fıkıh mezheplerine kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle dört halifenin yönetime ilişkin konulardaki fetvaları ilerleyen yıllarda üretilen benzer fıkıh hükümlerinin temel dayanakları haline gelmiştir. Bilindiği üzere başını İbn Mesud'un çektiği bir grup sahabenin görüşleri, önce Kufe fıkıh ekolünü ve akabinde Hanefi mezhebini doğurmuştur.⁸⁸

Sahabelerin tamamının geniş bir içtihat faaliyeti yürütüp çevresindekilere fetva verdiğini düşünmek doğru olmaz. Hayatın normal akışı gereği, içlerinde ilim bakımından öne çıkan ve ashabın âlimleri ya da fakihleri olarak ifade edilenlerin sayısı sınırlıdır. Böyle olmayan sahabeler müşküllerini onlara arz eder ve onlardan cevap beklerdi. Pek çok sahabe fetvası ilk dönem kaynaklarında yerini almıştır. Dört halife, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Ömer, Hz. Ayşe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas, Ümmü Seleme, Enes b. Malik, Ebû Said el-Hudrî, Muaz b. Cebel önde gelen müftü-sahabeler olarak sıralanabilir.⁸⁹ İçlerinden bazıları özel olarak belirli ilim sahalarında uzmanlaşmıştı. Zeyd b. Sabit feraizde, Abdullah İbn Abbas tefsirde öne çıkan isimlerdi. Sünni fıkıh mezhepleri, farklı düzeylerde olmakla birlikte, sahabe fetvalarını görmezden gelmesi imkânsız bir fikhî delil olarak kabul etmiştir. Bu fetvaların birbiriyle örtüştüğü hususlar *icma* adı altında ıstılahlaştırılmış ve Sünni İslam hukukunun temel kaynakları arasında yerini almıştır.

Sahabe fetvaları fıkıh birikiminin teşekkülünde önemli işlevler yerine getirmiştir. Nasslarda yer alan bir hususun anlam içeriğindeki ihtimaller sahabe icması ile kesinliğe kavuşturularak teke indirilmiştir. Böylece doğru/sahih olmayan alternatif bir anlam arayışının yolu kapatılmıştır.⁹⁰ Bir konu hakkında birbirinden farklı tezahür eden sahabe içtihatları bile, mezhepler ve alimler arasında değişmekle birlikte, belirli şartlar dahilinde bir delil olarak kabul edilmiştir. Marjinal görüşlü gruplar (Şiiler gibi)

⁸⁷ Ebû İshâk Şirazî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Bağdat: Matbaatu Bağdat, 1937), 1/3.

⁸⁸ Ahmet Yaman, "Sahabenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 28.

⁸⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 2/18-19; Kâsımî, *el-Fetvâ*, 35.

⁹⁰ Talip Türcan, "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahabe İcmâr", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 60.

bir yana bırakılırsa sahabe fetvasının delil değeri hususunda İslam âlimlerinin büyük ölçüde benzer fikirlere sahip olduğu söylenebilir.⁹¹

Sahabe fetvaları iki bakımdan Kur'ân ve Sünnet fetvalarından ayrılır. Birincisi fetvanın kaynağı olan sahabe, *şâri'* vasfına haiz değildir. Hüküm koyma yetkisi doğrudan ilahi iradeye dayanmaz. İkincisi sahabe fetvalarının hiçbirisi yalnız başına onlar kadar bağlayıcı nitelik taşımaz. Fakat özellikle sahabenin icma düzeyine ulaşmış görüş birliğinin fıkıh düşüncesindeki delil değeri onlara denk şekilde değerlendirilir. Özellikle Hanefî ekolünde sahabe fetvalarının bir çeşit teşri faaliyeti olduğu ve kaynağını vahiyden aldığı görüşü yaygındır. Sahabe fetvalarına uymayı vacip gören Hanefî alimler (Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930) gibi) bulunmaktadır. Ayrıca hakkında sahabe fetvaları bulunan bir konuda yapılacak içtihadın, bu fetvaların tamamının dışında bir hüküm ortaya koyması uygun görülmemiştir.⁹² O nedenle sahabe fetvaları da mezhepler fikhının kaynakları arasında sayılmalıdır.

1.2.5.2. Kurucu Fetvalar

Mevcut fıkıh birikimini vücuda getirerek günümüze kadar ulaşmasını sağlayan fıkıh mezheplerini tesis eden âlimlere ait fetvalardır. Bilindiği gibi sahabe döneminin ardından onların öğrencilerinin çabalarıyla ve belirli ortak ilkeler etrafında çeşitli fıkıh ekolleri/havzaları belirmeye başlamıştır. En bilinenleri Irak (ehl-i rey) ve Hicaz (ehl-i hadis) olan bu havzalarda tabiun müçtehitleri müstakil içtihatlar ortaya koyup kendilerine gelen sorulara Kur'ân, Sünnet ve sahabe görüşleri ışığında cevaplar üreterek fetvalar vermektedir. Mekke'de Atâ İbn Ebî Ribâh, Mücâhid b. Cebr; Medine'de Said b. Müseyyeb, Kâsım b. Muhammed b. Ebûbekir; Basra'da Hasan Basrî ve İbn Sîrîn; Şam'da Ebû İdrîs Havlânî ve Mekhûl; Kufe'de İbrahim Nehaî, Alkame ve Şa'bî önde gelen tabiun müftüleriydi.⁹³ Bu âlimler aynı zamanda yürüttükleri eğitim faaliyetleriyle öğrenciler yetiştiriyor, ezberledikleri hadisleri ve

⁹¹ Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, haz. Ebu'l-vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2005), 369; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 188-190; Abdullah Kahraman, "Şer'î Deliller", *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 190-191.

⁹² Ebû Zeyd Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, haz. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 256-259; Ebu'l-Usr Fahrû'l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, "Usûlu'l-Pezdevî", *Keşfu'l-Esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/330-333.

⁹³ Kâsımî, *el-Fetvâ*, 38-39; Osmânî, *Usûlu'l-iftâ*, 54-58.

sahabeden görüp öğrendiklerini sonraki kuşaklara aktarıyordu. Sonraki bir iki nesilde ise ortaya İmam Azam Ebu Hanife, İmam Malik ve İmam Şafii gibi görüşleri kendilerinden sonra sistemleşen ve mezhepleşen müçtehitler ortaya çıktı.

Mezhep eksenli şekillenmiş bulunan fıkıh geleneğimizdeki klasik anlamıyla fetvanın serüveninin, sözü edilen bu müçtehit imamlarla başladığını söylemek yerinde olur. Zira elimizde bulunan zengin fıkıh birikimi, günümüze kadar devam eden mezhepleri tesis eden (*başlatan* demek daha isabetli olur) âlimlerin fetvalarıyla vücuda getirilmiştir. Bu başlığa isim olarak seçilen *kurucu* ifadesi birinci derecede kendisine mezhep nispet edilen şahısları (Ebu Hanife, Mâlik b. Enes, Şafii, Ahmed b. Hanbel) kastetmektedir. Fakat aynı zamanda onların fetvalarının bir mezhebe evrilmesinde birinci derecede rol oynayan ve mezhebin teşekkülü aşamasına kendi fetvalarıyla iştirak eden âlimleri de (Hanefilerden Ebu Yusuf, Muhammed Şeybânî, Malikilerden İbnu'l-Kâsım gibi) içine almaktadır. Bu âlimler her ne kadar bağımsız birer mezhep sahibi olarak görülmemişlerse de hiyerarşide mezhep sahiplerine en çok yaklaşan ve onların ortağı olarak kabul edilen kimselerdir. Dolayısıyla tarihi süreçte onların fetvaları da kurucu fetva olarak değerlendirilmelidir. Sonraki nesillerin müftüleri gerek fetva üretme yöntemi (fetva usulü), gerek fetva içeriğini oluşturan hükümler (füru) bakımından bu kurucu müçtehit neslinin izinden gitmiştir.

Kurucu fetvaların yazıya dökülmesiyle oluşan eserler mezheplerin temel kitaplarını meydana getirmiştir. Hanefilerden Muhammed Şeybânî'ye ait *el-Asıl (Mebsut)* ile Ebu Yusuf'a ait *Kitâbu'l-harac*; Malikilerden Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si, İmam Şafii'nin *el-Ümm*'ü, Ahmed b. Hanbel'in fetvalarını içeren *el-Mesâil* adlı kitaplar kurucu fetvaların toplandığı eserlerin ilk akla gelenleridir. Hanefilerin ünlü metinleri de (Kenzu'd-dekâik, Muhtâr ve Mecmau'l-bahreyn gibi) esasında bu tür kurucu fetvaları içeren eserlerdir.

1.2.5.3. Tamamlayıcı (Aslî) Fetvalar

Fıkıhî anlamda kurucu fetvaların boş bıraktığı alanları dolduran veya onlardaki muğlak hususları açıklığa kavuşturan fetvalardır. Bu tür fetvaların sahipleri kendilerine ulaşan kurucu fetvaların bilgi ve delil değeri üzerinde değerlendirmelerde bulunup aralarında tercih yapabilecek yeterlikte âlimlerdir. Sonraki nesillerin, kurucu fetvalarla ilişkisini büyük ölçüde asli fetvalar üzerinden tesis ettiği söylenebilir. Çünkü

asli fetvalar, kurucu fetvalardan hangisinin *esah*, *sahih*, *zahir*, *azhar* ya da *muhtar* olduğunu da belirleyerek kurucu fetvaları mezhep mensupları için daha standart, anlaşılır ve işlevsel hale getirmiştir. Bu fetvalar aynı zamanda teorik düzeyde üretilmiş fıkıh bilgisinin pratik hayattaki somut olaylara tatbik edildiği aşamayı temsil etmesi bakımından ayrıca önemlidir.

Hanefilerden İbn Kemal'in⁹⁴ ve İbn Abidin'in⁹⁵, Şafiilerden Nevevî'nin⁹⁶ tasniflerindeki üç, dört ve beşinci kademede yer alan âlimlerin fetvaları bu grubu meydana getirir.⁹⁷ İki mezhebin kendi iç hiyerarşisinde bu tür fetvaların sahipleri farklı kategorilerde değerlendirilmiş olmakla birlikte fetvalarının tarihi süreçteki yeri ve mezhep sistematigindeki işlevi benzer olduğu için aynı grupta sayılabilirler. Benzeri bir durum Maliki tabakatı için de geçerlidir.⁹⁸

Asli fetvaların, içerikleri itibariyle iki çeşit hüküm barındırdığı söylenebilir. Birincisi, kurucu müçtehitlerin görüşlerinde yer almayan konularla ilgili gerçekleştirilen ikincil içtihat (*tahrir* veya *meselede ictihad*) sonucunda üretilen hükümlerdir.⁹⁹ Bir anlamda kurucu fetvaları tamamlayıcı bir rolleri vardır. İkincisi ise mezhebin kurucu ya da tamamlayıcı fetvalarından birini *tercih* etmek suretiyle oluşturulan fetvalardır. Bu fetvalar yeni hüküm üretmeyi amaçlayan bir içtihat faaliyetinin ürünü olmayıp *müftâ bih* olması gereken kurucu-tamamlayıcı fetvayı belirlemeye yöneliktir.¹⁰⁰ Tercihe değer bulunan fetvayı tespit ederek mezhep içi fetva çeşitliliğini azaltmak ve mezhebin tatbikine belirli bir standart kazandırmak gibi kritik fonksiyonlar icra ederler.¹⁰¹ Bu açıdan tamamlayıcı fetvaları sırasıyla *tamamlayıcı* ve

⁹⁴ Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l Fukahâsı ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 75-76.

⁹⁵ Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidin'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 563.

⁹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzebe*, haz. Muhammed Necîb el-Muti'î (Cidde: Mektebetü'l-irşad, 1980), 1/75-77.

⁹⁷ Nevevî ve İbn Âbidin kategorik olarak İbn Kemal'den daha az sayıda tabakanın varlığını kabul etmişlerse de bu sıralamalar tabakaların iç bölümlenmeleri de dikkate alınarak verilmiştir. Müftü ve fetva kategorileri hakkında bir değerlendirme için bk. Hallaq, *Authority*, 8-17.

⁹⁸ Maliki mezhebindeki sınıflama için bk. Muhammed Riyâd, *Usûlu'l-fetva ve'l-kazâ fi'l-mezhebi'l-Malikî* (Dârulbeyza: Matbaatu'n-necâhi'l-cedid, 1996), 293-301. Ayrıca bk. Hallaq, *Authority*, 2-7.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Alhusein Musbah Omran Muftah, "Malikî Nevazil Fıkıhında Fûrûun Fûrûa Tahrici", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 186.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

¹⁰¹ Örnek olarak, kadının veli izni olmadan akdedilen nikâhının durumu hakkında kurucu fetvalardaki hüküm ve rivayet çeşitliliği ile Serahsî'nin bu konudaki değerlendirmesi için bk. Şemsü'l-eimme

belirleyici şeklinde iki alt farklı tür olarak sınıflamak ve belirleyici olanlara *aslî fetva* diye adlandırmak da mümkündür.

Başta Hanefilik olmak üzere bazı fıkıh mezheplerinin teşekkül sürecinde birden çok kurucu müçtehidin yer aldığı kabul edilmektedir. Nitekim Nevevî gibi kimi âlimler Ebu Yusuf ve Muhammed Şeybanî'yi müstakil-müntesip müçtehit olarak nitelendirir. Bu âlimlerin aynı mezhebe mensup olmaları her konuda birbirlerine paralel düşündükleri, delilleri aynı şekilde değerlendirdikleri ve benzer hükümler ürettikleri anlamına gelmiyor şüphesiz. Haliyle mezheplerde, daha kurucu müçtehitler düzeyinde birden çok kavil/fetva ortaya konulmuştur. İlaveten bir mesele hakkında bir müçtehide bile birden çok görüş nispet edilmesi hemen bütün mezheplerde görülen yaygın bir husustur.¹⁰²

Kendisini belirli bir mezhebe bağlamış insanlara, karşı karşıya kaldıkları meselelerinde sözü edilen çeşitlilikteki kurucu fetvalardan hangisiyle hareket etmesi gerektiği hususunda yol gösteren fıkhi unsurlar aslî fetvalardır. Bir başka ifadeyle kurucu fetvalarla oluşan ham durumdaki fıkıh malzemesinin somut ve tikel gerçek hadiselerle (sosyal olguyla) ilk buluşması asli fetvalar üzerinden sağlanır. Ayrıca bu fetvalar menkul fetvalar için ilk sıradaki referans noktası durumundadır. Asli fetvalar ilk olarak sahiplerinin veya onların öğrencilerinin yazdıkları eserlerde karşımıza çıkar. Bu eserler çoğunlukla ya doktrin kitapları tarzında (Serahsî'nin *Mebûsût*'u ve Merginânî'nin *Hidâye*'si gibi) veya doğrudan fetva kitabı şeklinde (Kadıhan gibi) kaleme alınmıştır. Nevâzil kitaplarını da (Semerkandî'nin *Nevâzil*'i ve Nâtîfî'nin *Vâkıât*'ı gibi) bunlardan saymak gerekir. Sonraki asırlarda asli fetvaların bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulan fetva kitapları da yazılmıştır. Tatarhâniyye ve Hindiyye mecmuaları bu çeşit derlemelerin en bilenenleridir.

1.2.5.4. Menkul Fetvalar

Kurucu ve aslî fetvalarda yer alan normatif hükümleri, somut ve tikel olaya uyarlayıp yazılı veya sözlü halde yeniden üreten ve ifade eden fetvalardır. Bu açıdan

Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 5/10-11.

¹⁰² Örnek için bk. İsa Atıcı, "Aynı Fıkıhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğnî Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 225-248; Yüksel Macit, "Dört Mezhep İmamına Fıkıh Usulünde Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşler Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 167-192.

bakıldığında menkul fetva vermek gerçekte bir iftâ eylemi olarak görülmeyebilir. Çünkü bu fetvalarda müftü konumundaki kişi, fıkhi delillere istinaden gerçekleşen kendi zihni çabasının ürünü olan bir *icthâat* faaliyetiyle ortaya koyduğu bir hükmü ifade etmemektedir. Müftünün müçtehit olması esas hatırlanacak olursa bu türden fetvalar söz konusu olduğunda fetvayı veren kişi gerçekte bir müftü değil nâkil (aktarıcı) konumundadır. Ancak ironik şekilde, günümüze değin geçerliğini koruyan klasik yaklaşımda fetva denildiğinde ilk akla gelen ve neredeyse fetva ile özdeşleşmiş olan çeşit menkul fetvalardır. Osmanlı şeyhülislam ve müftülerinin verdiği fetvalar, istisnai örnekler dışında menkul fetvalar kabilindendir. Çalışmanın omurgasını oluşturan fetva ifadesiyle kastedilen ve yargılama ile ilişkisi ortaya konmaya çalışılan fetvalar da tabiatıyla menkul fetvalardır.

Menkul fetvaların esas işlevinin ilkten hüküm koyma (norm belirleme) olmadığı açık olmakla birlikte oluşum süreçlerinin zihinsel çabadan tamamen uzak yapılandırıldığını düşünmek yanlış olur. Zira müftüler kimi durumlarda kendilerine yöneltilen sorunun içeriğindeki problemin gerçekte fıkhn hangi konusuyla ilgili olduğu ve hangi kurucu veya asli fetvanın hükmüyle örtüştüğünü tespit etmek için bir hayli uğraş vermekteydiler. Çünkü her mesele kitaplarda birebir yazmıyordu. Meselenin üstesinden gelmek için icthâat etmiyorlardı belki fakat ellerinin altındaki fıkhn literatürüne derin bir vukûfiyet kesp etmeleri şarttı. Geniş bir bilgi birikimi ve sağlam bir fıkhn (hukuk) nosyonuna sahip olmaları kaçınılmazdı. Nihayetinde bu birikimi yoğun zihinsel emek ve muhakemeyle birleştirerek bir sonuca varmaları gerekiyordu.¹⁰³ Böyle olduğu içindir ki aynı konuda farklı şeyhülislamlar tarafından verilmiş farklı menkul fetvalar ortaya çıkabiliyordu.¹⁰⁴

Osmanlı müftülerinin verdiği fetvaların bir kısmı içerdği hükmün niteliği ve gördüğü işlev bakımından asli fetvalardan da sayılabilir. Çünkü zaman ilerledikçe hakkında daha önce fetva verilmiş hayat şartları ve sosyal olgular değişime uğruyordu. Buna coğrafya farklılığının doğurduğu örf farklarını da eklemek gerekir. Dolayısıyla birçok meselenin cevabı Osmanlılardan önce verilmiş asli fetvalarda

¹⁰³ Örnek için bk. Emine Arslan, *Nuküllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhnî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 195-202.

¹⁰⁴ Süleyman Kaya, "Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetva'nın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 71-86.

bulunmayabiliyordu ya da mevcut bir asli fetvada tercih edilmiş olan kurucu fetva yeni duruma uygun düşmüyordu. O yüzden müftünün mevcut fıkıh birikimi ışığında, yeni durumun şartlarını dikkate alarak karar vermesi ve bir hüküm ortaya koyması gerekiyordu. Bu bazen daha önce müftâ bih olmayan kurucu fetvalardan birini (zayıf bile olsa) tercih etmek suretiyle, bazen de fikhî birikim ve zihinsel ameliyenin ürünü olan *tahriç* yoluyla yapılıyordu. Para vakıfları konusunda İmam Züfer'in zayıf sayılan kavlinin tercih edilmesi bu yöntemle üretilmiş bir fetvadır. Veli izni olmadan yapılan nikâhın geçersiz sayılması konusunda İmam Muhammed'in o güne kadar müftâ bih olmayan kavliyle fetva verilmesi ise bir diğer örnektir.¹⁰⁵

1.2.6. Fetvanın İşlevi

İslam inancına göre insanlar nihayetinde Allah'a kulluk yapmak üzere yaratılmış varlıklardır. Kişinin varoluş gayesine uygun bir hayat sürdürmesi her şeyden önce Allah'ın kendisinden ne beklediğini eksiksiz ve doğru biçimde öğrenmesiyle başlar. Fetvanın insan hayatına dahil olduğu nokta da burasıdır. Çünkü İslam hukuku Allah'ın, kullarının fiillerine yönelik iradesinin ifadesi olup insan davranışlarının tamamını kuşatan ölçüler belirlemiştir. Mümin bir kuldun bu kriterlere uygun davranışlar sergilemesi, ilişkilerini ona göre yapılandırması ve iç dünyasını bu istikamette düzenlemesi beklenir. Kişinin ahiretteki durumunu belirleyecek olan başlıca ölçüt bu beklentiye karşılama yolundaki gayretidir. Bu akideye sahip müminlerin her şeyden önce dini hükümleri doğru öğrenmeleri ve imkânları ölçüsünde hayata geçirmeleri gerekir. Dolayısıyla herhangi bir mevzudaki fetvayı bilmek ve fetvanın gereğini yerine getirmek sözü edilen inanç-bilgi-eylem ilişkisini temin ederek insanlarda *dindarlık* algısı oluşturur. Ayrıca Allah'ın beklediği davranışı sergilemiş olmaktan kaynaklanan manevi bir doyum sağlar. Buna bağlı ortaya çıkan sağlıklı ruh hali bireyin manevi iyi oluş¹⁰⁶ ve öznel iyilik düzeyine¹⁰⁷ olumlu yönde katkı sağlar.

¹⁰⁵ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Süleyman Kaya, "Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), özl. 535-545.

¹⁰⁶ Manevi iyi oluş kavramı ve dindarlık ilişkisi için bk. Hatice Acar, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 393.

¹⁰⁷ Necmi Karsli, "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 177.

İslam şeriatı bireysel dindarlığı sağlamanın bir yolu olmanın yanında aynı zamanda Müslüman devletlerce tatbik edilmesi gereken pozitif bir hukuk sistemidir. O nedenle temel haklar, yasama faaliyetleri, çeşitli sözleşmeler, medeni ilişkiler ve uyuşmazlıklar gibi hukuki konuları çoğu kere ayrıntılı biçimde düzenler. İlgili alanlardaki yasaklarına aykırı davranışlar sergileyenlere karşı yalnız ahirette değil dünyada da birtakım cezai yaptırımlar öngörür. Müslüman toplumun mensupları, muhatabı oldukları hukuki normları doğru öğrenmek ve böylelikle sözü edilen hususlarda kanuna aykırılık durumuna düşmemek zorundadırlar. Herhangi bir kanuna aykırılık hali ortaya çıktığında bunu uygun biçimde çözüme kavuşturmanın yolu yine fıkıh hükümlerini doğru öğrenmek ve tatbik etmekten geçmektedir. Kısacası fikhî hükümler, bir yönüyle insanların kalp ve vicdanlarına hitap ederek onların Allah Teâlâ ile olan öznel ve içsel bağlarını tesis edip güçlendirmeye, diğer yandan kendi aralarındaki sosyal, ekonomik ve siyasi ilişkileri tanzim etmeye yöneliktir. Nitekim kendisine nispet edilen bir tanımda Ebu Hanife fikhî “insanın Allah’a nasıl kulluk edeceğin bilmesi” olarak tarif etmiştir.¹⁰⁸ O yüzden bir Müslüman için hayatta karşı karşıya geldiği meselelerin dini-şer’î karşılığını doğru şekilde bilmek kritik derecede önemlidir. İşte bu noktada devreye, teorik dini-hukuki bilgi ile gerçek yaşamın kesiştiği alanı düzenleyici bir unsur olarak fetva girer.

İçerdiği hükümlerin temas ettiği konuların zengin çeşitliliği fetvanın tarih boyunca icra ettiği işlevlerin hukuktan psikolojiye, siyasetten ekonomiye uzanan geniş ve renkli bir yelpaze meydana getirmesine yol açmıştır. Bunların bir kısmı yukarıda değinilen şahsi işlevlerdir. Bir kısmı ise daha kapsamlı olup toplumun genelini ve siyasi örgütlenmeleri etkileyecek düzey erişmiştir. Çalışmanın konusu itibarıyla, Osmanlı tecrübesinin doğru anlaşılmasına katkı sunması bakımından fetvanın tarih boyunca yerine getirdiği hukuki-siyasi-toplumsal işlevler üzerinde biraz daha ayrıntılı şekilde durmak faydalı olacaktır.

1.2.6.1. İlkten Hüküm (Norm) İnşa Aracı Olarak Fetva

Genel anlamda semavi dinler özelde İslam, Allah Teâlâ’nın insanoğluna hitabının tezahürüdür. Kul ile Allah Teâlâ arasındaki ilişkiyi düzenlemek adına

¹⁰⁸ Ahmed Salih Ahmed Gyunesh, *Bürhaneddin el-Merginani’nin “Muhtaratü’n-Nevazil” Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2010), 528.

gönderilmiştir. Doğal olarak hükümlerinin kaynağı ve vazedicisi bizzat Allah Teâlâ'nın kendisidir. Hakiki manada tek şâri' (kanun koyucu) odur. Peygamber, ilahi hitabın doğrudan muhatabı olmak hasebiyle ve Allah Teâlâ'nın kendisine tanıdığı yetki çerçevesinde teşri/yasama yetkisinden pay sahibidir. O nedenle gerek Kur'ân ayetlerinde gerekse Sünnette yer alan fetvalar İslamî hükümleri ilkten inşa edebilen kaynaklardır. Diğer fetvalar ise meşruiyetini ve delillerini bu ikisinden almak kaydıyla benzer bir işleve sahip olabilmektedir. Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388) fetva vermeyi doğrudan bir *teşri faaliyeti* olarak nitelendirir.¹⁰⁹

Konusunda değinildiği üzere gerek *fetva* gerekse *sual* lafzının türevleri olan ifadelerin (senden soruyorlar, senden fetva istiyorlar, Allah size fetva veriyor vb.) yer aldığı ayetler, insanlara doğrudan fetva vermek suretiyle çeşitli hükümler vazetmiştir. Farklı bir örnek teşkil etmesi bakımından burada Mücâdele suresinin ilk ayetleri¹¹⁰ ayrıca zikredilebilir. Havle/Huveyle binti Sa'lebe adındaki kadın, kendisine zihâr yapan kocasıyla meşru bir şekilde tekrar nasıl bir araya gelebileceklerini sormuştu. Hz. Peygamber bu konuda indirilmiş bir hüküm bulunmadığı için Arap toplumunda hâlihazırda var olan kurallara dayanarak eşlerin birbirine haramlığının geçerli olduğunu belirtmişti. Ancak kadın maruz kaldığı mağduriyeti ısrarla dile getirip münacatta bulunmaya devam etti. Bunun üzerine "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir." ifadesiyle başlayan ayetler indirilerek zihâr konusundaki fetvanın ne olduğu beyan edildi.¹¹¹

Sözü edilen teşri yetkisi kapsamında İslam tarihinde Allah Teâlâ adına fetva veren ilk insan Hz. Peygamber'dir. Fıkhi hükümlerin pek çoğunun ayetlerde hiç yer almadığı (oruç kefareti, selem satışı gibi) biliniyor. Yine birçok konuya Kur'ân içerisinde dağınık şekilde (namazın rükunleri gibi) veya mücmel olarak (riba meselesi gibi) veya işaret ve mecaz yoluyla (imsak vakti gibi) değinilmiştir. Bu türden boşluk ve belirsizlikler büyük ölçüde onun verdiği fetvalar ve koyduğu hükümlerle doldurulmuştur. Doğal olarak ilkten norm belirleyen beşerî fetvaların büyük bölümünün Hz. Peygamber'in fetvaları olduğunu söylenebilir.

¹⁰⁹ İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırmâtî Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, haz. Meşhûr b. Hasan (el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 5/255.

¹¹⁰ el-Mücâdele 58/1-4.

¹¹¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2010), 3/1292.

1.2.6.2. Doğru (Sahih) Anlamı Tespit Aracı Olarak Fetva

Çeşitli amiller İslam'ın membaı olan ayet ve hadis metinlerinin gerçekte ne tür bir hüküm ifade ettiği konusunda, Peygamber'in sağlığında bile, birtakım muğlaklıklar oluşmasına yol açmaktadır.¹¹² Günümüzde bile rastlanan dini tartışmalar ve yorum farklarının temelinde de bu husus yatar. Arapçanın gramer özellikleri, Kur'ân-ı Kerîm'in üst düzey edebi üslubu (belagati), teşri sürecinin uzun bir zaman dilimine yayılması, ayetlerin gerçek hayattaki bağlamları (sebebi nüzul), kimi hükümlerin teşri sürecinde değişikliğe uğraması ve Hz. Peygamber'in beyan ve uygulamalarına her sahabenin aynı oranda vakıf olmayışı bu durumun başlıca sebepleri olarak sıralanabilir.

Sahabe döneminden itibaren Kur'ân ve Sünnet merkezli doğru anlam arayışı kritik ve karmaşık bir problem halini almaya başlamıştır. Hz. Peygamber hayatta olmadığı için sorunların kendisinde nihayet bulunduğu tartışılmaz bir canlı otorite artık mevcut değildi. İşin içine siyasi gelişmelere bağlı kırılmalar (Sıffin ve Cemel gibi) ve doğurdıkları ayrılıklar da (Harici ve Şii gibi) girince Kur'ân ve Sünnete ilişkin doğru anlamların tespiti hayati derecede önem kazandı. Çünkü hemen her dini fırka naslara dair yorumunu yegâne gerçek/sahih anlamın ta kendisi olarak telakki etmeye başladı. Böylelikle bir yandan kendisini meşrulaştırırken diğer yandan geri kalan kişi ya da grupları kolayca sapkın olarak ilan edebiliyordu.¹¹³

Böyle bir atmosferde, ileri gelen sahabe ve tabiun müçtehitlerinin fetvaları belirleyici unsurlar olarak öne çıktı. Bu fetvalar yoluyla ayet ve hadis metinleri geçerli (sahih) anlamlarla eşleştirildi. Peygamber'den nakledilen hatıraların bilgi ve delil değerlerine ilişkin ihtimaller bu fetvalarla ya teke indirildi (icma yoluyla) ya da anlam yelpazesi meşru sınırlara çekildi. Peygamber dönemindeki anlayış ve uygulamalarla uyuşmayan yorumlar ayıklandı. İlahi hitabın normatif değeri ve kapsamına dair ayrıntılar sözü edilen fetvaların anlam süzgecinden geçmelerinin ardından sonraki

¹¹² Bu noktada imsak vakti konusunda yaşanan şu olay hatırlanabilir: “Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiye ve iç.” (Bakara 2/187) ayetine dayanarak bir sahabe yastığının altına koyduğu siyah ve beyaz ipliklere bakarak imsak vaktini tayin etmeye çalışmıştı. Durum Hz. Peygambere (as) arz edilince ayette geçen iplikle kastedilenin gerçek ip değil “tan yeri” olduğunu belirtmişti.

¹¹³ İbn Abbas'ın (ra) Haricilerle olan diyalogunda ayetlerin anlamı üzerinden yaptığı izahlar için bkz. E. Ruhi Fırlı, “Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 251.

nesillere ulaştı.¹¹⁴ Bazı müçtehitlerin mezheplerinin genel kabul görüp yaygınlık kazanmasının altında yatan temel sebeplerden biri de onların doğru anlamı tespit edebilmiş fetvaların ürünü olarak telakki edilmesidir.

1.2.6.3. Hüküm Uyarlama (Yeniden Üretme) Aracı Olarak Fetva

Bu işlev özellikle nevâzil türünde ve menkul fetvalarda belirgindir. Zira mezhepler döneminin müftüleri kendilerine yöneltilen sorulara mezhep sistematiği içerisinde ve kurucu imamların görüşleri doğrultusunda fetva vermişlerdir. Ancak insanların farklı zaman ve mekanlarda karşı karşıya geldikleri dini ve hukuki sorunlar kimi zaman daha önce verilmiş fetvalarda birebir yer almaz. Kurucu fetvalarında farazi hukuk problemlerine geniş yer veren Hanefî ekolünde bile durum farklı değildir. Bazen de literatürde doğrudan yer alan fetvanın dayandığı sosyal şartlar yeni meselede mevcut değildir. Böyle bir durumda müftü kendisinden önceki fıkıh birikiminin ışığında edindiği hukuk/fıkıh nosyonu ile hareket eder. Kurucu fetvalarla üretilmiş normatif malzeme ile kendisine gelen meselenin eşleştiği hükmü tespit ederek yeni bir fetva üretir. Başka deyişle teori düzeyindeki soyut ve genel nitelikli fıkıh bilgisini (hukuk normunu) gerçek yaşamda var olan somut ve tikel durumla bağdaştırarak sonucunu karşı tarafa bildirir.¹¹⁵

İslam hukukunda fetvanın güncellenmesini gerektiren birçok faktör söz konusudur. Mevcut fetvanın dayandığı örfün farklı olması,¹¹⁶ insanları bireysel veya kitlesel manada sıkıntıya sokacak bir zaruret veya haracın ortaya çıkması,¹¹⁷ genel ya da özel bir zararın önüne geçilmesi, siyasi otoritenin toplum yararını gözeterek farklı hukuki tercihlerde bulunması, yeni bir teknik veya tıbbi bilginin ortaya çıkması bunların en önemlileri olarak sayılabilir.¹¹⁸ Müftü bu hususları göz önünde tutarak

¹¹⁴ Talip Türcan, “Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ”, *İslâmiyât* 2 (2002), 121-122.

¹¹⁵ Wael b. Hallaq, “Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İfta’ ve İctihad”, çev. Şükrü Selim Has, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012), 357.

¹¹⁶ Fıtır sadakası özelinde örfe bağlı içtihat farkı hakkında bk. Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Tahkiku’l-İhtilâfi Beyne’l-Eimme, Resâil-i İbn Kemâl* içinde (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 2/231-233; Ayrıca bk. İhsan Şenocak, *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 203-227.

¹¹⁷ Zeynelâbidin b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 64; Halit Çalış, *İslâm’da Kolaylaştırma İlkesi Azimet-Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 30-41.

¹¹⁸ Yaman, *Fetva Usûlü*, 69-81.

daha önce üretilmiş bir fetvayı aynen iletebileceği gibi onlara dayanarak yeni bir fetva da verebilir. Bu yönüyle fetva aynı zamanda fıkıhın kendisini tazeleyip güncellemesini sağlayan bir araç ve yöntem olarak hayati bir işlev icra eder.

1.2.6.4. Bilgilenme ve Danışma Aracı Olarak Fetva

Kendi başına fıkıhın asli delillerine inerek ya da fikhî kaynaklara müracaat ederek sorusunun cevabını elde edebilecek insan sayısı doğal olarak son derece sınırlıdır. Dini ilimlerle profesyonel düzeyde uğraşmayan sıradan insanlar (avam) akıllarındaki sorulara cevap bulmak veya pratik hayatta karşılaştıkları dini sorunları çözüme kavuşturmak adına tarih boyunca müftülere başvuragelmışlerdir. Hukuki sorunlar (muamelat ve ukûbât) büyük ölçüde mahkemelerde halledilse de inanç ve ibadetler hususunda toplumsal bilgilenmenin en başta gelen kaynağı müftülere yöneltilen sorulardır. Dini hükümleri kendi başlarına bilebilme imkânı bulunmayan *mukallit* statüsündeki halk için bilgisine, diyanetine ve adaletine güvendikleri bir kimseden sorup öğrenmek aynı zamanda bir vecibedir. Bir mukallit yeri geldiğinde farklı müftülere danışıp en güvenilir bulduğuna itibar edebilir. Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388), mukallit ile müftü (müçtehit) arasındaki ilişkinin müftüyle şer'î deliller arasındaki ilişki gibi olduğunu söyler.¹¹⁹

Fetvanın bu işlevi yalnız sıradan vatandaşlara yönelik değildir kuşkusuz. Devlet yöneticileri ve mahkemede görevli hâkimler de müftülere sık sık danışma ihtiyacı hissetmiştir. İslam muhakeme hukuku ve yargı etiği kapsamında hâkimlere, kararlarını vermeden önce fıkıh bilgisine güvendikleri kimselere danışmaları öğütlenir.¹²⁰ Edebu'l-kâdî literatürünün vazgeçilmez ilkelerinden birisi de budur. Endülüs'te bu danışma olgusu kurumsallaşarak kadılar için bir nevi gerekliliğe dahi dönüşmüştür.¹²¹ Yine Endülüs'te kadıların yanı sıra yöneticiler için fukahaya danışma geleneği yönetim anlayışının bir parçası haline gelerek *müşavirlik* ve *istişare meclisi* müesseselerini doğurmuştur.¹²²

¹¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/336. Benzer bir ifade “Cahil için fetva, müçtehit için içtihat mesabesindedir.” şeklindedir. Bk. Fetâva'l-Hâniyye'den naklen: el-Aynî, *Edebi'l-müftî*, 67.

¹²⁰ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 9/127; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/216.

¹²¹ Kesgin, “Nevâzil Kavramı”, 382.

¹²² Manuela Marin, “İslâm'da Şûrâ ve Endülüs Uygulaması”, çev. Mustafa Can, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 145-169, özl. 164-166.

Osmanlıların çağdaşı bir İslam devleti olan Memlûklerde örfi yargılama ve temyiz görevini yerine getiren Dîvân-ı Mezâlim’de dört mezhebe mensup yüksek yargıçlar olan kâdî’l-kudâtın yanında yine farklı mezheplere mensup müftüler yer almaktaydı. *Dâru’l-adl müftüleri* denen bu fakihler aynı zamanda seferde ordu mensuplarının sorularını cevaplamakla görevliydi.¹²³ İbn Battuta dolaştığı İslam topraklarında hükümdarların, yanlarında sürekli olarak dini ve hukuki danışmanlıklarına başvurduğu âlimler bulundurduğunu belirtir. Bu konuyla ilgili ilginç örneklerinden biri şöyledir: Cengiz soyundan gelen ve Orta Asya’da bir asır kadar hüküm süren Şeybânîlerin (1500-1599) kurucusu olan Şeybânî Han (ö. 916/1510) bir meseleyle alakalı olarak dede yetimine miras verilip verilmeyeceği konusunda Buhara ulemasından fetva istemişti. Ulema da fıkıh kitaplarından hareketle “dede yetiminin mirastan pay alamayacağı” yönünde fetva vermişti. Bu hükmü beğenmeyen Han, sorunu Cengiz Yasalarına göre halletmeye ve babaları hayatta olsaydı alacağı mirası dede yetimlerine vermeye yeltenmişti. Fakat ulema Buhârî’de yer alan bir hadisi bulup arz edince Han ikna olmuş ve fetvanın gereğini yerine getirmişti.¹²⁴

1.2.6.5. Yargısal (Kazâî) Dayanak Olarak Fetva

Müftü fetvasının, istisnai durumlar dışında *yargısal (kazâî) bağlayıcılık* taşımadığı genel kabul gören bir ilkedir.¹²⁵ Kadı özünde bir müftü statüsünde olduğu ve kararını şer‘î deliller ışığında kendi kanaatleri ile verdiği için ilmi bakımdan ona denk bir başkasının görüşünü dikkate alma zorunluluğu yoktur. Ancak bilhassa müçtehit olmayan bir hakimin, bir başkasının fetvasını fıkhi açıdan muteber görüp kararını ona göre vermesinde de bir sakınca bulunmamaktadır.¹²⁶ Diğer yandan bir müslüman, hayatında karşılaştığı bir sorun hakkında önce müftüden fetva temin edip

¹²³ Mehmet Şeker, “Türk-İslâm Devlet Geleneğinde Memlûklerle Başlayan Yeni Bir Kurum: Dârü’l-Adl Müftüleri”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 313; Mehmet Şeker, *Memlûklerde Dîvânü’l Mezâlim (1250-1517)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 204-205; Burak, *Second Formation*, 26-38.

¹²⁴ Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Arisan Matbaacılık, 1984), 307-308.

¹²⁵ Devlet başkanının (ulu’l-emr) bir fetvayı tercih edip gereğinin yerine getirilmesini emretmesi durumunda fetva yargısal anlamda bağlayıcı hale gelir. Ancak bu durum fetvanın hukuki gücünden değil, devlet başkanının velayet yetkisinden kaynaklanır. Konuya “Hukuki Konsolidasyon Aracı Olarak Fetva” başlığı altında değinilecektir.

¹²⁶ Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, 8/5.

daha sonra konuyu mahkemeye taşıyabilir. Yahut mahkemeye intikal etmiş bir mesele için sonradan müftüden aldığı bir fetvayı mahkemeye sunabilir. Şayet mahkeme o kimsenin müftüden almış olduğu fetvadan farklı bir karar verirse kişinin, müftünün fetvasını değil kadının kararını dikkate alması gerekir.¹²⁷ Bilhassa Osmanlı uygulamasında vatandaşların, yargıya intikal etmiş davalar hakkında, çeşitli müftülerden (şeyhülislam veya taşra müftüleri) aldığı yazılı fetvayı beraberinde mahkemeye taşıdığı biliniyor. Mahkemeye fetva sunma geleneğini, insanların haklılıklarını ispat ederek davaları kendi lehlerine sonuçlandırabilmek amacıyla başvurdukları hukuki bir dayanak arayışı olarak görmek gerekir.¹²⁸

Dini mahiyetinin yanında pozitif hukukun bir unsuru olarak işlev gören fetvanın yargısal dayanak olma rolünden istifade edenler yalnız Müslümanlar olmamıştır. Gayrimüslim vatandaşların da bu yola başvurduğunu gösteren çeşitli kayıtlar mevcuttur. Örneğin Muharrem 951'de (Mart 1544) Bursa mahkemesine, tarafları iki Hristiyan olan bir dava intikal etmiştir. Yorgi b. Papas, hasmı Akiloz b. Paznoz aleyhine açtığı davada mahkemeye “müfti-yi zaman hazretlerinden” aldığı bir fetva sunmuştur.¹²⁹

Menkul müftü fetvalarının yanında kurucu fetvaların ve asli fetvaların da mahkemelerde hukuki dayanak olarak kullanıldığı görülmektedir. Dönemin Osmanlı kadıları kimi zaman kararlarını desteklemek adına müçtehit fetvalarına atıfta bulunma ihtiyacı hissediyordu. Sicil kayıtlarında sıklıkla rastlanan “alâ kavli men yucevvizuhu mine'l-müctehidîn”, “alâ kavli men yerâhu mine'l-müctehidîn”, “ale'l-kavli'l-esahh”, “mezheb-i muhtâr üzere” benzeri ifadeler¹³⁰ hâkimlerin kararlarını kurucu yahut asli bir fetvaya isnat etme gayretlerinin tezahürüdür.¹³¹ Bu tür ifadelere özellikle hakkında

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 9/111.

¹²⁸ Nasî Aslan, “Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti”, *Dini Araştırmalar* 2/4 (1999), 90. Ayrıca bk. Fethî Gedikli, “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kazâ İlişkisi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 201-226.

¹²⁹ Bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951)*, 67b. Sicilde açıkça belirtilmese de fetva, o dönem şeyhülislamlık makamında bulunan Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi'ye (ö. 954/1548) ait olmalıdır.

¹³⁰ İfadelerin Türkçesi sırasıyla şöyledir: “Buna cevaz veren müçtehitlerin kavline göre”; “bunu caiz gören müçtehitlerin kavline göre”; “en sahih görüşe göre”; “tercih edilen görüşe göre”.

¹³¹ Örneğin Bursa mahkemesinde 16 Zilhicce 890 (24 Aralık 1485) tarihinde, Hacı Mustafa b. Hacı Seydî Ali'nin 1000 gümüş dirhem tutarındaki para vakfı “bunu caiz gören müçtehit imamların kavline istinaden” (على قول من يراه من الأئمة المجتهدين رضوان الله عليهم اجمعين) tescil edilmiştir. Bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/4 (889-890)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.2459, 460a.

birbirinden farklı fetvalar bulunan veya zayıf kavillere dayanan meşruiyeti tartışmalı hususlarda yer verilmektedir.

Kimi zamansa davacı taraf, iddiasını bir kurucu müçtehit fetvasıyla ilişkilendirip mahkemeden kendisi lehine karar çıkmasını sağlamaya çalışmaktaydı. Bilindiği gibi Ebû Hanife vakfedilen malın yalnız faydasının (ariyette olduğu gibi) kişinin mülkiyetinden çıkacağı görüşündedir. Ona göre malın mülkiyeti sahibine ait kalmaya devam ettiği için vakfın, mülkiyet bakımından bağlayıcılığı yoktur.¹³² Bu bağlamda sicillerde malını vakfeden bazı kimselerin tescil işlemi gerçekleştikten sonra vakfın iptali (*rücu*) istemiyle mahkemeye başvurduğu örnekler söz konusudur. Davacılar imamın bu görüşünü öne sürerek bir gerekçe ve dayanak elde etmeye çalışmaktadırlar. Fakat dönemin Osmanlı yargısı bu meselede İmameynin kavlini esas alarak söz konusu talepleri geri çevirmiştir.¹³³

1.2.6.6. Siyasi Meşruiyet Aracı Olarak Fetva

İslam siyasetten hali (apolitik) bir inanç sistemi olmayıp başından itibaren çeşitli idari ve diplomatik gelişmelerle (savaşlar, antlaşmalar, kent idaresi gibi) yoğurulmuş bir tarihin ürünüdür. Ayrıca İslam inanç ve ibadet düsturları yanında zamanda kapsamlı ve ayrıntılı bir hukuk sistemi vazetmiştir. Bu yapısıyla siyaset dışı kalmasını beklemek esasen eşyanın tabiatına uygun düşmez. Çünkü hukuk teorileri yahut kanun maddeleri, bir kamu otoritesi eliyle cebren tatbik edilmediği sürece sadece birer doktrin olmanın ötesine geçemezler. O nedenle İslam ve fıkıh, hayatın diğer alanları gibi siyasi konuları da düzenleyici hükümler belirler. Yönetim ve yasama yetkisinin kaynağı, sınırları ve kim tarafından nasıl kullanılacağı; hak ve sorumluluklar bağlamında yöneten-yönetilen ilişkisi; savaş hukuku ve devletlerarası ilişkiler bunların ilk akla gelenleri olarak sayılabilir.

¹³² Molla Hüsrev, *ed-Dürrü'l-hükkâm fî şerh-i Ğururî'l-ahkâm* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892), 2/132.

¹³³ Bursa mahkemesinde görülen 29 Cemâziyelevvel 920 (22 Temmuz 1514) tarihli bir davada Şirmerd b. Abdullah hanımına, kızına ve onun çocuklarına vakfettiği evin (zürri vakıf) vakfiyetinin iptalini istemiştir. Gerekçe olarak da İmam-ı Azam'ın vakfın adem-i lüzumu yönündeki fetvasını göstermiştir (محتجا بعدم اللزوم على قول الامام الاعظم رحمه الله). Fakat kadı, aksi yöndeki fetvayı esas alarak vakfiyetin devamına hükmetmiştir. Bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/24 (920-921)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.2480, 165b.

Devlet (ulü'l-emr) ile İslam hukuku arasında karşılıklı ihtiyaca dayalı bir ilişki vardır. Toplumunu idare edenler, yönetme yetki ve hakkını İslami hüküm ve ilkeler üzerinden meşru esaslara dayandırmak zorundadır. Diğer yandan müslüman toplumu yönetme durumunda olanlardan beklenen ilk görev şer'î ahkamı yani İslam hukukunu tatbik etmektir. İlaveten, kazanılmış meşru yönetme yetkisinin devam edebileceği, anılan her iki kriteri karşılama halinin süreklilik arz etmesine bağlıdır. Müslüman halkın, uygulamaları açıkça İslami hükümlere aykırılık teşkil eden bir yöneticiye “itaat etme” yükümlülüğü ortadan kalkar.¹³⁴ Başka deyişle yöneticiyi değiştirme hakkı doğar.

Teorik fıkıh bilgisinin tikel-gerçek olaya uyarlamasının fetva üzerinden sağlandığı düşünüldüğünde yönetenlerin ve yönetilenlerin siyasi eylem ve kararlarına onay almak adına fetvaya başvurusu şaşırtıcı değildir. İslam tarihinde bunun farklı konulardaki pek çok örneğine rastlamak mümkündür. İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262) Memlûk Devleti'nin kuruluş sürecine fetvalarıyla katkıda bulunan dönemin etkili dini otoritelerinden biridir. Memlûk sultanı Baybars'ın (ö. 676/1277) ve bazı emirlerin beytülmale ait köleler olduğu gerekçesiyle onlara biat etmenin caiz olmadığına dair bir fetvası dönemin idarecileri adına ciddi sıkıntılara yol açmıştır.¹³⁵ Hasan Hayrullah Efendi'nin (ö. 1898) Sultan Abdülaziz'e karşı girişilen darbedeki payı ve ilgili fetvası; Ziyâeddin Efendi'nin (ö. 1918) Sultan Abdulhamid'i (ö. 1918) tahttan indirmeye yönelik hal fetvası, ihtilalcilerin meşruiyet arayışları olarak görülmelidir.¹³⁶ Milli mücadele yıllarında Ankara ile İstanbul arasındaki rekabetin fetvaya yansıdığı ve Ankara hükümetinin Rıfat Börekçi'nin (ö. 1941) fetvasını temin ederek siyasi ve dini meşruiyet açığını giderme gayretinde olduğu da bilinmektedir.

Fetvaya dayalı siyasi meşruiyet arayışı uluslararası ilişkiler alanında da kendisini gösterir. 888 (1484) yılında İspanya'daki son İslam şehri Gırnata'yı Kastilya'ya teslim etmek üzere imzalanan bir antlaşma, dönemin önde gelen uleması tarafından kaleme alınan bir fetva ile geçersiz ilan edilmişti.¹³⁷ Sultan 2. Murad'ın,

¹³⁴ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâli Cüveynî, *el-Giyasi: İslam'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 97-101.

¹³⁵ Mahmut Cihangir, “İzz Bin Abdusselam'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 187.

¹³⁶ Mehmet İpşirli, “Sultan II. Abdülhamid'i Tahta Çıkaran ve Tahttan İndiren Fetvalar”, *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2012), 40.

¹³⁷ Muhammed Halid Mesud - Muhammed Tayyib Kılıç, “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, *İSTEM* 14 (2009), 421.

kendileri gibi Sünni Müslüman olan Karamanoğlu Beyliği'ne savaş ilanı hususunda Mısır'dan (muhtemelen Abbasi hilafetinin varlığı sebebiyle) bir fetva temin etmeye çalışması konunun önemli örneklerinden biridir.¹³⁸ Sünni olmayan Safeviler'e karşı; Müslüman bile olmayan Venedik'in kontrolündeki Kıbrıs adasına karşı düzenlenecek seferler öncesinde Osmanlı yönetiminin müftülerden fetva alması da bu noktada hatırlanması gereken olaylardır.¹³⁹

Müslüman ülke vatandaşı olmayan yabancıların da siyasi meşruiyet bağlamında fetvanın gücünün farkına vardığı anlaşılmaktadır. Bu güçten faydalanmak istediklerine işaret eden çeşitli tarihi bilgiler mevcuttur. Osmanlı tarihinin olumsuz anlamdaki dönüm noktalarından 2. Viyana kuşatması (1683) öncesinde Avusturya'nın Osmanlı elçisi olan Albert de Caprara, sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı kararından vazgeçirip seferi önlemek için İstanbul'da çeşitli diplomatik girişimlerde bulunmuştur. Beklediği sonucu elde edemeyince bu kez seferin İslam'ca meşru olmadığını ispatlamak amacıyla Çatalcalı Ali Efendi'den (ö. 1692) fetva talep etmiştir. Elçinin “Şeriat-i Muhammedî üzre boğazına makrame takıp, aman diyene kılıç olur mı? Üzerine sefer câiz midir?” şeklindeki sorusuna şeyhülislamın verdiği cevap elçinin beklediği istikamettedir. Lakin bu fetva sadrazamı kararından vazgeçirip savaşa engel olmaya yetmemiştir.¹⁴⁰

Siyasi içerikli fetvalar, muhatapları açısından doğurduğu sonuçların yanında, çoğu kere sahipleri için de rahatsız edici neticelere yol açabiliyordu. Çünkü bu tür fetvalar siyasi güç ve iktidar arayışındaki karşıt kişi ve gruplardan bir kısmının işine yararken diğerinin mücadelesini olumsuz etkiliyordu doğal olarak. Anadolu Selçuklu sultanı 1. Gıyaseddin Keyhüsrev (ö. 607/1211) 1205'te rakiplerini devre dışı bırakarak başkent Konya'ya girmiş ve ikinci kere hükümdar olmuştu. O hengâmdaki ilk icraatlarından biri *Ebu'l-leys Semerkandî'ye denk bir âlim* kabul edilen *Kâdî-i Tirmizî*'yi idam ettirmektir. Sultanın sonradan pişmanlık duyduğu bu eylemin gerekçesi, sözü edilen âlimin onun hakkındaki bir fetvasıydı. Zira Tirmizî, sultanın

¹³⁸ Ramazan Boyacıoğlu, “Karamanoğlu İbrahim Bey Aleyhine Osmanogullarının Aldığı Fetvalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 63.

¹³⁹ Bkz. Halil İbrahim Bulut, “Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemal Paşazâde Örneği”, *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005), 179-196.

¹⁴⁰ Songül Çolak - Metin Aydar, “Savaş ve Propaganda: 1683 Viyana Kuşatması Üzerine Bir Değerlendirme”, *Belleten* 84/301 (2020), 1060.

sürgün yıllarında sığındığı *küffar himayesinde* iken (Bizans ve Trabzon’u kastediyor olmalı) İslam’ın yasakladığı pek çok fiili işlemlerini gerekçe göstererek onun Müslümanlara hükümdar olamayacağına dair bir fetva vermişti.¹⁴¹

1.2.6.7. Hukuk Birliğini Sağlama Aracı Olarak Fetva

İslam fıkı başından itibaren siyasi otoriteden bağımsız bir içtihatlar (müçtehitler veya hukukçular) hukuku olarak gelişim göstermiştir. Mezhepleşme süreci tamamlanana kadar geçen dönemde, sayıları onlarla ifade edilen müstakil müçtehitler bir yandan öğrencilerine, diğer yandan kendilerine çeşitli mevzularda sorular yönelten yöneticiler, kadılar ve halka, içtihatlarının sonucu olan fetvalar vermektedir. İçlerinden kadılık görevine atananlar davalarda yine kendi içtihatlarının gereği ile hükmediyordu. Dolayısıyla İslam devleti içinde, bazen bir şehirde bile, birbirinden ayrı fıkıh hükümlerini esas alan parçalı bir hukuki ve adli yapı söz konusu olabilmekteydi. Mezhepleşme süreci tamamlanıp bazı müçtehitlerin fetvaları belirli bölgelerde genel kabul görünce bu çeşitlilik önemli oranda azaldı. Bölgesel düzeyli de olsa büyük ölçüde hukuk birliği temin edilmeye başlandı. Fakat bu da mahalli ölçekte farklı hukuk rejimleri ve teamüllerinin gelişmesine engel olamadı. Ayrıca mezhep içi yorum çeşitliliği de mezhebin yayıldığı bölgelerde bir çeşit alt ekollerden kaynaklı farkların görülmesine yol açmaktaydı.¹⁴²

Ortaya çıkan bu tablo bir yönüyle, zengin bir dini-hukuki birikimin ve hukuk üretme mekanizmasının işlerlik ve üretkenliğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Fakat diğer yandan, bir ülkede farklı hukuk kuralları ve mahkeme kararlarının varlığından kaynaklı sosyal ve hukuki problemlere sebep olmaktadır. Bu yüzden yer yer adalet idesinin zarar görmesine yol açan bir durum olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.¹⁴³ Bu manzaranın doğurduğu sakıncalar bilhassa ülkesinde hukuk birliği

¹⁴¹ Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî İbn Bîbî, *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yinanç (İstanbul: Kitabevi, 2021), 36.

¹⁴² Hanefî mezhebi özelinde düşünüldüğünde, Tahâvî’nin görüşleri etrafında şekillenen Mısır; Kerhi ve haleflerinin oluşturduğu Irak; İmam Muhammed’in öğrencilerinin oluşturduğu Maverâünnehir Hanefîliği olmak üzere üç ayrı ekol söz konusuydu. Bk. Mürteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 47-48.

¹⁴³ İbnü’l-Mukaffâ (ö.142/759) Halife Mansûr’a (ö.158/775) hitaben kaleme aldığı risalesinde söz konusu sakıncalara değinirken “Hîre bölgesinde adam öldürme ve zinâ ile ilgili bir suç helâl sayılırken, bu iki suç Kûfe’de haram sayılmaktadır. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kûfe içinde bile mevcuttur. Hatta Kûfe’nin bir tarafında helâl olan bir mesele, başka bir tarafında haram

görmek isteyen yöneticiler açısından göz ardı edilecek gibi değildir. O nedenle erken dönemlerden itibaren bazı devlet adamları belirli müçtehitlerin fetvalarını bütün ülkede geçerli birer kanuna/koda dönüştürme girişimlerinde bulunmuşlardır.

Bu konudaki ilk girişimlerden biri İbnu'l-Mukaffâ (ö.142/759) tarafından başlatılmıştır. Lakin onun tavsiyelerinin dönemin devlet adamlarının elinde bir girişime dönüşüp dönüşmediği belirsizdir.¹⁴⁴ Bir başka örnekte Abbasi halifeleri İmam Malik'in (ö. 179/795) fetvalarını bütün ülkede geçerli tek yürürlük kaynağına dönüştürmek istemişlerdi. Fakat bu girişim -niyet demek daha doğru olabilir- bizzat İmam'ın kendisi tarafından, "ümmetin içtihadattan kaynaklı ayrılığının bir rahmet aracı olduğu" gerekçesiyle engellenmiştir.¹⁴⁵ Sonraki tarihlerde çoklu hukuk yapısı korunmuş fakat halifeler yer yer ulema kavilleri arasında tercihler yapmak suretiyle kanunlaştırmaya gitmiştir. Hatta bu konuda halifeye yardımcı olmak maksadıyla yapılmış ilmi çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi el-Fârikî (ö. 507/1114) adlı alim *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* adını taşıyan ve her meseleyle ilgili farklı mezheplere ait içtihatları toplayan bir kitap kaleme almıştır. Abbâsî halifesi Müstazhir-billâh'a (ö. 512/1118) ithaf edildiğinden *el-Müstazhirî* ismiyle de bilinen eser, mukaddimesinde yazıldığına göre halifenin şer'î sınırların dışına çıkmadan tercihte bulunabilmesi için yazılmıştır.¹⁴⁶

Abbâsîler sonrasındaki devletlerde de Sünni mezheplere dayalı yapı muhafaza edilmiş ve halkın mensubu olduğu mezhebin hükümlerine göre hukuki ve adlî muamele görmesine özen gösterilmiştir. Ancak böyle olması hukuku konsolide etme çabalarının sona erdiği anlamına gelmiyor. Mezhep içi çeşitliliği azaltmaya ve sahih-esah fetvaları tespit ederek kitaplarda toplamaya yönelik girişimler hep var olmuştur. Delhi Türk Sultanlığı döneminde (14. yy.) bu amaçla Tatarhâniyye adlı fetva derlemesi hazırlanmıştır. Benzer bir faaliyet Evrengzip (ö. 1707) döneminde Hindistan'da *Hindiyye* (Âlemgîriyye) adlı fetva kitabının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Osmanlı

sayılmaktadır." ifadelerini kullanır. Bk. Mustafa Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın 'Risâletü's-Sahabe' Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *İSTEM* 12 (2008), 233.

¹⁴⁴ Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ", 224.

¹⁴⁵ Subhi Mahmasani, "İslâm Hukukunun Tedvini", çev. İbrahim Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 318-319; Saffet Köse, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi", *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 62.

¹⁴⁶ Cengiz Kallek, "Şâfi, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/369.

hukuk tarihinde ise Mülteka'l-ebhur'un¹⁴⁷ on yedinci yüzyıldan itibaren benzer bir işlev icra ettiği kabul edilmektedir.¹⁴⁸

Genel derlemelerden ayrı olarak, tikel meseleler hakkındaki fetvanın kanuna (koda) dönüştürüldüğü örnekler de bulunmaktadır. Abbasi Halifesi Mu'tazîd Billâh (ö. 289/902) zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacağına dair Şafii fetvasının yürürlüğüne son vererek aksi yöndeki Hanefi fetvasını ülkede geçerli kanun hükmü haline getirmiştir. Hatta daha önce zevi'l-erhâm yerine hazineye aktarılan malları da onlara geri verdimiştir.¹⁴⁹ 15. asırdan itibaren yaygınlaşan para vakıflarının meşruiyeti hususunda İmam Züfer'in (ö. 158/775) fetvası yine padişah iradesiyle Osmanlı ülkesinde genel geçerliği olan bir kanuna dönüşmüştür.¹⁵⁰

Bu tür girişimlerin en bilinen örneğini *ma'rûzât* geleneği teşkil eder. On altıncı yüzyılın etkili şeyhülislamı Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) Hanefi müçtehitlerinin kavilleri arasından seçtiği fetvaları sultanın onayına sunmuş, padişah iradesinin sadır olmasıyla maruzattaki hükümler bütün ülke mahkemelerinde geçerli hukuk kuralı haline gelmiştir. Ondan sonra da benzeri uygulamaların devam ettiği bilinmektedir.¹⁵¹ Fetvanın hukuku birleştirme (konsolide etme) işlevi Mecelle ile birlikte ayrı bir boyuta taşınmıştır. Taknin (kodifikasyon) faaliyetleri kapsamında Hanefi mezhebi müçtehitlerinin fetvalarından birisi seçilerek tarihte ilk defa bir kanun (kod) haline getirilmiştir. Bazıları zayıf görüşler olan bu fetvalar Mecelle mazbatasında belirtildiği gibi, ulu'l-emrin halkın maslahatı için seçtiği fetvalar olduğundan herkesi bağlayan kurallara dönüşmesinde sakınca görülmemiştir. İlerleyen zamanlardaki benzer derlemelerde (Hukuki Aile Kararnamesi gibi) Hanefi mezhebi dışından da fetvalar tercih edilmeye başlanmıştır.¹⁵²

¹⁴⁷ Kitaplar hakkında ayrıntılı bilgi için Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin "el-Fetâva't-Tatarhâniyye", "el-Âlemgîriyye" ve "Mülteka'l-ebhur" maddelerine bakılabilir.

¹⁴⁸ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006), 141-142.

¹⁴⁹ Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/9; Muhyiddin Mehmet Nişancızâde, *Mir'âtu'l-Kâinât* (Bulak: Dârü't-tibâati'l-bâhire, 1841), 2/51.

¹⁵⁰ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 313.

¹⁵¹ Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Ebussuud Efendi*, 49. Ahmet Akgündüz, "Ma'rûzât", *TDVİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/72.

¹⁵² Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi*, 232; Yaman, *Fetva Usûlü*, 72.

1.3. İslam Hukukunda Kazâ Kavramı

Kazâ kelimesi sözlükte *hüküm* demektir. *İhtiyacı gidermek, yerine getirmek, ölmek-öldürmek, ifa etmek, hüküm vermek* gibi çeşitli anlamlar içeren k-d-y (قضي) filinin mastarıdır. Çoğulu *akziye* olarak gelir. *Kaziyye* kelimesi de kazâ anlamında olup çoğulu *kazâyâdır*.¹⁵³ Kazâ kelimesinin ifade ettiği anlamların ortak noktası *bir şeyi sona erdirmek* olarak kabul edilebilir.¹⁵⁴ Kur'ân-ı Kerim'de kazâ, sözlük anlamına paralel şekilde farklı olguları ifade etmek için kullanılır. Allah Teâlâ'ya izafe edildiği yerlerde *emretmek, bildirmek-vahyetmek, hükmetmek, yaratmak, takdir (tayin) etmek* gibi anlamlar kastedilir. Kullara nispet edildiği ayetlerde ise *tamamlamak, tatbik etmek (uygulamak), gidermek, hüküm vermek, ölüm*¹⁵⁵ anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁶ Benzer bir anlam zenginliği, kelimenin hadislerdeki kullanımında da görülmektedir.¹⁵⁷

Kelimenin terim anlamı da sözlük anlamı gibi çeşitlilik arz eder. Her şeyden önce kazâ, *yargı ve yargılama hukuku* anlamında bir terimdir. Çalışmanın konusuyla ilgisi bakımından bu anlamı, az ileride müstakil bir başlık altında incelenecek. Bir diğer terim anlamı *edanın karşılığı* olan kazâ olup vaktinde yerine getirilemeyen bir vecibeyi vakti dışında yapmak demektir.¹⁵⁸ Bir başkası ise bugün *ilçe* olarak tabir edilen *yerleşim yeri* anlamındaki kazâdır. Osmanlı pratiğinde, kadısı ve mahkemesi bulunan yerleri tanımlamak maksadıyla kullanılmıştır. Aynı zamanda bir kadının yetkili olduğu yerleşim yerlerini ifade eder.¹⁵⁹ Son olarak kazâ kavramı İslam akidesinde “kaderle takdir edilmiş olanın vakti geldiğinde gerçekleşmesi” demektir.

¹⁵³ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2463; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/186; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 39/310; Mehmet b. Mustafa el-Vanî, *Vankulu Lügati*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/2588; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/204; Nasr Ferîd Muhammed Vâsıl, *es-Sultatu'l-Kadâiyye ve Nizâmu'l-Kadâi fî'l-İslâmi* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2000), 21.

¹⁵⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, haz. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 7/233; Fahrettin Atar, “Kazâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/113.

¹⁵⁵ *Emretmek* anlamına örnek: el-İsrâ 17/23; *bildirmek-vahyetmek* anlamına örnek: el-İsrâ 17/4; *hükmetmek* anlamına örnek: el-Mü'min 40/20; *yaratmak* anlamına örnek: Fussilet 41/12; *takdir etmek/tayin etmek* anlamına örnek: el-En'âm 6/2; *tamamlamak* anlamına örnek: el-Bakara 2/200; *tatbik etmek* anlamına örnek: Yunus 10/71; *gidermek* anlamına örnek: el-Hac 22/29; *hüküm vermek* anlamına örnek: Tâhâ 20/72; *ölüm* anlamına örnek: el-Ahzâb 33/23.

¹⁵⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 2009, 2/674-676. Türkçesi için bk. İsfahânî, *Müfredât*, 2012, 851-852.

¹⁵⁷ Wensinck, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 5/405-418; Abdurrahman İbrahim Abdulziz el-Hımîzî, *el-Kadâu ve Nizâmuhu fî'l-Kitâbi ve's-Sünneti* (Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1989), 27-31.

¹⁵⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kazâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/110.

¹⁵⁹ Tuncer Baykara, “Kazâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/119.

Kazâ ve kader ikilemesinde bu anlamıyla yer alır.¹⁶⁰ Günlük kullarımdaki kazâ kelimesinin (kazâ geçirmek gibi) arka planını yine bu anlam oluşturur.

1.3.1. Yargı Hukuku Olarak Kazâ

Çalışmanın konusu gereği kazâyı, *İslam yargılama hukuku* anlamında bir terim olarak ayrıntılı şekilde incelemek gerekir. Yargılama hukuku olarak kazâyı tanımlayan klasik eserlerin ortak bir tanımında bulunduğunu söylemek güçtür. Çeşitli tariflerde birbirinden farklı unsurların öne çıkarıldığı görülmektedir. *Bağlayıcılık (ilzam)*, *yargı yetkisi*, *ihtilafları (husumet ve niza) çözmek* ve *hakka (şer'e) uygunluk*, onların başlıcaları olarak sayılabilir.¹⁶¹ Çağdaş çalışmalarda ise bu noktaların tümünü ihtiva etmek üzere “yetkili kişilerin, insanlar arasındaki ihtilafları, şer'e uygun olarak ve bağlayıcı nitelikte bir çözüme kavuşturması” şekline tanımlandığını da belirtmek gerekir.¹⁶² Kazânın (yargılamanın) şu altı unsurdan oluştuğu kabul edilmektedir: Yargılamayı yapıp karar veren (kadı); yargı kararının dayandığı fıkhi hüküm (makzî bih); hâkimin, davasına bakabileceği kimseler (makzî leh); aleyhine karar verilenler (makzî aleyh); yargılama yöntem ve prosedürleri (keyfiyet-i kazâ); davaya konu olan mesele (makzî fih).¹⁶³

Allah Teâlâ birçok ayette insanları, adalet idesine dayalı bir toplum düzeni ve hakkaniyeti esas alan bir hukuk düzeni oluşturmaya teşvik etmektedir. Zira adaleti gözeterek doğru hükümler vermek, hak sahiplerine haklarını teslim etmek ve zalimlerin zulmüne engel olmak Kur'ân'da sıkça işlenen konulardır. Bu hukuki ve

¹⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58.

¹⁶¹ Örneğin Sadruşşehîd (İbn Mâze), *ihtilafları çözmek* işlevini merkeze alan bir tarif sunar. Bk. Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî Sadru'sh-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, haz. Muhyî Hilâl es-Serhan (Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1977), 126. Kâsânî, *Şer' ilik ve hak* olgusunu öne çıkarır. Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 9/83. Mavsîlî'nin tanımında ise hem yetki hem de *bağlayıcılık* vurgusu yer alır. Bk. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i'l-Muhtâr*, haz. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/82. Kavramı doğrudan tanımlamasa da Serahsî'nin kazâya dair açıklamaları da *hak* ve *adalet* odaklıdır. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/60. İbn Ferhûn'un (ö.1397) öne çıkardığı unsurlar da *bağlayıcılık* ve *Şer' iliktir*. Bk. Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *Tabsîratu'l-Hükkâm*, haz. Cemâl Maraşlı (Riyad: Dâru âlemi'l-kutup, 2003), 9. Molla Hüsrev ise tanımında *bağlayıcılığın* yanında *ikrar*, *beyyine* ve *nükûl* gibi ispat yollarına yer verir. Bk. Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/404. Farklı mezheplere bağlı âlimlerin tanımları için ayrıca bk. Humeyzî, *el-Kadâu ve nizâmuhu*, 35.

¹⁶² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/204; Fahreddin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: İFAV, 2019), 21,22; Nasî Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2019), 2.

¹⁶³ Alâuddîn Alî b. Halîl Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-haşmeyni mine'l-ahkâm* (Mısır: Bulak, 1883), 13, 25, 34, 35.

toplumsal idealleri gerçek manada sağlamak, ancak Allah'ın indirdiği ilke ve hükümlere dayalı bir hukuk ve toplum düzeni inşa etmekle mümkün olabilir.¹⁶⁴ Diğer yandan kazâ (yargı) peygamberlerin temel grevlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Buna işaret eden birçok ayet-i kerime söz konusudur.¹⁶⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber (as) nübüvvet dönemi boyunca tebliğin yanı sıra kadılık vazifesini bizzat deruhte etmiş, uzak kabile ve beldelere kadılar göndermiştir. İlâveten sayısız hadisinde kazânın (yargı erkinin) önemine ve gereğine dikkat çekmiştir. İslam tarihinde, siyaset düşüncesinin ve idare hukukunun teşekkül sürecinde özel bir yeri olan Hz. Ömer'in adalete verdiği önem de herkesin malumudur.

İslam hukuk ve siyaset düşüncesince kazâ (yargı) temel kamusal yetki ve sorumluluklardan biri, kimi âlimlerce en önemlisi olarak telakki edilmiştir.¹⁶⁶ İbn Haldun (ö. 808/1406) kazâyı halifenin (devlet başkanının) temel görevleri arasında sayar.¹⁶⁷ İlâveten Kâsânî (ö. 587/1191) kadı tayin etmenin tıpkı halife seçmek gibi, farz olduğunu savunur. Esasında bunun farz-ı kifaye yani kolektif bir toplumsal sorumluluk olduğunda İslam alimlerinin görüş birliği söz konusudur. Çünkü Müslüman toplumun işlerini düzene sokup yürütmek, hak sahiplerine hakkını teslim edip zalimlerin zulmüne engel olmak farzdır. Devlet başkanı bu görevi bizzat yerine getirmelidir. Bu mümkün olmadığı takdirde ise yerine naip (vekil) yani kadılar atamak zorundadır.¹⁶⁸ Maverdî'nin (ö. 450/1058) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Müslüman toplumu idare eden kişilerin yerine getirmesi beklenen sorumluluklar sadedinde zikrettiklerinin önemli kısmını yargısal nitelikli görevler meydana getirmektedir.¹⁶⁹ O

¹⁶⁴ “Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma”, el-Mâide 5/49; “İnsanlar arasında hak ile hüküm ver”, es-Sâd 38/26.

¹⁶⁵ “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin”, en-Nîsâ 4/105; “Artık, Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma”, el-Mâide 5/48.

¹⁶⁶ Örneğin Endülüslü âlim Esedî (ö.1190) bir toplumda bulun, ması gereken “kazâ (yargı), şurta (emniyet), mezalim (yüksek yargı), red (temyiz/şikâyet), medine (beledi hizmetler), sûk (ihtisab)” şeklinde altı kamusal görevden söz ederek bunların en önemlisini kazâ olarak takdim eder. Bk. Ebu'l-Asbağ İsa b. Selh b. Abdullah Esedî, *Dîvânu'l-Ahkâmi'l-Kubrâ*, haz. Yahyâ Murâd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 28.

¹⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 402.

¹⁶⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/83; Türcan, *İslâm Hukukunda Devlet*, 222-226.

¹⁶⁹ Ali b. Muhammed İbn Habîb Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniye*, haz. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 40. Türkçesi için bk. Ali b. Muhammed İbn Habîb Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 52. Cüveynî, *el-Giyasi*, 154-166.

nedenle en başından itibaren İslam fıkıh geleneğinde gelişmiş ve ayrıntılı bir yargı hukuku literatürü meydana gelmiştir.

İslam yargı hukuku, modern hukuk sistemlerinin içerdiği hemen her ayrıntıyı konu edinmiştir. Yargı gücünün ve yargı yetkisinin meşruiyeti ve kullanımı, yargı türleri, hâkim olmanın ve atamanın şartları, yargı etiği, temel yargılama ilkeleri, yargısal deliller, bu delillerin kabul-ret kriterleri, yargı kararlarının işlerlik ve yürürlük kuralları gibi hususlar bunların başlıcaları olarak zikredilebilir. Klasik fıkıh ve fetva kitaplarında yargılama hukukuna ilişkin konular geniş yer tutmakla birlikte tek bir başlık altında ve bir bütün halinde ele alınmaz. İslam hukukunun kazuistik karakteri bu noktada da etili olmuş; yargılamayla alakalı konular çeşitli adlar altında müstakil olarak ele alınmıştır. Çoğunlukla *kitâb* veya *bâblar* halinde *kazâ*, *edebu'l-kâdî*, *dava*, *şehadet*, *ikrar* konuları etrafında işlenmiştir. Bununla birlikte erken tarihlerden itibaren yargılama hukukuna hasredilmiş müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebu'l-kâdî* adlı kitabı bu sahada akla ilk gelen örneklerden biridir.¹⁷⁰

1.3.2. Yargı Çeşitleri

İslam hukuk doktrininde yargı yetkisi ve görevi toplumu temsilen devlet başkanına aittir. Bu yetki genellikle devlet başkanına niyabeten/vekaleten *kadı mahkemeleri* (normal mahkemeler) daha doğrusu kadılar tarafından yerine getirilir. Ancak kimi durumlarda olayın niteliği (siyasi davalar gibi) ya da faillerin nüfuz ve gücü nedeniyle davanın daha yüksek düzeyli bir yargı organında görülmesi gerekebilir. Bu durumda devreye *mezalim mahkemeleri* (divan-ı mezalim, velayet-i mezalim) girer. Mezalim mahkemelerine devlet başkanının bizzat kendisi ya da bu konuda yetkilendirdiği üst düzeyli bir görevli başkanlık eder. Bunlar çoğunlukla vezir, emir, şehzade, vali, kazasker veya *kadilkudat* unvanına sahip kimselerdir.¹⁷¹

İslam hukukunda esasen temyiz ve istinaf işlemleri kurumsal olarak mevcut değildir. Çünkü hâkim kararları birer içtihat sayılmakta olup verildikten sonra bağlayıcı hale gelir. Bunun tek istisnası Kur'an, Sünnet ve icmaya açık aykırılık

¹⁷⁰ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 62-64.

¹⁷¹ Şeker, *Memlûklerde Dîvânü'l Mezâlim (1250-1517)*, 102-110.

halidir. Bu durumda hüküm baştan kurulmamış kabul edilir.¹⁷² Mezalim mahkemelerinin bir başka görevi de kadı mahkemelerinde karara bağlanan davalara yönelik itirazları görüşüp karara bağlamaktır.¹⁷³ Mezalim yargısı mahkeme adı taşımayan kurumlarda da icra edilebilmektedir. Özellikle üst düzey yöneticilerin divanları bu noktada halkın başvuru ve şikayetlerine açık ve işlevsel mercilerdir. Mezalim yargısının ilk örneklerini bizzat Hz. Peygamber'in (as) kendisinin icra ettiğini de belirtmek gerekir.¹⁷⁴

Bir diğer yargı çeşidi askeri yargıdır. İslam'ın ilk zamanlarından itibaren askerler arasındaki davalara bakmak için özel kadılar görevlendirilmiştir. Bu hâkimlere *ordu* veya *asker kadısı* anlamına gelen çeşitli isimler verilmiştir. Bunlar *kâdî-i asker*, *kâdılasker*, *kâdilasâkir*, *kâdılcünd* ve *kâdileşker* gibi tabirlerdir. Osmanlı uygulamasında ise *kazasker* olarak ifade edilen üst düzey hakimler yerine getirmekteydi. Kazaskerler zamanla Dîvan-ı Hümayun'un bir üyesi haline gelerek uzun süre hukuk sisteminin tepesinde yer almıştır.¹⁷⁵

Bunların dışında, çarşı-pazar sorumlusu olan *muhtesibin* icra ettiği *hisbe yargısı* ve kolluk kuvvetlerinin icra ettiği *şurta yargısı* da diğer yargı türleri olarak zikredilebilir. Klasik kaynaklarda yargısal nitelikleri bulunduğu gerekçesiyle bu görevlerin ilmi ve hukuki yetkinliğe haiz kimselere verilmesi önerilmektedir.¹⁷⁶ Şurtaya nispetle İslam toplumunda daha bilinen ve yaygınlaşan bir uygulama olan hisbe kurumu *emr-i maruf* prensibinin gereği kabul edilmiştir. Bu kamusal yetki ve görev *velâyet-i hisbe* olarak da adlandırılır.¹⁷⁷ Osmanlıdaki ihtisap uygulamaları ve

¹⁷² Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/409. Bu husus Mecelle'ye "usûl-i meşrû'asına muvâfık" hükümle sonuçlanan bir davanın tekrar görülmesinin caiz olmadığı şeklinde girmiştir. Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 609-610 (md. 1837-1839).

¹⁷³ Hacı Mehmet Günay, "Yargılama Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 397; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 173. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 156-186; Abdulkerim Zeydan, *Nizâmu'l-kadâi fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye* (Amman: Mektebetu'l-Besâir, 1989), 299-309; Vâsıl, *es-Sultatu'l-Kadâiyye*, 88-101; Hamdi Abdulmun'im, *Dîvânü'l-mezâlim* (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1983); Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/516.

¹⁷⁴ Humeyzî, *el-Kadâu ve nizâmu*, 58-60.

¹⁷⁵ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 189; Günay, "Yargılama Hukuku", 398; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", *Belleten* 61/232 (1997), 597.

¹⁷⁶ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 181-188; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 448-453; Vâsıl, *es-Sultatu'l-Kadâiyye*, 101; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâi*, 313-315.

¹⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb ed-Dîmaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*, haz. Nâif b. Ahmed el-Hamed (Cidde: Dâru ilmi'l-fevâid, 2008), 2/620-622; Humeyzî, *el-Kadâu ve nizâmu*, 56.

bundan sorumlu görevli olan muhtesiplik kaynağını bu teorik altyapıdan almıştır. Osmanlı Devleti'nde bu görevliler kadının yardımcıları olarak görev yapmışlardır.¹⁷⁸

1.3.3. Yargı (Kazâ) Sürecinin Başlıca Unsurları

1.3.3.1. Dava

Sözlük anlamı *talep* ve *çağrı* olan *dava* (دعوى) kelimesi fıkıh terimi olarak *bir kimsenin başka bir kimseden hâkim huzurunda hakkını talep etmesi* şeklinde tanımlanabilir. Söz konusu hak talebi, hem bir hakkın tespit ve temini, hem de haksız taleplere karşı kişinin savunma hakkını ve hak ihlâlinin önlenmesini içerir.¹⁷⁹ Dava açmak yoluyla hak talebinde bulunan davacıya *müddeî*, davalıya *müddeâ aleyh*, dava konusu hakka *müddeâ* veya *müddeâ bih* denir. Davanın taraflarını ifade etmek için *hasım* ve *tâlib-matlûb* tabirleri de kullanılmaktadır. Bir davanın mahkemede görülüp sonuca bağlanmasına *murâfaa*, *muhâsame* veya *muhâkeme* adı verilir.¹⁸⁰ *Iddia* tabiri ise bazı yerlerde *dava*, bazılarında ise *müddeâ* anlamına gelebilmektedir. Bir davanın kurucu unsurları *taraflar* (davacı ve davalı) ve *hak* (*müddeâ bih*) *iddiasıdır*.¹⁸¹ Taraflardan hangisinin davacı olarak niteleneceği konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. O nedenle, *iddiasından vazgeçmesi* davanın kapanmasına yol açan taraf; *davaya* (muhakemeye) zorlanamayan taraf; kendisine hak ve talep izafe edilen taraf şeklinde çeşitli tanımları bulunmaktadır.¹⁸²

Bir davanın mahkemede görülebilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Öncelikle, sorumlu tutulabilmeleri için taraflar akil olmalıdır. Zihinsel engelliler (mecnun) ile küçük çocukların (gayri mümeyyiz) kendileri değil vasi veya velileri onlar adına davada taraf olabilir. Davalının belirli bir kişi olması, asaleten veya vekâleten davada hazır bulunması gerekir. Ayrıca *dava* konusunun aklen mümkün ve

¹⁷⁸ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat, 2017), 278-279.

¹⁷⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/109; Alâüddîn Muhammed b. Ali Haskefî, “Dürü’l-muhtâr”, haz. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, *Reddu’l-muhtar* (Riyad: Dâru Âlemi’l-kutup, 2003), 8/285; Cevdet Yavuz, “Dâva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/12.

¹⁸⁰ Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Talibetu’t-talebe fi’l-istilahâti’l-fikhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1894), 134; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1887), 520 (md. 1613-1615); Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/81-82.

¹⁸¹ Günay, “Yargılama Hukuku”, 403; Yavuz, “Dâva”, 9/12-13.

¹⁸² Buhârî, *el-Muhîtu’l-burhânî*, 9/5; Trablusî, *Mu’înu’l-hukkâm*, 52; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/329; Zeydan, *Nizâmu’l-kadâ*, 106-107.

tanımlanabilen belirli bir hak olması; davanın sonuç doğurucu olması ve davada çelişki bulunmaması şarttır.¹⁸³ Bu bağlamda mahkemeye intikal eden davalar, kurucu unsurlarının nitelikleri bakımından üç kısma ayrılır: Gerekli şartları taşıyan ve mahkemede görülmesine bir mani bulunmayan dava *sahih dava*dır. Kurucu unsurları eksik olanlar *bâtıl dava* olarak adlandırılır. Batıl dava mahkeme tarafından kabul edilmez, kabul edilse bile bağlayıcı sonuç doğurmaz. Kurucu unsurları tamam olduğu halde mücavir şartlarda eksiklik bulunan davalara ise *fâsid dava* denilir. Fâsid davalar mahkemece kabul edilebilir ancak muhakemenin görülüp sonuca bağlanması için eksiklerinin giderilmesi gerekir.¹⁸⁴

1.3.3.2. Kadı (Hâkim)

Fıkıh ıstılahında yargılama hukuku demek olan kazâ kelimesinin ism-i faili *kâdî* (قاضی) olarak gelir. Türkçe telaffuzu *kadı* şeklindedir. Kazânın anlamına bağlı olarak kadı kelimesi de *ihtiyaç gideren, yerine getiren, ifa eden, hüküm veren* demektir. Yargı hukuku mevzubahis olduğunda ise doğrudan “hüküm veren kimse” anlamı kastedilir. Çoğulu *kudât/kuzât* kelimesidir. İslam ve Osmanlı hukukunda mahkemeye intikal eden ihtilaflarda gerçekleştirilen yargılama faaliyeti *kazâ* diye adlandırıldığı gibi *hüküm* olarak da ifade edilir. Çünkü yargılama aracılığıyla zalimlerin zulmüne engel olunur. Nitekim hükmün *engelleme* manası olduğundan bahsedilmişti.¹⁸⁵ Bundan dolayı kadılara yaygın olarak *hâkim* (حكم) de denilmektedir. *Hüküm veren, hükmeden* demek olan hâkim kelimesinin çoğulu *hükkâm*dır. Osmanlı sicil ve belgelerinde her iki kavrama da rastlamak mümkündür. Hatta başkentten gönderilen ve taşradaki yargı mensuplarını muhatap alan evraklarda sıklıkla *kudât* ve *hükkâm* ifadeleri yan yana kullanılmaktadır.¹⁸⁶

¹⁸³ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 521-526 (md. 1616-1630); Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 77; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 193-199.

¹⁸⁴ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/86; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 111-112; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 201. Ayrıntılı bilgi için bk. Kemal Yıldız, “İslam Muhakeme Hukukunda Davanın Şartları ve Muhakeme Süreci”, *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005), 117-134. Dava örnekleri için ayrıca bk. Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 53-58; Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*, 129-158.

¹⁸⁵ İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 7/233.

¹⁸⁶ Örneğin 1178 Numaralı Edremit Sicili'ne kayıtlı bir padişah hükmü “Mefâhiru'l-kudâti ve'l-hükkâm meâdinu'l-fezâili ve'l-keâm Anadolu kadıları...” ifadeleri ile başlar. Bk. *Edremit Şer'iyye Sicili-1178* (928), BOA.MŞH.ŞSC.d.4559, 123b.

Kadılık da müftülük gibi, bir yandan önemi, makamı ve doğru yapıldığında sevabı yüksek bir görev addedilmekte diğer yandan diyaneten tehlikeli ve mesuliyetli bir iş olarak görülmektedir. Bu yüzden Trablusî (ö. 849/1445) kadılık talebini *vacip*, *müstehap*, *mubah*, *mekruh* ve *haram* olmak üzere beş kategoriye ayırır.¹⁸⁷ İslam siyaset ve hukuk teorisinde kadı, devlet başkanının vekili olarak onun adına ve İslam şeriatına uygun şekilde anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak ve davaları dinlemekle memurdur. Kadının hukuki yetki sahası *velâyetu'l-kadâ* olarak adlandırılır. Kadılar genel veya özel vekaletle tayin edilebilir. Genel (mutlak) vekaletle tayin edildiğinde bir hâkimin yapması mutlak olan iş ve işlemlerin tamamıyla görevlendirilmiş olur. Özel (mukayyet) vekaletle tayin edildiğinde ise muayyen yetki ve konularla kısıtlanmış demektir. Bu kısıtlamalara ahkam (hukuk normları) konusundaki sınırlamalar da dahildir. Örneğin bir kadı yalnız Hanefi mezhebine göre hüküm vermek üzere tayin edilebilir. Belirlenen sınırın dışına çıkması azledilmesine yol açar.¹⁸⁸ Ayrıca kadıların *ilmi unutmamaları için* çok uzun olmayan görev süreleri (1 sene kadar) sonunda görevden alınması tavsiye edilmektedir.¹⁸⁹

İdeal bir kadıda aranan vasıflar çeşitlidir; bir kısmı kişiliğiyle, bir kısmı davranış ve tavırlarıyla bir kısmı ise hukuk bilgisiyle ilgilidir. İslam hukukunda mükellefliğin genel şartları olan *akıl*, *buluğ*, *İslam* ve *hürriyet* kadılık için de geçerlidir. Bunun dışında bir kadı *cesur*, *zeki*, *anlayış ve kavrayış sahibi*, *iyi huylu*, *güvenilir*, *muktedir*, *vakur*, *dirençli* ve *cesur* olmalıdır. Hanefiler *adaletin* evleviyet ve kemal şartı, Şafiiler ise *cevaz* şartı olduğu görüşündedir. O nedenle Hanefilere göre fasık kimse kadı olarak atanabilir.¹⁹⁰ Hanımların hâkim olarak atanması ihtilafı bir meseledir. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri bunu kesin olarak caiz görmezler. Hanefiler ise şahitlik edebilecekleri konularda (had ve kısas davaları dışında) hâkimlik yapabilecekleri görüşündedir. Kadıdan beklenen tavırlara örnek olaraksa *hediye ve rüşvet almaktan kaçınmak*, *özel davetlere katılmamak*, *davanın taraflarıyla yakın ilişki*

¹⁸⁷ Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 7-10. Kadılık görevinin durumu hakkındaki farklı rivayetler için ayrıca bk. Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 132-162.

¹⁸⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 142-149; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 55-60.

¹⁸⁹ Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 3/300; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 46; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 122.

¹⁹⁰ Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 13-14; Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/129; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 113-120.

kurmamak zikredilebilir.¹⁹¹ Ayrıca bir yere kadı olarak atanan kişinin görev yapacağı bölgenin toplumsal yapısını başka deyişle örfünü ve insanların tanıması görevini sorunsuz sürdürmesi için gerekli görülmektedir.¹⁹²

Kadılık görevine atanabilmek için gereken asgari ilim seviyesinin ne olması gerektiği husus alimler tarafından farklı değerlendirilmiştir. İdeal ve makbul noktanın kadının müçtehit olması, Kitap, Sünnet, sahabe kavilleri ve içtihat yöntemlerini bilmesi ve onlara göre hükmetmesi olduğunda ittifak vardır. Zira ünlü Muaz hadisinde Hz. Peygamber (as) Muaz b. Cebel'in Kitap, Sünnet ve kendi içtihadı ile hükmetmesine rıza göstermiştir. Mezheplerin yerleşip yayılmasından önceki dönemlerde kadıların çoğu bu vasıflara haiz kimselerdir.¹⁹³ Doğrudan bu kaynaklardan hüküm çıkaramayacak durumda olan bir kadıdan mezhep içinde içtihat ederek karar vermesi beklenir. Çalışmada *kurucu fetvalar* olarak sınıflandırılan görüşleri tahkik ve temyiz edebilecek yeterlikteki kadılar da kendi içtihatlarının gereğiyle karar vermelidir. Bundan daha düşük seviyede ilmi olanlar ise kendi başlarına karar vermek yerine müftülerin fetvalarına müracaat ederek hareket etmelidir. Cahilce hükümler vererek hadislerde sözü edilen vaidlerden kendisini korumalıdır.¹⁹⁴ Hanefilerin ağırlıklı görüşü böyle bir kimsenin diğer alimlerin fetvaları ile hükmetmek yani fıkhi hükümlere aykırı kararlar vermemek kaydıyla kadı olarak atanabileceği yönündedir.¹⁹⁵ Bu husus Osmanlı fetvalarına “cahil bir naip, fetva ile hükmettiği taktirde hakimlik yapabilir” şeklinde yansımıştır.¹⁹⁶ Burada fetvadan maksat yaşayan bir müftünün fetvası olduğu gibi yürürlük ve doktrin kitaplarına girmiş olan kavillerin tamamıdır.

İlim seviyesi fark etmeksizin tüm kadılara çevresindeki ilim erbabı ve fakihlerle sürekli istişare halinde olması tavsiye edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, şeriatı başkalarından öğrenme ihtiyacı olmadığı halde böyle yapmaktaydı. İstişarenin sonucunda nasıl davranması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

¹⁹¹ Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 15; Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 348-354; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 31-50.

¹⁹² Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/292-294.

¹⁹³ Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/126-127, 179-182; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 114.

¹⁹⁴ Sadru's-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/165, 182-192, 195-196; Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/7-13; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 43-46.

¹⁹⁵ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Fetâva'n-Nevâzil*, haz. Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 384.

¹⁹⁶ Ahmet İnancır, *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 119.

Şayet içtihat ehli biriyse nihai noktada kendi görüşüyle hareket etmesi gerektiği hakkında genel bir kabul bulunduğu söylenebilir.¹⁹⁷ İctihat ehli olduğu halde danıştığı yahut fetvasına müracaat ettiği bir alimin görüşüne uyarsa kararının geçerli olup olmayacağı tartışmalıdır. Ebu Hanife'nin böyle bir kararı geçerli kabul ettiği, İmameynin ise etmediği belirtilmektedir. Tam tersi yönde rivayetler de mevcuttur.¹⁹⁸ Diğer yandan davanın tarafı olan bir kimsenin müftüden aldığı fetva ile hâkimin verdiği karar birbiriyle uyuşmadığı hallerde ise mahkeme kararını fetvaya önceleme zorunluluğu bulunmaktadır.¹⁹⁹

1.3.4. Kazâî İspat Vasıtaları (Deliller)

İspat vasıtaları, dava konusu olan bir iddianın doğruluğunu - yanlışlığını ortaya koyarak muhakeme kararına medar olabilen şeylerdir. Klasik kaynaklarda genel olarak *hüccet* kavramıyla ifade edilmektedir. İslam yargı hukukunda “kanuni deliller sistemi” benimsendiği için neyin delil ve ispat vasıtası olabileceği hâkimin takdirine bırakılmamış, yürürlük kaynaklarında ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. “Beyyine iddia sahibine, yemin ise inkâr edene aittir”²⁰⁰ şeklindeki hadis, İslam muhakeme usulünün esasını oluşturarak başlıca ispat yollarının neler olduğunu belirlemiştir. Buna göre masumiyet karinesi (beraat-ı zimmet) ilkesi gereğince hukuki açıdan asıl olan kişilerin suçsuzluğu ve başkalarının haklarından beri olmasıdır. Dolayısıyla bir hak iddia ederek mahkemeye başvuran kimsenin (müddei), iddiasını ispat edecek delilleri (beyyine) mahkemeye sunma zorunluluğu bulunur. Suçlamayla karşı karşıya olan kişi (müddea aleyh) ise şayet iddiayı kabul etmiyorsa (ki bu durumda münkir olarak adlandırılır) yemin etmek suretiyle, hakkında meydana gelmiş töhmeti izale eder ve suçsuzluk halinin devamını sağlar.²⁰¹

¹⁹⁷ Sadru's-ş-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/182-196, 367-371; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/126.

¹⁹⁸ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/409-410; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/105-107.

¹⁹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/111. Bu konularla ilgili farklı rivayetler ve geniş açıklamalar için bk. Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 26-28. İslam hukukunda ve tarihinde kadı ve mahkemenin yeri hususunda genel bir değerlendirme için bk. Hallaq, *Sharî'a*, 164-176.

²⁰⁰ İfadenin Arapçası şöyledir: “البينة على المدعي واليمين على من أنكر”. Anılan hadis farklı tariklerden ve değişik metinlerle rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşenur Soylu - Hüseyin Kahraman, “Fikhî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahric ve Tenkidi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727. Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî İbnu'l-Kâs, *Edebu'l-kâdî*, haz. Hüseyin Halef el-Cebûrî (Taif: Mektebetu's-Sadik, 1989), 232.

²⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 8/418; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 75,76.

Hadiste geçen beyyine kavramı gelenekte çoğu kere şahitle özdeş anlaşılmıştır. Şu halde İslam hukuk düşüncesinde asli yargısal delillerin *şahit* ve *yemin* olduğu söylenebilir. Ancak bunlardan başka ispat vasıtaları da bulunmaktadır. Bunlar ikrar (itiraf), nükûl (yeminden kaçınma), yazılı belge, hâkimin şahsi bilgisi (ilmu'l-kâdı), kasâme, karineler, bilirkşi (ehl-i vukuf/ehl-i hibre), yerinde keşif olarak sıralanabilir. Zikredilen vasıtaların delil değerinin (hücciyetinin) ne olduğu konusunda ise fıkıhçılar farklı görüşlere sahiptir.²⁰²

1.3.4.1. Beyyine

Beyyine (بينة) kelimesi *zihni* (soyut) ya da *hissî* (somut) açık delil, kuvvetli *hüccet* ve *burhan* anlamına gelir. İslâm muhakeme hukukunda, kesinlik ifade eden ispat vasıtası ve kanıtların genel adı beyyine olup “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kati delil” demektir.²⁰³ Bir başka ifadeyle *hakkı açığa çıkarmakta kullanılan her türlü kuvvetli delil* beyyine kapsamına girer.²⁰⁴ Kavramı kimi kaynaklarda kuvvetli delil anlamında *hüccet-i kaviye* kimilerinde ise hakkı beyan eden açık delil anlamında *hüccet-i zâhire* olarak tefsir edilmiştir.²⁰⁵ Fakat klasik kaynakların önemli bir bölümünde beyyine kavramı doğrudan *şahit* ile açıklanır.²⁰⁶ Bu husus beyyinenin şahitliğe münhasır kılınışından değil şahitliğin ilk devirlerden beri en yaygın kullanılan ispat vasıtası olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla beyyine daha genel bir yaklaşımla *davayla alakalı kesin bilgi elde etmeyi sağlayan delil* şeklinde tanımlanabilir. Keza Mecelle, sıhhatinde şüphe duyulmayan yazılı belgeleri de beyyine olarak kabul etmiştir.²⁰⁷

²⁰² Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 155; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 231.

²⁰³ İsfahânî, *Müfredât*, 2009, 157; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/118; Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/97.

²⁰⁴ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 25,64; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 67.

²⁰⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/109; Neseî, *Talibetu't-talebe*, 134; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 550 (md. 1676).

²⁰⁶ Örneğin Tehânevî, beyyinenin fukaha nezdinde *şahit* demek olduğunu belirterek Eşbah'tan şu alıntıyı yapar: “Hüccet üç kısımdır: Beyyine, ikrar ve nükûl.” Tehânevî, *Keşşâf*, 357.

²⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/113; Bardakoğlu, “Beyyine”, 6/97; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 572 (md. 1736-1737).

1.3.4.2. İkrar

İkrarın (اقرار) kelime anlamı *bir şeyi itiraf etmek, durdurmak ve sabit kılmaktır*. Yargılama hukukunda ise inkârın zıddı olup “kişinin kendi aleyhine olarak başkası lehine bir hakkı kabullenmesi ve bildirmesi” demektir. İkrarın eş anlamlısı itirafıdır.²⁰⁸ İkrarı gerçekleştiren kişiye *mukır*, lehine ikrarda bulunulan kimseye *mukarrun leh*, ikrarın konusu olan hakka *mukarrun bih* denir. İkrar genel içerikli olursa *ikrar-ı âm*, muayyen bir konuda olursa *ikrar-ı has* olarak adlandırılır.²⁰⁹

İslam ve Osmanlı yargısında ikrar, en sık başvurulanan ispat yollarından biridir. Sicillerde yer alan davaların önemli bir bölümü akit (sözleşme) ikrarlarının kayıt altına alınması şeklindedir. Fakat yaygın kullanımına rağmen kasır (eksik) bir delil olarak kabul edilmektedir. Çünkü tek taraflı bir irade beyanı olan ikrar, yalnız sahibi (mukır) açısından hüküm doğurur. İkinci ve üçüncü şahıslar açısından bağlayıcı nitelik taşımaz.²¹⁰ Mecelle’de bu durum “Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hüccet-i kasıradır.” şeklinde ifade edilmiştir.²¹¹ İkrarın geçerliği için mukarrun lehin kabulü şart değilse de onun reddetmesi ikrarı hükümsüz kılar.²¹² Bir davanın ispat için ikrarın bir kere yapılması yeterlidir. Ancak zina hususu bundan istisna olup suçun sübutu için ikrarın dört defa tekrarlanması gerekir.

1.3.4.3. Şahitlik (Şehadet)

Şehadetin (شهادة) sözlük anlamı *hazır bulunmak, basiret veya gözle görmek, haber vermek* demektir. Yargılama hukukunda “bir kimsenin, bir başkasında olan hakkını ispat için mahkemede, şahitlik lafızları kullanarak bildirimde bulunması” şahitlik olarak ifade edilir. Şehadette bulunan kimseye *şâhid* denir. Çoğulu şuhûd şeklindedir. Birinden şahitlik yapmasını istemek *istişhâd*, birini şahit göstermek ise

²⁰⁸ Mahmûd Abdurrahmân Abdulmun’im, *Mu’cemu’l-mustalahâti ve’l-elfâzi’l-fikhiyyeti* (Riyad: Daru’l-Fazilet, 1999), 264; Ferhat Koca, “İkrar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 22/38.

²⁰⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/37; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 235.

²¹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/137; Ahmet Duran, “İslam Hukukunda Muhtevası ve Hukukî Mahiyeti Bakımından İkrar Kavramı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 255.

²¹¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 32. (md. 78)

²¹² Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/357. Bu durum Mecelle’de şöyle ifade edilir: “İkrar, mukarrunlehin kabûlüne tevakkuf etmez. Fakat onun reddi ile merdûd olup hükmü kalmaz ve mukarrun leh mukarrun bihin yalnız bir miktarını reddeylese ancak o miktarda ikrarın hükmü kalmayıp reddetmediği miktarda ikrarı sahih olur.” (Md.1580)

işhâd olarak adlandırılır. İkisinin eş anlamlı kullanımı da söz konusudur.²¹³ Günümüz hukuk mevzuatında *şahitlik* kavramı yerine *tanıklık*, şahit yerine ise *tanık* terimi yaygın şekilde kullanılmaktadır. Şahitlik her türlü davada hükme medar olabilen kesin bir delil olduğu için beyyine kavramıyla özdeş hale gelmiştir.²¹⁴

Bir hâkim, dava ve iddiasını yeter sayıda (nisab) ve gerekli şartlara haiz şahitlerle kanıtlayabilen kimsenin lehine hüküm vermekle yükümlüdür.²¹⁵ Şahitlikte yeter sayı (şehadet nisabı), dava konusuna göre değişiklik gösterir. Genel kural davalarda iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğinin yeterli delil olduğu şeklindedir. Fakat zina suçunun ispatı için en az dört erkek şahit gereklidir.²¹⁶ Mal ve mala bağlı diğer konularda; mücerret haklar olan nikah, talak (boşama), itak (azat) davalarında bir erkek ve iki kadın şahit yeterlidir. Zina dışında kalan, kısas ve had davalarında (ceza muhakemesinde) iki erkeğin şahitliği aranır, kadınların şahitliği geçerli kabul edilmez. Ancak sadece kadınların bilmesi mümkün olan konularda yalnız kadınların şahitliği de geçerlidir. Hanefilere göre bu tür davalarda yerine göre tek kadın şahitle de hüküm verilebilir.²¹⁷

Bir şahitliğin geçerli delil sayılabilmesi için bazı şartların tahakkuk etmesi gerekir. Meseleyi gören kişinin o esnada akli melekeleri yerinde olmalı, deli ya da küçük çocuk olmamalıdır. Gözlerinde olayı görmesine engel olacak tarzda bir arıza bulunmamalıdır. Ayrıca olaya, bizzat kendisi görmek suretiyle (muayeneten) tanıklık etmesi lazımdır. Fakat bazı özel durumlarda dolaylı tanıklık da bu kabilden sayılabilmektedir.²¹⁸ Şahitliğin ifası (edası) sırasında ise şahidin buluş (ergenlik), akıl, görme ve ifade (nutk) gibi yetileri yerinde olmalıdır. Ayrıca hürriyet ve adalet şartlarını da taşıması gerekir.²¹⁹

²¹³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/118-119; H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/278.

²¹⁴ Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, 163.

²¹⁵ Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1989), 39.

²¹⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/123.

²¹⁷ Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/308; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 121; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/140-141.

²¹⁸ Toplumdaki genel bilinirlik (birinci derece akrabalık ilişkileri gibi); *cenaze törenine* tanıklığın *ölüme* tanıklık, *düğüne* tanıklığın *evliliğe* tanıklık olarak kabul edilmesi bu türdendir. Bk. İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 7/362.

²¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/5-15; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 242.

Şahitlikte din unsuru bir diğer önemli bir faktördür. Genel kabul, Müslüman kimsenin hem Müslüman hem de gayrimüslim kişilerin (zimmi veya müstemen) davalarında şahitlik edebileceği yönündedir. Buna karşılık gayrimüslimin Müslüman aleyhine şahitliği, özel durumlar dışında, geçerli değildir. Zimmilerin (gayrimüslim vatandaş) birbirleri ve müstemen (izinli gayrimüslim) hakkındaki; müstemenin ise yalnız bir başka müstemen hakkındaki şahitliği Hanefiler tarafından geçerli kabul edilmiştir.²²⁰ Literatürde tartışılan konulardan biri de “tek şahit ve yemin” ile hüküm verilip verilemeyeceği meselesidir. Mali konulardaki nizalı davalarda, davacının iddiasını destekleyen bir şahit ile davacının, iddiasının doğruluğuna dair yemini ile hüküm verilmesi konusunda mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hanefi mezhebinde tek şahit ve yemin, anılan davalarda beyyine türünden bir delil olarak kabul edilmez.²²¹

Tezkiye ve Tadil: Şahitliğin şartlarından biri olan *adalet*, kelime olarak “eşitlik, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit kılmak, orta yol, istikamet” gibi anlamlara gelir.²²² Kavram özünde soyut ve göreceli bir mahiyet taşıdığı için, naslarda istenen *şahitlerin adil olması* şartının tam olarak hangi nitelikleri kapsadığı hususunda fukaha farklı görüşler ortaya atmıştır.²²³ *Farzları yerine getirdiği ve büyük günah işlemediği açıkça bilinen, iyiliği kötülüğünden fazla olan* kimsenin *adil* kimse kabul edildiği söylenebilir. Kâsânî’nin (ö. 587/1191) Pezdevî’ye (ö. 482/1089) nispet ettiği bu ölçütün Osmanlı uygulamasında genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Ebussuûd Efendi bir fetvasında adil şahidi benzer vasıfları taşıyan kimse olarak tarif etmiştir.²²⁴

²²⁰ Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/376; Yıldız, *Şahitlik*, 74-78.

²²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Sıddıka Ayaş, *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2014), 41-61.

²²² İsfahânî, *Müfredât*, 2012, 680; Mustafa Çağrıncı, “Adâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

²²³ Mezheplerin adalet tanımı ve ölçütleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şuveys Hizâ’ Alî Mehâmîd, *Adâletu’ş-şâhidi fi’l-kazâi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1995), 71-93.

²²⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 9/18. Ebussuûd Efendi’nin konuyla ilgili iki fetvası şu şekildedir: “Sual: Şühûd, salâtta ve istikâmette ne mertebe gerektir ki âdil demek caiz ola? Cevap: *Ekalli bu ki, kavlen ve fi’len haramdan ictinâb üzere ola. Suâl*: Şâhid ne veçhile olmak gerektir ki şehâdeti kabul oluna? Cevap: *Kebâirden ictinâb edip ve sagâire musir olmayıp, hayrı şerrine galip olmak gerektir.*” Bkz. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 136.

Hâkimin, şahitlerin gerçekte adil olup olmadıklarını öğrenmek maksadıyla yaptığı inceleme ve soruşturmaya *tezkiye* (veya *tezkiye-i şühûd*) adı verilir. Güvenilir kimselerin şahit hakkında olumlu görüş bildirmelerine *tadîl*, olumsuz görüş bildirmelerine ise *cerh* denir. Tezkiyeyi yapan kişi *müzekkî* veya *muaddil* olarak adlandırılır.²²⁵ Tezkiye gizli (sırrî, mestûre) ve açık (alenî) olmak üzere iki farklı yolla yapılabilir. Diyanet ve dirayet bakımından güvenilirliği hâkim ve toplum nezdinde kabul görmüş kimselerin mahkemeye çağırılarak şahitler hakkında bilgilerine başvurulması *alenî tezkiye*dir. Hâkimin güvenilir kimseler eliyle ve gizli yazışma yöntemiyle yürüttüğü tezkiye süreci ise *sırrî tezkiye* olarak adlandırılır. Hâkim gerektiğinde bir şahit hakkında her iki tezkiye yöntemini birlikte kullanma yoluna gidebilir.²²⁶

Mahkemede aleyhine şahitlik edilen taraf, şahide yönelik bir itirazda bulunmaz veya şahidin adaletini kabullenirse hâkim, şahitliğin gereği ile hükmeder. Ancak şahidin adalet vasfını taşımadığına dair itirazda bulunup şahitliğin geçersizliğini iddia etme hakkı da vardır.²²⁷ Yalancı şahitlik, adalet vasfının yokluğu, hâfıza zayıflığı, davada bir menfaatinin bulunması, baskı altında şahitlik yaptığı veya aralarında husumet bulunduğu gibi gerekçeler ileri sürerek bir şahitlik reddedilebilir. Bunlara genel olarak *cerh* ve *ta'n* (*cerh-i şühûd* ve *ta'n-ı şühûd*) denilir. Böyle bir durumda hâkim şahide yemin ettirebilir.²²⁸ Taraflardan birinin *cerh* ve *ta'n*ı bulunmadığı hallerde de hâkim, şahidin güvenilirliğinden yeterince emin değilse, söylediklerinin doğruluğu hakkında yemin etmesini isteyebilir.²²⁹ Döneme ait sicillerde bu türden pek çok örnek yer alır. Şahitlere yemin ettirilmesi durumu, dava kayıtlarında *tahlif* (yemin ettirme) olarak ifade edilmektedir.²³⁰

²²⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/119; Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/77.

²²⁶ Sadru'sh-şehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 3/22-24; Trablusî, *Mu'înu'l-hukkâm*, 85; Yıldız, *Şahitlik*, 92-94.

²²⁷ Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/93-94.

²²⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/120; Başoğlu, “Tezkiye”, 42/78.

²²⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 569; (md. 1727) Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 118.

²³⁰ Döneme ait şahitli dava kayıtlarının sonunda yer alan “بعد التزكية والتحليف حيز قابوله واقع اولدي” (*tezkiye* ve *tahliften* sonra şahitliği kabul edildi) ifadesi şahitlerin tezkiyesi yanında onlara yemin ettirildiğini de ortaya koymaktadır. Bazı kayıtlarda ise yalnız *tezkiye* kelimesi yer alır. Böyle olması davada şahitlere yemin ettirilmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

1.3.4.4. Yemin ve Nükûl

Kelime anlamı *kuvvet, bereket, sağ taraf* olan yemine *kasem* (قسم) ve *half* (حلف) de denilmektedir. O nedenle yemin eden kişi *hâlif*, davanın taraflarından birinden yemin talep etmek *istihlâf*, yemin ettirmek ise *tahlif* olarak adlandırılır.²³¹ Davacı (müddei), mahkemeye taşıdığı iddiasını beyyine olarak adlandırılan kesin delillerle ispat edemezse hâkim, davalı taraftan (müddea aleyh) yemin etmesini talep eder.²³² Bir yeminin hukuken geçerli sayılabilmesi için belirli şartları taşıması gerekir. Yemin, hâkim huzurunda ve müddeinin talebi üzerine gerçekleşmelidir. Ayrıca Allah adı telaffuz edilerek yapılmalıdır. Bu ise ya *vallâhi*, *billâhi* ve *tallâhi* lafızlarıyla ya da “Allah adına yemin ederim ki...” kalıbıyla olur. İlâveten yemin cümlesinde, davacının (müddeinin) iddia ettiği hususun yokluğu (olumlu ya da olumsuz) açıkça belirtilmelidir.²³³

Davacının isteği ile davalı, hâkim tarafından yemine davet edildiğinde yeminden kaçınırsa buna *nükûl* denir. Nükûl, davalının zımnen davacının iddiasını kabul (ikrar) ettiği anlamına gelir. Davalı söz konusu olduğunda yemin değil, yeminden kaçınması bir ispat delili kabul edilir. Çünkü yemin etmek, davalı açısından yeni bir hakkın ispatı sonucunu doğurmaz. Yalnızca mevcut durumun kendisi açısından devamını sağlar.²³⁴ Dolayısıyla yemin, ispat değil defi (savunma) aracıdır. Oysa davalının nükûlü davacının iddiasının doğruluğu anlamına gelir. Başka bir deyişle nükûl, davacı açısından hak ispat aracıdır. Bu nedenle ispat vasıtaları arasında yemin yerine bazen sadece nükûl zikredilir.²³⁵

Müslüman olmayanlara da Allah adına yemin verdirilir. Yemin cümlesinde Allah’ın ismi yanında bir takım ağırlaştırıcı ifadelere de yer verilebilir (tağlîz). Bu bağlamda Hristiyan’a “Hz. İsa’ya İncil’i indiren Allah adına”, Yahudilere “Hz. Musa’ya Tevrat’ı indiren Allah adına”, Mecusilere ise “ateşi yaratan Allah adına” şeklinde yemin ettirilir.²³⁶ Yemin şekillerinden biri de kutsal kitaba el basmak (vaz-ı

²³¹ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/43/417.

²³² Şeyh Bedreddîn, *Câmiu’l-fusûleyn*, 333; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 574-575.

²³³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 179-181; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 250-252.

²³⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 8/418; Zeydan, *Nizâmu’l-kadâ*, 205.

²³⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/118; Süleyman b. Abdillâh Kırkağâcî, *Şerhu’l-hâtime fi’l-kavâidi’l-fikhiyye*, çev. Muhammed İmâd en-Nablûsî (İstanbul: Dâru Yâsin, 2014), 166.

²³⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 8/435; Sadru’s-şehîd, *Şerhu Edebi’l-kadî*, 2/199-202.

yed) suretiyle yapılandır. Yemin esnasında kutsal kitaba el basmak, başlı başına bir yemin türü olarak değil yemini ağırlaştırmak (tağlîz) amacıyla başvurulmuş bir uygulamadır. Bu kapsamda kadı Müslüman birinden yemini sırasında Kur'ân-ı Kerim'e (mushafa), Hristiyan'dan İncil'e, Yahudi'den ise Tevrat'a el basmasını talep edebilir. Döneme ait sicil kayıtlarında bu yöntemin hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere uygulandığına işaret eden örnekler mevcuttur.²³⁷

1.3.4.5. Yazılı belge

Yazılı deliller genel olarak *hücec-i hattiy*e olarak adlandırılır. İnsanlar arasında ortaya çıkması muhtemel anlaşmazlıkları (nizâ) engellemek için ve gerektiğinde yargısal dayanak olsun diye başta borç işlemleri olmak üzere çeşitli hukuki işlemlerin yazıya dökülmesi Kur'ân-ı Kerim'de tavsiye edilmektedir.²³⁸ Ancak klasik fıkıh kaynakları yazıyı ve mührü tek başına kesin deliller arasında kabul etmez. Bu durum dönemin şartlarında oluşturulan yazılı belgelerin niteliğinden ve yazının hayatta işgal ettiği yerin sınırlılığından kaynaklanmış olmalıdır.²³⁹ Yazıların birbirine benzemesi; taklit, ekleme ve sahte belge oluşturulması ihtimali gibi hususlar yazıyı şüpheli bir delil haline getirmiştir.²⁴⁰

Fıkıh kaynaklarında, yazılı belgelerin yargıda delil olarak kabul edilmesi hususunda, günümüze yaklaştıkça artan bir müspet bakış açısı dikkati çekmektedir. Klasik kitaplarda üzerinde en fazla durulan belge türü kadıların davalar hakkında, kendi aralarında yaptığı yazışmalardır (kitâbu'l-kâdi ile'l-kâdi). İlk dönemlerde bu belgeler, içeriğine ve hazırlanıp mühürlenişine şahitlik edenler bulunması halinde geçerli kabul edilmekteydi. Esnafın, yürüttükleri ticari faaliyetler hakkında tuttuğu defterler de ilk dönemlerden itibaren delil olarak kabul gören yazılı belge türlerindendir. Bir diğer sınıf resmî belgelerdir.²⁴¹ Ebu Yusuf'un, icra ettiği kadılık

²³⁷ Örneğin Rebîulevvel 948 / Temmuz 1541 tarihinde Antep mahkemesinde görülen bir davada Yahşi b. Hızır, Karagöz b. Tomas adlı zimminin kendisine sövdüğü (şetm) iddiasıyla mahkemeye başvurmuştur. İddiasını ispat edecek kanıt (beyyine) getiremeyince hâkim, davalı Karagöz'den yemin etmesini istemiştir. O da *elini İncil'e basıp yemin-i billah* ederek iddiayı reddetmiştir. Bk. *Gaziantep Şer'iyeye Sicil Defteri-2 (948)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.4806, 79.

²³⁸ Borç verildiğinde yazılmasını tavsiye eden (Bakara 2/282) ve Kur'ân-ı Kerim'deki en uzun ayet olan ayet *müddâylene ayeti* olarak bilinir.

²³⁹ Humeyzî, *el-Kadâu ve nizâmuhu*, 435-438; Günay, "Yargılama Hukuku", 413.

²⁴⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/175.

²⁴¹ İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 7/360.

görevindeki tecrübesinin yansıması olarak, yazılı belgelerin delillliği konusunda daha esnek davrandığını da yeri gelmişken hatırlatmakta fayda var.²⁴²

Son dönem fıkıh kaynaklarında, resmi niteliği bulunan berat ve fermanlar, kadı sicilleri, vakıf senetleri ve defter-i hakanilerin (tapu ve vergi kayıtları gibi) delil kabul edilmesi yönünde bir tavır benimsenmiştir. Fakat had ve kısas gibi şüphe ile düşebilen ceza davaları bundan istisna edilmiştir.²⁴³ Mecelle’de ve sonrasındaki mevzuatta yazılı evrakların yargısal niteliği konusunun, günümüzdekine yakın bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda kanunlara uygun şekilde düzenlenen ve muhafaza altına alınan resmi evrak, mahkemelerde geçerli bir ispat vasıtası olarak kabul edilmiştir.²⁴⁴ Dönemin sicillerindeki pek çok davada, yazılı belgelere istinaden karar verildiği görülmektedir. Berat, hüküm, temessük ve hüccetler; önceki kadı sicilleri, kassam defterleri ve raiyyet defterleri bunların başlıcaları olarak ifade edilebilir. Ancak tarafların yazılı belgeye itirazının olması halinde yazının ikinci planda değerlendirildiği gözlenmektedir.

1.3.4.6. Diğer Deliller

Yukarıda zikredilenlerin dışında mahkemelerde kullanılan başlıca deliller şunlardır: Hâkimin dava hakkındaki şahsi bilgisi (ilmu’l-kâdı), kura çekimi, kasâme, karine, bilirkişi (ehl-i vukuf/hibre).²⁴⁵ Birer delil olmamakla birlikte, mahkemelerde sıklıkla hükme medar olan iki uygulama daha mevcuttur: *sulh* ve *ibrâ*. Herhangi bir anlaşmazlık tarafların kendileri veya araya giren kimselerin (muslihûn) çabalarıyla çözüme kavuşturulursa buna *sulh* denilmekte ve üzerinde anlaşılan hususlar kadı huzurunda yazılıya dökülmektedir. Davacının iddiasından vazgeçerek davalının zimmetini kendi hakkından beri kılmasına ise *ibrâ* denir.²⁴⁶ İbranın yazılı hale getirilmesi için mahkeme tarafından *ibra hücceti* hazırlanıp taraflara verilir.

²⁴² Sadru’ş-şehîd, *Şerhu Edebi’l-kâdî*, 3/286-289; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 9/114-115.

²⁴³ Muhammed Emîn İbn Âbidin, *Reddu’l-muhtâr*, haz. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Riyad: Dâru âlemi’l-kutup, 2003), 8/131-137.

²⁴⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 572 (md. 1736-1737); Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 266.

²⁴⁵ Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 255-265.

²⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 482-484; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 8/5, 29.

1.4. FETVA-KAZÂ İLİŞKİSİ

1.4.1. İslam Siyaset Düşüncesinde Fetva ve Kazâ

İslam siyaset ve hukuk teorisinde toplumunu meydana getiren bireylerin vazgeçilmez sorumlulukları *aynî* (şahsi) ve *kifâî* (müşterek) olmak üzere ikiye ayrılır. Aynî olanlar her bireyin tek tek muhatap olduğu ödevlerden oluşurken, kifâî vacipler bir toplum olmanın gereğini temsil eden kolektif yükümlülüklerden meydana gelir.²⁴⁷ Çünkü insan sosyal-politik bir varlıktır ve bireysel olanların yanında kişilerin tek tek altından kalkamayacağı kamusal ihtiyaçları da vardır. Şâri‘ tarafından vazedilmiş hukuku cebren uygulayarak adaleti temin etmek, iç ve dış güvenliğin sağlanmasına yönelik tedbirler almak, zorunlu beledi hizmetleri yerine getirmek, dezavantajlı toplumsal kesimleri gözeterek ihtiyaçlarını karşılamak ve tüm bunları gerçekleştirebilmek için meşru sınırlar dahilinde zekat toplayarak icap eden harcamaları yapmak bunların başlıcalarıdır.²⁴⁸ Bu ve benzeri hizmetleri ifa etmesi için bir yönetici (ulu’l-emr, veliyyu’l-emr) belirlemek ayrıca bir toplumsal zorunluluktur. O nedenle her Müslüman toplum kendisine liderlik edecek birini belirler ve şahs-ı manevisinde bulunan kamusal egemenlik (velâyet) yetkisini biat yoluyla bu kişiye devreder. Böylelikle yönetici tayin edilen kimse, topluma vekaleten (niyabeten) onları idare ve onlara hizmet eder.²⁴⁹

İdealize edilen mekanizma böyle olmakla birlikte bazen güç-kuvvet sahibi bir kimse toplumun yönetimini zorla (istila, kahr, galebe ile) elde edebilir. Bu durumda bile cemiyetin onayı ve kabulü gerçekleştiği takdirde yönetimin siyasi meşruiyeti sağlanmış sayılır.²⁵⁰ Yönetime geliş biçiminden ayrı olarak, yöneticilerin hukuki meşruiyetlerini test etme hususunda asıl dikkate alınan husus toplumunda İslam

²⁴⁷ Cüveynî, *el-Giyasi*, 203; Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 35.

²⁴⁸ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 52-54; Ali b. Muhammed Gazzâlî, *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîrî’s-sülûk fî tedbîrî’l-mülûk*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 53; Cüveynî, *el-Giyasi*, 145-176.

²⁴⁹ Cüveynî, *el-Giyasi*, 43, 63; Şen, *İktidar ve Meşruiyet*, 30, 33, 38, 57, 164. Örneğin Kâsânî, bir vekilin vekaletini sona erdiren her durumun kadının görevi için de geçerli olduğunu, bunun tek istisnasının halifenin (yöneticinin) azli ya da ölümü olduğunu söyler. Gereğini de kadının görünüşte halifenin, gerçekte ise Müslüman toplumun vekili olmasıyla açıklar. Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 9/138. Egemenliğin kaynağını toplum olarak görenlerin fikirleri için ayrıca bk. Türcan, *İslâm Hukukunda Devlet*, 154-159.

²⁵⁰ Cüveynî, *el-Giyasi*, 216-230; Şen, *İktidar ve Meşruiyet*, 162, 176.

hukukunu tatbik edip etmedikleridir. Gerekli şartları yerine getirip siyaseten ve hukuken meşruiyetini sağlamış bir yöneticiye kaba kuvvetle karşı çıkılmaz, meşru emirlerine uymazlık edilemez, onlara kayıtsız kalınamaz.²⁵¹ Öte yandan İslam dini müminlerden asgari düzeyde de olsa bir politik bilinç sahibi olmalarını beklemektedir. Bir Müslüman kendisini yönetenlerden tamamıyla bihaber olmamalı ve yeri geldiğinde yanlışları konusunda onu uyarmaktan geri durmamalıdır.²⁵²

Müslüman yönetici kriterlerinde ideal nokta onun iffet, hikmet, cesaret/şecaat, adalet gibi erdemlerle donanmış bulunması,²⁵³ daha da önemlisi hukuk sahasında müçtehit olmasıdır.²⁵⁴ Çünkü ancak bu yolla toplumun yararına (maslahatına) olan şeylerle İslam hukukunun ilke ve kurallarını kendi başına bağdaştırabilir ve gerekli düzenlemeleri meşru sınırların dışına çıkmadan hayata geçirebilir. Yeri geldiğinde fetva verip yeri geldiğinde yargılama yaparak davaları hükme bağlayabilir.²⁵⁵ Ancak ideal vasıfları haiz kimse bulunmadığında, hatta bulunduğu bile böyle olmayan bir başkası yönetici seçilebilir (efdal-mefdul problemi). Böyle bir durumda anılan işlevleri yöneticinin şahsen icra etmesi mümkün olmayacağı için kendisinde toplanan yetki ve görevleri vekilleri aracılığıyla kullanması gerekir.²⁵⁶ Devlet yönetiminde vekalet sistemini zorunlu kılan bir diğer sebep de devlet başkanının ülkedeki her noktaya şahsen ulaşmasının imkân dışı olmasıdır.

Devlet başkanına vekalet, kapsamı bakımından mutlak-genel (tefvizî) veya sınırlı-özel (tenfizî) şeklinde ikiye ayrılır.²⁵⁷ Genel vekaleti elinde bulunduran görevli, başkanının yetkili olduğu her sahada onun adına tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğundan ülkedeki memuriyetlerin en tepesinde yer alır. Nitekim Fatih Kanunnamesinde veziriazamın yönetim sistemindeki mevkisi “cümle umûrun vekîl-i mutlakı”²⁵⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Tenfizî vekalet ise yalnız belirli konularda

²⁵¹ Cüveynî, *el-Giyasi*, 202; Şen, *İktidar ve Meşruiyet*, 54.

²⁵² Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Seyfû'l-mülûk & Seyfû'l-kudât (Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri)*, çev. Nail Okuyucu (İstanbul: TYEKB, 2018), 75.

²⁵³ Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-feth*, çev. Mertol Tulum (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 14-26; Gazzâlî, *Tahrîrû's-sülûk*, 62-64; Cüveynî, *el-Giyasi*, 85.

²⁵⁴ Cüveynî, *el-Giyasi*, 89, 124, 210; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 31-32.

²⁵⁵ Kâfiyeci, *Seyfû'l-mülûk*, 86. Dört halifenin bu vasıflara haiz olduğunu hatırlamak gerekir.

²⁵⁶ Cüveynî, *el-Giyasi*, 128-135.

²⁵⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 62-70; Cüveynî, *el-Giyasi*, 113-116.

²⁵⁸ Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *Tarih Dergisi* 33 (1982), 30. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân*, çev. Sevim İlğürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 83.

yapılmış yetkilendirmeleri kapsar. Devlet başkanı ile diğer görevliler arasındaki asalet-vekalet ilişkisi dönemin çeşitli belgelerindeki ifadelerde de kendisini göstermektedir. Örneğin kadıların tayini sırasında kaleme alınan kadı beratlarında yetkilendirme ifadeleri “tefviz kıldım”²⁵⁹ tabiriyle dile getirilmiştir.

İbn Haldun’a göre “sahib-i şer‘în naibi” olan halifenin görevleri *hıfz-ı din* ve *siyaset-i dünya* olarak ikiye ayırır. Dine dair olanlar *namaz, fetva, kazâ, cihat*, ve *hisbedir*.²⁶⁰ Hükümdar bu vazifeleri bizzat yerine getiremediği hallerde yetkin vekiller tayin ederek²⁶¹ bunların hakkıyla icrasına özen göstermelidir. Bu kapsamda cuma, bayram ve beş vakit namazları kıldırması için, özellikle büyük camilere imam ve hatip; çarşı-pazar denetimi ve asayişin temini için de muhtesip atar.²⁶² Allah Teâlâ’nın vazettiği hukuk çerçevesinde adaletin tesisi, zulmün ortadan kaldırılması, anlaşmazlıkların çözümü ve hakların sahiplerine teslimi içinse kadıların vekalet verir.²⁶³ Asli görevlerinden olmamakla birlikte vakıfların korunması ve idare edilmesi, sahipsiz ya da yetimlere ait malların muhafazası, kimsesizlerin veliliğini üstlenmek gibi bazı sorumlulukları da kadılar yine devlet başkanına vekaleten yerine getirirler.²⁶⁴ Bu tür vekiller yönetimin temeli olan adaletin tesisinde birinci derecede rol oynadıkları için seçim ve atamalarında gayet hassas ve dikkatli davranmak, ehil olmayana bu tür vazifeleri emanet etmemek gerekir.²⁶⁵

Yukarıdakilerden anlaşıldığı üzere devletin halka yönelik dünyevi ödevlerinin yanı sıra çeşitli dini sorumlulukları da bulunmaktadır. Hatta devlet başkanının Müslüman halka yönelik sorumluluklarının başında onların dinini korumak gelir.²⁶⁶ O yüzden insanların dini-hukuki sorularının cevaplanması, din eğitimi ve öğretiminin sağlanması ve yeri geldiğinde teorik ve entelektüel problemlerin doyurucu bilgilerle giderilmesi için gerekli tedbirleri almak zorundadır. Yönetici İslam’ın teorik hukuk ve

²⁵⁹ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 113.

²⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 400. Kâfiyeci bunları *vilâyet-i suğra* adı altında kategorize eder. Bk. Kâfiyeci, *Seyfü’l-mülûk*, 108.

²⁶¹ Yetkilendirme türleri ve kapsamları için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 62.

²⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 401; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 194-207.

²⁶³ Bu teorik altyapıya istinaden Mecelle, kadıyı tanımlarken “sultanın görevlendirdiği zat” ifadesini tarifin bir parçası olarak zikreder ve bir vekil olması hasebiyle kadının belirli sınırlamalara tabi tutulabileceğini belirtir. Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 594, 598 (md. 1785, 1800).

²⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 402-407; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 145-149.

²⁶⁵ Kâfiyeci, *Seyfü’l-mülûk*, 92; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 137-143.

²⁶⁶ Cüveynî, *el-Giyasi*, 143-152.

itikat bilgisini öğretmek için öğretmen (müderres) görevlendirmeli; halkın dini-hukuki sorularını kendisi adına cevaplamaları için de lüzumu kadar müftü atmalıdır. Bunlar İslam öğretisini muhafaza eden, üreten ve uyarlayan kimseler olduklarından seçimlerinde gayet titiz davranmalı ve ehil olmayanları bu işlerden uzak tutmalıdır.²⁶⁷

Görüldüğü gibi İslam hukuk ve siyaset teorisinde devlet başkanının resmen görevlendirdiği kadı ve müftüler onun vekilleri olarak düşünülmektedir. Bu vekalet olgusunu göz önünde bulunduran Karafî (ö. 684/1285) devlet başkanının (resmi) müftü ve kadıyla olan münasebetini *kül-ciüz* (bütün-parça) ilişkisi olarak takdim eder. Çünkü onların icra ettiği vazifeler devlet başkanının kamusal görev ve işlevlerinin yalnızca bir bölümünü oluşturur.²⁶⁸ Benzer şekilde Ebussuûd Efendi kadıların yetkisinin kaynağının (kuzâtın velayeti) devlet başkanının izin ve icazeti olduğuna vurgu yapar.²⁶⁹ Ancak şunu göz ardı etmemek gerekir ki İslam hukukunu öğreten veya yorumlayan bir alim olmak için devlet başkanından vekalet yahut yetkilendirme almak gibi bir şart söz konusu değildir. Nitekim kamu otoritesinden bağımsız hukuk üretimi ve eğitimi İslam tarihinde çok yaygındır. Diğer yandan yöneticiler gerek duyulduğunda, resmi vazifesi bulunup bulunmadığına bakmaksızın herhangi bir alimin dini-hukuki danışmanlığına başvurabilir.²⁷⁰ Ayrıca yönetici, hukukçuların görüşleri arasından kamusal yarar (maslahat) ilkesi çerçevesinde dilediğini seçerek uygulamaya koymakta serbesttir.²⁷¹

1.4.2. Fetva-Kazâ Mukayesesi

Benzer yönlerinin bulunması ve aralarındaki yakın ilişki nedeniyle fetva ile kazâ kavramları birbiriyle mukayese edilegelmiştir. Hatta Karâfî (ö. 684/1285) ünlü eseri *İhkâm*'ı fetva, kazâ ve devlet başkanının tasarrufları arasındaki benzerlik ve

²⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 401-402. Osmanlı kadı beratlarında olduğu gibi müderres beratlarında da “tefviz kıldım” ifadeleriyle yetkilendirme yapılması bu teorik altyapının ürünü olmalıdır. Örnek için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 78.

²⁶⁸ Şehâbeddin Karafî, *el-İhkâm*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 25. Arapçası için bk. Karafî, *el-İhkâm*, 1995, 46.

²⁶⁹ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 4/39.

²⁷⁰ Cüveynî, *el-Giyasi*, 90, 242.

²⁷¹ Haneî imamlarından Ebû Yusuf da halifenin bu tür tercihlerde bulunabileceğine değinir. Bk. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), 50.

farklılıklar konusuna tahsis etmiştir.²⁷² Fetva ile kazânın başlıca ortak noktasının her ikisinin de dini-hukuki bir hüküm ifade etmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Buna karşılık ikisi arasında pek çok bakımdan önemli farklar bulunmaktadır.

Çeşitli ölçütleri esas alarak fetva ile kazâ arasındaki farkları şu şekilde özetlemek mümkündür: *İçerdikleri hükmün niteliği bakımından:* Fetva mesele hakkında şeriatta mevcut hükmün bildirilmesi (ihbâr) iken kazâ yeni bir hüküm ihdasıdır (inşâ). *Hükmün dayanağı bakımından:* Hem fetvadaki hem de kazâdaki hüküm şer‘î delillerden (Kitap, sünnet, icma, kıyas vb.) elde edilir. Fakat ilaveten kazâ, hüccet denilen ispat vasıtalarına (beyyine ve ikrar gibi) dayanmak zorundadır.²⁷³ *Hükmün konusu bakımından:* Fetva şeriatın kapsamına giren konuların tamamına (itikat, muamelat, ibadet vs.) dair olabilir. Kazâ ise sosyal olgu niteliğine haiz ve nizaa ihtimali bulunan hususlarda caridir. Örneğin bir ibadetin sıhhati meselesi yargılama konusu edilemez. *Hükmün kapsamı bakımından:* Fetva genel (küllî) ve/veya özel nitelikli olabilir. Yalnız bir kişinin durumu için fetva verilebileceği gibi bütün insanları ilgilendirecek tarzdaki meseleler de fetvaya konu olabilir. Buna karşılık yargılama özel niteliklidir ve yalnız davanın taraflarını bağlayıcı (cûzi-tikel) hüküm doğurur.²⁷⁴ *Hükmün etkisi bakımından:* Kazâ ile ortaya konulan hüküm fiili-hukuki sonuç doğurur. Üstelik bu sonuç tarafları bağlayıcı niteliğe sahiptir. Uyup uymamak kişilerin inisiyatifine bırakılmış değildir, yeri geldiğinde cebren tatbik edilir. Çünkü arkasında kamu otoritesi bulunmaktadır. Fetvanın hükmü ise böyle olabileceği gibi tamamen kişilerin vicdanî-dinî kabullerine hitap edecek türden de olabilir.²⁷⁵ Herhangi bir fetvanın cebrî-fiilî sonuç doğurabilmesi ise kazâda olduğu gibi bir kamu otoritesi tarafından desteklenmesine ya da müftünün resmen fetva vermekle görevlendirilmiş olmasına bağlıdır.²⁷⁶

Genel anlamda fetva, kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması mümkün olmayan bir hukuk üretme yöntemi ve aracıdır. O yüzden İslam hukuku bir devlet hukuku değil *müçtehitler/hukukçular hukuku* olarak vasıflandırılmıştır. İslam hukuk

²⁷² Nitekim eserin tam adı, yazılış gayesini aksettirir şekilde “*el-İhkâm fî temyîzi ’l-fetâvâ ’ani ’l-ahkâmi ve tasarrufâti ’l-kâdî ve ’l-imâm*”dır. Karafî, *el-İhkâm*, 1995, 32.

²⁷³ Karafî, *el-İhkâm*, 2018, 24, 27.

²⁷⁴ Karafî, *el-İhkâm*, 2018, 65.

²⁷⁵ Fetva-kazâ mukayesesi için bk. Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 30-32; Yaman, *Fetva Usûlü*, 23; İbrahim, *el-Fetvâ*, 45-54.

²⁷⁶ el-Aşkar, *el-Fütyâ*, 97-106, özellikle 104-106.

metodolojisine uygun şekilde üretilmiş bir müftü fetvası gücünü ve etkisini insanlar nezdindeki kabulünden alır.²⁷⁷ Devlet yönetimi toplumsal fayda ilkesi ya da kimi zaruretler nedeniyle yeri geldiğinde fetvalar arası tercihte bulunabilir fakat bu diğer fetvaları iptal etmez. Geride değinildiği gibi Osmanlı öncesi İslam tarihinde de örnekleri bulunan bu *tercih* uygulaması daha sonra *Mâ'rûzât* adı altında sistemli bir hukuk-kod üretme yöntemine dönüşmüştür.²⁷⁸ Buna karşılık kazâ daha doğrusu kadı için benzer bir serbestiden bahsetmek zordur. Çünkü müftünün aksine mahkeme kararlarının geçerliği arkasında bir kamu otoritesi bulunmasına bağlıdır. O yüzden kadıların, doğrudan vekalet ilişkisiyle bağlı olduğu devlet başkanının hukuki anlamda çizdiği sınırların dışına çıkmasına genellikle izin verilmez. Başka deyişle kamu otoritesince ülkede kanun kodu haline getirilmiş fetvaları kendi irade ve kararıyla görmezden gelip bağımsız tercihlerde bulunması müftüye nazaran daha kolay engellenebilmektedir.²⁷⁹

²⁷⁷ Masud vd., “Müftüler, Fetvalar”, 310-311, 316; Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağı*, 277-280.

²⁷⁸ Mârûzat hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akgündüz, *Ma'rûzât*, 28/72.

²⁷⁹ Bu husus Mecelle'de şu ifadelerle kanunlaştırılmıştır: “Maslahat-ı âmme mülâhaza-i âdilesine binâen....Kezâlik bir müçtehidin bir hususta re'yi nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfâk olduğuna binâen ânın re'yiyle amel olunmak üzere emr-i sultânî sâdır olsa ol hususta hâkim ol müçtehidin re'yine münâfi diğer bir müçtehidin re'yiyle amel edemez. Eder ise hükmü nâfiz olmaz.” Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 598-599 (md. 1801).

2. DÖNEMİN OSMANLI HUKUKU (TEORİ-KAYNAKLAR-BİLEŞENLER)

2.1. Osmanlı Hukukunun Yapısı Ve Kaynakları

Bir ülkenin normal şartlar altında oluşmuş hukuk sistemi ilke ve normlarıyla, onu vücuda getiren toplumun aynası gibidir. Geleneksel olsun popüler olsun toplumsal kültürün parçası haline gelebilmiş her unsur böyle bir hukukta bir biçimde izini bırakır. Bu hukuk sistemi bir yanıyla toplumun tarihi boyunca geçirdiği safhaların kalıntılarından oluşan geleneği (din, ahlak, örf vb.) içinde saklarken diğer yanıyla halihazırda sürüp giden hayatın dinamiklerine (ekonomik, sosyal ve siyasal ilişkileri) ayak uydurmaya çalışır. Toplumun kutsallarını ve vazgeçilmesi hoş görülmeyen kültür değerlerini korumak ile sosyal hayatın canlı, çeşitli ve değişken ihtiyaçlarını karşılayıp pratik sorunlara çözüm üretmek arasındaki dengeyi gözetten bir çizgide varlığını sürdürür.

Montesquieu (ö. 1755) milletlerin hukukunu şekillendiren etkenler arasında yaşadıkları yerin iklimi ve yer şekilleri gibi doğal unsurları bile sayar. Hatta ona göre bir milletin hukuku onun özgün nitelikleriyle o denli irtibatlıdır ki tesadüf olmadıkça bir milletin kanunu bir başkasına uygun düşemez.²⁸⁰ Kıta Avrupası hukukundaki pek çok unsur tam olarak kavramanın yolunun *Roma* ve *Germen* hukukunu bilmekten geçtiğini anlamak için hukuk tarihi ya da sosyolojisi üzerine yazılmış herhangi bir esere göz atmak yeterlidir.²⁸¹ Oysa bu devlet ve kavimlerin kıtanın tarihinde uzak birer anı olmasının üzerinden bin yılı aşkın bir zaman geçmiş durumdadır. Avrupa hukukunun ikinci kolunu teşkil eden *Comman law* ise yapısı gereği tamamıyla Anglosakson dünyanın tarih ve sosyolojisinden kaynağını alan teamül ve normların birleşiminden doğmuş bir hukuk sistemidir.

Osmanlı Devleti'nde tatbik edilen hukuk da doğal olarak onun geçmişinin, bağlı olduğu etnik ve kültürel köklerin, kurulduğu coğrafyanın yanı sıra pratik hayatı yönlendiren saiklerin birleşiminden meydana gelmiştir. Önemli miktarda özgün esaslar ve kurumlar barındırsa da Osmanlı hukukunu Roma, İslam veya Çin hukuku

²⁸⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Güven (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 9-10. Yazar eserini ülkelerdeki hukukun doğal, siyasal ve sosyolojik kökenlerini açıklamak için yazdığından eserin çeşitli bölümlerinde bu konuların geniş izahlarına da yer verir.

²⁸¹ Örneğin bk. Max Weber, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2019); Montesquieu, *Kanunların Ruhu*.

gibi ilkeleri, işleyişi ve normları bakımından özgün ve bağımsız bir hukuk sistemi olarak görmek isabetli olmaz. Onun İslam hukuk tarihinin dikkate değer yorum ve uygulamalarla farklılaşmış bir safhası ve yorumu olduğu açıktır. Çünkü devletin yönetim ve hukuk geleneği bahsedilen unsurların sentezlenmesinin ürünü olmakla birlikte her iki geleneğin omurgasını İslam hukuku meydana getirmekteydi. Bir başka ifadeyle onların meşruiyet çerçevesini *şer‘-i şerif* belirliyordu.²⁸² Diğer bütün amiller bu çerçevenin izin verdiği ölçüde etkin olabilmekteydi. Hukuk düşüncesini, yöntem ve norm üretme usulü bakımından besleyen yegâne birikim Sünni İslam hukukçularının zihin ve kaleminden çıkmış olan külliyyattı.

Osmanlıların etnik kökenlerinin dayandığı Orta Asya Türkleri arasında İslamiyet, Abbasiler döneminde yayılmaya başlamıştır. Doğrudan Araplar eliyle değil İran üzerinden bu bölgeye ulaşan yeni din, beraberinde kadim Fars (Pers-Sasani) düşünce birikimini ve devlet-siyaset felsefesini de getirmiştir. Osmanlının selefi Selçukluların İran merkezli bir devlet oluşu ve Farsçayı resmi dil yapacak derecede bu coğrafyanın yerleşik kültürünü benimsemeleri bu etkiyi derinleştirmiştir. Osmanlılar aynı zamanda 13. yüzyıl itibariyle Doğu Asya’dan Ege kıyılarına dek yayılmış bulunan, göçebe karakterli Türk-Moğol birikiminin doğal mirasçılarıydı. Diğer yandan devletin kurulduğu ve genişlediği bölgenin eski sakinleri ve aynı zamanda bir buçuk asırdan uzun bir süre yakın komşuları olan Bizans aracılığıyla da Roma-Yunan geleneğinden etkilenmişlerdi.²⁸³ Ancak bu etkinin kurumlaşma, bürokrasi ve teşrifat konuları ile idari teamüller alanını aşip hukuk sistemini şekillendirecek bir ağırlığa ulaşmadığını belirtmek gerekir.²⁸⁴ A. Yaşar Ocak Osmanlı’nın bu terkibî karakterini veciz bir tarzda “İslam parantezinde Türkî, Rûmî ve Farisî bir imparatorluk” şeklinde ifade eder.²⁸⁵

Osmanlı hanedanı, yönetici zümresi ve kuruluş döneminde Müslüman halkın büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine bağlıydı. O nedenle İslam hukukunun Hanefî

²⁸² M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2019), 76. Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adâlet* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 11-30; Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986), 29-38.

²⁸³ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 101-103.

²⁸⁴ Bizans etkisinin “kazaskerlik” kurumu özelinde bir değerlendirmesi için bk. Köprülü, *Bizans Müesseseleri*, 54-59.

²⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021), 72-80.

yorumu devletin yıkılışına kadar şeriatı algılamada takip edilen ana çizgi olarak kalacaktır. Aksini anlamayı gerektiren bir karine olmadıkça Osmanlı belgelerinde şeriat (*şer'*/*şer'-i şerîf*) ile kastedilen şey İslam fıkının Hanefi yorumudur.²⁸⁶ Ancak bu olgu Hanefi olmayan halka -kamu hukuku veya kamu yararı nedeniyle Hanefi görüşünün ülkede kanun-kod haline getirildiği durumlar dışında- Hanefi hukukunun dayatıldığı anlamına gelmiyor. Bu konuda belirleyici husus halkın hangi mezhebi benimsediğiydi.²⁸⁷ Ortadoğu fetihlerinden sonra bu topraklarda Hanefi mezhebi devlet eliyle öne çıkarılmakla birlikte Memlûkler dönemindeki çok mezhepli yapı büyük oranda korunmuştur.²⁸⁸ 16. yüzyılın ilk yarısına ait Kudüs sicillerinde Şafii ve Maliki kadılarının gördüğü davalara ait kayıtlar mevcuttur.²⁸⁹ Kahire ve Şam gibi büyük Ortadoğu şehirlerinde birden çok mezhebin kadısı ve müftüsü bulunuyordu. 972/1565 yılında Şam'daki dört mezhep (mezâhib-i erbaa) müftüsünün Divan'a bir şikâyet mektubu gönderdiği mühimme kayıtlarında yer almaktadır.²⁹⁰

Belirli bir tarihe kadar Bursa'da da Şafii kadısı bulunduğu kadı sicillerden açıkça anlaşılmaktadır. Kocası uzun zaman (4 yıl ve daha fazla) kayıp olan (gâib) ve geride nafaka bırakmayan kadınların Şafii hâkim tarafından *tefrik* edildiğini bildiren çok sayıda dava kaydı mevcuttur.²⁹¹ Bazılarında Şafii kadılarının isimleri de görülebilir. Örneğin 921/1515 tarihli bir sicilde Bursa Şafii kadısı olan *Seyyid Muhammed bin Seyyid Alâaddin*'in bir davadaki kefaletinden söz edilmektedir.²⁹² İran'dan Bursa'ya göç etmiş önemli miktarda bir nüfus bulunduğunu göz önüne alındığında bu kadılarının yalnız Şafii görüşlerini taklit (teşeffü) gerektiren vakalara değil, şehirdeki Şafii mezhebi mensuplarının diğer davalarına da baktıkları söylenebilir. 15. yüzyıl Bursa

²⁸⁶ Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27.

²⁸⁷ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 88-93.

²⁸⁸ Abdurrahman Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)", *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 99-107.

²⁸⁹ Örnek için bk. *Kudüs Şer'iyye Sicil Defteri-16 (951-953)*, 24, 38, 55, 60, 65, 74, 98.

²⁹⁰ Hacı Osman Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 145, 147. (hkm. 1086, 1092)

²⁹¹ Örnek için bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/4 (889-890)*, 425a/3; *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/24 (920-921)*, 178b/3, 189b/2; *Kayseri Şer'iyye Sicil Defteri-2 (899-903)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.5817, 12/4. *Kayseri 2*, 12-4. Şafii kadıya boşatmak amacıyla verilen bir vekalet örneği için bk. *Edremit Şer'iyye Sicili-1178 (928)*, 102a/4.

²⁹² *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/24 (920-921)*, 421a/1.

sicillerindeki tereke kayıtlarında Şafii fıkhiyla ilgili bir eserin bulunması²⁹³ dönemin ulemasının bu mezhebi öğrenmeye çalıştığını gösteriyor. Hatta Şah Melek b. Şadi Bey adlı biri Edirne’de kurduğu medresenin vakfiyesinde dört mezhebin öğretilmesini şart koşturmuş.²⁹⁴ Molla Arab’ın fetvaları arasında Şafii mezhebiyle ilgili pek çok hükmün yer alması da gerektiğinde bu mezhebin görüşlerine dayanarak çeşitli iş ve işlemler yapıldığının bir başka ipucudur.²⁹⁵ 943/1537 yılında devletin merkezi bölgelerinde (Rûm’da) Şafii kadılarına müracaat ederek boşanmak padişah fermanıyla²⁹⁶ yasaklandıktan sonra bu tür kayıtlar sicillerde görülmez olmaktadır. Fakat Antep benzeri nispeten uzak bölgelerin yasaklama hükmünün kapsamı dışında kaldığı anlaşıyor. Çünkü 948/1541 yılında Antep’te tutulan bir sicilde, kocası yedi yıldır kayıp olan *Tatar* adlı bir kadının davasını görmek üzere bir *Şafii nâib* atandığı ve bunun da kadını anılan mezhebe göre tefrik ettiği belirtilmektedir.²⁹⁷

2.1.1. Yürürlük Kaynakları

Devlet merkezindeki Hanefî ağırlığı nedeniyle genel olarak erken dönem Osmanlı hukuk düşüncesini besleyen ve bilgi-yürürlük kaynağı olarak dolaşımda bulunan eserlerin Hanefî mezhebinin usul, fûru ve fetva literatürü olduğu rahatlıkla söylenebilir.²⁹⁸ Ancak bu zengin birikimin hangi parçasının ne kadar etkili olduğunu belirlemek o denli kolay değildir. Kadı sicillerinin bu konuyla ilgili yeterli veri barındırdığı söylenemez. Esasında sicil kayıtlarında bir hukuk kaynağının adını görme ihtimali yok denecek kadar azdır. İncelenen defterler içinde adı geçen yalnız iki kitap

²⁹³ Bir imamın geride bıraktığı kitaplar arasındaki Şafii fıkıh eseri için bk. *Bursa Şer’iyye Sicil Defteri-A/6* (893-894), BOA.MŞH.ŞSC.2461, 72b/1.

²⁹⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, *Belleten* 66/247 (2002), 874.

²⁹⁵ Bk. Ali Öncel, *Şeyhülislam Molla Arab’ın Fetva Mecmuası (v. 1b-33b) Çerçevesinde XV. Asır Osmanlı Hukuku Üzerine Gözlemler (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013), 74; Gülsüm Gülsev Şanver, *Molla Arab (ö. 901/1496) ve Fetva Mecmuasının İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019), 86-90.

²⁹⁶ Bu yöndeki hüküm “*İstanbul, Bursa, Edirne, Üsküp, Siroz ve Selanik* kadıları ile *Anadolu, Rumeli ve Karaman* beylerbeylerine hitaben kaleme alınmıştır. Bk. *Mecmua-2* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1970), 125b. Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bk. Ahmet İnanır, “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı’da Teşeffü’ ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 9-49.

²⁹⁷ *Gaziantep Şer’iyye Sicil Defteri-2* (948), 86/3, 87/3.

²⁹⁸ M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 52-55; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 182-183.

tespit edilmiştir. Bunlardan ilki İbn Melek'in (ö. 821/1418) İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-bahreyn* adlı metnine yazdığı şerhtir.²⁹⁹ İbn Firişte/Firişteoğlu olarak da bilinen ve batı Anadolu'da yaşamış olan bu alimin eserinin adı iki kayıta geçmektedir. Diğer eser *Abdürrahîm b. Ebû Bekir İmâdüddîn el-Merginânî*'ye (ö. 670/1271) ait olan *Fusûlu'l-İmâdî* adlı kitaptır. Yazar 651/1253'te yazdığı eserini Üsrûşenî'ye (ö. 637/1240) ait olan *el-Fuşûl fi'l-mu'âmelât* (Fuşûlü'l-Üsrûşenî) adlı yargılama hukukuna dair eseri yeniden düzenleyerek vücuda getirmiştir. Daha sonra Şeyh Bedreddin Simâvî bu iki eseri *Câmi'u'l-fuşûleyn* ismiyle kısaltarak yeni bir kitaba dönüştürmüştür.³⁰⁰ Merginânî'nin ülkemizde pek bilinmeyen eseri *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* adıyla yurt dışında bir lisansüstü teze konu edilmiştir.³⁰¹

Sicillerin, hakkında çok az şey söylediği hukuk kaynaklarını tespit ederken başvurulabilecek yöntemlerden biri o dönemde yazılan eserler ile kitap ve fetvalardaki atıflardan yola çıkmaktır. Bu yöntemi izleyen Recep Cici, Fatih devrinin sonuna kadarki Osmanlı ulemasının fıkha dair eserlerini ve bunları kaleme alırken yararlandıkları kitapları belirlemiştir. Ancak bu çalışmanın dönemin pozitif hukukunun yürürlük ve bilgi kaynaklarından ziyade fıkıh düşüncesini şekillendiren kitapları öne çıkardığı görülmektedir.³⁰² Örneğin Cici'nin tespitlerine göre Osmanlı alimlerinin eserlerinde atıfta bulunduğu ya da ders kitabı olarak okuttuğu eserler arasında bazı Maliki ve Şafii kökenli alimlere ait olanlar da bulunuyor.³⁰³ Bu olgudan yola çıkarak sözü edilen kitapları dönemin hukuk düşüncesini şekillendiren eserlerden saymak gerekiyorsa da pozitif hukukun yürürlük kaynakları arasında olmadıkları diğer araştırmaların yardımıyla fark edilmektedir.

²⁹⁹ Eser bir doktora tezi halinde tahkik edilmiştir. Bk. İlyas Kaplan, *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019). *Mecma'u'l-bahreyn* ise Doç. Dr. Ali Kumaş tarafından tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. Bk. Muzafferüddîn Ahmed b. Alî İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn*, çev. Ali Kumaş - Sebahattin Kesti (İstanbul: Beka Yayınları, 2022).

³⁰⁰ Bilgi için bk. Mürteza Bedir, "Üsrûşenî", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 42/392.

³⁰¹ İsmail Muhammed Hasan Berrîşî, *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (Ürdün: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye el-Külliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 1991).

³⁰² Recep Cici, *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

³⁰³ Örneğin Gazzâlî'nin *Mustasfâ'sı* ve İbn Hâcib'in *Muhtasar'ı* bunlardandır. Bk. Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 217.

Bir başka tez çalışmasında ise 15. asrın başlarında yaşamış olan Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) kaleme aldığı *Câmiu'l-fusûleyn*'in kaynaklarının belirlenmesi yoluna gidilmiştir. Esasen kitabın Türkçe tercümesinin editörlüğünü yapan Yunus Apaydın'ın giriştiği bu tespit faaliyetini Şefik Gedik doktora tezinde biraz daha ayrıntılı şekilde gerçekleştirmiştir. Kaleme alındıktan sonra Osmanlı uleması üzerinde oldukça etkili olan ve fetva mecmualarıyla fıkıh kitaplarının temel başvuru kitapları arasında yerini alan bu önemli eserin kaynakları, erken dönem Osmanlı fakihlerinin zihin dünyasını şekillendiren kitapları öğrenme şansı sunmaktadır.³⁰⁴ *Câmiu'l-fusûleyn*'in yargılama hukukuna ilişkin oluşu onun kaynaklarını bu çalışma açısından ayrıca değerli kılmaktadır.

Diğer bir tespit yöntemi, dönemin fetva mecmualarında yer alan atıflardan yola çıkmaktır. 15. yüzyıldan günümüze ulaşan yegâne şeyhülislam fetva mecmuası Molla Arabî'ye (ö. 901/1496) ait olandır. Mecmuanın 16. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen nüshalarında çok sayıda kaynak kitaba atıfta bulunulmuştur. Bunlar da bize dönemin hukukunun yürürlük kaynaklarını birinci elden öğrenme fırsatı sunmaktadır. Eser üzerinde yapılan iki farkı çalışmada kaynak kitapların pek çoğu tespit edilmiş ve haklarında bazı bilgiler verilmiştir. Adı geçen bazı eserler şunlardır: *Fusûlu'l-İmâdî*, *Hulâsa*, *Fetâvâ-yı Kâdıhan*, *Mecmau'l-fetâvâ*, *Kunye*, *Halvânî*, *Fetâvâ-yı Bezzâziye*, *Şerhu'l-Mecma'* (İbn Melek), *Muhtasaru'l-Muhît*, *Munyetu'l-muftî*, *Şerhu'l-Vikâye* (İbn Melek), *Vikâye*, *Kenz*, *Cevâhiru'l-fetâvâ*, *Câmiu's-sagîr*, *Hidâye*, *Nihâye*, *Câmiu'l-fusûleyn*, *Şerh-i Tahâvî*, *Şerh-i Câmiu's-sagîr* (Kâdıhan), *Hulâsatu'l-fetâvâ*, *Müntehâb-ı Fetâvâ-yı suğrâ*, *Fetâvâ-yı Zahirîyye*, *Sadrüşşerîa*, *Mebsût*, *Şerh-i Mebsût*, *Şerhu'l-İzâh*, *Müntekâ*, *Kudûrî*, *Şerhu'l-Kudûrî*, *Fetâvâ-yı Kübra* (Fetâva'l-Hassî), *Tâtârhanîyye*, *el-Fetâvâ* (en-Nevâzil), *Şerh-i Câmiu's-sagîr li'l-Mahbûbî*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Telhîsu'l-Câmi*, *Şerhu'l-Meşârik*, *Câmiu'l-cevâmi'*, *Müntehâb-ı Tefselî*, *Câmiu'l-mesâil*, *Muhît*, *Munyetü'l-Fetâvâ*, *Câmiu'l-Fetâvâ*, *Vâkıât*, *Velvâliciyye*, *İhtiyâr* (Şerhu'l-Muhtâr), *Usûlü'n-Nesefî*, *Nevâdir*, *Tecrîd*, *Zahîre*, *Kifâye*, *Câmiu'l-cevâmi'* (Fetâva'l-Attâbiyye), *Şemsü'l-Fetâvâ*, *Vecîz*, *Şerh-i Vecîzu'l-Muhît* ve *Şerh-*

³⁰⁴ Kitapların listesi ve künye bilgileri için bk. Şeyh Bedreddîn, *Câmiu'l-fusûleyn*; Şerif Gedik, *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 48-92.

i Kenz.³⁰⁵ Aynı yöntem dönemin etkili kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman'ın (ö. 922/1515) fetvaları (el-Mesâil) üzerinde de uygulanmıştır.³⁰⁶

Sözü edilen eserler arasında Orta Asya (Horasan-Maveraünnehir) kökenlilerin çokluğu dikkat çekmektedir. Daha doğrusu birkaç tanesi (Kudûrî, İhtiyâr, Tahâvî gibi) dışındaki eserlerin tamamı bu havzada yazılmış olanlardır. Anılan bölgelerin Hanefiliğin gelişim sürecindeki ağırlığı ile Osmanlı düşüncesinin beslendiği havzalar³⁰⁷ göz önüne alındığında bu sonucu normal karşılamak gerekir. Dikkat çeken bir diğer nokta da sicillerde adı geçen *Fusûlu'l-İmâdî* ve İbn Melek'in *Mecmau'l-bahreyn şerhinin* bu listelerde de karşımıza çıkmasıdır. Bu olgu anılan her iki eserin devrin yargısı yanında fetva makamlarınca da temel birer başvuru kitabı olarak görüldüğüne işaret olarak yorumlanabilir. Nev'îzâde Atâî'nin (ö. 1045/1635) Ebussuûd fetvalarının kıymetini dile getirmek gayesiyle “reşk-endâz-ı Fuşûl-i İmâdî” (İmâdî fetvalarını kıskandırıcı) şeklinde bir kıyaslamayı tercih etmesi ise bu eserin ne denli önemsendiğinin bir diğer göstergesidir.³⁰⁸ İbn Melek'in bir başka eseri olan *Vikâye şerhinin* de listelerde yer aldığına bakılırsa bu alimin görüş ve kitaplarının dönemin hukukçuları üzerinde, literatürde yeterince üstünde durulmayan ayrıcalıklı bir etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır.

İlmiye sınıfı mensuplarının terekeleri dönemin uleması arasında popüler olan, bilgilenme ve başvuru kaynağı olarak görülen fıkıh eserleri hakkında bilgi veren bir başka arşiv malzemesidir. Ulema terekeleri arasında ismi geçen kitaplar, dönemlerinde dolaşımda olan eserler ve bunların etkilerinin yaygınlığı hakkında önemli ipuçları içermektedir. Zira bir kitabın terekelerde görülme sıklığı aynı zamanda onun etki boyutunun göstergesi olarak kabul edilebilir. 16. yüzyıl Bursa terekeleri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre fıkıhla ilgili kitapların geneldeki kitap miktarına oranı %16 civarındadır. Kitaplar içinde temel Hanefî metinleri (Kenz, Muhtâr, Vikâye, Hidâye, Mecma', Kudûrî) ve bunların şerhleri ile fetva kitapları (başta Kâdıhan)

³⁰⁵ Daha fazlası için bk. Öncel, *Şeyhülislam Molla Arab*, 16; Şanver, *Molla Arab*, 68-76. Şanver bazı kitapların künye bilgilerine de değinmiştir.

³⁰⁶ Emine Arslan, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası 16. Yüzyıl*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 289.

³⁰⁷ Bedir, *Buhara Okulu*, 18, 55; Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 50-57.

³⁰⁸ Atâî, *Hadâ'ik*, 1/644.

ağırlıklı yer tutmaktadır.³⁰⁹ Tereke kayıtlarda bulunan kitap isimleri geride bahsi geçen tespitlerle büyük oranda örtüşmektedir.

Üzerinde durulmaya değer bir başka nokta, Molla Hüsrev'in *Düreru'l-hükkam* (yazılışı 883/1478) ve Halebî'nin *Mülteka'l-ebhûr* (yazılışı 923/1517) adlı eserinin durumudur. Bu iki kitap çağdaş yazarlar tarafından klasik dönem Osmanlı hukukunun temel kaynakları hatta bir nevi kanun (kod) olarak takdim edilmektedir.³¹⁰ Ancak yukarıda zikredilen araştırmalar Mültekâ'nın 16. yüzyılın sonlarında bile yaygın bir eser olmadığını ortaya koyuyor. Çünkü ne sicillerde ne de tereke kayıtlarında bir kere dahi adı geçmemektedir. Molla Arab'ın fetva mecmuasında geçmesi telif tarihi itibarıyla zaten mümkün değildir. Aynı şekilde *Dürer*, anılan fetva mecmuasında atıfta bulunulan eserler arasında yer almamaktadır. Sicil kayıtlarında adının geçtiği ilk tereke kaydı yüzyılın ikinci çeyreğine ait olmakla birlikte kitabın yüzyılın ikinci yarısında daha görünür hale gelmeye başladığı anlaşıyor. Fakat buna rağmen kayıtlarda geçme sıklığı diğer temel Hanefi metin kitaplarının bir hayli gerisindedir. Örneğin Kudûrî'nin Muhtasar'ı 28, İbnü's-Sââtî'nin Mecma'ı 24, Merginânî'nin Hidâye'si 13 kayıta geçiyorken Dürer ismine toplam 5 yerde rastlanmıştır.³¹¹ Dolayısıyla 17. yüzyıl ve sonrasındaki uygulamalardan hareketle modern dönemde bu iki esere atfedilen temel başvuru kaynağı (bazılarına göre hukuk kodu) rolünden 16. yüzyılın sonlarında bile söz etmenin mümkün olmadığı kolaylıkla ileri sürülebilir.

2.1.2. Hukukun Doğası: Şeriat ve Kanun

Hanefî fetâva literatürünün erken örneklerinden biri olan el-Hâvi'yi kaleme alan Hasîrî³¹² (ö. 500/1107) Allah Teâlâ'nın toplumsal hayatı adil ve yaşanılır kılmak için akıl dışında vazettiği iki çeşit düzen aracı olduğunu yazar. *Siyaset* olarak nitelediği bu araçların ilki peygamberler vasıtasıyla insanlara rehberlik etmesi için düsturlar göndermek şeklindedir. Buna *dinî siyâset-i uzmâ* denir. Uzak görüş ve anlayış sahibi

³⁰⁹ A. İhsan Karataş, *XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1995), 27, 40-42, 61-63.

³¹⁰ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 97; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 92. Mülteka ve Dürer'in Osmanlı hukukundaki etkisi hakkında yapılmış iki çalışma için bk. Kopuz, *Reproduction of the Ottoman Legal*; Betül Kara, *Düreru'l-Hükkam Fi Şerhi Gureri'l-Ahkam'ın Şerh Ve Haşiyeleri Bağlamında Fıkhi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, DT, 2022).

³¹¹ Karataş, *XVI. Yüzyılda Bursa'da*, 40.

³¹² Adı Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî olan alimin fetva kitabı *Fetâva'l-Hasîrî* olarak da bilinir. Bk. Saffet Köse, "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997). 16/383.

havas için bu yeterlidir. Diğeri ise *gafil avam* insanları fiziki güç kullanarak yönetme kabiliyetine sahip kimselerin ortaya çıkarılmasıdır ki buna da *hissî siyâset-i uzma* denir. Devamında da bugünkü ifadelerle birbirinden ayrı yasama ve yürütme gücünden bahsederek özetle şöyle der: Dini siyasetin normatif yanı ile hissi siyasetin pratik ve cebri yanı birbiriyle dengeli ve uyumlu yürüdüğü taktirde ancak ideal bir toplum düzenine ulaşılabilir. Çünkü ulema, ümeranın siyasetine, ümera ise ulemanın fetvasına uymakla memurdur.³¹³

Hasîrî'den yaklaşık dört asır sonra Fatih dönemine dair bir Osmanlı tarihi yazan Tursun Bey de benzer ifadeleri eserinin başına taşır. Onun sınıflamasında, peygamberler eliyle gelen din kökenli kuralların oluşturduğu *ilâhî siyaset* ilk kısmı, insan zihninin ürünü fikirlere dayalı yönetim ilke ve kuralları demek olan *sultan siyaseti/padişah yasağı* ise ikincisini teşkil eder. İlkinin adı *şeriattır*. Örneği *Cengiz Yasaları* olan ikinci türün kendi zamanındaki adı da *örftür*.³¹⁴ Meseleyi benzer bakış açılarıyla ele alan iki yazar şu konularda hemfikirdir: İki farklı siyaset (düzenleme) biçimi vardır; hangi yolla olursa olsun toplumu idare etmek için bir yönetici (hükümdar) gereklidir. Dünyevi-hissî siyaset olmadan soyut kuralların kendiliğinden hayata geçme şansı yoktur. Diğer yandan şariat olmadan, iktidarı elinde tutan beşerî iradenin aşırılık ve savrulmalarını önlemek mümkün olamaz. Bu teorik yaklaşımın Osmanlı Devleti özelindeki fiili tatbikatının farkına varan A. Lybyer, şariat ile siyaset erki arasında, rekabet halinde fakat birbirini ayakta tutmaya dayalı karşılıklı bir ilişki olduğu tespitinde bulunur.³¹⁵

Hüküm belirleme bir başka deyişle hukuk üretme yetkisini ve muhafaza görevini siyaset erki yerine yetkin hukukçulara (müçtehit-müftü-fakih) havale eden İslam fihkî, yöneticilere hukukun temel konularının hiçbirinde gerçek anlamıyla bir yasa koyucu gözüyle bakmaz. Çünkü teolojik altyapısı buna izin vermez. Yönetimin nasıl teessüs edeceği konusunda ideal bir toplumsal anlaşma kuramı sunsa da genel olarak fiili (de facto) durumları meşru saymayı yeğler. Çünkü pratik hayatın gerek ve

³¹³ Mürteza Bedir, “The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri’s Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-‘uzma and siyasa al-hissiyya al-‘uzma)”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 457-458, 465; Bedir, *Buhara Okulu*, 61-62.

³¹⁴ Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-feth*, 12.

³¹⁵ Albert H. Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nun Yönetimi* (Sarmal Yayınevi, 2011), 252-256.

gerçekleri hukukun doğasında yer alan bir önceliktir. Onun asıl ilgilendiği husus bir biçimde teessüs etmiş siyasi otoritenin, hukukçuların çabalarıyla ortaya konulmuş İslam hükümlerini ülkede tatbik etmesidir. Tatbikatın niteliği ile kurumsal işleyişinin havale edildiği yönetim erki, kendisine bu zemini sunan hukuki zeminin esaslarına müdahale yetkisine sahip değildir. Aksi yönde bir teşebbüs yöneticinin meşruiyetini yitirmesine ve iktidarını kaybetmeye müstahak hale gelmesine bile yol açabilir.

Yukarıda da değinildiği gibi, yöneticinin hukuk üretim ve tatbikinde kısmi ve ikincil yetkileri vardır. Fakihlerin ürettiği çeşitli fetvalardan birini tercih edip ona yürürlük kazandırmak bunlardan biridir. Mesela savaş esirlerine ne yapılacağına ya da ganimet alınan mallarda askerin ne vecihle tasarrufta bulunacağına karar vermek onun yetkisindedir. Yine üst sınırını fakihlerin tespit ettiği haraç vergisinin ya da tazir cezalarının net miktarını tayin edebilir. Daha da önemlisi tazir adı altında uygulanacak cezanın keyfiyetini belirleyebilir. Ancak tüm bunları gerçekleştirirken dikkate alması gereken temel ilke kamu yararını (maslahatı) gözetmektir.³¹⁶ Şer‘î hukuk, yöneticinin hukuku tatbik ederken nasıl bir bürokratik ve askeri sistem kurarak bunu sağlayacağı konusunu tümüyle ona bırakır. Fıkhi-hukuki hükümler çerçevesinde kalmak şartıyla, ülkedeki yönetim örgütünde yer alan kurumların yapısı ve işleyişi, burada görev yapan memurlar, onların yetki alanları, ücretleri vs. konularda kendisine tam yetki tanır.

Konu edindiği alanlarda (ibadet, aile hukuku, sözleşmeler vb.) oldukça ayrıntılı düzenlemeler içeren İslam şeriatı kamu hukuku konusunda az ve genel hükümler belirlemekle yetinir. Bu konuda bilinçli ve mantıklı bir sessizlik içinde olmayı yeğler. Çünkü toplum-zaman-coğrafya faktörleri tek bir mekanizma altına alınamayacak derecede farklılaşmalara müsaittir.³¹⁷ İşte yönetim erkinin yukarıda özetlenmeye çalışılan hukuki, bürokratik ve mali işleyişe dair koyduğu kuralların birikmesiyle ortaya çıkan mevzuat *yasa* veya *kanunu* meydana getirir. C. Imber, anılan ikili hukuk mevzuatını *hukukçuların hukuku* (şeriat) ile *devletin hukuku* (kanun) şeklinde isimlendirmeyi tercih eder.³¹⁸ Ancak bu ayrım devlet hukukunun şeriatın dışında

³¹⁶ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 164-168.

³¹⁷ Âsım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer‘iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 38, 47-58.

³¹⁸ Imber, *Ebussuûd Efendi*, 51, 60.

kalmasından kaynaklanmayıp kanun yapan (norm üreten) otoritelerin ve kanun yapma yöntemlerinin birbirinden ayrı olmasının sonucudur.

Şer'î hukukla örfî mevzuat arasındaki ilişkisinin bir boyutu da meşruiyettir. Fıkıh-şeriat, yöneticinin meşru sınırlar dahilindeki düzenlemelerini hukuken bağlayıcı sayar. Böylece muhtemel bir haksız toplumsal muhalefeti veya direnci önlemeyi taahhüt eder.³¹⁹ Bu da örfî kanunların yalnız cebri sebeplerden dolayı değil vicdani ve dini olarak da benimsenmesini sağlar. Bir başka ifadeyle kanun, dini ve hukuki meşruiyetini şeriatı alır. Osmanlı Devleti'ndeki kanun-şeriat ayırımına dair tartışmalarda³²⁰ uzlaşmayı şu ifadeyle temin etmek mümkün görünmektedir: *Osmanlı'da tek bir hukuk fakat iki ayrı mevzuat türü bulunmaktaydı. Çünkü şeriatın sahibinin hukuktaki varisi olan fıkıhçının kendi yöntemleriyle ürettiği hükümler ile Onun mülkündeki varisi olan ümeranın idari tasarruflarının ürünü olanlar şer'î hukukun parçası olmak bakımından eşittir.*³²¹

Osmanlı öncesi İslam tarihinde bu çeşit kamusal-bürokratik düzenlemeler yapma konusunda Türk-Moğol geleneği öne çıkmaktadır. Siyasetin dışında *yasa*, *kanun*, *yargu* adlarıyla da anılan bu hukuk mevzuatının içeriğini mali ve idari konular oluşturmaktadır. Şer'î hükümlerle birlikte ayrıca beşerî bir mevzuattan (*yargu* ve *yasa*) bahseden en eski örnekler 14. yüzyıla tarihlenen çeşitli İlhanlı belgelerinde görülür.³²² Ancak bu ifadelerle tam olarak neyin kastedildiği daha doğrusu bu kavramların neye karşılık geldikleri ve içeriklerinin neyle doldurulduğu belirsizdir. 15. yüzyılda inşa sanatıyla ilgili bir eser kaleme alan Mâzenderânî *kanun* kelimesinin vergiyle ilgili bir içeriği bulunduğunu belirtmiştir. Osmanlıların çağdaşı olan Akkoyunlu, Dulkadirli ve Memlük devletlerinde de bu çeşit düzenlemelerin yapıldığı biliniyor.

³¹⁹ Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 292-294.

³²⁰ Bu konudaki tartışmaların geniş bir değerlendirmesi için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 111-116; Midilli, *Şeriat-Kanun Ayırımı*, 19-23.

³²¹ Nitekim Sultan 2. Mustafa ülkedeki yürürlük kaynaklarında bir değişikliğe gitmediği halde 1107/1696'da yayınladığı bir fermanla hükümlerde şeriatın yanında kanun ifadesinin kullanılmasını yasaklamıştır. Çünkü özünde ikisi de anı hukuk nizamının parçalarıydı. Bk. Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 168. Osmanlıların kendi gözüyle bir değerlendirme için bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 99-109.

³²² Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selâhaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 639.

Osmanlılar yeni fethettikleri topraklarda kendilerinden önceki uygulamaları mümkün mertebe devam ettirmeyi temel bir yönetim ilkesi olarak benimsemişlerdi. Bu husus çeşitli kanunnamelerin girişinde eskiye yapılan atıflar şeklinde somut hale gelmektedir. Mesela 1518 tarihinde Diyarbakır/Amid havalisi için çıkarılan bir kanunnamedeki “ber mûceb-i kânun-ı Hasan Padişah” ifadesi Akkoyunlu Uzun Hasan’ın önceki düzenlemelerinin korunduğunu gösteriyor. *Alaüddevle kanunu* ise Maraş merkezli Dulkadir Eyaletinde büyük ölçüde eskiden olduğu haliyle yürürlükte tutulmuştur. Çukurova bölgesi (Sis) için hazırlanan bir kanunnamenin başlığını oluşturan “der beyân-ı kanunnâme-i Sultan Kayıtbây” ifadesi³²³ ise Memlükler’in de benzer bir mevzuatının var olduğuna işaret etmektedir.³²⁴

Osmanlı hükümdarları başından beri gerek sözlü olarak gerekse tekli belgeler yoluyla devlet örgütünün işleyişine dair kurallar koyuyordu. Bu kurallar bazen kendi etraflarında bir gelenek oluşturarak sürekli uygulamalara dönüşebilmekteydi. Bazense yalnız hükümdarın şahsıyla kaim olup onun ölümüyle terkediliyor ya da yerini yenisine bırakıyordu. Hayatın normal akışı her hükümdarla birlikte yeni bir idari-bürokratik sistemin baştan kurulmasını imkânsız kıldığına göre beşerî iradenin ürünü olan örfün çoğu kere sözlü ve ananevi teamüller halinde devamlılık arz ettiğini kabullenmek isabetli olur. Sıklıkla rastlanan *kemakân, olageldiği gibi* benzeri karineler ile Fatih Kanunnamesinin başındaki “atam-dedem kanunudur” şeklindeki ifade bu gerçeği desteklemektedir.

Yönetim erkinin ve birinci temsilcisi olan hükümdarın iradesinin tecellisi olan kamu hukuku (Osmanlı özelinde *kanun*) sözlü olarak ya da anane yoluyla irat edilmekle kalmamış, çeşitli belgeler düzenlenmek suretiyle yazıya da dökülmüştür. Bu faaliyet ihtiyaca göre *kanunname, ferman, hüküm, berat, yasakname, adaletname* gibi müstakil yürürlük kaynakları vücuda getirmek şeklinde gerçekleşmiştir. Belgeler her zaman ülke genelinde geçerli olmak üzere çıkarılmıyordu. İcabında tek bir kişi, bir yerleşim yeri ya da yalnız belirli bir konuyla ilgili olabilmekteydi. Örfi hukuk belgelerinin sayısının artmasıyla hukuk mevzuatı zamanla daha hacimli, ayrıntılı ve karmaşık hale gelmiştir. Bunun paralelinde sivil bürokrasi genişleyip güçlenmiş, onun

³²³ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3/220, 487.

³²⁴ Halil İnalcık, “Kanunnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/334; Midilli, *Şariat-Kanun Ayrımı*, 34.

başı konumundaki nişancı daha önemli bir devlet memuru konumuna yükselmiştir. Kanun belgelerini tanzim ve muhafaza etme vazifesi nişancıya aitti. Ayrıca kanunlara vukûfiyetinden dolayı sıkça danışılan bir görevli olması onun zamanla *kanun müftüsü* (müfti-i kanun) olarak anılmasına yol açmıştır.³²⁵

2.1.3. Hukuk Üretimi ve Öğretimi

2.1.3.1. Medreseler

İslam tarihinde eğitim-öğretim dinin kendisiyle yaşıttır demek abartılı bir iddia olmaz. Hz. Peygamber'in (as) misyonu gereği eğitici ve öğretici olma zorunluluğu bir yana Kur'an'ın okuyup yazmaya verdiği özel değer, erken Orta çağın yarı göçebe bir toplumundan beklenmeyecek yoğunlukta ve yaygınlıkta bir eğitim hamlesi beraberinde getirmiştir. İlk zamanlarda cami, mescit ve evlerde yürütülen bu faaliyetler zamanla kendi kurumlarını doğurmuştur. Başlangıçta *ribat*, *dâru'l-ilm*, *dâru'l-kütub* (*kütüphane*), *meclis*, *dâru'l-hikme* gibi yarı formel eğitim merkezleri ortaya çıkmıştır.³²⁶ Klasik İslam eğitim kurumu olan ve gerçek manada formel eğitim veren medreseler ise ilk olarak 10. asrın sonlarında Karahanlılar tarafından Merv'de kurulmuştur. Fakat asıl şöhretli ve yaygın olanları Selçukluların eseridir. Bilhassa Nizâmülmülk'ün bu konudaki özel gayretleri adı bugüne dek unutulmayan Nizâmiye medreselerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.³²⁷ Anadolu Selçukluları ve beylikler bu mirası, Bizans'tan aldıkları yeni topraklara taşıyarak Anadolu'da çok sayıda yeni medrese kurmuşlardır.³²⁸ Dolayısıyla Osmanlı Devleti kurulduğunda Anadolu'da zaten geniş bir medrese ağı ve eğitim geleneği mevcuttu.

Bilinen ilk Osmanlı medresesini Orhan Bey 1331'de İznik'te kurdu ve başına Dâvûd-ı Kayserî'yi (ö. 751/1350) getirdi. Pek çok tarihi klişe gibi bu bilgi de çeşitli ayrıntıların göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Nitekim müslüman bir devlet-

³²⁵ Cornell H. Fleischer, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Âli*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2021), 153-154.

³²⁶ Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağı*, 204-211; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2021), 1/25-37.

³²⁷ Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 274-275; Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağı*, 201-204.

³²⁸ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/60-61, 66-68. Beylikler ve Anadolu Selçuklu dönemi medreseleri için bk. Özlem Coşkun, *Türkiye Selçuklu Devleti İdarecilerinin Medreselerle Münasebetleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 30-91.

toplumun aynı vasıflara haiz varisi durumundaki Osmanlıların anılan tarihe kadar eğitim-öğretim faaliyetinden uzak yahut mahrum olduğu tasavvur edilemez. Muhtemelen İznik medresesinden önceki eğitim kurumları ya gayri resmiydi ya da sonrasında adı bilinecek kadar büyük ve önemli kurumlar değildi. Çünkü en başından beri uçlarda özellikle *fakı* (fakih) denen alimlerin var olduğu ve faaliyet yürüttükleri biliniyor.³²⁹ Zamanla İznik medresesini diğerleri izledi; 14. yüzyılda padişahlar birçok yeni medrese inşa ettiler. Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1402) hem medrese sayısı arttı hem de eğitim faaliyetlerine dair ilk resmi düzenlemeler ortaya çıktı.³³⁰ Osmanlılar yalnız bu kurumların kendilerini değil onları fonlayarak müstakil bir şekilde uzun yıllar ayakta kalmalarını sağlayacak vakıfları kurmayı ihmal etmiyordu ki bu tavır devraldıkları geleneğin önemli bir unsuruydu.³³¹

2. Murat tarafından başlatılan yoğun kültürel faaliyetlerin eğitim sahasına yansımalarının olması kaçınılmazdı. Nitekim onun döneminde (1421-51) kurulan medrese sayısında öncesine nazaran belirgin artışlar dikkat çekmektedir.³³² Yüksek düzeyli Osmanlı eğitim kurumlarına temel teşkil edecek olan *Tetimme* ve *Dâru'l-hadis* medreseleri yine onun devrinde vücuda getirilmiştir. Fetihden önceki büyük medreseler Edirne, Bursa ve İznik'te yoğunlaşmıştı. Medreselerin derecesi çoğunlukla müderrislerinin günlük maaşıyla (yevmiye) orantılıydı. En yüksek ücret, Edirne'deki seçkin müderrislerin aldığı 100 akçeydi.³³³

Osmanlı tarihinde sonrasına asıl damgayı vuracak eğitim kurumları Fatih'le birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Başka deyişle, birçok alanda olduğu gibi eğitim sisteminde de Osmanlı klasiğini inşa eden Fatih olmuştur. İstanbul'un fethini

³²⁹ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/71-72; İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazariyat Dergisi* 4/1 (2017), 11-13; Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Toplumunda Dinî Zümreler (1300 - 1400)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 136-141. Osmanlı medreselerinin gelişimi hakkında bk. İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneği", 856 sonrası.

³³⁰ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/72-73.

³³¹ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 39-40; Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağı*, 201-220. İfadelerinde herhangi bağlantı kurmasa da Uzunçarşılı Osmanlı ilmiyesini anlattığı kitabının girişine vakıflara dair bir pasaj yerleştirerek sistemin arka planındaki güce dikkat çekmeye çalışmıştır. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 1.

³³² Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 40-43.

³³³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 2-3; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/131. 2. Murat dönemi kültür faaliyetleri ve medrese kuruluşları için bk. Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 175-183.

müteakiben şehirde mevcut bulunan önemli yapılar (Taşköprülü sekiz adet olduklarını söyler) cami ve medreseye çevrilerek devrin önde gelen alimlerine tahsis edilmiştir. Örneğin Ayasofya'nın camiye tebdiliyle birlikte etrafındaki papaz odaları medrese yapılmış ve başına Molla Hüsrev (ö. 885/1480) getirilmiştir.³³⁴ Pantokrator kilise ve manastırı (bugünkü Zeyrek Camii) cami ve medreseye dönüştürülerek devrin önemli alimlerinin yönetimine verilmiştir.³³⁵ Ayrıca sur dışındaki Eyüp'te Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin çevresinde bir medrese de -muhtemelen camiyle aynı tarihlerde- kurulmuştur.³³⁶

Mevcut yapıların dağınıklığından veya mimari kapasitelerinin ihtiyacı karşılamaktan uzak oluşundan dolayı Fatih, istediği verimi alamayacağını düşünmüş olmalı ki yedi yıllık bir çalışmayla hicri 875 yılının Recep ayında³³⁷ bugün Fatih Külliyesi olarak bilinen ve içinde medreseler de bulunan külliyei inşa ettirdi. Toplamda sekiz tane olan bu kurumlar tarih boyu *medâris-i semân* (sekiz medrese), *Sahn-ı semân*, *Semâniye medreseleri*, *Fatih medreseleri*, *kurşunlu medreseler* gibi adlarla anılmıştır.³³⁸ Ancak Kanunname'den anlaşıldığına göre dönem içindeki resmi adı *Sahn medreseleridir*. Sonraki yıllarda daha yüksek yevmiyeli bazı medreseler açıldıysa da Sahn medreseleri merkezi rolünü ve ülkedeki eğitim sisteminde referans noktası olma konumunu 16. yüzyıla kadar rakipsiz devam ettirdi. Kanuni, yüzyılın ikinci yarısında Süleymaniye Medreselerini kurunca (1557) durum değişecektir.³³⁹

Fatih, imparatorluğun omurgasını oluşturacak yapıları sistemli kurumlar halinde örgütlemekteki ileri vizyonu ve bunları hayata geçirebilmedeki fiili başarısı bakımından Osmanlı hanedanı içinde eşsizdir. Bu yönü ilmiye sınıfı ve medreseler konusunda da göze çarpar.³⁴⁰ A. Atçıl, Fatih'in en başından beri bir ulema hiyerarşisi

³³⁴ Ayasofya ve Zeyrek medreseleri için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/746, 752; Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1946), 9-18.

³³⁵ Bazılarına göre bu alim medreseye adını veren Molla Zeyrek'tir. Taşköprülü ise bunun Alâaddin Tûsî olduğunu söyler. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 5; Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 172; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/746. Muhtemelen ikisi aynı yerde fakat farklı zamanlarda görev yapmıştır.

³³⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 10; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 71.

³³⁷ 875 yılının Recep ayı Miladi takvimde Aralık 1470 ile Ocak 1471'e yayıldığı için değişik kaynaklarda her iki yılı da görmek mümkündür.

³³⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 5-8; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/612-614; Ünver, *Fatih Külliyesi*, 20-23, 39.

³³⁹ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/133-135.

³⁴⁰ İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 197-198.

tasavvuruna sahip olduğunu ve adımlarını onu hayata geçirecek tarzda attığını belirtir. Nitekim Sahn medreselerinin kurulmasının ardından ülkedeki medrese sistemi, tepede Sahn olmak üzere belirli bir hiyerarşik düzene oturtulmuştur. Müderris maaşı ve okunan kitaplara dayalı bu piramidin en altında 20 akçeli medreseler vardı ve 5'er akçelik basamaklarla 50'ye kadar çıkılıyordu.³⁴¹ 50 akçelik müderrislikler *mevleviyet* adı altında sınıflandırılmıştır. *Sahn* ve *dâhil* (İstanbul-Edirne-Bursa çevresi) müderrisliği, ilmiyenin yüksek mevkilerine yanı sıra kalemiyeden defterdarlık ve nişancılık mevkilerine yükselmenin standart bir yolu haline getirilmiştir.³⁴² Nihai olarak bu hususlar, sonrasında devam etsin diye yazılı kurallara dönüştürülmüştür.³⁴³ Fatih aynı zamanda Sahn medreselerini kendi içlerinde bir sınıf hiyerarşisiyle sıralamıştır. Yaygın kabule göre Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev'in aralarında olduğu yüksek ulema ve devlet adamlarıyla (hassaten Mahmut Paşa) birlikte Sahn medreselerinin öğretim programlarını da hazırlamıştır.³⁴⁴

Osmanlı medreselerinde ülke çapında standartlaşmış bir müfredattan, eğitim materyalinden (ders kitabı demek daha doğru) ve öğrenim süresinden söz etmek zordur. Her üç başlık büyük ölçüde hocanın inisiyatifinde olan konulardır. Esasen mezuniyet belgesi anlamındaki *icazet* de medrese kurumundan değil hocanın şahsından alınmaktaydı. Bununla birlikte 16. yüzyılın ilk yarısında bir öğrencinin Sahn medresesine varmasının 8-9 yılı bulabildiği hesaplanmaktadır. 1537'de çıkarılan bir fermanla bu konuda asgari süre 5 yıl olarak tespit edilmiştir. Mezuniyete kadar geçen toplam medrese eğitiminin ise 10 yıl kadar sürdüğü düşünülmektedir.

Medrese dersleri Arapça -ki devrin bilim diliydi- ve dini ilimler ağırlıklı olup genelde belirli metinler okutulurdu.³⁴⁵ Derslere esas tutulan metinler çoğunlukla klasik

³⁴¹ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu*, 297-298.

³⁴² Bunun teoride kalmayarak uzun asırlar boyu uygulandığı anlaşıyor. Konuyla ilgili sayısal veriler için bk. Uğur Tatlısumak, *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 217.

³⁴³ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 79-81. Kanunnamedeki ilgili maddeler için bk. Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi", 34, 39.

³⁴⁴ Ünver, *Fatih Külliyesi*, 99-100; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 7, 11-12; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 73, 131-133.

³⁴⁵ 1540 öncesinde İstanbul'da bulunan bir batılı Osmanlı yüksek ulemasının Kur'an'dan kaynaklı ilimler ve Arapçayı çok iyi bildiğini, astronomiden haberdar olduğunu fakat felsefeden batıdakiler kadar anlamadıklarını gözlemlemiştir. Bk. Luigi Bassano, *Kanunî Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat*, çev. Selma Cangi (İstanbul: Yeditepe, 2015), 79. 1532-1540 arası

ve bir nevi kanonik eserlerdi. Bazıları medreseyle özdeşleşecek ve ona ismini verecek düzeyde yaygın kullanılmaktaydı; *Haşiye-i Tecrîd, Miftâh, Telvîh* gibi.³⁴⁶ Medresenin derecesine ve hocalarının donanımına göre değişmekle birlikte toplamda dilbilgisi (kelime bilgisi/sarf ve cümle bilgisi/nahiv), belagat (Arapça söz sanatları), mantık, fıkıh (İslam hukuku), usul-i fıkıh (hukuk metodolojisi), kelam-akait, hadis, usul-i hadis, tefsir, hikmet (felsefe), âdâb/bahs (münazara), hey'et (astronomi), hendese (geometri), riyâziyât/hisâb (matematik) derslerinin verildiği biliniyor.³⁴⁷ Standart medrese eğitimi, mezununa bir alanda uzmanlaşmadan ziyade kariyerinin sonraki aşamalarında geliştirebileceği temel bir bilgi-beceri altyapısı kazandırmaktaydı.³⁴⁸

Medreselerde fıkıh yani İslam hukukuyla ilgili olan dersler özel yer tutmaktaydı.³⁴⁹ Zira din eksenli teorik eğitim sürecinin pratik hayata teması fıkıh kurallarının kişi ve toplum hayatında uygulanmasıyla gerçekleşiyordu. Bir alimin her şeyden önce meri hukukun temel meselelerini bilmesi ve kendisinden talep edenlere aktarması beklenmekteydi. Kırıldaki bir cami görevlisi ile şeyhülislam arasında bu bakımdan bir farkı yoktu. Ayrıca bir medreselinin devlet memuriyeti kariyerinde en çok müracaat etme ihtiyacı duyduğu bilgi alanı fıkıhtı. Şayet müderris olursa öğrencilere çeşitli düzeylerde fıkıh eğitimi vermek zorundaydı. Kalemiyeden bir memuriyet icra ettiğinde de ülkedeki cari hukukun temel işleyişine ve belli başlı normlarına aşina olması gerekiyordu. Kadı olması halindeyse hayatı tamamen fıkıhla meşgul olarak geçiyordu demek yanlış olmaz. Şunu da eklemek lazım ki medrese uleması, şer'î hukukun korunması, öğretilmesi ve yorumlanıp yeniden üretilmesi işini üstlenmiş olsalar da onu uygulayıp hayata geçirenler kadı ve müftülerdi.³⁵⁰

Bilindiği kadarıyla fıkıh eğitiminde tercih edilen ders materyallerinin başında Orta Asya Hanefi alimlerinin ürettiği metinler olan Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâyesi* ile Burhânüşşerîa Mahmûd el-Buhârî'nin (13-14. yy) *Vikâyesi* ve

³⁴⁶ Ders materyalleri hakkında dönemin Avrupa üniversiteleriyle karşılaştırmalı geniş bir değerlendirme için bk. Murat Çelik, *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 371-391. Medreselerin öğrenim süreleri için bk. 365. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 11-17.

³⁴⁷ Medreselerde öğretilen ilimler ve tercih edilen ders kitapları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 19-43; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 87-90.

³⁴⁸ Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 36.

³⁴⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 29; Çelik, *Osmanlı Medreseleri*, 382.

³⁵⁰ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu*, 293.

onun şerhi geliyordu. Usul-i fıkıhta, yine aynı bölgede yazılan *Tenkîh-Tavzîh-Telvîh* üçlüsü önemli yer tutuyordu. Bunların ilk ikisi Vikâye şarihi olan Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) eseridir. Telvîh ise Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Tavzîh'e yazdığı şerhtir (haşiye demek daha doğru olabilir). Bunları İbn Hâcib'in *Müntehâ Muhtasarı* ve Adûdiddin İcî'nin (ö. 756/1355) ona yazdığı şerh izler. Miras taksimi sıkça karşılaşılan bir dava konusu olduğundan *ferâîz* özel olarak üzerinde durulan alt bir fıkıh disipliniydi. Bu sahada Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200'den sonra) *Sirâciyye* diye ünlenen metni ile Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) buna yazdığı şerhi yaygın biçimde kullanılmaktaydı.³⁵¹

2.1.3.2. Osmanlı İlmiyesi

Osmanlı ilmiyesi kavramı en geniş anlamıyla *medreselerin çıktısı olan kamu görevlilerinin tümünü* ifade etmekte olup köy imamından şeyhülislama uzanan geniş bir yelpazeyi temsil eder. İlmiye mensupları, kalemiye (sivil bürokrasi) ve seyfiye (ordu) ile beraber *askerî* denilen yönetici sınıfı meydana getirirdi. Toplumdaki yönetici sınıftan sayılır ve vergi ödemezdi.³⁵² Eğitim, kitabet (yazı işleri), din hizmetleri, yargı ve fetva işleri resmi veya gayri resmi düzeyde ilmiye sınıfınca yerine getirilen toplum ve kamu hizmetleriydi. Ülkede genelinde medreselerden başka akademik ve teorik eğitim veren bir yapı olmadığından (Enderun gibi istisnalar hariç) ilmiye sınıfı aynı zamanda diğer memuriyetler için potansiyel bir insan kaynağı işlevi görmekteydi. Özellikle kalemiye sınıfı, 16. asrın ortalarında kendi iç mekanizmaları ile yeni üyelerini yetiştirmeye başlayana dek tümüyle bu havuzdan beslenmiştir.³⁵³ Nitekim Kanunname'de Sahn müderrisliğinden nişancı ve defterdar gibi üst düzeyli sivil bürokratlığa intikal hususu kayıt altına alınmıştır. Yine 16. yüzyıla kadar ilmiye kökenli vezirlere sıkça rastlamaktadır. Çandarlılar, Mahmut Paşa (ö. 878/1474) ve Karamanî Mehmet Paşa (ö. 886/1481) ilk akla gelen örneklerdir. M. Akdağ Selçuklularda da yoğun olarak gözlenen, üst düzeyli memuriyetlerde (divan üyeliği

³⁵¹ Karşılaştırmalı bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/87-89; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 19-31.

³⁵² Osmanlı sınıf sistemi için bk. Halil İncelik, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 71-75; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 446-457.

³⁵³ Kalemienin yükselişi için bk. Fleischer, *Aydın ve Bürokrat*, 328-343; Şahin, *İmparatorluk ve İktidar*, 41-46.

gibi) medreseli alim istihdam etme uygulamasının hükümdarlar için aynı zamanda bir prestij vesilesi olduğunu belirtir.³⁵⁴

Dönemin ulemasını sisteme dahil oluş şekline göre ikiye ayırmak mümkündür. Bunların ilki Osmanlı ülkesindeki medreselerde okuyanlar, ikincisi eğitimini ülke dışında tamamladıktan sonra Osmanlı ülkesine cezp veya kabul edilenlerdi.³⁵⁵ İlk zamanlar yüksek ulema genelde yurt dışında eğitim almaktaydı; Davud-ı Kayserî, Şeyh Bedreddin ve Molla Fenârî bunun tipik örnekleridir. Fatih’le birlikte eğitim altyapısı güçlenip yüksek öğrenim diğer ilim merkezlerinin standartlarına ulaşınca ilk kısımdan olanların sayısı artmaya, ikinciden olanlar azalmaya başladı. Diğer yandan devlet yönetimi -hanedan demek de mümkün- kendi medreseleri ve vakıfları yoluyla eğitim sistemini bir yere kadar kontrol altında tutabilmekteydi. Ayrıca ulemaya standartlaşmış ve ömür boyu gelir vadeden bir kariyer imkânı sunmaktaydı.

Bu yapı ortaya memurlaşmış bir ulema zümresini (bürokrat alimler) çıkartmıştır. 16. yüzyılın ortalarına doğru, yüksek memuriyetlere gide yolun geçtiği yüksek öğretimi veren Osmanlı merkez medreseleri neredeyse tamamıyla dışarıya kapalı bir sisteme dönüşmüştür. Mezuniyet sonrası adaylık (mülazemet) belirli kurallara bağlanmıştır.³⁵⁶ İlmi seviye kadar himaye (patronaj) ve akrabalık ilişkileri de yükselmenin yolları haline gelmiştir. Önceleri sadece Molla Fenârî ailesine tanınan ayrıcalıklara zamanla başkaları da eklenmiştir. Böylece 16. yy. ikinci yarısından itibaren belirli aileler sistemindeki etkinliklerini artırarak kontrolünde etkili olmaya başlamıştır. Ayrıca yüksek mansıplarda (sudûr) bulunan ulemanın çocuklarını kayıran bazı gelenekler ortaya çıkmıştır.³⁵⁷

Medrese derslerini usulüne uygun şekilde bitirip mezun olanlara *danişmend* denilmekteydi. Sivil memuriyete (kalemiye) geçenlerin dışında kalan danişmendler bir noktadan *ilmiye silkine* girerdi. Bunun başlıca yolu olan *mülâzemet* uygulaması hangi adayın sisteme dahil olacağını belirlemek hususunda *mevali* denen elit ulemaya belirleyici rol ve imtiyaz tanımaktaydı. Mevaliden olan biri, mansıbına ve nüfuzuna

³⁵⁴ Akdağ, *İktisadî ve İctimai Tarih*, 191-196.

³⁵⁵ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 44-47, 73-76.

³⁵⁶ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 69-73, 76-79, 89-90, 103-108.

³⁵⁷ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 71-74. Bazı ulema aileleri için bk. İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 41-46, 199-201. Ulema ailelerinin sistemdeki ağırlığını gösteren sayısal veriler için bk. Tathısumak, *Ulema ve Patronaj*, 209. Dönemin Osmanlı ulemasının hamilik ilişkileri hakkında geniş değerlendirmeler için bk. 194-244. Ayrıca bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 181-185.

göre başta kendi öğrencileri olmak üzere yetkin gördüğü adayları sisteme dahil edebilmektedir.³⁵⁸ Seçenekler arasından ilmiye yolunu seçen birinin önünde iki kariyer alternatifi vardı: *Tarîk-i kazâ* denen yargı hizmetleri ve *tarîk-i tedris* denen eğitim hizmetleri. Buna karşılık ifa etmeye hazır olması beklenen başlıca üç görev bulunuyordu: *kadılık*, *müderrislik* ve *müftülük*. Zira bu üç vazife arasında son derece geçişken sınırlar vardı. Bir müderris ya da kadı aynı zamanda müftülük vazifesini uhdesinde bulundurabilirdi.³⁵⁹ Fiilen görevde (zaman-ı ittisal) olmayan (mâzul) bir kadı *zaman-ı infisâl* denen bu ara dönemde, bulabildiği bir medresede hocalık yaparak hukuk icrası ile öğretimini şahsında birleştirmeye gayret ederdi.³⁶⁰ Şeyhülislamlık veya kazaskerlik görevinden ayrılan yahut azledilenler de çoğunlukla müderrisliğe dönerdi.³⁶¹ 15. yüzyılın sonları itibariyle kazâ ve fetva görevleri birbirinden büyük ölçüde ayrılmışsa da tedris ile fetva daha uzun zaman aynı kişinin şahsında toplanmaya devam etmiştir. Zira Osmanlı taşra/kenar müftülerinin çoğu aynı zamanda bir medresede müderrislik yapmaktaydı.

Osmanlı ilmiyesinin seçkin üst tabakasını oluşturanların geneline *mevali* denilmektedir. Kelimenin tekili *mevlâ*, mecul mastarı *mevleviyettir*. Tabir tekil kullanımda genellikle birinci çoğul şahıs zamirine (-nâ) izafe edilerek *mevlânâ* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Fatih Kanunnamesi mevleviyeti bir memuriyet kariyer basamağı olarak zikrederek *Sahn* ile *hariç* ve *dahil* müderrislerini mevaliden kabul eder. Bu medreselerin müderrisleri 50 akçe yevmiye aldıklarına göre bu seviyenin mevali memuriyetinin alt sınırı olduğu anlaşılmaktadır. Kanunnameye göre

³⁵⁸ Mülâzemet sistemi ve uygulandığı için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 45-53; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 108-111, 141-145, 181-185; İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 365-375. Geniş okumalar için bk. Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 27-105.

³⁵⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 176. İlk İstanbul kadısı olan Hızır Bey aynı zamanda *iftâ* ile de görevlendirilmişti. Zenbilli Efendi 1503 yılında Efdalzâde'nin ölümü üzerine müftülüğe atandığında hac yolculuğundaydı. O gelene kadar *iftâ* görevi Sahn müderrislerine tevdi edilmişti. Bk. Repp, *The Müfti*, 138, 206.

³⁶⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 93-94. Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 32.

³⁶¹ Mesela Kemalpaşazâde, Anadolu kazaskerliğinden alındıktan sonra 1520-26 arasında önce Edirne'de ardından İstanbul'da müderrislik yaptı. Müftülüktan ayrılan Hamidî, kalan ömrünü Bursa'da tedrisle geçirdi; azledilen Çivizâde yeniden Sahn müderrisliğine döndü.

Sahn mollaları kadılığa geçmek istediğinde 500 akçeli³⁶² bir kadılığa atanabilir.³⁶³ 16. yüzyıl başından kalma in'âmât kayıtlarındaki ödemelere bakılırsa mevali zümresine üç grup alim dahildir: kazaskerler-kadılar, müftüler ve müderrisler. Anadolu ve Rumeli kazaskeri; İstanbul, Bursa, Edirne kadıları; Bursa (Anadolu), Amasya (Rum) ve İstanbul müftüleri bu zümrenin en tepesini oluşturmaktaydı.³⁶⁴ Bunlara padişah hocalarını da eklemek gerekir. 16. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ülke toprakları genişleyip mevleviyet payeli kadıların sayısı artınca mevali sınıfı da genişlemiştir. Bunun üzerine mevleviyet kadılıkları *alt rütbeli* ve *üst rütbeli* olarak iki alt sınıfa ayrılmıştır.³⁶⁵

Mevali payesine yükselen birisi yalnız kariyerinde ilerlemekle kalmıyor bazı imtiyazlar da elde ediyordu. Her şeyden önce yüksek rütbeli makamlara (kazasker, nişancı, defterdar hatta vezir) atanma hakkı kazanıyordu. Mevali payesi, kişi fiilen görevde olmadığına veya emekli olduğu zaman bile mahfuz bir haktı. Bu yüzden emeklilikte dahi çeşitli yollarla yüksek gelir elde edilebilmekteydi. Dönemin in'âmât kayıtları emekli kazasker ve müftülere hatta onlar öldükten sonra geride bıraktıkları yakınlarına çeşitli ödemeler yapıldığını göstermektedir.³⁶⁶ Mevalinin elit tabakasının bir diğer ayrıcalığı kendisine yakın adayları sisteme sokabilmesi yani mülazemet verebilmesiydi. Bu yolla ulemanın sonraki nesli üzerinde de nüfuz sahibi olabilmekteydiler. Mevalinin çocukları kariyerlerinin başında diğer rakiplerine nazaran daha imtiyazlı durumdaydı. Üstelik tüm bu teamüller yazılı kurallar haline getirilerek kanuni güvence altına alınmıştı.³⁶⁷

³⁶² 1513 tarihli Anadolu mansıplarını içeren bir belgede Bursa 300 akçeli bir kadılık olarak zikredilmektedir. O nedenle 500 akçe ifadesinin kanunnamenin sonraki yıllarda kaleme alınmış nüshalarının dönemine uyarlanması sonucunda olmalıdır. Bk. Turan Gökçe, “Anadolu Vilâyetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (1994), 231. Fakat bu noktada önemli olan bu müderrislerin ülkedeki en yüksek kadılıklara atanabilmesi keyfiyetidir.

³⁶³ Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 39.

³⁶⁴ Örnek kayıtlar için bk. İlhan Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 638, 852, 933, 1343.

³⁶⁵ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 193-207.

³⁶⁶ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 485, 548, 596, 755.

³⁶⁷ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 140-142, 204-206. Ayrıca bk. Unan, Fahri. “Mevleviyet”, TDVİA (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467.

2.2. Osmanlı Yargısı

İslam hukuk ve siyaset düşüncesinde toplumdaki anlaşmazlıkları şeriatın belirlediği kural ve ilkelere göre halle kavuşturmanın ülke yönetiminin asli görevlerinden olduğu ilk bölümde belirtilmişti. Yönetici kişi bu yetkisini bizzat kullanabileceği gibi vekiller atama yoluna da gidebilir. Bu vekiller İslam tarihinde çoğunlukla kadılar olmuştur. O nedenle klasik dönem Osmanlı yargısı, kendisinden önceki İslam geleneğine benzer şekilde kadı (hâkim) merkezli bir yapıya sahiptir. Başka deyişle yargı, kadının şahsında temsil edilen bir kurumdur. Bu sebepten olsa gerek, kadılara *hâkim-i şer'*, mahkemelere ise *meclis-i şer'* denilmekteydi.³⁶⁸ Osmanlı mahkemeleri tek hâkimli ve tek derecelidir. Dolayısıyla mahkemeden ziyade hâkimden, mahkeme kararı yerine hâkimin hükmünden söz etmek daha doğru olur. Kararlarının hukuki değeri bakımından kadılar arasında ast-üst ilişkisi yoktur. Muhakeme hukukuna uygun görülen bir dava sürecinin ardından ortaya çıkan her hâkim kararı, yürürlük kaynaklarına ters olmadıkça geçerli ve bağlayıcıdır. Günümüzdeki istinaf ve temyiz işlemleri bir üst basamaktaki mahkemelerde değil paşa, şehzâde ve kazasker divanlarında veya doğrudan doğruya Divan-ı Hümayun'da gerçekleştirilmekteydi.³⁶⁹

2.2.1. Kazaskerler

Osmanlı adliye teşkilatının başı *kazasker* olup tüm kadı tayinleri (1574'e kadar) onların uhdesindeydi. Anadolu kadılıklarından Anadolu kazaskeri, Rumeli kadılıklarından Rumeli kazaskeri sorumluydu. Osmanlı'da kazaskerlik 1. Murat devrinde (764/1363) Çandarlı Kara Halil Hayreddin'in bu göreve atanmasıyla ihdas edilmiştir. Ordu kadısı anlamındaki kazaskerlerin sayısı başlangıçta tekti. Fatih'in son yıllarında (885/1480) ülkenin genişlemesi ve iş yükünün artması nedeniyle sayı ikiye çıkarılarak Anadolu ve Rumeli kazaskerliği şeklinde ikili yapı meydana getirildi. Memlûk topraklarının alınmasından sonra (1516'da) bunlara *Arap* ve *Acem kazaskerliği* adı altında bir üçüncüsü daha eklendi ama kısa süre sonra lağvedildi ve ikili yapıya dönüldü.³⁷⁰

³⁶⁸ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 368.

³⁶⁹ Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 31-43; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 366-379.

³⁷⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 87, 151-156; İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, 129-138.

İlk zamanlarda hiyerarşik bir kariyer şartı aranmadan dönemin önde gelen alimleri kazaskerliğe getirilirdi. 16. yüzyıl başlarında bu göreve yükselebilmek için birtakım kurallar tespit edildi ve kazaskerlik yüksek mevleviyet kadılığından çıkılan bir makama dönüştü. Bürokrat-ulema zümresinin tepesinde bulundukları için ilmiye sınıfının divandaki temsilcisi kazaskerlerdi. Fatih Kanunnamesi müftüyü ulemanın reisi olarak zikrederse de bu konumlandırma bürokratik bir tanımlamadan ziyade itibar ve tazim işareti olarak görülmelidir. Çünkü aynı kanunnamede kazaskerler bazı teşrifat ve mali tahsisatlar bakımından müftünün önünde yer almaktadır.³⁷¹ Kazaskerler padişahla daha doğrusu orduyla birlikte sefere çıkardı. Bu husus Kanunname’de kural haline getirilmişti.³⁷² Nitekim İbn Kemal Mısır seferine Anadolu kazaskeri olarak katılmıştı. Kazaskerlerin, divan üyesi olmaları hasebiyle yüzyılın başında bile devlet yönetiminin hukuk-fetva konusundaki ilk danışma mercii olduğu anlaşıyor. İdris-i Bitlisî (ö. 926/1520) 2. Bayezid’in hükümetinden bahsederken *fetva makamı kazaskerleri fetva makamı kadı ve müftülerin en yükseği* olarak takdim eder. Devrin büyük alimlerinden Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman’ın (ö. 922/1516) *fetva makamındaki ikinci Numan* olduğunu söyler.³⁷³ O nedenle önceleri müftünün sivil karakterinin baskın olduğu ve devletin müftüsünden ziyade *halkın müftüsü* olarak görüldüğü ileri sürülebilir.

2.2.2. Osmanlı Kadısı

Osmanlı belgelerinde yargıçlar için hem *kadı* (çoğulu *kudât*) hem de *hâkim* (çoğulu *hükkâm*) ifadelerine rastlanmaktadır. Ancak muhakeme hukukuyla alakalı yerlerde *hâkim* tabirinin daha yaygın olduğu söylenebilir. Zira resmi statüsü ve unvanı ister kadı ister naip olsun mahkemede dava dinleyen herkes hâkimdir. *Kadı* ve *naip* ifadeleri, hâkim anlamında kullanılmakla birlikte, kişinin resmi-idari payesinin öne çıkarılmak istendiği durumlarda daha çok tercih edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin şeriiye sicillerinde ve başkentten kadılara hitaben gönderilen belgelerde “Bursa

³⁷¹ Örnek için bk. Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 30. Kazaskerlik hakkında geniş okumalar için bk. İpşirli, “Kazaskerlik”; Mustafa Şentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik* (İstanbul: Kadim Yayınları, 2021).

³⁷² Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 45.

³⁷³ Vural Genç, *Acem’den Rum’a: İdris-i Bidlîsî’nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behîşt’in II. Bayezid Kısmı (1481–1512)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 868, 875.

hâkimi” gibi bir ifadeye rastlamak güçtür. Onun yerine “Bursa kadısı” veya “Bursa efendisi” tabirlerinin seçildiği görülmektedir. Diğer yandan sicil kayıtlarında “hâkim hükmetti (حكم الحاكم)” benzeri ifadeler sıklıkla yer alırken “kadı hükmetti” ifadesine nadiren rastlanmaktadır.

Osmanlı kadılıkları sistemdeki konumları ve kariyer çizgileri bakımından ikiye ayrılır: *mevleviyet* ve *kasabât* (kazâ) kadılığı. Medreseden mezun olduktan sonra ilmiye silkine giren ve tarik-i kazâyı tercih edenler taşrada 25 akçelik³⁷⁴ küçük bir kadılık görevi alarak işe başladılar. Bu yolu seçen biri mevleviyet payesine ulaşma şansını baştan kaybetmiş olurdu. Ancak alt düzeyli müderrisliklere göre daha yüksek gelir elde ederdi. Zira ilk müderrislik basamağının günlüğü 20 akçeydi. Bu yola giren birinin, kariyerinin zirvesinde bile elde edebileceği en yüksek makam orta seviyeli bir kadılıktı ki bu en fazla 300 akçelik bir gelir demektir. Diğer yandan kariyerinin başında müderrisliği tercih edip mevleviyet yoluna girenlerin bir kısmı da ilerleyen yıllarında kadılığa geçebiliyordu. Çünkü piramidin tepesindeki mevleviyet makamlarının sayısı sınırlı olduğu için her adayın en yukarıya çıkabilmesi mümkün değildi. Ancak müderrislikten kadılığa geçenler, ayrıldıkları medresenin seviyesine denk bir kadılığa atanır, 25 akçeli bir yerde sıfırdan başlamazdı. Bir müderrisin mevleviyet düzeyine yükselmiş olması demek asgari 50 akçelik bir *hariç müderrisliğine* çıkmış olması demekti.³⁷⁵

Devletin ilk asrında Bursa, Edirne ve İznik ülkenin en büyük kadılıklarıydı. Fatih’in düzenlemelerine göreyse mevleviyet kadılıklarının en yükseği 500 akçeli olanlardı. Nitekim Kanunname’de bu kadılıkların çeşitli üst düzeyli görevlere atanma yollarından biri olduğundan söz edilmektedir.³⁷⁶ Ancak şu hususu gözden uzak tutmamak gerekir ki Kanunname’deki miktarların, eldeki nüshaların istinsah edildiği dönemin (16. asır sonu-17. asır başı) rakamlarını içerdiği kesin gibidir. Çünkü 1513 tarihli bir listede mevleviyet kadılığı olan Bursa 300 akçeli olarak görünmektedir. Ayrıca Şaban 917/Ekim 1511 tarihli bir beratta İstanbul kadılığı 300 akçeli olarak

³⁷⁴ Bu kadılık ücretleri 16. yüzyılın ikinci yarısı ve sonrasına ait kaynaklardan elde edilmiştir. 919/1513 yılına ait bir kadı defterinde ise onlardan farklı olarak 4 akçe ile 25 akçe arasında pek çok kadılık bulunmaktadır. Bk. Gökçe, “Anadolu Vilâyeti”.

³⁷⁵ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 187-191. Denklik tabloları da içeren geniş bilgi için bk. Beyazıt, *İlmiyye Mesleğinde İstihdam*, 251-257.

³⁷⁶ Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 34, 36, 39.

kaydedilmiştir.³⁷⁷ Demek ki o tarihlerde mevleviyet kadılıklarının en yükseği 300 akçeli olanlardı. Muhtemelen devalüasyona ve nüfus artışına bağlı olarak kadılıkların geliri sonraki yıllarda yükselmiştir. 15. asırda, taht merkezleri olan İstanbul, Bursa ve Edirne ile Filibe, Sofya ve Selanik mevleviyet kadılığıydı. Büyük fetihlerle ülke toprakları genişleyince başta Mısır olmak üzere Şam, Halep, Bağdat, Budin ve Diyarbakır da mevleviyet payeli kadılıklar arasına girdi. 16. asrın ikinci yarısı itibarıyla bunlara yenileri eklendi. İstanbul kadılığı mevleviyet kadılıklarının en yükseği olup kazaskerlerin hemen altında bir makamdı.³⁷⁸

Kadıların görevli ve yetkili oldukları yerleşim yeri *taht-ı kazâ* ya da doğrudan *kazâ* olarak ifade edilirdi. Kaza kadıları çeşitli dönemlerde değişmekle birlikte 16. yüzyılda üç yıllık bir süre için atanırdı. Mevleviyet kadılıklarında ise normal süre bir yıldır. Fiilen görevde bulunan süreye *zaman-ı ittisâl*, aradaki bekleme dönemlerine ise *zaman-ı infisâl* adı verilirdi. Kaza kadılarının infisal zamanlarında yani mazul olarak İstanbul'a gelince, her çarşamba günü mensup olduğu kazaskerin dairesine devam etmesi kanun olup buna *mülâzemet-i müstemirre* denirdi.³⁷⁹ Osmanlı kadısı hukuk adamı olduğu kadar aynı zaman bir taşra yöneticisiydi. Kendisine bağlı diğer görevliler (muhtesip gibi) eliyle ve askeri sınıf mensuplarıyla koordineli bir şekilde şehir ve kasabalarda çeşitli idari ve beledî görevler de icra ederdi.³⁸⁰

Kadılara hazineden nakdi bir maaş ödemesi yapılmazdı. Yıldırım Bayezid zamanında gelirleri az olduğu için birtakım suiistimallere bulaştıkları görülünce kendilerine intikal eden işlemlerden belirli ücretler almalarına izin verilmişti. *Ücret-i sakûk* denilen bu bedeller Kanunname'de; sicilden 7, hüccetten 32, sicil suretinden 12, imzadan 12, bakire nikahından 32, dul nikahından 12 veya 15 akçe; miras taksiminden ise binde yirmi oranında akçe şeklinde kurala bağlanmıştı.³⁸¹ Kadının gelirine ilişkin rakamlar kabaca bin haneye 10 akçe hesabı üzerinden beklenen muhtemel miktarlar olup *mahsûl-i kazâ* olarak adlandırılırdı. Bu muhtemel gelir üzerinden sistemde o

³⁷⁷ *Mecmua-1* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1969), 25b; Gökçe, "Anadolu Vilâyeti", 231, 253.

³⁷⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 83, 88-89, 96-97, 135.

³⁷⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 94-95, 104; Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 32.

³⁸⁰ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2016), 39-64; Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 33, 37.

³⁸¹ Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi", 48; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 84-85. Üç farklı tarihe ait ücret cetveli için ayrıca bk. Halil İnalçık, "Adâletnâmeler", *Belgeler (TTK)* 2/2-3 (1993), 78.

kadılağa biçilen statüye ise *cihet-i kazâ* denirdi. Fakat bunların net rakamlar olmaktan öte itibari değerler olduğunu da belirtmek gerekir.³⁸² Örneğin 100 akçelik kadılık demek yukarıdaki tarife üzerinden beklenen muhtemel günlük gelire sahip bir mansıp demekti.

Kadılar hükümdarın vekili olduğu için doğrudan onun beratı ile atanırdı. Beratlarda görevlendirme tarihi, yetkili olduğu yerleşim yerleri, kadıdan beklenen hizmetler ve uyması gereken bir takım etik ve idari ilkelerden söz edilir; herkese karşı adil ve eşit olması tembihlenirdi. 15. yüzyıldan kalma örneklerde kadının hukuki bakımdan geniş bir çerçeve içinde görevlendirildiği izlenimi uyandıran ifadeler yer alır. Örneğin 884/1479 tarihinde yazılan Ankara kadısı beratında “tettebbu-i kelâm ve imtisâl-i emr-i nebeviyye ve iktidâ-i ictihâd-ı eimme” denilmek suretiyle *Kur’ân, Sünnet ve imamların içtihadına* uyulması emredilmektedir.³⁸³ 1530’lara ait bir başkasında ise bu kez “eimme-i Hanefiyyeden ve gayrıdan akvâl-i muhtelif vaki olan mesâilde kemâ yenbaği tettebbu ve teemmül kılıp esahh-ı akvâli bulup onunla amel ola”³⁸⁴ cümlesi yer almaktadır. Görüldüğü üzere beratta, Hanefilik zikredilmekle birlikte esasen bir mezhep tercihi ya da mezhep içi görüş sınırlaması yoluna gidilmemektedir. Ancak sonraki yıllarda, anılan hukuki çerçevenin daraldığı ve Hanefi mezhebi ile yetinildiği gözlenmektedir. Nitekim 1540’lara ait (952-53/ 1546-47) iki beratta “eimme-i Hanefiyyeden akvâl-i muhtelif vâki olan mesâilde”³⁸⁵ denilmekte ve diğer mezhepler söz konusu edilmemektedir.

Tüm berat örneklerinin ortak noktası kadılardan “esahh-i akval” yani delil ve rivayet bakımından en sağlam görüşe uymasının istenmesidir. Dönemin hukuk anlayışında “esahh-i akvâle uymak” konusu kadı kararlarının geçersiz sayılmasına varacak kadar önemliydi. Nitekim Sâdî Çelebi’ye (ö. 945/1539) fetva kitaplarındaki esahh-i akvâl olmayan bilgilerle hükmeden bir kadı hükmünün nafız olup olmayacağı sorulmuştur. Onun cevabı “menşûrunda (beratında) esahh-i akvâl ile amel eylemesi” emredilmediği takdirde geçerli olabileceği şeklindedir.³⁸⁶ Benzer bir fetva Çivizâde

³⁸² Beyazıt, *İlmiyye Mesleğinde İstihdam*, 174-176.

³⁸³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 114.

³⁸⁴ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 68b. İfadenin günümüz Türkçesindeki karşılığı şudur: Hanefi imamlarının ve diğerlerinin farklı görüşler belirttiği meselelerde layıkıyla araştırıp düşündükten sonra en sahih görüşü bulup onunla amel etsinler.

³⁸⁵ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 7a, 144b.

³⁸⁶ Sâdî Çelebi. *Mecmûatu’l-fetâvâ*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1073), 10.

Muhyiddin'e (ö. 954/1547) aittir.³⁸⁷ Beratlardaki bu ifadelerin bir başka işlevi itiraza konu olan kadı kararlarının, hükümsüz sayarak, bugünkü ifadeyle, istinafin önünü açmak olmalıdır. Çünkü kadılar hükümdarın vekili olarak görev yaptıkları için vekalet sınırlarına riayet etmemeleri *yetkisiz tasarruf* anlamına gelmekte ve iptalini mümkün kılmaktaydı.

Yüzyılın sonuna doğru başka kayıtlamalara da gidildiği görülmektedir. 998/1590 tarihli bir kadı beratında “derâhim ve denânir evkâfı tescilinden gayrı eimme-i Hanefiyyeden muhtelifun fiha olan mesail” ifadesi vardır.³⁸⁸ Bilindiği gibi para vakıfları mezhebin zahir ve esahh görüşlerine değil zayıf bir kavle (Enbârî'nin İmam Züfer'den rivayetine) dayanıyordu. Toplumsal fayda (maslahat-ı amme) gerekçesiyle hükümdar tarafından bu görüş tercih edildiği için esahh-ı akvâl emrinden istisna edilmiştir. Beratlardaki ifadelerden hareketle şunu söylemek yanlış olmaz: Kadılara tanınan hukuki-kazâî karar serbestliği sahasında 16. yy.dan itibaren yavaş yavaş bir daralma yaşanmıştır. Önce Hanefi mezhebiyle ardından hükümdar tercihleri olan içtihatlar ile sınırlandırılmıştır. Diğer yandan bu uygulamalar Osmanlı hukukundaki kanunlaştırma (taknin) süreciyle de bağlantılıdır.³⁸⁹

Standarda yakın kalıp ifadelerden oluşan beratlarda açıkça yazılmasa da kadıların dikkate almak zorunda oldukları bir diğer mevzuat yahut yürürlük kaynağı örfi hukuk belgeleriydi.³⁹⁰ Başta kanunnameler olmak üzere fermanlar, adaletnâmeler³⁹¹, hükümler ve çeşitli envanter kayıtları (tahrir ve reaya defteri gibi) devlet yönetiminin çeşitli maksatlarla yaptığı hukuki-idari düzenlemeler içeren örfi hukuk mevzuatını oluşturmaktadır. Bunların bir kısmı geçici, kişiye ve amaca özeldir. Sicillerde sıklıkla birilerinin başkentten temin ettiği bir *hükme* ve bu hüküm iktizasınca verilmiş kararlara rastlanmaktadır.³⁹² Asıl önemli kısmı ise kalıcı düzenlemeler içeren

³⁸⁷ Ahmet Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2006), 185.

³⁸⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 85-86.

³⁸⁹ Bu konuda bir değerlendirme için bk. Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 88-91.

³⁹⁰ Fatih dönemi gibi erken tarihlerde bile *kanunnamelerle amel edilmesi* yönünde talimatlar içeren belgeler sicillere işlenmiş durumdadır. 884/1479 tarihli bir örnek için bk. Halil İncelik, “Bursa Şer’iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, *Belleten* 11/44 (1947), 701.

³⁹¹ Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 55-56. Adaletnameler ve özellikleri için bk. İncelik, “Adâletnâmeler”, özl. 86-90.

³⁹² Örnek için bk. *Edremit Şer’iyye Sicili-1184 (939)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.4565, 171/3; *Edremit Şer’iyye Sicili-1186 (943-944)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.4567, 69a/2; Bilgin Aydın - Ekrem Tak, *Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)* (İstanbul: İSAM, 2008), 348.

ve gerçek anlamda hukuk mevzuatına dönüşen belgelerdir ki kanunnameler bunların başında gelir.

Döneme ait çeşitli belgelerde taşra idarecilerine gönderilen ve hukuki düzenlemeler içeren örfi hukuk belgelerinin, sancağın-eyaletin *defterine* kaydedilmesi ve *defter sandıklarında* muhafaza edilmesi emredilmektedir.³⁹³ Benzer durum kadılar ve sicilleri için de geçerlidir. Uzun süreli veya kalıcı olması beklentisiyle hukuki düzenlemeler vazeden ferman ve hükümlerin kadı tarafından sicil defterine kaydedilmesi, ilaveten sonraki kadıların bu konuda bilgilendirilmesi açıkça istenmektedir.³⁹⁴

2.2.3. Kadının Yardımcıları

Bir dava yargılaması bugün olduğu gibi, yalnız hâkimin delillere bakıp bir karara varmasından daha karmaşık bir süreç olup genel olarak *evrak yazma*, *zorla getirme*, *tahsilat*, *yerinde keşif* ve *hapis* gibi iş ve işlemlerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla sürecin bütün bileşenlerini kadının bizzat kendisi yerine getiremez ve birtakım görevlilerin yardımına başvururdu. Bunların önemli bir kısmını ücretli çalışanlar oluştururdu. Örneğin *katipler* kadının yazışmalarını, sicil kayıtlarını ve hüccet tanzimini gerçekleştirirdi. Kitabet işleri oldukça önemli görüldüğünden sicil ve hüccetlerin nasıl yazılması gerektiği konusunda 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *sakk mecmuası* adı altında öğretici eserler kaleme alınmıştır.³⁹⁵ Bir diğer görevli *muhzır* olup mahkemeye cebren getirme-götürme işlemleri ile cezaların tahsilini gerçekleştirirdi. Muhzırlar çoğunlukla askeri sınıftan seçilirdi. *Kassamlar* miras taksimi konusunda uzmanlaşmış görevlilerdi. Her üç görevli de belirlenmiş tarifelere göre ücret (harç-resm) alırdı.

Resmi görevi olmadığı halde dava oturumuna şahitlik eden kimselere ise *şühûdu'l-hal* denirdi. Bunların adları ilgili dava sicilinin en altına kaydedilirdi. Bazı çalışmalarda bunlar jüriye benzetilmişse de muhakemeye veya anlaşmazlığın konusu

³⁹³ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 48b, 50a, 55b.

³⁹⁴ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 36b.

³⁹⁵ Sakk mecmuaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 379-416.

hakka şahitlik etmekten başka bir işlevlerinin olduğu söylenemez. İhtiyaç halinde *tercüman* gibi başka görevliler de sürece katılabilirdi.³⁹⁶

Kadıların en önemli yardımcısı naiptir (nâib). Kelime anlamı *vekil* olan naibin farklı türleri bulunmaktadır. Başka deyişle her zaman naip tabiriyle aynı şey kastedilmez. O nedenle evvela naiple kastedilenin ne olduğunu izah etmek gerekir. İ. H. Uzunçarşılı genel olarak altı naip çeşidi olduğunu yazar: kazâ naipleri, kadı naipleri, mevali naipleri, bâb naipleri, ayak naipleri ve arpalık naipleri.³⁹⁷ Bir kısmı (arpalık gibi) sonradan ortaya çıkan bu türlerin ikisinin en önemlileri olduğu söylenebilir. Bunların ilki *kazâ naipleri*dir. Klasik dönem adliye teşkilatında kadılar nispeten büyük (eyalet-sancak-liva) yerleşim yerlerine atanırdı. Ancak kazâ bölgesi büyükse içinde kadıya idari anlamda bağlı birkaç alt mahkeme daha bulunabilirdi. Örneğin 18. yüzyılda İstanbul kadısına bağlı 25 naiplik bulunuyordu. Bir kadının naiplik sayısını keyfi şekilde artırıp azaltma yetkisi yoktu. Bu husus, asıl olması hasebiyle padişahın iznine bağlıdır. Buralarda görev yapacak kimseyi de kadı tayin edemezdi. Teklif ettiği ismin kazasker tarafından onaylanması gerekirdi. Naipler genelde süresiz olarak tayin edilse de belirli aralıklarla görev değişikliğine gidilirdi. Bir naip, kadı tarafından resen görevden alınamayacağı gibi naibi olduğu kadının azli veya ölümüyle de görevi sona ermezdi.³⁹⁸ Dolayısıyla bu tür naiplikler kurumsal kimliği bulunan birer taşra mahkemesi olarak görülmelidir.

Çalışmaya kaynaklık eden en önemli defter serilerinden birine ev sahipliği yapan Üsküdar mahkemesinin 16. yüzyılın ilk yarısında Gebze kadılığına bağlı bir naiplik olduğu bu noktada hatırlanmalıdır. Yine aynı dönemde Bursa kadısına bağlı naiplikler bulunduğunu teyit eden çeşitli kayıtlar mevcuttur. Örneğin Ramazan 951/Aralık 1544 tarihinde Bursa mahkemesinde tutulan bir sicilde davanın önceki safhalarında bir naibin verdiği hükümden söz edilmektedir. Anılan davada kadı, davacının elindeki fetvayı da göz önünde bulundurarak naibin aksi yönde bir karar vermiştir.³⁹⁹ Naiplerin ilim seviyeleri kadılardan aşağıda olduğu için bu tür durumların

³⁹⁶ Kadı yardımcıları için genel olarak bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 117-125; Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 38-40; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 375-377; Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama*, 128-131; Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 135-140; Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı*, 82-84.

³⁹⁷ Naiplik için genel olarak bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 117-118.

³⁹⁸ Mehmet İpşirli, “Nâib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 376.

³⁹⁹ *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951)*, 102b/2.

sık yaşandığı söylenebilir. Zira İbn Kemal'in fetvaları arasında naiplerle ilgili pek çok örnek bulunmaktadır.⁴⁰⁰

İkincisi ise *kadı naibidir* ki aslında mahkemedeki yargılamalara yardımcı olduğu ileri sürülebilecek olanlar bunlardır. Kadı naibi kadının ekibinin bir üyesi olarak icabında ona vekalet edip davalara bakardı. Herhangi bir şer'î (hukuki) işi görmek üzere kadı tarafından dava mahalline gönderilirdi. Aynı zamanda kazâ naibi olarak dava da dinleyebilirdi. Kadı naibinin bir başka versiyonu olan *bâb naibi* ise mevali mahkemesinde görev alan veya onun adına doğrudan adli işlemleri yürüten hakimlerdir.⁴⁰¹ Sicillerde naiplerin kadılar adına yaptığı çeşitli işlerden bahsedilmektedir. Örneğin 940/1534'e ait bir Karaman (Larende) sicilinde kadı *Mevlâna Hafız Ahmed Efendi*'nin dava konusu durumu yerinde tespit etsin diye naibi *Muslihiddin*'i keşfe gönderdiği kayıtlıdır.⁴⁰²

2.2.3. Üst Yargı

Normal mahkemelerde görevli hakimlerin gücünü aşan hususlarda veya mahkeme kararlarına itiraz ortaya çıkması halinde devreye giren müessesenin *divan-ı mezalim* olduğundan bahsedilmişti. Mezalim yargısı farklı isimlerde ve çeşitli biçimlerde tezahür etmekle birlikte Müslüman hükümdarların temel görevlerinden biri sayıldığı için İslam devletlerinde var olagelen bir uygulamadır. Mesela Selçuklu sultanları *murafta* adı altında divanlarında haftada iki gün bizzat dava ve şikayetlerle ilgilenirdi. Osmanlı hükümdarları da bu geleneği sürdürerek devletin beylik aşamasından itibaren haftada iki gün divan kurup dava dinlemekteydi.⁴⁰³ Fatih'le birlikte padişah, fiili hükümetten büyük ölçüde el çekince mezalim yetkisi de vekilleri eliyle icra edilmeye başlandı. Bu konuda birinci derecede sorumlu vekil ülkenin başbakanı mevkiindeki veziriazam, kurul ise Divan-ı Hümayun'du. Her ne kadar mutat divan toplantılarına bizzat katılmama geleneği ortaya çıkmışsa da padişahlar, adalet kasrındaki kafes arkasından toplantıları takip etmeyi sürdürdüler. Bu suretle ve

⁴⁰⁰ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369), 21a; İnandır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 118-119.

⁴⁰¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 117; Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 38; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 376.

⁴⁰² *Karaman Şer'iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.5633, 301/2.

⁴⁰³ Akdağ, *İktisadî ve İctimaî Tarih*, 190.

bazen diğerk başka vesilelerle bizzat halkla iletişime geçerek adalet ve mezalim görevini yerine getirmeye devam ettiler.⁴⁰⁴

Divan'a intikal eden davalar iki çeşitti. Birincisi daha önce bir mahkemede hükme bağlandığı halde taraflardan birinin itiraz yollu buraya getirdikleridir. İkincisi ise ilk defa görülmesi talep edilenlerdir. İlk kısımdan olanlar çoğu zaman ilgili kadıya hitaben, davanın yeniden görülmesini ve titizlik gösterilmesini talep eden bir hüküm çıkmasıyla sonuçlanırdı. Sicillerde başkentten (der-i devletten / âsitâne-i devletten) gelen bu tür hükümlerden sıkça söz edilmektedir.⁴⁰⁵ Şayet divanda bir yargılama yapılması gerekiyorsa bunu heyetin tamamı değil ilmiyeden ve kadı kökenli olan kazaskerler gerçekleştirirdi. Kazaskerler kendi divanlarında da yargılama yapabilirlerdi. Ayrıca askerilerin normal kadı yerine kazasker tarafından yargılanmayı talep etme hakkı vardı. Bizzat sadrazam Cuma günü kendi konağındaki divanında şikayetleri dinlerdi. Buna *huzur murafaası* denirdi. Huzur murafaası sonraki asırlarda cuma ve çarşamba günleri olarak mutata hale gelmiştir.⁴⁰⁶

Osmanlı taşra yönetimi, merkezdeki kurum ve uygulamaları model olarak oluşturulurdu. O yüzden valiler (sancakbeyi-beylerbeyi) ve şehzadelerin divanları mezalim yargısı bakımından Divan-ı Hümayun'la aynı işleve sahipti.⁴⁰⁷ Sicillerde bunu teyit ederek somutlaştıran çeşitli dava kayıtları bulunabilmektedir. Örneğin 9471/540 yılında Antep'ten *Şahbaşa* adlı bir kadın, zürri vakıflarıyla ilgili bir sorunu Maraş'taki eyalet valisi Ali Paşa'nın divanına taşımıştır. Oradan kadıya gönderilen bir emir/hükümde anlaşmazlığın sancak beyiyle işbirliği içinde halledilmesi istenmektedir.⁴⁰⁸ Üstelik bu davada beylerbeyi divanına başvurmakla yetinilmeyerek müftüden de fetva alınmıştır. 942/1536 yılında Edremit mahkemesinde kaleme alınan bir diğersicil ise şehzade divanıyla ilgilidir. Kayıttan anlaşıldığına göre Ali Fakih adlı vatandaşın davası önce şehzade (bölge ve tarih itibariyle Şehzade Mustafa olmalı)

⁴⁰⁴ İnalçık, *Klasik Çağ*, 95-99.

⁴⁰⁵ Örnek için bk. *Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1* (936-939), BOA.MŞH.ŞSC.d.2363, 172/1; *Edremit Şer'iyye Sicili-1184* (939), 171/3.

⁴⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 211-213; Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 40-42; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 254-255, 260, 262, 378-379; Şentop, *Kazaskerlik*, 147-164.

⁴⁰⁷ Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 43. Şehzade divanının adli işlevi ve orada görülmüş dava örnekleri için bk. Feridun M. Emecen, "Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazâyâ Defteri", *Osmanlı Araştırmaları* 46/46 (2015), 213-301; Feridun M. Emecen, "Şehzade Divanında Suç ve Ceza", *MÜ Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 55-92.

⁴⁰⁸ *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161* (945-948), BOA.MŞH.ŞSC.d.4967, 114/1.

divanına götürülmüştür. Buradan çıkan netice tatmin edici olmayınca Ali Fakih bu sefer konuyu Divan-ı Hümayun'a intikal ettirmiş ayrıca müftüden fetva almıştır. Bunun üzerinde başkentten Edremit kadısına gönderilen hükümde meselenin bizzat kadı tarafından titizlikle araştırılması (teftiş edilmesi) ve deliller ışığında şeriata göre karara bağlanması istenmektedir.⁴⁰⁹

2.3. Osmanlı'da Müftü Ve Fetva

Klasik Osmanlı hukukunun oluşmaya başladığı dönemde (kabaca fetihten sonra) fetva ve müftü kavramları, klasik doktrin ve yürürlük kaynaklarında dile getirilenden farklı birer içerik kazanmıştır. Geride ayrıntılı biçimde açıklanan teorik çerçevenin sınırları dahilinde, daha dar kapsamlı ve özgün iki yeni kavrama dönüştüklerini söylemek yanlış olmaz. U. Heyd, ünlü makalesinde, muhtemelen sözünü ettiğimiz bu ayrışmaya dikkat çekmek maksadıyla, *fetva* yerine *Osmanlı fetvası* (Ottoman fetvâ) terkinini kullanmayı tercih eder.⁴¹⁰ Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse, fetva ve müftü kavramları bir yandan teorik-literatür anlamlarıyla kullanılmaya devam etmiştir. Fakat diğer yandan anlam daralmasına maruz kalmaları neticesinde iki yeni ve özgün alt kavram ortaya çıkmıştır. Genel anlamlı fetva kavramı içinde kapsamı nispeten sınırlanmış yeni bir fetva; genel anlamlı müftü kavramı içinde de daha dar kapsamlı yeni bir müftü kavramı üretilmiştir. Daha teknik bir ifadeyle, lafızların sabit kalmış ama *mısdakları* değişime uğramıştır.⁴¹¹

Klasik Osmanlı meri hukukunda ve yönetim düşüncesinde bir alim, ilmi yetkinlik seviyesi ne olursa olsun siyasi otorite tarafından kendisine iftâ/fetva izni verilmediği sürece müftü olarak tanımlanmıyordu. Böyle bir alim teorideki müftülük şartlarını taşıyor, fetvaları halk arasında itibar görüyor olsa dahi yönetim ve adliye mensupları indinde -bireysel tercihler bir yana- hukuki-resmi bir karşılığı yoktu. Diğer yandan ilmi liyakati eksik olduğu halde devlet yönetiminin fetva vazifesiyle görevlendirdiği bir alim müftü olarak kabul ediliyordu ve fetvaları adli-hukuki bir

⁴⁰⁹ Edremit Şer'iyeye Sicili-1185 (942-943), BOA.MŞH.ŞSC.d.4566, 15a/2.

⁴¹⁰ Bk. Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1 (1969), 35-56. Türkçesi için krş. bk. Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)", çev. Fethi Gedikli, *MÜ Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3 (1995), 287-317; Fethi Gedikli, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik yayınları, 2018), 29-62.

⁴¹¹ Bir lafzın dış dünyadaki karşılığına *mısdak* adı verilir.

karşılık buluyordu. Şüphesiz ki müftülük makamlarına gelişigüzel atama yapılmıyor, adayların belli bir ilmi yetkinliğe erişmiş olmasına dikkat ediliyordu.⁴¹² Fakat yine de bu müftülerin fetvasının gücü, her şeyden önce taşıdıkları resmi hüviyetten kaynaklanmaktaydı.⁴¹³ Tabi böyle olması alimlerin herhangi bir konuda eser kaleme alıp görüşlerini kamuoyuyla paylaşması hususunda sistemli bir kısıtlama ya da engellemeyle karşılaştıkları anlamına gelmiyordu. İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) para vakıfları hakkında şeyhülislam ve devlet yönetiminin benimsediğinin aksi yönündeki görüşlerini içeren eserleri bu olguya güzel bir örnektir.⁴¹⁴

Özel olarak Osmanlı fetvasına bir tanım yapmak gerekirse şöyle söylenebilir: Resmen görevlendirilmiş bir müftünün, kendisine sorulan dini-hukuki bir meselenin cevabını belirli bir format dahilinde yazarak imzaladığı kağıttır. Teorideki klasik fetva ile Osmanlı fetvası arasındaki farklar şu şekilde özetlenebilir: Fetva herhangi bir yetkin fıkıh otoritesinden, Osmanlı fetvası sadece resmi müftüden alınabilir. İlki yazılı-sözlü-fiili yolla verilebilir, ikincisi yazılıdır. İlki herhangi bir üslupla dile getirilebilir, ikincisinin beyan edilişi belirli kalıplara tabidir. Ortak noktaları ise her ikisinin dini-hukuki bir meseleyle alakalı hüküm barındırmasıdır ki bu da zaten fetva mefhumunun aslını teşkil eden ve çerçevesini meydana getiren temel vasfıdır. Osmanlı fetvası bu çerçevenin sınırları dahilinde hukuk, dil ve diplomatik bakımlarından daraltılmış halinden başka bir şey değildir.

2.3.1. Osmanlı Müftüsü

Son derece önemsenen ve yerli-yabancı pek çok araştırmacının merakını celbeden bir konu olmasına rağmen Osmanlı'daki müftülük mesleğinin tarihi

⁴¹² Peçevî, Bostan Efendi'den (ö. 1570) bahsederken şöyle bir olay aktarır: Bir keresinde Kanuni, şeyhülislamdan ülkede müftülük yapabilecek düzeyde kaç alim bulunduğunu sorar. O da sayılarının sınırlı olduğunu belirtir. Nihayetinde çeşitli yerlerden seçilerek başkente getirilen alim sayısı Bostan Çelebi'yle birlikte toplam yedidir. Bk. İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, çev. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999), 1/321; Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 167.

⁴¹³ Müftülerin maaşlı devlet memuru haline gelmelerinin 13. yüzyılda başladığını dile getiren George Makdisi bu gelişmenin onların fıkhi görüş beyan etme özgürlüğünü ellerinden alarak siyasi erk karşısında gerilemelerine yol açtığını belirtir. Bk. Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağı*, 326.

⁴¹⁴ Birgivi'nin ilgili görüş ve eserleri için bk. Necmeddin Güney, "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivi'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri", *Mütefekkir* 6/11 (2019), 13-32. Daha geniş okumalar için ayrıca bk. İsmail Kurt, *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Dumlü, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)".

gelişimini başından itibaren inceleyen monografik bir çalışma bulunmuyor. Osmanlı hukuk sistemi ya da Osmanlı ilmiye sınıfı hakkındaki çalışmalarda genel hatları üzerinden konuyla ilgilenen araştırmalar büyük oranda şeyhülislamlığa odaklanmış, müftülüğün taşradaki varlığı ve işleyişine dair ayrıntıları açığa çıkarmaya girişen olmamıştır. Osmanlı ilmiyesiyle ilgili diğer ana başlıklarda olduğu gibi müftülük konusunda da İsmail H. Uzunçarşılı'nın 1965'te yayınlanan "Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı" adlı eserinde çizdiği çerçeve ve oluşturduğu terminoloji büyük ölçüde kendisinden sonra tekrarlanmaya devam etmiştir.⁴¹⁵ İstanbul müftülüğünü geniş çaplı ve derinlikli bir incelemeye tabi tutan Richard C. Repp bile diğer müftülüklerle ilgili çok az şey söyler. Bu bağlamda erken dönemde müftülük mesleğinin ortaya çıkışı; müftülerin görev tanımı ve süreleri, birbirleriyle ilişkileri ve yetki alanlarının sınırları ile bu hususların tarih içindeki gelişimi gibi hususlara ilişkin pek çok soru cevapsız kalmayı bugün de sürdürmektedir.

Osmanlı toplumunda en başından beri fetva verme-sorma (iftâ-istiftâ) eyleminin varlığı yani ülkede teorik manada müftüler bulunduğu biliniyor. Esasında böyle olması Müslüman bir halk kitlesinin doğal ve zorunlu davranış biçimidir. Ayrıca yapılan araştırmalar en erken devirlerde bile toplum içindeki ve yönetim ağındaki ulema (molla-fakih) miktarının ve bunların sosyal ve idari etkinliğinin o çağın Müslüman toplumunda olması beklenen seviyenin altında seyretmediğini göstermektedir. Hatta derviş-abdal gibi informal gruplar da sayılacak olursa dini zümrelere mensup kişi yoğunluğu muhtemelen devrin diğer toplumlarından bir hayli fazlaydı. Bunlardan kadılık yapanlar azınlıkta olduğuna göre geriye kalanlar İslami ilimlerin öğretilmesi ve fetva ile meşgul olmaktaydı.⁴¹⁶ Fakat Osmanlı tarihinde ilk defa kimin *müftü* payesini taşıdığı ya da resmen müftü diye anıldığı meselesi o denli berrak bir husus değildir. Şakâik vb. eserlerdeki ifadelerden hareketle ilk Osmanlı müftüsünün Şeyh Edebalı olduğunu, sonrasında bu vazifeyi Dursun Fakih'in

⁴¹⁵ İ.H. Uzunçarşılı eserinin on dördüncü bölümünü müftülük konusuna ayırmıştır. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 173-214.

⁴¹⁶ H. İnalcık, tahrir defterlerinde bulunan vakıf kayıtlarındaki *fakı* (*fakih*) denilen din bilginlerinin sayısının şaşırtıcı şekilde ağır bastığını belirtir. Bk. Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 46. Kuruluş dönemi Osmanlı toplumunda fakihlerin rolü hakkında daha geniş değerlendirmeler için bk. Mehmet Gel, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2004); Şahin, *Dervişler, Fakihler*, 136-144.

devraldığını kabul edenler bulunmaktadır.⁴¹⁷ Bu kabul, memuriyet statüsüne haiz resmi bir müftülük telakkisi yerine kavramın teorik anlamı kastedildiği takdirde makul karşılanabilir. Çünkü 16. asır itibarıyla kaleme alınan Şakâik literatüründen önce onlar için müftü nitelemesi yapan başka bir kaynak bilinmiyor. Anılan eserlerin yazarlarının bu tür çıkarımları, kendi yaşadıkları dönemin toplumsal ve idari şemasını geçmişe uygulayarak elde etmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Osmanlı'nın selefi olan Selçuklu Devleti'nde müftülük diye bir resmi kurum ya da müftü olarak istihdam edilen bir memur zümresi bilinmiyor. Elbette böyle olması insanların dini-hukuki suallerine cevap veren ve teorik bakımdan müftü sayılan kişilerin yokluğu anlamına gelmiyor. Anlaşıldığı kadarıyla Selçuklu toplumunda ifta vazifesini kadılar başta olmak üzere kentlerin önde gelen fakat müftü unvanı taşımayan alimleri yerine getirmekteydi. Devlet merkezinde ise kâdî'l-kudât denilen baş kadılar fetva veriyordu.⁴¹⁸ M. Akdağ, Selçuklu şehirlerinde ilim erbabının lideri konumunda bulunan ve *şeyhülislam* olarak ifade edilen zevatın o şehrin müftüsü olduğunu; buna rağmen fetva yetkisinin onların tekelinde olmayıp diğer müderrislerin de fetva verebildiğini belirtir. Yine onun tespitine göre şeyhülislam tabiri o devirde mesleki bir nitelemenin ötesinde genel olarak bir zümrenin liderini tanımlamak maksadıyla ve bir saygınlık ve yetkinlik ifadesi olarak kullanılmaktaydı.⁴¹⁹ Dolayısıyla şeyhülislam tabirinden yola çıkarak Selçuklu kentlerinde resmi müftüler bulunduğunu söylemek güçtür.

Anadolu Selçuklu tarihinin temel kaynaklarından olan Selçuknâme'de, Sâdeddin Köpek'in Tâceddin Pervane'yi (ö. 636/1238) zina suçlamasıyla idam ettirmek istediğinde kendilerinden fetva talep ettiği kimselerin "imamlar (eimme) ve kadılar" olduğunu kaydeder. 675/1277 yılında 2. İzzeddin Keykâvus'un oğlu Alâeddin Siyavuş (Cimri) ile işbirlikçisi Karamanoğlu Mehmet Bey kumandasındaki isyancılar, askerlerin alışveriş yapmak maksadıyla Konya'ya girmesi için şehir kapılarının açılmasını talep etmişlerdi. Bu talebe karşı çıkılması ve onlara direnilmesi yönünde

⁴¹⁷ Meşîhat, *İlmiye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 315; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 202.

⁴¹⁸ Selçuklu hukuku ve yargısı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Atilla Altan, *Selçuklularda Adliye Teşkilâtı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2001), özl. 91-93, 131-135.

⁴¹⁹ Akdağ, *İktisadî ve İctimai Tarih*, 25-26.

fetva veren kişi şehrin kadısı Siraceddin Mahmudi Urmevî (ö. 682/1283) olmuştur. Onun bu tavrını taltif etmek isteyen meşru hükümdar 3. Keyhüsrev de kendisini ülkenin baş-kadılığı ile ödüllendirmiştir.⁴²⁰ “Eimme”den maksadın devrin önde gelen uleması olduğu açık olmakla birlikte İbn Bibi’nin (ö. 684/1285) *müftü* yahut *şeyhülislam* lafzını kullanmamış olması bu adları taşıyan bir alim yahut memur zümresinin yokluğunu ortaya koyan bir delil olarak yorumlanmalıdır.

Günümüze ulaşan Selçuklu belgelerinde müftülüğün müstakil bir meslek veya memuriyet olarak değil kadıların bir sıfatı şeklinde zikredilmesi bu yargıyı destekleyen bir başka olgudur.⁴²¹ O nedenle Osmanlıların müstakil müftülük kurumunu Anadolu’daki seleflerinden miras aldığını öne sürmek için herhangi bir delilin var olduğu söylenemez. Esasen kuruluş yıllarında müftü ünvanlı kimselerden söz eden herhangi bir belge, kronik ya da gezi yazısı bilinmiyor. Orhan Gazi döneminde Osmanlı ülkesini ve çevre beylikleri ziyaret ederek kuruluş dönemi Osmanlı toplumunu gözleme fırsatı bulan İbn Batuta, Anadolu gördüğü-görüştüğü alimler arasında herhangi bir müftüden söz etmez.⁴²² Muhtemelen o sıralarda fetva görevini Selçuklularda olduğu gibi kadılar ve diğer seçkin ulema icra etmekteydi. Bu olguyu vurgulamak istercesine Hezarfen Hüseyin, *kazâ ile fetva maslahatının* tek bir şahısta toplanmasını, Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinin genel uygulaması olarak takdim eder.⁴²³ Bu bilgiler ışığında müftülük makamının kuruluştan itibaren müstakil bir memuriyet halinde mevcudiyetini kabullenmek fazlaca anakronik düşünmek anlamına gelir. şu halde Anadolu’da (Rum diyarında) birincil görevi veya memuriyeti kadılık veya müderrislik olmayan, görev tanımı ve yetki alanı belirlenmiş müstakil müftü fıkri Osmanlı tarihi içinde doğmuş olmalıdır.

Osmanlı’da müftülüğün izini merkezden yola çıkarak sürmek yerelden hareket ederek bir sonuca varmaktan daha kolaydır. Çünkü ilkine dair kanıtlar ikincisinden bir

⁴²⁰ İbn Bibî, *Selçuknâme*, 193, 296.

⁴²¹ Selçuklulardan günümüze ulaşan bir vakfiye kaydında kadılık ve müftülük aynı kişin farklı vasıfları olarak sıralanmıştır. Bk. Osman Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*, ed. Altan Çetin - Bilal Koç (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 419, 437.

⁴²² Sözüünü ettiği alimler çoğunlukla *kadı*, *müderris* ve *fakih*/ unvanı taşıyanlardır. Ayrıca Kastamonu’da rastladığı Taceddin Sultanöyükî (muhtemelen Sultanönü’ne nispetle) adlı alimi *eş-şeyh el-imâm el-âlim el-müftü el-müderris* şeklinde tanıtır. Görüldüğü gibi müftülük onun memuriyeti değil yürüttüğü faaliyetlerden biridir. Bk. İbn Batûta, *Rihletu İbn Batûta (Tuhfetu’n-Nuzzâr)* (Beyrut: Daru İhyâi’l-ulûm, 1987), 291-327 özel. 323.

⁴²³ Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü’l-beyân*, 198.

hayli eski ve nispeten daha derli topludur. Bu husus aynı zamanda müftü kadrosunun öncelikle merkezde ihdas edildiği ve taşraya daha sonra yayıldığına bir işareti olarak yorumlanabilir. Geleneksel baş müftüler (şeyhülislam) listesinin başında Molla Fenârî (ö. 834/1431) yer alır.⁴²⁴ Genel kabule göre Sultan 2. Murat 828/1425'te kendisini müftü olarak atamıştır. Ancak Taşköprülüzâde ve Mecdî onun müftülük yaparken aynı zamanda Bursa kadılığı ve müderrislik görevlerini yürüttüğünü belirtmektedir. Üstelik Taşköprülü bu bilgiyi dedesinden naklen babasından duyduğunu belirtmek suretiyle ayrıca teyit eder. Yine aynı kaynaklar Fenârî'den sonra Molla Yegân'ın her üç görevi devraldığını belirtir. Dolayısıyla bu iki alim Osmanlıların Selçuklu'dan tevarüs ettikleri uygulamaya uygun şekilde birden çok işlevi yerine getiren alimlerdir. Büyük ihtimalle kendilerine tahsis edilen gelir-maaş, kadılık ve/veya müderrislikten kaynaklanıyor, fetva için ayrıca bir ücret ödenmiyordu. Ama bir sonraki müftü Fahrettin Acemî'de (ö. 865/1460?) durum değişmiş görünüyor. Kaynaklar onun müftü olarak görev yaptığını ve müftülük sebebiyle -Osmanlı tarihinde ilk olarak- maaş aldığını belirtmektedir.⁴²⁵ Selçuklu geleneğinden, daha önemlisi devletin ilk asrındaki teamüllerden ayrılmayı temsil eden bu gelişmenin sebebini net olarak belirlemek zordur. Tevarüs edilen hukuk ve yargı örgütlenmesi ile yönetim alışkanlıkları bu tür uygulamaları barındırmadığına göre kaynağını başka yerlerde aramak gerekir.

Guy Burak, Molla Fenârî'nin *şeyhülislam* tayin edilmesini Timurluların Osmanlı'ya etkisi olarak değerlendirir.⁴²⁶ Zira Timur ve halefleri ülkelerindeki yönetim örgütünde bir baş müftü bulundurmaktaydı.⁴²⁷ Şeyhülislam kelimesinin o tarihlerin Osmanlı hukuk ve yönetim üslubunda yer bulan bir terim olmadığını göz önüne aldığımızda bu yorum isabetli görünmeyebilir. Lakin unvanı ne olursa olsun, baş müftü fikrinin ilham kaynağının Timurlular olduğu hususunda muhtemelen G. Burak haklıdır. Çünkü o yıllarda 2. Murat siyasi ve kültürel bir Osmanlı kimliği

⁴²⁴ Geleneksel müftü listesi için bk. Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 322-376. Molla Yegân'ın da dahil olduğu geleneksel liste için bk. İsmail Hakkı Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 5/110-115; Repp, *The Müfti*, XV.

⁴²⁵ Molla Fenârî, Molla Yegân ve Fahrettin Acemî'nin müftülüğe tayini için sırasıyla bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 59, 142, 112; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 49, 99, 81.

⁴²⁶ Burak, *The Second Formation*, 211.

⁴²⁷ Timurlularda şeyhülislamlık ve müftülük hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Shiro Ando, "The Shaykh al-Islâm as a Timurid Office: A Preliminary Study.", *Islamic Studies* 33/2/3 (1994), 253-280; Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 185-197.

oluşturmak ve Timurlulara denk bir hanedan-devlet imajı meydana getirmek için yoğun çaba harcamaktaydı.⁴²⁸ İlâveten Timurlu dünyasının ilmi birikimi on beş ve on altıncı asırlarda bir yandan alimler (Ali Kuşçu ve Kadızâde-i Rumî gibi) diğer yandan kitaplar (bilhassa Seyyid Şerif Cürcânî ve Taftazânî'ninkiler) vasıtasıyla yoğun biçimde Osmanlı ilim-kültür dünyası üzerinde etkili olmaktaydı.⁴²⁹ Şakâik ve tercümelerine bakılırsa dönemin Osmanlı uleması için Timurlu ulemasının kitaplarını okumak, yazılı eserlerde ve sözlü tartışmalarda onların görüşlerini yorumlamak ve referans göstermek adeta entelektüel ve akademik bir uğraşa dönüşmüş gibidir.⁴³⁰

Molla Fenârî'nin müftülük görevine getirilmesini bir baş müftü ya da merkezi fetva telakkisinin o tarihlerdeki mevcudiyetinin delili olarak yorumlamak bir hayli güç olmakla birlikte bu yolda atılmış ilk adım olduğu aşıkardır. Anılan düşüncenin belirginleşmesinden -en iyimser yaklaşımla- ancak üç çeyrek asır sonra söz edilebilir. Merkezi fetva düşüncesi bir yana, Fahrettin Acemî'nin kadılık vazifesi olmadan doğrudan müftü olarak atanması ve bu görevi sebebiyle kendisine maaş bağlanması Osmanlı tarihinde bir başka açıdan yeni bir dönemin başlangıcını temsil eder. Çünkü ilk kez ülkenin başkentinde duran ve adli-kazâî memuriyeti olmayan bir alim, sultan adına İslam hukukunu yorumlamak ve hukuki kararlar vermek üzere tayin edilmiş olmaktadır.⁴³¹ Böylelikle hukuk üreten ulemanın, yargı görevini icra edenler gibi bürokratlaşmasının ve sınıflaşmasının da önü açılmıştır. Aynı zamanda devlet yönetimi ile fıkıhçı-hukukçu ulema arasında ihtiyaç ve işleve dayalı ilişkinin yeni bir boyut kazanmasına zemin hazırlanmıştır.

Kuruluş devrinde üst düzeyli ulemayla sultan arasındaki ilişkinin boyutu mutlak bağlılık ve amir-memur hiyerarşisi değil iki denk tarafın fonksiyonel iş birliği şeklindeydi. Çünkü çeşitli alanlarda (eğitim, yargı, fetva vb.) ihtiyaç duyulan elit

⁴²⁸ Halil İncalcık, "Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgili", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 14 (1959), 77-79; İncalcık, *Klasik Çağ*, 62; Yunus İnce, "II. Murad Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığının Başlamasında Timurluların Etkisi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (2018), 463-465.

⁴²⁹ Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 46-50. "Oğuzculuk" olarak adlandırılan, hanedanı yüksek bir soya nispet etme arayışı için ayrıca bk. 173-181.

⁴³⁰ Taşköprülüzâde öğrencilik ve hocalık yıllarında okuduğu-okuttuğu kitaplar arasında bu eserleri de sayar; çok sayıda Osmanlı aliminin bu eserlere şerh ve haşiye yazdığını belirtir. Ayrıca Osmanlı ulemasının ilmi tartışmalarda bu alimleri birer temel referans olarak kullandıklarını aktarır. Bazı örnekler için bk. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 230, 236, 248, 254, 854-862.

⁴³¹ Kaydu, "Şeyhülislamlık Müessesesi", 205.

ulema ülke dışındaki ilim havzalarında yetişiyordu ve yönetim bunları kendi topraklarına çekip istihdam etmeye muhtaçtı. Ancak İstanbul'un fethi sonrasında gelişen imparatorluk fikri çerçevesinde ilmiye sınıfı belirli bir hiyerarşi dahilinde örgütlendi. Ülke içinde tesis edilen güçlü eğitim ağı -özellikle Sahn medreseleri- sayesinde yönetimin ihtiyaç duyduğu ulema Osmanlı ülkesinde yetiştirilmeye başlandı. Haliyle taraflar (devlet-ulema) arasındaki ilişki biçimini değişikliğe uğradı. Bu gelişmelerle bağlantılı olarak müftü, sultanın ve halkın ihtiyaç duyduğunda bilgisine başvurduğu bağımsız bir ilmi otorite konumundan, resmi olarak sultan adına ve onun izniyle hukuk üreten-yorumlayan bir memura evrilmeye başladı.⁴³²

Molla Fenârî'yle (veya F. Acemî'yle) başlayan müstakil baş müftü tayinleri aynı zamanda ülkede yargı ile fetvanın ayrışmasının başlangıcıdır. Günümüz kavramlarıyla ifade edilecek olursa, yasama ile yargı birbirinden ayrı kişi ve kurumlarca temsil ve icra edilme yoluna girmiştir. İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde kamu otoritesinin müşahhas hali demek olan *ulu'l-emr* kavramının o günkü karşılığı olan padişah her üç yönetim erkini (yasama-yürütme-yargı) kendisinde toplamıştı. Ama onları bizzat değil çeşitli alanlarda ihtisas sahibi olan vekilleri aracılığıyla kullanırdı. Birden fazla sahada (mesela yasama ve yargı) hizmet etmesi için aynı kişiyi yetkilendirilmesinin önünde hukuken ve yönetim teamülleri açısından bir engel bulunmuyordu. Padişahların, 15. yüzyıl başlarından itibaren bu iki gücü birbirinden ayrı telakki ederek ayrı vekiller/memurlar eliyle kullanmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Böyle yaparak kadılık mesleğinin doğası veya suistimaller nedeniyle ortaya çıkabilen imaj zedelenmelerinin, halkın hukuk sistemine ve devlet yönetimine olan itimadının sarsılmasını önlemek istemiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.⁴³³ Müftülerin, fetvaları vasıtasıyla yeri geldiğinde kadı kararlarını hukuken denetleyen birer merciye dönüşmesi de beklenmiş olabilir.

Molla Fenârî'nin (veya F. Acemî'nin) tayiniyle başlayan ve İstanbul'un fethi sonrasında tahkim edilen yasama-yargı ayrışması şeyhülislamın kadıları atama yetkisiyle donatıldığı 1574 yılına dek varlığını sürdürdüğü anlaşıyor. Bu tarihte en tepede yeniden birleşmiş olsa da taşrada müftü ile kadı iki ayrı memur ve hukuk

⁴³² Abdurrahman Atçıl'ın Osmanlı yönetimi ile ulema arasındaki ilişkiye hasredilmiş çalışması bu sahada yol göstericidir. Konu bağlamında bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 51-55, 69-83.

⁴³³ Şeyhülislamlığın kuruluş sebepleri hakkında toplu bir değerlendirme için bk. Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 44-48.

otoritesi şeklinde varlığını sürdürdü. Yeni hukuk anlayışının 15. yüzyılın ilk çeyreğini izleyen yaklaşık 150 yılda kesintiye uğrayıp uğramadığı belirsizdir. İstanbul'un fethi sonrasında görev yapan bazı İstanbul müftülerinin (Hızır Bey ve Molla Hüsrev gibi) aynı zamanda kadı olduğunu belirten kaynaklar mevcuttur. Ancak en erkeni bir asır sonrasına ait olan bu kaynaklarda İstanbul müftü listeleri konusunda da bir karmaşa söz konusudur. Bu durumun müelliflerin Edirne-İstanbul hattında kimin baş müftü kimin İstanbul müftüsü ve/veya kadısı olduğunu kestirmekte zorlanmasından kaynaklandığı değerlendirilmektedir.⁴³⁴

İstanbul'un fethi gerçekleştiği sırada müftülük görevini yürütmekte olan Fahrettin Acemî'nin kadılık görevi bulunmadığından hareketle devlet merkezinde bir müstakil müftü mefhumunun benimsendiği kabul edilebilir. Fakat bunun Osmanlı taşrasına eş zamanlı yayılıp yayılmadığı konusu son derece belirsizdir. Şakâik'te Molla Fenârî'nin de aralarında bulunduğu Yıldırım Bayezid devri uleması içinde *Bahâeddin Ömer b. Kutbüddin el-Hanefî, İbrâhim b. Muhammed el-Hanefî, Necmeddin el-Hanefî, Şeyh Yâr Ali eş-Şîrâzî* adlı alimlerden söz edilmektedir. Taşköprülüzâde, hayatlarına dair çok kısa bilgi verdiği bu alimlerin yaşadıkları dönemde birer *fetva mercii* olduğunu yazar.⁴³⁵ Çağdaşı olan ve Şakâik'i onun izniyle tercüme etmeye başlayan hatta bir kısmını ona gösterdiğini de belirten Hâkî⁴³⁶ (ö.1567 sonrası) ise bu kişilerin bazıları için "vilâyet-i Osmânî müftüsü" bazıları içinse doğrudan "müfti-i zaman" nitelemesinde bulunarak onların kendi dönemlerinin baş müftüsü (şeyhülislamı) olduklarını ima eder.⁴³⁷ Fakat bu alimlerin Molla Fenârî'den önce/sonra mı yoksa onunla eşzamanlı olarak farklı şehirlerde mi müftülük yaptıkları hususunda kaynaklar suskundur. Merkezde bir baş müftü bulunduğu kabul edilse bile bir merkezi fetva telakkisinin henüz oluşmadığına -en azından olgunlaşmadığına- ve eyalet/bölge müftüsü olarak görev yapan görevliler bulunduğuna işaret eden bazı emareler mevcuttur.

⁴³⁴ Tartışmaların kısa özeti için bk. Kaydu, "Şeyhülislamlık Müessesesi", 202-205; Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 37-44.

⁴³⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 74-75; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 59.

⁴³⁶ Tam adı *Muhtesibzâde Mehmed Hâkî-i Belgrâdî* olan müellifin hayatı için bk. Hâkî, *Mecma'u'l-Eşrâf*, 29.

⁴³⁷ Hâkî, *Mecma'u'l-Eşrâf*, 222.

Feridun Bey (ö. 991/1583) çeşitli belge örnekleri içeren ünlü eseri Münşeât'ta Sultan 1. Murad tarafından Evrenos Bey'e (ö. 820/1417) verilen bir beratın suretini nakleder. 788/1386 yılına ait olduğu belirtilen ve pek çok siyasi-idari tavsiye içeren beratta Sultan, Evrenos Bey'den ulemayı koruyup kollamasını, özellikle de Rumeli Vilayeti'nin tamamına *şeyhülislam* olarak atanan "fahru'l-fudelâ Elvan Fakih'i" gözetmesini ve sözüne riayet etmesini tavsiye etmektedir. Ne var ki çeşitli yayınlara da konu olan beratın orijinalliği tartışmalıdır.⁴³⁸ Çünkü şeyhülislam tabiri 16. asırda bir memuriyet unvanı haline gelmiştir. Beratta bilinen anlamıyla değil *ulemanın önderi* anlamında kullanılmış olması ise ihtimal dahilindedir.⁴³⁹ Nitekim M. Akdağ bu unvanın Selçuklularda memuriyet dışındaki anlamlarda yaygın bir kullanımı olduğunu belirtir.⁴⁴⁰ Öte yandan beratın arşivde müstakil belgeler halinde kayıtlı olan ve sonraki asırlarda oluşturulduğu anlaşılan üç kopyasında *şeyhülislam* olarak atanan kişinin ismine yer verilmeyip onun yerine "*meşharu'l-kuzât Kadı Efendi*" denmekle yetinilmiştir.⁴⁴¹ Aralarındaki bu fark, Feridun Bey'in aktardığı ile arşivdeki öbür nüshaların, bugün tespit edemediğimiz değişik erken dönem kaynaklarından alınmış olabileceğini akla getiriyor. Bunlar bir yana, belge araştırmanın konusu açısından önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Mesela adı Elvan Fakih olsun ya da olmasın Rumeli'de müftü olarak hizmet edeceği belirtilen alimin asıl görevinin, daha doğrusu memuriyetinin kadılık olduğu anlaşılmaktadır. Demek oluyor ki henüz 1. Murat devrinde taşrada kadı olmayan müftülerden söz etmek için erkendir. Hala kadı ile müftü aynı kimsedir ki bu olgu o dönemde Anadolu Selçuklu sisteminin etki ve izlerinin görülmeye devam ettiğini ortaya koyması bakımından ayrıca önemlidir.

Belgede müftü yerine şeyhülislam kelimesinin tercih edilmesi, müstensihin ya da Feridun Bey'in belge metnini kendi döneminin terminolojisiyle yeniden üretme gayretinin sonucu olabilir. Benzer bir durum Fatih Kanunnamesi'nin 17. yüzyıl başlarına tarihlenen en eski nüshalarında müftü yerine şeyhülislam yazılmasında

⁴³⁸ Feridun Bey, *Mecmû'a-i Münşeât* (İstanbul, 1858), 77-79. Belge hakkında bilgi için bk. Abdülkadir Özcan, "Münşeâtü's-Selâtin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/21; Mehmet İnbaşı, "Sultan I.Murad'ın Evrenos Bey'e Mektubu", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8/17 (2010), 230. Belgenin Feridun Bey nüshasını Hezarfen de eserine almıştır. Bk. Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 205-207.

⁴³⁹ Benzer bir kanaati M. Akgündüz de dile getirir. Bk. Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 38.

⁴⁴⁰ Akdağ, *İktisadî ve İctimai Tarih*, 410.

⁴⁴¹ Farklı nüshalar için bk. *BOA.HSD.CB.1-1*; *BOA.TSMA.e.569-57*; *BOA.HAT.1655.1*.

kaşımıza çıkar. 1386'dan sonraki yüzyıl boyunca bile Osmanlı belgelerinde bu unvana rastlamak mümkün değildir. Beratin dikkat çeken bir diğer yanı *Rumeli vilayeti müftülüğü* olarak ifade edebileceğimiz bir *fetva bölgesinden* söz ediliyor olmasıdır. Sonraki devirlerin uygulamalarıyla beraber değerlendirildiğinde 16. yüzyıla gelene kadar -en azından yaklaşıma kadar- Osmanlı topraklarında merkezi bir müftü-fetva uygulaması bulunmadığı kanısını güçlendirmektedir. Onun yerine bir takım eyalet müftülükleri etrafında şekillenen çeşitli hukuk bölgelerinden söz etmenin daha yerinde bir çıkarım olabileceği kanaati ağır basıyor.

Osmanlı döneminde oluşan literatürde ve buna bağlı olarak modern dönem akademik yayınlarında Osmanlı uygulamasında iki tür müftü bulunduğu genel kabul gören bir bilgidir. Bunlar, unvanı ve yetki alanı ne olursa olsun bir *baş müftü* (şeyhülislam) ve diğer kentlerde görev yapan *kenar/taşra müftüleridir*.⁴⁴² Ancak ne ölçekteki yerleşim-yönetim birimlerinde taşra müftüsü bulunduğu; müftülerin hangi görev tanımı ile ve ne genişlikte bir yetki sahası için atandıkları; müftülerin -şayet varsa- hiyerarşik ilişkilerinin düzeni gibi hususlar net değildir. Esasen Osmanlı'da müftülüğü bütün yönleriyle ele alan hele de bunu erken klasik ve kuruluş dönemlerine hasreden bir çalışma bulunmadığı için konunun inceliklerini tam olarak öğrenme şansından mahrumuz. Ancak yine de çalışma esnasında ulaşılan belge ve bulgular ışığında erken klasik dönemde Osmanlı Devleti'nde müftülüğün ana hatlarıyla manzarasını betimlemek gerekiyor. Bu kapsamda anılan dönemde ülkenin belli başlı birkaç fetva bölgesine ayrıldığını ve bunların birer merkezinin bulunduğunu göstermeye çalışacağız.

2.3.1.1. Eyalet (Bölge) Müftüleri

Çalışma kapsamında incelenen sicil, arşiv belgesi ve eserlerden anlaşıldığı kadarıyla erken klasik dönem Osmanlı şehirlerinin tamamında kadılık görevi bulunmayan ve fakat fetva yazma yetkisine sahip müstakil müftülerden söz dilemez. Onun yerine sadece belli başlı merkezlerde müftüler bulunduğunu öne sürmek daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü ilkinde dair kanaat, 16. asrın ikinci yarısı sonrasındaki Osmanlı örgütlenmesini bu tarihten öncesine uygulamak gibi dolaylı ve şüphe götürür

⁴⁴² Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/224.

bir yaklaşıma dayanırken ikinci iddiayı destekleyen bir takım somut kanıtlar bulunmaktadır. Bu kanıtların ilki, Şakâik literatüründeki ulema biyografilerinde sürekli olarak aynı şehirlerin fetvasından (müftülüğünden) söz edilmesidir. Özellikle İstanbul, Bursa ve Amasya ardından Trabzon şehirlerinin isimleri kurumsal sayılabilecek bir müftülük bağlamında zikredilmektedir. Taşköprülüzâde sık sık bir alimin bu şehirlerin birinde müftülük yaptığını ya da şehirdeki bir medresenin müderrisliğiyle birlikte fetva görevini üstlendiğini belirtir. Birkaç örnek şöyledir: “(Padişah) Hocaşâde’ye Bursa Sultâniye Medresesi’ni...ardından Bursa müftülüğünü verdi”; “(Ali Yegânî) ardından da Bursa’ya müftü olarak tayin edildi”; “(Molla Zeyrek’e) Sultan Bayezid Han Amasya Medresesi’ni, bir süre sonra da buranın fetva görevini verdi”; “(Paşa Çelebi Gıyâseddin) ardından fetva makamıyla birlikte Amasya Hüseyiniye Medresesi’nde görevlendirildi”.⁴⁴³ Eğer ülkenin başka kentlerinde de müftülük makamı bulunuyor olsaydı Taşköprülüzâde’nin onlardan da bahsetmesi beklenirdi.

Şakâik’te nadiren bazı başka kentlerle (Tire, Merzifon gibi) ilintili şekilde fetva ve müftü kavramları kullanılmaktadır. Ancak bu münferit örnekler incelendiğinde ifade bağlamının bir kentin müftülüğü olmadığı anlaşılabılır. Buralarda ya şahıslara özgü istisnai durumlar dile getirilmekte ya da fetva-müftü kavramları teorik-genel anlamları kastedilerek kullanılmaktadır. Mesela Çâk Muslihiddin Efendi’nin (ö.934/1527) ömrünün son demlerini Tire’de fetva yazarak geçirdiği ve bunun karşılığında aldığı ücretlerle hayatını idame ettiği yazar. Oysa Hâkî, onun biyografisinde bu fetva yazma konusuna hiç değinmez. Mecdî ise meseleyi açıklığa kavuşturarak onun *müsteftîlerin fetvalarını yazdığını* belirtir. Demek ki Çâk Muslihiddin fetva vermiyor, müftüye gidecek olan fetvaları usulüne uygun tarz kaleme alıyor yani bugünkü anlamda arzuhalcilik (veya bir nevi fetva katipliği) yapıyordu.⁴⁴⁴ O nedenle Taşköprülüzâde’nin ibarelerinden hareketle Tire’nin -en azından- o dönemde bir fetva merkezi olduğu ileri sürülemez.

Şakâik’tekine benzer bir durum E. Alan ve A. Atçıl’ın yayınladığı *16. Yüzyıl Ulema Defterleri*’nde de gözlemleniyor. Bu belgelerde kendisine müftü nispet edilen şehirler Taşköprülüzâde’nin zikrettikleriyle neredeyse aynıdır. Üstelik bu defterler

⁴⁴³ Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 226, 448, 500, 524.

⁴⁴⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 714; Hâkî, *Mecma’u’l-Esrâf*, 479; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 454.

resmi niteliği bulunan evraklar olduğu için bir bakıma ülkedeki yönetim örgütlenmesini de yansıtmaktadır. Şakâik'ten farklı olarak bu defterlerin yüzyılın ikinci yarısına ait bölümlerinde Manisa gibi önemli başka şehirlere de müftü atandığı bilgisi yer almaktadır.⁴⁴⁵ Şehzade Selim'in Manisa valiliğinde tutulan belgelere bakılırsa Manisa'daki müftülük 1544 yılında da mevcuttur.⁴⁴⁶ Bu bilgiler fetva merkezlerine zamanla yenilerinin eklendiği şeklinde yorumlanabilir.

Eyalet/bölge müftülükleri hakkında çağdaş literatüre girmiş bir bilgiye rastlanmamaktadır. Uzunçarşılı, Hezarfen'e dayanarak şeyhülislam dışında *vilayet, sancak ve kazâlarda* da müftüler bulunduğunu söyler fakat konunun ayrıntılarına girmez.⁴⁴⁷ Muhakkak ki böylesi önemli ve literatürde yer almayan bir iddianın yalnız Şakâik'teki dolaylı kanıtlarla değil dönemin diğer kaynaklarıyla da desteklenmesi gerekir. Bu konudaki aydınlatıcı diğer deliller İlhan Gök tarafından doktora tezi olarak yayınlanan *În'âmât* defterlerindeki kayıtlardır. Bu defterler belirli zamanlarda padişahın hazine-i hassadan çeşitli toplumsal kesimlere gerçekleştirdiği hediye türünden ödemelerin (ihsan) isim ve muhasebe kayıtlarını içermektedir.⁴⁴⁸ Kayıtlarda ödemelerin sebebi ve miktarı, ödemeyi alan kişilerin isim ve unvanları ayrıntılı şekilde belirtilmektedir. O nedenle bu belgeler -tarihleri itibarıyla- 16. yüzyılın hemen başlarındaki ve az öncesindeki üst düzey ulemanın adlarını ve resmi ağızdan unvanlarını tespit etmeye imkân sunmaları bakımından son derece değerlidir. Daha da önemlisi kayıtlardaki unvanların temsil ettiği makamlar, ülkedeki yönetim ağının şemasını çözmeye ciddi oranda katkı sağlamaktadır.

În'âmât kayıtlarında dönemin önde gelen pek çok ilmiye mensubunun (kadı, müderris, kazasker, müftü) adı geçmektedir. Bu kapsamda bazı alimlerin adları hem bir kentin hem de bir eyaletin müftüsü olarak zikredilmektedir. Örneğin 910/1505 yılına ait iki ayrı kayıta Müftü Ahmet Paşa (ö. 927/1520) “Anadolu Müftüsü” ve “Anadolu Vilayeti Müftüsü” olarak ifade edilmişken aynı belgelerde kendisinden

⁴⁴⁵ Bk. Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, Özellikle 239, 245, 249.

⁴⁴⁶ Şehzade'nin günlük faaliyetlerini içeren defterlerde Ramazan 951 / Kasım 1544'de ve Ramazan 952 / Kasım 1545'de Manisa'daki müftüye verilen hediyelerden söz edilmektedir. Bk. Emecen, “Selim'in Kazâyâ Defteri”, 241, 268.

⁴⁴⁷ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 174.

⁴⁴⁸ Nişancı Mehmet Paşa in'âmât uygulamasını 2. Bayezid'in hayratı arasında zikreder. Bk. Rukiye Özdemir, *Ramazân-zâde'nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 601.

“Bursa Müftüsü” olarak da defaatle bahsedilmektedir.⁴⁴⁹ Rahatlıkla anlıyoruz ki Ahmet Paşa Bursa’da bulunmakla birlikte yalnız Bursa şehrinin değil bütün Anadolu Eyaleti’nin müftülük görevini deruhte etmektedir. Bu noktada dikkat çeken bir başka husus ise eyaletin fetva merkeziyle idari merkezinin farklı kentler oluşudur. Zira o sıralarda eyalet merkezi Kütahya şehri olmasına rağmen fetva merkezi Bursa’dadır. 917/1511 tarihli bir başka kayıta ise *Mevlânâ Emîr*⁴⁵⁰ adlı alim “Rûm Vilayeti Müftüsü” olarak zikredilmiştir.⁴⁵¹ Görüldüğü gibi -asıl adı İbrâhim olan- bu zat da Ahmet Paşa gibi yalnız bir şehrin değil ülkedeki başka bir doğu eyaletinin müftülüğünü yürütmektedir. Oysa onun biyografisini aktaran kaynaklar kendisinin “Amasya fetvası” görevini üstlendiğini belirtmekle yetinir, görevin eyaleti kapsadığına dair herhangi bir karineye yer vermezler.⁴⁵² Bu fark biyografik eserler ile resmi kalemelerden çıkan belgelerin kişilerin dönemlerinde icra ettikleri rolü farklı okuyabildiklerini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

15. asrın son çeyreğinde Karaman Eyaleti kurulana dek Osmanlı Devleti’nin Anadolu’daki toprakları *Anadolu* ve *Rûm* adlı iki eyalet arasında paylaştırılmak suretiyle yönetilmekteydi. Anadolu Vilayeti, merkezi önce Ankara ardından Kütahya olan ve kabaca Konya ovalarının batı ve kuzeyine düşen bütün araziye içine alan büyük bir eyaletti.⁴⁵³ Karamanoğlu Beyliği nispeten geç ilhak edildiği için Orta Anadolu çukuru bu eyaletin uzun zaman dışında kalmış, ele geçirildikten sonra da Karaman Vilayeti adıyla ayrı bir eyalet olarak teşkilatlandırılmıştı. Rûm Vilayeti ise Rumeli ile karıştırılmaması gereken, tamamen aksi istikamette bir bölge olup bugünkü Amasya, Sivas, Tokat ve havalisi kentleri içermekteydi.⁴⁵⁴ Selçuklular döneminde Rûm Eyaleti arazisi *Danışmendiye*; Karaman Eyaleti arazisi ise *Yunan* vilayetleri olarak da anılmaktaydı.⁴⁵⁵ Trabzon ve çevresi fethedildikten sonra uzun zaman Rûm Eyaleti’ne

⁴⁴⁹ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn’âmât*, 313, 340, 510, 640, 852.

⁴⁵⁰ Nişancı Mehmet (Ramazanzâde) bu alimin tam adını Seyyid İbrahim, Taşköprülü ise Seyyidi/Seydi İbrahim olarak verir. Bk. Özdemir, *Târîh-i Nişancı Paşa*, 606; Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 488. Ulema defterlerinde de adı sıkça ve *Müftü Emîr* olarak geçmektedir. Bk. Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, 97, 127, 130, 150, 154, 157.

⁴⁵¹ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn’âmât*, 1343.

⁴⁵² Örneğin bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 492; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 321; Hâkî, *Mecma’u’l-Eşrâf*, 413.

⁴⁵³ Bk. Mustafa Çetin Varlık, “Anadolu Eyaleti”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/143.

⁴⁵⁴ Bk. Ali Açıkel, “Rum Eyaleti”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/225.

⁴⁵⁵ Akdağ, *İktisadî ve İctimai Tarih*, 74-77, 368.

bağlı kalmış fakat 16. asrın ikinci yarısında ayrı bir vilayet haline gelmiştir.⁴⁵⁶ Bu bilgi Şakâik'te neden Trabzon'un da fetva merkezi olarak ama daha seyrek adının geçtiğini açıklamaktadır. Muhtemelen Trabzon Eyaleti'yle beraber müstakil bir eyalet müftülüğü de kurulmuş; başka bir ifadeyle yeni bir fetva bölgesi daha ihdas edilmiştir.

Ankara'da müftülük bulunduğu yönündeki bilgiler de kentin bir zamanlar Anadolu Eyaleti'ne merkezlik yapmasından ileri geliyor olabilir. Mesela Mecdî kentteki Seyfiyye Medresesi'nin *müftü için muayyen* (tayin edilmiş) bulunduğunu söyler.⁴⁵⁷ Onun bu ifadesi -en azından bir zamanlar- Ankara'ya da müftü atandığını göstermektedir. Bir diğer ihtimal Ankara'nın Mecdî'nin eserini yazdığı zamanlarda yani yüzyılın ikinci yarısında bir fetva merkezine dönüşmüş olabileceğidir. Zira o yıllar ülkedeki fetva merkezlerinin çoğaldığı ve kenar müftülerinin sayısının arttığı bir dönemdir. 16. yüzyıl sonlarına tarihlenen ve müellifi meçhul olan nasihatname türü bir eserde (Hırzu'l-mülûk) bu gelişmenin sebebi sosyal saiklerle açıklanmıştır. Esere göre taşradaki yerleşim yerlerine (*etrâf ve eknâf*) kenar müftüsü olarak adlandırılan müftüler atanması, imkanları sınırlı vatandaşların (*fukarâ-i ibâd ve zu'âfâ-i bilâd*) fetva temin etmek için memleketlerinden kalkıp İstanbul'a gelme zahmetinden kurtarmak içindir.⁴⁵⁸ Bu bilgiler, Peçevî tarihinde yer alan ve Kanuni Sultan Süleyman'ın müftülüğe ehil insanları tespit etmeye çalıştığına delalet eden rivayetlerle⁴⁵⁹ birlikte düşünüldüğünde padişahın ülkedeki bölge müftülerinin sayısını artırdığı kolaylıkla söylenebilir.

Eyaletlere (kadı olmayan) müftü atama uygulamasının ilk olarak hangi tarihte başladığını kesin -hiç olmazsa kuvvetli- şekilde ortaya koymayı mümkün kılacak arşiv malzemesine sahip değiliz. Ancak yukarıda adı geçenlerin (Ahmet Paşa ve Seyyidî İbrahim) bu görevleri üstlenen ilk kimseler olmadığı anlaşıyor. Zira in'âmât kayıtlarında bazı eski müftülerden de söz edildiğini görmekteyiz. Örneğin 912/1507 tarihli bir kayıta *köhne* müftülerden Mevlânâ İzzet'in hanımına yapılan bir ödeme yer almaktadır.⁴⁶⁰ Bu isimde bir başkent müftüsü bilinmediğine göre Mevlânâ İzzet

⁴⁵⁶ Klasik dönem eyaletleri için bk. İnalçık, *Klasik Çağ*, 110.

⁴⁵⁷ Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 392.

⁴⁵⁸ Yaşar Yücel, "Hırzu'l-mülûk", *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 194; Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 165.

⁴⁵⁹ Peçevî, *Tarih*, 167.

⁴⁶⁰ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 596.

taşrada görev yapmış olmalıdır. Adının üst düzeyli ulema arasında zikredilmiş olması onun sıradan bir alim ya da küçük şehirlerde görev yapan biri olmasını imkansız kılıyor. Büyük ihtimalle o da bir eyalet/bölge müftüsüydü. Kendisinin *köhne* diye nitelendirilmesi ve o tarihte vefat etmiş olması ayrıca önemlidir. Çünkü Osmanlı üslubunda *köhne* tabiri bir şeyin, ait olduğu serinin halihazırdaki biriminden en az iki önceki sırada yer aldığını dile getirmek için kullanılır. Örneğin vergi, tahrir veya bir başka maksatlı envanter belgeleri söz konusu olduğunda karşılaşılan *köhne defter* ifadesi kullanılmakta olandan iki önceki defter demektir. Zira bir önceki *defter-i atık* olarak adlandırılır.⁴⁶¹ Kayıtlardaki benzer ifadeler başka bazı eski ulema, bu kapsamda eski şeyhülislamlar için de tercih edilmiştir. Mesela 910/1505 ve 913/1507 tarihlerinde *köhne müftü Molla Arab'ın* hanımına ödemeler yapıldığı yazar.⁴⁶² Bu yıllar Zenbilli'nin görev dönemine denk geldiğine göre Molla Arab o zaman için iki önceki İstanbul müftüsüydü. Çünkü bir önceki (sâbık) Efdalzâde'dir. Dolayısıyla Mevlânâ İzzet adlı alimin *köhne* olarak nitelendirilmesi ve o esnada vefat etmiş olması müftülük görevinden ayrılmasının üzerinden epey bir zaman geçtiğine işaret ediyor. Bu olgu ise eyalet/bölge müftülüklerinin en azından 15. yüzyıl sonunda da mevcut olduğunu kestirmeyi mümkün kılıyor.

Eldeki kaynaklar ışığında eyalet müftülerinin ilk olarak ne zaman atanmaya başladığını kesin şekilde bilinemez lakin Osmanlı kroniklerindeki bazı olaylar ile Şakâik'teki kimi bilgileri birlikte değerlendirip bazı tahminler yürütmek mümkündür. Erken Osmanlı kronikleri Yıldırım Bayezid'in kadılarıyla yaşadığı bir hadiseyi nakleder. Onların ifadesiyle “Osman ve Orhan zamanında olan ulemâ tezvirât ve mefâsidden müberrâ idiler. Çün ki Kara Rüstem Karaman'dan geldi, hîle ve bidat hadis ola başladı. Ve kadılar dahi azub, ilimleriyle amel itmeyüb rüşvet almağa başladılar.” Sultan Bayezid bu duruma muttali olunca kadıların okumuş kimseler olduğu halde böyle şeylere tevessül etmesine çok sinirlenmiş hatta onları bir yere toplayıp yakmayı bile düşünmüştür. Nihayetinde Çandarlı Ali Paşa'nın (ö. 809/1406) çabalarıyla sultan

⁴⁶¹ Bk. Mehmet Öz, “Tahrir”, *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/426.

⁴⁶² Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 485, 755, 828.

teskin edilmiş ve kadıları bu yanılsa sevk eden *gelir azlığı* sorununu gidermek için ilk defa “resim akçesi” almalarına izin verilmiştir.⁴⁶³

Şakâik'te Yıldırım Bayezid dönemi alimleri arasında anılan ve müftülük yaptıkları belirtilen şu dört isim yer almaktadır: *Bahâeddin Ömer, İbrâhim b. Muhammed, Necmeddin el-Haneî, Yâr Ali eş-Şîrâzî*.⁴⁶⁴ İmkansız olmamakla birlikte bu alimlerin tümünün merkez müftülüğü yapan kimseler olmadığı pekala düşünülebilir. Zira kroniklerde ya da tabakat kitaplarında bu yönde açık bir bilgi yer almıyor. Yıldırım Bayezid (veya sonraki bir sultan) kadıların hukuken denetlenmesi amacıyla bu isimleri Bursa ve Amasya gibi kentlere müftü olarak atamış olabilir. Bu noktada Şeyh Bedreddin'in idam fetvasını veren Burhaneddin Haydar Herevî'nin “Bilâd-ı Rûmiye'de”⁴⁶⁵, başka bir rivayette Edirne'de⁴⁶⁶ müftülük yaptığı yönündeki bilgileri de hatırlamak gerekir. Bu alimlerin müstakil müftü olarak mı yoksa dönemin genel uygulaması olan kadı-müftüler şeklinde mi istihdam edildikleri de muğlaktır. Evrenos Bey beratında adı geçen kişinin *kadı-müftü* olduğunu kabul edersek ve ayrıca Hızır Bey ile sonrasında Molla Hüsrev'in İstanbul'a bu statüde atanmalarını göz önüne alırsak müstakil müftüler olmama ihtimalleri kuvvetlenmektedir. Bazı biyografiler ise taşrada 15. asrın sonlarında bile ilmiyenin icra ettiği görevlerin keskin sınırlarla birbirinden ayrılmış memuriyetlere dönüşmediğini ve yeri geldiğinde bir kimsenin şahsında toplanmaya devam ettiğini açıkça göstermektedir. Mesela Fatih, Karamânî Mehmet Paşa'nın bir oyunu sonucunda Hocasâde'yi İznik kadılığına gönderdiğinde İznik medresesini de ona vermiştir. Müderrislik ile kadılığı birlikte yürütmenin kendisini ilmi olarak engellediğini hisseden Hocasâde bir süre sonra kadılıktan feragat etmiştir. Sultan 2. Bayezid ise Bursa'da müftülük yaptığı sırada ondan bir davaya bakmasını istemiştir.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ (Neşrî Tarihi)*, çev. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949), 337. Krş. Aşıkpaşazâde, *Tevârihi Âl-i Osman*, çev. Ayşenur Kala (İstanbul: Kamer Yayınları, 2013), 135; Oruç Bey, “Tevârih-i Âl-i Osmân”, *Üç Osmanlı Tarihi*, ed. Hüseyin Nihal Atsız (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 53.

⁴⁶⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 74-75. Aynı isimler için ayrıca bk. Özdemir, *Târîh-i Nişâncı Paşa*, 533.

⁴⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 200.

⁴⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, ed. Mahmûd Abdulkâdîr el-Arnâvûdî (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/70.

⁴⁶⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 224, 232; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 152, 156.

Ne zaman ortaya çıktığını kesin şekilde bilinmese de eyalet/bölge müftülüklerinin uzun bir müddet devam ettiği kesin gibidir. Nitekim Amasya'daki eyalet müftülüğünün statüsünü yüzyılın ikinci yarısında bile muhafaza ettiğini gösteren belgeler bulunmaktadır. 984/1574 yılında *Rûm Beylerbeyine* hitaben kaleme alınan ve 28 Numaralı Mühimme Defteri'nde kayıtlı bir hükümde, Sivas'taki bir müderrisin izinsiz fetva verdiğinin haber alındığından bahisle beylerbeyinden buna engel olması isteniyor. Asıl çarpıcı olansa Sivas'ın fetva işlemlerinin *eskiden olageldiği gibi* Amasya'daki müftüye ait olduğunun dile getirilmesidir. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere o dönemde bile Sivas, Amasya'nın fetva bölgesinden bir parça sayılmaktadır ve bu olgu eskiden beri süregelen bir durumdur.⁴⁶⁸ Üstelik o yıllarda Sivas kenti Rûm Eyaleti'nin merkezi konumundadır. Buna rağmen Amasya müftüsünün çevredeki diğer yerleşim yerlerine de (*etrâf ve cevânib*) fetva vermeye yetkili kılındığının vurgulanması onun açıkça eyaletin/bölgenin tek -en azından başlıca- fetva mercii olduğuna ve her kentte fetva yazmaya yetkili bir müftü olmadığına işaret etmektedir.

Kadı sicillerindeki ifadelerden 16. yüzyılın ilk yarısında Antep'te de yerel bir müftünün görev yapmakta olduğu anlaşıyor. Bunun yalnız Antep kentinin mi yoksa çevredeki diğer kentlerle birlikte bölgenin mi müftüsü olduğunu ortaya koyacak herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Şehrin uzun yıllar Memlük coğrafyasının bir parçası olduğu ve Osmanlı sisteminin uygulama ve alışkanlıklarının kentte nispeten geç benimsendiği göz önüne alındığında yalnız Antep'in müftüsü olması muhtemeldir. Çünkü Memlük şehirlerinde halkın mezhebine bağlı olarak birden çok müftü bulundurulabildiği biliniyor. Osmanlılar fetihten sonra bu kadroların devamına izin vermiş olabilirler. Diğer yandan Antep'teki müftü, kentin o sıralarda bağlı olduğu ve Maraş merkezli Dulkadir Eyaleti'nin müftüsü de olabilir. Geride bir eyaletin idari merkezi ile fetva merkezinin farklı kentlerde bulunabildiğinden bahsedilmişti. Ayrıca Leslie Pierce, döneme ait sicillerden biri olan 2 numaralı Antep (Ayntâb) sicilindeki kayıtlara dayanarak şehirde “cami fetvacısı” adında bir görevli bulunduğundan söz etmektedir.⁴⁶⁹ Ancak bu çıkarım sicildeki ifadenin yanlış okumasından ileri gelen bir

⁴⁶⁸ 28 Numaralı Mühimme Defteri, BOA.A.DVNS.MHM.d.28, 359 (hkm. 930).

⁴⁶⁹ Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı, 2005), 153.

yanılgıdır. Çünkü anılan tespite dayanak olarak gösterilen dava kayıtlarında adı geçen görevliler *fetvacı* değil *ferraş* ve *kayyumdur*.⁴⁷⁰ Sicili kaleme alan kâtibin özensiz hattı böyle bir yanılgıya yol açmış olmalıdır.

Hülasa, erken klasik dönem Osmanlı devlet örgütünde her şehrin fetva yazmaya yetkili bir müftüsünün bulunduğunu kabullenmek şu durumda mümkün görünmemektedir. Buna karşılık ülkenin en büyük idari birimleri olan eyaletlerde/vilayetlerde, birden fazla şehri kapsayan geniş bölgelere fetva vermek yetki ve sorumluluğuna haiz eyalet/bölge müftülerinin görev yaptığı anlaşılmaktadır. Haliyle tıpkı kazâ bölgeleri gibi ülkede belli başlı fetva bölgeleri bulunduğu ileri sürülebilir. Bu bölgelerin tam sayısı, merkezleri ve sınırları gibi hususlar şu an için net değildir. En dikkat çekici hususlardan biri hem yönetim hem de ilmiye hiyerarşisi açısından oldukça merkezi bir konumda bulunan Edirne'nin fetva merkezi olarak anılmamasıdır. Az ileride bunun muhtemel nedenleri üzerinde durulacaksa da konunun ayrıntıları müstakil ve derinlikli çalışmalarla aydınlatılmaya muhtaçtır.

2.3.1.2. İstanbul Müftüsü

Kâtip Çelebi (ö. 1657) *Takvîmu't-tevârih*'te ve Hezarfen Hüseyin (ö. 1691) *Telhîsu'l-beyân*'da (muhtemelen Kâtip Çelebi'den alarak) şeyhülislam listesinde ilk sırasına İstanbul kadısı Hızır Bey b. Celal'i (ö.863/1459) yerleştirir. Çünkü Hızır Bey, İstanbul'da kadılık yaptığı dönemde şehrin *fetvası* da onun görevine eklenmiştir (*zamîme kılındı*).⁴⁷¹ Böylece kendisi İstanbul'un ilk kadısı olmakla kalmayarak şehrin ilk müftüsü vasfını da kazanmıştır. Demek ki o tarihlerde müftülük ile kadılık görevleri aynı şahısta toplanmaya devam etmektedir. Kanuni sonrası devrin uygulamalarından farklı olan bu durum on altıncı asır öncesinde yaygındır. Fetva-kazâ-tedris görevlerinin ikisi veya üçünün bir kimsenin şahsında toplandığına sıkça rastlanabilmektedir. Mesela Mecdî, Mehmet b. Kutbüddin İznîkî'nin (ö. 885/1480) *İznîk kadılığını ve fetvasını cem eylediğini*, İlyas b. Yahya er-Rûmî'nin ise Merzifon'da *fetva-kazâ-tedris menâsibinin cümlesini deruhte ettiğini* belirtir.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Bk. *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2* (948), 165/1, 165/3.

⁴⁷¹ Kâtip Çelebi, *Takvîmu't-tevârih* (İstanbul: Müteferrika Matbaası, 1733), 182; Hezarfen Hüseyin, *Telhîsu'l-beyân*, 192.

⁴⁷² Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 123, 125.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta Kâtip Çelebi-Hezarfen ikilisinin şeyhülislamlığı İstanbul'un fethi sonrasına ait bir kavram ve kurum olarak ele almasıdır. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında ikilinin Şakâik literatüründen habersiz olduğu düşünülemez. Zaten Hezarfen bazı yerlerde esere ismen atıfta da bulunur. Dolayısıyla İstanbul'un fethinden önce de ülkenin başkentinde bir merkez müftüsü bulunduğunu elbette biliyorlardı. Buna rağmen şeyhülislamlığı, bir başka deyişle merkezi ve ulusal ölçekte bir fetva kurumunu İstanbul müftülüğünün tesis edilmesiyle ilişkilendirmeyi yeğlemişlerdir. Bu ise kurumun klasik mahiyetini İstanbul'un fethi sonrasında kazandığına işaret eden önemli bir bilgidir.

Şehir 1453'te alındığında Fahrettin Acemî (ö. 865/1460?) Edirne'de müftüydü. Sultan 2. Murad kendisine fetva hizmetine karşılık maaş da bağlamıştı (30 dirhem).⁴⁷³ O yıllarda (1433 civarı) Osmanlı ülkesini ziyaret eden Avrupalı bir seyyah, itibar ve saygınlığından ötürü kendisinden “büyük halife” diye söz etmektedir.⁴⁷⁴ Ancak böyle olması onun yegâne fetva mercii olarak algılandığı ya da fetvasının diğer müftülerinkinin üstünde bir hukuki niteliğe sahip bulunduğu anlamına gelmiyor. Acemî'den bahseden tarihler onu diğer ulemeden farklı bir unvan veya sıfatla anmazlar. Örneğin Fatih'in oğullarının 1457'de Edirne'de gerçekleşen sünnet şöleninde padişahın birlikte oturduğu alimler “Mevlânâ Fahrettin, Mevlânâ Tûsî, Mevlânâ Şükrullah ve faziletli Kadı Hızır Bey” olarak zikredilmektedir. Fahrettin Acemi padişahın sağında oturduğuna göre diğerlerinden daha saygın kabul edildiği çıkarılabilir.⁴⁷⁵ Fakat yirmi yıldan fazladır Edirne'de fetva görevini deruhte ediyor olmasına rağmen *müftü* unvanıyla anılmaması dikkat çekicidir. Aynı şekilde Hızır Bey o esnada kadılığın yanında İstanbul fetvası görevini yürütmekte olduğu halde onun müftülüğünden de söz edilmemektedir. Çünkü Hezarfen'in de ifade ettiği gibi, o devirlerde fetva makamında bulunmak alimlere özel bir değer ve anlam yüklemiyordu. Asıl değer ölçüsü ve itibar kaynağı olan şey, alimlerin sahip oldukları ilmi birikim ve kıdemleriydi.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 112; Repp, *The Müfti*, 106.

⁴⁷⁴ Bertrandon De La Broquiere, *Bertrandon De La Broquiere'in Denizaşırı Seyahati*, ed. C. H. Auguste Schefer, çev. İlhan Arda (İstanbul: Eren, 2000), 238.

⁴⁷⁵ Neşrî, *Cihan-nümâ*, 2/727; Aşıkpaşazâde, *Tevârih*, 252. Aynı olayı Tursun Bey isimleri vermeden nakleder. Bk. Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-feth*, 108.

⁴⁷⁶ Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 198; Repp, *The Müfti*, 143.

O halde İstanbul'un fethiyle ortaya çıkan yeni durum -en azından ilk on yılda- ülkedeki fetva merkezlerine bir yenisinin eklenmiş olmasından öte bir anlama gelmiyordu. Şehrin başkentlik vasfı pekiştikçe fetva merkezi olma statüsü de paralel biçimde belirginleşti. İstanbul'un tam anlamıyla bir başkent olarak hizmet görmeye başlaması en erken 1465 civarında gerçekleşmiş görünüyor. Yeni sarayın (Topkapı) önemli yapıları (Çinili Köşk gibi), daha da önemlisi Fatih'in ilmiyeyi kurumsal bir hiyerarşiye kavuştururken merkeze aldığı Sahn medreselerinin tamamlanması ise 1470'leri bulmuştur.⁴⁷⁷ Fatih'in uzun yıllar Edirne'de İstanbul'daki kadar vakit geçirmeyi sürdürdüğü bilinmektedir. Bu durum Edirne'nin, batıya gerçekleştirilen yoğun askeri seferlerin güzergahı üzerinde yer almasından da ileri gelmekteydi.⁴⁷⁸ Geçiş dönemi olarak nitelenebilecek bu yıllarda Fahrettin Acemî'nin İstanbul'a nakledildiği ya da Hızır Bey'in onun yerini aldığına dair bir bilgi mevcut olmadığına göre ülkenin merkez müftüsü hala Edirne'deki olmalıdır.

İstanbul kadı-müftüsü Hızır Bey 863/1459'da öldü. Ondan sonraki gelişmeler, açıkçası içinden çıkılamayacak kadar karmaşıktır. Bu yıllarda kimin nerede, ne zaman, hangi vazife dolayısıyla bulunduğu meselesi kaynaklar arasında belirgin farklar taşımaktadır. Mecdî ve Taşköprülü, Hızır Bey ölünce İstanbul kadılığının (muhtemelen müftülük eklenmiş haliyle) Molla Hüsrev'e verildiğini yazar. Hezarfen ise fetva görevinin 863'te verildiğini, kadılığın 870'te fetvaya eklendiğini söyler. Bir diğer belirsizlik Fahrettin Acemî'nin vefatı ve sonrasında ilgilidir. Taşköprülü onun vefat tarihinden bahsetmez; Mecdî 870/1464-5'te öldüğünü ve yerine İstanbul'da müftü olarak Molla Abdülkerim'in geçtiğini yazar. Taşköprülü ise tarih vermeden, Sultan Fatih'in Molla Abdülkerim'i önce bir İstanbul medresesinde müderris, ardından kazasker, daha sonra da müftü olarak atadığını söyler. Buna karşılık Kâtip Çelebi-Hezarfen ikilisi onun İstanbul'da değil Edirne'de müftü olduğunu iddia eder.⁴⁷⁹ Biyografi yazarlarının tespitlerini diğer bazı arşiv malzemesi ile mukayeseli analizlere

⁴⁷⁷ Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-feth*, 78-92; Halil İnalıcık, "Fâtih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1988), 215-226. A. Atçıl, Çiğdem Kafescioğlu'ndan naklen İstanbul'un başkent olup olmaması hususunda devrin elitlerinin içine düştüğü tereddüdün şehirdeki büyük çaplı imarı geciktirdiğini belirtir. Bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 70.

⁴⁷⁸ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003), 154, 180.

⁴⁷⁹ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 202, 264; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 137, 177; Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 192; Kâtip Çelebi, *Takvîmu't-tevârih*, 182.

tabi tutan R. Repp ise bambaşka sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre Fahreddîn-i Acemî 873/1468'deki ölümüne dek müftülük yapmış, daha sonra yerine geçen Molla Abdülkerim 878/1473 yılına kadar bu görevi yürütmüştür. Ayrıca Repp, Molla Abdülkerim'in geleneksel kabuldeki gibi 900/1495 yılında değil 895/1489'da ölmüş olabileceğini öne sürmektedir.⁴⁸⁰

Geleneksel listede Molla Hüsrev 1460-80 arasında kesintisiz müftü olarak yer alır. Halbuki 877/1472-3'te padişahla yaşadığı soğukluk nedeniyle İstanbul'dan ayrılarak iki yıla yakın bir müddet Bursa'da kaldığı biliniyor. Şu hâlde Kâtip Çelebi-Hezarfen ikilisinin şu tespiti doğru olmalıdır: Molla Hüsrev Bursa'ya gidince Molla Arabî'nin (ö. 901/1496) Sahn müderrisliğine İstanbul fetvası da eklenmiştir. Bursa'dan döndüğünde ise müstakil İstanbul müftüsü olarak atanmıştır. Listedeki bir başka problem Molla Gürânî'nin 1480'de müftülüğe atanmış olduğuyla ilgilidir. Oysa Molla Gürânî, Molla Hüsrev vefat ettiğinde Fatih'in ısrarla (mübâlağât edip) kendisine müftülük teklif ettiğini fakat *habîs* diye nitelediği Karamânî Mehmed Paşa'ya (ö. 886/1481) tepki olarak bu görevi kabul etmediğini söylemektedir.⁴⁸¹ Bilindiği gibi mezkûr paşa bilhassa *irsâdî* vakıfların iptali meselesi başta olmak üzere bazı icraatları nedeniyle kimi ulemanın ağır tenkitlerine maruz kalmış, ölümü bu çevrelerde memnuniyet uyandırmıştır.⁴⁸² Gürânî'nin fetva görevini kabul etmesi ancak yeni sultan 2. Bayezid'in padişahlığında gerçekleştiğine göre doğal olarak 1480'de müftü olması imkânsız görünmektedir.

İstanbul'un başkentlik vasfı belirginleştikçe merkez müftülüğü zaman içinde Edirne'den buraya kaymış olmalıdır. *Gürânî belgesi* 1480'lerin başında yeni başkent ve çevre şehirlerdeki müftülüklere dair birtakım ipuçları içermektedir. Belgede yazıldığına göre Molla Gürânî devlet yönetiminden Edirne'deki *Varsak* adlı kimsenin müstakilen fetva vermesinin engellenmesini; *dinsiz cahil* ve -alaycı bir benzetmeyle- *ilhâd şeyhi* olarak nitelediği bu zatın vakıftan aldığı fetva kitaplarını iade etmesini talep etmiştir. Ayrıca kendisine müftülük teklif edildiği esnasında, devlet yönetiminin Bursa

⁴⁸⁰ Repp, *The Müfti*, 137, 154.

⁴⁸¹ TSMA.5429/1. Molla Gürânî'nin bir vezire yazdığı mektup olduğu anlaşılan bu belge muhtemelen erken dönem fetva-yargı ilişkisine değinen en eski arşiv malzemesidir. Üzerinde tarih ibaresi bulunmamakla birlikte arşiv kaydı 1512 yılıdır. Fakat ifadeler doğrudan Molla Gürânî'nin ağzından yazıldığına göre en erken 1488'de kaleme alınmış olmalıdır. Kendisine sıkça atıf yapılacağı için kısaca "*Gürânî belgesi*" rumuzuyla ifade edilmiştir.

⁴⁸² Bk. Ahmet Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", TDVİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/449.

ve Edirne'ye müstakil müftü atamak hususunda hürmeten (*riayeten*) izin istediğini de belirtmektedir. Belgedeki bu bilgiler en azından 1480'lerin başında Edirne ve Bursa'da birer müftülük makamı bulunduğu delalet etmektedir. Fakat diğer yandan Gürânî'nin sözünü ettiği müftü atamaları bu kentlerde daha önce olmayan yeni birer makam tesisi şeklinde yorumlanabilir mi? Bu sorunun cevabını iki kent için ayrı ayrı vermek gerekiyor.

Merkez müftülüğünün daha önce Edirne'de bulunduğu bilgisi ile Fahreddin Acemî'den sonra Molla Abdülkerim'in Edirne'de müftülük yaptığı yönündeki rivayetler göz önüne alındığında kentteki müftülüğün 1480'lerde ihdas edilmiş olduğunu düşünmek anlamsız kalıyor. Bu çerçevede, Edirne'de eskiden beri var olan müftülük makamının -merkez vasfını yitirmiş olsa bile- 1480'lerin başında hala aktif olduğunu kabul etmek daha doğru bir çıkarımdır. Gürânî'nin Bursa'yı Edirne ile aynı cümlede ve aynı bağlamda zikretmesi Edirne'deki durumun orası için de geçerli olmasını icap eder. İlaveten Hezarfen, aralarında Molla Yegan ve yukarıda adı geçen Bahaeddin Ömer gibi bazı alimlerin Bursa'da müftülük yaptıklarını söyler.⁴⁸³ O halde Bursa'da da bir fetva makamı zaten mevcuttu ve anılan izin bunun devam ettirilmesine yönelikti. Molla Gürânî'nin bu izin isteme eylemini, kendisine hürmeten sergilenen bir davranış olarak algılaması ve herhangi bir direnç göstermeden veya şart koşmadan olumlu yanıtlaması da yapılmak isteneni yeni bir kadro tesisi olarak yorumlamayı hayli güçleştiriyor. Oysa hatırlanacağı üzere bu yıllarda (1480 civarı) devlet yönetimi kazasker sayısını Anadolu-Rumeli şeklinde ikiye çıkartmak isteyince o sırada tek kazasker olan Muslihiddin Efendi (Kestelî) buna sıcak bakmamıştır. Ancak sadrazam Karamanî Mehmed Paşa'nın bizzat kendisini ziyareti sırasında öne sürdüğü gerekçelerden sonra ikna edilebilmiştir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla Bursa ve Edirne gibi dönemin iki büyük ve merkeze yakın kentinde iki yeni müftülük kadrosu ihdas edilmesi işinin ulema muhalefeti olmadan sessiz sedasız halledildiğini düşünmek hayli zordur.

Kaynaklarda, erken tarihlerde fetva makamı bulunduğundan söz edilen şehirlerden biri de İznik'tir. İstanbul, Bursa, Edirne ve İznik gibi birbirine oldukça yakın bu kentlerin ilk akla gelen ortak tarihi özelliği, Osmanlı Devlet'ine merkezlik etmiş olmalarıdır. Ayrıca İznik, 1331'de başkent Bursa olmasına rağmen ilk büyük

⁴⁸³ Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 198.

⁴⁸⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 244; İpşirli, "Kazaskerlik", 610.

Osmanlı medresesinin kurulması için tercih edilen şehirdi.⁴⁸⁵ İznik medresesi 16. asrın sonlarında bile *ellili* payesiyle yüksek ulemanın kariyerinde yer bulabilen bir basamak olarak önemini korumaktaydı.⁴⁸⁶

İspatlayıcı delillerden şu an için mahrum olsak da *gelenekçilik* ilkesi doğrultusunda meseleyi ele aldığımızda şu sonuca varmak makul görünüyor: Osmanlılar bu şehirleri fetheder etmez hızlıca bir yönetim ve yargı teşkilatı kuruyorlardı. Bu kapsamda şehirde bir fetva makamı (müftülük) ihdas ediliyor ve fetva görevi bir alime tevdi ediliyordu. Bu da genellikle oranın kadısı yahut önde gelen bir müderrisi oluyordu. İlerleyen yıllarda bu şehirler merkez olma vasfını tamamen yahut kısmen yitirirler de mevcut vazifelere atamalar uzun zaman devam ettiriliyordu. Çünkü Osmanlı düşüncesinde *gelenek* ve *olageleni* sürdürmek kıymetli bir erdem yanı sıra faydalı bir yönetim ilkesi olarak benimsenmişti. Yeni bir şeylerin ihdası veya mevcudun tebdil edilmesi ancak özel durumlarda ve çok lüzumlu sayıldığında hoş karşılanmaktaydı.⁴⁸⁷ Diğer yandan (Bursa-Kütahya; Sivas-Amasya ilişkisindeki gibi) bir idari birimin yönetim merkezi ile ilmi merkezi bazen farklı şehirler olabilmekteydi. Dolayısıyla Bursa’da sıfırdan bir fetva makamının Fatih’ten sonra tesis edildiğini kabullenmek mümkün değildir. Fakat şehrin kadısından ayrı birine fetva görevi verilmesi uygulaması bu tarihlerden sonra kalıcı hale gelmiş görünüyor. Çünkü Şakâik’te ancak bu tarihlerden itibaren bir Bursa müftüsünden (ya da Bursa fetvasından) bahsedilmektedir. Fahrettin Acemî ile merkez müftülüğünün Edirne’de karar kıldığı kabul edilirse Bursa müftülüğünün bu tarihler itibarıyla eyalet/bölge müftülüğüne dönüştüğünü düşünmek de mümkündür.

Fatih’in son yıllarında kaleme alınan Kanunname’de müftüye biçilen rol hatırlandığında 1480’lerde İstanbul müftülüğüne merkezi bir statü kazandırmaya yönelik belirgin bir siyasi iradenin mevcudiyetinden bahsedilebilir. Gürânî belgesine bakıldığında İstanbul müftülüğünün Bursa ve Edirne fetvasının kaderini elinde tutan

⁴⁸⁵ İznik medresesi ve kurucu müderrisi Davud-ı Kayserî’nin çalışmaları için bk. Fazlıoğlu, “İznik’te Ne Oldu?”.

⁴⁸⁶ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/584.

⁴⁸⁷ Gürsoy Şahin, “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Genel Bir Akım Olarak Kadızadeli Hareketin Dini Algılayışı ve Bunun Kanûn-ı Kadim’le İlişkilendirilmesi”, *Tarih Dergisi* 45 (2007), 30-33. M. Genç’e göre Osmanlı düşüncesinde, dinamik ve güncele bağımlı bir alan olan ekonomide bile gelenekçilik (tradisyonizm) temel ilkelerden biri olarak benimsenmişti. Bk. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 242-244.

bir makama dönüşmeye başladığı da açıktır. Ancak böyle olması o yıllarda bağlayıcı bir merkezî fetva düşüncesinin yerleşikliği şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim Hezarfen, Fatih'in son yıllarındaki bu gelişmelere dikkat çekerken o tarihlerde *bilâd-ı selâse* (İstanbul-Bursa-Edirne) müftüsünün fetvalarının birbirine denk (ale's-seviye) kabul edildiğini vurgular.⁴⁸⁸

Gürânî belgesinde özel olarak bu şehirlerin zikredilmesinin iki nedeni olabilir. Birincisi coğrafi yakınlık nedeniyle buraların İstanbul'un fetva bölgesi dahilinde kalmaya müsait olmasıdır. İkincisi, İstanbul başkent olduktan sonra bile Edirne ve Bursa, sultanın özel şehirleri olarak kalmaya ve bizzat onun tarafından yönetilmeye devam etmiştir.⁴⁸⁹ Bilhassa Edirne uzun asırlar sultanların av ve dinlence mekânı olmayı sürdürmüştür. Batıya yapılan seferler için stratejik bir askeri karargâh olarak da önemini korumuştur. Başkentliği İstanbul'a kaptırmasına rağmen Edirne'deki saray aktif biçimde kullanılmış, deyim yerindeyse padişahların bir ayağı buradan eksik olmamıştır. O nedenle bir bakıma İstanbul'un arka bahçesi halinde yönetim örgütünde daima merkezi bir konum işgal etmekten geri durmamıştır. Benzer bir tespitte bulunan Akdağ'a göre Bursa, Anadolu-İslam elit kültürünün ve ilmi birikiminin süzülüp harmanlandığı bir ilim ve maneviyat kenti haline gelmişken Edirne yalnız "dâru'l-cihad" olarak askeri bakımdan öne çıkmıştı.⁴⁹⁰ Dolayısıyla devlet yöneticileri bir noktada Edirne'de müstakil bir müftülüğün gerekli olmadığı, İstanbul müftülüğünün yetki ve görev bölgesinde sayılmasının uygun olacağı kanısına varmış görünmektedir.

Bir başka ihtimal şudur: Edirne ve İstanbul gibi birbirine çok yakın iki büyük şehirdeki iki müstakil müftülük arasında Gürânî belgesinde görülene benzer bazı sürtüşmeler ve yetki karmaşası yaşanmış, bunun üzerine devlet yönetimi bu tür problemlere mahal vermemek için Edirne müftülüğünü İstanbul müftülüğü içinde eritmeyi tercih etmiş olabilir. Sebep ne olursa olsun, en geç 1490 sonrasında Edirne'de müftülük yapan birinden söz eden herhangi bir eser ya da belge mevcut değildir. R. Repp bazı ikincil kanıtlardan hareketle Edirne'de müftülük yapan son kişinin 1488'de Kestelî (ö. 901/1496) olabileceğini söyler.⁴⁹¹ Edirne özelinde dikkat çeken bir diğer

⁴⁸⁸ Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 198.

⁴⁸⁹ İbrahim Metin Kunt vd., *Osmanlı Devleti: 1300-1600* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2009), 79.

⁴⁹⁰ Akdağ, *İktisadî ve İctimai Tarih*, 269.

⁴⁹¹ Repp, *The Müfti*, 149.

husus in'âmât kayıtlarında ve ulema defterlerinde Edirne mevalisi adlı bir başlık açılmamış olması ya da Edirne'de görevli birinden söz edilmemesidir. Bu da Edirne'nin özel bir statü ile merkezi yönetimin parçası olarak algılanıp konumlandırıldığı fikrini hayli kuvvetlendirmektedir. Sonraki asırlarda Edirne'de şeyhülislamlara tahsis edilmiş bir *hânenin* (konut) bulunduğu yönündeki bilgiler⁴⁹² de bunu destekleyen bir başka kanıt olarak görülebilir.

Bursa müftülüğü ise muhtemelen kentin coğrafi uzaklığının ve nispeten sapa bir konumda bulunmasının avantajından istifade ederek varlığını bir süre daha devam ettirmiş görünüyor. Repp'in de işaret ettiği gibi Hocazâde Muslihuddin'in (ö. 893/1488) Bursa'ya müftü olarak atanmasından (1481 civarı) Müftü Ahmet Paşa'nın ölümüne değin (1520) Bursa'da fetva ile görevlendirilmiş alimleri, Taşköprülü ve Mecdî'nin verdiği malumat üzerinden tespit etmek mümkündür.⁴⁹³ Haliyle Bursa müftülüğünün en azından bu tarihe kadar bir makam halinde varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Şakâik literatürü ise bu görevin çoğu kere bir medrese müderrisliğiyle beraber yürütüldüğüne işaret etmektedir.

İstanbul Müftülüğünün Yükselişi: Gürânî belgesi 1480'lerle birlikte ülkedeki fetva örgütlenmesinde merkezîleşmenin ilk emarelerini taşımaktadır. Bursa ve Edirne gibi taht merkezi olmuş iki metropoldeki fetva makamının kaderinin İstanbul müftüsünün inisiyatifine bırakılması kadı-kazasker ilişkisindeki benzer bir örgütlenmeye kapı aralandığı şeklinde yorumlanabilir. Fakat Fatih'le birlikte belirginleşmeye yüz tutan kurumlaşma ve kurumsal düşünme sürecinin kısa sürede ülke çapında ve devlet örgütü içinde yaygınlaştığı ve genel geçer düşünce biçimi haline geldiğini kabullenmek yanıltıcı olur. Bunun tam manasıyla gerçekleşmesi, 1453'ü esas aldığımızda, yaklaşık bir asır sürmüş gibi görünüyor. C. Fleischer'in tespit ettiği gibi 16. yüzyılın ilk yarısı boyunca bile bürokratik kariyerin zirvesindeki bir makam, o makamda bulunan şahsın gölgesinde kalabilmekteydi. Kişilerin bireysel nitelik ve yetkinlikleri ile yönetimin bunlara dayanarak o şahsa atfettiği değer, memuriyetinin ve rütbesinin ötesinde bir anlam taşıyabilirdi.⁴⁹⁴ Doğal olarak İstanbul müftüsü de

⁴⁹² Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 195 (3 nolu dn.); Ferhat Koca, "Fetvahâne", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/495.

⁴⁹³ Repp, *The Müfti*, 147.

⁴⁹⁴ Fleischer, *Aydın ve Bürokrat*, 331.

Kanunname’de öyle yazdığı için hemen ülkedeki ulemanın bürokratik ya da ilmi anlamda önderi haline gelmedi. Fetvaları diğer mevalinin fetvalarından ayrıcalıklı veya onları hükümsüz kılabilen bir hukuki argüman olarak algılanmadı. Onlardan yüksek gelir elde etmeleri de söz konusu değildi. Maaşın bir statü-hiyerarşi göstergesi olduğu devirlerde Efdalzâde Hamîdüddin (ö. 908/1503) müftü olduğu halde 90 akçe maaş alıyorken Seman müderrisliğinden emekli olan Hatibzâde Muhyiddin’in (ö. 901/1496) yevmiyesi 100 akçeydi.⁴⁹⁵

16. yüzyılın başlarına ait in’âmât kayıtları ve ulema defterlerindeki bazı bilgiler İstanbul müftüsünün statüsünde yaşanan değişimin izini sürmeye imkân sunuyor. Aynı zamanda onun devlet yönetimi nezdindeki ve ulema arasındaki yerini büyük ölçüde kestirmeyi sağlıyor. Çünkü in’âmât ödemelerinin miktarı ulemanın kıdem ve payeleri dikkate alınarak ve nazik dengeler gözetilerek belirlenmekteydi. Ödemeler arasındaki farklar doğrudan kişiler arasındaki statü farkının göstergesi kabul edildiği için kimseyi gücendirmemek adına titiz davranmak bir zorunluluktur. Zira o devrin uleması ve bürokratları statü göstergesi sayılabilecek her konuda hassastı. Nitekim Mustafa Âli (ö. 1008/1600) yeniçeri kâtibi olduğu sırada 3. Mehmet’in tahta geçişi üzerine (cülus bahşişi olarak) kendisine gönderilen 9000 akçeyi mevkiine layık bulmadığı için kabul etmeyip geri çevirmiştir.⁴⁹⁶ Hem Fatih dönemindeki bir ziyafette hem de İbrahim Paşa’nın düğününde ulemanın oturma düzenindeki yerleri çeşitli protokol problemlerine yol açabilmiştir.⁴⁹⁷

Geniş bir zaman dilimine yayılan soyut süreçleri maddi veriler üzerinden takip edip belgelemek oldukça zor, bazense gayrı mümkündür. Kronolojik olarak geriye gidildikçe azalan kaynaklar bu çabayı daha da zorlu hale getirir. Bu olgu İstanbul müftülüğünün yükseliş süreci hususunda da geçerli olmakla birlikte müftünün statüsünde yaşanan olumlu yöndeki farklılaşmayı somut şekilde ortaya koymaya yarayan bazı arşiv kaynakları da yok değildir. Onlardan biri olan in’âmât kayıtları, belgelerin taşıdığı tarih itibarıyla 16. yüzyılın başlarına, ışıktıttığı dönem itibarıyla

⁴⁹⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 250.

⁴⁹⁶ Fleischer, *Aydın ve Bürokrat*, 239.

⁴⁹⁷ Bu tür problemleri ortadan kaldırmak için sonrasında bir düzenlemeye gidilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü teşrifat kurallarından bahseden bir belgede Recep 946/Kasım 1539 tarihindeki Şehzade Cihangir’in sünnet ziyafetinde ulemanın oturma düzeni ayrıntılarıyla verilmiştir. Bk. *Mecmua-2* (Veliyüddin Efendi, 1970), 99b.

ise bir önceki yüzyılın sonlarına kadar inen bilgiler sunmaktadır. Mesela en eski örneklerden biri olan Şevval 910/Mart 1505 tarihli kayıttaki bazı isim, unvan ve akçe cinsinden yapılan ödemeler şu şekildedir:

“Mevâlî-i İstanbul:

Mevlânâ Alâaddîn, kâdî-asker-i köhne, 8000.

Mevlânâ Alâaddîn, müfti, 8000.

Mevlânâ kâdî-i İstanbul, 8000.

Mevlânâ Ahmed Paşa, müftî-i Anadolu, 8000.”⁴⁹⁸

Birçok değerli ayrıntı barındıran kayıta ilk dikkat çeken husus İstanbul müftüsünün sıralamadaki yeridir. Dönemin şeyhülislamı olan ve Mevlânâ Alâaddîn, olarak ifade edilen Zenbilli Efendi ikinci sırada, eski kazaskerlerden olduğu belirtilen bir diğer Mevlânâ Alâaddîn⁴⁹⁹ ise ilk sıraya yazılmıştır. Emekli olduğu halde müftüye takdim edilmesi onun ilmi otoritesinin yüksekliği ve muhtemelen yaşı nedeniyle olmalıdır. Bu da C. Fleischer’in geride anılan tespiti aklı getiriyor ister istemez. Dikkat çeken bir diğer husus ödemelerin miktarıdır. Görüldüğü üzere başkent müftüsü olması Zenbilli’nin diğerlerinden ayrıcalıklı muamele görmesine yol açmamıştır. O da listedeki bir başka müftü olan Anadolu Eyaleti müftüsü Ahmet Paşa ve İstanbul kadısı ile eşit ödeme almıştır. Benzer kayıtların defterlerde birçok örneği yer almaktadır. O nedenle yukarıda tespit edilen hususların tesadüfî yahut istisnai tercihlerin sonucu değil, belgeleri hazırlayan memurlarca bilinen bürokratik teamüllerin -hatta kuralların- eseri olduğu kesin gibidir.

Önemli bir başka nokta, üst düzeyli alimler *mevâlî* adı altında kategorize edilmiş ve ileride geleceği üzere İstanbul ve Bursa mevalisi şeklinde ayrıca bölgesel bir tanımlama da yapılmıştır. Diğer ödeme kalemlerindeki miktarlardan, mevali zümresinin diğer ulemanın üstünde konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. Ülkenin baş müftüsünün herhangi bir coğrafî tanımlama ifadesine ihtiyaç duyulmadan mücerret “müftü” olarak dile getirilmesi de dikkate değerdir. Gerçi defterlerde “İstanbul müftüsü” olarak nitelendirildiği başka kayıtlar da vardır. Lakin “müftü” şeklindeki

⁴⁹⁸ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn’âmât*, 340.

⁴⁹⁹ Bu zatın Şakâ’ik’e göre 907/1501 itibarıyla Anadolu kazaskerliğinden emekliye ayrılan sonrasında Şehzade Korkut’a aracı olarak gönderilen ve 927’ye kadar hayatta bulunan Alâeddin Ali el-Amâsî olduğu değerlendirilmektedir. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 496; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 323; Hâkî, *Mecma’u’l-Eşrâf*, 414.

mutlak kullanımın devrin ortam ve üslubunda direkt İstanbul müftüsünü akla getirdiği anlaşıyor. Diğer müftüler ise istisnasız şekilde şehir veya eyalet isminden ibaret ilave bir lafza izafe edilerek anılmaktadırlar. Yukarıdakine benzer özelliklere sahip ve 912-915/1506-1510 arasına tarihlenen başka örnekler de mevcuttur.⁵⁰⁰

Pek çok in'âmât kaydı İstanbul'daki yüksek ulemanın kendi aralarındaki statü sıralamasının (bürokratik hiyerarşinin değil) kestirilmesine yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda ülkenin önemli kentlerindeki mevalinin İstanbul'dakiler karşısındaki konumunu da göz önüne sermektedir. Örneğin devrinin önemli bir ilim merkezi ve devletin eski başkenti olan Bursa'daki mevalinin yüzyılın ilk çeyreğinde hala İstanbul mevalisi ile eşit ödeme alabildiği görülebilmektedir. 914 ve 915 yıllarına ait ilgili kayıtların bir kısmı şöyledir:

“Mevâli-i İstanbul:

Mevlânâ Alâaddîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.

Mevlânâ Bedreddîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.”⁵⁰¹

“Mevlânâ Alâaddîn, müftî, 10000.

Mevlânâ kâdî-i İstanbul, 10000.

Mevâlî-i Bursa:

Mevlânâ Ahmed Çelebi, müftî, 10000.

Mevlânâ, kâdî-i Bursa, 10000.”⁵⁰²

1510 yılına kadarki in'âmât kayıtları arasında İstanbul müftüsünün statüsünün diğer mevalinin üzerinde olduğunu düşündüren bir ipucuna rastlanmıyor. Ancak durum bu tarih itibariyle değişmeye başlamıştır. Bilindiği gibi Sultan 2. Bayezid, İstanbul'da yaptırdığı medresenin müderrisliğini 911/1505-6'da haftada bir gün ders okutmak üzere, 50 akçe ilave yevmiye ile müftü Zenbilli Efendi'ye vermişti.⁵⁰³ Bu gelişme 915/1510'daki in'âmât kayıtlarına yansımış ve İstanbul müftüsünün maaşı gibi kendisine tevdi edilen in'âmât miktarı artmıştır. Mesela Zilhicce 915 / Mart 1510 tarihine ait bir in'âmât kaydının ilgili bölümü şöyledir:

⁵⁰⁰ Bk. Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 548, 638, 836, 852, 985.

⁵⁰¹ Bu zatın Şakâ'ik'e göre 911'de Anadolu kazaskerliğine getirilen ardından emekliye ayrılan Bedreddin Mahmûd (Kadı Mahmûd) olduğu değerlendirilmektedir. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 496; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 323; Hâkî, *Mecma'u'l-Eşrâf*, 414.

⁵⁰² Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 931-933, 1084-1085.

⁵⁰³ Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 304; Yusuf Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/248.

“Mevâli-i İstanbul:

Mevlânâ Alâ‘addîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.

Mevlânâ Bedreddîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.

Mevlânâ, müftî ma‘a müderris, 17000.

Mevlânâ, müderris-i Medrese-i Semâniye, 8 nefer, fi 7000=56000.

Mevlânâ, kâdî, 10000.”⁵⁰⁴

Sonraki yıla ait Şaban 916 / Kasım 1510 tarihli bir diğer ödeme ise şu şekilde kayda geçirilmiştir:

“Mevâli-i İstanbul:

Mevlânâ Alâaddîn, müftî-i İstanbul, 17000:

1) Be-cihet-i fetvâ, 10000. 2) Be-cihet-i müderris, 7000.

Mevlânâ Alâaddîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.

Mevlânâ Bedreddîn, kâdî-asker-i köhne, 10000.

Mevlânâ, kâdî-i İstanbul, 10000.

Mevlânâ, müderrisân-ı Semâniye, 6 nefer fi 7000=42000.”⁵⁰⁵

Dikkatli gözlerin çabucak fark edeceği üzere bu son kayıtlar öncekilerden farklı ve çok önemli ipuçları barındırmaktadır. Her şeyden evvel ikinci kayıta İstanbul müftüsü Zenbilli Efendi diğer mevalinin önünde ilk sırada yer almaktadır. Ayrıca her ikisinde de kendisine diğer mevaliden fazla ödeme yapılmıştır. Bu iki kriterdeki olumlu değişim İstanbul müftüsünün, emsali olan elit ulema arasında ilk kez bir adım öne geçtiğini ortaya koyuyor.

Dikkate değer bir diğer husus, ona yapılan ilave ödeme, doğrudan müftülükle ilişkilendirilmek yerine ikinci bir kalem halinde ve sebebiyle birlikte (müderrislik) muhasebe edilmiştir. Bu ayrıntı devlet yönetiminin ulema arasındaki dengeyi gözetme konusundaki hassasiyetini yansıtıyor. İlave ödemenin miktarı da rastgele bir meblağ olarak değil özenle düşünülerek tespit edilmiştir. Artışın dayanağının müftünün *tedris* vazifesi olduğundan hareket edilerek ülkedeki birinci sınıf akademisyenler olan Seman müderrislerinin kadar ilave yapılmıştır. Ödeme kaleminin ayrıntılı ve gerekçeli yazılmasının bir başka sebebi devlet geleneğinde bir ilki temsil etmesidir. Zira sonraki kayıtlarda nu ayrıntıya değinme ihtiyacı duyulmadan sadece toplam miktar

⁵⁰⁴ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn‘âmât*, 1083.

⁵⁰⁵ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn‘âmât*, 1157, 1169.

belirtilmektedir. Örneğin ertesi yıla ait Recep 917 / Ekim 1511 tarihli ödeme doğrudan 17000 akçe şeklinde yazılmıştır.⁵⁰⁶

Padişah ve çevresinin müftüye daha fazla ödeme yapmaya ve onu diğer mevalinin önüne geçirmeye neden ihtiyaç duyduğu merak konusudur. Gerçi 2. Bayezid'in dindarlığı ve Zenbilli'ye hürmet beslediği biliniyor. Hatta önünde ayağa kalktığı ve onu kendisinden yüksek bir yere oturttuğu dahi rivayet edilmektedir.⁵⁰⁷ Ancak ödemenin başladığı tarih düşündürücüdür. Çünkü Bayezid medresesi müderrisliği İstanbul müftüsüne 911/1505'te tevcih edilmiştir.⁵⁰⁸ Ona rağmen bu vazifeden kaynaklı ilk ödemenin beş yıl sonra gerçekleşmesi, zamanlamanın tesadüften öte bir anlam taşıdığını düşündürmektedir. Tarihi arka plana göz atıldığında konu daha anlaşılır hale gelebilmektedir.

2. Bayezid'in şehzadeleri arasındaki gerilimin 1509 sonrasında şiddetlenerek silahlı mücadeleye dönüştüğü biliniyor. Başta padişah olmak üzere ülkedeki çeşitli güç odakları (yeniçeriler, vezirler, ulema vs.) farklı şehzadeleri destekliyor, fiilen desteklemeyenler de kalben kendi favorisinin padişah olmasını arzuluyordu. Sultan Bayezid ve merkez yönetimi bu hengamede Ahmet'ten yana tavır takınmıştı ve diğer grupların desteğini ona yönlendirmeye çabalıyordu. Buna karşın ordunun Selim'i istediği; ulemanın gönlünün ilim ehli olan Korkut'tan yana olduğu rivayet edilmektedir.⁵⁰⁹ Müftü Zenbilli Efendinin Şehzade Ahmet'e mesafeli yaklaştığı bilinmektedir. Amasya'daki müderrislik görevini 1491'de izinsiz şekilde bırakıp İstanbul'a dönmesinin sebebi, o sırada sancağın valisi olan Şehzade Ahmet'in bazı eylemlerine, özellikle de Acem ulemasına beslediği sempatiye karşı tepkisiydi.⁵¹⁰

Zenbilli'nin ailesi, kişiliği ve kariyerinin etkisiyle devrin uleması ve tasavvuf muhitlerinde geniş bir nüfuzu vardı. Böyle bir ortamda saray ve merkezi hükümetin, onu kendi yanlarına çekmek ve Şehzade Ahmet'e yönelik soğukluğunu gidermek

⁵⁰⁶ Gök, M.C.O.71 Numaralı İn'âmât, 1342.

⁵⁰⁷ Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman*, 225; Theodoros Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, çev. Necdet Balta (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 126.

⁵⁰⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 205.

⁵⁰⁹ Ali Sevim - Yaşar Yücel, *Osmanlı Klasik Döneminin Üç Hükümdarı Fatih-Yavuz-Kanuni* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 105-110; Richard F. Kreutel, *Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, çev. Necdet Öztürk (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997), 44, 57.

⁵¹⁰ Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", 248.

istememesi kuvvetle muhtemeldir. Bu maksatla hem maaşını hem de diğer ödemelerini yükseltme yoluna gittiler. Diğer mevaliyi gücendirmemek için de müftünün yarı sembolik müderrislik vazifesini gerekçe (ya da kılıf) olarak kullandılar. Oysa Zenbilli'nin bazı selefleri de (Molla Arap, Molla Hüsrev gibi) müftülükle beraber tedris vazifesi icra etmekteydiler. Hatta Taşköprölü, Molla Hüsrev'in fetva makamındaki yoğunluğu nedeniyle bazı talebelerini başkalarına yönlendirdiğini söyler. Fakat bu görevin onlara farklı bir statü yahut ilave bir gelir sağlaması bilindiği kadarıyla, söz konusu değildir. Diğer yandan anılan müderrislik görevi müftüye tevdi edileli -1510 itibariyle- yaklaşık beş yıl olmuştu ama o tarihe kadarki ödemelerde⁵¹¹ herhangi bir fazlalık göze çarpmamaktadır.

Osmanlı ulemasının ve çeşitli tasavvuf hiziplerinin daha önceki iktidar değişimlerinde ağırlıklarını bir şehzadeden yana koymak suretiyle belirleyici olabildiği bilinmektedir.⁵¹² Şunu da gözden kaçırmamak gerekir: Devrin önde gelen simalarından Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman ve Nişancı Tâcizâde Cafer, Şehzade Ahmet yanlısı olarak bilindikleri için Şehzade Selim'i isteyen yeniçeriler tarafından konakları yağmalanmıştır.⁵¹³ Üstelik padişah bu hadiseler üzerine her ikisini de görevden almak zorunda kalmıştır. Zenbilli Efendi'nin benzer bir taarruzdan ve tasarruftan masun kaldığına ve Yavuz'un onu saltanatı boyunca görevinde bıraktığına bakılırsa Sultan Bayezid'in hamlesinin amacına ulaşmamıştır. Müftünün taht kavgalarında taraf olmaktan kaçındığı veya Selim'den yana tavır takındığı da düşünülebilir. Fakat o yıllarda henüz müftülerin fetvaları yoluyla taht değişimlerine doğrudan müdahil olmadığını da unutmamak gerekir.

Zenbilli'ye yapılan ilave ödemenin müftülük kurumu lehine bir kazanım olduğu açıksa da bunun müftüyü ilmiye teşkilatının birinci adamı haline getirdiği henüz söylenemez. Nitekim aynı tarihlerde müftünün diğer ulemeden daha az sayıda mülazım verdiğinden bahsedilecek. Şu noktada önemli olan ve dikkatten kaçmaması gereken husus, fazla ödemeye rağmen belgedeki üç büyük müftünün, müftülük cihetiyle hala birbirine denk sayılmaya devam ettiğidir. Zira sonraki yıla (917) ait

⁵¹¹ 912, 913, 914 yıllarında ayrıca 915 başında müftüye yapılan, diğer mevaliyeye denk in'âmât ödemeleri için bk. Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 548, 638, 836, 985.

⁵¹² Bk. Hasan Karataş, "Onbeşinci Yüzyılda Karamânî Ulemâ ve Meşayih İlişki Ağları Üzerine Tesbitler", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), özl. 294.

⁵¹³ Sevim - Yücel, *Fatih-Yavuz-Kanuni*, 110; Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 94.

kayıtlarda bile Rum ve Anadolu Eyaleti müftüleri ile İstanbul müftüsünün, fetva vazifesine istinaden aldıkları ödemeler hala eşit miktardadır.⁵¹⁴ Demek ki İstanbul müftüsü, bürokratik ve ekonomik anlamda bir adım öne geçmiştir fakat onun bir müftü olarak değeri ve hukuki-dini yorumları diğerlerinininkinden önde veya üstte görülüyordu. Hala *eşitler arası birinci* (primus inter pares) durumundaydı. Muhtemelen tek ayrıcalığı, başkentte görevli olduğu için yöneticilerin ilk müracaat ettiği müftü olmaktan ibaretti.

İn'âmât kayıtlarına paralel bir değişim ulema defterlerinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle buralarda yer alan *mülazım* sayılarına dair kayıtlar, devrin önde gelen alimlerinin ulema zümresi içindeki konumları hakkında fikir edinmeyi sağlayan önemli verilerdir. Çünkü yüksek mevkide bulunan ve/veya nüfuzu fazla olan alimler, büyük kısmı kendi öğrencileri olan daha fazla aday ilmiye silkine dahil edebilmekteydi. Bu onlar için hem bir ayrıcalık hem de önemli bir itibar göstergesiydi.⁵¹⁵ On beşinci asrın sonlarına kadar inebilen bu belgeler İstanbul müftüsünün on altıncı asrın ilk çeyreğinde bile kazaskerlerden ve diğer bazı ulemadan daha az mülazım verdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Bursa müftüsü ile İstanbul müftüsü arasındaki denklik bu hususta da gözlenmektedir. Zira 2. Bayezid dönemine tarihlenen bir kayıtta Anadolu ve Rumeli kazaskerleri 5'er, İstanbul ve Bursa müftüleri ise 4'er mülazım vermiştir.

Yavuz Selim döneminde de müftünün mülazım verme hususunda herhangi bir ayrıcalığı göze çarpmıyor. Kanuni dönemiyle birlikte İstanbul müftüsünün verdiği mülazım sayılarında diğer mevaliye göre önemli oranda artışlar kaydedilmiş, İbn Kemal'in görev yıllarında ise müftünün mülazım sayısı listelerde ilk sıraya yükselmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında ise denge bütün ulema karşısında şeyhülislam lehine bozulmuş olup en çok mülazımı o verir hale gelmiştir. Örneğin Kanuni'nin son yıllarına tarihlenen bir kayıtta müftü 13 mülazım verirken, diğer önde gelen ulema en fazla 7 mülazım yazdırabilmiştir.⁵¹⁶ Mayıs 1556 / Recep 963 tarihli bir mühimme

⁵¹⁴ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 1342-1343.

⁵¹⁵ "Mülâzemet" sisteminin ayrıntıları için bk. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadıaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 10-11 (1982), 221-231; Beyazıt, *İlmiyye Mesleğinde İstihdam*, 28-32.

⁵¹⁶ Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, 21-23, 53.

kaydında ise müftüden 13 mülazım alınacağı; on tanesinin *âdet* üzere, üçünün ise padişah buyruğuyla *ziyâde* olacağı ifade edilmiştir.⁵¹⁷ Demek oluyor ki yüzyılın ortalarında müftünün verdiği standart mülazım sayısı ondur. Son olarak, müftülerin maaşları Zenbilli döneminde günlük 200 akçeye kadar yükselmiştir ki bu miktar kazaskerin aldığından yarısından azdır.⁵¹⁸ Müftünün maaş bakımından kazaskerlerin önüne geçmesi ancak Ebussuûd Efendi zamanında gerçekleşmiştir.⁵¹⁹

2.3.2. Osmanlı Fetvası

İslam tarihinin önceki dönemlerinde ve diğer coğrafyalarında olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de başından beri halkın ve yöneticilerin dini-hukuki otoritelerin fetvalarına başvurduğu biliniyor.⁵²⁰ Muhtemelen bu fetvaların büyük kısmı sözlü beyanlar şeklinde irat edilmekteydi.⁵²¹ Devletin ilk dönemlerinin yarı göçebe karakteri göz önüne alındığında bu ihtimal daha da kuvvetleniyor. Bu devirlerde yazılı fetva oluşturma uygulamasının olup olmadığını, şayet varsa fetvanın nasıl bir kompozisyon ve üslup dahilinde kaleme alındığı bilinmiyor. Eldeki kaynaklar 14. yüzyılda gerçekleşmiş olduğu düşünülen, Osmanlı fetvasının gelişim sürecinin kademelerini tespit etmeye elvermiyor. Fakat 15. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı dünyasının bir parçası olarak hukuk düzeninde yerini aldığını görmemizi sağlıyor.

İlmiye Salnâmesi'nde Molla Fenâri'ye (ö. 834/1431) ait altı fetvanın asıllarına yer verilmiştir (bk. Şekil 1).⁵²² Aksi yönde bir bilgi bulunmadığına göre bunların orijinalliğini ve ona aidiyetini kabullenmek durumundayız. Şu hâlde Osmanlı fetvası,

⁵¹⁷ 2 Numaralı Mühimme Defteri, BOA.A.DVNS.MHM.d.2, 84 (hkm. 866). Günümüz Türkçesi için bk. Tayfun Yeşilbaş, 2 Numaralı Mühimme (963/1555) Değerlendirme – Transkripsiyon (s.1-102) (İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019), 208. 954/1547'de emekli müftülerin 10 mülazım vermesi de bunu teyit ediyor. bk. Beyazıt, İlmiye Mesleğinde İstihdam, 73.

⁵¹⁸ Kazaskerlerin günlükü Fatih Kanunnamesi'ne göre 500 akçedir. 16. asır ortalarında bunun biraz üzerinde almaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Bk. İpşirli, "Kazaskerlik", 618-621.

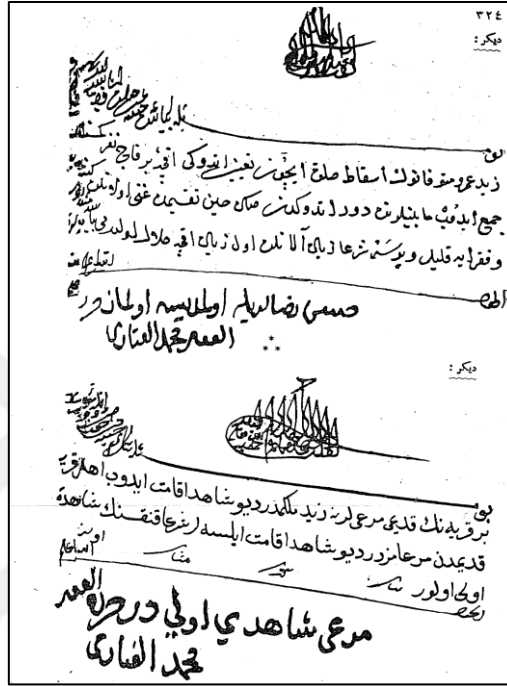
⁵¹⁹ Akgündüz, Şeyhülislâmlık, 192; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, 176-177.

⁵²⁰ Osmanlı hükümdarların ulema fetvalarına başvurduğuna dair erken bir örnek için bk. Neşrî, Cihan-nümâ, 191. Ayrıca şuna benzer ifadeler de rastlanmaktadır: "Bu Âl-i Osman bir sadık soydur. Nâmeşru' hareket itmezlerdi. Ulemâ yasakdur didüğünden ictinab iderlerdi." Bk. Neşrî, Cihan-nümâ, 351; Oruç Bey, "Tevârih", 45; Aşıkpaşazâde, Tevârih, 135.

⁵²¹ Taşköprülü, Orhan Gazi ile Tâceddin el-Kürdî arasında geçen sözlü bir fetva diyalogunu şöyle aktarır: "Sultan, Tâceddin Efendi'den fetva istedi ... Tâceddin Efendi, 'Bu emir köle mi, yoksa azatlı mı?' diye sordu. Sultan azatlı olduğunu söyleyince Tâceddin Efendi, 'Ganimet onun hakkıdır, almanız uygun olmaz.' dedi." Bk. Taşköprülüzâde, Şakâ'ik, 32.

⁵²² Meşihat, İlmiye Salnâmesi, 323-326. Salnamede fetvaların alt bölümündeki cevap ve imza ifadelerinin Molla Fenâri'nin kendi el yazısı olduğu da not edilmiştir.

15. yüzyılın başlarında özgün unsurları, şekli ve üslubuyla gelişimini tamamlamış, yazılı bir belge türü haline gelmiştir. Çünkü klasik dönem boyunca kullanılacak olan fetva kompozisyonunun temel bileşenleri olan *davet*, *mesele/soru* (*soru cümlesi ve soru metni*), *cevap* (*cevap cümlesi ve cevap metni*) ve *imza*⁵²³ gibi unsurların eksiksiz şekilde Fenârî fetvalarında bulunduğu gözleniyor.



Şekil 1. Salnâme'de Molla Fenârî'nin fetvalarının yer aldığı bir sayfa

Ne selefleri Selçukluların ne de muasırları diğer toplumların bu formatta fetva yazma geleneğine sahip oldukları şu an için bilinmiyor. Örneğin 15. yüzyılın ortalarından günümüze ulaşan Endülüs fetvalarının kompozisyonu ve üslubu Osmanlı'dakilerden farklıdır (bk. Şekil 2). Bu durumda Osmanlı fetvasının kompozisyon ve üslup cihetiyle özgün bir üretim olduğunu kabul etmek durumundayız. Anılan Fenârî fetvalarının klasik formatta yazılmış olması, onlarda gözlenen diplomatik unsurların ve üslubun bir tesadüf veya istisna örneklerine has bir durum olarak yorumlanmasın güçleştirmektedir. İlaveten baştaki davet bölümünün, standartlaşmanın ötesine geçerek stilize hale gelmiş bulunması uzun yıllarda edinilmiş alışkanlık düzeyinde bir pratiğin habercisidir. Bunlardan hareketle fetva yazma

⁵²³ Osmanlı fetvasının biçimsel özellikleri için bk. Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesi”, 291-301; Atar, “Fetva”, 12/494; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1994), 341-345.

geleneğinin başlangıcını 15. asrın başlarına kadar geriye götürmek abartılı bir çıkarım olmaz.



Şekil 2. 15. yüzyıla ait bir Endülüsi fetvası⁵²⁴

Tüm şeyhülislamların orijinal fetvalarına yer vermeye gayet eden İlmiye Salnamesi'nde Molla Fenârî ile Molla Gürânî arasındaki müftülerin fetvaları bulunmuyor. İlgili sayfalara düşülen dipnotlarda Fahrettin Acemi ve Molla Hüsrev'in kendi el yazılarını içeren fetvaların aranmakta olduğu, bulunduğu taktirde sonraki baskılarda esere ekleneceği belirtiliyor.⁵²⁵ Dolayısıyla aradaki elli yıla yakın zamana ait yazılı örnekleri görme şansına sahip değiliz. Ama Molla Gürânî'nin Salnâme'deki fetvalarından⁵²⁶ anlaşıldığı kadarıyla aradaki zaman diliminde fetva üslubunda bir değişim yaşanmamıştır. Çünkü Gürânî'nin fetvaları ile Fenârî'nin fetvaları neredeyse birbirinin aynı özellikler taşımaktadır.

Osmanlı fetvasını tanımak adına *fetva vermek-fetva yazmak* eylemleri arasında ayrıma gitmek gerekir. Çünkü Osmanlı fetvası yazılı bir argümandır ve diğerlerinin aksine resmi müftülere tanınan yetki fetva yazmaktır. 15. yüzyılın son çeyreğine tarihlenen Gürânî belgesi, bilinen arşiv malzemesi arasında açıkça bir müftünün fetva

⁵²⁴ Ayrıntılı bilgi ve benzer bir diğer fetva örneği için bk. Luis Seco de Lucena Paredes, "Notas Para El Estudio Del Derecho Hispano Musulman (Dos fatwas de Ibn Manzur)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 5 (1956), 10-15.

⁵²⁵ Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 327, 328.

⁵²⁶ Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 335.

yazmasından söz eden ilk belgedir. Bir vezire hitaben mektup şeklinde kaleme alınan belgede Molla Gürânî (ö. 893/1488) sıraladığı talepler yerine getirilmediği takdirde *eline kalem alıp fetva yazmayacağını* belirtmektedir. Bu vesika, müftü fetvalarının birer hukuk belgesi olarak adli işlemlerde kullanıldığına ve mahkemelere fetvalar geldiğine işaret etmesi bakımından da ilktir. Vesikaya göre, fetvaya ehliyetsiz biri olan Varsak adlı şahsın bir fetvası İstanbul kadısına ulaşmış, kadı efendi fetvadaki hataları kâğıdın kenarına not düşerek Gürânî'ye göstermiştir.

Taşköprülü, Zenbilli Efendi müftülüğe atandığı esnada (1503) hac yolculuğunda bulunduğu için *fetva yazma* (kitab-i fetva) görevinin o gelene kadar Sahn müderrislerine havale edildiğini belirtir. Atâî müderrislerin isimlerine de yer verir.⁵²⁷ Taşköprülü'nün *fetva vermek* yerine *fetva yazmak* (بان يكتب الفتوى) tabirini kullanması rastgele bir seçimden öte müftülük kurumunun devlet ve ilmiye bürokrasisi içinde icra etmekte olduğu fonksiyonu dile getirmek için bilinçli olarak tercih edilmiş olmalıdır. Neticede 15. yüzyıl itibarıyla fetva, sözlü bir hüküm beyanı olmanın ötesine geçerek resmen görevlendirilmiş alimlerce kaleme alınıp imzalanan hukuk belgelerinin adı haline gelmiştir.

Fetvanın yazılı-hukuki bir argümana evrilmiş olması, geleneksel sözlü ve gayri resmi (informal) yollarla fetva verme-alma eyleminin terkedildiği anlamına gelmiyor. Gerek halk gerekse yöneticiler ihtiyaç duydukları anda ona da başvurmaktan geri durmuyordu. Fatih, Bosna seferi sırasında Mahmut Paşa'nın anlaşmayla teslim aldığı Bosna kralının katli için, o esnada orduyla birlikte sefere katılmış olan Musannifek'ten fetva almıştı. Resmi bir ifta vazifesi olmadığı bilinen ve asıl adı Alâeddîn Alî b. Muhammed (ö.875/1470) olan alim idam fetvası vermekle kalmamış, kralın teslim olması nedeniyle kendi fetvasına temkinli yaklaşan devlet ricalinin tereddütlerini gidermek için eline kılıç alıp kralı bizzat kendisi öldürmüştür.⁵²⁸ Fetvanın yeni yazılı-resmi hüviyeti konu yelpazesinde bir daralmaya yol açmamıştır. Müftü fetvaların derlendiği mecmualarda görüldüğü kadarıyla en kudretli müftüler

⁵²⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 460. Atâî'nin ifadesine göre fetva veren Sahn müderrisleri şunlardır: Kara Bâlî, Kara Seyyidî, Seyyidî Çelebi, Gürz Seyyidî, Sarı Gürz, Bâbek Çelebi, Mûsâ Çelebi bin Efşalzâde, Süpürge Şücâ. Bk. Atâî, *Hadâ'ik*, 837.

⁵²⁸ Aşıkpaşazâde, *Tevârih*, 274; Neşrî, *Cihan-nümâ*, 2/767.

dahi temizlik gibi sıradan meselelerden ceza hukukuna varıncaya dek her meselede fetva yazmaya devam etmiştir.⁵²⁹

Bu başlık altında “fetva yazma” eyleminin mahiyetine değinmek yerinde olur. Bir müftünün fetva yazmasından söz edilirken tam olarak ne kastedilmekteydi? Yukarıda örnekleri verilen kompozisyonun tamamını müftünün şahsen vücuda getirmediği ortadadır. Zira iki farklı kalemden çıktığı açıkça belli olan iki farklı yazı türü bulunuyor. Ayrıca iki aşamalı bir süreç olan fetva verme işleminde ilk basamak olan soru-talep, fetva isteyen kişi (müstefti) tarafından icra edilen bir eylemdi. Müftü, ikinci basamakta devreye girer ve önüne gelen kağıttaki sorunun cevabını el yazısıyla bizzat kaleme alırdı ki esasında fetvanın hüküm bildiren dolayısıyla dini-hukuki sonuç doğuran bölümü burasıdır. Daha sonra cevabın, yani fetvadaki hükmün kendisine aidiyetini belirten bir ibareyi ve adını yazarak işlemi tamamlardı. Bu da çoğunlukla *yazdı, kaleme aldı, düzenledi* anlamlarına gelen *ketebehu* (کتبه) veya *harrarahu* (حرره) şeklinde Arapça bir tümceden ibarettir.

Erken klasik dönemde müftülerin bu bölümü bizzat kaleme almalarının bir hayli önemsendiğine işaret eden emareler bulunmaktadır. Mesela Hocaîde Bursa müftüsü iken geçirdiği rahatsızlık sonucu ayakları ve sağ eli tutmaz hale gelmişti. Varlıklı biri olduğunu göz önüne alırsak böyle bir durumda ücreti mukabilinde bir kâtip istihdam edip fetvalarını ona yazdırması pek zor olmazdı ama o bunun yerine sol eliyle fetva yazmaya devam etmiştir. Keza Zenbilli Efendi son yıllarında hastalanıp fetva yazamaz hale gelince yerine bu iş için belirli bir vekil tayin etmesi istenmiş o da Şeyh Muhyiddin Muhammed’i seçmişti.⁵³⁰ Oysa akli melekelerinde bir bozulma mevzubahis değildi ve fetvalarını sözlü olarak beyan etmesine engel bir durumu yoktu. Demek ki fetvanın bizzat müftü veya muayyen ve malum bir vekili tarafından yazılması özel bir anlam taşımaktaydı. Muhtemelen müftülerin el yazıları fetvanın sahte olup olmadığını veya tahrife uğrayıp uğramadığını kontrol ederken bakılan başlıca unsurdur ve imza işlevi görmektedir.

Fetvaların (cevap ve isim bölümünün) dönemin ulemasının ve resmi makamların, kimlik bilgilerine ve el yazılarına aşina olmadığı değişik katiplerce

⁵²⁹ 15. yüzyılın son çeyreğine ait olan Molla Arab’ın fetva mecmuasında da 16. yüzyılın ünlü müftüsü Ebussuûd Efendi’nin fetvalarında da temizlik, namaz, oruç gibi konular yer alıyor.

⁵³⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâ’ik*, 226, 684; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 152, 429.

kaleme alınması karışıklığa ve suiistimallere yol açabilirdi. Ayrıca bir kâtibin, müftüye arz etmeksizin onun adına fetva yazıp müsteftilere vermesi de çok zor değildi. Nitekim kimi belgelerde bu tür suçlar işlediği için cezalandırılan kişilerden söz edilmektedir. Mesela 25 Numaralı Mühimme Defteri'nde kayıtlı 982/1574 yılına ait bir hüküm, Anadolu kazaskeri kâtiplerinden birinin *elinin kesilmesiyle* ilgilidir.⁵³¹ İbrahim adlı bu kâtip *müzevver* (sahte) *hüküm yazdığı, nişan çevirdiği, müftü ve kadı imzası taklit ederek hüccet yazdığı* sabit olunca ceza olarak eli kesilmiştir.

Peki müftünün önüne gelen fetva metnini kim, nerede hazırlıyordu? Bu sorunun cevabının müsteftinin kendisi olmadığı kolayca iddia edilebilir. Çünkü amatör birinin, standartlaşmış bir üslubu ve yer yer stilize olmuş ibareleri kullanarak fetvasını bizzat kaleme alması beklenemez. Sonraki devirlerin uygulamasından hareketle fetvayı müftünün ofisindeki profesyonel kimselerin yazdığı, en azından standart kalıbına orada döküldüğü varsayılabilir. Ancak Ali Cemâlî Efendi'ye “zenbilli” lakabını kazandıran rivayetler hatırlanınca bu ihtimal şüpheli hale geliyor. Çünkü evinin üst katından sokağa sarkıttığı sepete (zenbil) kâğıda yazılı sorular konuluyor o da bunları yukarı çekip cevabını yazıyor sonra aşağı sarkıtıyordu.⁵³² Demek ki fetva kağıtları müftünün önüne cevap yazılmaya hazır halde gelmekteydi.

Muhtemelen kentlerde (bilhassa müftü bulunan kentlerde) bildiğimiz formatta fetva yazmayı meslek haline getirmiş, günümüzdeki arzuhalcilerin vazifesini yapan kimseler bulunmaktaydı. Sabit bir müftülük dairesi ve burada istihdam edilen uzman memur kadrosunun olmadığını düşünürsek bu tür kimselerin bulunması aslında bir zorunluluktur. Arzuhalciler fetva yazma işinde uzmanlaştıkları için, müftü değişimlerinde yeni ekibin işi sıfırdan öğrenmesinin getireceği sorunlarla karşı karşıya kalınmıyordu. Geride bahsi geçen Muslihiddin Çâk Efendi'nin emekliye ayrıldıktan sonra bu işi yaptığından söz edilmişti. Dönemin müftülerinin günümüze ulaşan fetvalarındaki yazı (hat) çeşitliliği de bu kanaati güçlendirmektedir.⁵³³

Müftülük dairesinin (ofisinin) Kanuni döneminde ortaya çıktığı kesin gibidir fakat bunun hangi müftünün görev yıllarında gerçekleştiği net değildir. Fetva

⁵³¹ 25 Numaralı Mühimme Defteri, BOA.A.DVNS.MHM.d.25, 158 (hkm. 1577).

⁵³² Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 462; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 305.

⁵³³ Özellikle İbn Kemal Efendi'nin salnamedeki fetvalarında bu çeşitlilik oldukça belirgindir. Bk. Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 347-354.

eminliğinin ilk örneklerini İbn Kemal dönemine kadar indirenler varsa da bunun tam olarak gerçekleşmesi biraz daha sonraya aittir. Ebussuûd Efendi, İbn Kemal'e isnat edilen bir fetva hususundaki yanlış anlamanın fetva suretini yazan cahillerin (*cehele*) hatasından kaynaklandığını söyler.⁵³⁴ Anlaşıldığı kadarıyla, devrin halkı arasında İbn Kemal'in pekmez yapmak maksadıyla *üzüm şirasına toprak katmayı* caiz görmediği yönünde bir bilgi dolaşmaktadır. Üstelik bu bilgi kendisinden sadır olan bir fetvaya dayandırılmaktadır. Halbuki onun önüne gelen fetva kağıdındaki metinde *şıra* değil *şarap* kelimesi yazılmıştır. O da kâğıtta yazılanlara bakarak pekmez yapmak için *şaraba toprak katmanın* caiz olmayacağına dair fetva vermiştir. Ama soru sahibinin maksadı şıra olduğu için müftünün bu cevabını *şıraya toprak katmanın* hükmü olarak algılamıştır. Şayet sonraki devirlerdeki gibi müftünün hizmetinde halktan gelen soruları birkaç aşamada klasik formuna uygun biçimde kaleme alan profesyonel bir ekip⁵³⁵ bulunuyor olsaydı bu tür kritik hatalar yapılmaması gerekirdi.

2.4. Müftü-Kadı İlişkisi

Dönemin müftüleri ile kadınlar arasındaki ilişkiler yalnız fetvaların mahkemeye intikali şeklinde cereyan etmiyordu. Gerektiğinde birtakım adli-hukuki meseleler hakkında birbirleriyle yazışmaktaydılar. Buna işaret eden nadir bir hadise Ramazan 925 / Eylül 1519 tarihinde Üsküdar mahkemesinde sicile işlenmiştir. Kayda bakılırsa Taşköprü kadısı (naibi) Ali Fakih, Hızır Bali adlı şahsı, hanımıyla arasındaki nikahın sahih olmadığı gerekçesiyle *muhkem tazir* etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla konu bölgenin (nahiyenin) müftüsüne arz edilmiş o da Üsküdar kadısına hitaben bir mektup kaleme almıştır. Müftünün mektubunda bu meselenin iyice araştırılıp vuzuha kavuşturulması (tefahhus ve onat vechile teftîş) istenmiştir. Kayıta müftünün nerede görevli olduğu belirtilmiyor. Ayrıca sicilin ilgili bölümünde kısmi tahribat meydana geldiği için bazı kelimeler okunmuyor. Ancak mektubun buyurgan cümleler (eline hüccet-i Şer'iyeye veresin ve illâ mufassal yazıp arz edesin gibi) içeren bir üslupta kaleme alınmış olması ve kadının müftüyü *efendi / ağa hazretleri* gibi yüksek tazim

⁵³⁴ Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 189.

⁵³⁵ Hezarfen Hüseyin kendi döneminde ifta sürecinde görev alanları şöyle açıklar: Müsteftilerin *müsvedde* halinde getirdiği fetvaları temize çeken *mübeyyiz*; temize çekilen fetvayı görüp onaya (imzaya) gönderen *fetva emini*; müsveddeyle karşılaştırma yapan *mukâbelecî* ve onaylı fetvayı sahiplerine dağıtan *müvezzî*. Bk. Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-beyân*, 200.

ifadeleri ile anıyor olması onun sıradan biri olmadığına delalet etmektedir.⁵³⁶ Meselenin Taşköprü/ Kastamonu naibiyle ilgili olduğuna bakılırsa bu kişi muhtemelen dönemin Amasya müftüsü olmalıdır. Nitekim o yıllarda Amasya’da bir bölge/eyalet müftüsü olduğundan bahsedilmişti.

Kadılar ile müftüler arasındaki ilişkinin araçlarından biri de “fetva ettirmek” uygulamasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla kadılar, verdikleri kararlara yönelik hukuki itirazları bazen meseleyi müftülere yönlendirmek (fetva ettirmek) suretiyle savuşturmaktaydı. Bu çözüm kimi zaman olumsuz bir tavır olarak algılanıyordu. Sâdî Çelebi’ye yöneltilen bir fetvada “hâkim, kararını yanlış bulan birisine ‘varın fetva ettirin’ derse hâkime şer‘an ne lazım gelir?” diye sorulmuştur. Müftünün cevabı, kadı bunu *ihiyaten* yani kendi kararını teyit ve kontrol maksadıyla söylediği takdirde bir şey lazım gelmeyeceği yönündedir.⁵³⁷ Devrin hâkimlerinin “varın fetva ettirin” şeklindeki tavrını birkaç şekilde yorumlamak mümkündür. Evvela bir hâkimin, kararının doğruluğuna ve yürürlük kaynaklarına uygunluğuna duyduğu güveninin işareti olabilir. Çünkü müftüden farklı yönde bir fetva geleceğini düşünmemektedir. Yahut *fetva ettirme* işlemini bir hukuki denetim vasıtası olarak görüp kendisinin kararını bu yolla kontrol ettirmek istemesi de ihtimal dahilindedir. Fakat yukarıdaki fetva, hâkimlerin bu tavrının muhataplarında rahatsızlık uyandırabildiğini göstermektedir. O nedenle hâkimlerin bu yolu, kararlarını eleştiren yahut hakkaniyetli bulmayanları başka bir merciye yönlendirerek susturmak ve geçiştirmek maksadıyla tercih ettikleri kanaati ağır basmaktadır.

Dava taraflarının mahkemeye sıklıkla fetva sunması bazı hâkimlerin hoşnutsuzluğuna yol açabilmekteydi. Çünkü yargılamaya bir fetvanın müdahil olması hâkimin hukuk bilgisine veya adaletine karşı bir kuşku belirtisi olarak görülebilir. O nedenle mahkemeye giden her fetva hâkimler tarafından aynı oranda hüsnü kabul görmüyordu. İbn Kemal’in bir fetvasında bir naibin mahkemeye fetva getiren kişiye “fetvadan sokaklar koktu, ha bire taşırsın” demesi halinde hükmünün ne olacağı sorulmaktadır. Demek ki bahse konu naip müftüden fetva getirilmesini basit ve önemsiz bir eylem olarak görmektedir.

⁵³⁶ Rıfat Günel vd., *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 924-927 / M. 1518-1521)* (İstanbul: İSAM, 2010), 177; *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-2 (924-27)*, Bâb-ı Meşihat Arşivi, 36a/1.

⁵³⁷ *Mecmûatu’l-fetâvâ li Sâdî Çelebi* (Şehid Ali Paşa, 1073), 13.

İki tarafın muhakeme dışındaki dini-hukuki konularda belirleyici otorite olma hususunda yer yer rekabet yaşadığı da söylenebilir. Yine İbn Kemal'in bir fetvasında Regaip, Berat ve Kadir gecelerine mahsus bir namazın cemaatle kılınmasını *müfti-i zaman* yasakladığı halde halka bu namazların kılınması yönünde ilanda bulunan bir naibin hükmünün ne olduğu sorulmaktadır.⁵³⁸ Öte yandan her iki meselede fetvaya konu edilen görevlinin *kadı* değil *kadı naibi* olması da dikkat çekicidir. Naipiler ilmi seviyeleri ve resmi makamları kadılara nispetle düşük kimseler olduğu için bazen daha lakayt davranabildikleri anlaşıyor.

Müftülerin fetvalar dışındaki bir başka hukuki denetim aracı "imza" işlemidir. Bugün de kullanılan kelime "bir şeyi kabul etmek ve onaylamak" anlamına gelmektedir. Kadıların yargılama sonucunu ve gerekçesini yazıp davanın taraflarına verdiği belgeler (ilam-hüccet) içeriklerinin doğruluğunu onaylasın diye müftüye arz edilebilmekteydi. Şayet müftü bu belgeyi imza ederse içeriğini doğru bulup onaylıyor demektir. Tersinden alırsak müftünün belgeyi imza etmemesi, içerdiği hükmü yanlış kabul etmesi anlamına gelmektedir. İbn Kemal'in fetvaları arasında, imza etmeleri için müftülere çeşitli belgeler geldiğini gösteren örnekler mevcuttur.⁵³⁹ İmza işlemi üst düzeyli alimler arasında bile başvurulan bir yöntemdi. İbn Kemal ile Kazasker Fenârizâde Muhyiddin arasındaki ünlü hüccet ihtilafı (polemiği) bir imza meselesinden çıkmıştır. Pargalı İbrahim Paşa kazasker Fenârizâde'nin Şaban 935 / Nisan 1529 tarihinde bir anlaşmazlık hususunda kaleme aldığı hücceti müftü İbn Kemal'in de imza etmesini istemiştir. Ancak müftü efendi çeşitli eksikleri gerekçe göstererek belgeyi imza etmeyip geri göndermiştir.⁵⁴⁰

Mahkemeye intikal eden fetvalar ve yukarıdakilere benzer örnekler müftünün kadılar üzerinde etki ve otorite sahibi olduğuna işaret etmekte ise de onların, doğrudan yargının alanına giren konulara müdahil olması istenmiyor ve hoş karşılanmıyordu. Bu tür eylemlerin yer yer rahatsızlık ve şikayet konusu olabildiği de görülmektedir. 986/1578 yılına ait bir mühimme kaydı, Lefkoşa kadısı ile Semâniye (Sahn)

⁵³⁸ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 18b; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119-120.

⁵³⁹ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 22a; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 72, 213.

⁵⁴⁰ Mehmet Gel, "Kanûni Devrinde 'Müfti' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir 'Hüccet-i Şer'iyeye İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârizâde Hesaplaşması", *Osmanlı Araştırmaları* 42 (2013), 59-60.

müdürrislerinden Mevlâna Pîr Mehmed'in bu tür bir meseleyi teftiş etmekle görevlendirilmesine ilişkindir. Kayda göre ikiliden, Lefkoşa'da müdürris ve müftü olarak görev yapan *Mevlâna Nureddin* hakkındaki şikayetlerin araştırılıp sonuca bağlanması istenmektedir. Asıl dikkat çekici nokta, Mevlâna Nureddin'in şikayet konusu olan eylemlerinden birinin *yargıyla ilgili konulara müdahale etmesi* (kazâya müteallik umura ve mesâlihe karışması) olduğudur.⁵⁴¹

2.5. Sicillerdeki Müftü İmgesi (Lakap-Unvan)

Osmanlıların seleflerinden devralıp sürdürdükleri kültürde unvan ve lakaplar oldukça önemli yer tutar. Unvan, meslek kökenli sıfatların adı olup lakaba nazaran kısa ifadelerden oluşur. Bununla birlikte yapılan işin mahiyetini yansıtır ve mesleğin imajını temsil ederler. Buna karşılık lakaplar, bireysel niteliklerden tutun sosyal fonksiyonlara ve toplumsal algılanış biçimine varıncaya dek bir insanla ilgili pek çok hususun aynası olan ağdalı ifadelerdir. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) ünlü eseri *Siyasetname*'de unvan ve lakap konusuna özel bir başlık açar. Çeşitli örnek olaylarla destekleyerek unvanların devlet yönetimindeki ve toplum hayatındaki yerini ve gerekliliğini izah eder. Ona göre unvanlar kişilerin statüsünü göstermesi bakımından son derece önemli olduğu için özenle seçilerek kullanılmalıdır. Aksi halde karışıklıklar meydana gelir; rastgele unvan kullanımı değersiz kimselerin öne çıkmasına ya da hak etmediği oranda değer görmesine yol açabilir. Diğer yandan kıymet görmesi gerekenlerin ve bu arada ilim erbabı olanların hak ettiği saygınlığa da gölge düşer.⁵⁴²

Osmanlı yönetim anlayışı ve uygulamalarında da lakapların özel bir yer tuttuğu anlaşıyor. Zira genel içerikli kanunnamelerde “elkâb” başlığı altında özel bölümler açılmış ve hangi devlet görevlisine ne şekilde hitap edileceği ayrıntılarıyla kurala bağlanmıştır.⁵⁴³ Bu konularla alakalı müstakil eserler yazıldığına bakılırsa Osmanlı

⁵⁴¹ 34 Numaralı Mühimme Defteri, BOA.A.DVNS.MHM.d.34, 202 (hkm. 422). Ayrıca bk. Süleyman Nacak, 34 Numaralı Mühimme Defteri (H.986/M.1578) Transkript ve Değerlendirmesi (164-326 Sayfaları Arası) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, YLT, 2011), 46.

⁵⁴² Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 216-227.

⁵⁴³ Fatih Kanunnamesi'nin üçüncü bölümü bu konuya tahsis edilmiştir. Bk. Özcan, “Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi”, 46-51.

Devleti'nin çağdaşı Memlûkler'deki durum da farklı değildi.⁵⁴⁴ Unvan ve lakaplar aynı zamanda birer statü nişanesi ve hiyerarşik konumlandırma aracı olduğu için lakabın uzunluğu ve içerdiği kelimeler özenle tespit edilirdi.⁵⁴⁵ Nitekim Kanunname'de veziriazam elkâbı tam olarak yazıldıktan sonra “sair vüzerâyâ bir miktar eksik yazıla”; yüz elli akçeli kadılarının yazıldıktan sonra da “onlardan aşağı kadılara bir fırka eksik yazıla” denilerek lakap uzunluğu ile memuriyet dereceleri arasında doğrudan ilişki kurulmuştur.⁵⁴⁶ O nedenle sicillerde müftüler için kullanılan unvan ve lakapların belirlenmesi ve doğru yorumlanması, açıkça belirtilmeyen yerlerde fetvası mahkemeye intikal eden müftünün kimliğini belirlemeye yardımcı olmaktadır. Diğer yandan müftünün imajı ile toplum ve kadılar tarafından nasıl algılandığını ve nerede konumlandırıldığını kestirmeye önemli katkı sağlamaktadır.

Sicillerde karşılaşılan unvan ve lakaplara geçmeden önce birbiriyle yakın anlamlı bu kavramları kısaca tanımlamakta ve aralarındaki farkları belirtmek faydalı olur. Klasik dönemde kişileri tanımlamak veya onlara hitap etmek -bilhassa yazılı hitap- amacıyla kullanılan lafızlar beş kısma ayrılır: *alem*, *unvan*, *lakap*, *künye* ve *nisbe/nispet*. *Nisbe* aleltlak bir şeye (yer, sınıf, meslek vb.) bağılılığı ve onunla ilişkiyi ifade eden Arapça kökenli bir tanımlama yöntemidir. *Fenarî*, *Bitlisî*, *Kureyşî*, *Hanevî* gibi ifadeler birer nisbedir. *Künye* de gramatik manada Arapçaya özgü bir tamlama türüdür ve İslam kültürünün etkisiyle Osmanlı geleneğinin parçası haline gelmiştir. Arapçada yakın akrabalık bildiren *eb* (baba), *ümm* (anne), *ibn* (oğul) gibi kelimeler yardımıyla oluşturulur. Fakat böyle olması terkinin illa bir akrabalık ilişkisi ifade edeceği anlamına gelmiyor. Örneğin *İbn Kemâl*, *İbn Nüceym* ve *İbnu'l-emîn* terkipleri birer künye olup bu kişileri atalarına nispet ederken Fatih için kullanılan *ebu'l-feth* künyesi İstanbul'un fethine işarettir.

Künyelerin Farsça (-zâde) ve Türkçe (-oğlu) eklerle yapıldığı da sıklıkla vakidir. Özellikle Farsça kökenli olanlar Osmanlı geleneğinde bir hayli yaygındı.

⁵⁴⁴ Memlûkler döneminde lakap ve unvan kullanımı için bk. Cahid Bilgiç, *Memlûk Devletinde Sultanların Ünvan Lakab ve Nisbeleri* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, YLT, 2019).

⁵⁴⁵ Lakapların önemini gösteren bir anekdot: Yavuz Sultan Selim Diyarbakır'daki İdris-i Bitlisî'ye (ö.926/1520) yazdığı bir mektupta bölge beylerinin kullanageldikleri lakapları onun daha iyi bildiğini söyleyip huzursuzluğa mahal vermemek adına lakaplarına riayet etmesini tembihlemektedir. Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3/210-212.

⁵⁴⁶ Özcan, “Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi”, 49-50. Lakaplarla alakalı benzer düzenlemeler Kanuni döneminde de gerçekleştirilmiştir. Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/432-450.

Hocazâde, Çivizâde ve Kemalpaşazâde (Arapçası *İbn Kemâl*) Farsça; *Firişteoğlu* (Arapçası *İbn Firişte*), *Yazıcıoğlu* (Farsçası *Yazıcızâde*) ise Türkçe künyelere örnek olarak zikredilebilir. Nisbeler ve bilhassa künyeler çoğu zaman özel isim gibi ve onun yerine kullanılır. Övgü ve yergi içeren her türlü kelime öbeği *lakab(p)* (çoğulu *elkâb*) olarak adlandırılır. *Nizâmülmülk, şemsuleimme ve fahrulislâm* gibi ifadeler zamanla kişilerin özel ismi (alemi) gibi kullanılmış olsa da özünde birer lakaptır. *Unvan* (titir) kişinin deruhte ettiği vazife nedeniyle kazandığı resmi sıfattır. *Sancakbeyi, Edremit kadısı, Sahn müderrisi ve Bursa müftüsü* gibi unvanlara dönemin sicillerinde sıkça rastlanmaktadır. *Alem* ise günümüz Türkçesindeki özel ismin/adın eş anlamlısıdır.⁵⁴⁷

Künye ve nisbe, kişinin bir fert olarak şahsi hüviyetini belirtme amacına yönelik olduklarından *sivil metinler* diyebileceğimiz edebi eserler, kronikler, akademik ve biyografik çalışmalarda bunlarla yetinilirdi. İdare hukuku, teşrifat (protokol) ve resmî belgelerin muhatabı ise devlet aygıtının parçası durumundaki kişinin (*askerîler*) kamusal sorumluluğu ve hiyerarşideki mevkiydi. O yüzden bu belgelerde kişinin üstlendiği görev ve işgal ettiği makam ön plana çıkarılırdı. Dolayısıyla lakap-unvan ikilisine dayalı tanımlama ve hitaplar daha çok resmi işlemlerde kullanılmaktaydı. Sicillerde her tanımlama türüne rastlanabilmesi bu belgelerin nitelik itibarıyla sivil ile resmi arasında, yönetimle halkın temas noktasında durduğunu göstermektedir. Kanunname’de *lakap* adıyla klişeleştirilen söz öbekleri teorik anlamda *lakap, unvan* ve *dua* üçlüsünden oluşmaktadır. Örneğin 500 akçeli kadıların lakabı şöyledir:

“Akdâ kudâti’l-müslimîn evlâ vulâti’l-muvahhidîn ma’denu’l-fadli
ve’l-yakîn hucetu’l-hakki ale’l-halki ecmaîn vârisu ulûmi’l-enbiyâi
ve’l-murselîn el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti’l-meliki’l-mu’in
mevlânâ x kadısı zîde fadluhu”⁵⁴⁸

Metindeki *mevlânâ* kelimesiyle biten ve bir dizi övgü dolu gösterişli sıfat içeren uzun bölüm *lakaptır*. Kişinin memuriyetini belirten ve “x kadısı” olarak genelleştirilen ifadeler *unvandır*. Son kısımdaki “zîde fadluhu” (Allah faziletini

⁵⁴⁷ Bk. Mübahat S. Kütükoğlu, “Elkâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁵⁴⁸ Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 49-50; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/331, 344.

artırsın) tümcesi ise bir *dua* cümlesidir. Dua ifadeleri kişinin görevine bağlı olarak *ilminin, faziletinin, gücünün* veya *yüceliğinin* devamını dilemek şeklinde olabilir.

2.5.1. Müftü İsimleri

İncelenen sicillerde tespiti edilen 59 fetvalı davanın 33'ünde (% 56) müftünün isim ve/veya unvanını belirten ibarelere yer verilmiştir. Defterlerden birinin ilk sayfalarına derç edilen fetva da katılacak olursa bu sayı 34 olur. Bursa (3 adet), Karaman (2 adet) ve Bor (2 adet) kayıtlarının tümünde tanımlayıcı ifadeler bulunmaktadır. Antep'te bu oran yarı yarıya (5-5) olmakla birlikte zengin bir lafız çeşitliliği gözlenmektedir. Üsküdar'daki 29 davadan 12'sinde (% 41) fetvanın sahibine dair bilgi bulunmuyor. Bu konuda en düşük oran Edremit'te karşımıza çıkıyor; 13 kayıttan yalnız 4 tanesinde (% 30,8) müftüyü tanıttıcı bilgiler mevcuttur. Toplamdaki 33 kaydın 18'inde (% 30,5) lakap ve/veya unvan bulunmasına karşın müftünün adından söz edilmemiştir. Sadece bir kayıta unvan veya lakap olmaksızın müftü adı, on dördünde ise müftü adı ve diğerleri birlikte dile getirilmiştir.

Demek oluyor ki 15 fetvalı dava kaydında müftünün ismi sicile geçirilmiştir. Bunların dokuzu İstanbul'da, üçü Antep'te, ikisi Edremit'te, biri de Bor'dadır. Fetvalı davalarda adı en çok geçen müftü İbn Kemal olup yedi yerde ondan bahsedilmiştir. Kendisini ifade etmek için tercih edilen isimler şunlardır: *Mevlânâ Ahmed*, *Mevlânâ Ahmed Efendi*, *Mevlânâ Ahmed Çelebi Efendi*, *Mevlânâ Şemseddin İbn Kemâl Efendi* ve *Mevlânâ İbn Kemâlpaşa*.⁵⁴⁹ Onu üç kayıtle Zenbilli Efendi takip ediyor. *Ali Çelebi*, *Ali Çelebi Efendi*, *Ali Çelebi bin Cemâleddin Efendi*⁵⁵⁰ şeklinde üç kayıta üç farklı isimle dile getirilmiştir. Birer kere olmak üzere *Çivizâde Efendi*, *Mevlânâ Sâdi Efendi* ve *Efdalzâde* isimlerine de yer verilmiştir. İki yerde ise dönemin Antep müftüsü olan *Mevlâna Hasan Efendi*'nin adı⁵⁵¹ kayıtlarda yerini almıştır.

2.5.2. Müftü Lakapları

Kişilerin mevkiine, sıfatlarına ve sosyal-kamusal statüsüne ilişkin bu tür ibarelerin önemine ve kullanım sıklığına binaen Fatih Kanunnamesi'nin son bölümü

⁵⁴⁹ Edremit Şer'iyye Sicili-1185 (942-943), 13b/3; Edremit Şer'iyye Sicili-1186 (943-944), 107a/1.

⁵⁵⁰ Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1 (919-927), Bâb-ı Meşihat Arşivi, 97b/4, 98b/2.

⁵⁵¹ Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948), 350/2, 352/3.

yazışmalarda devlet görevlilerine ne şekilde hitap edilmesi gerektiğine ayrılmıştır. Buradaki her sınıf ve rütbeden görevlinin (askerîlerin) *elkâbı* arasında ilmiye mensuplarına -bu kapsamda müftüye- özgü olanlar da bulunmaktadır.⁵⁵² Ancak ne kanunnameye ne diğer düzenlemelerde yerel müftülerden ve lakaplarından söz edilmez. Taşra müftülerinin aslında müderris olduğu, iftanın ek bir görev olarak yürütüldüğü olgusundan yola çıkarsak onlara müderris lakapları ile hitap edildiğini varsayabiliriz. Her ne kadar sicil belgeleri birer hitap yeri değilse de nadir bazı kayıtlarda müftülerin adları ve/veya unvanlarından önce bazı lakapların yazıldığı görülüyor. Mesela en eski fetvalı dava olan 921/1515 tarihli Üsküdar kaydında Zenbilli Efendi *fahru'l-ulemâi'l-mutebahhirîn* olarak vasıflandırılmıştır. Benzer ama daha kısa bir niteleme (*fahru'l-ulemâ*) 942/1536 tarihli Edremit sicilinde bu kez İbn Kemal için kullanılmıştır. Yine kısa bir başka lakap örneği olan *mefharu'l-ulemâ* 1544 yılına ait Bursa sicilinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵³

Her üç lakabın Kanunname'deki muvazi örneklerinin bire bir aynısı olmaması dikkat çekicidir. Oradaki üst düzey ilmiye önderlerine (müftü-kazasker) tahsis edilen lakap (*a'lemu'l-ulemâi'l-mutebahhirîn*) ile önde gelen müderrislere (Sahn ve dâhil müderrisleri) tahsis edilenlerin (*iftihâru'l-ulemâi'l-muhakkıkîn*) karması olan yeni terkipler oluşturulduğu anlaşılıyor. Zira müderris lakabının ilk kelimesi olan *iftihâr* (افتخار) ile *mefhar* (مفخر) ve *fahr* (فخر) kelimeleri aynı kökene sahip, *şeref* ve *övünme* anlamı içeren farklı vezinden birer mastardır. Dönemin ilmiyesinin üç ana görev alanı içinde tedris-ifta arasındaki (başka deyişle *müderris* ile *müftü* arasındaki) geçişken ve sıkı ilişkiyi hatırladığımızda bu bulgular çok daha ilginç hale geliyor.

Dördüncü örnek ise kanunnameye müftü için belirlenen lakaptan kısa olmakla birlikte lafzen onunla örtüşmektedir. 936/1530 yılında Üsküdar mahkemesinde kaleme alınan bu kayıta müftü İbn Kemal için “a'lemu ulemâi'l-mutebahhirîn” lakabı

⁵⁵² Kanunname'de müftü için öngörülen *elkâb* şöyledir: “Ve müftü efendiye ve hoca efendiye ve kâdiaskerlere böyle yazıla: A'lemu'l-ulemâi'l-mutebahhirîn efdalu'l-fudalâi'l-müteverri'in yenbû'u'l-fadli ve'l-yakîn, vârisu ulûmi'l-enbiyâi ve'l-murselîn keşşâfu muşkilât-i dîniyye ve sahhâhu muğlakati yakîniyye keşşâfu rumuzi'd-dekâiki hallâlu muşkilât-i halâiki şeyhu'l-islâmi ve'l-müslimîn müfti'l-enâmi'l-mü'minîn el-müstâğni ani't-tavsîfi ve't-tebyîn.” Ulema lakapları için karşılaştırmalı olarak bk. Özcan, “Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi”, 49-50; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/330, 343. Kanunname dışındaki örnekler için ayrıca bk. Feridun Bey, *Münşeât*, 1/11; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 127-131.

⁵⁵³ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1* (919-927), 97b/4; *Edremit Şer'iyye Sicili-1185* (942-943), 13b/3; *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9* (949-951), 66b/3.

kullanılmıştır.⁵⁵⁴ Beşinci ve son müftü lakabı ise Antep’te karşımıza çıkıyor. 948/1541 tarihli kayıta *İstanbul Müftüsü Çivizâde Efendi* için “zubdetu’l-ulemâ ve’l-muteverri’in” şeklinde bir ifade tercih edilmiştir.⁵⁵⁵ Bu lakap sicillerdeki benzerlerinden ve kanunnamedeki standart kalıplardan en çok farklılaşan örnektir.

Esasen Antep mahkemesinde tutulan defterler fetvası mahkemeye intikal eden müftüler ve bunların dile getirilişi hususunda birkaç bakımdan diğer kentlerden ayrılmakta ve kendine has bir manzara çizmektedir. Bu durumun kentin Memlûk devletinin bir parçası olarak Osmanlı sistemine geç katılmasının ve geç uyum sağlamasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Antep’i bu noktada diğerlerinden ayıran hususlardan biri, dönemin sicilleri içinde bir taşra müftüsü adının açıkça zikredildiği tek yer olmasıdır. Muharrem 948/ Mayıs 1541 ayına ait iki ayrı dava kaydı Antep müftüsü olan Hasan Efendi’ye ait fetvaların mahkemeye sunulduğunu belirtmektedir. Bu kayıtların her ikisinde müftünün adı ve lakabı yazılmışken sadece birinde unvanı (*Aynteb müftüsü*) da yazılmıştır. Sicillerde Müftü Hasan Efendi için tercih edilen lakaplar “seyyidu’l-ulemâ’l-muteverri’in ile sey yidu’l-ulemâ ve senedu’l-fuzelâ”⁵⁵⁶ biçimindedir.

Fatih Kanunnamesi’nde ve Kanuni dönemindeki düzenlemelerde yer alan ulema (müftü, kadı, müderris) lakapları arasında bu lafızları içeren bir örnek yoktur. İlaveten çalışma kapsamında incelenen diğer sicil ve fermanlarda da buna benzer lakaplara rastlanmaz. Ancak 15. yüzyıl ve öncesindeki kimi Osmanlı kayıtlarında bu kelimelerle oluşturulmuş terkiplerin benzerlerini görmek mümkündür. 1478 tarihli bir müderris beratında “seyyidu’l-ûlema ve kıdvetul-fudelâ”; 1479 tarihli Ankara kadısı beratında ise “seyyidu’l-muhakkikîn” ibaresi yer alır.⁵⁵⁷ Tarihler e bakılırsa “seyyid” kelimesini içeren lakaplar kanunname sonrasında terkedilmiş görünmektedir. Sözlükte “yönetici ve lider” anlamında⁵⁵⁸ bir cins isim olan *seyyid* kelimesinin Arap toplumlarında çeşitli ve yaygın bir kullanım yelpazesi mevcuttur. Erken dönem Osmanlı ulemasının eğitim hayatında dolayısıyla zihniyet ve alışkanlıklarının

⁵⁵⁴ Bk. *Üsküdar Şer’iyye Sicil Defteri-1* (919-927), 97b/4; *Edremit Şer’iyye Sicili-1185* (942-943), 13b/3; *Üsküdar Şer’iyye Sicil Defteri-6* (934-936), Bâb-ı Meşihat Arşivi, 141a/2.

⁵⁵⁵ *Gaziantep Şer’iyye Sicil Defteri-2* (948), 32-3.

⁵⁵⁶ *Gaziantep Şer’iyye Sicil Defteri-161* (945-948), 350/2, 352/3.

⁵⁵⁷ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 78, 114.

⁵⁵⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 3/228-230; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 8/224-225.

oluşumunda oldukça etkili olan Memlûk havzasında bu kelimeyi içeren unvanların kullanımı yaygındır.⁵⁵⁹ Muhtemelen oradan iktibasla dönemin Osmanlı alimleri ve bürokrasisi -ki ilk zamanlar ulema ağırlıklıdır- tarafından da kullanılmaktaydı. Fatih, imparatorluk ideolojisi kapsamında özgün bir Osmanlı devlet geleneği tesis ederken bunları -belki de Memlûkler'den farklı olsun diye- kullanmamayı tercih etti.

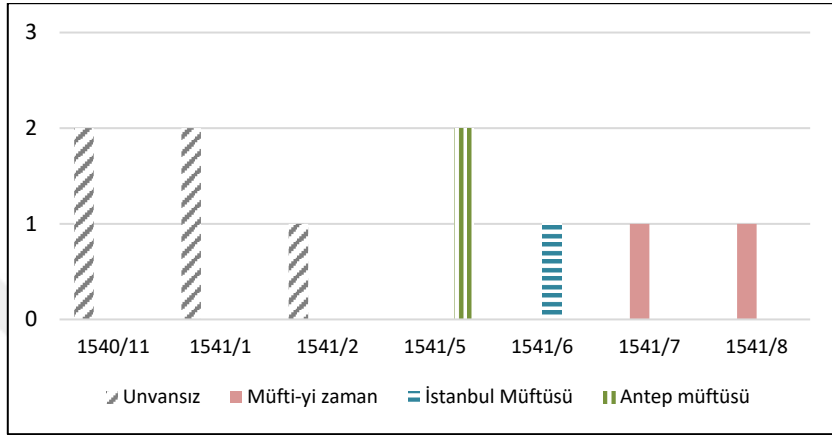
Bu tercihin altında dışlayıcı bir tavrın ötesinde veya onunla yan yana ince bir tasavvufi hassasiyet ve tazim düşüncesi de yatıyor olabilir. Dönemin belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlılar klasik dönemde, Arap kültüründe genel anlamı yaygın bir kullanımı olan *seyyid* sözcüğünü Hz. Peygamber (as) ve torunlarıyla özdeşleştirerek daha dar bir anlama münhasır kılmayı tercih ettiler. Fıkhen bir mahzuru bulunmadığı ve tarihi tecrübeye aykırı olmadığı halde manevi bir saygının gereği olarak yalnızca o soydan olanların lakaplarında yer almasını uygun gördüler. Zira diğer zevatın aksine Peygamber soyundan gelen Mekke şerifine hitaben kaleme alınan belgelerde bu kelimeyi içeren lakaplar yer almaktadır.⁵⁶⁰ Antep, Osmanlı dünyasına görece yeni katılan bir coğrafyada yer aldığından henüz dönemin Osmanlı üslubu tam manasıyla kentte yerleşmiş değildi. Memlûk döneminden kalma eski-yerel adlandırma ve nitelermeler kullanılmaya devam ediyordu. Bu acemilik başkent müftüsü için tercih edilen unvanlar noktasında da karşımıza çıkmaktadır. Unvanlar konusu bir sonraki başlıkta incelenecek olmasına karşın Antep'in adaptasyon sürecini bir bütün halinde gösterebilmek adına bu kentteki müftü unvanlarından burada bahsetmek yerinde olur.

İleride ayrıntılı biçimde üstünde durulacağı üzere Osmanlı'ya 1516-17 aralığında katılan Memlûk coğrafyasının bu yeni dünyadaki (onların ifadesiyle *Rûm*'daki) üslup ve alışkanlıklara uyum sorunları yaşaması kaçınılmazdı. Bu kapsamda Antep sicillerinde, başkent müftüsünün (şeyhülislam) ifade ediliş tarzında bir bocalama karşımıza çıkar. Çalışmanın tarih aralığına düşen Antep defterleri nispeten geniş bir zaman aralığını (1531-41) kapsadığı halde bunlardaki fetvalı davalar Recep 947/Kasım 1540 ile Rebiyülahir 948/Ağustos 1541 tarihleri arasında kalan bir yıldan daha az bir dilimde toplanmıştır. Buradaki erken tarihli fetvalı dava kayıtlarında, fetvası mahkemeye gelen müftüyü tanıtıcı bir ifade yoktur. Diğer sicillerden farklı olarak burada bir yerel müftünün adı, lakabı ve unvanına yer verildiği

⁵⁵⁹ Seyyid sözcüğünün Memlûk lakaplarındaki yaygın kullanımı için bk. Bilgiç, *Memlûk Devletinde*.

⁵⁶⁰ Bk. *Mecmua-2* (Veliyüddin Efendi, 1970), 92b; *Mecmua-1* (Veliyüddin Efendi, 1969), 7a.

görülmektedir. Yine siciller arasında bir istisna olarak şeyhülislamdan “İstanbul müftüsü Çivizâde Efendi” olarak bahsedilmiştir. Sonrasında ise dönemin Osmanlı üslubuna ve bürokrasi geleneğine uygun biçimde ve diğer sicillerle uyumlu olarak *müft-i zaman* unvanı tercih edilmiştir (bk. Şekil 3). Bu manzara kent bürokrasisinin Osmanlı sistemine yavaş yavaş uyum sağlama, L. Pierce’ın deyiimiyle *Osmanlılaşma* sürecine⁵⁶¹ ışık tutması açısından oldukça anlamlıdır.



Şekil 3. Antep sicillerindeki müftü unvanları

2.5.3. Müftü Unvanları

Osmanlı baş müftülerinin tarih boyunca kullandıkları başlıca unvanlar “müftî(ü), müfti-i azam, müfti-i enâm ve şeyhülislam” olarak sıralanabilir.⁵⁶² Başlangıçta bir lakap şeklinde (Kanunname’deki gibi) şeref ve övgü ifadesi olarak kullanılan *şeyhülislam*; onun yanında *müfti-i enâm* tabirleri zamanla unvana dönüşmüş ve 17. yüzyıl itibariyle baş müftüyle özdeş hale gelecek kadar genel kabul görmüştür. Geride bıraktığımız yüzyıldaki bilimsel çalışmalarda da ağırlıklı olarak bunlar kullanılmıştır. Çağdaş araştırmacıların bu tercihinin temelinde ilk modern ve resmi şeyhülisamlık tarihi diyebileceğimiz İlmîye Salnâmesi’nin şahıs ve tarih ayrımı gözetmeden tüm müftüleri bu unvanlarla takdim etmesinin yattığı düşünülebilir. Zira eserin “Osmanlı Şeyhülisamları” adlı bölümündeki her bir müftü biyografisi

⁵⁶¹ Antep’in Osmanlı sistemine adaptasyonu hakkında bk. Peirce, *Ahlak Oyunları*, 16-18.

⁵⁶² Akgündüz, *Şeyhülisamlık*, 127-128.

başlığının hemen üstünde “şeyhu’l-islâm ve müfti’l-enâm”⁵⁶³ klişesi yer alır.⁵⁶⁴ Gerçekte İlmiye Salnâmesi’nin müftü unvanlarının her dönemde bunlar olduğu şeklinde bir iddiası yoktur; yazıldığı dönemin terminolojisini esas alan bir anlatım benimsemiştir. Ancak erişim kolaylığından olsa gerek Salname sonraki araştırmacıların temel referans kaynağı haline gelmiştir. Bu anakronik sorunu aşmak amacıyla R. Repp, erken dönem müftüleri için şeyhülislam vb. bir unvan yerine Şekâik’teki ifadelerden yola çıkarak “İstanbul müftüsü” tabirini tercih etmiştir. Ancak bunların hiçbiri 1545 öncesinin resmi belgelerinde görülebilen unvanlar değildir. Özellikle şeyhülislam ve müft-i enam tabirleri bu devirde yaygınlık kazanmak bir yana henüz kullanıma bile girmemiştir.

Tablo 2. Sicillerde kullanılan müftü unvanları

Yıl	1515	1519	1520	1521	1522	1525	1526	1527	1529	1530	1531	1532	1534	1535	1536	1537	1539	1540	1541	1544	Toplam
Kent																					
İstanbul	1	1 2 1	1	1 2		1	1	1	1	3 2	2		3	1			3 1	1			29
Edremit					2		1		4 1			1			1 1	1					13
Bor											1	1									2
Karaman													2								2
Bursa														1						1 1	3
Antep																	2 3 1 2	2	2 3 1 2		10
Mevcut sicil			Müfti-i zaman			1	2	3+		Müftü		1	2	3+		Molla		1	2	3+	59
Taranan sicil			Yerel müftü			1	2	3+		Unvansız		1	2	3+		İstanbul Müftüsü		1	2	3+	59

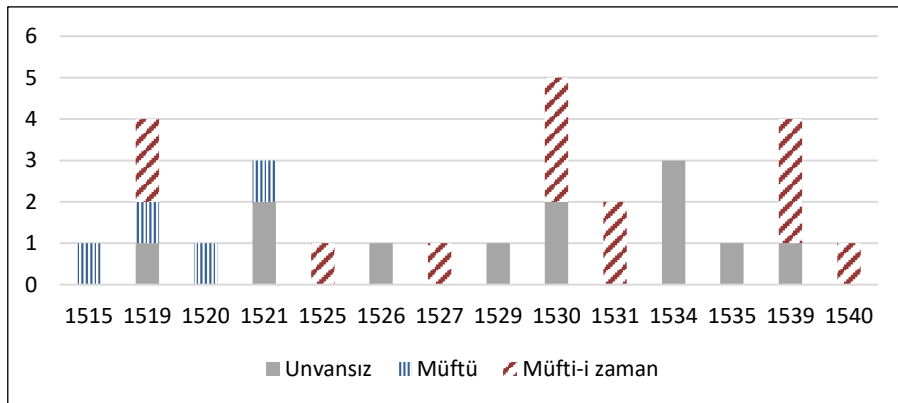
Kanunnamenin 17. yüzyıl başından kalma en eski nüshalarındaki “şeyhülislam ulemanın reisidir” ibaresi müstensihlerin metni kendi dönemlerinin terminolojisine

⁵⁶³ Salnamedeki klişede ve diğer pek çok belgede bulunan (مفتي الانام) tamlamasının doğru telaffuzu “*müfti’l-enâm*” şeklinde iken galat olarak “*müftiyü’l-enâm*” telaffuzu yaygınlık kazanmıştır. Aynı yanlışlık benzer bir ifade olan (مفتي الزمان) tamlamasının telaffuzunda da göze çarpıyor. Doğru okunuş “*müfti’z-zaman*” olduğu halde kimi sicil tercümelerinde “*müftiyü’z-zaman*” şeklinde yazılmaktadır. Çalışmada Türkçenin sözcük yapısına uygun biçimde “el” takısı görmezden gelinerek “*müfti-i zaman*” ve “*müfti-i enâm*” tamlamaları kullanıldı.

⁵⁶⁴ Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 322 ve sonrası.

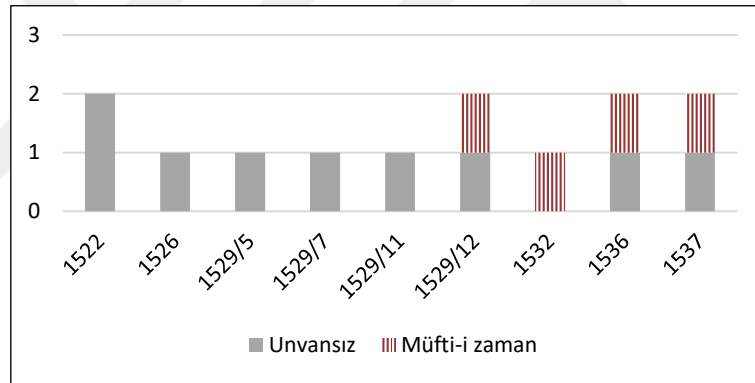
uyarlama çabasının sonucu olmalıdır. Çalışma kapsamında taranan sicillerin hiçbirinde *şeyhülislam* ya da *müfti-i enam* ibarelerine yer verilmemiş olması bunu tartışmasız biçimde ispatlamaktadır. Zaten Kanunname metninin ilk sayfadan sonraki bölümlerinde defaatle “müftü” ifadesi kullanılmıştır. Dönemin (1545 öncesinin) Osmanlı tarihlerinde ve tabakat literatüründe de bu lafızlar baş müftülük kurumunu karşılayan terimler olarak geçmez. Şekâik’i 1550’lerin sonuna doğru kaleme alan Taşköprülüzâde eserinde bu ifadeleri kimsenin memuriyeti veya unvanı olarak zikretmez. Sicillerden elde edilen veriler dönemin teamül ve üslubunda başka unvan ifadelerinin tercih edildiğini göstermektedir (bk. Tablo 2).

Unvan kullanma hususunda kentler arasında anlamlı olduğu değerlendirilen farklar göze çarpmaktadır. İstanbul/Üsküdar’da ilk kayıtlardan itibaren müftü unvanları sicillere işlenmiştir. Hatta en yoğun kullanım ilk yıllarda gözlenmekte olup 1515-25 arasındaki 10 kaydın 7’sinde müftünün unvanı sicile yazılmıştır. Sonraki on yılda (1526-35) bu oran 6/14’e (% 43) kadar inmiştir (bk. Şekil 4). Mahkemeye fetva sunma (ya da fetvayı kayda geçirme) geleneğinin ilk olarak İstanbul’da gözlendiğini dikkate aldığımızda bu olguyu şöyle yorumlamak mümkündür: Uygulama ilk ortaya çıktığında fetva sahibinin unvanı dile getirilerek müftünün kimliğine vurgu yapılma ihtiyacı duyulmaktaydı. Ancak zamanla bu uygulama hukuki-adli bir alışkanlık ve teamüle dönüşünce sadece “fetva” demekle yetinilir hale geldi. Çünkü mahkemeye gelen bir fetvanın İstanbul müftüsüne ait olduğu artık herkesçe bilinen bir husustu. Bu noktada in’âmât defterlerini kaleme alan memurların sergilediği benzer yaklaşımı hatırlamakta fayda var. Müftüye diğer mevalinin üzerinde ödeme yapıldığını gösteren ilk kayıtlar ayrıntılı muhasebeleştirildiği halde sonrakilerde buna gerek duyulmamıştı.



Şekil 4. Üsküdar sicillerindeki müftü unvanları

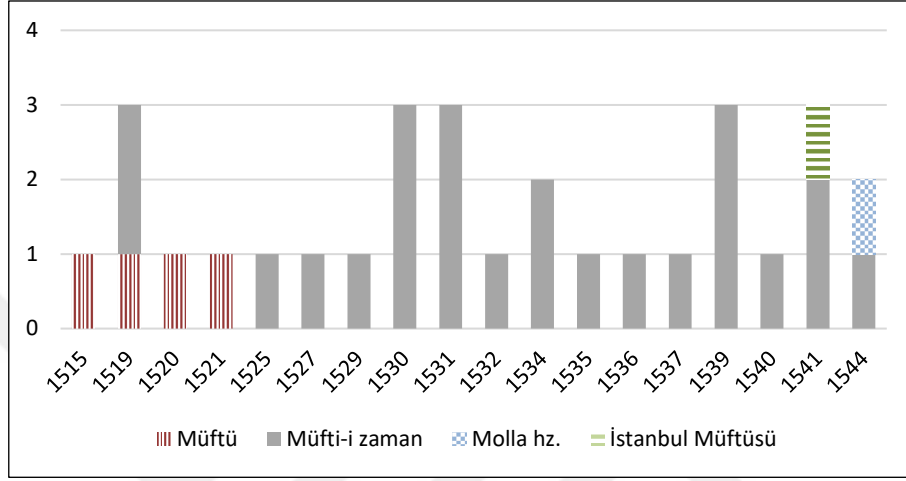
Taşra mahkemelerinde İstanbul'un tersi bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir. En önemli ikinci düzenli sicil grubunu meydana getiren Edremit'te 1522-29 arasındaki hiçbir fetvalı davada unvana rastlanmıyor. Ancak 1529'un son ayında ilk kez *müfti-i zaman* ibaresi yazıya geçirilmiş ve sonrasında bu unvanın kullanımı süreklilik kazanmıştır (bk. Şekil 5). 1530 sonrasına (1531-34) ait az sayıda fetvalı dava içeren ve düzensiz siciller arasında yer alan Bor ve Karaman defterlerindeki dört davadan üçünde *müfti-i zaman* unvanı ile müftünün makamına göndermede bulunulmuştur. Düzenli sicillerden olmasına rağmen Bursa'daki fetvalı kayıtlar diğer kentlere nazaran oldukça geç bir tarihte (1535) ortaya çıkmıştır. Toplam üç tane olan fetvalı davadan 1535 ve 1544 tarihli ikisinde *müfti-i zaman* unvanı yer almaktadır. Ancak yine 1544 tarihli son kayıta diğer sicillerde görülmeyen bambaşka bir unvan olan *Molla hazretleri* tercih edilmiştir. Antep defterlerindeki unvanlara yukarıda değinildiği için burada tekrarlamıyoruz.



Şekil 5. Edremit sicillerindeki müftü unvanları

Şu halde 1545 öncesinde Osmanlı baş müftüsünü dile getirmek için kadınlar tarafından yaygın olarak tercih edilen başlıca unvanın *müft-i zaman* olduğu ortaya çıkmaktadır. Kullanım sıklığından hareketle bu ifadenin, Bursa'daki *Molla hazretleri* ve Antep'teki *İstanbul müftüsü* istisna olmak kaydıyla, 1519-44 arasında şeyhülislamın resmi unvanı olarak muamele gördüğü rahatlıkla ileri sürülebilir. Özellikle 1525 sonrasında tarih ve coğrafya ayrımı gözetmeksizin Osmanlı ülkesinden çeşitli evraklar bunu göstermektedir. Sicillerden derlenen verilerin kronolojik dağılımından anlaşıldığı kadarıyla bu unvan ilk olarak 1519'da İstanbul'da ortaya

çıkış⁵⁶⁵ 1529 ve sonrasında Antep dahil olmak üzere Anadolu'nun geneline yayılmıştır (bk. Şekil 6 ve Tablo 2). Farklı şehirlerin mahkemelerinde kaleme alınmış olan iki istisna örneğin birbirine yakın tarihlerde karşımıza çıkması ise 1540'lardan sonra müfti-i zamanın yanında kullanılmaya başlayan başka unvanların habercisi olarak yorumlanabilir.



Şekil 6. Baş müftü için kullanılan unvanlar (genel)

Az ileride *müfti-i zaman* ifadesi üzerinde geniş çaplı bir analiz yapılmıştır. Ancak bu noktada cevaplanması icap eden en önemli soru *unvan ve isim içermeyen* dava kayıtlarındaki fetvaların kime ait olduğudur. Hemen şunu belirtmek gerekir ki elimizde bu soruya cevap olabilecek kesin bir delil bulunmuyor. O yüzden ihtimaller üstünde durarak ve onları destekleyen ikincil kanıtları değerlendirerek bir sonuca ulaşmaya çalışmak gerekiyor. İlk ihtimal bu kayıtlardaki fetvaları kenar/taşra müftülerinin verdiğini varsaymaktır. Ne var ki bu seçeneği destekleyen hiçbir bulgu mevcut değildir. Esasen Antep'teki iki örnek dışında dönemin sicilleri herhangi bir yerel müftüden söz etmemektedir.

Bu ihtimali zayıflatan bir başka unsur bu tür davaların sayısıdır. Şöyle ki, 1522-37 arasında Edremit sicillerindeki isimsiz-unvansız fetvalı dava kaydı sayısı toplam 9'dur. 15 senelik zaman zarfında kentin mahkemesine bu kadar az yerel müftü fetvası gelmiş olması hayatın normal akışına terstir. Aynı şekilde 1529-37 arasında baş müftüye ait olanların sayısı (4) diğerlerinden (3) fazladır (bk. Şekil 5). Miktarın

⁵⁶⁵ Recep 925 / Temmuz 1519 tarihli kayıt için bk. Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 353.

düşüklüğü bir yana mahkemeye intikal eden yerel fetvanın merkezi fetvadan daha az olması neredeyse imkânsız bir ihtimaldir. Yine Edremit sicillerinden elde edilen bir diğer delil şudur: Bu kayıtları yerel fetvalar olarak kabul etmek 1529'a kadar kentin mahkemesine hiçbir merkezi fetvanın ulaşmadığı anlamına gelir. Oysa 928/1521-22 tarihli 1178 numaralı sicilin girişinde Zenbilli Efendi'ye ait bir fetvanın sureti bulunuyor. Demek ki bir dava kaydına işlenmemiş olsa bile müftü fetvaları o tarihlerde de Edremit kadısının eline ulaşıyordu.

Yine Edremit sicillerindeki 1536 tarihli bir dava kaydına göre davacı durumundaki *Ali Fakih* adlı bir vatandaş İstanbul'a giderek mağduriyetinin giderilmesi yönünde *der-i devletten* bir emir (hüküm) temin etmiştir. Kadıya hitaben yazılan hükümde Ali Fakih'in davasının görülmesi ve elindeki fetvaya bakılması istenmektedir.⁵⁶⁶ Mağduriyetini giderebilmek için dönemin kısıtlı ve zorlu şartlarında İstanbul'a kadar giderek oradan mahkemeye hitaben resmi bir emir temin eden bir kişinin elindeki fetvanın şeyhülislama ait olduğunu kestirmek zor olmasa gerektir. Zira onca zahmete katlanmışken yerel müftüye nazaran fetvası çok daha itibarlı olan başkent müftüsünden fetva almayı ihmal ettiği düşünülemez. Buna rağmen kayıtta müftüyü tanıtıcı herhangi bir ifade yerine sadece *fetva* ifadesine yer verilmiştir.

Üsküdar sicillerinden elde edilen veriler de isimsiz fetvaların başkent müftüsüne ait olma ihtimalini kuvvetlendiriyor. Coğrafi konumu itibarıyla Üsküdar mahkemesine ülkenin baş müftüsünden başka birinin fetvalarının geldiğini düşünmek pek mümkün değildir. Başkent'in dibinde yaşayan insanların en etkili seçeneği bırakıp diğer yerel müftülerin fetvasına müracaat etmesi düşünülemez. Hal böyleyken Üsküdar'daki fetvalı davaların % 38 gibi önemli bir bölümünde fetvayı veren müftüye değinilmez. Diğer kentlere ilişkin sayısal verilerin de bu konuda bazı ipuçları barındırdığı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, fetvalı davaların oranı Üsküdar'da ‰ 2,99; Edremit'te ‰ 1,97; Antep'te (yerel fetvalar hariç) ‰ 2,05; Bor'da ‰ 2,70 ve Karaman'da ‰ 1,35'tir. Anılan dört Anadolu kentinin ortalaması ise ‰ 2,02'dir. Merkez-yerel ayrımı olmaksızın fetvaya erişim imkanları eşit olsaydı Üsküdar'la diğer kentler arasında yaklaşık yüzde ellilik bir farkın ortaya çıkmaması beklenirdi. Hatta

⁵⁶⁶ *Edremit Şer'iyye Sicili-1185 (942-943)*, 15a/2.

bu durumda en azından bir kentte oranın Üsküdar'dan daha yüksek seyretmesi dahi mümkündü. Oysa durumun böyle olmadığı ortadadır.

Üsküdar'ı diğer kentler karşısında avantajlı kılan tek faktör İstanbul'a olan yakınlığı nedeniyle şeyhülislam fetvalarına kolay ve ucuz yoldan erişebilmesiydi. Halbuki taşra mahkemelerine gelen fetvaları temin etmek vatandaşlar için meşakkatli ve masraflıydı. *Hırzu'l-mülûk* sahibinin kenar müftülerin atanmasını, anılan bu zorluğu ortadan kaldırma amacına bağladığını da bu noktada hatırlamakta fayda var.⁵⁶⁷ Kronolojik ve müftü bazlı dağılım konusunda ayrıntılı şekilde izah edildiği üzere fetvalı davaların miktarı ile şeyhülislamın hayat hikayeleri arasında büyük oranda paralellik bulunmaktadır. Etkin ve nüfuzlu müftüler zamanında fetvalı dava miktarı artmakta böyle olmayanların devrinde ise azalmaktadır. Bu durum İstanbul ile taşra arasında fark teşkil etmiyor. Şayet yerel müftü fetvaları söz konusu olsaydı baş müftünün kimliği bu denli etkili olmayabilir, Üsküdar'da sayılar azalırken bir başka Anadolu kentinde yükselebilirdi. Dolayısıyla eldeki bulgular, mahkemelere intikal eden ve müftü adı olmadan kayda geçirilen fetvaların şeyhülislama ait olduğunu kabul etmenin daha isabetli bir tercih olduğunu göstermektedir.

Unvanların kendilerine dönecek olursak, çalışma kapsamında tespit edilen 59 fetvalı davanın 32 tanesinde müftülere ait unvanlara yer verilmiştir. Antep müftüsünün zikredildiği iki kayıt dışında kalan 30 davada geçen müftü unvanlarının tamamı ülkenin baş müftüsünü, klasik tabiriyle şeyhülislamı ifade etmektedir. Sicillerde müftüler için en sık kullanılan unvan *müfti-i zaman* terkihi olup toplam 24 kayıta bu tabiri görmek mümkündür. Bu sayı fetvalı davaların % 40,7'sine, unvanların ise % 80'ine karşılık gelmektedir. Onu 4 kayıta *müftü* ve birer kayıta *İstanbul müftüsü* ve *molla hazretleri* takip ediyor. Şu noktada en dikkat çeken husus sonraki asırlarda baş müftülükle özdeş hale gelecek olan *şeyhülislam* ve *müfti-i enâm* tabirlerinin hiç kullanılmamasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla her iki terim de ilerleyen dönemlerde yaygınlaşmıştır. Sıradan bir unvandan ziyade dönemin hukuk anlayışının yansıması olarak değerlendirilen *müfti-i zaman* tabirini derinlemesine incelemeye başlamadan önce diğer unvanlar hakkında kısa bilgiler verilmesi faydalı olacaktır.

⁵⁶⁷ Yücel, "Hırzu'l-mülûk", 194.

2.5.3.1. İstanbul Müftüsü

Anlaşıldığı üzere başkent müftüsünü, görev yaptığı kente nispet ederek tanımlamak maksadıyla oluşturulmuş bir tamlamadır. Antep özelinde ve sadece bir kez karşımıza çıkan bu unvana başka bir sicilde rastlanmamıştır.⁵⁶⁸ Dolayısıyla Anadolu coğrafyasının diğer kentlerindeki ulemanın ve yargı mensuplarının üslubunda tercih edilmediği kesindir. Antep'in Osmanlı sistemine uyum sürecinde yaşadığı geçiş bocalamasının eseri olarak müftünün böyle dile getirildiği değerlendirilmektedir. Zira Antep'te bir sonraki ayda kaleme alınan bir başka fetvalı davada dönemin sicilleriyle uyumlu şekilde *müfti-i zaman* unvanı tercih edilmiştir (bk. Şekil 3). Öte yandan döneme ait diğer kaynaklarda baş müftü için benzer ifadelerin kullanılabilir. Taşköprülü baş müftülerin çoğu için "İstanbul'a/da müftü oldu." demeyi tercih eder.⁵⁶⁹ Bazı resmî belgelerde de bu unvanla karşılaşmak mümkündür. Örneğin Rebiyülahir 929 / Mart 1523 ve öncesindeki bazı in'âmât kayıtlarında Zenbilli Efendi *İstanbul müftüsü* olarak anılmaktadır.⁵⁷⁰ Bu kayıtlar yönetim merkezindeki çekirdek bürokrasinin hatta bizzat padişahın kamu hizmeti yürüten memurları ne olarak gördüğü ve Osmanlı düzeni içinde nereye konumlandığını yansıtmaları bakımından önemlidir.

2.5.3.2. Molla

951/1544 yılında Bursa mahkemesinde tutulmuş bir kayıta "Bali Çelebi Molla hazretlerinden fetva ibrâz etti" cümlesi yer almaktadır.⁵⁷¹ *Efendi-dost-sahip* anlamındaki Arapça kökenli 'mevlâ' kelimesinden evrilmiş olan molla kelimesinin bu şekildeki telaffuzu -muhtemelen İran coğrafyasında ortaya çıkmış- bölgesel bir ağızdır.⁵⁷² En genel anlamda ilim tahsil etmiş kimselere, özelde ilimde derinleşmiş olanlara molla denile gelmiştir. Özellikle 15. yüzyılın önde gelen ilmi şahsiyetleri için bu unvanın sıkça kullanıldığını görüyoruz: Molla Fenârî, Hüsrev, Gürânî, Lütfü gibi. Kanunname'de Sahn müderrisleri için "Sahn mollaları", üst düzey ulemanın çocukları

⁵⁶⁸ İstanbul müftüsü unvanı Safer 948 / Haziran 1541 tarihli davada karşımıza çıkmaktadır. Bk. *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2* (948), 32/3.

⁵⁶⁹ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 601, 607, 699.

⁵⁷⁰ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 1342, 1477.

⁵⁷¹ *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9* (949-951), 102b/2.

⁵⁷² Bk. Hamid Algar, "Molla", *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/238.

içinse “mollazâdeler” tabiri geçer.⁵⁷³ Dolayısıyla o dönemde molla nitelemesinin, ilimde temayüz etmiş zevatın ortak sıfatlarından biri olduğu ve baş müftüye özgü bir unvan olmadığı anlaşıyor. Ancak “Molla hazretleri” şeklindeki kullanım ile doğrudan dönemin müftüsünün kastedildiğine dair bazı bulgular vardır. Mesela 968/1561 tarihli Beşiktaş sicilindeki bir davada “Molla hazretlerinin fetvâsı mûcebince” ifadesi yer almaktadır.⁵⁷⁴ Burada maksadın İstanbul’daki müftü olduğu açıktır. Diğer yandan davaların tarihlerine bakılarak bu özdeşliğin 1544 sonrasında yaygınlaşmış olduğu da düşünülebilir.

2.5.3.3. Müftü

Dönemin sicillerinde karşımıza çıkan en eski müftü unvanı mücerret “müftî” şeklindedir. Üsküdar sicillerinde yer alan 1515-21 arasındaki davaların dördünde davadaki fetvayı veren kişi bu unvanıyla dile getirilmiştir (bk. Tablo 2) Bunların ikisinde unvanla birlikte müftünün adı (Ali Çelebi) da belirtilmiştir. Müftü yanında herhangi bir ilave sığata ihtiyaç duyulmaması son derece anlaşılırdır. Çünkü Üsküdar’da müftü dendiğinde akla gelen ilk hatta tek kişi İstanbul müftüsüdür. Kanunname’de de onu ifade etmek için yalnızca “müftü” tabiriyle yetinilmesi ve herhangi bir mekân karinesine yer verilmemesi, mutlak/yalın kullanımın neyi ifade ettiğinin herkesçe bilinmesi sebebiyle, kasıtlı bir tercih olsa gerektir. Çünkü başkent ve çevresindeki bürokraside ve ulema arasında müftü denildiğinde akla aynı kişi ve onun temsil ettiğı makam geliyordu. Ayırt edici ilave lafızlar onun dışında kalanlar için gerekliydi. Nitekim ulema defterlerinde ve in’âmât kayıtlarında da baş müftü için mücerret müftü ifadesi kullanılırken diğer müftüler bir şehir veya eyalete izafe edilerek (Bursa müftüsü, Anadolu müftüsü gibi) kaleme alınmıştır.⁵⁷⁵

2.5.3.4. Şeyhülislamlığın İlk İfadesi: Müfti-i Zaman

Çalışma kapsamında incelenen kadı sicilleri *müfti-i zaman* tabirinin 1519 sonrasında Osmanlı Devleti’ndeki baş müftünün başlıca, 1525-44 arasındaki yirmi

⁵⁷³ Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanûnamesi”, 39, 51; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/324, 332.

⁵⁷⁴ Yılmaz Karaca - Sinan Satar, *Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H.966-968/M.1558-1561)* (İstanbul: İstanbul Kültür AŞ, 2019), 296.

⁵⁷⁵ Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn’âmât*, 340, 383, 485, 548; Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, 25-28.

yılda ise tek unvanı olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır (bk. Şekil 6). Bu husus sicillere özgü bir durum da değildir. Döneme ait diğer tarihi kaynaklar ve arşiv belgelerinde müftünün sıkça bu unvanla anıldığı görülmektedir. Örneğin 1503-27 arasındaki in'âmât kayıtlarında *müftü* ve *İstanbul müftüsü* denilmekte iken 1530 tarihli bir başkasında İbn Kemal'i kastederek *müfti-i zaman Ahmet Çelebi* ifadesine yer verilmiştir.⁵⁷⁶ Öte yandan çeşitli üst düzey görevlerde bulunan ve bir tarih kitabı yazmış olan Ramazanzâde Nişancı Mehmed (ö. 979/1571) eserinin çeşitli yerlerinde bu unvanı ülkenin baş müftülük makamının karşılığı olarak kullanır.⁵⁷⁷

Araştırmacıların şimdiye kadar bu unvanın üzerinde durmaması hatta çoğu kere onu görmezden gelmesi⁵⁷⁸ muhtemelen içerdiği lafızların dikkat çekmeyecek kadar genel içerikli ve gösterişsiz olmasından ileri gelmiştir. *Zamanın/devrin müftüsü* şeklinde çevrilebilecek olan terimin sözlük anlamı bir unvan olarak taşıdığı özel anlamı perdelemiş olmalıdır.⁵⁷⁹ Ebussuûd Efendi'ye kadarki şeyhülislamların biyografileri ve bunların paralelinde şeyhülisamlık tarihini ayrıntılı şekilde inceleyen R. Repp bile bu ifadeye hiçbir özel anlam yüklemeyiz. Yalnızca iki Osmanlı kroniğinden yaptığı iki alıntı kapsamında dipnotta yer verir.⁵⁸⁰ Bir diğer sebep 16. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla yavaş yavaş terkedilerek yerini başka unvanlara bırakmış olmasıdır. Dönemin biyografi yazarlarının -başta Taşköprülü- müftüleri böyle bir unvanla anmaması da bu konuda etkili olmuştur şüphesiz.

Çeşitli ipuçları bu tabirin lalettayin ortaya çıkmış sıradan bir unvan olmadığını düşündürmektedir. Aksine belirli bir çağrışım yapması için bilinçli olarak tercih edilmiştir ve derin köklere sahiptir. Tarihi arka planda meydana gelen büyük çaplı iç-dış siyasi hadiseler icabı Osmanlı yönetim ve hukuk anlayışında yaşanan dönüşümden müftülüğün payına düşen rolü ve içeriği simgelemesi beklenen işlevsel bir ifadedir.

⁵⁷⁶ İsmail Erünsal, “Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'amat Defteri”, *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 11.

⁵⁷⁷ Bk. Özdemir, *Târih-i Nişancı Paşa*, 611, 749-750.

⁵⁷⁸ Alanın başlıca bilgi kaynaklarından olan İslam ansiklopedilerinin “şeyhülislam” maddelerini kaleme alanların bu unvandan bahsetmemeleri örnek olarak zikredilebilir. Bk. Johannes H. Kramers, “Şeyhülislam”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 11/487; Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91.

⁵⁷⁹ Örneğin bir araştırmacı 16. yüzyıl Ankara sicillerinde karşısına çıkan bu ifadeyi “dönemin Ankara müftüsü” olarak yorumlamıştır. Bk. Ali Yaycioğlu, *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire* (Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master's Thesis, 1997), 109.

⁵⁸⁰ Repp, *The Müfti*, 99 (93 nolu dn.), 182 (153 nolu dn.).

İslami ilimler birikiminden güçlü referanslara dayanarak özenle seçilip terimleştirilmiştir. Başka bir deyişle “müfti-i zaman” tabiri 16. yüzyılın başlarında tebellür eden *ekümenik* müftü anlayışını temsil ve ifade eden bir unvandır.

2.5.3.4.1. İşlevi (Tarihi-Siyasi Arka Plan)

Müfti-i zaman unvanının ortaya çıktığı yıllar (1519 civarı) Osmanlı Devleti’nin öncesinde hiç olmadığı kadar yüzlerini doğuya çevirdiği ve Ortadoğu’yla meşgul olduğu bir devre rastlıyor. Bir dizi uluslararası sorun kapsamında Osmanlılar 16. yüzyılın ilk çeyreği bitmeden iki büyük problemle yüzleşmek zorunda kaldılar. Bunların ilki “Şark sorunu” olarak ifade edilen doğudaki Safevi problemi⁵⁸¹, ikincisi ise güneydeki Memlûklerle yapılan savaşlardır. Doğudan gelen tehlikeler Osmanlılar için alışılmadık bir durum değildi. Timur 1402’de devleti yok olmanın eşiğine getirmiş, 1402-13 arasındaki iç çekişmelerin ardından toparlanmak on yıllar almıştı. Bir başka doğulu güç olan Akkoyunluların Anadolu üzerindeki emelleri ancak Fatih’in 1473’te Uzun Hasan karşısında elde ettiği Otlukbeli zaferiyle bertaraf edilebilmişti. Ancak bu seferki tehlike öncekilerden farklı olarak yalnız siyasi ve askeri nitelikli değil, aynı zamanda dini-mezhebi öğeler etrafında şekillenmiş ideolojik bir meydan okumaydı.

16. asrın hemen başında (1501) Akkoyunluların yerini alarak İran ve çevresinde egemenlik kuran Safevîlerin lideri Şah İsmail kendisini on iki imamdan Musa Kazım’ın soyuna nispet etmekteydi. Sufi öğelerle desteklenen mehdici (mesiyanik) bir Şii doktrini benimseyerek bunu devletin resmi mezhebi halinde uyguluyordu. Bu zümre Osmanlı literatüründe genel olarak *kızılbaş* diye ifade edilmektedir.⁵⁸² İsmail, Şii imamlarının vekili olan “şah”ı merkeze alan dini-siyasi bir anlayışa dayalı öğretisini aynı zamanda politik hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullanmaktaydı.⁵⁸³ Onun fikirleri ve çağrısı, sistemli ve örgütlü Safevi propagandasının etkisiyle, Anadolu’daki Türkmenler arasında ciddi oranda revaç

⁵⁸¹ Şark Sorunu için bk. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 321-332.

⁵⁸² İnalçık, *Klasik Çağ*, 37.

⁵⁸³ Safevîlerin din siyaseti için bk. Vecih Kevseranî, *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006), 57, 151-153. Daha geniş okumalar için bk. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

bulmaktaydı. İslam’a sıkı doktriner ortodoks öğretilerden ziyade gevşek folklorik ve mistik bağlarla mensubiyet tesis etmiş olan bu göçebeler kendilerini kalben ve fikren şaha bağlı sayıyor, hatta bazıları onun topraklarına göç ediyordu. Osmanlılar başından itibaren tehlikenin farkına varıp çeşitli önlemler aldılar.⁵⁸⁴ Ancak polisiye tedbirler istenen sonucu doğurmaya yetmedi. 1511’de patlak veren Şahkulu isyanı meselenin varmış olduğu boyutun vahametini açıkça ortaya koydu.⁵⁸⁵ Yavuz Sultan Selim’i iktidara taşıyacak olan asıl saik esasında onun bu ciddi sorun hakkındaki tutumu ve aktif politika izlenmesine yönelik tavrına duyulan sempatiydi.

Aynı tarihlerde Osmanlılar rüşünü ispatlamış bir devlet ve hanedandı. Bilhassa Hristiyan Avrupa’daki cihat ve gaza faaliyetleri, özellikle İslam dünyası için sembolik anlam taşıyan İstanbul’un fethi, hanedan ve devlete büyük prestij sağlamıştı. Ama nihayetinde sadece bir hanedan devletiydi ve otoritesinin kaynağı yalnızca siyasi başarılarla ve askeri güce dayalıydı. İslam’da yöneticilere (*ulu’l-emr* ve *halifetullah* adı altında) yüklenen genel anlam dışında herhangi bir dini vasıf taşımıyorlardı. Sünni siyaset düşüncesinin gereği olarak sultanlar teorik bakımdan kendisinde toplanmış olan dini-siyasi yetkileri (bugünkü ifadeyle yasama, yürütme ve yargı) vekilleri aracılığıyla kullanmaktaydı. Yürütme erki -özellikle Fatih’ten sonra- vezirlere, yargı yetki-görevi kadılarına, fetva yetki-hizmeti alim ve müftülere *tefviz* edilerek yürütülüyordu. Sünni öğretilerde hükümdar önemli ve gerekliydi ama kesinlikle kızılbashlarca şaha atfedilene benzer bir kutsallığı, hele hele mistik liderliği yoktu. Buyruk ve fiilleri şeriata uygun olduğu sürece karşılık bulabilirdi. Üstelik Memlûkler ve Mısır’daki Abbasî halifesi şeklen olsa da varlığını devam ettirdiğinden Osmanlıların henüz *halifelik* (peygamberin halifeliği) argümanını kullanamazdı. Yalnız saltanat otoritesini ve siyasi meşruiyet araçlarını sahaya sürmek ise *şah* imgesi ile mücadele etmek için yeterli değildi.

1514 Çaldıran zaferi Safevilerin Anadolu’ya yönelik siyasi ve askeri emellerini büyük ölçüde sonlandırdığı gibi Doğu Anadolu’yu Osmanlı mülkü haline getirdi.

⁵⁸⁴ 2. Bayezid döneminde Safevi tehlikesiyle mücadele etmek maksadıyla çeşitli yöneticilere gönderilen hüküm örnekleri için bk. Feridun M. Emecen - İlhan Şahin, *II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994), 8, 21, 32, 67, 78, 92, 124-126; Emecen, *Siyaset*, 338-344.

⁵⁸⁵ Şahkulu’nun da aralarında olduğu kızılbaş isyanları için bk. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), özel. 102-143.

Fakat yine de Safevilerin imamet gibi mistik-dini argümanlarla desteklenen yayılmacı siyasi propagandası kesilmedi ve Anadolu'daki göçebeler arasında revaç bulmaya devam etti. Nispeten geç bir tarih olan yüzyılın ikinci yarısında Pir Sultan Abdal'ın sarf ettiği "Çeke sancağı götüre, Şah İstanbul'a otura" dizeleri anılan etkinin belirgin izlerini taşımaktadır. Bu ortamda ülkenin baş müftülük makamına ekümenik bir anlam yüklenmesi Safevi ideolojisiyle mücadelede işe yarayabilirdi. Osmanlı müftüsünün, Sünniliğin dışında duran kızılbaş topluluklar nezdinde karşılığı yoktu ve fetvaları onlar için bir anlam ifade etmiyordu elbette. Ancak kırsallık ve göçebeliğin başlıca hayat tarzı olduğu, okuryazarlığın son derece düşük kaldığı bu çağda dini-mezhebi öğretiler rehber şahsiyetler (imam, derviş, şeyh, fakih vs.) eliyle ve büyük ölçüde sözlü öğretilerle tesis edilip pratiğe dökülüyordu. Sosyal değişimin ve geçişlerin yaygın olduğu Osmanlı kırsalındaki rehberlerin ikna edilmesinde işe yarayabilirdi. Onlar eliyle de geniş köylü ve göçebe kitlelerinin kontrol altında tutulması ve yeni kayışların önlenmesi sağlanabilirdi.

Dini-fikri aykırılıklar her zaman Safevi ideolojisi kadar sistemli, geniş çaplı ve örgütlü bir şekilde ortaya çıkmıyor, münferit sapmalar halinde de kendisini gösterebiliyordu. Mesela İran diyarından gelen Molla Kâbız, ilim tahsili görmüş biriydi ve bilindiği kadarıyla Şii değildi. Birtakım ayetlere dayanarak Hz. İsa'nın bütün peygamberlerden dolayısıyla Hz. Muhammed'den üstün olduğu şeklinde bir tezi vaaz etmekteydi. Belirli bir tarikat ya da cemaati yoktu ancak halkı ikna edebilecek argümanları ve etkili hitabetiyle onların gözünde Sünni -hatta bir yönüyle bizatihi İslâmî- akideyi tartışmalı hale getirmekteydi. Divandaki yargılamasının ilk oturumunda iki kazaskere baskın çıkması boş biri olmadığını ve ağzının laf yaptığını gösteriyor. Fakat Müftü İbn Kemal onun fikirlerini boşa çıkardı ve İstanbul kadısı Sâdî Çelebi, Sünni akideye dönmeyi reddetmesi üzerine katline hükmetti.⁵⁸⁶

Sünni Ortodoks dini düşüncenin -medrese İslâm'ının- çizdiği çerçevenin sınırlarını zorlayan, yer yer onun dışına çıkan bir diğer zümre tasavvufçulardı. Osmanlı devletinin kuruluş geleneğinde ve düşünce dünyasının şekillenmesinde tasavvuf

⁵⁸⁶ Molla Kâbız'ın biyografisi ve yargılanması için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 270-279; İlyas Üzümlü, "Molla Kâbız", *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/254.

önemli bir yer tutar.⁵⁸⁷ Adı konulmamış genel kural *tasavvufi zihniyetin ehl-i sünnet akidesi; tasavvufi ritüellerin Sünni fıkıhın çizdiği sınırlar* dahilinde kalması gerektiğidir.⁵⁸⁸ Böyle olmakla birlikte ideal noktanın yakalanması her zaman mümkün olmuyordu. Bu ise yer yer yeni sorulara ve sorunlara yol açıyordu. Nitekim o dönemde kaleme alınmış risaleler ve müftü fetvaları arasında bu konularla (özellikle *raks* ve *deveran* ile) ilgili olanlar önemli yekûn tutar.⁵⁸⁹ Sorunlar yalnız teorik-fikri düzlemde değil ete kemiğe bürünerek de tezahür edebiliyordu. Bu hususta öne çıkan isimlerin başında “Oğlan Şeyh” diye bilinen İsmâil Maşûkî gelir. Sünni akideye uymayan batınî fikirler benimseyip yaydığına kanaat getirilen Maşukî, hakkında verilen fetvanın ardından 1529’da idam edilmiştir.⁵⁹⁰

Osmanlı idareci sınıfının ve ulemasının yüzleştiği bir diğer sorun nispeten daha somut ve pratik bir alan olan hukuk mevzuatı -meri hukuk- ve yargıyla ilgiliydi. Osmanlı Devleti, kurucularının ve ilk iki asırdaki Müslüman nüfusunun dini aidiyeti nedeniyle Hanefî ağırlıklı bir hukuk ve yargı sistemi vücuda getirmişti. Ama Sünni akide gereği diğer üç mezhebe karşı teorik ve ideolojik bir muhalefet söz konusu değildi elbette. Geride değinildiği üzere ihtiyaç halinde özellikle Şafii mezhebinden yararlanılıyor, hatta yer yer Şafii kadılar istihdam ediliyordu. Ancak bunlar Hanefî bir coğrafyadaki Hanefî hukuk sisteminin istisnai unsurlarından öteye geçmez. Osmanlı ülkesi 15. asır itibarıyla özgün yanlarıyla İslam dünyası içinde müstakil bir havza haline gelmiş, *diyâr-ı Rûm* adını almıştı. Dini, etnik, siyasi ve yerel saiklerin katkısıyla zaman içinde oluşmuş bir *Rûmî* düşünce biçimi ve tavra, kendine has idare ve hukuk nosyonuna sahipti.⁵⁹¹ 16. asrın başına kadarki fetihler nispeten ufak parçaların zamana

⁵⁸⁷ Osmanlı düşüncesinde tasavvuf etkisi için bk. Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi*, 31-47; Bilkan, *Osmanlı Zihniyeti*, 207-269; Şahin, *Dervişler, Fakihler*, 85-150.

⁵⁸⁸ Osmanlı Devleti’nin Sünnilikle bağı için bk. Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 140-146. Devrin zihniyetinin oluşumuna önemli katkıları olan İbn Kemal’in Sünnilik-tasavvuf ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 461-474.

⁵⁸⁹ Örnekler için bk. İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 175-185; Dilaver Güner, “Osmanlılar’da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.

⁵⁹⁰ Maşukî’nin idam tarihi ve idamına yol açan görüşleri hakkında bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 324-341; “İsmâil Ma’sûkî”, *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/112.

⁵⁹¹ Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 72-80. Osmanlıların *Rûmîliği* ve bunun dış dünyada algılanış biçimi hakkında daha geniş bilgi için bk. Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), özellikle 52-64.

yayılarak ülkeye eklenmesi şeklinde gerçekleştiği için yeni topraklarda Osmanlı düzeninin kurulup yerleşmesi kolay ve sorunsuz olmuştu.

1514-1517 arasındaki dört yılda ise devlet sıra dışı bir geometrik büyümeye sahne oldu. Dulkadirli Beyliği ve Safevilerden kabaca Maraş-Musul-Erzurum üçgeninde kalan bölge alındı.⁵⁹² Buraların mezhep haritasında doğuya doğru Şafii yoğunluğu -bugün bile- artmaktadır. Böylelikle ilk kez Hanefi olmayan büyük kitleler ülkeye dahil olmuştur. Başka açıdan ifade edersek, Osmanlı askerî sınıfı (dolayısıyla ulema) ilk kez farklı bir mezhebe mensup olan bir Müslüman kitleyi yönetmek zorunda kalıyordu. Anılan bölge Anadolu'nun bir parçasıydı ve doğu-batı arasında yoğun bir demografik ve ticari alışveriş vardı. Ayrıca Selçuklu tecrübesinden dolayı Anadolu'nun orta ve batısıyla ortak kurallar etrafında yönetilme fikrine yabancı sayılmazdı. Ancak her şeye rağmen Şafii doktrininden yanı sıra yerleşik hukuki ve örfi alışkanlıklardan kaynaklı bir takım uyum problemleri yaşanması kaçınılmazdı. Nitekim yüzyılın ikinci yarısında bile Osmanlı hukuk düşüncesi ile yargı düzeninin bu bölgelerde yeterince özümsemişmediğini gösteren olaylar yaşanabilmekteydi. Rebiyülahir 972 / Kasım 1564 tarihinde Şehrizol valisine hitaben kaleme alınan bir hükmün içeriği özetle şöyledir: Bölgeye daha önce gönderilen kadılar *şer'î şerifin icrasına kadir olamadıkları* için kimi Şafii mollaları başına buyruk hareket etmektedir. Bazıları kadılık görevi olmadığı halde geceleri gizlice halkın davalarını dinlemekte, nikah için izin vermektedir. Bazıları ise *hüküm-ü hümayun* olmadan ve Hanefi mezhebi hilafına fetva vermektedir. Beylerbeyinden bunlara göz yummaması, söz dinlemeyenlerin (eslemeyenlerin) yüksek tonda uyarılması (sekitilmesi), hala aynı şeyleri yapmakta ısrar edenler olursa isimlerinin başkente bildirilmesi buyurulmaktadır.⁵⁹³

Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan asıl sıra dışı ve orantısız gelişme güneydeki Memlûk ülkesinin bütün halinde Osmanlı'ya katılmasıdır. Yavuz Selim'in 1516-17'de ele geçirdiği toprakların genişliğinin, önceki iki asırda alınanların iki katı kadar olduğunu hatırlatmak, meselenin boyutunu anlatmak için yeterlidir.⁵⁹⁴ Güneydoğu Anadolu, Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz gibi büyük parçalar halinde ifade

⁵⁹² Yılmaz Öztuna, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 69-75.

⁵⁹³ Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme*, 197.

⁵⁹⁴ Yavuz Selim döneminde alınan yerlerin bir icmalı için bk. Öztuna, *Yavuz Sultan Selim*, 131-133.

edebileceğimiz bölgenin sakinlerinin kahir ekseriyeti Arapça konuşmaktaydı. Osmanlıların en büyük avantajı bölge insanların yüzyıllardır kendi soydaşı olmayan kişi ve hanedanlarca yönetilmeye alışılmış olmasıydı. Memlûk yönetici eliti Türk ve Çerkes (Kafkas) kökenli askerlerden oluşmaktaydı. Osmanlı egemenliği bu topraklarda itiraz ve dirençle karışılmadan kabullenilmedi doğal olarak. Fakat Kanuni'nin ilk yıllarında yaşanan çeşitli isyanlar zorlanmadan bastırıldı. Nihayet veziriazam İbrahim Paşa'nın bizzat Mısır'a giderek yerinde gerçekleştirdiği etkili faaliyetler sonucunda siyasi ve idari entegrasyon büyük ölçüde ve alanın büyüklüğü göz önüne alındığında olağanüstü bir süratle tamamlandı.⁵⁹⁵ Fakat anlaşıldığı kadarıyla hukuki-adli adaptasyon bu denli kolay ve hızlı olmadı.

Memlûk toprakları Kahire, Şam, Halep, Kudüs, Mekke-Medine gibi kadim bilim, eğitim ve fıkıh-hukuk üretim merkezi olan kentleri barındırmaktaydı. Buralarda bin yıla yaklaşan Müslüman egemenliği devrinde çeşitli İslami ilim gelenekleri, kurumlar, alışkanlık ve uygulamalar ortaya çıkıp yerleşmişti. Köklü eğitim kurumları belki de dünyadaki en kaliteli İslami eğitimi sunmaktaydı. Osmanlı uleması bile daha birkaç on yıl öncesine kadar yüksek eğitim için oralara gitmekteydi. İslam dünyasının önde gelen entelektüel-akademik kurumlarına ev sahipliği yapan bu kentlerdeki ulema arasında İslam hukukunun doğasından -müçtehitler/hukukçular hukuku olmasından- kaynaklanan parçalı ve çeşitlilik üzerine inşa edilmiş bir hukuk zihniyeti egemendi. Sözü edilen bu zihniyet yalnız teorik düzeyde kalmamış en aşağıdan en tepeye mezhep eksenli bir yargı ağı kurulmasını da beraberinde getirmiştir. Memlûkler dört Sünni mezhebin akademik ve yargısal örgütlenmesine resmen izin vermişlerdi. Her mezhebin kendi baş kadısı ve müftüsü bulunmaktaydı. Din ve yargı görevlileri kentlerde yaşayan nüfusun mezhebî karakteriyle uyumlu şekilde atanmaktaydı.⁵⁹⁶

Osmanlılar Memlûkler'le aynı akideyi paylaşıyor, büyük ölçüde onların ile örtüşen bir literatürden besleniyordu. Üstelik iki havza arasında yoğun bir eğitsel

⁵⁹⁵ İbrahim Paşa'nın Mısır görevi için bk. Şahin, *İmparatorluk ve İktidar*, 65-71; Ayşegül Aydın, *Kanuni Döneminde Bir Veziriazam: Pargalı İbrahim Paşa* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019), 26-35.

⁵⁹⁶ Memlûk hukuk ve yargı sistemi için bk. Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a", 95-98; Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 56-66.

etkileşim ve alim sirkülasyonu vardı.⁵⁹⁷ Osmanlılar da teorik olarak parçalı fıkhi-mezhebi sistemi kabulleniyor hatta kısmen uyguluyordu. Ancak her halükârda Osmanlı ülkesi Memlûk coğrafyası kadar heterojen değildi, Hanefilik eksenli homojen bir dokuya sahipti. Haliyle Osmanlı devrinin başlarında Memlûk diyarı ahalisi ile yeni fatihlerin, hukuk anlayışı ve uygulaması ile adli düzenlemeler konusunda çeşitli uyumsuzluklar yaşaması kaçınılmazdı.⁵⁹⁸ Yakın tarihlerde kaleme alınmış manzum bir Osmanlı tarihinde Memlûk dünyasının Osmanlı sistemine yabancılığı şu dizelerle dile getirilmiştir:

Arab hâlini bilmez ehl-i Rûm'un
Degüldür âyini bir cümle bûmun⁵⁹⁹

O dönemde yaşanmış birtakım hadiseler değinilen uyum problemlerini ve ahalinin, yeni yöneticilerin getirdiği ve kendileri açısından yabancı olan anlayışa yönelik direncini somut biçimde görmeyi sağlıyor. İbn Tolun (ö. 1546) “ervâm” (Rumlar) olarak andığı Osmanlıların daha 1516’da Suriye’de kendi dini-hukuki düşüncelerini tatbik ve Hanefî alimleri öne çıkarmaya başladıklarını aktarır. 922/1516 yılının Ramazan Bayramı’nda Şafîi kadı İbn Ferfûr, padişahın da katıldığı bayram namazını Şafîi değil Hanefî usulüne göre kıldırmıştı. Kasım 1516’da Ümeyye Camii’nde *Hanefî Rumlar* kendi imamlarına öncelik sağlamak istedikleri için Şafîi alimlerle ciddi bir gerginlik yaşamışlardı. Haliyle bu durum başta Şafiiler olmak üzere diğer mezhep alimlerinin tepkisine yol açmıştı.⁶⁰⁰

Bir başka tarihçi İbn İyâs (ö. 1524) Muharrem 927 / Aralık 1521’de İslam dünyasının tanınmış medresesi Ezher çevrelerinden farklı mezheplere mensup kalabalık bir ulema-fukaha topluluğu ile Mısır’daki Osmanlı valisi arasında geçen bir görüşmeyi aktarır.⁶⁰¹ Buna göre ulema, Osmanlıların fetihten sonra -Rum’da olduğu

⁵⁹⁷ Bir fikir vermesi açısından; şeyhülislamlardan Molla Fenârî Mısır’da hem okumuş hem de hocalık yapmıştı. Molla Gürânî, Molla Yegan tarafından Memlûk ülkesinde keşfedilip getirilmişti. Molla Arap Memlûk topraklarında dünyaya gelmişti.

⁵⁹⁸ Memlûk topraklarında Osmanlı hukuk ve yargı sisteminin kurulması hakkında bk. Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a”, 99-115.

⁵⁹⁹ Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, çev. Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 418.

⁶⁰⁰ Şemseddin İbn Tolun, *Mufâkehetu’l-hillân fî havâdisi ’z-zamân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 344-346.

⁶⁰¹ İbn İyâs’ın aktardığına göre Ezher’li heyetin öncülüğünü Şafîi alimler yapıyordu ve içinde Maliki alimler ile kalabalık bir ilim talebesi (100 kadar) grubu vardı.

gibi- Mısır’da *nikah rüsumu* almaya başlamalarını *Kur’an hükümlerine* aykırı bir uygulama ve *Sünnet’in iptali* olarak niteleyerek kaldırılmasını talep etmiştir. Vali ise cevap olarak bu uygulamanın *yasak-ı Osmânî* (Osmanlı kanunu) olduğunu söylemiştir. Tartışmalı görüşmenin ilerleyen safhalarında ulema topluluğu içerisinde bir kimse tepkisini dile getirmek için *Osmanlı uygulamalarının küfür kanunu* olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁰²

Problemin daha ileri boyuta taşındığı vakalar da bulunuyor. Mesela 1528 yılında Halep’te görevli bir Osmanlı memuru olan *Kara Kadı* kalabalık bir yerel grup tarafından öldürüldü. Konuyla ilgili yapılan tahkikatta hadisenin temel sebebinin kadının suiistimalleri olduğu sonucuna varıldı ve cinayete karışanlar ile olayda parmağı bulunduğu düşünülen bazı ileri gelenler Rodos’a sürüldü. Cinayete kadar varabilen bu aşırı reaksiyonun altında yalnız kadının şahsından kaynaklı basit sebeplerin yattığını düşünmek güçtür. Geçiş ve uyum sürecinin gerginliği göz önüne alınınca bu yaşananları yöre halkının, kendilerine yerleşik alışkanlıklarından farklı uygulamalar dayatan yeni düzene ve onu temsil edenlere yönelik öfkesinin dışa vurumu olarak yorumlamak hiç de abartılı olmaz.⁶⁰³ Hülâsa, Osmanlıların iki asır zarfında, pek çok farklı unsuru sentezleyerek vücuda getirdikleri ve tatbikine merkez bölgelerin halkını alıştırdıkları hukuk düşüncesi, normlar ve uygulama yöntemlerinin yeni topraklarda hemen ve itirazsız şekilde kabul görmediği ortadadır.

Böylesi bir süreçte Osmanlılar merkezi devlet otoritesini güçlendirmek için yönetim erkinin önemli araçlarından olan hukuk ve yargıda belirli bir ölçüde birlik sağlamak (konsolide etmek) zorundaydılar. Gittikçe karmaşık ve çok sesli hale gelmeye başlayan ülkede fetvaları herkesçe kabul edilecek merkezi bir dini-hukuki otorite oldukça işe yarayabilirdi. Esasen İstanbul’un fethinden itibaren başkent müftüsü Osmanlı hukuk ve yargı düzeninde merkezi bir konuma yerleşmeye başlamıştı. Ama geride değinildiği üzere, 16. asrın başında hala, ulemanın elit tabakası olan mevali zümresi içerisinde bu görevi icra etmek amacıyla seçilmiş biri olarak

⁶⁰² Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zuhûr fî vekayi’i-d-duhûr*, haz. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey’et el-Mısriyye el-’âmmeh li’l-kutub, 1984), 5/427; Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a”, 101.

⁶⁰³ Kara Kadı cinayetiyle ilgili ayrıntılar ve sebepleri hakkında geniş değerlendirmeler için bk. Timothy J. Fitzgerald, “Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century”, *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), özl. 211.

algılanmaktaydı. Dini-hukuki yorumları ve kararları sözü edilen seçkin dar zümrenin diğer üyelerininkinden üstün veya farklı sayılmıyor, onları bağlayıcı yahut sınırlayıcı yanı bulunmuyordu.

Dönemin şartlarından doğan ihtiyaca binaen İstanbul müftülüğünün sistem içerisindeki konumu pekiştirildi. İstanbul müftüsü bütün ülkenin başlıca hukuk mercii olacak şekilde kapsayıcı ve bağlayıcı bir dini-hukuki otorite haline getirildi. Bir diğer ifadeyle müftülük, geniş yetkili bir içerikle yeniden yorumlandı. Dönemin tarihçilerinden Halepli Radiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 1563) Sâdi Çelebi'yi (ö. 1539) *diyâr-ı Rûmiye ve sâir memâlik-i İslâmiyenin müftüsü* olarak niteler. Üstelik bu tespitini o yıllarda bizzat İstanbul'da bulunan babasına isnat eder.⁶⁰⁴ Sonraki dönemde görünürlüğü ve etkinliği artacak olan klasik şeyhülislamlık makamı ve müftü tipi bu yeni yorumun olgunlaşmasıyla ortaya çıkacaktır.

Devlet yönetimi ve merkez ulehasının ortaya koyduğu yeni müftü konseptinin yeni topraklarda kabul görüp istenen etkiyi meydana getirmesi tek başına idari kararlarla sağlanamazdı. Bir Mısırlı ya da Suriyeli için İstanbul'daki müftünün fetvaları Kahire ya da Şam'daki muadiline niye tercih edilsindi! Sıradan halkı devlet mekanizmasının zorlayıcı araçlarıyla buna ikna etmek, en azından mecbur bırakmak kolaydı. Asıl güç olan Memlûk ulehasını razı edebilmektir. Çünkü bu zümre kendilerini ispatlama ihtiyacı hissetmemelerine yeter derecede köklü bir düşünce birikiminden beslenmişti. Özgün eğitim, hukuk ve yargı geleneklerine sahipti ve İslami ilimleri ve hukuku yorumlama konusunda haklı bir yetkinlik iddiasındaydı. Dolayısıyla bu gayeyi gerçekleştirmek için ilmi-fıkhi dayanağı güçlü adımlar atmak gerekiyordu. İşte bu noktada İstanbul müftülüğüne, fetvaları herkesi bağlayacak tarzda geniş yetkili bir içerik kazandırıldı. Yeni içeriğini ve yetki genişliğini tam ve doğru yansıtabileceği düşünülen yeni bir unvan da belirlendi: *müftî-i zaman*. İslam siyaset-fıkıh birikiminin derinliklerinden özenle seçilen bu yeni yorum ve unvan, sağlam bir teorik-hukuki altyapıya dayanıyordu ve literatürden, herkes tarafından kabul görmesi beklenen kuvvetli referanslara sahipti.

⁶⁰⁴ Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb fî tarih-i a'yân-ı Haleb*, ed. thk. Mahmûd Hamad el-Fâhûrî, Yahyâ Zekeriyâ Abbâre (Şam: Menşûrât-ı vizâreti's-sekâfe, 1972), 1/94.

2.5.3.4.2. Referansları (Hukuki Altyapısı)

Osmanlı medrese eğitiminin nihai gayesi mezunlarının ayet ve hadisler ile temel metinleri doğru okuyup anlamasıdır. O nedenle eğitim süreci dil-edebiyat ağırlıklıdır. Metin merkezli ve lafızcı bir eğitimden geçerek yetişen Osmanlı ulemasının ilmi eserlerde yahut resmi vesikalarda bir kelime hatta kipi gelişigüzel sarf etmesi pek rastlanan bir durum değildir.⁶⁰⁵ Lakaplar konusundaki yaklaşımları bu olguyu bariz şekilde yansıtır. Bir diğer delil kadı sicillerinin kaleme alınışında kullanılan kelimeler ve ifade kalıplarıdır. İlk bakışta sıradan lafızlar gibi görünen cümle ve kelimelerin her biri, işin erbabı olan muhatabın aklına gelebilecek muhtemel bir soruya cevap maksadıyla yazılır. İleride belgeyi hukuken geçersiz kılacak veya metin içeriğinin maksadı hakkında şüpheye kapı aralayacak eksiklerin önüne geçmek için özenle seçilir. Böyle alışkanlıklara sahip bir zümrenin ülkedeki dini-hukuki otoritelerin en tepesini teşkil eden baş müftüyü temsil eden ve onun makam ve imajını yansıtan bir tabiri rastgele seçtiğini düşünmek zamanın ruhunu gözden kaçırmak olur. Dolayısıyla “müfti-i zaman” unvanı tesadüfen ortaya çıkmış ve söz birliği etmişçesine bütün yargı mensupları arasında yayılmış olamaz. Bu aşamada cevap bulunması gereken soru bu hususta Osmanlı ulemasının ilham ve referans kaynağı kimdi?

Bu sorunun cevabı Osmanlıların selefi olan Selçukluların yaklaşık beş asır önce yüz yüze kaldıkları benzer fakat çok daha derin ve geniş çaplı bir kriz döneminde saklıdır. 11. yy.da Fatımiler ve Büveyhiler bir yandan siyasi alanda diğer yandan Şii-batını propaganda araçlarının şekillendirdiği ideolojik zeminde Abbasi-Selçuklu ittifakıyla mücadele halindeydi. Selçuklular Şii-batını görüşler karşısında Sünni ideolojiyi savunmak amacıyla sistemli bir faaliyet yürütmekteydi. Bu kapsamda kurulan Nizamiye Medreseleri önemli işlevler görmekteydi. Devrin önde gelen alimlerinin (Şirazî ve Gazâlî gibi) bu okullarda yürüttüğü eğitim faaliyetleri ile Sünni akide öğretilip yayılıyor aynı zamanda bu akideyi temsil, müdafaa ve vaaz edecek alimler yetiştiriliyordu.

Nizamiye Medreselerinin büyük ivme kazandırdığı ortamda, siyaset-kelam eksenli tartışmaların yoğunlaştığı canlı ve geniş çaplı bir entelektüel-akademik üretim

⁶⁰⁵ Bu noktada Müftü İbn Kemal ile kazasker Fenârîzâde arasında cereyan eden *hüccet* ihtilafına konu olan mevzuların önemli bir kısmını belgedeki lafızların doğru-yanlış kullanımının oluşturduğunu hatırlamak gerekir. Bk. Gel, “Kemalpaşazâde-Fenârîzâde”.

iklimi egemendi. Bu bağlamda Sünni itikat ve siyaset teorisini konu edinen bol miktarda eser de kaleme alınıyordu. Her şeyden önce literatürün klasikleri olan Ebü'l-Hasan el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Ahkâmu's-sultâniyye* türü kitapları o devrin ve ortamın neticesidir. Dönemin sembol isimlerinden biri de Nişabur Nizamiyesi'nin otorite alimlerinden aynı zamanda İmam-ı Gazâli'nin hocası olan İmâmu'l-haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) idi. O da zamanının ruhuna uygun şekilde yoğun bir eğitim ve telif faaliyeti içinde olup kelim, usul, hilaf ve fıkıh alanında pek çok eser kaleme almıştır.⁶⁰⁶ Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'e ithafen (*Gıyâsuddevle* lakabından dolayı) kaleme alınan *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem* (kısaca *el-Gıyâsi*) de bunlar arasındadır.

Tam anlamıyla bir *teo-politik* düşünce örneği olan *Gıyâsi* temelde İslam siyaset düşüncesi ve anayasa hukuku konularını işler. Fıkıh usulü ile siyaset felsefesinin mezceldiği bir yöntemle kaleme alınan eserin üçüncü bölümü (rûkn-i sâlis) temel konularıyla bağlantısı nedeniyle içtihat ve fetva meselesine ayrılmıştır. Bu bölümde Cüveynî, bir meselede görüşüne müracaat edilen müftünün fetvası ile kişinin bağlı olduğu mezhep imamının görüşü birbirinden farklı olduğunda nasıl davranılması gerektiğini tartışır. Müfti-i zaman kavramına da eserin bu bölümünde ve anılan tartışma kapsamında yer verir. Ona göre, *müçtehit olmayanlar bağlı oldukları imamın* (ki ona göre en makul olan İmam Şafii'nin mezhebine uymaktır) *hükümleriyle bağdaşmasa bile "müfti-i zamanın" verdiği fetvaya uymalıdır*. Hatta bir meselede sahabe kavlinin sübut bulduğu durumda bile onunla uyuşmuyor gibi görünen *müfti-i zamanın fetvasını dikkate almak gerekir*.⁶⁰⁷

Kolayca anlaşıldığı gibi o, müfti-i zamanın fetvasına bir bakıma mezhep üstü ve bağlayıcı bir anlam yüklemiştir ki bu tam olarak Osmanlıların, hukuk birliğini sağlamak adına aradığı şeydi. Üstelik Cüveynî Osmanlı sistemiyle doku uyumsuzluğu belirgin olan Mısır ulemasının çoğunlukla mensup olduğu Şafii mezhebine mensup bir otoriteydi. Haliyle muarızların ikna edilmesinde bir Hanefi'den çok daha fazla işe yarayacağı kesindir. Eserindeki konuyla ilgili örneklerde Şafii mezhebinin adını

⁶⁰⁶ Cüveynî'nin hayatı ve eserleri için bk. Cüveynî, *el-Gıyasi*, 11-21.

⁶⁰⁷ Cüveynî şu terkipler halinde ifadeyi kaleme almıştır; *müfti'z-zamân*, *müfti-i zamanihi*, *müfti-i dehrihi*. İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî Cüveynî, *Gıyâsu'l-umem fi iltiyâsi'z-zulem*, haz. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011), 486-488. Türkçesi için bk. Cüveynî, *el-Gıyasi*, 264-272.

açıkça zikretmesi ise ayrıca işe yarar bir ayrıntıdır. Kuşkusuz Cüveynî müfti-i zaman ifadesini bir cins isim olarak yani kişinin yaşadığı dönemin müftüsü anlamında kullanmaktadır. Fıkıh öğretisi veya terminolojisinde özel anlamı olan ya da resmi bir makamı işgal eden kimseyi kastetmiş değildir. Fakat bu o kadar da önemli değildir. Çünkü İslami ilimler literatüründeki pek çok diğer terim (fıkıh, müçtehit, kelim, istihsan gibi) aynı yolla zaman içinde özel anlam kazanarak terim haline gelmiştir. Hatta *şeyhülislam* tabirinin kendisi de bu yöntemle devşirilmiş, derin bilgi sahibi, önde gelen alim anlamından resmi baş müftü anlamına nakledilmiştir.

Osmanlıların bu kavramı doğrudan Gıyâsî'den mi yoksa ondan iktibasta bulunmuş yapmış başka eserlerden mi aldıklarının izini sürmek bu çalışmanın amaç ve kapsamını aşan bir meseledir. Fakat bazı kuvvetli ihtimallere kısaca değinmeden geçmemek gerekir. Her şeyden önce Cüveynî şöhretinde bir alimin eserlerinin devrin Osmanlı uleması tarafından bilinmiyor olması mümkün değildir.⁶⁰⁸ Nitekim 16. yüzyılın hemen başlarındaki Osmanlı saray kütüphanesi envanterinde onun bazı kitapları da vardır.⁶⁰⁹ İlâveten son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar Cüveynî'nin, halifenin Kureyşî olmasını zorunlu saymayan görüşünün, Osmanlıların hilafet tezlerine dayanak teşkil ettiği iddiasındadır.⁶¹⁰ Diğer yandan dönemin alimlince bilinen ve referans olarak kullanılan⁶¹¹ bir başka alim olan Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) Cüveynî'nin fetva konusundaki bahsi geçen görüşünü ve *müfti-i zaman* tabirini Gıyâsî'den naklen *el-Bahru'l-muhît* adlı usul eserinde zikreder.⁶¹²

Bir başka ihtimal onun görüşlerinin Celâleddin Devvânî (ö.908/1502) üzerinden Osmanlı alimleri arasında yayılmış olabileceğidir. Çünkü Cüveynî ile benzer konularda (kelam ve siyaset felsefesi gibi) eserler kaleme alan Devvânî'nin

⁶⁰⁸ Aynı zamanda bir alim olan Şehzade Korkut “Hallu işkâli'l-efkâr” adlı eserinde Cüveynî'den ve babasından çeşitli alıntılar yapar. Bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 144, 254, 257.

⁶⁰⁹ Kütüphanedeki kitapları için bk. Gülru Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* (Leiden/Boston: Brill, 2019), 1/387, 402, 412, 416, 502.

⁶¹⁰ Mahmoud Alnaffar, *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi Cüveynî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 45, 430.

⁶¹¹ Şehzade Korkut eserinin pek çok yerinde Zerkeşî'nin birden fazla eserine atıfta bulunur. Bk. Korkut b. Sultan Bayezid, *Kitâbu'l-Harîmî fi't-tasavvuf (Da'vetu'n-nefsi't-tâlihâ ilâ a'mâli's-sâlihâ)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1763), 214a, 250b. Taşköprülü, Kâfiyeci'nin (ö.879/1474) biyografisinde Suyuti'den yaptığı alıntıda Zerkeşî'den ve eserlerinden söz eder. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 120. Ayrıca saray kütüphanesinde onun eserleri de bulunmaktadır. Bk. Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge*, 324, 335, 939.

⁶¹² Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretu'l-evkâfi ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/301.

ondan alıntılar yaptığı biliniyor.⁶¹³ Ayrıca müfti-i zaman kavramının ortaya çıktığı yıllar Devvânî'nin Osmanlı düşüncesine yoğun şekilde etkiye bulunduğu bir dönemdir.⁶¹⁴ Üstelik kazaskerlik yapan ve kütüphanesi ünlü olan büyük alim Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) da onun öğrencisidir. Bir diğer önemli ayrıntı, Müeyyedzâde'nin İbn Kemal'in hocası olduğudur.

2.5.3.4.3. Teorisyonu: İbn Kemal

İbn Kemal'in fetvaları incelendiğinde fetva-müftü konularına özel bir önem verdiği görülür. Ne 15. yüzyıl müftülerinden Molla Arab'ın fetvalarında -ki o yüzyıla ait elimizdeki tek şeyhülislam fetvasıdır- ne de 16. yüzyılın müftüleri olan Sâdî Çelebi ve Çivizâde'ninkilerde bu konulara ilişkin benzeri genişlik ve özgünlükte bir yaklaşım sergilenmez. Zenbilli Efendi'nin fıkhi görüşlerine ve fetvalarına ilişkin bir çalışmanın bugüne dek yapılmamış olması yanı sıra fetvalarının derlenmemesi bizi onun fetva-müftü konusuna ilişkin fikirlerini tüm yönleriyle öğrenme şansından yoksun bırakıyor. Fakat kısa bir fıkıh metni olan el-Muhtârât'ı esas alırsak yukarıdaki hüküm onun için de geçerlidir. Buna karşılık ağırlıklı olarak fetvalarında, kısmen de Mühimmâtü'l-müfti adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri İbn Kemal'i bir *fetva teorisyeni* olarak nitelemeye fazlasıyla yetecek düzeydedir.⁶¹⁵ Onun konu hakkındaki görüşlerini daha dikkate değer kılan şey *müfti-i zaman* kavramını doğrudan Cüveyni'deki bağlamında kullanıyor olmasıdır.

Fetvalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal özünde dini-hukuki bir argüman olan müftü fetvasını, aynı zamanda siyasi otoritenin bir parçası sayarak diyaneten ve hukuken ayrıcalıklı bir noktada konumlandırmaya uğraşır. Bilinçli şekilde “müftü” yerine “müfti-i zaman” tabirini tercih ederek onu kavramsallaştırır. Mevcut bilgilerimize göre öncesinde bu kavramı kullanan bir Osmanlı müftüsü yoktur. Anılan

⁶¹³ Devvânî, siyaset felsefesine dair eseri Levâmî'u'l-işrak'ta (Ahlak-ı Celâli) büyük Şafii müçtehid olarak gördüğü Cüveynî'nin Melikşah'la arasında geçen diyalogu siyaset-din ilişkisine güzel bir örnek olarak takdim eder. Bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 359.

⁶¹⁴ Örneğin Tursun Bey'in ortaya koyduğu siyaset teorisini Devvânî ile ilişkilendirenler bulunmaktadır. Bkz. Kunt vd., *Osmanlı Devleti*, 130. Devvânî etkisi on dokuzuncu asırsı bile yer yer kendisini göstermeye devam etmiştir. Ahmet Cevdet Paşa Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşuna yönelik itirazlara onun *Divân-ı mezâlim* risalesinin bir kısmını çevirerek cevap vermiştir. Bk. Anay, *Celâleddin Devvânî*, 170.

⁶¹⁵ Ana hatlarıyla İbn Kemal'in fetva konusundaki görüşleri için bk. İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 70-75; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119-121.

bağlamı esas alırsak hiçbir Osmanlı alimi yoktur da denilebilir. Ancak özellikle Zenbilli Efendi ve Müeyyedzâde Abdurrahman üzerine yapılacak yeni çalışmaların bu bilgiyi değiştirmesi mümkündür.

İbn Kemal fetva teorisinin merkezine müfti-i zaman kavramını yerleştirir. Meri hukukun temel bir bileşeni saydığı müfti-i zaman fetvalarının kazâî (yargısal) bağlayıcılığını, öncesinde hiç olmadığı bir boyuta taşır ve bu bağlayıcılığı kabullenmeyenlere karşı çeşitli yaptırımlar önerir. Böylelikle bir yandan hukuku düzene sokup konsolide ederek kamu düzenini temin etmeyi diğer yandan dini yaşantı biçimlerini belirli sınırlar dahilinde tutmayı amaçlar. Bunu yaparken de müfti-i zamanı meri hukuku yorumlamaya yetkisi olan temel otorite, fetvalarını ise pratikte dikkate alınması gereken hukuk kaynaklarının ilki haline getirir.

İbn Kemal müfti-i zaman tabirini kelime anlamı yani güncel zamanın müftüsü anlamında değil, yukarıda açıklanan içeriğiyle bir terim olarak kullanır. Bundan maksadının Osmanlı baş müftüsü olduğunu kestirmek zor olmasa gerektir. Güncel zamanın müftüsünü ifade etmek içinse *müfti’l-vakt* ter kibini tercih eder. Her iki ifadeyi bir arada kullandığı nadir bir fetvası şöyledir:

(a)

Mesele: Müfti’l-vakt müfti-i zamân-ı sâbıkın hareket-i devriyeye helâldir deyü verdiği fetvâyı imzâ eylemese, hilâfına fetvâ verse müfti-yi sâbıkın ol fetvâsıyla amel etmek câiz midir?

Cevap: Değildir.⁶¹⁶

Görüldüğü üzere İbn Kemal müfti’l-vakt ifadesi ile müfti-i zaman tabirini eş anlamlı görmemekte; ilkinin sözlük anlamıyla ikincisini ise terim anlamlı bir tabir olarak kullanmaktadır. Ona göre her devrin bir müfti-i zamanı yani baş müftüsü vardır. Onun verdiği kararlar devrin insanının dikkate alması gereken asıl (belki yegâne) dini-hukuki yürürlük kaynağıdır. Fakat fetvalarının kendisinden sonrakiler için doğrudan bir bağlayıcılığı yoktur. Bu ancak güncel müftü-i zaman o fetvayı onayladığı (imza ettiği) takdirde mümkün olabilir.

İbn Kemal müfti-i zamanı, deyim yerindeyse *ekümenik* bir dini-hukuki otorite olarak görür. Buradaki ekümenikliği kelime anlamındaki *evrensel* olarak değil

⁶¹⁶ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 73a. Bu fetvası Zenbilli’ye gönderme olmalıdır. Çünkü onun de veranı caiz gören bir risalesi bulunuyor. Bk. Gü rer, “Osmanlılar’da Semâ”, 9-14.

müftünün fetva vermeye yetkili olduğu coğrafyanın tamamı şeklinde algılamak gerekir. Bu yetki alanı muhtemelen siyasi otoritenin tayinine veya örf'e bağlıdır. O nedenle yerel bir müftü ile ülkenin baş müftüsünün fetvası farklı coğrafi alanlar için bağlayıcı olabilir. Ancak onun maksadının baş müftü olduğunu göz önüne alırsak bütün Osmanlı ülkesini hedeflemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fetvası ulusal ölçekte bağlayıcı olduğu için ancak mecbur kalındığında müftü-i zamanın bir konuda belirlediği hukuki ölçülerin dışına çıkılabilir (bk. fetva “b”).

(b)

Mesele: Bir vilâyette müfti-i zaman (fetvası) üzere adil şahit bulunmayıp hem namazı tamam kılar, kunût ve teşehhüt bilir kimse bulunmayıp zaruret vardır (diye) kadı birbirinin üzerine şehâdetlerini istima' eylese mesmu' olur mu?

Cevap: Vecâhetleri var ise İmam Ebû Yûsuf kavli üzerine şehâdetlerini kabul ederse olur.”⁶¹⁷

Müfti-i zaman, fıkhnın kaynaklarını ve kendisinden önce vücuda getirilmiş literatürü en iyi bilen ve yorumlayan otoritedir. O yüzden onun fetvalarına karşı dinin temel kaynakları bile karşı bir argüman olarak öne sürülemez. Onun bu otoritesi ve yetkinliğinden şüphe edilemez (bk. fetva “c”).

(c)

Mesele: Zeyd müfti-i zamanın verdiği fetvaya ‘taassup üzerinedir, ayette ve hadiste yoktur, kendi za'mınca verir’ dese şer'an ne lazım gelir?

Cevap: Tazîr-i belîğ gerektir.

Dini karmaşanın önüne geçmek aynı zamanda ortaya çıkan bidatleri tespit ederek yayılmasını engellemek hususunda onun fetvaları önemlidir. Yine sünnetteki karşılığı ve fıkhi hükmü net olmayan ibadetlerin icrası konusunda son kararı verebilecek olan merci de müfti-i zamandır. Mesela Regaip, Berat ve Kadir gecesi namazlarının cemaatle camide kılınması konusunda müftünün verdiği fetvaya aykırı hareket edilmemelidir. Aksi yönde davrananlar (imam, vaiz, naip) şiddetle azarlanmalı ve yola getirilmelidir (bk. fetva “d”).

(d)

⁶¹⁷ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 34a; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 127.

Mesele: Müfti-i zaman fetva verse; “Regaip ve Berat ve Kadir namazını şer‘de cemaat ile kılmak memnûdur ve mekruhtur” dediğini imamlar işitip feragat etseler, kadı nâibi olan Zeyd esvâk-ı müsliminde münadiler koyup “Vay o imamın haline! cemaatine Regâib ve Berat ve Kadir namazını kıldırmanın azledirim” diye cebr ile kıldırса, mezkûr nâibe şer‘an ne lazım olur?

Cevap: Tazîr-i belîğ ve te’dîb-i galîz gerektir.⁶¹⁸

İbn Kemal sultanın meşru emirleri ile müftünün fetvalarını icrası zorunlu hüküm kaynakları olarak birlikte zikreder (bk. fetva “e”). Fakat kamusal yetkilerin başı olan sultan fıkhnın izin verdiği ölçüde müftünün görüşlerini sınırlayabilir. Örneğin kafir esir alıp satmayı şeriat ve dolayısıyla müftü caiz görse de bir üst otorite olan sultan mubah bir eylem olan bu işi yasaklayabilir (bk. fetva “f”).

(e)

Mesele: Bir kimse padişahın şer‘e muvâfık hükmünü ve müfti-i zamanın şer‘î davâyâ mutâbık fetvâsını tutmasa şer‘an ne lâzım olur?

Cevap: Tazîr lazım olur.⁶¹⁹

(f)

Mesele: Kafir esir satın alıp kullanmak caiz midir?

Cevap: Şer‘an caizdir amma men olunmuştur cânib-i sultandan.⁶²⁰

Müfti-i zamanın fetvası şer‘-i şerifin temsilcisi ve doğrudan İslam’ın tezahürü anlamına geldiğinden onun hükümlerini inkâr niyetiyle reddetmek, aşağılamak (tahkir) yahut ciddiye almamak (tahfif) kişinin imanına zarar verir. Böyle bir yanılaşa düşenlerin iman ve nikah tazelemesi icap eder (bk. fetva “g”).

(g)

Mesele: Zeyd müfti-i zamanın fetvâsına ‘düzme kâğıtçık olur ne itibar’ dese şer‘an ne lâzım olur?

Cevap: Tazîr-i belîğ ve tecdîd-i imân lazım olur.”⁶²¹

⁶¹⁸ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 118.

⁶¹⁹ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

⁶²⁰ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 63a; İnanır, *İbn Kemal’in Fetvaları*, 193.

⁶²¹ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 120. Açıkça küfür olduğunu belirttiği diğer fetvalardan örnekler için ayrıca bk. İbnu’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835), 51b.

İbn Kemal'in fetvalarında her fırsatta güçlü şekilde vurgulamaya çalıştığı bu anlayışın dönemin insanlarında fetvaya karşı belirli bir hassasiyet oluşturmuş ve bu kadı sicillerine yansımış görünmektedir. Cemaziyülahır 933/Mart 1527 tarihli bir Üsküdar sicile göre, davalı *Elif* adlı kadın savunması esnasında, hasmının mahkemeye sunduğu fetvayı kastederek “fetvayı kabul eyledim ama...” dedikten sonra gerçekte durumun fetvada belirtilenden farklı olduğunu izaha girişmiştir.⁶²² Bu sözler, yalnız ilmiye mensuplarının değil halkın da müftü fetvasına kayıtsız kalmak ya da fetvayı gelişigüzel sebeplerle reddetmek gibi bir eylemden titizlikle kaçındıklarını ortaya koyuyor.

İbn Kemal'in konuya ilişkin görüşlerinde çalışmanın konusu açısından en dikkat çeken noktalardan biri müfti-i zamanın fetvasına atfettiği kazâî (yargısal) bağlayıcılıktır. Bu minvaldeki fikirleri fetvalarında sarahaten görüldüğü gibi başka eserlerinde de zımnen karşımıza çıkar. *Mühimmâtu'l-müftî*'de kadıları *müçtehit olanlar ve olmayanlar* şeklinde ikiye ayırır. Müçtehit olmayan kadı, şahsen hüküm verme kabiliyeti bulunmadığından her halükârda fukahânın görüşüyle hareket etmelidir. İçtihat ehliyeti bulunan kadı diğer ulema ile müşavere etmeli ancak kendisinin doğru olduğuna inandığı görüşe göre karar vermelidir. Klasik teoriyle uyumlu olan bu ifadelerinin devamında ise müçtehit kadının, *fıkıh ve istidlal vecihleri* bakımından daha güçlü (*akvâ*) bir alim varken kendi görüşüyle değil onunkiyle amel etmesi gerektiğini savunur.⁶²³

Onun bu görüşünü klasik kaynaklardan teyit etmek güçtür. Zira literatürde müçtehit olan kadının bir başkasını taklit etmesi gerektiği bir yana böyle bir şey yaptığı takdirde hükmünün geçerli olup olmadığı bile tartışmalıdır.⁶²⁴ Anlaşılan İbn Kemal her durumda kadıların daha üst bir fıkıh-hukuk otoritesi varken (ki bu muhtemelen müfti-i zamandır) şahsi fikir ve kararlarını ikinci plana atmalarını bir gereklilik saymaktadır. Bu yaklaşımı fetvalarında daha açık şekilde kendisini belli eder. Nitekim müfti-i zamanın fetvasını dikkate almayan bir kadının, birtakım dünyevi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı gibi azledilmeye müstahak olacağına dair fetvalar vermiştir.

⁶²² *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-4 (931-935)*, Bâb-ı Meşihat Arşivi, 72a/1.

⁶²³ İbn Kemalpaşa, *Mühimmâtu'l-müftî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688), 89b.

⁶²⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/419-410; *Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi*, 9/105-106.

Hatta işi bir adım ileri götürerek böyle bir kadıyı dinin dışına çıkarmış, nikahını geçersiz kılmıştır (bk. fetva “h”, “ı”, “i”).

(h)

Mesele: Müfti-i zamanın fetvâ-yı şer‘îsini tutmayan kâdıya ne lazım olur?

Cevap: Azle müstahâk olur.⁶²⁵

(ı)

Mesele: Müftünün fetvâsını tahfif edip tutmayan kâdılara ne lazım olur?

Cevap: Küfürdür, avreti tefrîk olunur.⁶²⁶

(i)

Mesele: Bir kâdı nâibi Zeyd davâsına muvâfık fetvâ-yı şerîf aldıkta, nâib buna “Bre boğazından asılası, fetvâdan sokaklar koktu, habire taşırırsın” dese ser’an ne lâzım olur?

Cevap: Tazîr-i belîğ ve tecdîd-i iman lâzım olur.⁶²⁷

⁶²⁵ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 64a.

⁶²⁶ İbnu’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (Atıf Efendi, 2835), 51b..

⁶²⁷ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 21a; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

3. OSMANLI MAHKEMELERİNDE FETVANIN ETKİSİ

3.1. Fetvalı Davaların Defter Bazında Dağılımı

Çalışma kapsamında incelenen 42 kadı sicilinde yer alan toplam kayıt miktarı 54720'dir. Bu sayıya narh kayıtları ile çeşitli makamlardan kadılara yollanan hükümler de dahildir.⁶²⁸ Numaralandırma esnasında gözden kaçan kimi kayıtların bulunabileceği, aynı zamanda bazı kayıtların tek dava mı ayrı davalar mı sayılması gerektiği gibi hususlardaki yaklaşım farkı nedeniyle gerçek kayıt adedinin biraz daha az/çok olması muhtemeldir. Anılan miktar içerisindeki fetvalı dava sayısı sadece 59 olup bunun genele oranı % 1,08'dir. Dolayısıyla dönemin Osmanlı yargısında fetvanın sıklıkla başvurulmuş bir hukuki-dini argüman olmadığı söylenebilir. Müftü fetvasının yargı sistemi -özelde kadılar- üzerinde hukuki bir denetim işlevi gördüğünü kabul edersek bu oran dönemin yargısına duyulan güvenin sonucu olarak da yorumlanabilir. Çünkü mahkemeden çıkacak sonuçların hakkaniyetine duyulan güven arttıkça onu harici bir otorite eliyle yönlendirme ihtiyacı azalmaktadır.

Mahkeme kararlarının hakkaniyetine yönelik itimadın besleyen birkaç unsurdan söz edilebilir. Bunların ilki genel anlamda ülkedeki hukuk ve yargının işleyişine karşı beslenen müspet algıdır. Zira mahkemeler yargı örgütünün temel kurumu, hakimler ise başlıca aktörü olsalar da ülkedeki hukuk sistemi yalnız bunlardan ibaret değildi. Geride üstünde durulduğu üzere mahkeme kararları belirli bir ölçüde, müftü fetvaları ve kamu/devlet otoritesi (klasik adıyla *mezâlim*) gibi çeşitli yollarla denetlenebilmekteydi. İkincisi hakimlerin hukuk bilgisinin düzeyi hakkındaki olumlu kanaattir. Vatandaşlar davalarını karara bağlayan kişinin mevcut cari hukukun maddelerini bilmek noktasında bir eksiği olduğunu düşündüğünde doğal olarak yargılamadan çıkacak sonuçtan şüphe duyarlar ve bu şüphe onları başka legal-illegal arayışlara yönlendirir. Üçüncü olarak mahkemelerde görev yapmakta olan kadı ve naipin adalet vasıflarına yönelik itimat zikredilebilir. Zira ne kadar bilgili olursa olsun adalet duygusu yeterince gelişmemiş birinin vicdanından neşet edecek kararın, hak arayışındaki insanlarca sorgulamaya tabi tutulacağı şüphesizdir.

⁶²⁸ Hüküm belgelerinin büyük çoğunluğu padişahlara ait olmakla birlikte defterdar ve paşalara ait olanlara da rastlamak mümkündür.

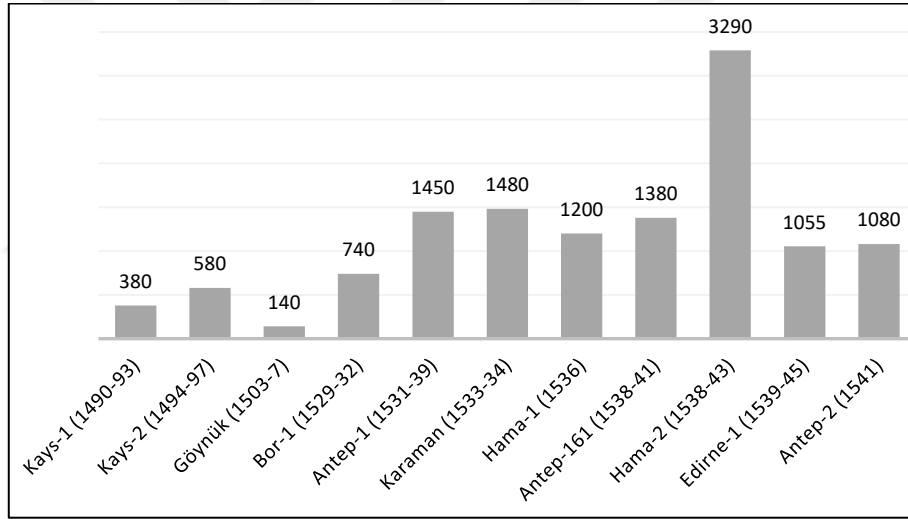
Kaynaklar bölümünde ayrıntılı şekilde izah edildiği üzere Osmanlı hukukunun erken klasik döneminden (1453-1545) günümüze erişen kadı sicili sayısı sonraki devirlere nazaran azdır. Ancak yine de dönem hakkında etraflı değerlendirmeler yapılmasına yetecek kadarı mevcuttur. Dönemin kadı sicilleri miktar, kronoloji ve coğrafya açısından homojen nitelikli belgeler değildir. Yaklaşık yüz yıllık araştırma döneminde bazı şehirlere ait yalnız bir defter bulunmaktadır; Bor ve Karaman sicilleri gibi. Buna karşılık Bursa'ya ait siciller neredeyse kesintisiz şekilde dönemin başından sonuna kadar her yılı kapsamaktadır. Sayıları ve çalışmaya katkıları bakımından incelenen defterleri *dağınık* ve *düzenli* siciller olmak üzere iki grup halinde sınıflamak mümkündür.

3.1.1. Dağınık Siciller

Farklı şehirlerden günümüze ulaşmış sicillerin çoğu, dar bir zaman aralığını kapsayan bir ya da birkaç defterden ibarettir. Üstelik bu defterlerin önemli bölümünün içeriği düzensizdir. En eski defterlerden biri olan Göynük sicili (1503-7) Bolu ve çevresine ait tek defterdir ve çok az kayıt (140 adet) içermektedir. Benzer durum Niğde (Bor) sicili ve Karaman sicili için de geçerlidir. Ancak bunlardaki kayıt sayısı Göynük siciline nispetle fazladır. Üstelik hem 1529-32 (936-39) yıllarına ait olan Bor sicili hem de 1533-34 (939-42) yıllarına ait olan Karaman sicili fetvalı dava barındırmaktadır. Ancak bu tarihlerin öncesi ve sonrasını anlamaya olanak tanıyan bir ikincileri maalesef bulunmuyor. Kayseri'ye ait üç sicil oldukça erken tarihli olmakla birlikte, 17 varaklı 3 numaralı defter çoğunlukla tereke kayıtları içeriyor. 1 ve 2 numaralı olanlar ise 1492-95 aralığına münhasır olup dönem içinde Kayseri'ye ait başka defter mevcut değildir. Ayrıca hacimleri küçük olan bu defterlerin sayfaları yazıların önemli bölümünü okunmaz hale getiren geniş mürekkep lekeleriyle kaplanmış durumdadır. Kayseri sicillerinin aksine Antep'tekiler ancak dönemin sonlarına doğru karşımıza çıkmaktadır (1531/937 ve sonrası). O nedenle Kayseri özelinde 1495 sonrasına; Antep'te ise 1531 öncesine ait verilere ulaşma şansına sahip değiliz. Benzer şekilde Hama sicilleri içinde 1536 öncesine ait bir defter bulunmamaktadır (bk. Şekil 7).

Bu gruptaki sicillerin bazıları, farklı tarihlerde tutulmuş olan ve bugün tamamı elimizde bulunmayan defterlerden geriye kalan parçaların birleştirilmesiyle

oluşturulmuş gibi görünüyor. Bir defterde olması beklenenden çok daha geniş tarih aralığından davalar içermeleri buna delalet ediyor.⁶²⁹ Çünkü ardışık tarihli davaları içeren düzenli defterler daha dar tarih aralığına ait daha yoğun kayıtlar içermektedir. Örneğin yalnız 1541 yılına (Muharrem-Cemaziyülahır/948) ait olan 2 numaralı Antep sicilinde 1080 civarında kayıt var. Buna karşılık 1 numaralı Antep sicili 1531-32 (937-38) ve 1539 (945-46) yıllarını kapsayan iki farklı zaman diliminden davalar içeriyor. Haliyle iki farklı defterin (veya parçalarının) tek ciltte birleştirilmesiyle oluşturulduğu açıktır. Benzer şekilde 1 numaralı Hama sicili yalnız 1536 yılına (942-43) tarihlenen 1200 civarında kayıt içerirken 2 numaralı defterde 1538-43 arasına yayılan 3290 civarı kayıt bulunuyor. Ayrıca bu tür defterlerde değişik katiplerin kaleminden çıktığı anlaşılan birbirinden farklı yazı tipleri görülebilmektedir. Hatta bazıları farklı ebatlardaki formlar içermektedir.

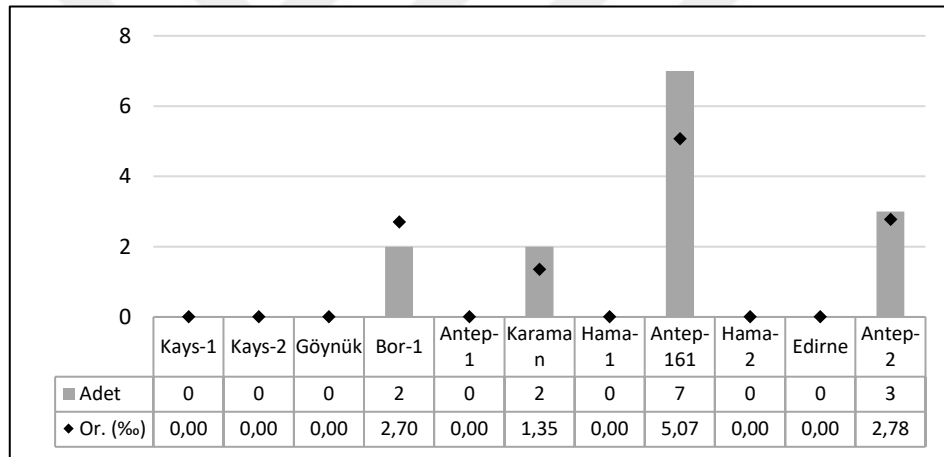


Şekil 7. Dağınık sicillerdeki dava sayıları (tarih sırasında göre)

Dağınık siciller, fetvalı davaların dönemin Osmanlı mahkemeleri arasında nasıl bir bölgesel yayılım gösterdiğini anlamaya yardımcı olmaktadır kuşkusuz. Genel olarak fetvalı davaların kronolojik seyrine ışık tutmaları bakımından da önemliler. Çünkü herhangi bir sicilde tespit edilen bulgular hem ait olduğu yere hem de dönemin Osmanlı hukuk sistemine ilişkin değerlendirmelerde kullanılabilir. Ancak

⁶²⁹ Bir sicil normal şartlarda ya bir yıllık kayıtları ya da bir kadının görev süresi boyunca tutulanları içine almaktadır. Bk. Yunus Uğur, *Şer'îyye Sicilleri*, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/9; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (Kronik Kitap, 2016), 84-85.

geniş çaplı ve düzenli veriler sağlamayan bu defterlere dayanarak fetvalı dava miktarının araştırma dönemi boyunca nasıl seyrettiği takip edilemez. Bu perspektifle dağılık sicillerdeki duruma bakıldığında ilk dikkati çeken husus defterlerin, fetvalı dava miktarı ve defterdeki toplam kayıt sayısına oranı bakımından birbirinden farklı olduğudur (bk. Şekil 8). Erken tarihli üç defterde fetvalı dava yoktur. Bu durum fetvalı dava kayıtlarının ilk olarak 16. yüzyıl başlarında ortaya çıktığına delalet ediyor. Demek ki dönemin başlarında müftü fetvası dava süreçlerinin bir parçası değildi. Gerçi 15. yüzyılın sonlarına tarihlenen iki Kayseri sicilindeki toplam 960 kayıt ile 16. yüzyılın hemen başına ait olan Göynük sicilindeki 140 kayıt nispeten sınırlı bir örneklemdir. Ancak üzerinde durulacağı üzere, defter hacmi ile fetvalı davaya rastlama olasılığı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söylemek zordur. Görece az dava içeren defterlerde emsallerinden daha fazla fetvalı dava bulunabilmektedir.



Şekil 8. Dağılık sicillerdeki fetvalı dava sayısı ve oranları

Dağılık siciller arasında Memlûk topraklarının fethiyle Osmanlı'ya katılan iki kente (Antep ve Hama) ait olanlar da bulunuyor. Bunlar Osmanlı hukuk sisteminin, yeni alınan ve köklü İslami geleneklere sahip bulunan kentlerde nasıl uygulandığını görmemiz açısından önemliler. Günümüz Suriye sınırlarında yer alan Hama'ya ait iki defterdeki 4500'ü aşkın kayıt arasında hiçbir fetvalı dava olmadığı görülüyor. Benzer şekilde, 1500 civarı kayıt barındıran 1 numaralı Antep sicilinde de fetvalı dava yoktur. Buna karşılık -Hama'dan farklı olarak- sonraki Antep defterlerinde bu tür kayıtlar, hem de yüksek oranlarda görülmeye başlıyor. Diğer yandan fetvalı dava içeren iki Antep sicili (161 ve 2 numaralı) arasında oranlar anlamında ciddi fark bulunuyor.

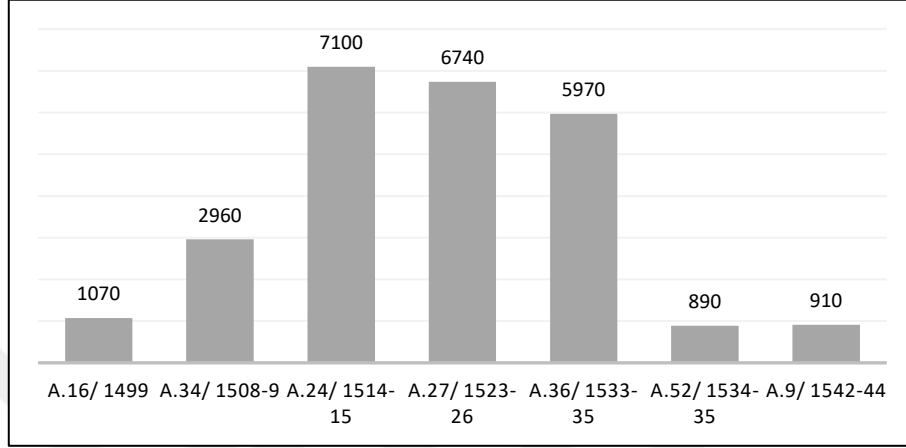
3.1.2. Düzenli Siciller

Bir kentin mahkemesinde tutulan ve en azından birkaç on yıla yayılan bir seri halindeki defterler çalışmada *düzenli siciller* olarak sınıflanmış ve adlandırılmıştır. Düzenli defterlerdeki veriler Osmanlı hukuk sistemindeki gelişmeler hakkında geliştirilecek yorumlara dayanak teşkil eden zengin ve geniş çaplı verilerin elde edildiği en sağlıklı örneklem grubudur. Dağınık siciller gibi bu defterler de fetvalı davaların tarih ve şehir ölçeğinde (kronoloji ve coğrafya bakımından) dağılımını anlamaya yardım etmektedir. Ek olarak mahkeme/kent bazında fetvalı davaların miktar ve oranlarının zaman içerisindeki seyrini takip etmeyi de mümkün hale getirmektedir. 1545 öncesinden günümüze yalnız üç kente ait düzenli siciller gelebilmiştir. Bunlar Bursa, İstanbul ve Edremit'tir.

Bursa Sicilleri: Düzenli siciller içinde adet ve hacim bakımından ilk sırada Bursa sicilleri gelmektedir. Neredeyse dönemin başından sonuna kadar (özellikle 1479 sonrası) ardışık tarihli kayıtlar içeren en muntazam defterler Bursa mahkemesine aittir. Aralarda bazı boşluklar bulunmakla birlikte Fatih döneminden itibaren⁶³⁰ tutulmuş bulunan Bursa sicilleri, yalnız Osmanlı hukuku ve yargısını değil her yönüyle Osmanlı dünyasını aydınlatmaya ve anlamaya yardımcı olacak paha biçilmez bir tarihi malzeme kaynağıdır. Bursa defterleri birkaç bakımdan dönemin sicilleri içinde özgün bir seridir. Diğer sicillerden farklı olarak kayıtlarda tercih edilen dil neredeyse tamamen Arapçadır. Türkçe kayıtlar dönemin sonuna yaklaştıkça yoğunlaşmaktadır. Standart ifadeler içeren ve fıkıh kitaplarında örnekleri verilen cümle kalıplarını esas alan bir üslupla kaleme alınmışlardır. Defterlerin fiziki özellikleri de diğer kentlerdekilere farklıdır; daha geniş kağıtlara yazılı ve daha hacimlidirler. İncelenen yedi adet Bursa sicilinde 25640 kayıt yer almaktadır (bk. Şekil 9). Bu da defter başına düşen kayıt ortalamasının (3663) Üsküdar'dakinin beş katından fazla olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin

⁶³⁰ Bursa sicillerinin en eskisi hakkında kaynaklarda farklı defterler zikredilmiştir. Tasniflerde ilk sicil olarak numaralandırılan A1/1 numaralı defter 1460 (h.867) yılı ve sonrasına ait tereke kayıtları içermektedir. Oysa A/199/808 numaralı sicilde 1455 (h.860) ve sonrasına ait dava kayıtları bulunuyor. Ancak bu sicil, müstakil ve düzenli bir defterden ziyade farklı tarihlere ait forma ya da varakların aynı ciltte birleştirilmesiyle vücuda getirilmiş benziyor. Dolayısıyla düzenli dava kayıtları içeren ilk müstakil Bursa sicilinin A3/3 numaralı defter (883-86/1478-81) olduğunu söyleyebiliriz. Bk. Mefail Hızlı, "Bursa Mahkeme Sicilleri Rehberi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 369,407. Krş. Selahattin Pay, "Bursa Kadı Defterleri ve Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 90; İnalçık, "Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", 693. (özl. 3 nolu dn.)

yalnız A/24 numaralı defterde yedi bini aşkın dava vardır ki bu miktar on defterlik Edremit sicilleri serisindeki toplamdan fazladır. Ayrıca Bursa defterleri son derece düzenli tutulmuş olduğundan ardışık tarihlerin izini neredeyse kesintisiz sürmeye imkan sunmaktadırlar.

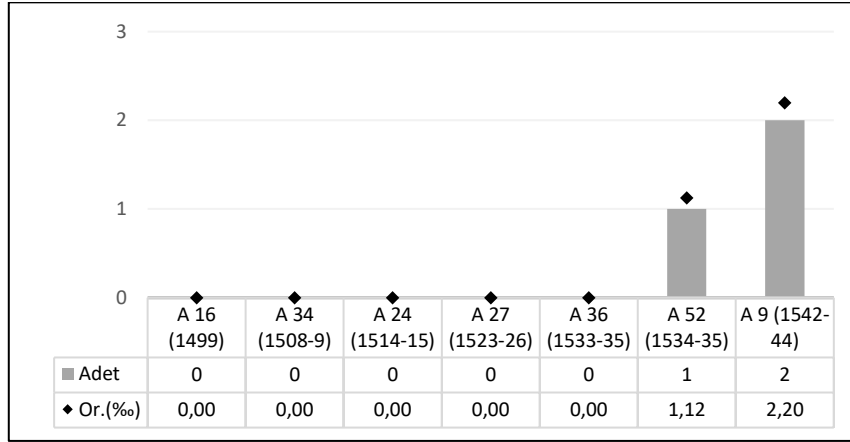


Şekil 9. Bursa sicillerindeki dava sayıları

Döneme ait Bursa sicillerinin hem sayısı hem de defter hacimleri, tamamını gözden geçirmeyi mümkün kılmayacak büyüklüktedir. O nedenle ancak İstanbul sicillerine paralel tarihler esas alınarak ve düzenli aralıklarla seçilen defterler incelenmiştir. Bunun tek istisnası A/36 numaralı defterdir. A/52 numaralı sicilin hemen öncesindeki tarihlere ait kayıtları içeren bu defter, Bursa sicillerindeki en eski fetvalı davayı bulabilmek amacıyla taranmıştır. Çünkü 7-8 yıllık aralıklarla ve sırayla incelenen Bursa defterlerinde ilk fetvalı davaya A/52 numarada rastlanmıştır (bk. Şekil 10). Daha erken tarihli bir dava kaydı tespit edebilmek maksadıyla ondan bir önceki sicil de (A/36) incelenmiş fakat fetvalı davaya tesadüf edilememiştir.

Bir hayli yüksek miktarda kayıt içeren Bursa sicillerindeki ilk fetvalı dava ancak 1530'ların ortalarına ait olan A/52 nolu defterde karşımıza çıkıyor. İlginç şekilde bu defter en az dava kaydı içeren Bursa sicilidir. Öncesindeki beş defterde fetvaya yer verilmemesi, paralel tarihli diğer kentlerin sicilleriyle kıyaslandığında sıra dışı bir durumdur. Diğer yandan Bursa'daki fetvalı davaların incelenen dönem itibariyle geç bir tarihte tespit edilmesi çalışma açısından büyük bir kayıp olarak telakki edilmektedir. Çünkü bu olgu araştırma kaynaklarının, tarih aralığı ve miktar bakımından en zengin bölümü olan Bursa sicillerinden istifade etme şansını asgari

düzeye indirmektedir. Davaların coğrafi dağılımı konusunda bu durumun muhtemel sebepleri üzerinde durulmuştur.

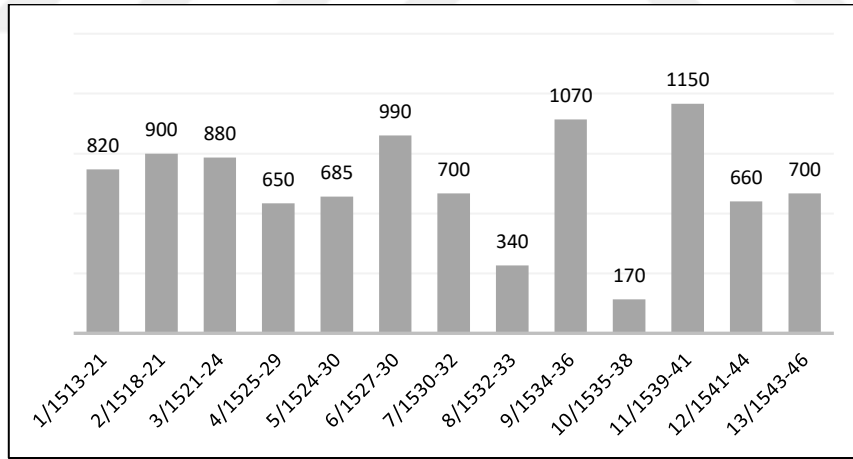


Şekil 10. Bursa sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı

İstanbul Sicilleri: Bugün elde bulunan İstanbul kadı sicillerinin tamamı Üsküdar mahkemesinde tutulmuştur. O nedenle bu seriyi *Üsküdar sicilleri* olarak adlandırmak daha doğrudur. Üsküdar, 16. yüzyılın başlarında Gebze kadılığına bağlı bir naiplik iken yüzyılın ortalarında müstakil kadılığa dönüşmüş, sonlarında ise mevleviyet kadılığı seviyesine yükselmiştir.⁶³¹ Statüsü ne olursa olsun başkentini yanı başındaki bir yerleşim yeri olduğu için Üsküdar özelde İstanbul genelde ise imparatorluktaki siyasi ve sosyal gelişmelerin aynası olmaya diğer kentlerden daha müsaittir. Diğer yandan 1513-45 arasında yayılan Üsküdar sicilleri Bursa'dan sonraki en uzun tarihli düzenli seriyi teşkil etmektedir. Defterlerin en eskisi 1513 yılı ve sonrasına ait kayıtlar içeren 1 numaralı Üsküdar sicilidir. Ne yazık ki daha öncesine ait bir örnek mevcut olmadığı için fetihten sonraki 60 yılda ülkenin başkentindeki mahkemelerde neler olup bittiğini öğrenme şansından mahrumuz. Siciller 1545'e kadar neredeyse her yıldan kesintisiz kayıtlar barındırdığı için 1513 sonrasındaki sürecin takibine imkân tanımaktadır (bk. Şekil 11). Arşivde bulunan dönemin Üsküdar sicillerinin tamamı tarandığı için, bu seriden sağlanan veriler ile onlara dayalı sonuç ve yorumların geçerliğinin ve isabet oranının olabilecek en üst düzeyde bulunduğunu belirtmekte fayda var.

⁶³¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 96-97; Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 17,18.

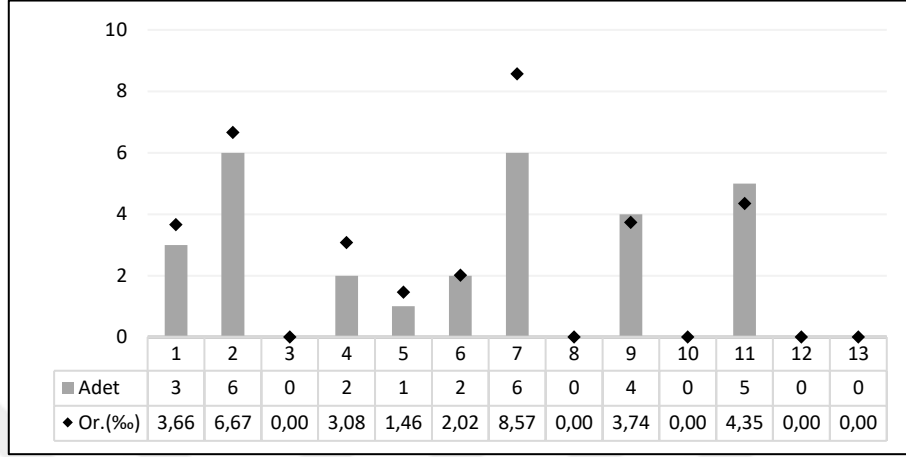
Taranan 13 adet Üsküdar sicilinde toplam 9715 kayıt bulunuyor. Bu da defter başına ortalama 750 civarında kayıt anlamına geliyor. Sicillerin hacminin ve dava sayılarının birbirine yakın olması defter oluşturulurken belirli bir standardın gözetildiği izlenimini uyandırıyor. Not edilmesi gereken bir diğer husus sicillerde ağırlıklı olarak tercih edilen dilin Türkçe olduğudur. Sözü edilen on bine yakın kayıt arasındaki fetvalı dava sayısı ve oranı bir hayli azdır (29 adet; ‰ 2,99). Fakat yine de bu rakamlar dönemin genel ortalamasının birkaç katıdır. Dolayısıyla İstanbul’da mahkemeye fetva sunma uygulamasına diğer kentlere kıyasla daha sık başvurulduğu anlaşıyor. Daha genel bir ifadeyle, müftü fetvaları İstanbul’daki davalara daha yoğun şekilde dahil olmaktadır. İleride değinileceği üzere fetvaya müracaat eden kişi, davanın taraflarından biri veya mahkemenin kadısı olabilmektedir. Her iki durumda da Üsküdar’daki görece yüksek oran baş müftünün İstanbul’da ikamet etmesiyle ilgili olmalıdır. Çünkü bu sayede halk ve kadılar, otoritesi tartışılmayan güvenilir bir hukuk merciine kolayca ulaşabilmekteydi. Haliyle müftü fetvalarıyla kadı kararlarını denetim altında tutmak veya yönlendirmek Üsküdar’da diğer kentlere nazaran daha ucuz ve zahmetsiz bir işti.



Şekil 11. İstanbul/Üsküdar sicillerindeki dava sayıları

Her bir defterdeki fetvalı dava adedi ve bunların toplam kayıt sayısına oranı düzensiz ve istikrarsız bir yayılım arz ediyor. Kimi defterlerde hiç fetvalı dava yokken (3, 8, 10, 12 ve 13 nolu defterler) kimilerinde bu oran yüzde bire yaklaşmaktadır (8 nolu defterde ‰ 8,57). 8 ve 10 nolu defterlerde fetvalı davaya rastlanmaması, bunlardaki kayıt miktarının ortalamanın bir hayli altında kalmasıyla izah edilebilir gibi görünüyor. Fakat 3, 12 ve 13 nolu defterlerin durumu bu ihtimali boşa çıkarıyor.

Fetvalı dava içermeyen defter sayısının serinin ikinci yarısında yoğunlaşması yanı sıra böyle olan ardışık iki defterin (12 ve 13) dönemin sonuna ait olması zamana bağlı etkenlerin tesiri ihtimalini güçlendiriyor (bk. Şekil 12).



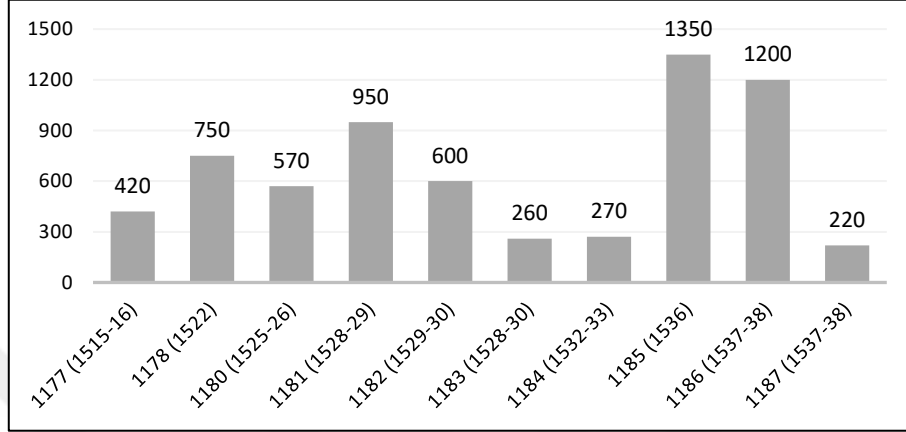
Şekil 12. İstanbul sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı

Şu hususu da hatırlatmakta fayda var: Ardışık defterler her zaman ardışık tarihli kayıtlar içermeyebilmektedir. Çünkü bir sicilin içinde kendisinden önceki ya da sonraki sıralarda yer alan başka bir defterdekiyle aynı yıllara ait kayıtlar yer alabilir.⁶³² O nedenle fetvalı davaların miktarındaki değişimler ve bunların muhtemel sebepleri defter bazlı verilere göre değil fetvalı davaların kendi tarihlerine göre oluşturulan grafikler esas alınarak yapılmıştır. Fetvalı davaların *kronolojik dağılımı* başlığı altında bu hususlar etraflıca ele alınmıştır.

Edremit Sicilleri: Düzenli sicillerin son kısmını Edremit defterleri oluşturmaktadır. Adalar denizi kenarındaki bu küçük ilçeye ait 16. yüzyıl sicilleri bir hayli iyi korunmuş şekilde bugüne gelmeyi başarmıştır. En eskisi 1515 yılından kayıtlar içeren bu defterler ağırlıklı olarak 1520’li ve 1530’lu yıllara ait olup bu aralık içinde nispeten dengeli dağılım arz etmektedir (bk. Şekil 13). Ancak gerek 1515 öncesi gerekse kırklı yıllara ait defterlerin bulunmaması Edremit özelinde fetvalı davaların seyrini nispeten dar bir zaman diliminde tespit etmeye izin vermektedir. Her şeye rağmen bu siciller fetvalı davaların bölge ve tarih bazındaki dağılımına; sıradan bir Anadolu kazasında fetvanın etkisinin boyutlarına ışık tutan çok değerli veriler

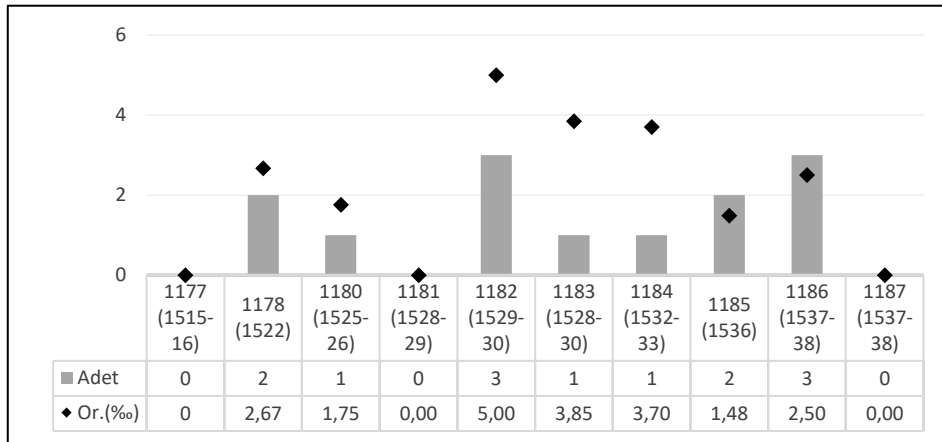
⁶³² Mesela 1521 yılına ait kayıtları hem 1, hem 2, hem de 3 numaralı defterde görmek mümkündür. Benzer bir durum 5-6 ile 9-10 numaralı siciller arasında da söz konusudur (bk. Şekil 11).

sağlamaktadır. Edremit sicillerinin tarihleri itibariyle İstanbul’unkiler ile paralellik göstermesi de ayrıca önem arz ediyor. Bursa sicilleri kendine özgü sebeplerle bu hususta devre dışı kaldığı için İstanbul’daki durumu mukayese ve kontrol imkânı sunan yegâne düzenli verileri Edremit sicillerinden elde etmekteyiz.



Şekil 13. Edremit sicillerindeki dava sayıları

Edremit sicillerindeki toplam 6590 kayıt içerisinde fetvalı davaların sayısı 13 olup oransal karşılığı % 1,97’dir. Bu rakamlar Edremit’te fetvanın yargılamaya sıkça dahil edilen bir argüman olmadığını gösteriyor. Ayrıca fetvalı davaların sayısı ve oranı Edremit sicillerinde de düzenli ve istikrarlı bir görünüm sergilemiyor. Mesela bine yakın kayıt barındıran 1181 nolu defterde fetvalı dava bulunmazken onun üçte birinden daha az dava (260-270) içeren 1183 ve 1184 nolu defterlerde bulunabiliyor (bk. Şekil 14). Bu da fetvalı davaya rastlama ihtimali ile defter hacminin doğrudan ilişkili olmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır.



Şekil 14. Edremit sicillerindeki fetvalı dava sayısı ve oranı

3.2. Fetvalı Davaların Şehir Ve Mahkemelere Dağılımı

Defter bazlı verilerden anlaşıldığına göre fetvalı davaların sayısı dönemin kentleri arasında düzensiz (heterojen) bir dağılım arz etmektedir. Başka açıdan ifade edersek, fetvanın etkinliği ülke genelindeki mahkemelerde eşit şekilde kendisini göstermemektedir. Bulgulardan çıkarılan sonuçlar ışığında müftü fetvasının mahkemelerdeki etkisinin gelişim istikametini “yakından uzağa, küçükten büyüğe” şeklinde formüle etmek mümkündür. Şöyle ki, en eski fetvalı davalar (1515) Üsküdar mahkemesi defterlerinde karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık paralel tarihlere hatta daha eskiye ait olmalarına rağmen diğer Anadolu mahkemelerinin sicillerinde (Edremit, Kayseri, Bursa gibi) bunu göremiyoruz. Demek ki mahkemeye intikal eden müftü fetvalarını sicil kaydında belirtme uygulaması ilk olarak İstanbul çevresinde ortaya çıkmıştır. Şeyhülislamlığın İstanbul merkezli olduğu hatırlandığında bu durumu normal karşılamak gerekir.

Fetvalı davalar 1520’lerden itibaren Edremit, Bor ve Karaman gibi batı ve orta Anadolu mahkemelerine yayılmış görünüyor. Antep’e ait ilk defterde (1530’lara ait) fetva tespit edilemezken 1540’lardan itibaren orada da fetvalı davalara rastlanmaktadır. Bir başka Memlûk kenti Hama’nın oldukça hacimli olan sicillerinde ise dönemin sonunda bile bu tür kayıtlar görülmemektedir. Hama kenti Memlûk döneminde Hanefî ağırlıklı bir nüfusa ev sahipliği yapmaktaydı. Birçok önemli Memlûk kentinin aksine Hama’da yalnız Hanefî kazasker bulunmaktaydı.⁶³³ Dolayısıyla mezhep farklılığı nedeniyle müftü fetvalarının bu kentte rağbet görmediği ileri sürülemez. Anlaşıldığı kadarıyla fetvayı sicil kaydına dahil etme uygulaması *Rûm*’a yani Osmanlı merkez bölgelerine ait bir gelenek ya da hukuki bir prosedür olarak kalmıştır. Son yıllarda Halep sicilleri üzerine yapılan çalışmalar 16. yüzyılın ikinci yarısında Halep’teki durumun Hama’dan farklı olmadığını ortaya koyuyor.⁶³⁴

⁶³³ Şeker, *Memlûklerde Dîvânü’l Mezâlim (1250-1517)*, 194-195; M.C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1961), 148.

⁶³⁴ 995-999/1587-1591 tarihleri arasına ait *6 Numaralı Halep Sicili* dört ayrı yüksek lisans tezi halinde çalışılarak Türkçeye çevrilmiştir. Bu tezlerde yapılan taramada herhangi bir fetvalı dava bulunamamıştır. Bk. Mohammad Ajghif, *6 Numaralı (h. 995-999) Halep Şer’iyye Sicilinin Değerlendirilmesi (s. 1-100)*, (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013); Taban Mehmed Said, *6 Numaralı Halep Şer’iyye Sicilinin Tercümesi Ve Değerlendirilmesi (s.100-200)*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT: 2015); Alaa Alnhayer, *6 Numaralı Halep Şer’iyye Sicilinin Tercüme Ve Değerlendirilmesi (s. 201-280)*, (Kilis:

18. yüzyıl Şam mahkemesindeki bulgulara dayanan bazı çalışmalara bakılırsa sonraki asırlarda bile Suriye coğrafyasında bu konuda bir değişim yaşanmamıştır.⁶³⁵ Bir Memlûk kenti olan Antep sicillerinde, şehir Maraş merkezli Dulkadir Eyaleti'ne bağlanıp Anadolu'daki yargı sisteminin parçası haline geldikten sonra bu tür davalara rastlanması zikredilen yargıyı destekleyen bir başka delildir.

Rumeli mahkemelerinin defterleri içinde döneme tarihlenen sadece bir adet Edirne sicili bulunmaktadır (1 numaralı Edirne sicili). Sicil tarih itibarıyla araştırma döneminin sonlarına (1539-45) ait olmasına rağmen defterde herhangi bir fetvadan söz edilmemektedir. Oysa bu tarihler müftü fetvalarının Antep gibi uzak kentlerde bile görülmeye başladığı yıllardır. Bu bilgiyi fetvayı kayda geçirme uygulamasının, Hama'da olduğu gibi Rumeli'de yayılmadığı şeklinde bir çıkarıma delil olarak almak güçtür. Çünkü Hama bölgesinin aksine yüzyılın ikinci yarısında Rumeli sicillerinde fetvaya rastlanmaktadır. Nitekim 987/1579 yılında Çirmen kadısına hitaben kaleme alınan ve 15 numaralı Edirne sicilinde kayıtlı bulunan bir hükümde kadıdan davacının elindeki fetvaya bakması istenmektedir.⁶³⁶ O nedenle tek bir defterden yola çıkarak dönemin Rumeli mahkemelerinin geneli hakkında fikir yürütmenin sağlıklı olmayacağı değerlendirilmektedir. Diğer yandan Edirne sicilinde fetvalı dava bulunmamasının makul bir sebebi olmalıdır.

Bu noktada devreye formülün ikinci kısmı olan “küçükten büyüğe” ilkesinin girdiği düşünülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla müftü fetvaları önce küçük yerlerin sicillerinde yani düşük düzeyli mahkemelerde kayda geçirilmeye başlamış, uygulama zaman içinde mevali mahkemelerine de yayılmıştır. Belirtildiği üzere Üsküdar o yıllarda Gebze'ye bağlı bir naiplik yani düşük seviyeli bir mahkemedir. Edremit naiplik olmamakla birlikte 1513'te 40 akçeli bir kadılıktı ki bu da alt seviye demektir.⁶³⁷ Buna mukabil Bursa mahkemesi ülkedeki mevleviyet kadılıklarının başta

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT: 2017); Mohamad Bathish, 6 Numaralı (H.996-999) Halep Şer'iye Sicilinin (Sayfa 281-362) Tercüme Ve Değerlendirilmesi, (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT: 2019).

⁶³⁵ Najwa al-Qattan 1766-1866 aralığındaki Şam mahkeme kayıtlarında fetvaya yer verilmediğini söyler. Aktaran: Hülya Canbakal, “Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasına Doğru”, *Uygurlardan Osmanlıya* (İstanbul: Simurg, 2005), 258.

⁶³⁶ Yaşar Uğurlu, *16. Yüzyıl Sonunda Merkez Taşra İlişkilerinde Çirmen Örneği* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2008), 81, 156.

⁶³⁷ Bir fikir vermesi açısından aynı dönemde Bursa 300, Amasya 150, Tire ve Antalya 100, Manisa 80 akçeli kadılıklardı. Bk. Gökçe, “Anadolu Vilâyeti”, 229, 233.

gelenlerinden biriydi ve ancak mevali zümresinin seçkinleri burada görev alabilmekteydi. Devlet protokolünde ve adliye hiyerarşisinde Bursa mevalisinin önemli bir yeri vardı.⁶³⁸ Ne de olsa şehir devletin ilk büyük başkentiydi. İlk şeyhülislam olarak da görülen Molla Fenârî'nin görev yaptığı ve yüksek İslam kültürünün Osmanlı'daki tohumlarını attığı bir ilim merkeziydi. Doğal olarak Bursa'da görev yapan bir kadı muhtemelen kendisini ilmi bakımdan İstanbul'daki müftü ile eşit seviyede görüyordu. Müftü fetvalarının onun için özel ve bağlayıcı bir hukuki niteliği bulunmadığı için de onları sicillerde kayda alma ihtiyacı hissetmiyordu. Ek olarak müftü fetvasının kadıyla olan ilişkisinin fıkhi altyapısı da bu hususa etki etmiş olmalıdır. Konusunda açıklandığı üzere hâkimler içtihat ehliyeti olanlar ve olmayanlar şeklinde iki tabakaya ayrılmaktadır. Fetvanın bağlayıcılığı içtihat ehliyeti olmayan yani ilim seviyesi düşük hâkimler için çok daha katıdır. Kendilerini müçtehit görüyorlar mıydı bilinmez ancak mevali sınıfına yükselmiş bir alim, kararlarını müftü fetvasıyla kayıtlamak zorunda hissetmiyordu muhtemelen.

Bursa'daki ilk fetvanın 1535'te kayda geçtiği bilgisi bu tarihte İstanbul müftüsünün etkinliğinin artmasıyla ilgili olmalıdır. Zira o yıllar genelde Osmanlı hukuku içinde özelde mahkemelerde müftü etkisinin zirveye çıktığı bir dönemdir (bk. Şekil 18). Bursa'ya benzer bir durumun Edirne sicili için de geçerli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Edirne sicili olarak arşive kaydedilmiş olan bu defterin Rumeli kazaskerlerinin mahkemesine ait olabileceği de değerlendirilmektedir. Haliyle mevalinin önde gelenlerinden olan bir kazaskerin 1540'larda müftünün fetvalarına göre hareket etme zorunluluğu hissetmesi veya onu buna zorlayan bir gelenek-kanun bulunması mümkün değildir. Hele bunun Rumeli kazaskeri gibi şeyhülislam adayı bir alimden beklenmesi dönemin şartlarında abes olur.

3.3. Fetvanın Yargı Üzerindeki Etkisinin Tespiti

Müftülerin Osmanlı yargısı üzerindeki etkisini yansıtan ölçütlerden biri, kayıttaki fetvanın hükmü ile dava sonucu arasındaki paralelliktir. Sicillerde varlığı tespit edilen 59 fetvalı dava arasında, bu bakımdan bir fark bulunduğu söylenemez. Çünkü kadı kararlarının tamamına yakını fetvaya mutabık tezahür etmiştir. Tarih, şehir

⁶³⁸ Örneğin in'âmât kayıtları Bursa kadısının İstanbul müftü ve kadısına denk görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bk. Gök, *M.C.O.71 Numaralı İn'âmât*, 852, 931-932, 985, 996.

yahut müftünün kimliği bu konuda bir değişikliğe yol açmamıştır. Bu durumun iki sebepten ileri gelmiş olabileceği düşünülmektedir. Ya başkentten gelen müftü fetvalarının tamamı dava sonucuna olumlu şekilde etki etmiş, fetvayı getiren kişi davayı kazanmıştır. Böyle olduğunu kabul ettiğimizde müftü fetvasının kadıyı kesin şekilde bağlayan bir hukuki argüman olduğu sonucu ortaya çıkar. Ya da sicillere işlenen fetvalar sadece dava sonucuyla mutabık olanlardır. Bu ihtimal de -ilki kadar olmamakla birlikte- fetvanın ne denli nüfuzlu, müftünün de aynı oranda otorite sahibi olduğunu gösterir. Ancak fetvalı dava sayılarının azlığı ikinci ihtimalin daha makul olduğuna delalet ediyor. Örneğin İstanbul'un yanı başındaki Üsküdar mahkemesine 1515-45 arasında sadece 29 müftü fetvası (sene başına bir fetva) geldiğini düşünmek mantıklı değildir. Benzer şekilde 1515-38 arasında Edremit kadısının eline ulaşan müftü fetvasının yalnızca 13 adet (neredeyse iki yılda bir fetva) olduğunu kabullenmek akla yatkın görünmüyor. O halde bu davaları, fetvaya mutabık sonuçlanan davaların kayıtları olarak görmek gerekiyor. Bu durumda gerçekte kaç fetvanın kadılarca dikkate alındığını, kaçının alınmadığını tespit etme şansına sahip olmadığımız anlaşıyor.

Fetvanın etkisini ölçmeye yardım edecek olan ikinci veri grubu eldeki fetvalı davaların miktarıdır. Çünkü fetva kurumunun genelde Osmanlı sisteminde, özelde ise yargı teşkilatındaki nüfuzunda herhangi bir değişim (olumlu-olumsuz) meydana gelmişse bu durumun sicillerde fetvaya yapılan atıflara aynı -değilse bile yakın- oranda yansımaları beklenir. Burada *fetva* yerine *fetvalı dava* ifadesinin tercih edilmesinin sebebi her davadaki fetvanın doğrudan tespit edilememesi yanı sıra kimi davalarda fetvadan geçmişe dönük atıflar halinde söz edilmesidir. Başka ifadeyle her fetvalı dava kaydına rastlandığında fetvanın kendisine dair ayrıntıları tespit etmek mümkün olmamıştır. Dolayısıyla her bir fetvalı dava kaydı, kendi tarihinin müftüsüne ait bir fetvanın mahkemeye ulaştığına kesin olarak delalet etmemektedir. Somut iki örnekle ne anlatmak istediğimizi açıklayalım. Recep 947 / Kasım 1540 tarihinde Antep kadısına *Ali Paşa*'dan (Maraş'taki Dulkadir Eyaleti beylerbeyi) bir hüküm gelmiştir. Belgede *Şahbaşa* adlı hanımın vekili olan *Arab bin Mehmed*'in elindeki fetvaya göre sorununun çözülmesi istenmektedir.⁶³⁹ Ancak kadı efendi, sicilin ilerleyen bölümlerinde hiçbir şekilde fetvadan söz etmemektedir. Fetvanın kime ait olduğu,

⁶³⁹ *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 114/1.

kadının eline ulaşp ulaşmadığı, ulaşırsa kararına ne denli tesir ettiğı gibi hususlar belirsizdir. İkinci örnek şudur: Bor kadısının Zilkade 938 / Haziran 1532 tarihinde gördüğü bir davada taraflardan birisi mahkemeye vakti zamanında Efdalzâde'den (ö. 1503) alınmış bir fetva sunmuş; kadı efendi de bu fetvayı göz önünde bulundurularak davayı sonuçlandırmıştır.⁶⁴⁰ Bu sicil kaydı dava tarihinde müftü olan İbn Kemal'le birlikte fetva kurumunun eriştiğı yüksek etkinliğin bir göstergesi olarak ele alınabileceğı gibi Efdalzâde'nin şahsi etkisinin işareti şeklinde de yorumlanabilir.

Çalışmada bunlara benzer kayıtlar, genel olarak sicil tarihleri esas alınarak tasnif edilip istatistiklerde kullanılmıştır. Ancak yeri geldiğinde fetvaların sahiplerinden de ayrıca bahsedilecektir (bk. Tablo 5). Geride açıklandığı üzere sicillerdeki fetvalı davaların, mahkemelere gelen fetvaların gerçek miktarını tam manasıyla yansıtmaktan uzak olduğu değerlendirilmektedir. Bununla birlikte fetvalı kayıtların sayılarında yaşanan değişimler, her halükârda müftülüğün özelde kadılar üzerindeki, genelde ise ülkenin hukuk sistemi içerisindeki etkinliğinin bir yansımasıdır. Bu noktada net rakamlardan daha önemli olan husus, sayılardaki değişimin anlattıklarıdır. En dikkate değer faydalarından biriye müftüler, şehirler, mahkemeler ve tarihler arasında mukayese yapılmasına imkân sunmasıdır. O nedenle bu bölümde, sicillerdeki bulgulardan elde edilen fetvalı dava miktarına ilişkin veriler kronolojik açıdan ayrıntılı şekilde tahlil edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

3.3.1. Fetvalı Davaların Kronolojik Dağılımı

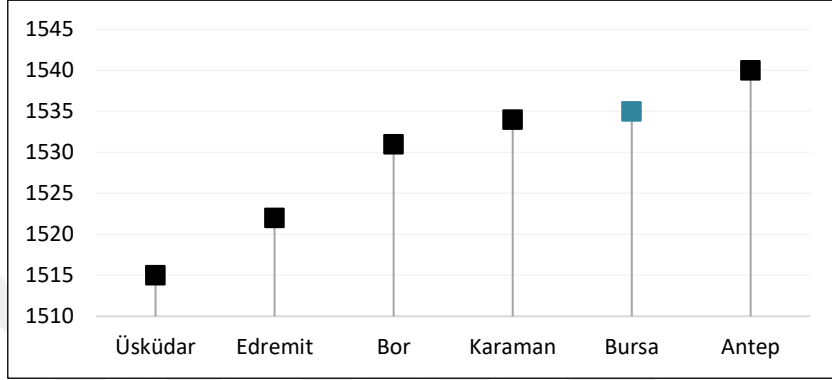
3.3.1.1. Fetvalı Davaların Ortaya Çıkmaya Başlaması

Araştırma kapsamında incelenen elli beş bin civarındaki kayıt içerisinde ilk kez 1 numaralı Üsküdar sicilinde yer alan Rebûlevvel 921 / Nisan 1515 tarihli bir davada fetvadan söz edilmektedir.⁶⁴¹ Osmanlı yargısına ilişkin en eski arşiv malzemesi grubu olan ve anılan tarihten daha eski yıllara ait olan Bursa sicillerinde ise müftü fetvasına atıfta bulunan herhangi bir kayıt mevcut değildir. Esasen Bursa defterleri bu noktada

⁶⁴⁰ *Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1 (936-939)*, 172/3.

⁶⁴¹ Bir vakıf peremesinin (bir tür kayık) kiralınması hakkındaki davanın ilgili kısmı şöyledir: "...şart-ı mezkûr üzere emîn olan kimesne mâni' olup son nevbeti işletmese icâre fesh olur deyu müftîden fetvâ getirildikde mezkûr mütevellînin kâim-makâmı olan Davud Reis b. Bıçakçı'ya mezbûr pereme red olundu." Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 181.

dönemindeki emsallerinden ayrılmaktadır. Çünkü diğer kentlerin sicillerinde fetvalı davalar görülmeye başladıktan sonra (Üsküdar'dan yirmi yıl sonra) Bursa'da ilk örnekler karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi Üsküdar'daki ilk kayıt 1515; Edremit'teki 1522; Osmanlı sistemine nispeten çok geç bir tarihte (1470-71) dahil olan Bor ve Karaman'dakiler ise 1531-34 tarihli iken Bursa'daki ilk fetvalı dava 1535 yılına aittir (bk. Şekil 15).



Şekil 15. Sicillerde tespit edilen ilk fetvalı dava kayıtları

Şu halde Bursa mahkemesine 1535 öncesinde herhangi bir fetvanın gelmemiş olduğu yahut gelen fetvaların sicil kaydına geçirilmediği düşünülebilir. Anacak grafikte de görülen bulgular, mahkemeye fetva sunma geleneğinin 1520'ler itibariyle Anadolu'nun orta ve batısındaki kentlere yayıldığını ortaya koyuyor. Bu ortamda uygulamanın bölgedeki en büyük şehirde bir karşılık bulmadığını düşünmek mümkün değildir. O zaman diğer ihtimali yani yargılamalara dahil olan fetvaların Bursa'da uzun yıllar sicil kayıtlarına geçirilmediğini kabul etmek zorundayız. Bu durumun kentin kendine özgü şartlarından kaynaklandığı hususundan bahsedildiği için burada üzerinde durmuyoruz.

1515 öncesindeki durumun ne olduğunu tespit etmek için başvurulabilecek başlıca tarihi kaynaklar Bursa sicilleridir. Ancak Bursa mahkemesinde -bahsi geçen sebeplerle- 1515 sonrasında da fetvalı dava kayıtlarının epey bir müddet görülmediği gerçeği son derece zengin bir arşiv malzemesini bu noktada işlevsiz hale getiriyor. Sayıları ve içerdikleri kayıt miktarı Bursa'dakilere nispetle çok sınırlı olan başka birtakım sicillerin varlığından söz edilmişti. Bunlardan toplam üç defterde yaklaşık 1000 adet kayıt içeren Kayseri defterleri ile 140 kayıt içeren Bolu/Göynük sicillinde

herhangi bir fetva atfına rastlanmamıştır. 1532 tarihli bir sicilde⁶⁴² Efdalzâde'nin (ö. 1503) fetvasından bahsedildiği yukarıda geçmişti. Fakat kayıta bu fetvanın onun döneminde mahkemeye sunulduğuna dair bir bilgi yer almıyor. Muhtemelen bir müftü fetvasından söz eden ilk arşiv malzemesi olan *Gürânî belgesinde* ise Edirne'de verilmiş bir fetvanın İstanbul kadısının eline geçtiğinden bahsedilmektedir. Ancak belgede fetvanın bir dava kapsamında mahkemeye sunulduğunun işareti sayılabilecek herhangi bir ipucu mevcut değildir. En eski fetvalı dava kaydını barındıran 1 numaralı Üsküdar sicili ile aynı tarihlere ait kayıtlara ev sahipliği yapan bir başka defter de 1177 numaralı Edremit sicilidir. 1515-1516 yıllarına tarihlenen bu defterde de fetvalı dava kaydı bulunmamaktadır.

Genel anlamda mahkemelere fetva gittiğinden bahseden bir diğer önemli arşiv vesikası divan kararlarının yazıldığı mühimme defterleridir.⁶⁴³ Ne var ki bu defterlerin en eski örnekleri 1545 civarına tarihlenmektedir.⁶⁴⁴ Ancak mühimmelerin erken formları olarak kabul edilebilecek olan “ahkâm” ve “kaziyye” defterleri 15. yüzyılın sonlarına kadar inen çeşitli hükümler içermektedir. Bunlar arasında kadılara hitaben oluşturulmuş pek çok (yüzlerce de denilebilir) örnek yer almaktadır. 2. Bayezid devrine ait bir ahkam defteri F. Emecen ve İ. Şahin tarafından yayınlanmıştır.⁶⁴⁵ Yine aynı devre ait bir kaziyye defteri Emecen'in danışmanlığında Fatma Erdim tarafından bir yüksek lisans tezine konu edilmiştir.⁶⁴⁶ Bu iki çalışmada yapılan tarama sonucunda da bir biçimde müftü veya fetvadan söz eden herhangi bir karine tespit edilememiştir.

Tüm bu olgular birlikte değerlendirildiğinde 1515 yılından önce fetvalı davaların varlığını ispat edecek herhangi bir delil bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Eldeki veriler ışığında, müftü fetvalarını sicil kaydına geçirme uygulaması 1515 yılında İstanbul'da başlamış ardından diğer mahkemelere yayılmış görünüyor. Bu tarihin dikkate değer yanı İstanbul müftüsünün yükselmeye başladığı yıllara tesadüf

⁶⁴² Bor Şer'îyye Sicil Defteri-1 (936-939), 172/1.

⁶⁴³ 1560-65 yıllarında kadılara gönderilen ve fetvaları dikkate almalarını isteyen hüküm örnekleri için bk. Nezihi Aykut vd., *3 Numaralı Mühimme Defteri, 966-968/1558-1560* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993), 330, 382; Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme*, 89, 130, 374.

⁶⁴⁴ Feridun M. Emecen, “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 112-115.

⁶⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Emecen - Şahin, *906/1501 Tarihli Ahkâm*.

⁶⁴⁶ Fatma Erdim, *Osmanlı Bürokrasi Geleneğinde “Kazâyâ” Usulü- II. Bâyezid Dönemine Ait Kaziyye Defterleri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2017).

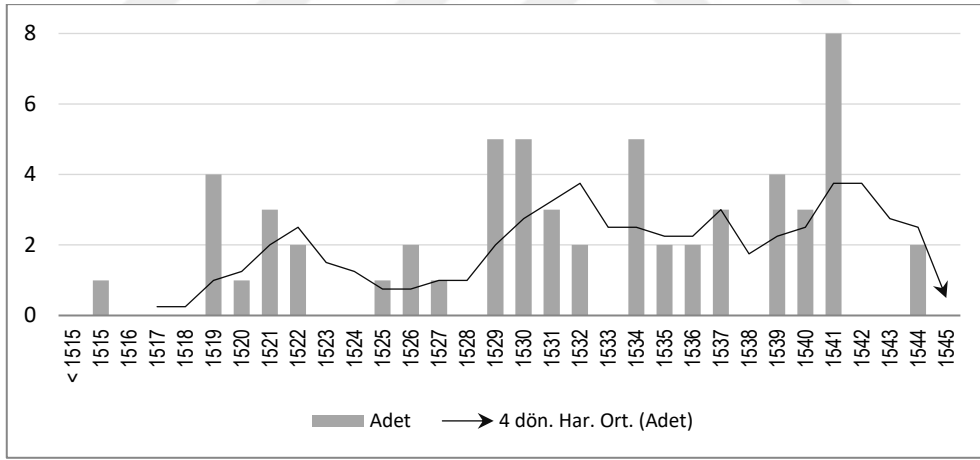
etmesidir. Zira geride geçtiği üzere İstanbul müftüsü in'âmât ödemelerinde ilk olarak bu yıllarda (1510) diğer ulemanın önüne geçmeye başlamıştır. Yine müftülüğün dönüşümünde önemli bir işaret olarak kabul edilen “müfti-i zaman” unvanının kullanımı da yakın tarihlerde (1519) başlamıştır. Birbirinden bağımsız kişilerin geride bıraktığı arşiv belgelerinden elde edilen bu bulguları bir tesadüften ziyade, müftülüğün yükselişinin farklı alanlardaki yansıması olarak kabul etmek yerinde ve abartısız bir çıkarım olsa gerektir.

3.3.1.2. Fetvalı Dava Miktarının Kronolojik Dağılımı

Müftülüğün ve fetvanın Osmanlı hukuku ve yargısı üzerindeki etkisini ayrıntılarıyla ortaya koyması beklenen temel veri fetvalı davaların miktarıdır. O yüzden fetvalı davaların miktarını farklı kronolojik (tarih bazlı) ölçütler üzerinden ayrıntılı şekilde incelemek ve yorumlamak gerekiyor. Bu ölçütler çalışmada *yıllık*, *beşer yıllık* ve *onar yıllık* dağılım olarak belirlenmiştir. Gerekli ve faydalı olduğu düşünülen yerlerde nominal miktarlar yanında fetvalı davaların ilgili kümedeki toplam kayıt miktarı içindeki oranlarına da yer verilmiştir. İstatistiki hesaplamalar çalışmada elde edilen verilerin geneli üzerinden yapıldığı gibi yalnız düzenli siciller esas alınarak, yeri geldiğindeyse tek tek kentler (mahkemeler) bazında gerçekleştirilmiştir. Böylelikle araştırmada elde edilen verilerin doğru ve eksiksiz bir şekilde okunup yorumlanması yanı sıra ulaşılan sonuçların daha anlaşılır kılınması amaçlanmıştır.

Matematiksel hesaplamalar sonucunda elde edilen veriler çoğunlukla grafikler haline ortaya konulmuştur. Böylece görselliğin olumlu ve ilgi çekici etkisinden istifadeyle istatistiki bilgilerin sıkıcılığı azaltılmaya ve daha kolay anlaşılmaları sağlanmaya gayret edilmiştir. Ayrıca kronolojik dağılım grafiklerindeki değerlerin eğilim yönünü görmek ve tabloyu daha anlamlı kılmak için ağırlıklı ortalamalara göre çizilen eğilim (trend) çizgilerine de yer verilmiştir. Hesaplamalarda kullanılan bir diğer kronolojik ölçüt müftülerin görev yıllarıdır. Resmen görev başında oldukları zaman dilimleri esas alınarak her müftünün devrine ait fetvalı dava miktarları da hesaplanmıştır. Bu suretle görevi deruhte eden alimlerin şahsi özelliklerinin dava miktarları üzerindeki etkisi tespit edilmiştir. Fakat bu yöndeki inceleme bir sonraki başlıkla ilgisi bakımından orada ele alınmıştır.

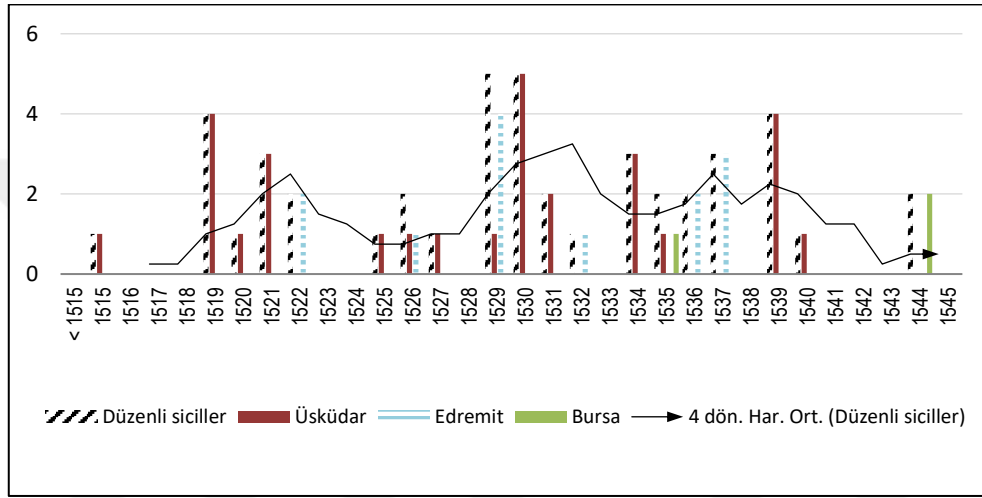
Bu kapsamda ilk olarak, tespit edilen tüm fetvalı dava kayıtlarının yıllık dağılımı şehir vs. ayrımı yapılmadan incelenmiştir. Bu amaçla hazırlanan grafikte (bk. Şekil 16) ilk dikkat çeken özelliklerden biri her yıla ait kayıt bulunmayışıdır. En eski kaydın görüldüğü 1515'i takip eden otuz yılın yirmisinde, fetvalı dava varken on tanesinde yoktur. Bu aynı zamanda fetvalı davaların kronolojik anlamda homojen hatta dengeli dağılmadığı anlamına geliyor. Boş seneler 1510'lu yıllarda nispeten fazladır. İlaveten sadece birer dava bulunan dört yılın hepsi de 1528 öncesindedir. Bu durum, geriye doğru gidildikçe kıtlaşan arşiv malzemesinin sonucu olarak yorumlanabilir. Zira Bursa defterleri dışındaki 1515 öncesine ait sicillerin adedi ve hacmi sınırlıdır. Öte yandan müftü fetvaları 1510'larda yeni yeni sicillere işlenmeye başladığı için uygulama henüz yaygınlık kazanmamış olmalıdır. Fakat 1540'lı yıllarda tekrar sıklaşan boş seneleri (3/6) bahsedilen etkenlerin ikisiyle de izah etmek mümkün değildir. Aksine bu yıllar arşiv malzemesinin bolluğu ve fetvalı davaların ülke çapında yayılıp yerleştiği bir devre denk gelmektedir. Bu durumun muhtemel sebepleri üzerinde ayrıca durulacaktır.



Şekil 16. Fetvalı kayıtların yıllık dağılımı (genel)

1529-34 arasında hem boş yıllar azalmış hem de yıl başına düşen fetva miktarı artmıştır. Kırklı yıllardaki azalmaya rağmen en fazla fetvalı davanın görüldüğü tarih 8 davayla 1541 yılıdır. Ancak bu veri tek başına, ülke genelinde fetvalı dava miktarında yükseliş yaşandığı yahut müftülüğün etkinliğinin arttığı anlamına gelmiyor. Çünkü bu yıla tarihlenen sekiz kaydın hepsi Antep sicillerinde yer almakta olup teknik bakımdan *marjinal* bir değer anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ülke genelindeki -en azından örneklem grubundaki- şehirlerin tamamını temsil etmemektedir. Diğer taraftan bu

sekiz fetvadan ikisinin yerel müftüye ait olduğunu hatırlatmakta da fayda var. Kronolojik süreci takip ederken dikkate alınan esas veri grubu olan düzenli sicillerdeki miktarlar da (bk. Şekil 17) bunun ülke sathındaki genel durumla uyuşmadığını ortaya koymaktadır. Her iki grafiğin ortak sonucu; fetvalı kayıt miktarında 1520 yılı civarında gözlenen artışın yirmilerin ortalarında yerini azalmaya bıraktığıdır. İlâveten otuzların hemen öncesinden itibaren yaklaşık on yıl sürecek bir artış dönemine girilmiş, sonrasında ise -1541'e rağmen- genel olarak düşüş eğilimi ağır basmıştır.

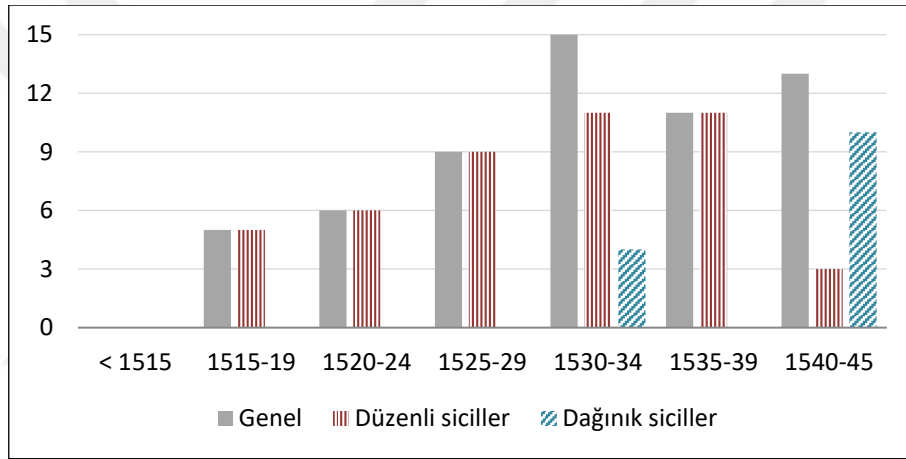


Şekil 17. Düzenli sicillerdeki fetvalı davaların yıllık dağılımı

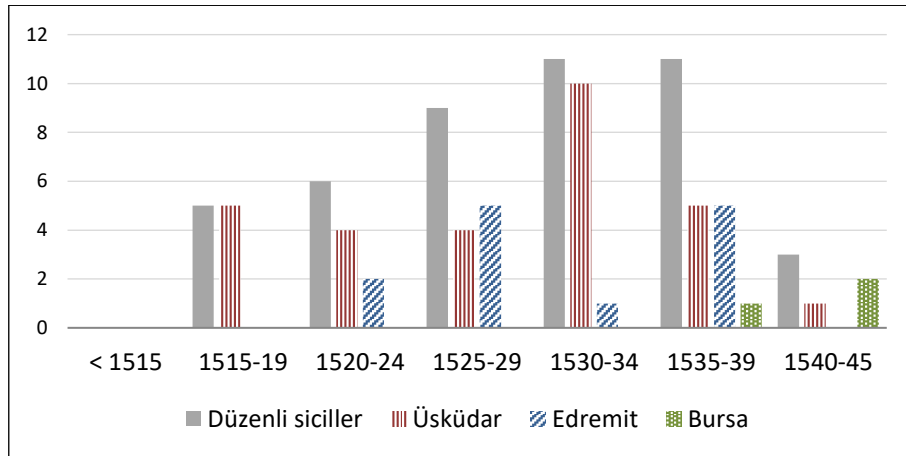
3.3.1.2.1. Beş Yıllık Dağılım

Yıllık dağılım grafikleri, fetvalı dava miktarının dönem içindeki seyri hakkında kabaca fikir edinmeye yaramakla birlikte oradan elde edilen sonuçlar bazı marjinal durumların -1541 yılındaki gibi- etkisiyle gerçek durumu tam manasıyla yansıtamayabilir. Ayrıca sicillerde tespit edilen fetvalı dava sayıları doğal olarak, günümüze ulaşabilmiş defterlerin ve içerdikleri kayıtların tarihleri ile yakından ilgilidir. Belirli yıllardan günümüze daha fazla defter ve dava kaydı ulaşmışken diğerlerinden daha az gelmiş ya da hiç gelmemiş olabilir. O yüzden verileri toplulaştırıp incelemek faydalı olur. Çünkü yıllar arasındaki boşluklardan ileri gelen muhtemel sapmalar bu yolla asgariye indirilerek daha net ve isabetli okumalar yapılması sağlanabilir. Bu maksatla hazırlanan grafik (bk. Şekil 18) fetvalı davaların beşer yıllık dilimler halinde toplam miktarını göstermektedir.

Beş yıllık grafikteki manzaranın ilk göze çarpan yanı hem geneldeki hem de düzenli sicillerdeki miktarın onlu yıllardan otuzlara doğru istikrarlı kademeler halinde artış kaydetmesidir. Otuzlardan önce, fetvalı dava içeren düzensiz sicil bulunmadığı için esasen geneldeki fetvaların tamamı düzenli sicillerden gelenlerdir. 1530-34 arasında, düzensiz sicillerin de katkısıyla miktarlar tepe noktaya ulaşmaktadır. Anılan dilimde sayıları bu denli artıran faktörlerden biri fetvalı dava içeren ilk düzensiz sicillerin (Niğde ve Karaman) bu dönemde ortaya çıkmasıdır. Fakat asıl sebebin -az ileride üzerinde durulacağı üzere- dönemin müftüsü İbn Kemal'in şahsi etkisi olduğu değerlendirilmektedir. Zira onun karizması ve otoritesi ile dönemin siyasi konjonktürü nedeniyle müftülüğün hukuk sistemi içindeki etkisi bu yıllarda tavan yapmıştır.



Şekil 18. Fetvalı kayıtların beşer yıllık dağılımı (genel)



Şekil 19. Düzenli sicillerdeki fetvalı kayıtların beşer yıllık dağılımı

Geneldeki ile düzenli sicillerdeki durum 1535'ten sonra birbirinden farklı gelişim göstermektedir. Düzenli sicillerdeki miktar 1535-39 diliminde sabit kalıp

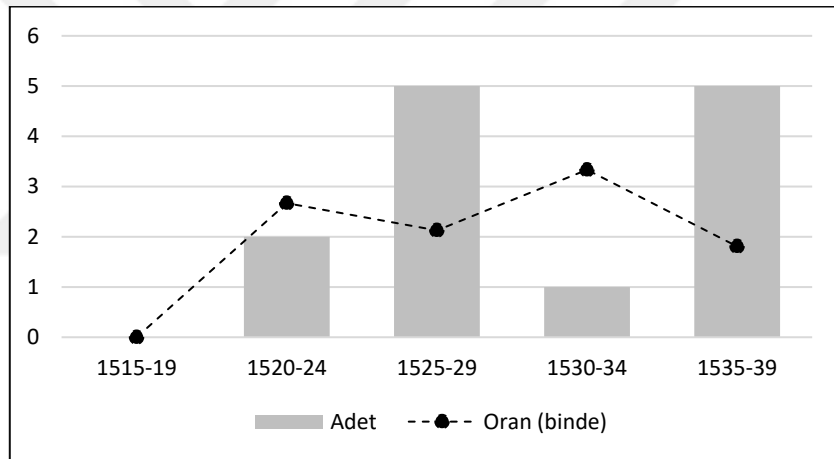
1540-45 diliminde bariz biçimde azalmıştır (bk. Şekil 19). Genelde ise ilk dilimde azalma ikincisinde düzenli sicillerin tam tersi bir şekilde ciddi bir yükseliş görülüyor. Yukarıda değinildiği üzere, bunun Antep verilerinden kaynaklı bir sonuç olduğu ve ülke genelindeki gerçek durumu yansıtmadığı düşünülmektedir. Üstelik 1540-45 dilimindeki genel miktara dahil olan iki fetvanın İstanbul müftüsüne değil devrin Antep müftüsüne ait olduğu hesaba katıldığında bu dönemdeki toplam miktarın önceki dönemle aynı seviyede (11 adet) kaldığı ortaya çıkmaktadır. Bu da Antep sicillerinin sıra dışı katkısına rağmen 1540-45 arasında geneldeki fetvalı dava miktarında da bir artıştan söz edilemeyeceği anlamına geliyor.

Düzenli sicillerdeki miktarlar da kendi aralarında birbirine paralel olmayan seyirler takip etmektedir. Bursa mahkemesinde uzun yıllar müftü fetvaları sicile kaydedilmediği için orada ilk fetvalı davalar ancak 1535 sonrasında tespit edilmektedir. Dolayısıyla kentin mahkemesinde çalışma döneminin başından beri neler olduğunu görme şansına sahip değiliz. Şu halde Üsküdar sicilleri, kronolojik bakımdan en homojen yanı sıra tarih aralığı en geniş defter serisi olarak ele alınmalı ve oradaki bulgular temel bir gösterge olarak kabul edilmelidir. Üsküdar verileri yirmilerin her iki yarısındaki miktarın, önceki on yıla nazaran düşük kaldığına ve 1530-34 diliminin fetvalı kayıt miktarının tepe noktasını oluşturduğuna işaret etmektedir. Sonrasındaki iki dilimde ise kademeli bir düşüş trendi göze çarpmaktadır.

Edremit'e ait miktarlar kentte ilk fetvalı davanın tespit edildiği 1520'lerin ilk yarısından sonra artmıştır. Ancak Üsküdar verilerine ve çalışmanın genelinde varılan sonuçlara ters biçimde 1530-34 aralığı Edremit'te fetvalı kayıt sayısının en az olduğu dönemdir. Karizmatik müftü İbn Kemal'in en etkin dönemini teşkil eden bu yıllarda sayıların düşmesi başlangıçta akla pek çok soru getiriyor. Mesela anılan dilimde İbn Kemal'in nüfuzunun delili olarak görülen yüksek fetvalı dava miktarı sadece Üsküdar mahkemesine bağlı bir durum olabilir mi? Fakat ayrıntılara bakıldığında durumun böyle olmadığı görülüyor. Zira 1525-29 dilimindeki beş fetvadan dördü; 1535-39 dilimindeki beş kayıttan ikisi -üstelik o sırada vefat etmiş bulunan- İbn Kemal'e aittir. Dolayısıyla Edremit mahkemesi özelinde de onun etkinliğinde bir azalmadan söz edilemeyeceği açıktır.

Fetvalı kayıt miktarındaki söz konusu azalmanın altında yatan temel sebebin ilgili tarih aralığına ait sicillerin azlığı olduğu değerlendirilmektedir. Çünkü

kayıtlarının tamamı 1530-34 dilimine ait olan tek Edremit sicili, sadece 270 kadar dava içeren 1184 numaralı defterdir. 1183 numaralı defterde bu döneme ait olan bazı kayıtlar da eklendiğinde toplam miktar en fazla 300 olabilmektedir ki bu sayının beş yıl için çok düşük bir miktar olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Buna mukabil bir sonraki dilim olan 1535-39 arasına ait kayıt miktarı yaklaşık 2800 kadardır. Başka deyişle bir öncekinin neredeyse on katıdır. Buradan yola çıkarak sağlıklı çıkarımlar yapabilmek için nominal dava sayılarına alternatif başka ölçütlere de bakmak gerektiği ortaya çıkıyor. Fetvalı davaların, dönemindeki toplam davalara oranına bakıldığında mesele daha anlaşılır hale geliyor (bk. Şekil 20). Görüldüğü gibi fetvalı dava miktarının azlığına karşın oranı 1530-34 arasında Edremit'te de zirveye çıkmıştır. Yani Edremit'teki vaziyet de ülkenin geri kalanından farklı değildir. Benzer bir bilgi defter bazlı verilerden de elde edilebilmektedir (bk. Şekil 14).

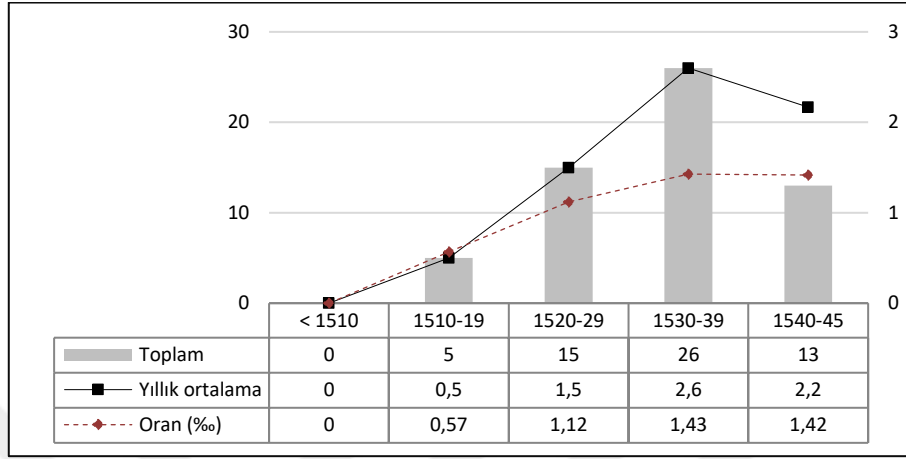


Şekil 20. Edremit sicillerindeki beşer yıllık dağılım

3.3.1.2.2. On Yıllık Dağılım

İncelenen dönemdeki büyük resmi net biçimde yansıtan ve verilere dayanarak kapsamlı ve büyük ölçekli (makro) yorumlar geliştirmeye imkân tanıyan son ölçüt verilerin onar yıllık dağılımıdır. Çalışma dönemi ve sahasının geneline ait toplam fetvalı dava miktarının onar yıllık dağılımı ilgili grafikte (bk. Şekil 21) yer almaktadır. Grafikte üç farklı veri türü bulunmaktadır: Her bir takvim on yılına tarihlenen fetvalı dava adedi, bu sayının on yıldaki toplam kayıt sayısına oranı ve yıl başına düşen fetva adedi. Görüldüğü üzere fetvalı dava adedi 1510'lu yıllardan itibaren kademeli biçimde artış sergileyerek otuzlu yıllarda tepe noktasına (toplam 26 kayıt) varmakta ve

ardından gerilemektedir. Antep mahkemesinin bahsi geçen sıra dışı katkısının yanında Bursa sicillerinde de fetvalı davalara rastlanmaya başlamasına rağmen kırklı yıllarda davaların sayısındaki azalma oldukça belirgindir.



Şekil 21. Fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı

Bir taşra/kenar müftüsü olan Antep müftüsünün fetvasının kullanıldığı iki dava-merkezi fetva kurumunun etkisini yansıtmadıkları kabulüyle- çıkarılacak olursa fetvalı kayıt sayısı kırklarda 13'ten 11'e gerilemektedir. Günümüze yaklaştıkça sicil sayılarının artmasına bağlı olarak fetvalı kayıtların miktarının da artması beklenirken bunun tam tersi bir manzara ile karşılaşılması düşündürücüdür. Bu veri müftülüğün etkinliğinin kırklarda azaldığı şeklinde yorumlanabilir. Osmanlı devlet yönetiminin hukuk anlayışındaki ve müftülük tasavvurundaki değişimlerin yansıması olduğu değerlendirilen bu sonuçlar bir sonraki başlıkta ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

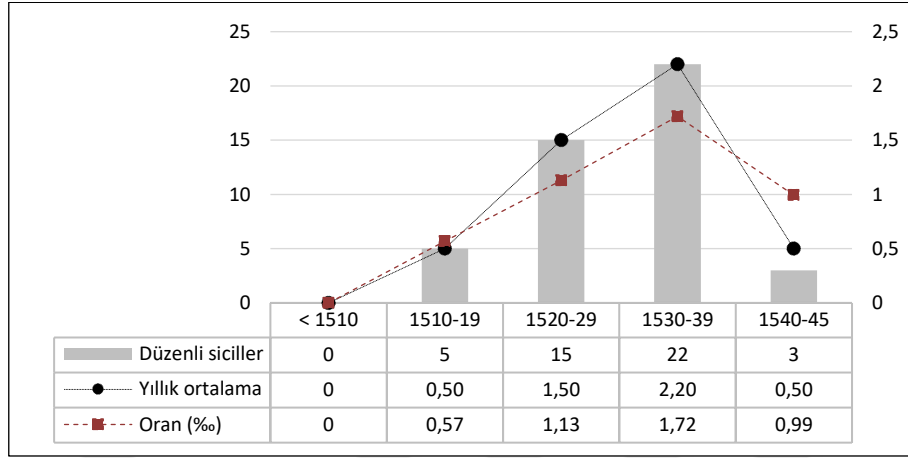
On yıllara ait (nominal) miktarların, incelenen defter sayısı ve onların hacimleriyle bağlantılı olabileceği yani daha çok deftere sahip olan dilimde daha çok fetvaya tesadüf edildiği düşünülebilir. Örneğin çalışmanın incelediği tarih aralığı nedeniyle kırklı yılların yalnız ilk yarısındaki altı yıla ait veriler tespit edilmiştir. Diğer yandan onlu yıllardan ve öncesinden günümüze, sonrasına nispetle sınırlı sayıda kadı sicili kalabilmiştir. Bu faktörler göz önünde tutularak grafikte mutlak sayıların yanında iki ayrı hesaplamanın daha sonuçlarına yer verilmiştir. Her ne kadar defter hacmi ile fetvaya rastlama olasılığı arasında doğrudan bir ilişki olmayabileceği yargısını destekleyen örneklerden söz edildiyse de bu iki alternatif gösterge fetvalı dava miktarlarının ortaya koyduğu görünümün başka açılardan kontrol edilmesini sağlamaktadır. Birinci alternatif gösterge her dilimdeki sene başına düşen ortalama

fetvalı kayıt miktarıdır. Grafikte görüldüğü gibi on yılların yıllık ortalama fetva sayısı toplam sayılarla paralel bir seyir takip ederek otuzlara kadar yükseliş ardından düşüş yaşamıştır. Kırklı yılların ortalamasındaki düşüş fetva miktarındaki gerilemenin yıl adedinden kaynaklanmadığını da ortaya koymaktadır.

İkinci alternatif gösterge her on yıldaki fetvalı dava sayısının o dilime tarihlenen toplam kayıt miktarına oranıdır. Çalışma kapsamında taranan sicil kayıtlarından 5130 tanesi 1510 yılı öncesine; 8810'u 1510-19 dönemine; 13390'ı 1520-29 dönemine; 18215'i 1530-39 dönemine; 9175'i ise 1540-45 dönemine aittir. Söz konusu dönemlerdeki fetvalı kayıt sayısı ise sırasıyla 0-5-15-26-13 şeklindedir. Belirtilen değerler üzerinden her bir on yıllık dilimdeki fetvalı dava oranları hesaplanmıştır. Oranlar da grafikteki diğer göstergelerle uyumlu şekilde otuzlarda zirveye ulaşan bir yükseliş sürecine işaret ediyor. Fakat kırklı yıllardaki rakamlar bakımından onlardan biraz ayrıştığı söylenebilir. Zira bu dilimde fetvalı kayıtların oranı ancak cüzi bir düşüş yaşamış olup hesaplamalardaki hata payları dikkate alındığında sabit kaldığı bile söylenebilir. Ne var ki genele dair verilerin yerinde okumalar ve çıkarımlar yapmak için tek başına yeterli olmadığını burada bir kez daha hatırlamak gerekir. Çünkü sınırlı miktardaki fetvalı kayıtlara bağlı hesaplamalarda tesadüfi ya da istisnai değerler genel tablonun gerçekte olduğundan farklı görünmesine yol açabilmektedir. Örneğin kırklardaki 13 kaydın 10'unu Antep sicillerinde tespit edilenler oluşturmaktadır. Yıllık dağılım konusunda da belirtildiği gibi istatistiki açıdan marjinal bir birim olan Antep verileri kırklı yıllardaki değerleri genelde olduğundan bir hayli yukarılara taşımaktadır. Ayrıca bu kentteki iki fetvanın yerel müftüye ait olduğunu da akılda tutmak gerekir. Mesela bu ikisi düşülerek hesaplama yapıldığında kırklardaki oran % 1,42'den 1,20'ye; sene başına düşen ortalama fetva adedi ise 2,2'den 1,8'e inmektedir.

Diğer yandan mahkemede fetvanın kayda geçirilmediği onlu ve yirmili yıllar ile otuzların başlarına ait Bursa sicilleri, geniş hacimleriyle bu dilimlerdeki oranları olumsuz yönde etkilemektedir. Buna karşılık nispeten ufak hacimli defterlerde fetva kayıtlarının görülmeye başlaması nedeniyle de kırklara olumlu katkı sağlamaktadır. Hesaplamalara dahil olan ve hiçbir fetvalı dava içermeyen Edirne ve Hama sicillerindeki miktarlar ise otuz ve kırklardaki oranları aşağı çeken bir faktör olarak zikredilebilir. Dolayısıyla tesadüfi ve istisnai durumların yönlendirmelerinden uzak,

gerçekçi okumalar yapmak ve isabetli sonuçlar elde etmek için toplu ve genel verilerin yanında düzenli sicillerdeki duruma özel olarak göz atmak gerekmektedir.

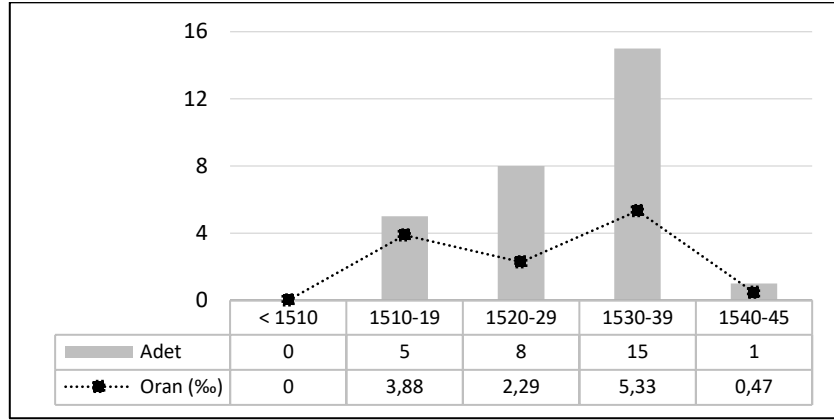


Şekil 22. Düzenli sicillerdeki fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı

Üsküdar, Edremit ve Bursa defterlerinden oluşan düzenli sicillere ait grafik (bk. Şekil 22) ise fetvalı dava miktarı, oranı ve yıllık ortalamasının birbirine paralel seyrettiğini gösteriyor. Buna göre otuzlarda tepe noktayı gören her üç göstergedeki artış kırklarda yerini keskin düşüslere bırakmıştır. Üstelik bu tablo Bursa sicillerinin onlu, yirmili ve otuzlu yıllardaki değerleri aşağı çeken olumsuz katkısına rağmen gerçekleşmiştir. Onlu ve yirmili yıllardaki miktar ve oranlar geneldekiyle hemen hemen aynıdır. Çünkü az sayıda sicile sahip bu tarihlerdeki genel rakamlar zaten düzenli sicillerden gelmektedir. Fetvalı kayıtların otuzlardaki oranı geneldekinden fazladır. Bu da düzensiz sicillerin otuzlardaki oranlara olumsuz katkı yaptığına delalet etmektedir. Ayrıca bu grafik, genel tabloda 1540’larda görülen yüksek oranın istisnai değerlerden (Antep verileri) kaynaklandığını kesin olarak ispatlamaktadır.

Kronolojik bakımdan son olarak Üsküdar sicillerindeki durumu özel olarak incelemenin faydalı olduğu düşünülmektedir. Çünkü bu defterler çalışmaya kaynaklık eden siciller arasında kronolojik bakımdan en homojen ve tarih aralığı en geniş defter serisini teşkil etmektedir. Ayrıca coğrafi konumu nedeniyle Üsküdar mahkemesindeki durumun İstanbul çevresindeki gelişmeleri en iyi yansıtabilecek göstergelerden biri olduğu değerlendirilmektedir. Şekil 23 Üsküdar’a ilişkin verileri adet ve oran bazında on yıllık dilimler halinde göstermektedir. Burada da fetva miktarının otuzlara doğru düzenli şekilde yükseldiği ve kırklarda keskin bir düşüş yaşadığı görülebiliyor. Buna karşılık oranlar aynı eğilimi sergilememiş, genelden ve düzenli sicillerin toplamından

farklı olarak yirmilerde gerileme kaydetmiştir. Buna yakın bir sonucun Edremit için de geçerli olduğu söylenebilir (bk. Şekil 20).



Şekil 23. Üsküdar sicillerindeki fetvalı kayıtların onar yıllık dağılımı

Kırklardaki azalma ise diğer grafiklerde gözlenenenden daha keskindir. Bu çalışma 1545 öncesine odaklandığı için sonrasındaki durumun ne olduğu ortaya konulamamıştır. Fakat Ali Kumaş ve Fırat Orğun'un ulaştığı sonuçlara bakılırsa Ebussuûd Efendi'nin ilk beş yılında Üsküdar'a ilişkin değerler kısmi bir toparlanma yaşanmış olmakla birlikte, otuzlardaki rakamların bir hayli gerisinde kalmayı sürdürmüştür.⁶⁴⁷ Günümüze yaklaştıkça artan sicil miktarına rağmen yirmilerde yaşanan oransal gerilemenin sebepleri; belki daha da önemlisi kırklarda neden bu denli keskin düşüşler yaşandığı bir sonraki başlıkta ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

Çeşitli kriterler esas alınarak ortaya konulan fetvalı dava miktarlarının kronolojik dağılımına ilişkin verilerin ortaya koyduğu manzara, genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Fetvalı dava kayıtları ilk olarak 1515'te Üsküdar mahkemesinde tespit edilmiştir. Bu tarihten itibaren geneldeki fetvalı davaların sayısı yer yer dalgalanmalar yaşamakla birlikte 1530'lu yıllara kadar artış eğilimi ağır basmaktadır. Dönemin Osmanlı mahkemelerine en çok müftü fetvası intikal eden on yıl ise 1530-1539 dilimidir. Özelde 1530-34 arası, bu konuda zirve noktayı teşkil etmektedir. Kırklı yıllar ise -bazı istisna verilere rağmen- fetvalı dava miktarında gerilemeye sahne olmuştur. Kayıtların miktarı yanında oranı ve yıl başına düşen ortalama adedi de dikkate

⁶⁴⁷ Fırat Orğun - Ali Kumaş, "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 19-21.

alındığında ise otuzlu yılların (özellikle ilk yarısının) diğer dilimlerden belirgin bir üstünlüğü bulunmaktadır.

3.3.2. Kronolojik Dağılımın Sebepleri

Fetvalı davaların miktarının müftülerin ve fetva kurumunun dönemin Osmanlı hukuk sistemi ve hukuk düşüncesi içindeki etkisinin ve etkinliğinin bir göstergesi olarak kabul edildiği geride açıklanmıştır. Bu noktadan yola çıkarsak miktarların kronolojik dağılımındaki dalgalanmalar aynı zamanda bahsedilen etki ve etkinliğin artması-azalması anlamına gelmektedir. O nedenle fetvalı davaların miktarındaki değişimin sebeplerini tartışmak aynı zamanda müftülüğün ülkenin hukuk düzenindeki konumunun nelere bağlı olarak değiştiğini incelemek demektir. Tarihi gelişmelerin yanı sıra hukuk ve din benzeri sosyal kurumların çok yönlü yapısı onları etkileşim halindeki birden fazla etken üzerinden değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda fetvalı dava miktarının dağılımında belirleyici etkide bulunan iki sınıf amil (etken-faktör) olduğu değerlendirilmektedir. Bunlar dönemin konjonktürünün yansıması olan siyasi-idari sebepler ve müftülerin kendilerinden kaynaklanan şahsi sebeplerdir.

3.3.2.1. Şahıslara Bağlı Faktörler (Müftü Bazında Dağılım)

Fetvalı davaların müftü (şeyhülislam) dönemlerine dağılımının özellikle iki hususu aydınlatmaya katkı sunacağı değerlendirilmektedir. İlki müftülüğün erken klasik dönemde bir kurum halinde varlık gösterip göstermediğinin belirlenmesidir. Şayet mahkemelere bazı müftülerin fetvaları gelmişken diğer bazısına ait olanlar gelmemişse ya da gelen fetvaların yargı kararlarına etkisi fetvayı veren müftüye göre değişim göstermişse müftülüğün kurumsal bir statüye kavuştuğunu ileri sürmek güçleşir. Onun yerine bürokratik yapıdan bağımsız şekilde müftülerin kişisel etkilerinden söz etmek gerekir. Nitekim bir memuriyeti icra eden şahsın o görevin kurumsal kimliğinin önüne geçmesinin dönem için sıra dışı olmadığı üzerinde durulmuştu. İkincisi -kurumsal bir etki bulunsun veya bulunmasın- müftülerin kişilik ve niteliklerinin fetvalarının mahkemelerdeki rolünde bir farklılığa neden olup olmadığı sorusuna yanıt bulabilmektir. Nihayetinde insanların bir müftünün fetvasına müracaat etmesi her şeyden önce onun fıkıh-hukuk bilgisine duyulan güvenin

sonucudur. İlaveten fetvanın muhatabınca kabul ya da reddi, müftüsünün dini-ahlaki yönüyle ve halk ve ulema tarafından nasıl algılandığıyla yakından ilgilidir. Müftülüğün kadılar üzerindeki hukuki otoritesinin idare tarafından vazedilmiş bir kuralın ya da nizamın gereği olduğu varsayılsa bile halkı fetva temin etmek için müftüye yönlendiren yasal bir mecburiyet mevcut değildir. Dolayısıyla müftünün kendisinden kaynaklanan özelliklerin her halükârda mahkemeye intikal eden fetva sayılarına olumlu yahut olumsuz bir biçimde yansımaları beklenir.

Bu hususta isabetli çıkarımlar ortaya koyabilmek için, hangi kaydın hesaplamalara ne şekilde dahil edileceğini ve bununla bağlantılı olarak nasıl yorumlanacağını doğru kestirmek kritik öneme sahiptir. Zira her fetvalı kaydın, isabet ettiği tarihte görev başında bulunan merkez müftüsünün fetvasını içerdiği ve yargılama sonucunun bu fetva etrafında şekillendiği düşünülmemelidir. Çünkü bir müftünün görev yıllarına denk gelen bir davada o müftüye ait olmayan bir fetva kullanılabilmektedir. Örneğin Antep sicillerinde yerel müftü fetvasının mahkemeye sunulduğu iki adet fetvalı dava kaydı mevcuttur. Bu kayıtlardan, taşıdıkları tarihlerde bizatihi fetva olgusunun Osmanlı yargısındaki etkinliğini ölçmede yararlanılabileceği muhakkaktır. Fakat anılan kayıtlara, o tarihteki İstanbul müftüsünün yahut klasik adıyla şeyhülislamın etkinliğinin bir göstergesi olarak yaklaşılabilir mi? Bu soruyu olumsuz yanıtlamayı tercih ettiğimizde müftülerin etkinliğini hesaplarken kronolojik olarak bir müftünün görev dönemine rastlayan fetvalı dava miktarını değil bizzat o müftüye ait olan fetvaların -dava tarihine bakmadan- sayısını esas almak gerekir.

Ne var ki bu tercih de problemleri tam manasıyla ortadan kaldırmaya yetmemekte, aksine yenilerini doğurmaktadır. Zira vefatından çok zaman sonra bir müftü fetvasının yargılamada dikkate alındığına ya da eski tarihli bir dava kaydının sonraki bir müftü döneminde yeniden gündeme getirildiğine şahit olabilmekteyiz. Mesela kendi görev yıllarında herhangi bir fetvalı dava tespit edilemeyen Efdalzâde'nin (ö. 1503) bir fetvasından 1532 tarihli bir davada söz edilmiştir. Anılan kaydı fetvanın sahibi olan müftüyle ilgili sayılara eklemek mümkün olduğu gibi dava tarihinde işbaşında olan müftü dönemindeki istatistiklere de dahil etmek mümkündür. İlki yapıldığında elde edilen sonuçlar fetvayı vermiş olan müftünün şahsi etkisinin ortaya konulmasına daha fazla hizmet edecektir belki. Ancak davayı Efdalzâde'nin döneminden kabul etmek o yıllarda mahkemelere fetva sunma uygulamasının var

olduğu anlamına gelecektir ki bu bilgi yukarıda izah edildiği gibi araştırmada elde edilen sonuçlarla uyuşmamaktadır. Üstelik anılan fetva ilgili tarafça uzun yıllar saklanmış olsa bile ilk verildiği tarihte, mahkemede gerçekleştirilen bir yargılamada kullanılıp kullanılmadığı da belli değildir. O nedenle her bir müftünün görev yıllarına rastlayan fetvalı dava miktarı ile ona ait fetva sayılarını ayrı ayrı göstermek isabetli okumalar yapılması bakımından daha uygundur (bk. Tablo 3).

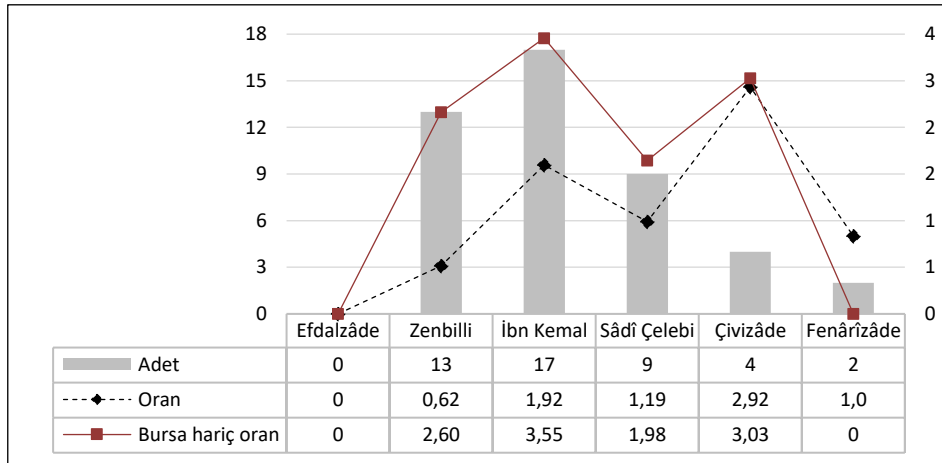
Tablo 3. Müftülere göre fetvaların ve fetvalı davaların dağılımı

Müftü	Toplam dava sayısı	Yıl başına düşen dava	Fetvalı dava sayısı	Fetvalı dava/toplam dava oranı (‰)	Kendisine ait fetva sayısı	Fetva/toplam dava oranı (‰)	Görev yılı başına düşen fetva sayısı
Efdalzâde	1070	153	0	0	1	0	0,14
Zenbilli	21205	922	13	0.61	13	0.61	0,57
İbn Kemal	11136	1392	20	1.8	20	1.8	2,50
Sâdî Çelebi	9094	1856	10	1.1	9	0.99	1,80
Çivizâde	7635	1958	14	1.8	12	1.6	3,00
Fenârîzâde	3620	1207	2	0.55	2	0.55	0,67
Diğer	960	-	0	0	2	-	-
Toplam	54720	-	59	-	59	-	-

Tabloya bakıldığında görev döneminde fetvalı dava tespit edilen ilk müftünün Zenbilli Efendi olduğu görülüyor. Selefî Efdalzâde'ye ait bir fetva devrin mahkemelerine intikal ederek yargılamaya dahil olmuştur. Fakat onun görev yıllarında fetvalı dava kayıtları henüz karşımıza çıkmamakta, bir başka deyişle fetvalar henüz sicil kayıtlarına geçirilmemektedir. Dolayısıyla fetvanın yargısal etkisini ölçmeye Zenbilli'den itibaren başlamak lazımdır. İbn Kemal döneminde fetvaların oranı binde ikiye yaklaşarak (1,8) dönemin zirvesine çıkmaktadır. Sâdî Çelebi ile düşen oranlar (1,1) Çivizâde döneminde tekrar yakalanmıştır. Görev yılı başına düşen fetva miktarında Çivizâde çok yüksek bir rakama (yıl başına 3 adet) ulaşmıştır. Çivizâde döneminin sicillerindeki fetvaların ikisi Antep müftüsüne ait olduğu için onun şahsi etkisi mevzubahis olduğunda bunları hesaba katmamak icap eder. Fakat bu halde bile

onun dönemindeki fetvalı dava oranı (1,6) tablodaki çoğu meslektaşının bir hayli üzerinde kalabilmekte ve sıralamada İbn Kemal'in hemen ardında yer almaktadır.

Çivizâde dönemindeki miktarı sıra dışı biçimde yükselten temel faktörün Antep sicillerinden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Çünkü onun fetvalarının kullanıldığı değerlendirilen 12 davanın 8'i Antep sicillerinde tespit edilenlerdir. İlaveten bunların yarısında müftünün kimliği açıkça belirtilmemiş olup aksi yönde bir karine bulunmadığından şeyhülislam fetvası oldukları kabul edilmiştir. Bu kabulün diğer müftülerle ilgili hesaplamalarda da geçerli olduğu akla gelebilir. Ancak Antep sicillerinde diğer kentlerden farklı olarak merkez müftüsünün yanı sıra yerel müftünün verdiği iki fetvanın mahkemede kullanılmış olduğu kayda geçirilmiş durumdadır. Bu yüzden orada müftüsü zikredilmeyen fetvaların tamamının değilse de bir kısmının yerel müftüye ait olma ihtimali diğer kentlerden daha kuvvetlidir. Müftü dönemlerindeki oranlarda (miktar da değil) ciddi sapmaya yol açan bir diğer faktör Bursa sicilleridir. Çünkü geride (bk. Şekil 10) belirtildiği gibi bu defterlerde 1535 yılına kadar fetvalı kayıt bulunmamaktadır. Bursa'nın kendine özgü şartlarından kaynaklandığı değerlendirilen bu olgu nedeniyle kente ait yüksek hacimli siciller özellikle Zenbilli ve İbn Kemal dönemlerindeki (onlu ve yirmili yıllar ile otuzların ilk yarısı) oranları önemli miktarda aşağıya çekmektedir.

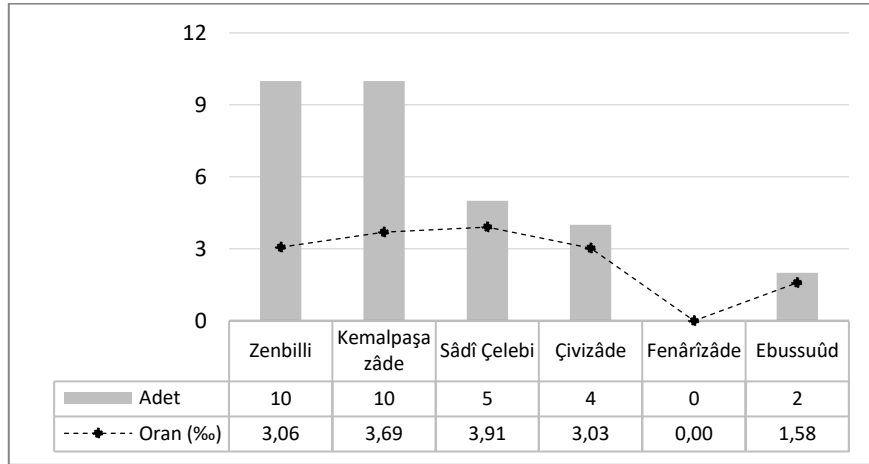


Şekil 24. Düzenli sicillerdeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı

Değinilen hususlar bir kez daha göstermektedir ki incelenen siciller genel anlamda kronoloji ve coğrafya bakımından homojen değildir. O yüzden genel tabloda yer alan değerlerin, dönem boyunca yaşanan gelişmeleri yansıtmadaki geçerliği başka açılardan teyit ve kontrole muhtaçtır. Çünkü anılan sebeplerden dolayı,

genele ait veriler müftüleri birbiriyle karşılaştırırken yanıltıcı sonuçlara neden olabilir. Daha geçerli ve isabetli yorumlar ortaya koyabilmek için göz önünde bulundurulması gereken başlıca veri grubu düzenli siciller olarak sınıflandırılan Üsküdar, Bursa ve Edremit defterlerinden elde edilen değerlerdir. Düzenli sicillerdeki müftü fetvası içeren kayıtların miktarı ve bunların o müftü dönemindeki toplam kayıt miktarına oranı Şekil 24'te verilmiştir. Geride Bursa sicillerinin de hesaplamalarda ciddi sapmalara yol açabileceği belirtilmişti. Bu durum dikkate alınarak grafikte Bursa'nın dahil edilmediği oranlar ayrıca belirtilmiştir. Görüldüğü gibi bu defterler Sâdi Çelebi ve selefleri dönemindeki oranlarda aşağı yönlü bir sapmaya yol açmaktadır.

Üsküdar mahkemesinin geride bıraktığı kayıtlar, başkent ve çevresindeki durumu yansıttığı için özellikle önemlidir. Ali Kumaş ve Fırat Orğun'un İstanbul özelindeki çalışması 16. yüzyılın ilk yarısında Üsküdar mahkemesindeki durumu ayrıntılı şekilde ortaya koymuştur. Anılan araştırmancının Ebussuûd Efendi'nin ilk beş yılını (1545-50) da kapsıyor olması tezin incelediği dönem sonrasındaki duruma ışık tutması bakımından ayrıca değerlidir. O nedenle Üsküdar mahkemesine ait veriler, Ebussuûd Efendi döneminin başlarını da içerecek şekilde, anılan çalışmadan olduğu gibi alınmıştır (bk. Şekil 25).

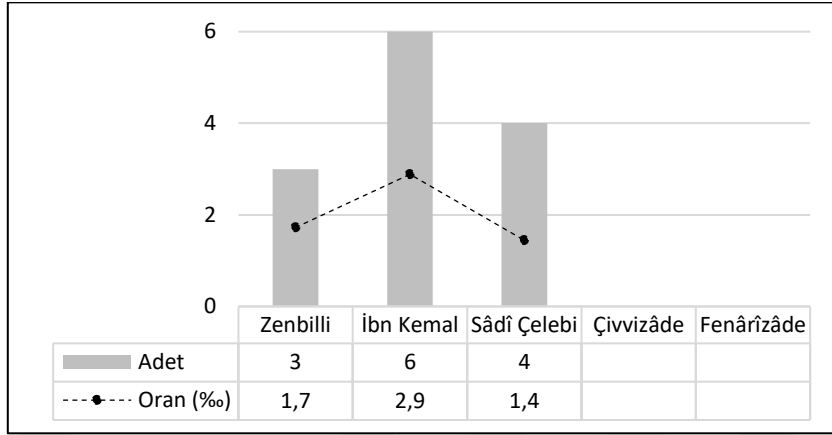


Şekil 25. Üsküdar sicillerindeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı⁶⁴⁸

Düzenli siciller içerisinde, fetvalı dava barındırmak bakımından ikinci sırasında yer alan Edremit sicilleri arasında, Çivizâde ve Fenârizâde dönemine

⁶⁴⁸ Orğun - Kumaş, "Osmanlı Mahkemesinde Fetva", 19.

tarihlenen defterler ne yazık ki mevcut değildir (bk. Şekil 26). Buna karşın ilk üç müftü dönemini Edremit özelinde de gözleme imkânı bulunmaktadır.



Şekil 26. Edremit sicillerindeki fetvalı davaların müftü bazında dağılımı

Bu başlıktaki grafikleri şimdiye kadar ortaya konulan diğer bilgilerle beraber değerlendirdiğimizde müftü dönemleri için şunları söylemek mümkündür: Fetvalı davalar yani müftü fetvalarının sicil kayıtlarına işlenmesi Zenbilli Ali Efendi döneminin (1503-26) ortalarında başlamış görünmektedir. Sicillerin ait olduğu kentlerden hareketle İstanbul müftülüğünün fetvalar eliyle -en azından başkent ve çevre şehirlerdeki- mevleviyet olmayan mahkemeler üzerinde otorite kurmasının Zenbilli ile gerçekleştiği kolaylıkla söylenebilir. Sonrasındaki yıllarda müftü fetvalarını sicile işleme uygulaması kesintisiz ve yaygınlaşarak devam ettiğine göre bu husus onun şahsına özgü bir gelişme değil aynı zamanda kurumsal bir etkinin başlangıcıdır. Müftülük makamının hukuk sistemindeki konumunun güçlenmesi bu yılların ürünüdür. Onun görev döneminin ikinci yarısına denk gelen bu gelişme, in'âmât kayıtlarına dayanarak izah edilen resmi-mali yükselişle de örtüşmektedir. Fetva kurumunun etkinlik düzeyinin tepe noktasını halefi İbn Kemal'in teşkil ettiği kesindir. Sâdî Çelebi döneminde (1534-39) Üsküdar'daki istisnai durum bir yana, kısmi bir gerileme meydana gelmiştir. Çivvizâde Muhyiddin (1539-42) devrinde tekrar bir yükseliş yaşanmasının akabinde oran ve miktarlar, dolayısıyla müftülüğün etkinliği ciddi düşüş göstermiş ve bir daha eski seviyelerine gelememiştir.

Çalışma kapsamında ulaşılan bulgular, Zenbilli Efendi'yle birlikte İstanbul müftülüğünün Osmanlı yargısı üzerinde ve buna paralel olarak hukuk sistemi içinde edindiği nüfuzun, kurumsal olmakla beraber müftülerin şahsi otoritelerinden bağımsız

düşünülemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Çünkü sicillerde genel itibariyle Zenbilli ve sonrasındaki müftülerin dönemlerine ait fetvalı dava kayıtları bulunsa da bunların miktar ve oranlarının müftüden müftüye büyük değişimler arz ettiği ortadadır. Bu olgunun altında yatan temel faktörün dönemin müftülerinin şahsi nitelikleri ve biyografileri olduğu değerlendirilmektedir. Bir müftünün ilmi-hukuki yetkinlikten beslenen karizmasının ve bu karizma etrafında şekillenen olumlu imajının, halk ve ulemanın onun fetvalarına daha fazla güven duymasına ve daha sık müracaat etmesine neden olmasını beklemek doğaldır. Nitekim İbn Kemal ve Ebussuûd'un Osmanlı hukuk düşüncesindeki etkisi, fetvaları ve eserleri yoluyla yalnız hayatlarında değil vefatlarından sonraki asırlarda da devam etmiştir. Dönemin müftüleriyle ilgili olarak tarihi-biyografik kayıtlara geçen ve fetvalı davaların dağılımına tesir etmiş olabileceği düşünülen bazı bilgilere kısaca değinmek bu noktada faydalı olacaktır.

*Alâaddin Ali Cemâlî (Zenbilli) Efendi*⁶⁴⁹ Devri (1503-26): 1510'ların hemen başlarına tarihlenen ve "ulemâ defteri" adıyla yayınlanan birtakım arşiv belgeleri mevcuttur. Dönemin üst düzey ulemasının özelliklerinden bahseden bu defterlerde *Müftî Ali Çelebi* "fıkıh, fetva ve vakıat konularında maharet sahibi" biri olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵⁰ Başkent müftüsü olmasına rağmen ilmi niteliklerinden bahseden başka bir ifadeye yer verilmemiştir. Oysa aynı belgede Müeyyedzâde Abdurrahman ve İbn Kemal'in aralarında olduğu devrin birçok aliminin ilmi birikimi daha parlak cümlelerle dile getirilmiştir. Zenbilli'yi şahsen görmüş olan Taşköprülü de onun ilmi yetkinliğinin akranlarından üstün olduğu yönünde bir bilgi aktarmaz. Öne çıkardığı hususlar yüksek ahlaki meziyetleri, tasavvufî yönü ve padişaha karşı bile olsa hakkı dile getirme konusundaki tavizsiz tutumudur. Yavuz Selim'i etkileyen ve müftüye hukuk sistemi içerisinde ayrıcalıklı bir konumun yolunu açan gelişmelerin onun ilmi üstünlüğünden ziyade bu duruşu olmalıdır. Zira Sultan Selim bazı kararlarına, dine-hukuka aykırı oldukları gerekçesiyle karşı duran Zenbilli'nin bu tutumdan etkilenecek iki kazaskerliği ona bağlamayı teklif etmiş ancak kendisi bunu kabule yanaşmamıştır.⁶⁵¹ Diğer yandan Yavuz'un Arapçayı resmi dil ilan etmek, ülkedeki

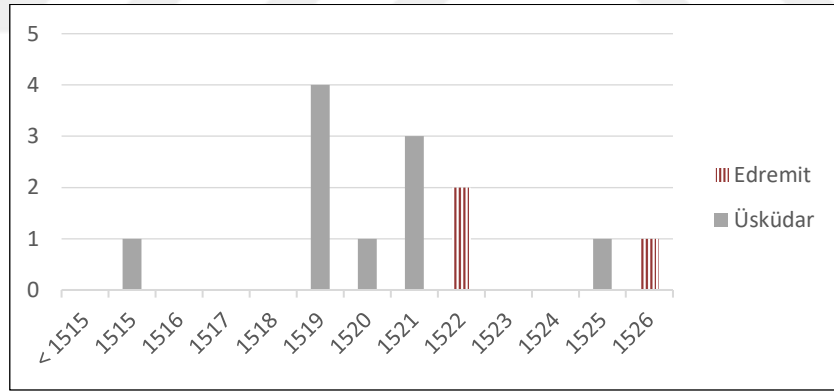
⁶⁴⁹ Zenbilli'nin biyografisi için bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 458-466; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 245; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâib*, 403b-405a; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 343; Repp, *The Müftî*, 197-224; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 49-53.

⁶⁵⁰ Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, 81.

⁶⁵¹ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 464.

bütün gayrimüslimleri Müslümanlığa zorlamak gibi fevri ve duygusal girişimlere yeltendiği rivayet edilmektedir. Bu girişimler de yine Zenbilli tarafından frenlenmiştir.⁶⁵² Kanıtlayıcı belgelerden mahrum olsak da sultanın bu olaylar çerçevesinde müftü fetvalarının mahkemelerde dikkate alınması ya da kayda geçirilmesi yönünde bir talimat yayınlamış olması muhtemeldir.

Zenbilli devri başkent müftüsünün yalnız statüsünün değil ona bağlı olarak unvanının da değişmeye başladığı yıllardır. Artık İstanbul müftüleri için *müftü* yanında *müfti-i zaman* unvanı da kullanılmaktadır. Konusunda açıklandığı üzere bu unvan ilk olarak 1519'da Üsküdar mahkemesinde tutulan bir sicilde Zenbilli için kullanılmıştır.⁶⁵³ Daha sonra on yıllarca bu unvanla anılmıştır. Onun devrindeki bir başka ilk, 2. Bayezid'in İstanbul'da yaptırdığı medresede İstanbul müftülerinin ders vermesini şart kılmasıdır. Müftüler işlerinin çokluğundan bizzat ders veremedikleri için yerlerine bir vekil atamak suretiyle bu vazifeyi asırlarca devam ettirmişlerdir. Bu husus müftülüğe bağlı "ders vekaleti" adında yeni bir kadro ortaya çıkarmıştır. Ayrıca müftülere anılan müderrislik sebebiyle ilave maaş (ilk olarak 50 akçe) bağlanması da onun devrinde gerçekleşmiştir.⁶⁵⁴



Şekil 27. Zenbilli devrindeki fetvalı dava kayıtları

Zenbilli Efendi son yıllarında hastalanıp fetva yazamaz hale gelince Kanuni onu görevinden almadı. Yerine fetva işlerine bakacak birini tayin etmesini istedi. Bunun üzerine o da Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin'i (ö. 952/1545)

⁶⁵² Halide Edip Adivar, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul: Can Yayınları, 2009), 39.

⁶⁵³ Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil*, 353.

⁶⁵⁴ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 460; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 199, 205; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 285-286.

seçmiştir. Bu zatın Zenbilli Efendi'ye benzer şekilde ilim sahibi, tasavvuf ehli ve hakkı söylemekten çekinmeyen biri olduğu anlaşıyor. Taşköprölü onun bir meselede veziriazam İbrahim Paşa'ya hakikati açıkça söylediğini, bu yüzden başına bir iş geleceğinden endişe edildiğini, halbuki kendisinin bu durumu umursamadığını aktarır. İlginç şekilde Zenbilli'nin anılan rahatsızlığının, onun fetvasına müracaat edilme sıklığını azalttığı anlaşıyor. Zira bu yıllardaki fetvalı dava miktarında önceye göre belirgin bir düşüş yaşanmıştır (bk. Şekil 27).

*Kemalpaşazâde Ahmet (İbn Kemal) Efendi*⁶⁵⁵ Devri (1526-34): İbn Kemal her yönüyle dikkat çeken müstesna bir şahsiyettir. Çocukluğunda ilim tahsili yapmış daha sonra aile mesleğini seçerek orduya katılmıştır. Lakin genç bir subayken şahit olduğu hadiseden etkilenecek tekrar ilim yoluna dönmüştür. Yanında okuduğu hocalar arasında devrin iki parlak ismi Molla Lutfî (ö. 900/1495) ve Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) başta olmak üzere Kestelî Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1496), Hatipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496) ve Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf yer alıyor. Müftülükten önce müderrislik, kazaskerlik ve mevleviyet kadılığı yapmış, Yavuz'la birlikte Mısır Seferine katılmıştır. Mısır'ın tahririne nezaret etmiş, Karaman Eyaleti'nin tahririni gerçekleştirmiştir. Anlaşıldığı üzere hem bürokrat hem de ulema kariyerine sahiptir. Çok yönlü ve üretken (velut) bir alim olduğu için tarihten edebiyata, felsefeden mantığa, fıkıhtan usule, tefsirden kelama ve daha başka alanlara dair başarılı eserler kaleme almıştır. Üç dilde (Arapça, Farsça, Türkçe) şiirleri bulunmaktadır. En önemli Osmanlı tarihlerinden biri de ona aittir.⁶⁵⁶

Geride bahsi geçen ulema defterinde İbn Kemal'in "bütün ilimlerde nüfuz ve mahareti bulunduğu; nesir ve nazımda mütehasıs, fazilette zamanın yeganesi" olduğu belirtilmiştir.⁶⁵⁷ Çağdaşı olan tezkire yazarı Sehî Bey (ö. 955/1548) onun Taftazânî ve Seyyid Şerif'e "tercîh u terğîb" edildiğini kaydeder.⁶⁵⁸ Taşköprülüzâde, birikim ve kapasitesini, ilimle ilişkisini ve eser yazma becerisini anlatabilmek için deyim yerindeyse bildiği tüm övgü ve yüceltme kelimelerini sahaya sürer. Kefevî onun yalnız

⁶⁵⁵ Biyografisi için şu eserlere bakılabilir: Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 598-602; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 381-385; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 405b-407b; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 346; Repp, *The Müfti*, 224-239; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 52-58; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 12-18; Öçal, *Kışladan Medreseye*, 42-50.

⁶⁵⁶ Eserleri için bk. Öçal, *Kışladan Medreseye*, 59-88; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 21-34.

⁶⁵⁷ Atçıl - Alan, *Ulema Defterleri*, 82.

⁶⁵⁸ Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, çev. Mustafa İsen vd. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 57.

çağdaşlarının değil selefin de önüne geçtiğini; Mısır ulemasının kendisiyle görüşüp tartıştıktan sonra onun ilmini teslim ettiklerini kaydeder. Sonraki nesiller bu hasletleri nedeniyle İbn Kemal'i *engin bir denize* benzetmiş; klasik Osmanlı düşüncesindeki öncü rolü dolayısıyla “muallim-i evvel” olarak nitelemiştir.⁶⁵⁹ İbn Kemal'in bu vasıfları devlet yöneticilerinin de dikkatini çekmiş, onlar da her fırsatta kendisinden istifade etmeye çalışmıştır. Örneğin Lütü Paşa (970/1563) Yavuz Selim ile İbn Kemal arasında geçen, denizcilik ve donanma konulu bir diyalogu aktarırken onun meseleye dair isabetli değerlendirmelerinden bahseder.⁶⁶⁰ Mısır seferinde padişahla yakın mesafeden sohbet ederken atının huysuzlanarak sıçrattığı çamuru padişah bir şeref vesilesi addetmiştir ki bugün o çamurlu kaftan hala Yavuz'un sandukası üzerinde muhafaza edilmektedir. Ayrıca onun sadrazam İbrahim Paşa'yla iyi anlaştıkları da bilinmektedir.⁶⁶¹

İbn Kemal Osmanlıların resmi dini-hukuki ideolojisi olan Sünni İslam'a (yani ehl-i sünnete) aykırılık teşkil eden doktrin ve uygulamalara geçit vermeyen tavizsiz bir çizgi takip etmiştir. Gerek risaleleri gerekse fetvaları yoluyla, sapkın olarak gördüğü kişi ve gruplarla hatta devletlerle fiili mücadeleyi teşvik edip desteklemiştir. Molla Kâbız'ın ve Oğlan Şeyh İsmail Maşuki'nin idam yolunu açan fetvalar onun eseridir.⁶⁶² İbn Kemal kişilik olarak ahlaklı, vakur, özgüveni yüksek, dirayetli, zeki, eleştirel bakabilen ve ilmi konularda kendisine has fikirler öne sürmekten çekinmeyen biriydi. Hanefî müçtehitlere yönelik sınıflaması özgünlüğünün en bilinen örneklerindendir. Ö. Nasuhi Bilmen (ö. 1300/1971) onun bu özelliğini şu cümlelerle ifade etmiştir: “En muktedir alimlerin eserlerini ve görüşlerini tenkide tabi tutmaktan, en müşkül konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış alimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikada (eleştirmeye) çalışır, hiç kimsenin

⁶⁵⁹ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 600-603; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 381-382; Atâî, *Hadâ'ik*, 643.

⁶⁶⁰ Ahmet Uğur, “Âsafnâme-i Vezir Lütü Paşa”, *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 249.

⁶⁶¹ Örneğin İbn Kemal, *Dekâyıku'l-Hakâyık* adlı eserini Paşa'ya ithaf etmiştir. Bk. Abdullah Karaca, *Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-Hakâyık'ı* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2002), IX, XII, 1. Diğer yandan “hüccet ihtilafı”nda Paşa'nın Fenârizâde'ye karşı İbn Kemal lehine tavır takındığı anlaşılıyor. Bk. Gel, “Kemalpaşazâde-Fenârizâde”, 71-73.

⁶⁶² İbn Kemal'in akaid konularındaki fikirleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. Öçal, *Kışladan Medreseye*, 435-474.

hatırına gelmeyecek nokteler ve faydalar keşfederdi.”⁶⁶³ Ona dair anlatılanlardan öz saygısının yüksek, kendi fikirlerine güveninin tam olduğu anlaşılabilir. Mesela Çivizâde’nin 935/1528-29 yılında, Sahn müderrisliği sınavında yazdığı risalede kendisine ait bir görüşü zayıf veya önemsiz kaviller için tercih edilen *kîle* lafzı ile aktarmasına çok sinirlenip hükümdardan onun cezalandırılmasını istemiştir. Çivizâde’nin kendisinden af dilemesi üzerine hiddeti yatışmışsa da Kanuni, İbn Kemal’in gönlünü yapmak için hediyeler gönderip *teşrif*en üç mülahız vermesini ferman buyurarak ona verdiği kıymeti izhar etmiştir.⁶⁶⁴

Yukarıdaki bilgiler göz önüne alındığında İbn Kemal’in bireysel otorite ve karizmasının, temsil ve işgal ettiği makamın prestijini ve nüfuzunu fazlasıyla arttırmasını beklemek gayet doğaldır. Nitekim öyle de olduğu anlaşılmaktadır. Geride çeşitli kıstaslar üzerinden yapılan değişik analizlerin tümünün ortak sonucu onun dönemine ait fetvalı dava miktarının öncesinde ve sonrasında olmadığı bir seviyeye ulaştığıdır. Sicillerde bahsi geçen ve ona ait olduğu değerlendirilen fetva adedi dönemin diğer müftülerinkinin çok üstündedir. İlâveten vefatından sonra bile onun fetvalarını içeren kayıtlara rastlanabilmektedir.⁶⁶⁵ İbn Kemal’in fetva kurumunun güçlenip hukuk ve yargı sisteminde etkinliğini artmasına tek katkısı şahsi karizmasının neticesi değildir. Geride ayrıntılı şekilde analiz edildiği üzere, fetva ve müftü konusundaki özgün ve sistematik fikirleriyle yeni bir teori ve anlayışın oluşmasında da belirleyici olduğu değerlendirilmektedir. Zira müfti-i zaman unvanıyla temsil edilen yeni müftü imgesini kadı sicilleri dışında -hiç değilse şimdilik- ilk olarak onun fetvalarında bulabilmekteyiz. Ayrıca müftü fetvasının kelâmî-fikhî (hukuki) değeri ile yargısal (kazâî) bağlayıcılığı noktasında İbn Kemal’in, -yeri geldiğinde klasik öğretiyi dahi zorlayacak derecede- özgün fikirler serdettiğini burada bir kez daha tekrarlamakta fayda var.⁶⁶⁶

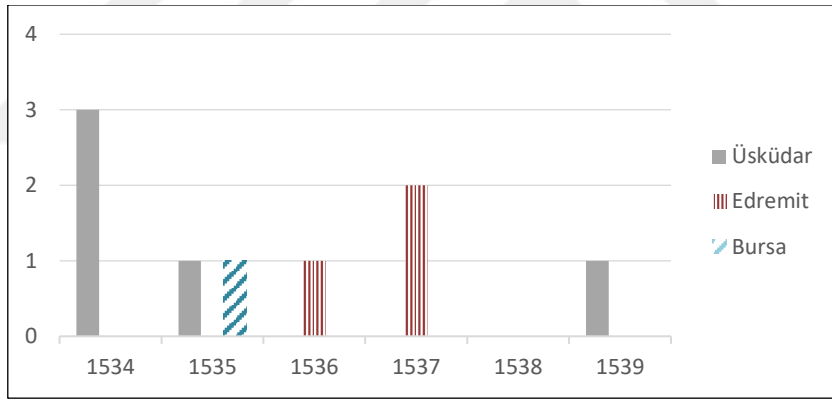
⁶⁶³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 1/409. Onun şahsiyeti hakkında ayrıca bk. İnânır, *İbn Kemal’in Fetvaları*, 18-20; Öçal, *Kışladan Medreseye*, 51-56.

⁶⁶⁴ Atâî, *Hadâ’ik*, 526; Ali b. Bâlî, *el-İkdu’l-Manzûm fi Zikri Efâzılı’r-Rûm*, çev. Suat Donuk (İstanbul: TYEKB, 2018), 310-312.

⁶⁶⁵ 1536 tarihli bir örnek için bk. *Edremit Şer’iyye Sicili-1185 (942-943)*, 13b/3.

⁶⁶⁶ İbn Kemal’in fetvaya dair görüşleri için bk. İnânır, *İbn Kemal’in Fetvaları*, 70-75.

*Sadullah Sâdî Çelebi*⁶⁶⁷ Devri (1534-39): İbn Kemal 2 Şevval 940 / 16 Nisan 1534'te vefat ettiği için Sâdî Çelebi'nin görevinin ertesi gün başladığı kabul edilmektedir. Fakat o sırada Kanuni ve İbrahim Paşa İrakeyn seferinde olduklarından ataması biraz daha sonra gerçekleşmiş olabilir.⁶⁶⁸ Biyografi kaynaklarında Sâdî Çelebi üstün meziyetleri; temiz ve yüksek ahlakı, ilme, kitaba ve şiire olan düşkünlüğü ile anılır.⁶⁶⁹ Kariyerindeki müderrislik, kadılık (özellikle on yıllık İstanbul kadılığı) ve müftülük görevlerinde sergilediği dirayet ve muvaffakiyeti vurgulanır. Hâkim olarak kararları ve müftü olarak fetvaları kabul gören birisidir. İbn Kemal'den okuduğu, böyle değilse bile ona mensubiyeti bulunduğu; kısacası onun ekolünden olduğu anlaşıyor. Ayrıca veziriazam İbrahim Paşa'nın diğer seçeneklere karşı onun müftülüğüne taraf olduğu aktarılmaktadır. Ne var ki kaynaklarda ona dair sıra dışı bir hadise veya siyasi-idari konularla alakalı bir rivayet mevcut değildir. Çalışmanın konusu açısından ifade edersek, kendisinin fetva kurumunun dönüşümüne belirleyici katkı sunduğuna işaret eden herhangi bir emare bulunmuyor.



Şekil 28. Sâdî Çelebi devrindeki fetvalı davalar

Geneldeki, düzenli sicillerdeki ve Edremit grafiğindeki Sâdî Çelebi dönemi rakamları İbn Kemal dönemine kıyasla fetvalı dava miktarında bir gerilemeye işaret ediyor. Buna mukabil Üsküdar'daki oran selefinin cüzi miktarda üstündedir. Diğer verilerin aksi yönündeki bu eğilim, durumun Üsküdar'a özgü olduğunu akla getirmektedir. İbn Kemal'le birlikte fetva kurumunun yakaladığı büyük nüfuz, başkent

⁶⁶⁷ Sâdî Çelebi biyografisi için bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 700-702; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 443-445; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 416b-417b; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 355.

⁶⁶⁸ Repp, *The Müfti*, 243-244.

⁶⁶⁹ Sehi Bey, tezkiresinde ona yer verdiği gibi şairliğini ve hasletlerini de över. Bk. Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, 58-60.

çevresinde bir müddet daha eskisi gibi devam etmiş olsa gerektir. Çünkü Sâdî Çelebi devrindeki fetvalı kayıtların çoğu onun görev devresinin başlarındaki yıllara aittir. Örneğin Üsküdar'daki beş davadan üçü onun ilk beş ayında kayda geçmiştir (bk. Şekil 28). Ek olarak, ilk üç kayıta müftü adı ve unvanı yerine sadece fetvadan söz edilmesi onların Sâdî Çelebi'ye aidiyetini kesinleştirmeyi zorlaştırıyor. Üstelik bunlardan Safer 941 / Ağustos 1534 tarihini taşıyan ve geçmişteki bir sorunla ilgili olduğu anlaşılan davada⁶⁷⁰ kullanılan fetvanın çok benzeri bir örnek İbn Kemal'in fetvaları arasında yer almaktadır.⁶⁷¹

Diğer yandan Bursa sicillerindeki ilk fetvalı dava onun müftülük yıllarına aittir. Ayrıca düzenli defter serilerinden olan Edremit'teki veriler onun fetvalarının Anadolu'daki mahkemelere de ulaştığını göstermektedir. Bu bilgiler ışığında şu sonuca varılabilir: Sâdî Çelebi, şahsi vasıflarıyla müftülüğün yükselişine özel katkı yapan bir müftü sayılamaz. Fakat İbn Kemal'le ulaşılan etkinliği, küçük gerilemeye rağmen başarıyla devam ettirmesi bakımından önemli bir şahsiyettir. Kazaskerler dururken İstanbul müftülüğüne atanmış olması üstün vasıflarının neticesi olarak görülmelidir. Bir mevleviyet kadılığı olan Bursa'daki fetvalı dava kayıtlarının ilk olarak bu yıllarda tespit edilmesi ise şeyhülislamlığın, şahıslardan bağımsız olarak kurumsal anlamda da etkisinin güçlendiği anlamına gelmektedir.

*Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi*⁶⁷² *Devri* (1539-42): 1539'da Çivizâde Muhyiddin'in göreve gelmesini izleyen yıllar fetva kurumu açısından yeni bir dönüm noktasını temsil eder. Tıpkı selefleri gibi yetkin bir alim olduğu hakkında dönemin kaynaklarının ittifak ettiği Çivizâde, bugün bile net şekilde bilinmeyen sebeplerle dördüncü yılını doldurmadan 1542'de görevden alındı.⁶⁷³ Geleneksel kabule göre⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Kenan Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 / M. 1534-1536)* (İstanbul: İSAM, 2010), 122.

⁶⁷¹ Anılan davaya müdahil olan fetvada kadı mahkemesinde görevli muhızırın şehadeti geçersiz sayılmıştır. Benzer bir fetvası şöyledir: "Mesele: Bir kadı hizmetkarı o kadının işine şahadet eylese mesmu' olur mu? Cevap: Olmaz ecir-i has ise." Bk. İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 35a.

⁶⁷² Biyografisi için bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 702-704; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 446-448; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 417b-419a; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 361; Repp, *The Müfti*, 244-256; Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 10-61.

⁶⁷³ Konuyla ilgili geniş bir kaynak değerlendirmesi için bk. Mehmet Gel, *Şeyhülislam Çivizâde*, 46-54.

⁶⁷⁴ Bu konuda farklı düşünen R. Repp daha önce de bazı müftülerin vefat etmeden görevlerinden ayrılmış olabileceklerini söyler. Bk. Repp, *The Müfti*, 136-137. Fakat zikrettiği isimler (Molla

Osmanlı tarihinde ilk kez bir müftünün azli anlamına gelen bu gelişmeyi sonraki üç yılda ardışık iki müftünün daha *feragat* yoluyla görevden ayrılması izledi. Eserlerini döneme çok yakın tarihlerde yazmış olan Manık Ali (ö. 992/1584) ve Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635) Sâdî Çelebi ile Ebussuûd Efendi arasındaki dönemi (1539-45) müftülük açısından istikrarsızlık, çalkantı ve fetvanın elden ele dolaştığı yıllar olarak nitelemekte; Ebussuûd Efendi'nin fetva kurumuna istikrar ve düzen kazandırdığını belirtmektedirler.⁶⁷⁵ Çağdaş araştırmacılardan Michael M. Pixley, Çivizâde'nin görevden alınışını müftülüğün tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul eder. Bizce de doğru görülen bir tespitle sonraki süreçte müftülüğün iyice bir memuriyete dönüştüğünü, daha da önemlisi hukuki belirleyicilik bakımından inisiyatifin müftülerden devlet yöneticilerine kaydığını ileri sürer.⁶⁷⁶

Çivizâde'nin azline yol açan somut sebebin onun fetvaları olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak azline yol açan fetvaların altında yatan faktörlerin neler olduğu konusu farklı yorumlanmaktadır. Bu husustaki görüşleri kabaca *ideoloji* ve *hukuk* eksenli olmak üzere iki sınıfta toplamak mümkündür. İlkine taraf olanlar, onun selefi bir zihniyet taşıdığını, bidat karşıtı olduğunu, İbn Arabî ve Mevlâna gibi şahsiyetleri tekfir edecek kadar tasavvufî düşünceye olumsuz baktığını savunmaktadır. Hukuki amilleri başlıca azil sebebi olarak görenler ise onun rivayetçi ve gelenekçi bir fıkıh-hukuk nosyonuna sahip olduğu için maslahatçı-örfçü Osmanlı çizgisiyle problem yaşadığını ve bazı fetvaları nedeniyle kimi ulema ve devlet yöneticileriyle ters düştüğünü belirtir.⁶⁷⁷

Çalışmanın konusu ve amacı ile ilgili olmadığı için bu mevzuların ayrıntılı tahliline girilmeyecek ama özet bir bakışla şunları söylemek yerinde olur: Çivizâde'nin tasavvufî yaşıntıyla değilse de tasavvufî felsefeye daha doğrusu İbn

Abdülkerim gibi) müftülüğün 16. yüzyıl ve sonrasındaki klasik formundan önceye ait olduklarından gerçek anlamda ilk şeyhülislam azli Çivizâde'ninki olarak kabul edilmelidir.

⁶⁷⁵ Atâî, *Hadâ'ik*, 642; Ali b. Bâlî, *Ikdu'l-manzûm*, 464-465.

⁶⁷⁶ Pixley, *Şeyhülislam'ın Gelişimi*, 105-106. Mütevazî ve az bilinen makalesinde Pixley ilginç şekilde farklı öncüllerden hareketle de olsa müftülük tarihini bu çalışmanın ulaştığı sonuçlarla paralel şekilde 1518 ve 1542'yi temel alarak dönemlere ayırır.

⁶⁷⁷ Bu konuda iki önemli doktora tezi bulunuyor. İdeolojik amillerin ağırlıklı olarak savunulduğu bir tez Mehmet Gel'e aittir. Hukuki bakış açısından kaynaklı amilleri öne çıkaran doktora tezi ise Osman Cengiz tarafından hazırlanmıştır. Bk. Mehmet Gel, *Şeyhülislam Çivizâde*; Osman Cengiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde-Ebussuûd-Birgivi)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). Cengiz'in çalışması kitap olarak da yayınlanmıştır.

Arabi kaynaklı olan ve zahiren İslam'ın temel akidesiyle çelişik görünen fikirlere (vahdet-i vücut gibi) sıcak bakmadığı nettir. Bu konularla ilgili kitaplara mesafeli duruş sergilediği kendi fetvalarında⁶⁷⁸ görülebildiği gibi dönemin çeşitli kaynaklarında da yazılıdır.⁶⁷⁹ Ne var ki resmi Osmanlı ideolojisiyle iddia edildiği tarzda ve tonda zıtlığı olan birinin devletin baş müftülüğüne kadar yükselmesi dönemin şartları dahilinde pek makul görünmemektedir. Bir şekilde yükseldiğini kabul etsek bile müftülükten azledildikten sonra tekrar Sahn müderrisliğine hele de adliye ve hukuk bürokrasisinin başı olan Rumeli kazaskerliğine getirilişini izah etmek zordur. Zira anılan bakış açısı ve fikirlerinden bu görevi esnasında da vazgeçmiş değildir. Bir başka ihtimal şudur: Devlet yönetimi bu türden teorik ve entelektüel farklılıkları -kendisi benimsemese bile- bir ilim adamını sistem dışına itmeye yol açacak unsurlar olarak görmüyordu. Dolayısıyla Çivizâde'nin müftülükten azledilmesi daha ele gelir ve toplumsal yaşamda soruna yol açma potansiyeline sahip meselelerle bağlantılı olmalıdır. Nitekim Lütfi Paşa 948 (1541-42) yılı hadiseleri cümlesinden olarak, azline değinmeden onun mestler üzerine meshle alakalı bir fetvasının sultan tarafından ulemanın tartışmasına sunulduğunu ve nihayetinde fetvasının yanlışlığının ortaya konulduğunu belirtir.⁶⁸⁰ Benzer başka rivayetler de söz konusudur.

Bir fıkıh-hukuk adamı olarak Çivizâde Muhyiddin Hanefi geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre mezhepte *esahh* olmayan bir kavil, Ebu Hanife'ye bile ait olsa onunla fetva vermemek gerekir. İçtihat ehliyetine haiz olmayanlar mezhebin temel ilke ve usulüne uymayan fetvalar vermeye kalkmamalıdır. İlk bölümdeki terminolojiyle ifade edersek, mezhebin *tamamlayıcı (aslî)* fetvalarının görmezden gelinmesine sıcak bakmamaktadır. Ne var ki asli sayılabilecek kimi fetvalara da kurucu fetvaya dayanmadığını düşündüğü için karşıdır. Çünkü bir konuda hüküm verebilmek için Hanefi imamlarından gelmiş nakiller esas alınmalıdır. Azlinin sebeplerinden biri olarak zikredilen “aba ve çukadan yapılma çakşır” (*curmuk ve kirbas* olarak da geçmektedir) üzerine meshin caiz olmadığı yönündeki fetvasını, bu

⁶⁷⁸ Bu konudaki fetvaları için bk. Aydın, *Çivizâde Muhyiddin*, 218-222.

⁶⁷⁹ Örnek olarak bk. Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 418b; Ali b. Bâlî, *Ikdu'l-manzûm*, 412-414. Kefevî onun adı geçen isimleri tekfir ettiğini açıkça belirtir. Ayrıca bk. Mehmet Gel, *Şeyhülislam Çivizâde*, 99-104.

⁶⁸⁰ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1925), 390-392; Mehmet Gel, *Şeyhülislam Çivizâde*, 48-49.

konuda Hanefi imamlardan bir rivayet bulunmamasına dayandırmıştır.⁶⁸¹ Kendisinin Hanefi rivayeti bulunmayan hususlarda fetva vermekten kaçındığı bazı meseleler vardır. Para vakfına olan muhalefeti de benzer gerekçelere dayanır. Diğer yandan Mecdî onun azlini açıkça fetva usulüyle ilişkilendirir.⁶⁸²

Bu bilgiler ışığında fetvalı dava miktarlarına bakıldığında, Üsküdar mahkemesinde Çivizâde dönemine ait fetvalı davaların -Sâdî Çelebi’de olduğu gibi- onun ilk yılında toplandığı göze çarpmaktadır. Son dava ise Zilkade 946 / Mart 1540 tarihini taşımaktadır.⁶⁸³ Bu tarihten sonra Üsküdar sicilleri fetvalı davalar konusunda yaklaşık beş yıl süren bir sessizliğe bürünmektedir. Ne son davayı barındıran 11 numaralı sicilin geriye kalan yarıdan fazlasında ne de ardından gelen 12 ve 13 numaralı defterlerde herhangi bir fetva atfına rastlanmaz. İncelenen Bursa sicillerinin sonuncusu onun son görev yılından az sayıda dava içerdiği için oradaki durum için de pek bir şey söyleme imkanı bulunmuyor. Taranan Edremit defterlerinin sonuncusu 944/1538 yılında tutulmuş kayıtlar içerdiği için 1539-45 arasında Edremit mahkemesinde neler olup bittiğini tespit etme şansına sahip değiliz. Ancak Üsküdar ile Edremit defterlerinden elde edilen bazı verileri kıyaslayarak bir tahmin yürütülebilir. Şöyle ki, Üsküdar’da müftülerin görev yılı başına düşen fetvalı dava miktarıyla Edremit’tekiler birbirinden farklıdır. Coğrafi yakınlığı nedeniyle Üsküdar’da müftü fetvasına erişim kolay olduğundan ortalama doğal olarak daha yüksektir. Ancak ilk üç müftü devrindeki ortalamalar iki mahkeme arasında şaşırtıcı biçimde kusursuza yakın bir paralellik arz etmektedir (bk. Şekil 29). Buradan hareketle Edremit’te Çivizâde ve halefleri döneminin manzarası hakkında bir tahmin yürütmek mümkündür.

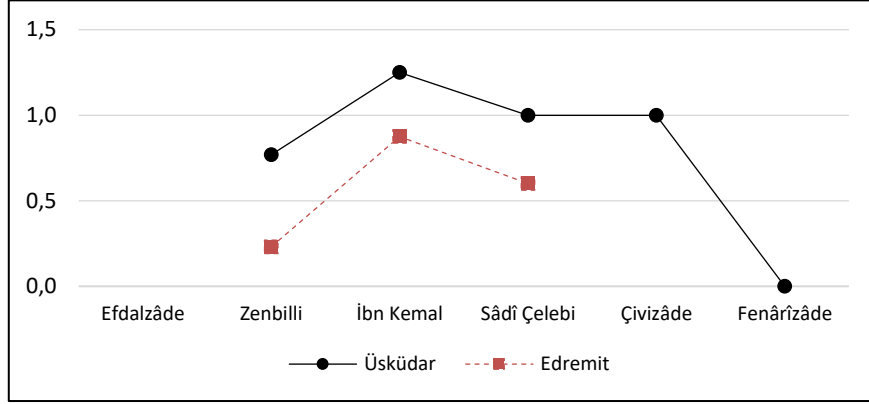
Çivizâde döneminden kalan fetvalı davaların çoğuna Antep sicilleri ev sahipliği yapmaktadır (bk. Şekil 30). Bu sicillerde onun döneminde kayda geçirilmiş on adet fetvalı dava yer almaktadır. Bunların ikisinde kentin müftüsünün fetvaları kullanılmıştır. Geriye kalan sekiz tanesi, başka türlü düşünmeyi gerektirecek bir karine bulunmadığından, Çivizâde’nin fetvaları olarak kabul edilmiştir. Antep özelindeki yüksek rakamlar Çivizâde’nin şahsi otorite ve karizmasından ziyade müftülüğün

⁶⁸¹ Çivizâde’nin fıkhi görüşleri için bk. Aydın, *Çivizâde Muhyiddin*, 65-66; Mehmet Gel, *Şeyhülislam Çivizâde*, 164-188.

⁶⁸² Mecdî, Tercüme-i Şakâik, 446; Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi*, 315-316, 362-374.

⁶⁸³ *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, Bâb-ı Meşihat Arşivi, 51a/4.

eriştiği kurumsal etkinliğin bir neticesi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim tamamı bu hususun belirginleştiği 1540'lara aittir.



Şekil 29. Müftülerin görev yılı başına düşen fetvalı dava miktarı



Şekil 30. Çivizâde devrindeki fetvalı davalar

Çivizâde Sonrası Dönem (1542-1545): Şeyhülislamlığın karanlıkta kalmış dönemi olarak nitelenebilecek olan bu yıllarda Çivizâde'den sonra ilk olarak 948 sonlarında (1542 başları) Kadirî/Hamidî Efendi⁶⁸⁴ (ö. 955/1548) müftü olarak atandı. Ancak birkaç ay sonra görevi bıraktı. Onun ardından 949/1543'te göreve gelen Fenârîzâde Muhyiddin⁶⁸⁵ de (ö. 954/1548) ne hikmetse üçüncü senesini doldurmadan 952/1545'te sessiz sedasız görevinden ayrılıp köşesine çekildi. Devrin kaynakları Kadirî Efendi'nin "mizacına halel veren" bir sağlık sorunu nedeniyle görevi bıraktığını

⁶⁸⁴ Biyografisi için bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 698-700; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 419a-420a; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 364; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 441-443; Repp, *The Müfti*, 256-263.

⁶⁸⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 606-608; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 411a-412a; Mecdî, *Tercüme-i Şakâik*, 387-389; Repp, *The Müfti*, 263-268.

söyler.⁶⁸⁶ Emekli olduktan sonra uzun bir müddet daha yaşayacak olan müftü, bugünkü ifadeyle *psikolojik rahatsızlık* yaşamıştır. Buna karşılık Fenârizâde'nin istifası konusunda söz birliği etmişçesine herkes suskundur. Herhangi bir sağlık sorunu ya da Çivizâde benzeri bir uyumsuzluk durumundan bahseden bile yoktur. İleride üzerinde durulacağı üzere aslında bütün bunların, şahıslara bağlı faktörlerden çok Kanuni'nin o dönemde benimsediği yeni yönetim ve hukuk anlayışıyla ilgili olduğu değerlendirilmektedir.

Tesadüf mü bilinmez ama Kadiri Efendi ile Fenârizâde daha önce de ortak kaderi paylaşmışlardı. Fenârizâde *Rumeli*, Kadiri Efendi *Anadolu* kazaskeri oldukları dönemde Molla Kâbız'ı yargılamada başarılı olamamıştı. Yine ikili kazaskerlikten aynı gün ve aynı sebepten birlikte azledilmişlerdi. Korfu seferinde İbrahim Paşa'nın idamı meselesini sordukları için padişah kızıp ikisini de görevden almıştı (1537). Esasen daha kıdemli oldukları halde İbn Kemal'den sonra müftülük onlara değil Sâdî Çelebi ve Çivizâde'ye verilmişti. Gerçi henüz o tarihlerde müftülük kazaskerlikten sonra gelinen bir makam değildi ama böyle olması tercih edilmedikleri hususunu değiştirmez. Fenârizâde'yi *divane-meşrep* bir olarak niteleyen Nişancı Celalzâde, ilmi açıdan yetersiz olduğu halde ailesine tanınan imtiyaz nedeniyle makam elde ettiğini söyler.⁶⁸⁷ Peçevî (muhtemelen Celalzâde'den alarak) onun Pîrî Paşa soruşturmasında farklı mülahazalarla hareket ederek haktan ayrıldığını *dünya ve ahirette kendine zarar verdiğini* söyler.⁶⁸⁸ Ayrıca Fenârizâde Rumeli kazaskeri iken müftü İbn Kemal'le yaşadığı hüccet ihtilafında altta kalmış, ilmi bakımdan kendisini savunmakta yeterli olamamıştır.⁶⁸⁹ Diğer yandan devlet yöneticilerine karşı pervasız olduğunu gösteren hadiseler de kaynaklarda yerini almıştır.⁶⁹⁰

Araştırmada elde edilen verilerden anlaşıldığına göre, yukarıdaki hadiseler ikilinin -özellikle Fenârizâde'nin- ilmi otoritesi hakkında İstanbul çevresinde olumsuz bir imaj meydana getirmiş gibi görünüyor. Çünkü Üsküdar sicillerinde onların devrine

⁶⁸⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 700; Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 419b.

⁶⁸⁷ Molla Kâbız meselesi ile bağlantılı olarak Celalzâde'nin Fenârizâde aleyhinde yazdıkları için bk. Funda Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 238-241.

⁶⁸⁸ Peçevî, *Tarih*, 62. Ayrıca bk. Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa*, 147.

⁶⁸⁹ Gel, "Kemalpaşazâde-Fenârizâde", 71-72.

⁶⁹⁰ En bilineni bir divan toplantısında sadrazam İbrahim Paşa'nın şahitliğini köle olduğu gerekçesiyle kabul etmemesidir. Ayrıntılar için bk. Kefevî, *Ketâib* (Feyzullah Efendi, 1381), 411b.

ait tek bir fetvalı dava kaydı dahi mevcut değildir. Kadiri Efendi'nin durumunu kısa görev süresi ile açıklamak mümkünse de Fenârizâde döneminde yeterli sicil olduğu halde fetvaya rastlanmamasını izah edecek başka bir delil bulunmuyor. Çalışma kapsamında onun görev yıllarında tespit edilen iki dava kaydı da Bursa'ya aittir.⁶⁹¹ Daha önce belirtildiği gibi bu durum müftülüğün resmi-kurumsal niteliğe ulaşmasının bir sonucudur. Şöyle ki, şahsi sebeplerle İstanbul çevresinde müftü fetvasına müracaat etme oranı veya fetvaların kayda geçirilme sıklığı azalırken taşrada kurumsal etkinlik nedeniyle bu durum devam etmiştir. Sözü edilen iki Bursa kaydında Fenârizâde'nin ismi yerine sadece unvanına (*molla hazretleri* ve *müfti-i zaman*) yani bir anlamda makamına gönderme yapılmış olması bu yargıyı destekleyen bir karine olarak kabul edilebilir.

Kişilere bağlı sebepler başlıından çıkarılacak sonuçları birkaç cümleyle özetleyecek olursak şunlar söylenebilir: C. Fleischer'in işaret ettiği gibi 16. asrın ilk yarısı henüz bir kişinin, görev yaptığı memuriyet makamının ötesinde anlam ifade edebildiği bir zaman dilimidir.⁶⁹² Buna bir de müftülüğün o tarihlerdeki kurumsal varlığı ve geçmişinin tazeliğini eklemek gerekir. Böyle olunca dönemin müftülerinin şahsi niteliklerinin, karizmalarının ve kariyerlerinin, ülkedeki merkez müftülüğünün yönetim, hukuk ve adliye düzenindeki etkinlik ve nüfuzunda belirleyici rol oynamadığını varsaymak zamanın ruhuna ters düşünmek anlamına gelir. Nitekim İstanbul müftüsünün kimliğine bağlı olarak dönemin mahkemelerinde kayda geçirilen fetva sayıları değişme göstermektedir. İbn Kemal gibi nüfuzlu ve yetkinliği yüksek müftüler döneminde sayılar artarken böyle olmayanlar devrinde azalma kaydetmiştir. Diğer yandan şahıslardan bağımsız şekilde müftülük makamı, bu yıllarda kurumsal bir mahiyet ve mevki elde etmiş, ardından bu statüsünü sağlamlaştırmıştır. Çivizâde'nin görevden alınmasını izleyen yıllarda ise müftü ve fetvaya karşı yeni bir yaklaşımın hâkim olduğu başka bir evreye girildiği anlaşılmaktadır. Bu yeni yaklaşımı şekillendiren amilleri, müftülerin şahsından çok dönemin siyasi ve idari şartlarında aramak gerektiği; müftülerin ise bu yeni yaklaşıma ayak uydurabildiği ölçüde görev başında kalabildiği değerlendirilmektedir.

⁶⁹¹ Dava kayıtları için bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951)*, 66b/3, 102b/2.

⁶⁹² Fleischer, *Aydın ve Bürokrat*, 331.

3.3.2.2. Siyasi ve İdarî Faktörler

Müftülerin bireysel özellikleri ve karizmalarının, fetvanın ülkedeki hukuk sistemi ve yargı teşkilatı üzerindeki etkinliğinin tonunu belirleyen bir unsur olduğu muhakkak olmakla birlikte bunun mikro bir faktör olmanın ötesine geçmediği söylenebilir. Söz konusu etkinliğe yol açan asıl sebebin daha genel/makro bir bakış açısıyla ele alınması gerekiyor. Çünkü müftülerden kaynaklanan bu mikro etkinlik, doktrinde hukukun -üretiminden değilse bile- uygulanmasından birinci derecede sorumlu tutulan devlet yönetiminin şekillendirip sınırlarını belirlediği bir ortamda ancak varlık gösterebilmekteydi. Somutlaştıracak olursak, mesela İbn Kemal yetkin bir alim olarak fazlaca öne çıktığı için onun döneminde daha çok müftü fetvası mahkeme kayıtlarına geçmiş olabilir. Fakat ona bu etkinlik sahasını açan şey gerçekte dönemin yöneticilerinin benimsediği siyasi-hukuki doktrindi (daha az iddialı bir tabir *yaklaşım* olabilir). Yoksa öncesindeki (mesela Molla Hüsrev) ya da sonrasındaki (mesela Ebussuûd) bazı müftülerin ilmi otoriteleri onunkinden aşağı değildi. Hatta kimi bakımlardan üstünde bile sayılabilir. Molla Hüsrev'in *Dürer* adlı fıkıh eseri ve *Mir'at* adlı usul eseri sonraki asırlarda temel başvuru ve eğitim kitapları arasına girecek kadar önemsenmişti. Fatih kendisine ikinci Ebu Hanefi olarak görece kadar saygı ve hayranlık besliyordu. Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdu'l-akli's-selîm* tefsiri klasik tefsirler arasına girmeyi başarmış; fetvaları uzun asırlar referans kaynağı olarak işlev görmüştü. Ancak dönemin padişahının ve merkezi yönetim örgütünün müftüye yükledikleri anlam ve tanıdıkları yetkinin çerçevesine bağlı olarak İbn Kemal yüksek bir etkinlik düzeyine ulaşabilmiş; diğerleri ise yine aynı sebepten dolayı bundan mahrum kalmıştı. Bilhassa 1540'larla birlikte fetvalı dava miktarında yaşanan ivme kaybının, klasik Osmanlı hukuk sisteminin bir nevi babası kabul edilen Ebussuûd Efendi zamanında bile telafi edilemediği yönündeki bulgular (bk. Şekil 23) ileri sürülen bu tezi desteklemektedir.

Fetvalı davaların ortaya çıkışı bağlamında müftülüğün yükselişine ve genel olarak Osmanlı devlet ve hukuk sisteminde etkisini nasıl artırdığına değinilmişti. O yüzden sürecin o safhasını burada tekrarlamayacak, sadece konu bütünlüğünü sağlamak adına kısaca hatırlatmakla yetineceğiz. 1510'larda yaşanan bazı iç ve özellikle dış gelişmeler Osmanlı yönetimini yeni bir müftülük yaklaşımı geliştirmeye zorlamıştı. Bu kapsamda hem dini düşünceyi hem de onun paralelinde yürüyen hukuk

ve yargı sistemini belli bir çerçevede standardize ve konsolide edebilmek için müftülerin hukuki-dini anlamda dikkate alınması gereken başlıca otorite olduğu tezi geliştirilmişti. Fakat bu yapılırken bir yandan da vatandaşların mezhepsel aidiyetleri korunmaya gayret edilerek özel hukuk kapsamındaki sorunlarını kendi mezheplerine uygun biçimde çözmelerine imkân tanınmıştı. Kadı ve müftü atamalarında da bu husus dikkate alınmaktaydı. Demek oluyor ki bir yandan halkın mezhepsel çeşitliliğine müsaade edilirken diğer yandan müftü fetvaları yoluyla ortak bir kamu-sultan-devlet hukuku oluşturma gayretine girişilmişti. Doğal olarak müftünün otoriter rolü ve müftülüğün hukuki belirleyiciliği artmış, bu da mahkemelere ulaşan fetva sayılarını yükseltmiştir. 1540'larda ise durum tekrar değişmeye başlamıştır.

Bu başlık altında 1530'lardan sonra fetva kurumunun etkinliğinde gözlenen azalmanın, devrin siyasi-idari bakış açısında yaşandığı varsayılan dönüşümle bağlantısı irdelenecektir. O nedenle öncelikle dönemin iç ve dış siyasi ortamını kısaca betimlemek yerinde olur. Kanuni Sultan Süleyman'ın 1520'de tahta geçmesiyle birlikte Osmanlı Devleti her alanda büyük bir genişleme ve gelişme dönemine girdi. Batıya yapılan seferler kapsamında kazanılan büyük askeri zaferlerin neticesi olan fetihlerle Orta Avrupa'da kesin egemenlik kuruldu. Avusturya ve ötesini elinde tutan başlıca Avrupa gücü olan Habsburglarla girişilen mücadelede başarı sağlanarak 1533 İstanbul Antlaşması ile onlara boyun eğdirildi. 1520'lerin başında Memlük topraklarında çıkan ayrılıkçı isyanlar bastırıldı ve İbrahim Paşa eliyle coğrafyanın Osmanlı devlet sistemine entegrasyon süreci ivme kazandı. 1534'teki Irakeyn Seferi ile ilk olarak Çaldıran Savaşı'nda (1514) kırılan ve büyük ölçüde Anadolu'nun dışına itilen Şii-Safevi nüfuzu bir kez daha büyük bir darbe yediği gibi Irak'tan da savuşturuldu. Böylece İran'la Osmanlılar arasında hemen hemen bugüne dek korunacak olan sınıra önemli oranda ulaşıldı. Ege ve Doğu Akdeniz'de gerçekleşen fetihlerle tesis edilen egemenlik 1538 Preveze Zaferi ile taçlandırıldı. Yemen'in ele geçirilerek Kızıldeniz'in tamamen kontrol altına alınması süreci de yine aynı yıllarda yaşandı. Karadeniz zaten öncesinde Osmanlı donanması dışındaki güçlere kapatılmıştı. Böylece 18. yüzyıla dek bütünlüğünü koruyacak olan Osmanlı haritası

1540'a kadar büyük oranda çizilmiş oldu.⁶⁹³ Sonraki yıllarda bu haritada gerçekleşen değişimler ise çoğunlukla sınırlı ve/veya geçici olacaktır.

3.3.2.2.1. Müft-i Zaman Konseptinin İşlevi Sorunu

Yukarıda özetlenen gelişmelerin yaşanması aynı zamanda Osmanlıların 1510'larda yüzleşip 1520'lerde etkileriyle mücadele etmek zorunda kaldıkları siyasi, ideolojik ve idari krizleri geride bırakmaları anlamına gelmekteydi. 1530'ların ikinci yarısında artık ne Safevi askeri gücü ne de Kızılbaşlık siyasi ve dini olarak Anadolu'da ciddi bir tehdit olabilecek durumdaydı. Tamamen ortadan kalkmış değillerdi ama hem nüfusları azalmış hem de Osmanlı fetihleri mücadelenin merkezini çok daha doğuya kaydırmıştı. Memlûk toprakları siyasi ve idari bakımdan ülkeyle bütünleşip Osmanlı yönetimini benimsemişti. Ayaklanmaların bastırılması eski devleti ve düzeni diriltme ümitlerinin beyhude olduğunu herkese göstermişti. Ancak hukuk ve yargı alanında işlerin aynı düzeyde yolunda gittiği söylenemez. Hatırlanacağı üzere Osmanlılar ülkede ortak bir pozitif hukuk (kamu hukuku da diyebiliriz) ve yargısal bütünlük sağlamak amacıyla İstanbul müftüsünü *müfti-i zaman* unvanı altında yeni bir konsepte bürümüş, onların fetvalarını mezhep ayrımı gözetmeden herkesi bağlayacak şekilde öne çıkarmışlardı. Fakat bazı olaylar bu argümanın yeterince işe yaramadığını ve özellikle eski Memlûk topraklarında, Osmanlı merkez yönetimi ve ulemasınca benimsenen yaklaşım ve normlar aleyhine hukuki ve adli sorunlar çıkma potansiyelinin hala yüksek olduğunu göstermektedir.

1535 yılında Mısır'da meydana gelen bir hadise ana hatlarıyla şöyledir: Sonradan şeyhülislam olacak olan Çivizâde Muhyiddin 927/1534'de Mısır kadısı olarak atanmıştı. Bu makam aynı zamanda bölgedeki Osmanlı adli sisteminin başı demekti. Diğer yandan Yavuz Selim döneminde Mısır'daki Hanefî baş kadılığı (kâdu'l-kudât) görevine getirilmiş ve uzun müddet bu görevi yürütmüş olan Memlûk dönemi alimlerinden Ali Nureddin Trablusî (ö. 1535) Çivizâde'nin görev yıllarında emekliye ayrılmış, kalan ömrünü tedris ve fetvayla iştigal ederek geçirmekteydi. Bu döneminde kendisine sorulan bir soru üzerine, *istibdal yoluyla vakıf olmaktan çıkan bir mal, birkaç kez el değiştirdikten sonra son sahibi tarafından tekrar vakfedilirse bu*

⁶⁹³ Dönemin tarihi olaylarının özeti için bk. Imber, *Osmanlı İmparatorluğu*, 62-69; İnalçık, *Klasik Çağ*, 40-45.

vakfın geçerli olduğu şeklinde bir fetva verdi. Bilindiği gibi bir malın vakfiyetinin sahih olabilmesi için vakfeden kimsenin (vâkıfın) vakfedilen mal üzerindeki mülkiyetinin tam olması gerekir. Dolayısıyla onun bu fetvası, istibdal edilerek vakıflıktan çıkarılmış bir malın, sonrasında ikinci bir muameleye konu olmuşsa bir daha eski vakfiyetine dönemeyeceği anlamına gelmektedir. Zira fetvadaki ikinci vakfın sahih olabilmesi için sahibinin mal üzerinde döndürülemez bir mülkiyet hakkına malik olması gerekir. Doğru-yanlışlığı bir yana nihayetinde bu bir fetvaydı ve normal şartlarda bir alimin herhangi bir dini-fıkhi meselede görüş beyan etmesi veya eser kaleme alması sıradan bir davranış olarak algılanırdı. Fakat dönemin Mısır'ı için durum biraz farklı ve hassastı. Çünkü İbrahim Paşa'nın hazırladığı Mısır Kanunnamesi çeşitli sebepler öne sürülerek istibdal veya doğrudan satış yoluyla vakıf mallarının statüsünün değiştirilmesini yasaklamıştı.⁶⁹⁴

Trablusî uzun yıllar ülkedeki Hanefilerin temsilcisi ve en üst başvuru mercii olan bir hukuk otoritesi olarak görev yaptığı için sıradan bir alim değildi; fetvalarının halk ve ulema nezdinde bir karşılığı vardı. Anılan fetvayı verirken maksadının ne olduğu bir yana ahaliden bazıları onun fetvasını, kanunnameyle konulmuş istibdal yasağını delmenin yolu olarak gördü. Kimi kadılar bu fetvaya dayanarak bazı vakıf mallarının satışına onay vermeye başladılar. İstanbul'dan, bölgede Osmanlı hukuk sisteminin tatbik ve temsili maksadıyla gönderilmiş bulunan en yüksek merci, aynı zamanda vakıflar nazırı olan Mısır kadısı Çivizâde Muhyiddin doğal olarak bu duruma sessiz kalmadı. Kanunnameye aykırı işlemlerin yolunu açacağını düşündüğü bu fetva nedeniyle Trablusî'yi başkente şikâyet etti. Bunun üzerine padişah, onun sürgün veya ölümle cezalandırılmasını öngören bir emir gönderdi. Ama emir Mısır'a ulaşmadan birkaç gün önce Trablusî vefat etti (1535).⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ Mısır Kanunnamesinin ilgili maddeleri şöyledir: “Ve cihât-ı vakıfda harâba müşrifdir deyü ba'zı musakkafât tebdil sûretiyle satılıb nice evkâf bel' ve ketm olunurmuş. Bu dahi emr-i padişâhi ile ref' olundu. Min ba'd tebdil evlâdır ve harâb olmağa müşrifdir deyü vakfa müteallik nesne alınıb satılmaya. Şöyle ki, ba'd'e't-tenbîh yine satıldığı zâhir olursa, bâyi'e ve müşterîye siyâset oluna...” Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 6/137. Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, aynı tarihlere ait Anadolu sicillerinde kadıların onayladığı pek çok vakıf istibdali örneğine rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu yasak büyük ihtimalle o yıllarda Mısır'da yaygınlaşmış bulunan suiistimalleri önlemek amacını taşımaktaydı. Muharrem 920/Mart 1515 tarihli bir örnek için bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/24* (920-921), 18a/4. Cemaziyülevvel 941 / Kasım 1534 tarihli bir başka örnek için bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/36* (939-942), BOA.MŞH.ŞSC.d.2492, 297a/1.

⁶⁹⁵ Konunun ayrıntıları için bk. Hatice Kübra Kahya, *İstibdal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 49-58.

Demek oluyor ki Mısır gibi uzak eyaletlerde, resmi görevi olmasa bile yerel alimlerin fetvaları hala halk ve ulema arasında ciddi rağbet görmekteydi. Esasında ilk bölümde açıklandığı üzere doktrinde bir müftünün fetvasını değerli ve güvenilir kılan şey onun resmi görevi ya da görev yeri değil alanındaki uzmanlığı ve yetkinlik derecesiydi. Asırlardır klasik fıkıh düşüncesiyle yoğrulmuş bir topluma, hele de ulemaya bunun aksini kabul ettirmek ve ona uygun şekilde davranmaya alıştırmak zannedildiği kadar kolay ve hızlı olmuyordu. Öte yandan bu olay *müfti-i zaman* olarak takdim edilse bile İstanbul'daki müftünün dini-hukuki otoritesinin beklenen etkiyi - hiç olmazsa yeterince- sağlayamadığı anlamına da geliyor. Bir başka açıdan ifade edersek Osmanlı merkez ulemasının çoktandır özümsemişti hukuk nosyonunun buralarda aynı kabulü görmesi daha çok zaman istemektedir. 17. yüzyılın ortalarında Hanefi fıkıhının klasiklerinden biri haline gelecek olan Dürrü'l-muhtâr'ı kaleme alan Alâüddîn Haskefi'nin (ö. 1088/1677) Ebussuûd Efendi'yi bile sınırlı bir coğrafyanın müftüsü (Rûm müftüsü) olarak andığı⁶⁹⁶ göz önüne alınırsa bu çok da yakın bir tarihte gerçekleşmemiştir.

Trablusî vakasına bakılırsa yalnız müftü fetvalarının değil tek başına padişah kanunnamelerinin de ulemayı ikna etmek için yeterli olmadığı, klasik fıkıh sisteminin hala birinci yürürlük kaynağı olarak görüldüğü anlaşıyor. Zaten en başından beri Memlûk coğrafyasında Osmanlı örfi hukuku pek sıcak karşılanmamıştı (Küfür olarak bile nitelendiğinden bahsedilmişti). Dolayısıyla devlet yönetiminin ve beraberinde ulemanın, daha hızlı, daha etkili ve kalıcı sonuç verecek bir yaklaşım geliştirmesi gereği ortaya çıktı. Devasa sınırlara ulaşmış bulunan ülkede herkesçe kabul görecektir ortak normlar etrafında ortak bir kamu hukuku tesis etmek için bu noktada melez (sentez) bir çözüm devreye alındı: Sultanın (halifenin) iradesiyle desteklenen müftü fetvası yahut müftü fetvasıyla meşrulaşan sultan iradesi.

3.3.2.2.2. Yeni Bir Hukuk Anlayışının Benimsenmesi

Teoride bir fetvanın içerdiği hüküm diğer bir fetvadakine dayanarak görmezden gelinebilir veya fetvalar arasında duruma göre tercih yapılabilir. Buna karşılık ulu'l-emrin/veliyü'l-emrin (dönem için *hükümdarın*) şariat hükümlerine

⁶⁹⁶ İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr*, 6/450.

uygun emirlerine itaat etmek alternatifi olmayan bir zorunluluktur. Ne var ki sultan iradelerinin de çeşitli yorumlarla şer'î hükümlere aykırı sayılıp dikkate alınmamasının yolu açıktır. Ebussuûd'un "nâ-meşrû olan nesneye emr-i sultânî olmaz"⁶⁹⁷ şeklindeki ünlü formülü bu gerçeğin hukuk diliyle ifadesidir aslında. Diğer yandan geride izah edildiği üzere devlet yönetimi ulemanın fetvalarından birini tercih etmek suretiyle onu ilgili olduğu hususta ülkede geçerli kanun maddesi yani yegâne norm haline getirebilir. Bu yöntemle üretilen hükümler, her iki meşruiyet kaynağına (fıkıh ve kamu otoritesi) birden dayanması bakımından muhtemelen bir Müslümanın görmezden gelmesi ya da arkasından dolanması en zor olanlardır. Bu yüzden olsa gerek, 1530'ların sonu itibarıyla Osmanlıların bu yöntemi yeniden keşfedip yoğun şekilde kullandıkları görülmektedir. Böylelikle fetvanın dini-hukuki niteliği sultan tasarruflarının meşruiyetini kesinleştiriyor, sultan iradesi ise müftü fetvasına bütün ülkede işlerlik kazandırıyor. Bu yeni hukuk anlayışı noktasında öne çıkan daha doğrusu sonrasında onunla özdeşleşen isim Ebussuûd Efendi'dir.

Ebussuûd Efendi üzerine klasikleşen çalışmaları ile tanınan Colin Imber onun Kanuni'yi *İslam halifesi* olarak gördüğünü ve şer'î hükümlerin yalnız uygulayıcısı değil aynı zamanda yorumlayıcısı olarak kabul ettiğini söyler. Bu isabetli çıkarımını da Süleymaniye Camii'nin kitabesinde ve Budin Kanunnamesi'nin mukaddimesinde yazılı olan ifadelerle dayandırır.⁶⁹⁸ Gerçekten özellikle kanunnamedeki ifadeler birkaç bakımdan dikkate değerdir. Zira kanunname anılan kitabeden daha eski tarihlidir; kitabeye nazaran daha doğrudan ve açık ibareler barındırır; hepsinden önemlisi resmi-hukuki bir belge olmak hasebiyle konuyla direkt alakalıdır. 1537'de Rumeli kazaskeri sıfatıyla ilmiyenin iki numarası (aslında o tarihte bürokratik ulemanın ilki) haline gelen Ebussuûd Efendi tarafından 1540'ların hemen başında kaleme alınmıştır. Belgenin mukaddimesinde padişah, *Allah'ın elçisinin halifesi* (halîfe-i resûl-i rabb'il-'alemin), *büyük imamet'in -yani halifeliğ'in- sahibi* (hâizu'l-imâmeti'l-kübrâ, vâris-u hilâfet'il-kübrâ), *şer'î hükümlerin düzenleyicisi* (mümehhid-i kavâidi's-şer'î'l-mubîn) olarak takdim edilir. Bu tür metinlerin mutlak bölümlerinden biri de devrin hükümdarına dualar içeren *davet* (dua) kısmıdır. Burada da padişahın hukukla ilişkisine vurgu

⁶⁹⁷ Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 98.

⁶⁹⁸ Imber, *Ebussuûd Efendi*, 127-128, 166-175. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için ayrıca bk. Bünyamin Pınar, *Kanun and Sharia: Ottoman Land Law in Şeyhülislam Fatwas from Kanunname of Budin to the Kanunname-i Cedid* (İstanbul: İstanbul Şehir University, YLT, 2015).

yapıldığı görülmektedir. Âdet olduğu üzere yalnız padişahın hükümlerinin uzun ömürlü olması niyazıyla yetinilmeyerek *adil kanunlarının* (ahkâm-u ma‘deletihi) devam etmesi dileği de onlara eklenmiştir.⁶⁹⁹

Muhtemelen klasik İslam halifeliğini⁷⁰⁰ Osmanlı padişahlarına nispet eden ilk ifadeler olan bu satırlar Sultan Süleyman’a *Kanuni* unvanını kazandıracak olan sürecin siyasi ve şer‘î dayanaklarını da beyan etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Sultan Süleyman, Ebussuûd’un kaleminde ifadesini bulan halifelik ve kanun yapıcılık rolünü o yıllarda şahsen benimseyip yaygın biçimde hayata geçirmiştir.⁷⁰¹ Esasen İbrahim Paşa’nın ölümünden (1536) sonraki yıllarda genel olarak odağında kendisinin bulunduğu, daha merkeziyetçi bir yönetim ve siyaset tarzı benimsediği de bilinmektedir.⁷⁰² Geride kısaca özetlendiği üzere devletin siyasi ve askeri gücünün zirveye çıkması ve kadim İslam topraklarının (bilhassa Mekke-Medine’yi) ele geçirilmesi sultana, bulunduğu makamı *halifeliğin* şer‘î ve tarihi konumuyla özdeş görme imkanını ve zeminini fazlasıyla sağlamaktaydı.⁷⁰³

Yukarıdakiler ışığında döneme bakıldığında, 1530’ların ikinci yarısından itibaren padişahın hukuka şahsen müdahale ettiği, sultanlık/halifelik yetkisini kullanarak doğrudan ve yoğun şekilde yasama ve kanun yapma faaliyeti içinde olduğu göze çarpar. Fıkıhın bu konuda kendisine tanıdığı yetkiyi öncesinde olmadığı kadar aktif kullandığına şahitlik eden birçok örnek mevcuttur. Mesela 1537’de (27 Recep 943) merkezi eyaletlerdeki (Anadolu, Rumeli ve Karaman) kadıların Şafii mezhebini taklit (teşeffü‘) ederek gaip erkeklerin karılarını boşaması yasaklandı. Çünkü ordu mensupları bundan zarar gördüklerini öne sürerek şikayetçi olmuşlardı.⁷⁰⁴ 1539’da (Ramazan 945) kadıların, örfi müddetleri dolsa bile askerîlere ait kaçak kölelerin (yava) satışına izin vermeleri yasaklandı. Satılmış olduğu halde geri alabileceği hükme

⁶⁹⁹ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 5/268-270.

⁷⁰⁰ Klasik hilafet derken kastedilen statü Hz. Ebubekir’le başlayan Hz. Peygamber’in halifeliğidir. Herhangi bir devlet başkanı olmak bakımından *Allah’ın halifesi* sayılmak değildir. Birçok araştırmacı bu hususu gözden kaçırmıştır. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 54-62.

⁷⁰¹ Imber, *Ebussuûd Efendi*, 166-175.

⁷⁰² Ayrıntılı tahlil için bk. Şahin, *İmparatorluk ve İktidar*, 216-221; Cornell H. Fleischer, *Saraydaki Kâhin 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022), 29.

⁷⁰³ 1530 sonrasının başarılı bir genel değerlendirmesi için bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 123-135.

⁷⁰⁴ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 125b; Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 44, 138. Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bk. İnandır, “Mezhepler Arasında İntikal”.

bağlandı. Oysa aynı problemle karşılaşan sivil vatandaşlar, örfi bekleme süresi dolduktan sonra satılan kölelerinin bedelini alabiliyor, satışı iptal ettiremiyordu.⁷⁰⁵ Yine 945'te (1538-39) Cuma namazında görevli hatiplerin, özel izne gerek olmadan vekil atayabileceklerine dair genel bir izin çıkarıldı. 951'de (1544-45) vakıf mallarını istibdal yetkisi kadılarından alınıp padişah iznine bağlı hale getirildi. Aynı yıl Hanefi mezhebinin esahh görüşü terk edilerek kadınların, veli izni olmadan evlenmesi yasaklandı.⁷⁰⁶

Dönüşüm sürecini özetleyecek olursak; Osmanlılar 1510'lardan itibaren hukuk ve dini düşüncede asgari bir ortak çerçeve temin edebilmek için önce *ekümenik* bir müftülük makamını ve onun bağlayıcı fetvalarını ön plana çıkardılar. Müfti-i zaman unvanıyla temsil edilen yeni müftülük makamının beklenen etkiyi meydana getirmekte yetersiz kalması nedeniyle 1530'ların sonlarından itibaren, artık klasik halifelerin makamında olan padişahın tercihlerini hukuk konusunda belirleyici gören yeni bir anlayış benimsediler. İlerleyen yıllarda padişah iradesinin fetvayla desteklenmesi; tersinden ifade edersek padişah iradesiyle desteklenen fetva yöntemini devreye aldılar. Böylece 1550'lere gelindiğinde sonrasının genel uygulamasına dönüşecek olan yeni bir hukuk üretme ve uygulama yöntemi geliştirmiş oldular. Daha doğrusu İslam geleneğinde var olan bir uygulamaya yeniden hayat verip işler hale getirdiler. Arz uygulamasını veya bilinen adıyla “maruzât”ı ortaya çıkaran yaklaşım esasen bu tarihi arka plana dayanmaktadır.

Hayli dikkat çekici ve önemli bir arşiv belgesi yukarıda öne sürülen yargıları somut biçimde kanıtlayacak bilgiler içermektedir. Üzerinde tarih ibaresi görünmeyen fakat arşiv kaydı 21 Safer 974 / 7 Eylül 1566 olan bir belgede 12 adet fetva yer almaktadır. Fetvaların müftüsüne dair bir bilgi bulunmuyor ama cevapların olur-olmaz gibi kısa ibarelerden oluşması yanı sıra nakil içermemesi şeyhülislam fetvası olduklarını gösteriyor. Hemen tamamı Mısır'daki birtakım arazilerin vakfiyet statüsü, vakıf mallarının kullanımı ve vergilendirilmesine ilişkindir. Belgenin sonuna aynı hatla düşülen iki notun birinde “Hemân bu fetevâ-i şerîf ile muktezâsınca şer‘-i kavîmle amel oluna, bu fetevâdan gayrisi ile ihtilâle bâis-i vaz‘ olmaktan ihtiyât oluna,

⁷⁰⁵ *Mecmua-2* (Velîyüddin Efendi, 1970), 138b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/45-46.

⁷⁰⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 4/36, 38, 48. İstibdal için ayrıca bk. Kahya, *İstibdal Uygulamaları*, 61.

tedricle görüle' diye hükm-i şerîf verilmiştir.” yazmaktadır. Diğerinde ise “Bu fetevâ-i şerîfle amel olunmak için hükm-i hümayun verilmiştir. Bundan gayri fetvâlara hükm-i şerîf verilmemiştir. Bu fetvâlar defterdâr elinde olan imzâlı fetvâların sûretleridir ki yazılıp hazîne de alıkonulmuştur.” yazılıdır.⁷⁰⁷ Bu evrak muhtemelen türünün eldeki ilk örneğidir. Fetvaların asıllarının ve bunlara ilişkin hükümlerin arşiv kayıt tarihinden önce sadır olduğu kesin gibidir. Zira o sıralarda Kanuni İstanbul’da değil Zigetvar seferindeydi.

Görüldüğü gibi fetvaları uygulanır kılmak yani onlara yürürlük kazandırmak için müftüsüne değil arkasındaki hükümdar iradesine atıfta bulunulmuştur. Her ne kadar tarih itibarıyla Ebussuûd’un olduklarını anlamak zor değilse de müftü adının yazılmasına ihtiyaç duyulmaması yeni hukuk anlayışını özetler niteliktedir. Çünkü müftülük makamındaki alimin kimliğinin çok da önemi yoktur. Muhatabın dikkate alması gereken asıl husus fetvanın arkasındaki hükümdar (halife) iradesidir. Fetvaların birindeki sorunun metninde padişah için edilen duada “hullide hilâfetuhu” (halifeliği ebedi olsun) klişesinin seçilmesi de bilinçli bir tasarruf olmalıdır. Çünkü ifade vasıtasıyla padişahın yalnız hükümlerine değil *halifelik* vasfına da gönderme yapılmıştır. Yine dikkate değer bir detay “başka fetvalarla amel edilmemesi” konusundaki vurgudur. Bu noktada yukarıdaki Trablusî meselesini hatırlamak gerekiyor. Fetvalar ile o vakadaki hem mekan, hem konu hem de bağlamın bu denli birbiriyle örtüşmesi tesadüf müdür bilinmez ama o olayla bu belgenin yeni hukuk anlayışının sembolleri olarak görülebileceği çok açıktır.

Yeni hukuk yaklaşımının egemen olduğu dönemin en belirgin özelliği, ülkedeki meri hukuk hükümlerinin ne olacağını belirleyen başlıca otoritenin eskisi gibi müftü değil bizzat hükümdarın kendisi oluşudur. Daha doğru ve yumuşak bir ifadeyle hukukun ağırlık noktası müftüden hükümdara doğru kaymıştır. Maksadımız, sultanın şeri hukukun dışında veya ondan bağımsız hareket ettiğini söylemek değil. Tam tersine artık halife de olan padişahlar dini konularda daha hassas davranmak durumunda olduklarının bilincindeydi. Nitekim Kanuni’nin -ilerleyen yaşının da tesiriyle- 1550 sonrasında daha da dindarlaştığı biliniyor.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ BOA.TSMA.e.704-45 (BOA.TSMA.4889/1)

⁷⁰⁸ Şahin, *İmparatorluk ve İktidar*, 221; Cengiz, *Çivizâde-Ebussuûd-Birgivi*, 64-65.

Yeni dönemde Osmanlı uleması ve müftüsü eskiden olduğu gibi fıkıh mekanizmasını kullanarak hukuk üretmeye ve medreselerde fıkıh öğretmeye devam etmiştir. Hatta ulema devlet aygıtının ayrılmaz parçalarından biri haline gelerek bürokratik ve sınıfsal anlamda güçlenmiştir.⁷⁰⁹ Ancak artık hukuk konusunda müftü fetvasından evvel dikkate alınması gereken otorite hükümdarın tercihleriydi. Bu tercihlerin eseri olan mevzuat daha önce var olan kanunlara eklenince -ki büyüyen ülkeyle birlikte yenilerinin üretilmesi sıklaşmıştı- hacimli bir kamu ve idare hukuku mevzuatı oluşmaya başlamıştır. Bu süreç aynı zamanda anılan mevzuattan sorumlu sivil bürokrasiyi de güçlendirip öne çıkarmıştır. Karmaşık hukuk mevzuatına hakimiyeti nedeniyle nişancılar *müfti-i kanun* (müftî-i müşkil-güşâ-yı kavânîn-i Osmânî) olarak adlandırılmıştır.⁷¹⁰ Bu dönüşümle birlikte medresede öğrenilen Hanefî ağırlıklı fıkıh bilgisi ülkedeki meri hukukun bire bir aynısı değil temeli ve bir kısmı haline gelmiştir. O yüzden medrese mezunu olmak da tek başına ülkedeki hukuku - özellikle kamu hukukunu- bilmek için yeterli olmamıştır.

Bu gelişmelerin erken tarihlerde dahi yönetimin en tepesine yansımaları olduğuna delalet eden arşiv kayıtları mevcuttur. Çarpıcı bir örneği zikretmek, anlatılmak isteneni daha açık hale getirecektir. 963 yılı Recep ayının başlarına (Mayıs 1556) ait bir mühimme kaydı Atranos (Orhaneli) kadısının Divan-ı Hümayuna yolladığı bir mektupla gündeme gelen şu davayla ilgilidir: Atranos’a bağlı Elbeste köyündeki eşkinici tımarında atadan beri (*eben ‘an ceddin*) tasarruf etmekte olan Mahmut, vefat etmiş ve geride erkek değil küçük bir kız evlat (sağire) bırakmıştır. Çevre köylerden pek çok tımar sahibi, divana getirdikleri kızın hem nesebine şahitlik etmiş hem de onun, babasının tımarını almaya şer‘an hakkı bulunduğu dair bir fetva temin ederek Divan’a sunmuştur. Ancak müftü fetvası olduğu halde Divan kurulu, konuyu nişancıyla⁷¹¹ müzakere ettikten sonra ve onun “caizdir, verilir, haklarıdır” şeklinde görüş belirtmesinin ardından tımarın küçük kıza verilmesini onaylamıştır.⁷¹² Görüldüğü gibi toprak hukuku mevzuatıyla ilgili bir konuda müftü fetvası tek başına yeterli sayılmamakta ayrıca bu mevzuattan sorumlu nişancının tensibi aranmaktadır.

⁷⁰⁹ Bu noktada A. Atçıl’ın 1530 sonrasını Osmanlı ulema hiyerarşisinin *tahkim* dönemi olarak adlandırdığını hatırlatmak faydalı olur. Bk. Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 121.

⁷¹⁰ Atâî, *Hadâ’ik*, 370.

⁷¹¹ Tarih itibarıyla bu nişancı Celalzâde Mustafa olmalıdır.

⁷¹² 2 Numaralı Mühimme Defteri, 76 (hk. 694). Ayrıca bk. Yeşilbaş, 2 Numaralı Mühimme, 195-196.

Müftülüğün 1542-45 arasındaki istikrarsızlık yıllarını bu bilgiler ışığında yeniden ele almak daha anlamlı olacaktır. Çünkü Çivizâde'nin azli ve sonrasındaki çalkantılı döneme neden olan temel sebebin bu hususlarla ilişkili olduğu değerlendirilmektedir. Çivizâde'nin görevden alınması doğrudan onun fetvalarının içeriğiyle izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu bir yere kadar doğru ve kaynaklara dayalı bir izahtır ama eksiktir. Sonraki iki müftünün görevden ayrılmasıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Kadirî'nin görevden ayrılışı yaşadığı sağlık sorununa bağlanmıştır. Ancak Fenârizâde'nin feragatini izah edecek bir bulgu yoktur. Diğer yandan onun Çivizâde kadar olmasa da bildiğini okuyan biri olduğu bellidir. İbrahim Paşa'nın şahitliğini köle olduğu gerekçesiyle kabul etmemekteki kararlı duruşu; Celalzâde'nin onun için *divane meşrep*; Taşköprülü'nün ise *hakkı icrada ve Allah yolunda kimsenin kınamasını umursamayan biri* nitelemesinde bulunması da buna delalet ediyor.⁷¹³ Çivizâde Muhyiddin azilden sonra Rumeli kazaskerliğine getirildiğine göre sultan onun Osmanlı resmi ideolojisi olarak takdim edilen tasavvufi düşünceye mesafeli duruşunu değil sadece hukuk üretme yöntemini sorun olarak görmektedir. Nitekim para vakıfları konusundaki tavrıyla bu makamda da anılan yanını izhar etmiştir. Hülasa dik başlı, rivayetçi ve literal fetva anlayışına sahip Çivizâde'nin ve ondan çok da aşağı kalmayan Fenârizâde'nin, Kanuni'nin benimsediği yeni hukuk yaklaşımını yeterince özümseyip kabullenecek ve meşru bir zeminde temellendirecek alim tipine uymadıklarını kestirmek zor olmasa gerekir.

Ebussuûd Efendi ise seleflerinin aksine padişahın bakış açısına direnmeyi değil onunla uyumayı ve bu minvalde yeni bir ara formül geliştirmeyi tercih ettiği için başarılı ve kalıcı oldu. Padişahın fazlaca genişlemiş ve çok çeşitli unsurlara ev sahipliği yapan ülkeyi yönetebilmek için yaptığı hukuki tercihleri mümkün olduğu ölçüde fetva ile birleştirerek sentez hukuk üretme yöntemine işlerlik kazandırdı. Böylece gelecekte arz usulü (maruzât) olarak adlandırılacak olan yolu açtı. Ebussuûd'u klasik Osmanlı geleneğinde İbn Kemal'in ardından *muallim-i sâni* olarak konumlandıran Atâî bunun gerekçesini onun içtihatlarıyla “kavânîn-i Osmâniyyeyi şer‘-i şerîfe tatbîk ve meşâlih-i dîniyye vü dünyeviyyeyi ahsen-i nizâm üzere tensîk” etmesi şeklinde açıklar.⁷¹⁴ Olaya farklı bir açıdan bakan C. Imber, Kefevi'deki

⁷¹³ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 606-607.

⁷¹⁴ Atâî, *Hadâ'ik*, 644.

ibarelerden hareketle onun *hükümdar otoritesini kullanarak hukuku tedricen rasyonelleştirdiği* tespitinde bulunur.⁷¹⁵ Olaya farklı bir yorum getiren A. Aydın ise bu süreci Hanefi-İslam hukukunun kanunlaşma (taknin-kodifikasyon) sürecinin başlangıcı olarak kaydeder. Diğer yandan bu yaklaşımın ilk örneklerinin İbn Kemal’de gözlendiğini belirtir. Benzer bir kanaati A. İnanır da dile getirir.⁷¹⁶

3.3.3. Hâkim Kararlarına Fetvanın Etkisi

Müftü fetvalarının Osmanlı yargısı (kazâ teşkilatı) üzerindeki etkisini ortaya koyabilecek en temel gösterge hâkimlerin davaları karara bağlarken bu fetvaları ne denli göz önünde bulundurduğudur. Çünkü bir hâkimin mahkemeye intikal eden fetvayı yargılama sürecine ne ölçüde kattığı ya da kendisini fetvayla ne denli sınırlanmış kabul ettiği gibi hususlar onun zihnindeki hukuki şemayı çözümleme çabasının vazgeçilmez araçlarıdır. Diğer yandan sicillerde yer alan ve fetvanın bağlayıcılığına yönelik vurgular içeren ipuçları, yargı sisteminde müftü ve fetvanın nerede konumlandırıldığını anlamayı sağlayacaktır. İlaveten hakimlerin fetvaya yaklaşımındaki zamana ve/veya coğrafyaya bağlı herhangi bir farklılaşmayı, dönem içerisinde müftülüğün yargı teşkilatı üzerindeki nüfuzunda meydana gelmiş olması muhtemel değişimin aynası şeklinde okumak da mümkündür. Bu çerçevede sicillerdeki verilerden hareketle şu soruların cevaplandırılması gerekiyor: Davaların ne kadarında yargılama sonucu fetvaya mutabık tezahür etmiştir? Fetvalı dava miktarındaki dalgalanmanın bir benzeri fetvaların hâkim kararları üzerindeki etkisinde de söz konusu mudur? Fetvaya uygun sonuçlanan bir davada hâkim karar verirken dayanak olarak fetvayla yetiniyor muydu yoksa dikkate aldığı başka unsurlar da var mıydı? Hâkimlerin, dava hakkında karar verirken fetvayı dikkate almaları keyfiyeti sicillerde nasıl dile getiriliyordu?

Çalışma kapsamında incelenen sicillerdeki elli dokuz fetvalı dava içerisinde ilgili fetvadaki hükümle uyuşmayan şekilde sonuçlanan yalnızca bir dava tespit edilmiştir. Bir başka deyişle fetvalı davaların tamamına yakını, dava sürecine dahil olan fetvaya uygun şekilde karara bağlanmıştır. İstisna teşkil eden kaydın ayrıntılarına bakıldığında onun da fetvaya muhalif bir kararla sonuçlanmadığı, getirilen fetvanın

⁷¹⁵ Imber, *Ebussuûd Efendi*, 175.

⁷¹⁶ Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 89; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 21-22, 28.

hükümünün davayla örtüşmemesinden kaynaklanan bir durum olduğu anlaşılıyor. Şöyle ki, Karaman (Larende) mahkemesinde Cemaziyülahır 940 / Ocak 1534 tarihinde kayda geçirilen davada *Hacı Ali Başa*, vefat etmiş olan *Mustafa* adlı biri tarafından kendisinin bağ evinin kapısı önüne konulmuş bulunan *kerevetin* kaldırılmasını (kal'ını) talep etmektedir. Ayrıca mezkur Hacı Ali, daha önce de bu konuda dava açtığı ve eski kadı *Mevlânâ Hâfız Ahmed Efendi*'nin kendisini haklı bularak kerevetin kaldırılmasına hükmettiği fakat karşı tarafın bu kararı uygulamaya yanaşmadığı iddiasındadır. Mustafa'nın oğlu olduğu anlaşılan *Veliyüddin* ise kerevetin yapılışının üzerinden otuz yıl geçtiğini ve otuz yıllık davanın görülemeyeceğine dair *müfti-i zamandan* fetvası bulunduğunu söylemektedir. Kadı, mezkur fetvaya baktıktan sonra Hacı Ali, kendisinin bu konuyu her yıl dava ve niza edegeldiğini, dolayısıyla fetvanın kendi durumunu kapsamadığını öne sürer. Bu iddiasını şahitlerle destekleyince hâkim de onun lehine karar vererek kerevetin kaldırılması hükmünü yineler.⁷¹⁷ Anlaşıldığı gibi hâkim, fetvaya ehemmiyet vermediği yahut içerdiği hükmü doğru kabul etmediği için davayı bu şekilde karara bağlamış değildir. Aksine, sonuç o minvalde çıkmasa bile, davalının elinde geçerli bir fetva bulunduğunu, müftünün kimliğini ve fetvanın içerdiği hükmü sicil kaydına geçirecek kadar önemli görmüştür. Dolayısıyla incelenen sicillerdeki fetvalı davaların tamamı fetvaya mutabık neticelenmese de tamamında hâkimin fetvayı nazarı dikkate aldığı kesin olarak söylenebilir.

Geride belirtildiği üzere fetvalı davalar içerisinde 1515-1544 arasındaki değişik yıllara tarihlenenler ve farklı kentlerin (İstanbul, Bursa, Antep, Bor, Karaman, Edremit) mahkemelerinde görülmüş olanlar bulunmaktadır. Ayrıca anılan dava süreçlerine dahil olan fetvalar beş farklı şeyhülislama aittir. Fakat tüm bu değişkenler fetvanın dava sonucundaki rolünde bir değişime yol açmamıştır. Fetvalı dava sayılarında yıllara ve müftülere bağlı olarak gözlenen iniş-çıkışlar bu noktada söz konusu değildir. O halde müftü fetvalarının 1515 ve sonrasında İstanbul ve doğusundaki Anadolu kentlerinde bulunan mahkemelerde görevli hâkimlerin kararları üzerinde bağlayıcı bir hukuki otoritesi bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu noktada cevaplanmayı bekleyen yeni soru işaretleri ortaya çıkıyor: Müftü fetvası dönemin hukuk düşüncesinde kadının uymak zorunda olduğu bir yasa/yürürlük kaynağı mıydı

⁷¹⁷ Bk. *Karaman Şer'iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, 301/2.

yoksa sicillere yansıyan fetvalı davalar fetvaya mutabık sonuçlananlardan ibaret olduğu için mi böyle bir manzarayla karşılaşılmalıdır? Şayet müftü fetvaları bağlayıcı ise bu gücünü nereden almaktadır?

Müftü fetvası ile yargı teşkilatı arasındaki ilişkiyi açıklayan erken dönem Osmanlı kaynakları arasında herhangi bir metin ya da vesika bilinmiyor. O nedenle sistemin işleyişini onu düzenleyen ya da uygulamalarda referans alınan bir unsur üzerinden öğrenme imkanından mahrumuz. Mecburen daha dolaylı kaynaklardan hareketle çıkarımlar yapmak durumundayız. 16. yüzyılın ilk yarısında (hatta ilk çeyreğinde) Osmanlı ülkesinde bulunmuş olan Theodoros Spandunis'in (ö. 1538) dönemin hukuk ve yargı sistemine dair yazdıkları, müftünün konumu ve fetva-yargı ilişkisinin kapsamı hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır.⁷¹⁸ Aslen bir Bizanslı olan Spandunis, İstanbul müftüsünün ülkedeki alimlerin en önde geleni olduğunu ve sultanın kendisine büyük saygı duyduğunu belirtir. Daha da önemlisi ülkedeki hukukun başlıca yorumcusu olarak takdim ettiği müftünün kararına (ki bu fetvadan başka bir şey değildir) *hiçbir kadının karşı gelemeyeceğini* söyler.⁷¹⁹ Yine 1532-40 arasında Osmanlı ülkesinde bulunarak Kanuni dönemine şahitlik eden bir başka batılı olan Luigi Bassano, ülkedeki *hukukun anahtarının müftünün elinde* bulunduğunu ve hükümlerine (fetvayı kastediyor olmalı) karşı itiraz hakkı bulunmadığını yazar. Ayrıca üç büyük hukuk adamından (diğer ikisiyle muhtemelen kazaskerlerdir) biri olarak takdim ettiği müftüye sultanın diğer hiç kimseye göstermediği şekilde saygı duyduğunu da kaydeder.⁷²⁰ Onların bu gözlemlerini İbn Kemal'in fetvalarında yer alan ve müftü fetvasının kadıları bağlayıcı niteliğine vurgu yapan ifadelerle birleştirdiğimizde şu sonuca ulaşmak mümkündür: Dava sürecine dahil olmuş bir fetvayı dikkate alma keyfiyeti, kadının inisiyatifine bırakılmış bir tercih değildir. Yazılı olmayan bir kural halinde, hukuk düzeninin işleyişinin başlıca ilkelerinden biri olarak sistemli şekilde uygulanmaktadır. Üstelik bu teamülün, yabancı bir gözün fark edebileceği kadar belirgin olduğu ve Osmanlı hukuk ve yargısı hakkında tutulan sınırlı notlar arasına girebilecek derecede önemli görüldüğü de ortadadır.

⁷¹⁸ Theodoros Spandunis hakkında bilgi için bk. Semavi Eyice, "Cantacasın", *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/155-156.

⁷¹⁹ Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, 126, 141-143.

⁷²⁰ Bassano, *Kanunî Dönemi Osmanlı*, 79.

İlk bölümde açıklandığı üzere Hanefi fıkıh düşüncesinde kadıların, özellikle karmaşık davaları karara bağlarken çevresindeki fakihlerle-müftülerle istişare etmesi gerektiği genel bir ilke olarak benimsenmiştir. Ancak literatürde her kadının kendisini müftü fetvasıyla sınırlandırması gerektiğine yönelik doğrudan, açık ve kesin bir hüküm bulmak zordur. Konuyla ilgili yürürlük kaynakları bir hâkimin karar verirken asıl dikkate alacağı hususun, deliller ışığında oluşan şahsi kanaati (reyi) olması gerektiği konusunda ittifak halindedir. Ancak ayrıntılara inildiğinde iki tür kadıdan beklenen iki farklı tavır olduğu anlaşılıyor. Birinci grubu teşkil eden kadılar içtihat yeterliğine sahip olanlardır. Fetvanın bunları bağlaması bir yana böyle bir kadı, dava hakkında kendi görüşüne aykırı (muhalif) olduğu halde başka birinin fetvasıyla karar verdiği takdirde bu kararın geçerli (nafiz) olup olmadığı bile tartışmalıdır. İmameyn kararın geçersiz olduğunu savunurken Ebu Hanife aksi kanaattedir.⁷²¹ Bu konu geride işlendiği için burada ayrıntılara girmiyoruz. Şu halde teoride, içtihat edebilen bir kadının müftü fetvasına uyma mecburiyetinden söz edilemez. İkinci grup kadılar ise içtihat düzeyine varamamış olanlardır. Böyle bir kadı Hanefi imamlarının görüşlerini iyice öğrenip belleyerek onlara göre hüküm vermelidir. Eğer bu bakımdan da yeterli değilse çevresindeki fakihlerden (müftülerden) birinin fetvalarını dikkate alması gerekir.⁷²² Şu halde müftü fetvasının kadıyı (hiç değilse içtihat edemeyenleri) fıkhen bağlayan bir argüman haline getirilmesine zemin teşkil edecek bir teorik altyapının, Osmanlı öncesi Hanefi hukukunun yürürlük kaynaklarındaki mevcudiyetinden söz edilebilir. Fakat bu teorik ilkenin önceki İslam toplumlarında Osmanlı'dakine benzer bir tecrübeye dönüşüp dönüşmediğine ışık tutacak bulgulara sahip değiliz.

Öğretideki referansların yanında bazı idari direktiflerle müftü fetvalarının bağlayıcı kılınıp kılınmadığı hususu da akla geliyor ister istemez. Çünkü kadılar nihayetinde sultanın vekiliydi ve onun, vekillerini çeşitli biçimlerde kısıtlama hakkı bulunuyordu. Ülkedeki kadılara gönderilen genel kapsamlı bir ferman-hüküm ile onlardan müftü fetvalarını dikkate alarak kararlarını bunlar doğrultusunda

⁷²¹ Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/79; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/104-106; İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 7/285-286. Dönemin hukuk düşüncesinin ve fetvalarının başlıca kaynaklarından olan *Fetâvâ-yı suğrâ*'da da konu ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Bk. Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî Sadru's-şehîd, "El-Fetâva's-Suğrâ", *Hâssî'nin El-Fetâva's-Suğrâ' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Doktora Tezi)*, ed. thk. Abdulhalik Uygur (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 273-274.

⁷²² Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 8/11-13; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 9/108.

vermelerinin istenmiş olabileceği farz edilebilir. Ne var ki sicillerde yer alan çok sayıdaki padişah buyruğunda (hüküm) bu yönde bir örnek tespit edilememiştir. Ayrıca eldeki kanunname külliyatı içerisinde de buna benzer bir kanun maddesi bilinmiyor. Diğer yandan genel kapsamlı bir ferman bulunamasa da bazı dava kayıtlarında devlet yönetiminin fetva konusundaki tavrını yansıtan çeşitli ipuçları yer almaktadır. İslam siyaset ve kazâ teorisinin önemli unsurlarından olan *mezâlim* uygulaması çerçevesinde vatandaşlar, yerelde uğradıkları haksızlıklar ve ihmallerden dolayı davalarını daha üstteki bir resmi merciye taşıyabilir. Sicillerden anlaşıldığına göre bu merci çoğunlukla başkentteki Divan-ı Hümayun'dur. Zaman zaman eyalet valisinin ya da yakınlarında görevli bir şehzadenin divanına başvurulduğunu gösteren örnekler de mevcuttur. Mesela Antep sicilindeki Recep 947 / Kasım 1540 tarihli bir kayda göre, *Şahbaşa bt. Halil* adlı kadının vekili olan *Arab bin Mehmed* müvekkilinin davasını eyalet valisi Ali Paşa'nın divanına götürmüş ve oradan Antep kadısına hitaben bir *emir* (hüküm) çıkartmıştır. Hükümde kadı efendiden, sancak beyi ile iş birliği halinde davanın görülmesi ve şikayetçinin *elinde olan fetva mucebince lazım gelene* hükmedilmesi istenmektedir.⁷²³ Cemaziyülevvel 939 / Aralık 1532 tarihli bir Edremit sicilinde ise Yusuf adlı kimse doğrudan başkentten (der-i devletten) getirdiği hükmü mahkemeye sunmuştur. Hükümde kadıya davalının elinde bulunan *fetvaya nazar edip göresiz* diye emredilmektedir.⁷²⁴

Görüldüğü gibi hem merkezdeki hem de yereldeki devlet yöneticileri kadılardan, yargılama esnasında müftü fetvalarını dikkate almalarını özellikle talep etmektedir. Evet bu talepler münferit davalara ilişkindir ve doğrudan fetvaya göre karar verilmesini emretmek şeklinde değildir. Öyle olmasını beklemek yargılamanın tabiatına aykırı olur esasen. Çünkü o durumda, yargılamayı yapan hâkimle davayı kesin hükme bağlayan hâkimin farklı kimseler olması gibi bir çelişki ortaya çıkar. Fakat yine de bu kayıtlar, yönetici zümrenin müftü fetvalarına hukuken bağlayıcı anlam yüklediğini ve kadılara bu minvalde tembihlerde bulunduğunu göstermeleri bakımından son derece önemli bulgulardır. Demek ki, mahkemeye ulaşan bir müftü fetvasını yargılama ve karar esnasında göz önünde bulundurmak yalnız dönemin

⁷²³ *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 114/1.

⁷²⁴ *Edremit Şer'iyye Sicili-1184 (939)*, 171/3. Benzer bir dava için bk. *Edremit Şer'iyye Sicili-1185 (942-943)*, 15a/2.

kadılarının ahlaki tercihiine ya da hukuk anlayışına havale edilmiş bir husus değildi. Ülkeyi yönetenler onları bu konuda yönlendirici ve zorlayıcı bir rol oynamaktaydı.

Bazı örneklerde ise bunun tam tersine bir müftünün fetvası kadı için başkent in talimatlarına uymayan kararlarına dayanak olarak kullanılab ilmiştir. 938/1532 yılında Bor'da tutulan bir dava kaydındaki kısa ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla *Seydî bin Oğuzhan* başkentten getirdiğı ve kendi lehine karar verilmesine vesile olacağını umduğu bir hükmü mahkemeye sunmuştur. Çünkü *Mehmet*'ten satın aldığı yer aslında vakıf olduğu için hakkını talep etmektedir. Buna karşılık davalı Mehmet arazi yi değil *hakk-ı kararı* sattığını belirtip bunun caiz olduğuna dair yıllar önce müftü Efdalzâde'den aldığı bir fetvayı mahkemeye getirmiştir. Kadı da buna istinaden Seydî'nin davasını reddetmiştir.⁷²⁵

Müftünün yargısal denetim rolü konusunda önemli ipuçları içerdiği için İbn Kemal ile Fenârizâde arasında yaşanan ve dönemin önemli aktörlerinin müdahil olduğu *hüccet ihtilafına* da bu noktada değ inmek gerekiyor. Hadise kısaca şöyle cereyan etmiştir: Zamanın Rumeli kazaskeri *Fenârizâde Muhyiddin* 935/1529 yılında *Pîr Mehmed Paşa* ile *Aynî Hatun* adlı bir kadın arasında yaşanan anlaşmazlığı karara bağlayarak davaya ilişkin bir *hüccet* kaleme alır. Daha sonra anılan hüccet *imzâ edilmesi* yani içerdiği hükmün doğruluğunun onaylanması maksadıyla dönemin müftüsü İbn Kemal'e arz edilir. Ancak müftü efendi, aralarındaki eskiye dayanan meselelerin de tesiriyle, kazasker Fenârizâde'nin hüccetinin hatalarla dolu olduğunu ve bu hatalar giderilmeden imza edemeyeceğini belirtir. Bunun üzerine Aynî Hatun Divân'a tekrar başvurarak hüccetinin geçersiz olduğunu söyleyince Sadrazam İbrahim Paşa, o yıllarda henüz bir divan kâtibi olan ünlü nişancı Celalzâde'yi müftüye göndererek hüccetteki sorunun ne olduğunu beyan etmesini talep eder. Ardından Fenârizâde'den müftünün tespitleri doğrultusunda belgede gerekli düzeltmeleri yapmasını resmen ister. Başlarda pek istekli olmasa da arada yaşanan diğer bazı olaylardan sonra nihayetinde kazasker efendi belgeyi yeniden düzenlemek zorunda kalır. Bu *hüccet ihtilafı* (polemiğı) İbn Kemal'in, yaşananları ve belgedeki hataları tafsilatıyla anlattığı bir risale yazması noktasına kadar varmıştır.⁷²⁶

⁷²⁵ *Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1* (936-939), 172/1.

⁷²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Gel, "Kemalpaşazâde-Fenârizâde", özl. 58-61.

Olayı çalışma açısından önemli ve değerli kılan başlıca husus ise adli teşkilatın en tepesinde bulunan ve mevali sınıfından birinci sınıf bir alim olan Rumeli kazaskerinin kararının müftü onayına sunulmuş olmasıdır. Öncesi ve sonrasında *imza* uygulamasının standart bir prosedüre dönüştüğüne dair bir bilgi ya da bulgu bulunmuyor. Fakat diğer yandan yadırganacak düzeyde nadir bir eylem olmadığı da anlaşılıyor. Şayet öyle olsaydı kazaskerin her şeyden önce kendi hüccetinin müftü onayına sunulmasına itiraz etmesi beklenirdi. Oysa bunu yapmak yerine İbn Kemal'in iddialarını çürütmeye girişmiştir. Bu olgu bize müftünün Osmanlı hukuk ve yargı sistemi içinde 1530 civarında erişmiş bulunduğu statüyü ve etkinlik düzeyini açıkça gösteriyor. Tabi bu durum İbn Kemal'in parlak karizması ile otoritesinden veya Fenârizâde'ye yönelik kuşkulu yaklaşımdan veya her ikisinden birden kaynaklanmış olabilir. Zira kurumsal düşüncenin henüz tam anlamıyla yerleşmediği o yıllarda kişiler niteliklerine ve otoritelerine bağlı olarak, işgal ettikleri memuriyetin önünde ya da gerisinde bir anlam ifade edebilmekteydi. Her halükârda hüccet meselesi müftülüğün yükseliş sürecine ışık tutan önemli bir anekdottur.

3.3.4. Hâkim Kararının Fetvayla İlişkilendirilmesi

Yargılama sürecinde fetvanın dahil olduğu davalar bazı yönleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Her şeyden önce fetvayı elinde tutan taraf fetvaya dayanarak haklılığını ve tezlerini daha kendinden emin bir tavırla savunabilmektedir. Ayrıca böyle davalara, müftü fetvasının dikkate alınmasını istemek suretiyle devlet yöneticileri de bir biçimde müdahil olmuş sayılabilir. Diğer yandan hâkimin kararını vermezden evvel ve karar esnasında göz önünde tutması gereken standart hukuki unsurlara bir de müftü fetvası eklenmektedir. Tabiatıyla bu hususlar mahkemenin tuttuğu dava siciline de yansiyarak onu da farklı kılmakta; dava kararı genellikle fetvayla bağlantısını belli edecek tarzda kaleme alınmaktadır.

Bahsedilen olgulardan yola çıkarak, böyle davalarda yargılamayı yapan hâkimin sıradan bir yargılamadan değişik bir prosedür takip ettiği ya da fetva bulunmasını yeterli görerek diğer kanıtları ve/veya ispat vasıtalarını ihmal ettiği sonucunu çıkarmak yanıltıcı olur. Şüphesiz ki öyle olsaydı hâkimin işi bir hayli kolaylaşır, kararı zaten fetvayla verilmiş bir anlaşmazlıkta tek yapması gereken, şeklen yerine getirilen bir yargılama sürecini yönetmek ve davanın tescilinden ibaret olurdu.

Halbuki tersine fetvalı davalarda kadının işi daha da zorlaşmaktaydı. Öteki normal davalarda yaptığı gibi önce dava şartlarının oluşup oluşmadığına bakıyor, ardından anlaşmazlığın taraflarını dinliyor, hükme mesnet olması için iddialarını ispatlayacak deliller sunmalarını istiyor ve varsa şahitlerin anlattıklarına kulak veriyordu. Gerektiğinde uzman görüşüne başvuruyor, bizzat kendisi ya da görevlendirdiği bir naibi durumu yerinde inceliyordu. Tüm bunlara ilaveten bir de fetvanın davayla uyumlu olup olmadığını tespit etmesi gerekiyordu. Onca delil ve ispat vasıtası ile bir dizi prosedürü gözeterek hakkaniyetli bir kanaate varmak zaten zihnen yorucu ve vicdanen mesuliyetliydi. Buna bir de kendisini sınırlayıcı niteliği bulunan ve üstleri tarafından resmen desteklenen bir hukuk belgesinin içeriğine karşı göstermesi gereken hassasiyetin stresi eklenmekteydi.

Bunlar bir yana, asıl açıklığa kavuşturulması gereken konu fetvanın davayı sonuçlandıran karar sürecinin neresinde yer aldığıdır. Bu noktayı irdelemeye fetva ile yargının kavramsal çerçevesini hatırlayarak başlamak aydınlatıcı olur. İlk bölümde izah edildiği gibi fetva, farazi veya gerçek bir meselenin yahut eşyanın dindeki hükmünü beyan etmekten ibarettir. Dini hukukun cari olduğu bir düzende bu beyan aynı zamanda hukuki-kanuni normun dile getirilmesi anlamına gelmektedir. Fetva doğası gereği soyut nitelikli, normatif bir argümandır. Buna karşılık yargılama (kazâ) farazi konularla ilgilenmez, gerçek hayattaki sosyal olguları konu edinir. Amacı kanuni-dini hükmü beyan etmek değil bu hükme göre davaları karara bağlayarak onun fiili-hukuki sonuç doğurmasını sağlamaktır. Bu da kabaca iki aşamada hayata geçen bir süreçle gerçekleştirilir. İlk aşama, yasal deliller doğrultusunda dava konusunun varlığını (sübutunu) ve gerçeklik durumunu belirlemeye çalışmaktır. İkinci aşama ise tespit edilmiş gerçekliğin yürürlük kaynaklarındaki hükmünü (normatif karşılığını) bulup dava konusuna tatbik etmekten ibarettir.

Fetva, soyut-normatif mahiyeti gereği doğrudan bir yargısal delil olarak işlev göremez. Fakat bazı ispat vasıtalarının niteliği hakkında belirleyici rol oynamak suretiyle dolaylı yoldan sürece dahil olabilir. Şahitliğin zamana ve coğrafyaya göre değişkenlik gösterebilen geçerlik şartlarının müftü fetvasıyla belirlenmesi bu husustaki en somut misal olarak zikredilebilir. Dolayısıyla yargılamanın ilk aşaması olan delillerin değerlendirilmesi ve iddianın sübutu noktasında fetvanın yeri olduğu söylenemez. Fetvanın devreye girdiği ve doğrudan belirleyici rol oynadığı nokta

yargılamanın ikinci safhası yani karar sürecidir. Çünkü fetva, nasıl sübut bulduğuyla ilgilenmeden, sabit olduğu takdirde dava konusu anlaşmazlığa hangi kanuni-fikhi hükmün tatbik edileceğini belirlemektedir. Örneğin Üsküdar sicilindeki 925/1519 tarihli bir kaydın karar bölümünde şu ifadeler yer almaktadır: “...idüğü şer‘le zâhir olmuş bulunduğu sebebdan müfti’z-zamân Ali Çelebi Efendi’nin mezkûrun ellerinde olan fetvâ[sı] mucebince”.⁷²⁷ 940/1534 tarihli Karaman sicilindeki bir benzeri ise “...deyü şehâdet idüb şehâdetleri hayyiz-i kabûlde vâki olub müfti’z-zamân hazretlerinin fetvâ-yı şerîfleri mûcebince”⁷²⁸ şeklindedir. İfadelerden açıkça anlaşıldığı gibi dava konusu olguların tespiti ile dava kararı birbirinden farklı unsurlara dayandırılmıştır. İlk davada “şer‘le zahir olmak” tabiri kullanılarak ispat sürecine genel nitelikli bir atıfta bulunulmuştur. Fakat kaydın önceki kısmında bunun ayrıntıları da yer almaktadır. İkincisinde ise hâkim ayrıntıya inerek iddianın ispatını şahitlerin, geçerli görülen (hayyiz-i kabûlde vâki olmuş) tanıklığına isnat etmiştir. İki sürecin de buraya kadar olan kısmında fetvanın bir dahlinden bahis yoktur. Fakat her iki davanın hükme bağlanması sadedinde doğrudan müftü fetvasına atıf yapılmıştır ki onun işe yarayacağı yer zaten burasıdır.

Ülkedeki hukuk sisteminin ve devlet yöneticilerinin hâkimlerden beklentisi de vatandaşın elindeki fetvayı bir delil ve ispat aracı olarak görmesi değildir. Onlardan beklenen tavır, sıradan bir fıkıh ya da fetva kitabında dahi bulunabilen İslam yargılama hukukunun deliller sistemindeki araçları kullanarak yargılama yapması ve olgusal gerçekleri tespit etmesidir. Sonraki aşamada olayın kanuni hükmünü ararken de fetvayı bir yürürlük kaynağı olarak işin içine katmasıdır. 939/1532 yılında Edremit mahkemesine ulaşan, başkentten gönderilmiş bir talimat şu ifadeleri içermektedir: “Bu bâbda olan fetvâya nazar kılıp göresiz. Zıkr olan bağlar ve bahçeler bunun hakk-ı şer‘îsi olduktan sonra hükmedip alıveresiz.”⁷²⁹ Görüldüğü gibi talimatta hâkimden kendisine sunulan fetvanın içerdiği hükmü dikkate alması açıkça istenmektedir. Fakat daha önemlisi, kararını vermeden (hükmetmeden) önce iddia sahibinin talep ettiği şeyin şer‘an-kanunen onun hakkı olup olmadığını belirlemesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Ama bunu nasıl yapacağına dair herhangi bir yönlendirmede

⁷²⁷ *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-1 (919-927)*, 98b/2.

⁷²⁸ *Karaman Şer‘iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, 315/1.

⁷²⁹ *Edremit Şer‘iyye Sicili-1184 (939)*, 171/3.

bulunulmuyor. Çünkü bu konuda dava hâkimi ya da yöneticiler açısından fetva benzeri ek vasıtalarla giderilmesi gereken bir belirsizlik ya da tereddüt söz konusu değildir. Dönemin sicillerinde tespit edilen fetvalı dava kayıtları incelendiğinde işlemlerin bu minvalde yürütüldüğünü ortaya koyan çok sayıda ipucuna rastlanabilir.

Aşağıda örneği verilen standart bir sicil kaydında ana metin, anlaşmazlığın tarafları olan kişileri tanıtıcı bilgiler vererek başlar. Peşinden dava konusu olan mesele, süreç ve tarafların ifadeleri ayrıntıya girilmeden ama önemli noktaları ıskalamayacak tarzda yazılır. Karara gerekçe teşkil eden ispat vasıtalarını ve varsa diğer delilleri barındıran sonuç bölümü kaleme alınır. Son olarak sicilin tarihi ve davanın şahitleri belirtilerek kayıt sonlandırılır.

Sebeb-i tahrîr-i sicil oldur ki, ummâl tâifesinden İshâk bin Abdullah, Hâcî Kemâl ve Ahmed bin Mustafâ nâm kimesneler ile meclîs-i şer‘a hâzırlar gelüb mezbûr İshâk da‘va kılub eyitdi kim: ‘Derzi Levend nâm kimesnenin nefesine işbu Ahmed ve Hâcî Kemâl kefil olmuşlar idi. Hâliyâ bulun diyü teklîf olunmuş idi. Bulmayub getürmediler’ didikde mezbûrlar Ahmed ve Kemâl cevâb virüb didiler ki: ‘Zıkr olan derziyi taleb itdükde yedi kâdılık aradık bulmadık. Bu husus için *fetvâmız* dahi vardır’ diyücek fetvâlarına nazar olunub ‘yedi kâdılık aranub bulunmasa artık taleb olunmaya’ diyücek mezbûrlar Ahmed ve Hâcî Kemâl yedi kâdılık yerde aradıklarının bazısından temessükler ibrâz idüb ve bazı temessükleri suya düşüb şehâdet itdükleri sebebden *ber-mûceb-i fetvâ* zıkr olan kefâlet husûsundan berî olduklarına sebt-i sicil olundı. Tahrîran fî evâil-i Zilka‘de fî hams ve selâsîn ve tis‘a mie.⁷³⁰ [Zilkade 935/Temmuz 1529]

Örnekte de görüldüğü üzere, şayet muhakeme sürecine dahil olarak hâkim kararına etki eden bir fetva varsa bu olguya genellikle sicilin sonuç bölümünde değinilmektedir. Ancak fetvaya uygun neticelenmiş olmak bakımından fetvalı davalar arasında var olan yeknesaklık, davanın karar cümlelerinde fetvaya atıfta bulunulması noktasında söz konusu değildir. Birtakım kayıtlarda bu hususa hiç değinilmezken diğer

⁷³⁰ *Edremit Şer‘iyye Sicili-1182 (935-936)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.4563, 24b/2.

bazısında ilgili fetvanın dava sonucundaki etkisinin açıkça dile getirildiği görülmektedir.

Kararını fetvayla ilişkilendiren hâkimlerin bunu yapış tarzları arasında da hem yargılama usulü hem de kayıt üslubu açısından çeşitli farklar mevcuttur. Dönemin sicillerinde tespit edilen 48 fetvalı davada (%81,4) bir şekilde dava sonucu ile müftü fetvası arasında bağ kurulduğu belirlenmiştir. Bu yüksek oran müftüye ve görüşlerine verilen ehemmiyetin bir başka kanıtıdır şüphesiz. Geriye kalanların bir kısmında fetva vurgusu eskiye dönük anlatımlarda geçtiği için kararla ilişkilendirilmesi zaten mümkün değildir. Bunların çoğunda dava sürecine bir fetvanın dahil olduğu belirtilmekle yetinilmiş, sonuç kısmında ise fetvaya ayrıca atıfta bulunma ihtiyacı duyulmamıştır.

Yargılama sonucunu müftü fetvasıyla ilişkilendirmeleri bakımından incelenen mahkemeler arasında anlamlı farkların varlığından söz etmek mümkün değildir. Devlet merkezinin yanı başındaki Üsküdar mahkemesinde, nispeten uzak bir kent olan Antep mahkemesinde ya da mevaliden olan yüksek hakimlerin görev yaptığı Bursa mahkemesinde bu konuda benzer yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Aynı şekilde zamana bağlı bir farklılaşma da gözlenmemektedir. 1510'lardaki bakış açısı ve üslup ile 1540'lardaki benzerleri arasında bir farklılaşma meydana geldiğini ortaya koyacak herhangi bir bulgu yoktur.

Fetva sahibi müftünün kimliği yahut makamı da bu noktada fark meydana getiren bir etkiye sahip değildir. Dönem boyunca görev yapmış değişik İstanbul müftülerinin fetvalarına karşı kadıların takındığı tavır ile ülkenin görece uzak bir köşesindeki Antep müftüsünün fetvasına karşı takınılan tavrın benzerliği dikkat çekicidir. 1541 yılı içerisinde Antep mahkemesinde kayda geçirilen fetvalı davalar arasında *müfti-i zamanın fetvası mucebince* verilmiş yargısal hükümler bulunduğu gibi kentin müftüsü *Hasan Efendi'nin* fetvaları icabı verilmiş olanlar da bulunabilmektedir.⁷³¹ Dolayısıyla müftüsünden bağımsız şekilde fetvanın kendisinin, dönemin pozitif hukukunun bir bileşeni olarak dava sonuçlarına etki edebilme gücünün bulunduğu ileri sürülebilir.

⁷³¹ Örnek için bk. *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2* (948), 181/1, 73/2; *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161* (945-948), 350/3, 352/3.

Kadı ve/veya katiplerin dava sicillerinde fetva ile dava arasında bağlantı kurulduğunu dile getirirken tercih ettikleri ifade biçimleri çeşitlilik arz eder. Bununla birlikte verilen kararın *fetvanın icabı* (gereği) olduğunu belirten cümleler yarıdan fazlayı teşkil etmektedir. İçlerinde en sık karşılaşılanlar “fetvâ(sı) mücebince”⁷³² şeklindeki terkihi barındıranlardır. Toplam 25 adet (% 42) fetvalı davada bu kalıp kullanılmıştır. 2 kayıta ise onunla aynı anlamdaki “fetvâ muktezâsınca”⁷³³ kalıbı tercih edilmiştir. Her ikisiyle eş anlamlı olup Farsça kökenli “ber” edatının yardımıyla kurulan “ber müceb-i fetvâ”⁷³⁴ ibaresini içeren dava sayısı ise 9’dur. Böylece farklı kelimeler barındırmakla birlikte aynı anlam grubuna dahil olan bu tür kayıtların, toplam fetvalı dava miktarı içerisindeki payı % 61’e ulaşmaktadır. Geride tamamı verilen örnek dava kaydında da bu son türden bir ifade kullanılmıştır.

Bir diğer ifade sınıfı, dava karara bağlanırken fetva doğrultusunda hareket edildiğini dile getirmeyi amaçlayanlardır. “Fetvâyla / fetvâ mefhûmuyla / fetvâ fehvâsıyla amel edildi / âmil olundu”⁷³⁵ gibi cümleler barındıran ifadeler bu sınıfa dahildir. Böyle olan fetvalı dava sayısı 7’dir (% 12). Son sınıfı ise kararın tecellisinin fetvanın sonucu olduğunu belirten ibareler oluşturmaktadır. “Fetvâ olduğu / verdiği ecilden / sebepten”, “fetvâ ibrâz ettiği ecilden”, “fetvâ vârid olduğundan / getirildiğinden”⁷³⁶ benzeri kalıplar bunlardandır. Toplam 6 kayıta (% 10) bu tür ifadeler yer almaktadır. Davayı fetvayla ilişkilendirmede kullanılan ifadelerin geriye kalanları belirli bir sınıf altında toplanamayacak olan farklı farklı örneklerdir.⁷³⁷ Kiminde fetvanın içeriğine kiminde ise davayla örtüştüğüne yapılan vurgular üzerinden fetva ile yargı sonucu arasında bağ kurulmaya çalışıldığı görülmektedir.

⁷³² Örnek için bk. *Gaziantep Şer‘iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 99/4; *Karaman Şer‘iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, 315/1.

⁷³³ Örnek için bk. *Edremit Şer‘iyye Sicili-1186 (943-944)*, 135/2; *Gaziantep Şer‘iyye Sicil Defteri-2 (948)*, 32/3.

⁷³⁴ Örnek için bk. *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-7 (936-938)*, Bâb-ı Meşihat Arşivi, 7a/2; *Gaziantep Şer‘iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 180/3.

⁷³⁵ Örnek için bk. *Bursa Şer‘iyye Sicil Defteri-A/52 (941-942)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.2508, 84b/1; *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-7 (936-938)*, 26a/5.

⁷³⁶ Örnek için bk. *Edremit Şer‘iyye Sicili-1180 (931-932)*, BOA.MŞH.ŞSC.d.4561, 55b/2; *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-7 (936-938)*, 8b/2.

⁷³⁷ Örnek için bk. *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-2 (924-27)*, 26b/4; *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 7a/4.

3.3.5. Fetvalı Davalarda İspat Vasıtalarının Kullanımı

Bir davaya fetvanın müdahil olması onu fıkhi bakımdan diğer davalardan farklı kılmaz; mutat yargılama prosedürleri bu tür davalarda da eksiksiz tatbik edilir. Yargı sonucuna etkisi açısından bu prosedürlerin en önemli unsurunu deliller (ispat vasıtaları) oluşturmaktadır. İlk bölümde ayrıntılı biçimde açıklandığı üzere İslam yargı hukuku teorisinde “kanuni delil ilkesi” benimsenmiş olup nelerin yargı sürecinde kanıt olabileceğinin çerçevesi büyük ölçüde kanunla (fıkhi hükümlerle) çizilmiştir. Buna göre başlıca hukuki-yargısal delillerin *şahit (beyyine ile kastedilen de çoğunlukla şahittir), ikrar, yemin, yeminden kaçınma (nükul)* olduğunu kısaca hatırlamakta fayda var. Ayrıca belirli şartları taşıyan yazılı belge, uzman (ehl-i hibre/vukuf) görüşü ve yerinde keşif gibi araçlar da gerektiğinde delil olarak kullanılabilir. Hangi delilin hangi davada kabul edileceği hususu ise anlaşmazlığın niteliğine bağlı olarak değişme gösterebilir.

Dönemin kadı sicilleri farklı şehirlerde tutulmalarına rağmen kompozisyon ve temel unsurlar bakımından birbirine benzerdir. Ancak ayrıntılara yer verme-vermeme bakımından bir standarttan bahsetmek mümkün değildir. Kimi kayıtlar tarafların mahkemedeki ifadelerinin ayrıntılarını bile aktarırken kimileri yalnız tarafları, konuyu, hâkimin kararını ve şahitleri belirtmekle yetinir. Aynı durum ispat vasıtalarını yazıya geçirme noktasında da geçerlidir. Bazı kayıtlarda bunlar ismen zikredildiği için varlığını tespit etmek kolaydır. Fakat azımsanmayacak bir kısmı böyle olmayıp yoruma bağlı olarak var ya da yok kabul edilmeye müsaittir. O nedenle farklı gözler değişik sonuçlara ulaşabilir. Bu açıdan fetvalı davalar, ispat vasıtaları açıkça dile getirilenler ve böyle olmayanlar şeklinde iki genel sınıfa ayrılmış ve yoruma açık olanlar ikinci kısımdan sayılmıştır. Bu çerçevede toplam sayısı 59 olan fetvalı dava sicilinden 45 tanesinde (% 76) ispat vasıtalarının açıkça kayda geçirildiği tespit edilmiştir. Geneline kullanılan deliller şahit ve ikrardır. Bununla birlikte diğerlerine de rastlamak mümkündür. Mesela iddia sahibi delil getiremediği için davacıya yemin ettirilen örnekler mevcuttur.⁷³⁸ 935/1529 tarihli bir davada yazılı belgeler (temessük) şahitlikle birlikte delil olarak kabul edilmiştir.⁷³⁹ Benzer örnekler eski kadı sicilinin de şahitlikle birlikte karara medar olabildiğini göstermektedir. Bu tür davalarda kadının

⁷³⁸ Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-2 (924-27), 89a/3; Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-4 (931-935), 72a/1.

⁷³⁹ Edremit Şer‘iyye Sicili-1182 (935-936), 24b/2.

yeni bir karar vermek yerine eski kararı yürütmekle (imza ve mukarrer kıldığı) yetindiği⁷⁴⁰ de dikkat çekmektedir.

Geriye kalan kayıtlarda bu unsurlara değinilmemesinin sebebi büyük oranda davanın niteliğiyle ilgilidir. Bazılarında kanuni-hukuki dayanaktan yoksunluk durumu mevzubahis olduğundan ispat vasıtalarına değinmeye gerek duyulmamış, doğrudan fetvaya atıfla dava hükme bağlanmıştır. Örneğin 932/1526 tarihli bir davada davacı kişi yanında çalışırken kaçıp giden bir adamı bulmasını kardeşinden istemekte ve ona tazyikte bulunmaktadır. Davalı taraf ise şer'an (hukuken) böyle bir yükümlülüğü olmadığına dair kadıya bir fetva sunmuştur. Bu durumda hâkim davalının talebinin yersizliğine hükmetmiş, haliyle ilave bir işleme gerek duyulmamıştır.⁷⁴¹ Buradaki talebin hukuksuzluğu başlı başına karar vermek için yeterli olmakla birlikte talebin gereğinin sahibince kabul edilmesi aynı zamanda ikrar delili bulunduğu anlamına da gelmektedir.

Bazı davalarda ise delillerin taşınması gereken şartlarda görülen eksikler verilen hükme medar kılınmıştır. Gerekli şartları taşımayan delillere dayanan bir talep varsa dava reddedilmiş; eksik-geçersiz delile dayanarak verilmiş bir hüküm söz konusuysa iptal edilmiştir. Mesela 945/1539 tarihli bir kayıta hâkim, zorlama altında (ikrahla) meydana gelen ikrarın ve buna bağlı olarak gerçekleşen anlaşmanın (sulhun) geçersiz olduğuna -bu minvaldeki fetvayı da göz önüne alarak- hükmetmiştir.⁷⁴² 941/1534 tarihli bir başkasında ise mahkemeye gelen fetvada, mahkeme görevlisi muhızırın şahitliğinin geçerli olmadığına dair hüküm bulunduğu için hâkim, davacının muhızırın şahitliğine bağlı olarak önceden hükme bağlanmış kefalet davasını düşürmüştür.⁷⁴³

Yargısal delillere sarahaten değil örtülü biçimde değinilen dava kayıtlarından da bahsetmek gerekir. Bu tür sicillerde herhangi bir ispat vasıtasının adı geçmemekle birlikte kaydın ayrıntıları incelendiğinde aslında ismen zikredilmeden bir delilin varlığının metne derç edilmiş olduğu kolayca anlaşılabilmektedir. Örneğin 925/1519 yılında Üsküdar mahkemesinde tutulan bir kayıt şöyledir:

⁷⁴⁰ Edremit Şer'iyye Sicili-1186 (943-944), 107a/1; Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1 (919-927), 97b/4.

⁷⁴¹ Edremit Şer'iyye Sicili-1180 (931-932), 55b/2.

⁷⁴² Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947), 10a/1.

⁷⁴³ Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-9 (940-942), Bâb-ı Meşihat Arşivi, 18b/4, 9b/1.

Bundan akdem Ömer b. Ali fevt oldukda vasî nasb olunan İlyâs b. Hasan meclîs-i şer‘a Bahşı b. İlsâ’yı ihzâr idüb sâbıkan benim vasî olduğum yetîmlerin bir ineğin sen sığırmaç iken kurda yedirdin kâdı tazmîn ettirdi şimdi altı yıldan sonra kurd yiyen ineğin danasını ben bile aldım diyü nizâ‘ edersin. Hâl budur ki ineğini kurd yemiştir onun danasını sen bile aldım dediğin takdirce dahi yetîmin olmasına müftî-i zamândan fetvâm vardır diyüp ibrâz ettikde vâkı‘â dediği gibi cevâb buyrulduğu sebebdan zikr olan inek mezkûr yetîmlere hükm olundu...⁷⁴⁴

Kayda konu olan anlaşmazlığı kısaca izah edersek, bir çoban (Bahşı) ihmal sonucu kurda yedirdiği inek nedeniyle sahipleri olan yetimlere kadı hükmüyle tazminat ödemiştir. Aradan geçen altı yıldan sonra o ineğin yavrusunun, ödediği tazminat nedeniyle kendisine ait olduğunu iddia etmektedir. Çocukların vasîsi (İlyas) ise konuyu hem mahkemeye taşımış hem de müftüden fetva almıştır. Mahkemedeki beyanında Bahşı’nın iddiasını ve talebini dile getirmiştir. Anlaşılabacağı üzere kayıtta belirtilmese de çoban Bahşı kendisine yöneltilen iddiaya herhangi bir şekilde itirazda bulunmamıştır. En azından sükût yoluyla iddiaları kabul etmiş yani dolaylı yoldan ikrarda bulunmuştur. O nedenle hükme medar olan delil fetva değil onun zımnî ikrarıdır. Bu kayıt aynı zamanda hukuksuz-kanunsuz taleplerin fetva marifetiyle düşürüldüğü davalar için de bir örnektir. Hülâsa dönemin kadıları fetvalı davalarda, diğer normal davalarda uyguladıkları yargılama işlemlerinde bir değişikliğe gitmemiştir. Özellikle hükme dayanak oluşturan deliller ve ispat vasıtaları olması gerektiği gibi kullanılmıştır. Böyle davalara müdahil olan müftü fetvasına, bir ispat yöntemi olarak değil dava konusu olan iddia-hak sübut bulduğu takdirde kanuni karşılığının ne olması gerektiğini saptamakta başvurulmuştur.

⁷⁴⁴ Günelan vd., *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 149.

3.4. Fetvanın Sicil Kayıtlarında Yer Alış Biçimi

3.4.1. Fetvanın İfade Edilişi

İncelenen kadı sicillerinde fetvaya standart olmayan değişik şekillerde yer verildiği gözlenmektedir. En sık rastlanan yöntem, sicil kaydının yazılmasına neden olan davanın süreç ya da karar bölümü kaleme alınırken taraflardan birinin mahkemeye fetva sunduğunu ifade etmek şeklindedir. Bu bazen, yargılamayı gerçekleştiren hâkimin (veya kâtibin) ağzından, üçüncü şahıs kipleri içeren lafızlarla gerçekleştirilir. “Fetva(sı/ları) olmak; fetva ibrâz/îrad etmek; el(ler)inde fetva(sı/ları) olmak; fetva getirmek”⁷⁴⁵ gibi kalıplar bunların başlıcalarıdır. Bazense taraflardan birinin mahkemedeki beyanı kendi ağzından aktarılır ve birinci şahıs kipleriyle oluşturulan “elimde fetva, elimde fetvam, fetvam var” gibi ibareler tercih edilir.⁷⁴⁶ Az da olsa, kişilerin mahkemede aradıkları haklarını *fetva icabı talep* ettiğini belirten kalıplar görmek de mümkündür.⁷⁴⁷ Kimi davalarda ise yukarıda belirtilen ifadelere, fetvayı vermiş olan müftüyü tanımlayıcı kelimeler de eklenmiştir. “Mevlâna Sâdî Efendi'den fetvâ ibrâz eyleyip”⁷⁴⁸; “Ali Çelebi Efendi'nin mezkûrun ellerinde olan fetvâsı mücebince”⁷⁴⁹ şeklindeki ifadeler bu türe örnek olarak zikredilebilir.

Yargılama sürecine nasıl dâhil olduğuna değinmeksizin yalnızca karar bölümünde fetvaya atıfta bulunulan davalar da bulunmaktadır. Bu tür kayıtlarda genellikle müftünün unvanı, adı ve fetva içeriği gibi hususlara yer verilmektedir. Şubat 1530 tarihli bir kaydın karar bölümündeki “bu minvâl-i meşrûh üzere müftiyüzzamân a'lem-u ulemâi'l-mütebahhirîn Mevlânâ Ahmed fetvâsı fehvâsıyla âmil olunup”⁷⁵⁰ cümlesi bu türden bir örnektir. Fakat bazen sadece *fetva* kelimesiyle iktifa edilerek müftü ya da fetva içeriğine dair herhangi bir ifadeye yer verilmez. Örneğin Zilhicce

⁷⁴⁵ Örnek olarak: “mukâtaa(yı) fesh ederim diye fetvâ ibrâz eyleyip...” *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 7a/4. “mezbûr Sinan Halîfe'nin elinde olan fetvâ-yı şerîf mücebince...” Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 144. “deyu müftîden fetvâ getirildikde...” *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-9 (940-942)*, 40b/2.

⁷⁴⁶ Örnek olarak: “elimde fetvâm vardır dedikten sonra...” *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 33b/1. “hâliyâ fetvâm var Memî nâm kimesneyi cerh eylemek için...” Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 122.

⁷⁴⁷ “...müteveffa kardeşimin bazı esbâbı ve mülhâkı olub ber müceb-i hükm ve fetvâ-yı münîfe talep eylerim dedikde...” *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-7 (936-938)*, 7a/2.

⁷⁴⁸ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 10a/1.

⁷⁴⁹ Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 353.

⁷⁵⁰ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-6 (934-936)*, 141a/2.

925 / Aralık 1519 tarihli bir dava kaydında “...ba‘de’t-tezkiye fetvâ mücebince on beş yıllık dava mesmû‘ olmadığı”⁷⁵¹ ibaresi bulunmaktadır. Öncesinde ya da sonrasında fetvanın mahkemeye intikaline, müftüsüne ya da içeriğine dair herhangi bir karine olmadığı için buradaki fetva ile neyin kastedildiğini tam manasıyla anlamak mümkün değildir. Söz konusu ifade, bir müftü tarafından kâğıda yazılan ve mahkemeye intikal ettirilen bir fetva olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, konuyla ilgili daha önce verilmiş ve müftâ bih hale gelmiş hukuki-dini normların dile getirilişi olarak da kabul edilebilir. Nitekim 15 yıllık kimi davaların zamanaşımına uğradığı ve kadılar tarafından bu tür davaların görülmemesi gerektiği, döneme ait birçok fetvada ve padişah hükmünde yer almaktadır.⁷⁵² Ancak bu tür muğlak ifadeler barındıran kayıtların sayısı diğerlerine nispetle oldukça azdır (toplam 2 dava, % 6,5). Bazı örneklerde ise fetvadan geçmişe dönük atıflar halinde bahsedilmektedir. Bu tür davalarda fetva, sicilin yazıldığı oturumda değil, daha önceki safhalarında sürece dahil olmuştur. Örneğin iki komşu arasında cereyan eden Rebiyülevvel 933 / Aralık 1526 tarihli bir davada, taraflardan biri savunmasında şu ifadelere yer verir: “sâbıkan kadı gelüp fetvâ ile bana hükmeyledi”⁷⁵³. Çalışmada böyle olan kayıtlar da fetvalı dava olarak değerlendirilip istatistiklere dâhil edilmiştir.

Osmanlı vatandaşlarının yaşadıkları yerin kadısından ayrı olarak bir üst mahkeme veya şikâyet mercii olarak gördükleri kişi ya da heyetlere başvurduğundan söz edilmişti. Buralardan temin ettikleri ve çoğunlukla sorunun çözülmesi, mağduriyetin giderilmesi, şer‘î hakkın tahakkuk etmesi gibi talimatlar içeren bu hükümleri mahkemeye sunarak lehlerine karar çıkartmaya çalıştıkları görülmektedir. Pek çok sicilde kişiye özgü bu çeşit bir hüküm, kimi zaman bütün içeriğiyle, kayda geçirilmiştir. Sicile işlenen bazı hüküm metinlerinde de fetvaya atıfta bulunulmakta, şikayet sahibinin elinde bir fetva olduğundan bahisle kadıdan bu fetvaya bakması istenmektedir. Bunların bir kısmında, hükme konu olan mesele şikayetçinin ağzından veya üçüncü taraf gözüyle ayrıntılı şekilde anlatılır. İlgili bir örnek şöyledir: “...Bundan evvel Ali nam ammum fevt olup şer‘le bana müteveccih olan mülk-i şer‘î

⁷⁵¹ Günelan vd., *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 197.

⁷⁵² Ahmet Akgündüz, “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988), 54.

⁷⁵³ *Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-4 (931-935)*, 50a/1.

bağları ve evleri ve bağçesi ve sâir emlâkı Bâşâne nâm hatun müteveffâ Yusuf'tan bana müntakil olmuştur, vakf-ı evlâdımdır diye hilâf-ı şer'-i kavîm olup tasarruf eder. Şer'le görülmesini isterim. Bu bâbda elimde fetvâm vardır.” diye bildirir. Öyle olsa buyurdum ki: Göresiz”.⁷⁵⁴

Mahkemeye intikal etmiş bir fetvaya sicilin kapağında veya giriş sayfalarında da rastlamak mümkündür. Araştırma kapsamında incelenen elli civarındaki sicil içinde bunun tek örneği 1521-22 yıllarından davalar içeren 1178 numaralı Edremit sicilinin ilk yaprağında bulunan fetvadır. Az ileride metni verilen Zenbilli Efendi'ye ait bu fetvanın sureti deftere kaydedilmişse de söz konusu defterde bu fetvayla ilişkilendirilmiş bir dava kaydı tespit edilememiştir.

3.4.2. Fetva İçeriğinin Aktarılması

Dönemin sicillerindeki fetvalı davalarda, fetvanın içeriğine yer verip vermeme hususunda kayıtlar arasında bir standarttan söz etmek mümkün değildir. Birçok kayıta kısa ifadelerle yalnız davayla ilgili bir fetva bulunduğu değinmekle iktifa edilirken kimilerinde fetvanın bütünü ya da en azından bir kısmı kayda geçirilmiştir. Bu da fetvanın sicile ne şekilde işlenmesi gerektiği konusunda yerleşik bir teamülün ya da öğrenilmiş bir resmi prosedürün bulunmadığını; kadı ve/veya katiplerin duruma ve ihtiyaca göre yaptıkları anlık tercihlerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kayıtları, içerdikleri fetva metninin hacmine bağlı olarak belirgin sınırları olan sınıflara ayırmak hayli zordur.

Herhangi bir müftü fetvasının sürece dahil olduğu bir davada gerek hâkim gerekse davanın tarafları için önemli olan o fetvanın taşıdığı hükmün yargılamayla olan irtibatıdır. O yüzden fetva metninin-içeriğinin ne düzeyde sicile geçirileceği, kimse açısından birinci derecede önemsenen bir husus olmasa gerektir. Fetvayı getiren hasımlardan biriye, getirdiği belgenin kendisine yargılamada avantaj sağlamasını kuvvetle umuyordu ama onun gözünde yargılamanın neticesi, o neticeyi doğuran hukuki ve adli prosedürden çok daha öncelikliydi. Kadının hassas davranması gereken esas nokta ise müftü fetvasının kendisi tarafından görmezden gelinmediğini bir şekilde kayıt altına almaktır. İkinci olarak da fetvadaki hükmün, kendi kararını ilgilendirdiği

⁷⁵⁴ Edremit Şer'iyye Sicili-1184 (939), 171/3.

kadarını belirtmek ve bu yolla kararın dayanaklarından biri olan hukuk kaynağını yazıya geçirmek önemliydi. Dolayısıyla fetva kağıdında yazarların tamamını sicilin içinde yahut başka bir sayfasında aktarmak bir yerde gereksiz bir iş olurdu. Ancak özel bir anlamı olanlara bu işlem uygulanabilirdi. O nedenle klasik bir fetva kağıdında yazarların olduğu gibi kopya edildiği kayıtlar enderdir. Üstelik böyle olanlara dava kayıtlarının bir parçası olarak değil genellikle sicilin ilk sayfalarında rastlanmaktadır. Çalışma kapsamında gözden geçirilen elli civarındaki sicil arasında yalnızca bir tanesinin giriş sayfalarına kaydedilmiş bir müftü fetvası tespit edilmiştir. 928/1521-22 yılına ait kayıtlar içeren 1178 numaralı Edremit sicilindeki fetvayı aşağıya alıp neden bu sıra dışı muameleye tabi tutulduğunu anlamaya çalışacağız.

Fetvâ-yı Ali Çelebi

Bu mesele beyânında ne buyrulur:

Zeyd'in kulu ibâkat edip ehl-i örf eline girse müddet-i örfiyesi tamâm olub satılsa sonra Zeyd gelip kulun bulsa şer'an kulunu alabilir mi, yoksa yavacıdan semeni mi alır? Beyân buyurub musâb olasız.

el-Cevap: Allah-u a'lem; kul alınmaz, yavacıdan semeni alır.⁷⁵⁵

Kendine has bir kompozisyonu ve ifade tarzı bulunan klasik Osmanlı fetvasının neredeyse tüm ana parçalarını görebiliyoruz bu örnekte. Başlangıç cümlesi, mesele, talep cümlesi ve cevap cümlesi var. Cevabın hemen önüne bir tevazu ifadesi olmanın yanında müftünün yanılma payının da mahfuz bulunduğunu ima eden *Allahu a'lem* ifadesi yazılmış. Cevap olabildiğince kısa tutulmaya gayret edilmiş. Şeyhülislam fetvalarının genel karakterine uygun olarak, cevabın gerekçesi ya da dayanağına dair bir alıntıya (nakil) yer verilmemiş. Mesele farazi şahıslar üzerinden soyutlanarak formüle edilmiş. Fetvanın müftüsü, fetvadaki hükmün geçerliğini ve bağlayıcılığını doğrudan etkileyen bir unsur olduğundan görmezden gelinmemiş fakat mutat yerinde de yazılmamış. Müftü adı en üstte belirtildiği için imza bölümünü ayrıca aşağıya yazma ihtiyacı duyulmamış. Eksik unsur olarak, en üstte olması gereken davet bölümünün yokluğu dikkat çekiyor. Esasında davetin fetvanın soru-cevap odaklı içeriğinde ve fıkhi hüküm beyan eden işlevinde bir payı olduğu söylenemez. Bu

⁷⁵⁵ Edremit Şer'iyye Sicili-1178 (928), 2a/2.

yüzden asıl fetvada var olan davet ibaresi, kopya edilirken görmezden gelinmiş de olabilir. Öte yandan davet yazmanın İbn Kemal'den sonra mutata hale geldiği⁷⁵⁶ bilgisi hatırlanacak olursa davetin belgenin orijinalinde bulunmadığı da düşünülebilir.

Yukarıdaki istisnai örnek dışında kalan fetva metinlerini ancak dava kayıtlarının içinde bulabilmekteyiz. Haliyle orada fetvanın bütün unsurlarına yer verilmesi söz konusu değildir. En kapsamlı içerik barındıranlarda en fazla fetvanın soru-cevap kısmını bulmak mümkündür. Böyle olanların sayısı ise nispeten sınırlıdır; 59 fetvalı davanın yalnız üç tanesinde fetva metninin büyük bölümüne yer verilmiştir. Demek oluyor ki onda birinden azında (% 9,38) fetva metnine ulaşılabilmektedir. Mesela 1184 numaralı Edremit sicilindeki 939/1532 yılına ait bir davanın ilgili bölümünü şu şekildedir:

... müftî-i zamândan fetvâ ibrâz edip nazar olundukda “Zeyd, sipâhi yeri olan bağını ve bahçesini vakf eylese teslîm ve tescîl edip hükm-i kâdî lâhık olsa şer‘an vakf sahîh olur mu, olmaz mı? “Olmaz” diye buyurulmuş.⁷⁵⁷

Fetvanın hüküm bildiren bu bölümleri muhtemelen fetva kağıdında yazılı ibarelerin bire bir aynısıdır. Müftünün kimliğinin, ismi açıkça dile getirilerek değil unvanı yazılarak belirtilmesi yoluna gidilmiştir. Bazı kayıtlarda ise metin, soruyla cevap ifadeleri birleştirilerek yazılmıştır. Böylece ortaya hem meseleyi hem de hükmünü içeren daha uzun bir cümle çıkmıştır. Buna rağmen klasik fetvalarda görmeye alışık olduğumuz ifade kalıpları büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. 7 numaralı Üsküdar defterindeki 937/1531 tarihli şu dava kaydı böyle bir örnektir:

Karaca, müftî'z-zamân Mevlânâ Ahmet Efendi'nin fetvâsın ibrâz eyledikde muhtevâ-yı fetvâda “Zeyd, Amr'a ücret ile koyunun göttürürken Zeyd'in bazı koyunu zâyî' olub Amr nice olduğun bilmese şer‘an Amr'a damân lâzım olur” diye cevap olucak...⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ Heyd, “Osmanlı'da Fetva Müessesesi”, 294.

⁷⁵⁷ Edremit Şer‘iyye Sicili-1184 (939), 171/3.

⁷⁵⁸ Üsküdar Şer‘iyye Sicil Defteri-7 (936-938), 38b/2. Benzer bir örnek için bk. Bursa Şer‘iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951), 66b/3.

Fetva mecmualarındaki sayısız emsalinden hareketle bu fetva metninin aslında bir soru-cevaptan oluştuğunu anlayabiliyoruz. Muhtemelen fetva kağıdındaki orijinal ifadeler şöyleydi: “Zeyd, Amr'a ücret ile koyunun güttürürken Zeyd'in bazı koyunu zâyi' olub Amr nice olduğun bilmesen şer'an Amr'a damân lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur.” Yine fetva metninin nakledildiği ama üzerinde soru cevabın birleştirilmesinden daha fazla tasarrufta bulunulan örnekler de vardır. Bu tür kayıtlarda lafızların yanı sıra cümle yapısının da değiştirilerek daha dolaylı bir anlatıma gidildiği görülmektedir. Niğde/Bor mahkemesinde tescil edilen 8 Şevval 937 / 25 Mayıs 1531 tarihli bir davanın kaydında;

Müfti'z-zamânın fetvâsına nazar olundukda “Bir kimesne mecnûn olsa İmam Muhammed kavli üzre kâdı tefrik etmek vardır” deyü buyurub...⁷⁵⁹

ifadelerine yer verilmiştir. Sicil Tayyibe binti Ömer adlı kadının sekiz yıldır akli melekelerinden yoksun (mecnun) bulunan kocasından boşanma isteğine ilişkin bir davaya aittir. Fetva metninin nakli yerine, metinden kopmadan ama dolaylı anlatımla hükmün aktarılması tercih edilmiş. İbn Kemal'in, kocası *frenk uyuzu* hastalığına yakalanmış bir hanımın tefrik (hâkim kararıyla boşanma) talebi hakkında kendisine sorulan başka bir soruya verdiği cevaptan⁷⁶⁰ yola çıkarak bu fetvanın şöyle formüle edildiğini tahmin edebiliriz: “Zeyd mecnun olsa, zevcesi boşanmak istese şeran tefrik lâzım olur mu? el-Cevap: İmam Muhammed kavlince olur.”

...Mehmed'in elinde olan fetvâsına nazar olundukda “mezkûr Hacı Yusuf zikr olan değirmeni mezkûr Yusuf'un hâl-i hayâtında müstakillen on beş yıl tasarruf edip mezkûr Yusuf sükût etti ise mezkûr Yusuf'un vârisinin davası mesmu' olunmaz” deyü mukayyed bulunduğu...⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Bor Şer'îyye Sicil Defteri-1 (936-939), 107-1. Benzer örnekler için bk. Edremit Şer'îyye Sicili-1182 (935-936), 24b/2; Bursa Şer'îyye Sicil Defteri-A/9 (949-951), 102b/2.

⁷⁶⁰ “Zeyd frenk uyuzu olsa, zevcesi boşanmak istese şeran tefrik lâzım olur mu? el-Cevap: İmam Muhammed kavlince olur.”

⁷⁶¹ Karaman Şer'îyye Sicil Defteri-324 (939-941), 315/1.

Yukarıdaki kayıt ise fetva içeriğinin aktarımı bakımından istisnai bir örnektir. Çünkü fetvalarda alışık olduğumuz farazi (hipotetik) kimseler yerine gerçek kişi isimleri kullanılmıştır. Kurgulanmış bir olay örüntüsü yerine sosyal hayatta elan mevcut bir hukuki anlaşmazlığın ayrıntıları ve bunun hukuki-dini hükmü dile getirilmiş. Bu da müftülerin gerçek kişi ve sorunları olduğu gibi ibarelerine taşıyan fetvalar vermiş olabileceğini göstermektedir. Fakat ikinci bir ihtimalin varlığından da bahsetmek lazım. Şöyle ki, aslında orijinal fetva alışıldık biçimde soyut ve farazi biçimde formüle edilerek yazılmıştı. Ancak kadı, fetvadaki kurguyu davadaki gerçek karşılıkları ile eşleştirerek sicile işledi. Zira ileride değinileceği üzere kadılar yargılama sürecine dahil olan bir fetvayı dikkate alırken onun davaya intibakını kontrol etmek durumundaydılar.

Metni nakledilmeyen ama içeriğindeki hükme değinilen fetva sayısı da nispeten fazladır. Böyle olan dava kayıtlarında ya fetva özetlenerek aktarılmış ya da fetvanın, kaydın baş tarafında özetlenen olayla ilişkisine gönderme yapılmıştır. Örneğin Mart 1539 (evası-ı Şevval / 945) tarihli bir davada “ikrahla olan ikrar meşru olmadığına müfti’z-zamân Mevlânâ Sâdî Efendi’den fetvâ...” ifadeleri ile fetvadaki hüküm çok kısa bir şekilde özetlenmiştir. 2 Temmuz 1519 (4 Recep 925) tarihli bir davada ise “Müftî Ali Çelebi b. Cemâleddin Efendi’nin sûret-i mezkûrede kal’-ı binâ etmek fetvâsın dahi ibrâz edip...” denilmek suretiyle fetvadaki hüküm, dava konusu meseleye ilişkilendirilerek ve özetlenerek aktarılmıştır.⁷⁶²

3.4.3. Fetva-Dava Uygunluğunun Tespiti

Konusunda açıklandığı üzere klasik bir Osmanlı fetvasında tercih edilen üslup, mümkün mertebede olayı soyutlaştırmayı ve bu yolla verilen cevabı tikel meseleden bağımsız, genel bir hukuk normu halinde sunmayı amaçlar. Bu çerçevede fetva metni farazi şahıslar etrafında kurgulanan temsili bir olay örgüsü ya da durumun şer’î hükmünü beyan edecek tarzda kaleme alınırdı. İstisnaları olmakla birlikte genellikle fetvaya konu olan gerçek kişiler yerine erkekler için Zeyd, Bekr, Amr, Bişr; kadınlar için de Hint, Zeynep, Ayşe, Hatice gibi isimlerle adlandırılan temsili kişiler kullanılırdı.⁷⁶³ Nitekim incelenen sicillerde metninden parçalar bulunan fetvaların

⁷⁶² Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, 348.

⁷⁶³ Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesi”, 295.

çoğu bu tarzda kaleme alınmıştır. Bir kısmında ise mesele kurgusu, farazi isim yerine kinaye yoluyla gayri muayyen şahıslar (bir kimse) üzerinden gerçekleştirilmiştir.⁷⁶⁴ Bu yüzden bir hâkimin önüne gelen fetvada, yargılamasını yapmakta olduğu davanın hükmünü doğrudan görme şansı -en azından çoğunlukla- yoktu. O nedenle ilk aşamada yapılması gereken şey fetvadaki soyut ve farazi durumun dava konusu olan gerçek olayla örtüşüp örtüşmediğini anlamaya çalışmaktır. Şayet eşleşme tespit edilirse fetva ancak o zaman kararlar ilişkilendirilebilecek bir hukuk belgesi haline gelirdi.

Dava kayıtlarının tamamında değilse bile bir bölümünde, sözü edilen eşleştirme işleminin yapıldığına işaret eden ibarelere rastlanmaktadır. Bu ifadelerin bazıları genel içerikli olup ayrıntıya girmeden fetvanın davaya uygun bulunduğunu dile getirmekle yetinir. Üsküdar sicillerindeki Şaban 925 / Temmuz 1519 tarihli bir kayıta geçen “müftî-i zamândan fetvâm vardır deyip ibrâz ettikde vâkı ‘â dediği gibi cevâb buyrulduğu sebebdendir”⁷⁶⁵ cümlesi ile Zilkade 946 / Mart 1540 tarihli diğer bir kayıta geçen “müftî’z-zamândan fetvâ-yı şerîf dahi ibrâz eyleyip *meşhûm-ı fetvâ da’vâsına muvâfık olacak*”⁷⁶⁶ cümlesi bu çeşit genel ve kısa ifadelerdendir. Bazı kayıtlar ise bu eşleştirmenin yapıldığını daha fazla ayrıntılara değinerek belirtir. Örneğin Şevval 945 / Mart 1539 tarihli bir sicilde “fetvâ ibrâz eyleyip ve sulh dahi misâl üzerine olmuş olacak”⁷⁶⁷ ifadesi yer almaktadır. Anlaşıldığı gibi hâkim, fetvadaki durum (misal) ile dava konusu olan sulh işleminin birbiriyle örtüştüğünü tescilde açıkça dile getirmiştir.

Bazı örneklerde doğrudan fetva-dava eşleştirmesi yapıldığından söz edilmez. Onun yerine davayı, fetvanın da katkısıyla kaybeden tarafın fetvanın davayla örtüştüğü gerçeğini, şüpheye yer kalmayacak şekilde kavramasının sağlandığı belirtilir. Mesela Safer 948 / Haziran 1541’de Antep mahkemesinde yazılan bir kayıta “fetvâ-yı şerîflerin ibrâz edip *meşhûmu mezbûr Bekir muvâcehesinde tam malûm olduktan sonra*”⁷⁶⁸ ifadesi yer almaktadır. Anlaşılan o ki hâkim, hasmının sunduğu fetva ile aleyhine karar verdiği Bekir adlı şahsın, karara dayanak teşkil eden belgenin içeriğini eksiksiz öğrendiğini ve kendi durumuyla uyduğuna ikna olduğunu kayda geçirme

⁷⁶⁴ Bk. *Bor Şer’iyye Sicil Defteri-1 (936-939)*, 107/1.

⁷⁶⁵ Günalan vd., *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 149. Benzer bir örnek Bursa mahkemesinde kayda geçirilmiş olup ilgili kısım “müftî’z-zamândan fetvâ-yı Şer ‘îleri olsa nazar olundukda vâkı-i hâl böyle bulucak” şeklindedir. Bk. *Bursa Şer’iyye Sicil Defteri-A/52 (941-942)*, 84b/1.

⁷⁶⁶ *Üsküdar Şer’iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 50a/4.

⁷⁶⁷ *Üsküdar Şer’iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 10a/1.

⁷⁶⁸ *Gaziantep Şer’iyye Sicil Defteri-2 (948)*, 32/3.

ihtiyacı hissetmiştir. Bu örnek fetva-dava intibakının yargılamayı gerçekleştiren hâkim dışında dava taraflarınca da önemsenen bir konu olduğunu göstermektedir.

Şaban 940 / Şubat 1534 tarihli bir sicilde ise mahkemeye intikal eden fetvanın metni şöyle kaydedilmiştir: “Mezkûr Hacı Yusuf zikr olan değirmeni mezkûr Yusuf’un hâl-i hayâtında müstakillen on beş yıl tasarruf idüb mezkûr Yusuf sükût etti ise mezkûr Yusuf’un vârisinin da‘vâsı mesmû‘ olunmaz.”⁷⁶⁹ Bu fetva metni şayet sicildeki haliyle müftünün kaleminden çıkmamışsa, tam bir uyarlama örneğidir. Şöyle ki, aslında mahkemeye ulaşan fetva klasik formatında ve farazi şahıslar kullanılarak kaleme alınmıştı. Ama hâkim sicili oluştururken, fetvada yazılanları olduğu gibi kaydetmek yerine farazi kişilerin davadaki gerçek karşılığını metne yerleştirmek suretiyle yeni bir paralel metin meydana getirmeyi tercih etti. Böyle olduğunu varsayarsak fetva-dava eşleştirmesinin farklı bir yönteminin daha olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

3.4.4. Fetvanın Mahkemeye İntikali

Bir müftü fetvasının mahkemeye ulaşarak yargılamaya müdahil olmasının iki yoldan biriyle gerçekleşebileceği değerlendirilmektir. İlki ve en yaygın olanı, hasımlardan birinin iddiasını desteklemek amacıyla ilave bir hukuki dayanak temin etmek istemesidir. Bu saikle müftü fetvasına müracaat ederek onu kadıya sunar. Sicillerdeki örneklerin çoğu bu türdendir. İkinci bir ihtimal hâkimin muhakeme aşamasındaki bir mesele hakkında müftünün görüşüne müracaat etmesidir. Her iki ihtimali sicillerdeki bulgulara dayanarak incelemek fetvanın hukuk ve adliye sistemindeki yerini daha anlaşılır kılacaktır.

3.4.4.1. Hasımlardan Birinin Fetva Getirmesi

Müftü fetvasının -normalde olmadığı halde- yargı sürecinin bir unsuru haline gelmesini sağlayan başlıca sebep, davanın taraflarından yani hasımlardan birinin mahkemeye fetva sunmasıdır. Doğal olarak insanlar mahkemede kendi savlarını destekleyecek her türlü argümana sıcak bakar. İspat vasıtaları bunun bir aracı olduğu gibi hukuk bilgisi de bir başka araçtır. Bu en başta psikolojik bir tavır olup sorunu olan

⁷⁶⁹ Karaman Şer‘iyye Sicil Defteri-324 (939-941), 315/1.

kişinin kendisini güvende hissetmesinin bir yoludur. Daha somut bir sebep ise hukuka ve yargıya konu olabilen işlemini ilerideki muhtemel itirazlardan korumak ve ondan doğacak sorumluluğa karşı kendisini sağlama almak çabasıdır.⁷⁷⁰ Öte yandan davaya bakacak olan hâkimin kişiliğine veya yetkinliğine yönelik bir kuşku emaresi olarak da görülebilir bu gayret. Çalışmada incelenen sicillerin çoğunluğunu düşük düzeyli kadılıklarda tutulmuş defterlerin teşkil ettiği gerçeği bu noktada hatırlanabilir. Yine, mevali kadılığı olan Bursa'da başlarda fetvalı dava görülmemesi ve nispeten geç bir tarihte ortaya çıkması bu hususla da ilişkilendirilebilir.

İnsanları fetvaya sevk eden bir diğer amil onun bir çeşit istinaf-temyiz yolu olarak görülmesidir.⁷⁷¹ Çünkü sicillerde fetvanın, daha önce verilmiş birtakım işlem ve kararların geçersiz kılınarak tersi yönde yeni bir kararın çıkmasına⁷⁷² yahut verilmesi muhtemel yanlış bir kararın önüne geçilmesine⁷⁷³ vesile olduğuna işaret eden örnekler bulunuyor. Ayrıca başkentten ve diğer yüksek idari makamlardan kadılara gönderilen ve şikayetçinin elindeki fetvaya bakılmasını emreden hükümlerin yer aldığı bazı davalarda daha önce verilmiş bir yargı kararı olduğu anlaşıyor. Bazı davalarda ise fetva daha önce verilmiş bir yargı kararını teyit edip bozulmasını engellemek gibi bir işlev görmüştür.⁷⁷⁴ Demek ki fetvanın aksi yönde çıkması önceki kararın şeriata uygun verilmediği şeklinde yorumlanabilmektedir ki bilindiği gibi fıkhen kesinleşmiş bir yargı kararını bozabilmenin başlıca -tek olduğunu söylemek de abartı olmaz- gerekçesi budur.⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Sahibi belli olmayan kayıp hayvanların satışı hakkında alınan fetvalar bu çeşit bir sebebe dayanmaktadır. Örnek için bk. *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-2* (924-27), 85a/7. Benzer bir örnek için *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-6* (934-936), 141a/2.

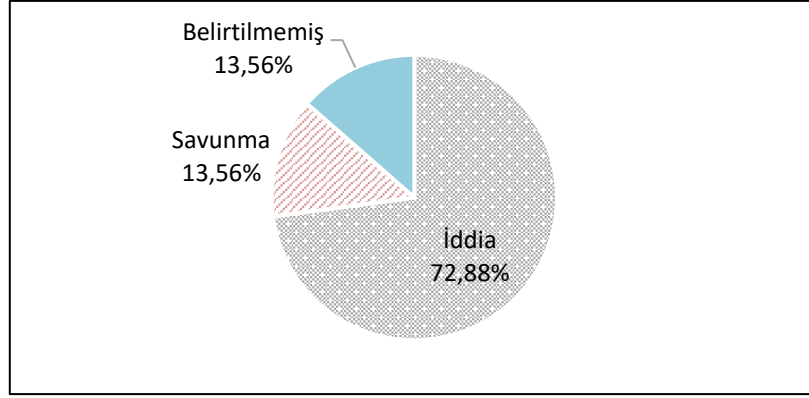
⁷⁷¹ Ekrem Buğra Ekinci, "İslâm Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/1-2 (2001), 107.

⁷⁷² Fetvaya dayanarak; birkaç yıl önceki bir satışın iptali için bk. *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2* (948), 173/2. Küfüv yokluğu nedeniyle bir nikahın iptali için bk. *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161* (945-948), 202/4. Bir vakıf iptali için bk. *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11* (945-947), 50a/4. Bursa'daki bir davada ise naibin vermiş olduğu karar fetvaya dayanan yeni bir kararla iptal edilmiştir. Bk. *Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9* (949-951), 102b/2. Benzer bir örnek için bk. *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1* (919-927), 98b/2.

⁷⁷³ Mesela Bor'daki davada hasımlardan biri kendisi lehine sonuç çıkması için başkentten hüküm getirdiği halde davalısı on yıllar önce Efdalzâde'den aldığı fetvayı mahkemeye sunarak buna engel olabilmıştır. *Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1* (936-939), 107/1.

⁷⁷⁴ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1* (919-927), 97b/4.

⁷⁷⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 609-610 (md. 1837-1839); Atar, *İslâm Yargılama Hukuku*, 276.

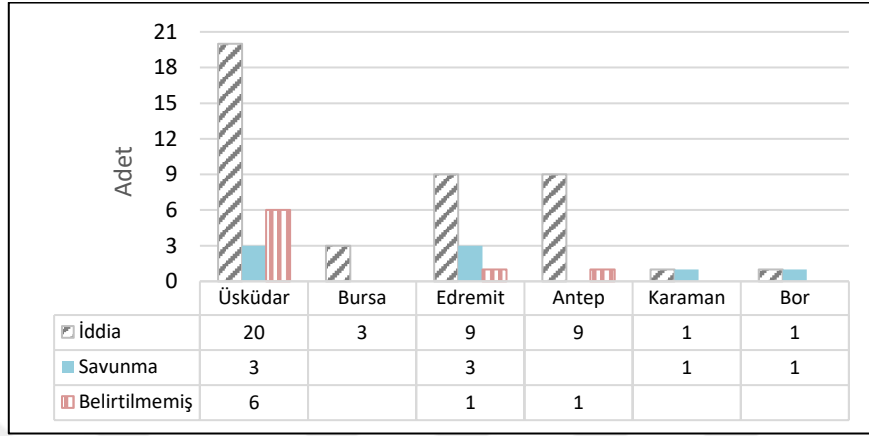


Şekil 31. Mahkemeye fetva getiren taraf (genel)

Bu bilgiler ışığında verilere bakıldığında (bk. Şekil 31) mahkemeye fetva sunanlar arasında iddia makamında olan yani hak talebinde bulunanların ağırlığı hemen kendisini belli etmektedir. Fetvalı davaların yaklaşık olarak % 73'ünde (43 adet) mahkemeye fetva getirenin iddia makamı olduğu kayda geçirilmiştir. Dava kurumunun varlık sebebi ve mahiyeti göz önüne alındığında bu yüksek oranı normal karşılamak gerekir. Çünkü hak arayışındaki insanlar savlarını ispatlamak amacına hizmet edeceğini düşündükleri her unsuru kullanmak eğilimindedir. Getirenin belirtilmediği 8 kayıta (% 13,6) fetvanın, iddia sahibi tarafın istekleri doğrultusunda karar çıkmasını sağladığına bakılırsa bunların da iddia makamınca sunulduğu kabul edilebilir. Bu takdirde oran % 85'i aşmaktadır. Yine 8 adet (% 13,6) davada savunma durumundakilerin yani davacıların fetvaya müracaat ettiği tespit edilmiştir. Nihayetinde her dava -iddia makamı öyle düşünse de- haklı sebeplerle açılmaz. Dolayısıyla bu tür davalara muhatap olanlar da taleplerin kanuni olmadığını ortaya koyarak kadı huzurunda ellerini güçlendirmek için fetvaya başvuruyordu. Şunu da göz ardı etmemek gerekir: Sicilde iddia makamında görünenlerin bazıları meseleyle ilgili önceki bir muhakemede savunma makamında olup karşı dava açanlardır.

Fetva arayışı, sıradan vatandaşlar (reaya) arasında yaşanan anlaşmazlıkların yanı sıra bazen yönetici zümre mensuplarının (askerîler) haksız taleplerine karşı sergilenen bir davranış da olabilmekteydi. Bu tavır, yürütmeye karşı yasama erkinden güç almaya uğraşmak şeklinde de yorumlanabilir. Örneğin Edremit'teki 932/1526 tarihli bir davada subaşının adamları (bâzcısı Yehad?) Mustafa adlı bir vatandaş dava etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Mustafa'nın kardeşi ücretle subaşıya hizmet ederken bazı eşyaları alıp kaçmıştır. Bunun üzerine subaşının adamları Mustafa'ya baskı yaparak kardeşini bulmasını istemiştir. İddia sahibi taraf yönetici zümreden biri olduğu

için muhtemelen normalden daha zor durumda kalan Mustafa ise böyle bir kanuni yükümlülüğü olmadığını ispatlamak için müftüden fetva almış ve davayı lehine sonuçlandırmaya muvaffak olmuştur.⁷⁷⁶



Şekil 32. Mahkemeye fetva getiren taraf (kent bazlı)

Mahkemeye fetva getiren tarafların nispi dağılımı hususunda kentler arasında bazı farklar bulunmaktadır. Fakat bunların özel bir anlam ifade edecek şekilde yorumlanmasına gerek olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca birçok mahkemedeki dava sayıları yorum geliştirilmesine elvermeyecek derecede azdır. Mesela Karaman ve Bor'da yarı yarıya bir oran ortaya çıkmaktaysa da bu sonuç sadece iki davanın eşit sayıdaki dağılımından kaynaklanmaktadır (bk. Şekil 32).

3.4.4.2. Hâkimin Fetvaya Müracaat Etmesi

Geride geçtiği üzere, İslam yargılama hukuku öğretisinde kadıların, müçtehit olsalar bile *fukaha* ile istişare halinde olması tavsiye edilmektedir. İçtihat ehli olmayan kadılar söz konusu olduğunda ise bu tavsiye -ilmi derecelerine göre değişmekle birlikte- bir zorunluluğa dönüşebilmektedir. Ayrıca çağdaş literatürde kadıların kimi konularda müftülerin fetvalarına başvurduğu şeklinde somut bir bilgi yer almaktadır.⁷⁷⁷ Diğer yandan U. Heyd orijinal fetva kağıtlarının arkasında müsteftilerin kimliğine dair bilgiler yer aldığını ve kadıların da bunlar arasında olduğunu

⁷⁷⁶ Edremit Şer'iyye Sicili-1180 (931-932), 55b/2.

⁷⁷⁷ Aslan, "Fetva ve Kazâ Münasebeti", 92; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 375; Gedikli, "Osmanlı Mahkemesinde Fetva", 204. Ayrıca N. Aslan bu bilgiyi geç tarihli 141 numaralı Antep sicilindeki bir kayda dayandırmıştır. Ancak yüksek lisans tezi olarak çalışılan sicilde sözü edilen kayda tesadüf edilemedi.

kaydetmektedir.⁷⁷⁸ Fakat çalışma kapsamında incelenen sicillerde bunu açıkça ortaya koyacak bir dava kaydına tesadüf edilememiştir. Esasen bunu ima eden bir kayıt dahi yoktur. Bununla birlikte kimi muğlak ifadeli sicil kayıtları bu manada yorumlanabilir. Örneğin Üsküdar'daki Nisan 1515 tarihli bir kayıta “icâre fesh olur deyü müftiden fetvâ getirildikde...”⁷⁷⁹ ifadesi yer almaktadır. Burada bahsedilen fetvanın hasımlardan herhangi biriyle ilişkilendirilmemesi yanı sıra cümlede edilgen bir kipin tercih edilmiş olması, müftüye müracaat eden kişinin bizzat kadı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak böylesi bir çıkarımın ne kadar isabetli olacağı tartışmalıdır. O nedenle dönemin kadıları ile müftüleri arasında bir görüş alışverişi gerçekleşmişse bile bunun yazılı fetva istemek boyutuna ulaştığını ileri sürmek mevcut bulgular ışığında pek mümkün görünmemektedir.

3.5. Sosyal Sınıflar Ve Fetva

Kadı sicillerinin diğer arşiv malzemesine üstünlüğü, resmi (formel) belgeler olmakla birlikte tutuldukları dönemde süregiden hayatın gerçeklik ve canlılığının yanı sıra sosyal çeşitliliğini de yansıtabilmedeki başarısıdır. Bir yere ait siciller üzerinden oradaki beşeri malzemeyi tüm yönleriyle okumaya tabi tutmak mümkündür. Eşya kültürü, mimari, medeni ilişki biçimleri, inanca bağlı davranışlar, ekonomik muameleler, idari örgütlenme, hukuki norm ve işlemler, etnik yapı-köken vs. bu belgeler sayesinde görülebilir. Çünkü sosyal hayatın öznesi durumundaki insan, bir şekilde hukuki anlaşmazlıkların tarafı haline gelmekte ve anılan yanlarıyla kayıtlarda iz bırakmaktadır. Öte yandan siciller, toplumsal dokuyu ve sosyal kesimler arasındaki dengeyi mahkemeye intikal eden iş ve işlemler üzerinden okuma fırsatı sunar. Şimdiye kadar üzerinde durulmamış olsa da tarihi demografi çalışmaları açısından vazgeçilmez kaynaklardan biri olarak değerlendirilmeyi beklemektedirler.⁷⁸⁰ Müftü fetvaları da anılan bağlamda zengin bir bilgi kaynağıdır. Dini vasfının yanında hukuki bir argüman olduğu için kapsadığı konu yelpazesindeki yüksek çeşitlilik nedeniyle fetvalar,

⁷⁷⁸ Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesi”, 291.

⁷⁷⁹ Aydın - Tak, *Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil*, 181.

⁷⁸⁰ Tarihi demografi kavramı için bk. Ömer Lütfi Barkan, “Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 1-26.

dönemlerinin aynası olma potansiyeline sahip bir diğer arşiv malzemesidir.⁷⁸¹ Nitekim tarihi fetvalardaki konular üzerinden dönemin yaşantısını farklı yönleriyle inceleyen pek çok çalışma bulunmaktadır.⁷⁸² Fetvalı davalar ise her iki malzemenin bir araya geldiği istisnai bir türdür. Sayıları sınırlı olmakla beraber, ait oldukları devrin toplumunun muhatabı ve parçası olduğu hukuk, yargı ve yönetim düzenine nasıl baktığını anlatmakta eşsizdirler. Bu başlıkta fetvalı davaların tarafları üzerinden erken klasik dönemde müftü fetvasına müracaat eden toplumsal sınıflar incelenmiştir. Böylece fetvanın, dönemin yargısı üzerindeki etkisinde sosyal dinamiklerin bir katkısı olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

3.5.1. İnanç Grupları

Osmanlı toplumu çok kültürlü (kozmopolit) bir yapıya sahiptir. Devletin kurulduğu Marmara kıyıları ile kısa sürede yayıldığı Rumeli bölgesinin nüfusunda fetihlerden sonra bile Hristiyan ağırlığı bir müddet devam etmiştir. İstanbul'un nispeten geç alınması da bu durumu desteklemiştir. Ayrıca Bizans döneminde Anadolu ve Rumeli'de yaşayan yerli Musevilere Endülüs'ten sürülen ve Osmanlı ülkesine taşınanların eklenmesiyle bu inanca mensup olanların sayısında artış yaşanmıştır.⁷⁸³ Toplumun etnik dokusu ise dini çeşitlilikten çok daha renkliydi. Türkler ile millet sistemine dahil olan Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler ülkenin her bölgesinde karşılaşılabilen topluluklardı. Ayrıca Balkanların kendine özgü yapısı, onlarca etnik grubu daha bu kültürel mozaığe dahil etmekteydi. Doğuda ise Safevilerin mezhep kaynaklı baskıları Sünni Acem-Fars kökenli bazı kitleleri Osmanlı ülkesine yönlendirmişti. Diğer yandan İranlı tüccarların Bursa ticaret hayatında hatırı sayılır bir yeri olduğu sicillerdeki davalardan anlaşılmaktadır.⁷⁸⁴ Doğu Anadolu, Irak ve Memlûk

⁷⁸¹ Mehmet İpşirli, “Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 158.

⁷⁸² Fetvalara dayalı çalışmaların genel bir derlemesi için bk. Süleyman Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 79-125.

⁷⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Minna Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi: Oluşum Yılları (1453 - 1566)*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010); Naim A. Güler, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri* (İstanbul: Gözlem, 2018).

⁷⁸⁴ Bk. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Halil Berktaş (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), 61-80. Bursa'da İran kökenli tüccarların etkinliği için ayrıca bk 269-308.

topraklarının fethedilmesiyle birlikte başta Arap ve Kürtler olmak üzere Ortadoğulu halklar da bu çeşitliliği bir hayli zenginleştirmişti.⁷⁸⁵

Toplumdaki bu sosyal çeşitlilik genel anlamıyla kadı sicillerine yansıdığı gibi fetvalı davalarda da gözlemlenebiliyor. Fetva özünde din kökenli bir kavram ve araç olup hukuki yanı dinle bağlantılı şekilde gelişme göstermiştir. Haliyle fetvaya başvuran veya fetvayı sorunlarının çözümünde belirleyici bir norm ve hak ölçüsü olarak görenlerin Müslümanlar olması beklenir. Ancak erken klasik döneme ait kayıtlar Müslüman olmayanların da fetvaya müracaat ettiklerini ortaya koymaktadır. 59 fetvalı davanın 9’unda (%15,3) hasımlardan en az birini gayrimüslim şahıslar oluşturmaktadır. Dokuz davanın altısı Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki davalardır. Altı davanın iki tanesinde Müslüman aleyhine mahkemeye fetva getiren tarafın Hristiyan olduğu açıkça belirtilmiştir. Bir tanesinde ise fetvayı kimin getirdiğinden bahsedilmemekle beraber yargılama, *fetva gereği* Hristiyan vatandaş lehine sonuçlanmıştır. Buradan hareketle onu da Hristiyan’ın getirdiği söylenebilir.

Fetvaya müracaat edenlerin gayrimüslim kimseler oluşu son derece dikkat çekicidir. Lakin bir Müslümanın tarafı olduğu davalarda fetvaya müracaat edilmesi bir yere kadar anlaşılabilir. Çünkü bu girişim hasmını kendi inanç ve hukuk düzeninin araçları üzerinden ilzam etme amacı taşımaktadır. Asıl çarpıcı olan, gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalarda fetvaya başvurmuş olmasıdır. Bahsi geçen dokuz fetvalı davanın üçü (%5) gayrimüslimler arasında cereyan eden anlaşmazlıklarla ilgilidir. İki tanesi Hristiyan kimseler arasında, bir tanesi ise bir Hristiyan ile bir Yahudi arasındaki davadır. Bu son davada fetvayı getiren taraf davacı konumundaki Yahudi vatandaşdır (bk. Tablo 4).

Tablo 4. Gayrimüslimlerle ilişkili fetvalı davalar

Mahkeme Yılı	Davacı	Davalı	Dava konusu
Edremit (1529)	Ahmed	Şumlu	Hristiyan Şumlu’nun kaybolan atı nedeniyle çoban Ahmed üç yüz dirhem tazminat ödemiştir. Ahmed’in getirdiği fetva “Daman lazım gelmez” şeklindedir.
Üsküdar (1519)	Andorya	Ahmed	Andorya, kendisinden bazı mallar talep eden Ahmed’in isteklerini 15 yıllık davanın görülmeceği şeklindeki bir fetvayla boşa çıkarmıştır.

⁷⁸⁵ Erken Osmanlı toplumunun yapısı için bk. Özlem Bektaş Öztaşkın, *XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Halkı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), özl. 17-23, 71-74. Genel anlamda Osmanlı toplum düzeni için bk. Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 309-326.

Üsküdar (1519)	Sinan (Yahudi)	Mihal	Taraflar arasında arazi anlaşmazlığı yaşanıyor. Sinan'ın aldığı fetva mezkur arazi üzerine Mihal'in yaptığı duvarın kaldırılması yönündedir.
Üsküdar (1520)	Androni-koz	Yorgi	Taraflar arazi anlaşmazlığı yaşayınca Andronikoz getirdiği fetva ile davayı kazanmıştır.
Üsküdar (1531)	Karaca	Nikola	Çoban Nikola kaybolan bazı koyunların nereye gittiğini bilmediğini söyleyince Karaca, bu durumda tazmin gerektiğine dair fetva sunmuştur.
Üsküdar (1534)	Sinan Halife	Yani (Kirana)	Sinan Halife, ölmüş olan Yani zimmetindeki beş yüz akçenin karısı Kirana'ya kalmış olan maldan ödenmesi için fetva sunmuştur.
Üsküdar (1539)	Dimitri	Vakıf (Hasan ve Ömer)	Dimitri, mukataaya tuttuğu köyde ilk yıl zararı olduğu için mukataayı feshedebileceğine dair fetva sunmuştur.
Üsküdar (1539)	Hızır Bali	Papayorgi	Hızır Bali bir sulh nedeniyle Papayorgi'den para istiyor. Papayorgi ikrahla yapılan sulhun ve ikrarın geçersiz olduğuna dair fetva getirmiştir.
Bursa (1544)	Yorgi	Paznoz	Paznoz harman rüzgarına engel olduğu için Yorgi'nin bir duvarını yıkmıştır. Yorgi'nin getirdiği fetva buna hakkı olmadığını söylemiştir.

Bu verilerden anlaşıyor ki, erken klasik dönem Osmanlı toplumunda inanç ayrımı gözetmeksizin her kesimden vatandaşın müftü fetvasına başvurmasının önünde hukuki veya toplumsal bir engel bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle müftüden fetva alıp mahkemeye getirmek Müslümanlara özgü bir davranış biçimi değildir. Halkın adalet arayışında izlediği yollar bakımından ve gerekli adli süreçleri eşit şartlarda işletebilmesi açısından dini mensubiyete dayalı bir ayırmadan söz edilemez. Bir Müslüman ile gayrimüslim arasındaki davalarda (6 dava) müftüye müracaat oranı ve fetvanın hâkim kararlarına etkisi eşit sayıda olup üçünde Müslüman, üçünde karşı taraf fetva sunup davayı kazanmıştır. Demek ki devrin hukukunun yürürlük kaynakları olan fıkıh kitaplarında teorik anlamda gayrimüslimlerin ikinci sınıf vatandaş kabul edilmesi onları hukuki ve adli prosedürlerin işletilmesi bakımından dezavantajlı bir konuma itmemiştir. Diğer yandan, gayrimüslim halk Müslüman hasmı aleyhine bile olsa fetvaya müracaat etmek suretiyle mahkemede netice elde edeceğinden şüphe duymamaktadır. Bu da ülkede *hukukun üstünlüğü* ilkesinin egemen olduğuna yönelik güçlü bir inanç ve güven hissi beslediklerini ortaya koymaktadır. Şu hususu da gözden kaçırmamak gerekir: Gayrimüslimler de fetvanın Osmanlı hukuk sistemindeki yeri ve karşılığının, ilaveten yargı üzerindeki etkinliğinin en az Müslümanlar kadar bilincindedir. Ayrıca gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalarda bile müftüye

müracaat etmesi o devirde fetvanın dini niteliğinin ötesinde bir anlam kazanarak pozitif hukukun işlevsel bir argümanı şeklinde algılandığını göstermektedir.

Bir gayrimüslimin mahkemeye fetva sunduğundan bahseden en eski dava kaydı 1519 yılına aittir. Müslümanlar arasındaki ilk fetvalı davanın 1515 tarihli olduğundan yola çıkarsak yargılamalarda fetvaya müracaat etme geleneğinin her iki zümre arasında eş zamanlı, en azından yakın zamanlı ortaya çıktığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda fetvaya başvurdıklarına dair en eski iki örnek 1519 ve 1520 yıllarında Üsküdar mahkemesinde kayda geçirilmiştir. Ancak sonraki yıllarda Üsküdar sicillerinde böyle bir davaya rastlanmamaktadır. Bu olgu Üsküdar özelinde gayrimüslimlerin dönemin sonuna doğru fetvaya başvurma davranışında bir gerilemeye işaret ediyor. Bu husus nüfusun zamanla İslamlaşmasıyla alakalı olabilir. Bu davaların en geç tarihli olanı ise 1544 yılında Bursa mahkemesinde kaydedilmiştir. Bu bilgiden hareket edildiğinde ise dönemin sonuna kadar geçen süre zarfında gayrimüslimlerin fetvaya yaklaşımlarında genel anlamda bir değişiklik meydana gelmediği anlaşılmaktadır.

Gayrimüslimlerin tarafı olduğu fetvalı davaları belirli bir konu dağarcığıyla sınırlandırmak mümkün görünmemektedir. Zira onların da zorla yıkılan bir duvardan vergi anlaşmazlığına, kira sözleşmesinin feshinden maruz kalınan bir zararın tazminine varıncaya kadar pek çok farklı konuda dava ve fetvayla muhatap oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu davalar arasında -Müslümanlardan farklı olarak- aile hukukuyla ilgili bir örneğin bulunmadığını özel olarak belirtmek faydalı olur. Nitekim aile hukuku konularında zimmilerin ilk müracaat ettiği merciin kendi cemaatlerince belirlenen otoriteler olduğu bilinmektedir.⁷⁸⁶

Son olarak gayrimüslimlerin fetvaya müracaat edişlerini sicillerdeki bir örnekle somut hale getirmek faydalı olacaktır. Üsküdar mahkemesinde görülen Zilkade 945 / Mart 1539 tarihli bir dava, Dimitri b. Marko'nun bir Müslüman vakfiyle arasındaki kira akdi hakkındadır. Buna göre Dimitri, üç yıllığına kiraladığı (mukataaya tuttuğu) vakıf arazisinden ilk yıl beklediği geliri sağlayamayıp zarar etmiştir. O yüzden sözleşmeyi iptal etmek istemiş ve bunun için dava açmıştır. Ayrıcı bu talebinin kanuni hakkı olduğuna dair müftüden fetva da getirmiştir. Hal böyle olunca vakfın mütevellisi

⁷⁸⁶ Bunun erken dönemdeki varlığı çok net değildir. Bir değerlendirme için bk. Aydın, *Hukuk ve Adalet*, 58-66; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 315-317.

de anlaşmayı feshetmeye razı olmuş, kadı da davayı bu şekilde sonuçlandırmıştır.⁷⁸⁷ Görüldüğü gibi müftünün fetvası, Müslümanların son derece hassasiyet gösterdiği ve zararına kolay kolay göz yummadığı vakıf kurumu karşısında dahi bir Hristiyan lehine sonuç doğurabilmektedir.

3.5.2. Cinsiyet Grupları

Fetvalı davaların büyük çoğunluğu erkekler arasında cereyan edenlerden oluşmaktadır. Haliyle mahkemede kullanmak amacıyla fetvaya müracaat eden bireyler içerisinde erkek ağırlığı belirgindir. Klasik Osmanlı halkının da dahil olduğu sanayi öncesi toplumlarda erkek egemenliğini ve erkek etkinliğinin görece fazlalığını dikkate aldığımızda bu olgu normal karşılanmalıdır. Ancak böyle olması kadınların fetvalı davalara taraf olmadığı veya müftüden fetva alarak mahkemeye sunmadıkları anlamına gelmiyor. Kadınların bizzat kendilerinin fetva temin edip mahkemeye getirdiği davalar bulunduğu gibi bunu vekilleri aracılığıyla gerçekleştirdikleri de vakidir. Örneğin Şevval 937 / Mayıs 1531 tarihinde Niğde/Bor mahkemesinde kayda geçirilen bir davada *Tayyibe bt. Ömer* adlı kadın sekiz yıldır akli melekelerinden yoksun (mecnun) olan kocasından ayrılmaya hakkı bulunduğu dair *müfti-i zamandan* aldığı fetvayı mahkemeye sunmuştur. Bunun üzerine hâkim davaya uygun bulunduğu fetvaya istinaden kadının *tefrikine* hükmetmiştir.⁷⁸⁸ Bu kayıt, bir taşralı kadının bile bizzat fetvaya ulaşabiliyor ve bunu mahkemede kullanabiliyor olduğunu göstermesi bakımından ayrıca dikkate değerdir.

Dönemin kadınlarının şahsen değil vekilleri olan erkekler vasıtasıyla fetvaya müracaat ettiği davalar nispeten daha fazladır. Örneğin Recep 947 / Kasım 1540 tarihinde Antep mahkemesinde kaydedilen bir davada *Ruhalıoğlu* ailesine mensup olduğu belirtilen *Şahbaşa bt. Halil* adlı hanımın vekili olan *Arab b. Mehmed* hem müftüden davayla alakalı bir fetva çıkartmış hem de meseleyi Ali Paşa'nın⁷⁸⁹ divanına arz ederek kadı ve sancakbeyine hitaben bir hüküm irat edilmesini sağlamıştır. Kadının

⁷⁸⁷ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 7a/4.

⁷⁸⁸ *Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1 (936-939)*, 107/1.

⁷⁸⁹ Bu kişi büyük ihtimalle o sıralarda Antep'in bir sancağı olduğu Maraş merkezli Dulkadir Eyaleti'nin beylerbeyi Ali Paşa'dır. Bkz. Alaaddin Aköz - İbrahim Solak, "Osmanlı Taşra Yönetimi ve 16. Yüzyılda Maraş Kazası Yöneticileri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003), 31, 44.

ve vekilinin zürri vakıf olduğunu iddia ettiği gayrimenkuller (*ma'sara* denilen bir çeşit bitki sıkma değirmeni) hususundaki bu davada hâkim şahitleri de dinledikten sonra kadın lehine karar vermiştir.⁷⁹⁰

Bazı durumlarda ise fetvalar, kadınlar aleyhine sonuç elde etmek maksadıyla erkek hasımlar tarafından mahkemeye sunulmuştur. Mesela Aralık 1532 tarihinde Edremit kadısının gördüğü bir dava şöyledir: Yusuf adlı kimse amcası Ali öldükten sonra geride bıraktığı (miri arazi olduğu anlaşılan) bağ-bahçe ve evden oluşan mülklerinin kendisine *müteveccih* olduğu iddiasındadır. Buna mukabil *Başane* adlı kadın, çocuklarının zürri vakfı olduğu iddiasıyla mülklerden faydalanmaya devam etmektedir. Yusuf meseleyi Divan'a taşıyıp davanın şer'e uygun biçimde görülmesi hususunda bir hüküm iradını sağladığı gibi müftüden konuyla ilgili bir fetva almayı da başarmıştır. Fetva, miri arazinin kadı tarafından tescil edilip mütevellie teslim edilse bile vakıf olamayacağını yönündedir. Nihayetinde kadı, gelen emir ve fetvayla uyumlu şekilde, mülklerin Yusuf'un tasarrufuna bırakılmasına karar vermiştir.⁷⁹¹

Doğrudan meselenin tarafı olmayan bir erkeğin kadınların hukuki tasarrufları aleyhine fetva temin ettiği kimi kayıtlara da rastlanabilmektedir. En ilginç örneklerden biri Şevval 947 / Ocak 1541 tarihinde Antep mahkemesinde görülen davadır. Buna göre babası ulemadan olduğu anlaşılan Yunus adlı şahıs, kendisinin *izin veya icazeti* olmadan evlenen kız kardeşi Kıymet'in evliliğinin feshi için hem dava açmış hem de müftüden fetva getirmiştir. Bunu yaparken öne sürdüğü gerekçe ise *ulema kızı* olan kız kardeşinin evlendiği Ömer b. Şahkulu'nun Kürt⁷⁹² asıllı olması hasebiyle aralarında denklik (küfüv) bulunmamasıdır.⁷⁹³ Sonuçta Yunus davayı kazanmış ve kadı efendi fetva gereği olarak anılan evliliği feshetmiştir.

⁷⁹⁰ *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 114/1. Benzer bir örnek için bk. *Karaman Şer'iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, 301/2.

⁷⁹¹ *Edremit Şer'iyye Sicili-1184 (939)*, 171/3. Benzer davalar için bk. *Edremit Şer'iyye Sicili-1186 (943-944)*, 157b/3; *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 50a/4.

⁷⁹² Buradaki ifadeyi günümüz ölçüsünde bir etnik sınıflama olarak görmemek gerekir. Tıpkı *etrak-ı bî idrak* (cahil Türkler) ifadesinde olduğu gibi toplumun cahil ve çoğunlukla göçebe kesimlerini dile getirmek için tercih edilen bir kelime olmalıdır.

⁷⁹³ *Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948)*, 202/4.

3.5.3. Yönetici Gruplar

Fetvaya başvuran bir diğer toplum kesimi askerilerdir.⁷⁹⁴ Bilindiği gibi Osmanlı toplumu sosyal örgütlenme açısından kabaca iki sınıfa ayrılmıştır. *Askerî* diye ifade edilen zümre, başta padişah ve ailesi olmak üzere, bir şekilde kamu hizmeti (askerlik, yargı, eğitim, dini görevler, memuriyet vs.) icra eden ve bundan dolayı vergi verme yükümlülüğünden muaf olanları kapsıyordu. Ekonomik üretimi gerçekleştirerek vergi veren sivil halk ise *reaya* diye adlandırılıyordu. Başka bir deyişle *reaya*, askerî olmayan diğer herkesten meydana gelmekteydi. Ancak sözü edilen ayrım, soya dayalı (aristokratik) katı bir sınıfsal tabakalaşma oluşturmak maksadı gütmüyordu.⁷⁹⁵ Hatta bunun engellenmesine özel önem gösterilmekteydi. İki sınıf arasında dikey hareket mümkün ve son derece yaygındı. Diğer yandan askeri sınıftan olanların kamusal hizmet görüyor olmaktan ve yönetme erkinden kaynaklanan doğal bir toplumsal itibarı vardı. Kimi adli ayrıcalıkları (farklı mahkemede yargılanmak gibi) bulunsa da yürürlük kaynaklarındaki hukuki normlara tabi olmak bakımından diğer vatandaşlarla genel olarak aynı statüdeydiler.⁷⁹⁶ Alt düzeyli görevlilerden kimin askeri sayılıp sayılmayacağı problemi, diğer yandan sicile kaydedilen görevlilerin yönetici pozisyonunun muğlaklığı nedeniyle askeri-reaya ayrımını net sınırlarla yaparak fetvalı davaları ona göre değerlendirmek hem zor hem de çalışmanın amacı açısından gereksizdir. O nedenle daha genel bir bakış açısı ile konuya yaklaşıp bir şekilde kamusal otoriteyi temsil edenleri *yöneten* saymak uygun görülmüştür.

Dönemin sicillerinde hanedan üyeleri ya da paşalar gibi yüksek askeri sınıf mensuplarının tarafı olduğu davalara rastlamak mümkünse de bunlar lehine-aleyhine fetvaya başvurulmuş bir kayıt söz konusu değildir. Ancak askeri sınıfa mensubiyetleri net olmayan yerel düzeydeki bazı görevlileri doğrudan ya da dolaylı biçimde ilgilendiren bazı örnekler bulunmaktadır. Bunların başında, incelenen sicillerde tespit edilen tek müstakil fetva nüshası gelmektedir. 1521-22 yıllarına ait kayıtları içeren Edremit sicilinin ilk sayfalarına derç edilmiş olan bu fetva *ehl-i örf* diye tabir edilen

⁷⁹⁴ Bu hususta bir değerlendirme için bk. İpşirli, “Osmanlı Fetvaları”, 159-163.

⁷⁹⁵ İnalçık, *Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 52; Kunt vd., *Osmanlı Devleti*, 131-134.

⁷⁹⁶ Halil Sahillioğlu, “Askerî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/488. Ayrıca bk. Yaşar Baş, “Osmanlı Toplum Yapısı”, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2019), 265-296.

yönetici zümresi ile yaşanan bir anlaşmazlık hakkında varit olmuştur.⁷⁹⁷ Ancak fetvanın kullanıldığı herhangi bir dava defterde mevcut olmadığı için fetvanın kim tarafından kime karşı kullanıldığı ya da nasıl bir sonuç doğurduğunu belirleme imkanından yoksunuz. Yine Edremit sicillerinde kayıtlı, Recep 932 / Nisan 1526 tarihli bir başka davanın bir tarafı kentin *subaşıasının bâzcısı* (doğancısı) olan Yehad'dır. Yehad, kendileri için çalışan birisi, bazı eşyalarını da alarak kaçtığı için onun kardeşi Mustafa'dan bulunmasını istemiştir. Mustafa ise kaçan kardeşini bulmanın kendi sorumluluğunda olmadığına dair fetva ibraz etmiş ve sonuçta davayı kazanmıştır.⁷⁹⁸ Üsküdar mahkemesine ait Safer 941 / Ağustos 1534 tarihli bir başka davada ise mahkemede görevli *muhzırın* şahitliği fetva ile geçersiz kabul edilerek ilgi dava düşürülmüştür.⁷⁹⁹

Yönetenler aleyhine sonuç doğuran fetvalar olduğu gibi lehine kararlar çıkmasını sağlayanlar da bulunmaktadır. Üsküdar mahkemesinde tutulan Rebiyülevvel 926 / Mart 1520 tarihli bir kayda göre Çengelköy *âmili* (vergi görevlisi) olan Andronikoz adlı zimmi, yine bir zimmi olan Yorgi b. Varelyo ile davalık olmuştur. Âmil, Yorgi'nin ölen kardeşi Yani'nin geride bıraktığı *bostanın* miri arazi olup *mahlûl* (boş) duruma geldiği için kendisinin tasarrufuna geçtiğini iddia etmektedir. Davalı Yorgi ise anılan yerin mülk olduğunu, dolayısıyla kardeşinden kendisine miras kaldığını söylemektedir. Ali Çelebi'nin (Zenbilli) fetvasını dikkate alan hâkim ise mezkûr bostanın Andronikoz'un tasarrufuna bırakılmasına hükmetmiştir.⁸⁰⁰ Yine Üsküdar mahkemesinde görülen Zilkade 946 / Mart 1540 tarihli bir başka davada *yeniçeri* olan Mustafa b. Abdullah, Salur bt. Abdullah adlı kadınla mahkemelik olmuştur. Mustafa'nın mülkiyetini, Salur hanımın ise vakfiyetini iddia ettiği evi konu alan davayı, müfti-i zamanın kendi iddiasına muvafık fetvasını ibraz eden yeniçeri Mustafa kazanmıştır.⁸⁰¹ Verilen örneklerde görüldüğü gibi erken klasik dönemde yönetici sınıftan olmak kişiye mahkemede ve müftü nezdinde ayrıcalık tanımıyordu. Tıpkı yönetilenler gibi bazı fetvalı davalar yönetici zümrenin lehine bazıları ise aleyhine sonuçlanabiliyordu.

⁷⁹⁷ Edremit Şer'iyye Sicili-1178 (928), 2a.

⁷⁹⁸ Edremit Şer'iyye Sicili-1180 (931-932), 55b/2.

⁷⁹⁹ Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 122. (Üsküdar 9, 19b-1)

⁸⁰⁰ Günelan vd., *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 237. (Üsküdar 2, 53b-3)

⁸⁰¹ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11* (945-947), 50a/4.

Bazı kayıtlar, yöneticilerin kimi zaman bir hasım-taraf olarak değil kamuyu temsilen yargılamaya müdahil olabildiklerini göstermektedir. Örneğin Safer 941 / Ağustos 1534 tarihinde Üsküdar mahkemesine intikal eden bir davada Üsküdar subaşı Mustafa Bey, İsa adlı şahsı hâkim huzuruna çıkartmış ve onu Solak adlı birinin helasını yıkmakla itham etmiştir. Ayrıca bu yaptığından dolayı *tazir* cezasına çarptırılmasının uygun olacağına yönelik fetva ibraz etmiş, sonuçta onu mahkûm ettirmiştir.⁸⁰² Normalde böyle bir eylem cezalandırılırken karşı tarafın zararının tazmini ile yetinilmesi beklenir. Fakat davaya beldenin subaşı da dahil olmuş, İsa'nın hukuk davasından ayrı olarak ceza davasında da yargılanıp mahkûm olmasını sağlamıştır. Subaşının meseleye müdahil olma sebebi sicilde belirtilmemiştir. Ancak aynı defterdeki Temmuz 1534 tarihli bir başka kayıta İsa b. Mustafa adlı kimsenin, Şehzade adlı kadının helasını yıktığı için yeniden inşa etmekle cezalandırıldığından söz edilmektedir.⁸⁰³ Şayet iki eylemi gerçekleştiren İsa'lar aynı kişiye bu şahıs kamu düzenini ve toplumsal huzuru bozmayı alışkanlık haline getirdiği için ayrıca tazir cezasına da çarptırılmış olabilir.

3.6. Fetvalı Dava Konuları

Fetvalı dava konularını tasnif etmek görüldüğünden daha karmaşık olabilen bir iştir. Çünkü pek çok dava birden fazla hukuk dalını ilgilendirecek biçimde karma niteliklidir. Aile hukuku davası olarak başlayan bir anlaşmazlık borçlar hukuku kapsamına giren bir kararla sonuçlanabilmektedir. Ya da borçlar hukukunun kapsamına giren bir dosya yargı usul kanununu ilgilendiren bir fetva doğrultusunda karara bağlanabilmektedir. Örneğin iki komşu arasında cereyan eden ve yol üzerine konulmuş bir kerevetin kaldırılması talebini içeren Ocak 1534 tarihli bir davaya müdahil olan fetva, davalardaki zamanaşımı süreleriyle ilgilidir.⁸⁰⁴ Buna bağlı olarak verilen karar da kerevet sorununu, davanın usul hukukundaki durumu açısından değerlendiren bir minvaldedir. Mayıs 1536 tarihli bir başkası ise alacak-borç davası olarak açılmıştır. Fakat davalıdan talep edilen borcun kaynağı olduğu anlaşılan sulhun, korkutma ile (ikrahla) yapıldığı için geçersiz olduğuna dair bir fetva mahkemeye

⁸⁰² Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 129. (*Üsküdar* 9, 22a-3)

⁸⁰³ Yıldız, *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil*, 125. (*Üsküdar* 9, 20b-2)

⁸⁰⁴ *Karaman Şer'iyye Sicil Defteri-324 (939-941)*, 301/2.

sunulmuş, dava da böyle bir sulhun geçerli olamayacağı yönünde bir kararla sonuçlanmıştır.⁸⁰⁵ Benzeri bir davada bu kez korkutmaya mazur kalan kimseden meydana gelen ikrarın geçersizliğine hükmedilmiştir.⁸⁰⁶

Çalışmanın odaklandığı husus müftülüğün kadılar ve yargılamalar üzerindeki tesiri olduğu için bu tür karma nitelikli davaların sınıflamasında, tarafların iddiaları yerine hâkimin kararına etki eden fetvanın konusunu esas alan bir yaklaşımla hareket edilmiştir. Örneğin yukarıdaki Ocak 1534 tarihli dava, anlaşmazlığın kaynağı olan eşya hukuku kapsamında değil ilgili fetva ve ona bağlı karar dikkate alınarak yargılama (usul) hukuku kapsamında değerlendirilmiştir. Öte yandan fetva içeriğini tespit etmeye imkân vermeyen, aynı zamanda birden fazla başlık altında sınıflandırılabilir nitelikte olan kayıtlar da mevcuttur. Örneğin kullanılamaz duruma gelmiş vakıf mallarının satışına dair kayıtlar, satış işlemi dikkate alınarak borç ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Fakat satışa konu malın vakfiyeti ya da satış akdinin taraflarından birinin vakıf olması dikkate alındığında aynı kaydı vakıf başlığı altında ele almak da mümkündür. Bu sebepler dolayısıyla konu dağılımının toplam oranı yüzde yüzün üzerine çıkmaktadır.

İslam hukukunun hayatın her alanındaki insan davranışını kuşatıcı yaklaşımı fetva literatüründe son derece geniş bir konu yelpazesi ortaya çıkmasına yol açmıştır. Gerek fetva derlemesi eserlerde gerekse müftü fetvalarında en basit temizlik kurallarından en karmaşık mali anlaşmazlıklara varıncaya dek her türlü meseleye ilişkin bir fetvaya tesadüf edilebilmektedir. Ancak yargılamanın (kazânın) mahiyeti düşünüldüğünde mahkemeye intikal eden fetvalar açısından bu yelpazeyi biraz daraltmak gerekir. Çünkü İslam hukukunun ana bölümlerinden olan ibadetler -öşür gibi zekatla alakalı bazı istisnalar dışında- yargılamaya konu edilmez. Bu olgunun bir tezahürü olarak, tespit edilen fetvalı davalar arasında ibadetlerle ilgili bir örnek mevcut değildir. Benzer şekilde İslam hukukunun temel ve muayyen ceza türleri olan had, kısas ve diyetle sonuçlanan herhangi bir fetvalı dava da bulunmamaktadır. 59 kayıt arasında fetvaya müracaat edilen tek *ceza* yargılaması, davalının tazirle tecziyesi ile sonuçlanmıştır. Geride de bahsi geçtiği üzere Safer 941 / Ağustos 1534 tarihinde Üsküdar mahkemesinde görülen bu davada kentin subaşı elindeki fetvayla

⁸⁰⁵ *Edremit Şer'iyye Sicili-1185 (942-943)*, 15a/2.

⁸⁰⁶ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947)*, 10a/1.

mahkemeye gelmiş ve komşusunun helasını yıkan suçlunun *tazir edilmesi* yönünde bir karar çıkartmıştır.⁸⁰⁷ Ancak sicilde cezanın ayrıntısına dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Sayısı sınırlı fetvalı dava konularından biri de ferâizle (miras) alakalı olanlardır. Yalnız iki kayıta miras taksimi anlaşmazlık konusu olmuştur. Fakat her iki dava aynı vakaya ilişkindir ve iki yargılamada aynı fetva kullanılmıştır.⁸⁰⁸ Bu kapsamda, hür olmayan bir annenin ölen kızının mirasından istifade edemeyeceğine; şayet etmişse bedelini hak sahiplerine ödemesi gerektiğine karar verilmiştir.

Buna mukabil *mala karşı işlenen suçlar* şeklinde nitelenebilecek olan ve tazminat taleplerini içeren anlaşmazlıklara ilişkin davaların sayısı daha fazladır. Başkasının malında izinsiz tasarruf, güdülen hayvanın kaybedilmesi ve emanetin muhafazasında taksir sayılacak eylemlerde bulunmak gibi problemler bu grubun başlıca dava konularını teşkil etmektedir. Üçü Üsküdar'da, ikisi Antep'te, birer tanesi de Bursa ve Edremit'te olmak üzere toplamı yedi (7) adet olan bu davaların fetvalı davalar içindeki payı % 12 civarındadır. Bunların beş tanesinde hâkim ilgili fetvaları da dikkate alarak, zarar gören tarafa nakdi tazminat ödenmesine hükmederken bir davada tazminata gerek olmadığına karar vermiştir. Bursa sicilinde kayıtlı Muharrem 951 / Mart 1544 tarihli bir dava ise verilen zararın aynıyla tazmini yönünde bir kararla sonuçlanmıştır. Şöyle ki Paznoz adlı Hristiyan, dindaşı Yorgi'ye ait bir binanın duvarını *harman rüzgarına engel olduğu* gerekçesiyle yıkınca Yorgi hem dava açmış hem de *müfti-i zamandan* fetva temin etmiştir. Fenârîzâde Muhyiddin'in "Zeyd beyt-i mâmur duvarını mücerred harmanım rüzgâr[ına] mâni olub diye kal'a kâdir olamaz." şeklinde kayda geçirilen fetvasına istinaden hâkim Paznoz'un anılan duvarı eski haline getirmesi gerektiğine hükmetmiştir.⁸⁰⁹

Aile hukuku davalarının sayısı da nispeten az olup beş adet fetvalı dava doğrudan bu alanla ilgilidir. Üç tanesi boşanma (talak), biri eşler arası denklik (küfüv), biri ise hâkim kararıyla boşama (tefrik) hakkındadır. Esasında bunların dördünün Antep sicillerinde, birinin de Bor'dakinde bulunduğu göz önüne alınırsa diğer kentlerde aile hukukuyla ilgili bir fetvalı davanın bulunmadığı ortaya çıkıyor. Özellikle toplam fetvalı davaların yarısına ev sahipliği yapan Üsküdar'a ait kayıtlar

⁸⁰⁷ Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-9 (940-942), 22a/3.

⁸⁰⁸ Edremit Şer'iyye Sicili-1178 (928), 39b/2-3.

⁸⁰⁹ Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951), 66b/3.

arasında bu gruptan bir örneğin bulunmayışı dikkat çekicidir. Bu durum dönemin toplumu içinde aile kurumundaki sağlam yapının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Öte yandan aile hukuku davalarının daha az karmaşık olması ve hakimlerin bu anlaşmazlıkları, şahsi hukuk bilgileri ya da klasik kaynaklara müracaat suretiyle kolayca ve hakkaniyetli biçimde çözüme kavuşturacaklarına dair güvenin bir emaresi şeklinde de değerlendirilebilir. Antep özelinde konuyu ele aldığımızda diğer pek çok hususta olduğu gibi aile hukuku davalarının çokluğu noktasında da diğer kentlerden ayrıştığı görülüyor. Bu durum kentin Anadolu'nun Arap coğrafyasıyla temas hatlarında yer almasına bağlı olarak toplum ve özelde aile yapılarının farklılığı ile ilgili olsa gerektir. Ayrıca özellikle bölgedeki Şafii varlığı nedeniyle yeni sistemin kimi hukuki ve adli ayrıntılarının henüz tam oturmamış olmasından da kaynaklanması muhtemeldir.

Toplam altı (6) kayıttaki (% 10 civarı) fetvalar, İslam hukuku açısından genel anlamda *yargı hukuku* kapsamında değerlendirilebilecek olan konulara ilişkin hükümler barındırmaktadır. Bunlardan biri anlaşmazlığın taraflarından biri lehine tanıklık eden *şahidin cerhi* hakkındadır. Davada hâkim mahkemeye intikal eden fetva doğrultusunda hareket ederek mahkemede görevli muhızın şahitliğinin geçerli olmayacağına karar vermiştir.⁸¹⁰ Bu kısımdaki davalar içerisinde *zamanaşımı* (mürur-ı zaman) süreleri hakkında olanlar çoğunluğu teşkil etmekte olup ikisi Karaman biri de Üsküdar'da olmak üzere üç davada mahkemeye bu konularla ilgili fetva sunulmuştur. Fetvalarda zamanaşımı hususunda asgari 15 yıl boyunca mahkeme yoluyla talep edilmeyen haklar için dava açılmayacağı yönünde bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. İki adet fetvalı dava kişilerin korkutma (ikrah) halindeki tasarruflarının korkutan (mukrih) lehine hak doğurmayacağına yönelik kararlar içermektedir. Bu davalara dahil olan fetvalarda, ikrah altında gerçekleştirilen ikrar (itiraf) ve sulhun geçersiz olduğu dile getirilmiş ve her iki davada hakimler bu tür eylemlere istinaden talep edilen borçların ödenmesinin gerekmediğine hükmetmiştir. Günümüzde zamanaşımı ve korkutmayla ilgili meselelerin başta borçlar ve ceza hukuku olmak üzere farklı hukuk dallarınca konu edildiğini de belirtmek gerekir.

⁸¹⁰ *Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-9 (940-942)*, 19b/1.

Vakıfların Osmanlı toplumundaki yaygınlığıyla uyumlu biçimde vakıflara ilişkin fetvalı davaların sayısı da hayli fazladır. Vakıflarla ilgili olan ve çeşitli alt başlıklara ayrılabilen durumdaki 12 kayıt, fetvalı davaların yaklaşık % 20'sini oluşturmaktadır. Yıkılacak durumuna gelerek vakıf açısından ekonomik değerini yitirmiş gayrimenkullerin satışına izin verilmesi; istibdal yoluyla vakıf malının bir başkasıyla değiştirilmesi; kamu arazilerinin (mirî arazi) tescil edilse bile vakıf olamayacağı; kadı tarafından tescili gerçekleştirilmeyen malların mütevelliyeye teslim edilmeleri halinde bile vakfiyetlerinin sahih olmaması gibi hükümler içeren kayıtlar doğrudan vakıf konusuyla ilgilidir. Vakıf görevinin hangi hallerde ifa edileceği ve vakıftan kiralanan malların kullanımından doğan sorunlara ilişkin anlaşmazlık ve talepler ise dolaylı olarak vakıflarla alakalı davalar kabul edilebilir. Örneğin Kasım 1537 tarihli Edremit sicilindeki bir kayıt 16. yüzyılın güncel fıkhi sorunlarından olan ve hakkında çeşitli risaleler kaleme alınan kız evlâdın çocuklarının zürri vakıflardan istifade etmesiyle ilgilidir.⁸¹¹ Davaya müdahil olan fetvayı da dikkate alan hâkim kızların çocukları ile erkeklerinkilerin zürri vakıflardan eşit oranda faydalanması gerektiğine karar vermiştir.

Fetvalı davaların yarısından fazlasını borçlar ve eşya hukukunun kapsamına giren vakalar oluşturmaktadır. Mülkiyet, kiralama, rehin, kefalet ve irtifak haklarına ilişkin anlaşmazlıkların, kadı sicillerindeki kayıtların genelinde olduğu gibi fetvanın müdahil olduğu yargılamalarda da sıkça konu edildiği görülmektedir. Örneğin Antep mahkemesinde görülen Haziran 1541 tarihli bir davada irtifak haklarından olan su kullanımıyla alakalı bir yargılama yapılmıştır.⁸¹² Temmuz 1541 tarihli bir başkası bir yetim çocuğun vasisinin gerçekleştirdiği gayrimenkul satışının iptaliyle sonuçlanmıştır.⁸¹³ Edremit sicilinde yer alan Haziran 1537 tarihli benzer bir davada ise geçmişte gabn-i fahişle satılan miras bir gayrimenkul dava konusu edilmektedir. Sözü edilmesi gereken bir diğer dava grubu da sahibi bilinmeyen kayıp mal ve kölelerin satışı için alınan fetvalarla alakalı kayıtlardır. Bu konudaki toplam üç sicil kaydı da Üsküdar mahkemesinde kaleme alınmıştır.⁸¹⁴ Sonraki araştırmalarda

⁸¹¹ Edremit Şer'iyye Sicili-1186 (943-944), 107a/1.

⁸¹² Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2 (948), 32/3.

⁸¹³ Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2 (948), 173/2.

⁸¹⁴ Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-2 (924-27), 85a/7; Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-6 (934-936), 141a/2; Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-7 (936-938), 26a/5.

kullanılabilmesini kolaylaştırmak maksadıyla fetvalı davalara ilişkin ayrıntılı bilgiler Tablo 5’te paylaşılmıştır.

Tablo 5. Fetvalı davaların konuları

S.	Dava konusu	İlgili fetvanın içeriği	Bulunduğu sicil	Tarihi
1.	Kocası deli (mecnun) olan kadının boşanması	Kocası deli olan kadın İmam Muhammed kavlince tefrik edilebilir.	Bor 1, 107/1	Mayıs 1531
2.	Arazi satışından kaynaklı anlaşmazlık	İçerik yok. Fetva icabı satışın iptali talebi reddedilmiş.	Bor 1, 172/1	Haziran 1532
3.	Yol üzerine konulmuş kerevetin kaldırılması	Otuz yıllık dava görülmez.	Karaman 324, 301/2	Ocak 1534
4.	Değirmen mülkiyeti	Murisin hayatta iken 15 yıl dava etmediği şeyi varis dava edemez.	Karaman 324, 315/1	Şubat 1534
5.	Vakfa gelen suyun engellenmesi	İçerik yok. Fetva icabı, vakfa gelen suyun engellenmemesi gerektiğine hükmedilmiş.	Antep 2, 32/3	Haziran 1541
6.	Çocuğa ait gayrimenkulün satışının iptali	Ölenin borcu yoksa ve çocuğun nafaka zarureti bulunmuyorsa çocuğa ait gayrimenkulün satışının caiz olmaması müftâ bihtir.	Antep 2, 173/2	Temmuz 1541
7.	Aynı akarsudan beslenen iki değirmenin su kullanımı	İçerik yok. Fetva icabı suyun iki değirmene taksimine hükmedilmiş.	Antep 2, 181/1	Ağustos 1541
8.	Emanet hayvanın tazmini	İçerik yok. Fetva icabı, sahibinin izni olmadan başkasına verilen emanet öküzün bedelinin tazmin edilmesine hükmedilmiş.	Antep 161, 99/4	Kasım 1540
9.	Gayrimenkul (ma’sara) mülkiyeti anlaşmazlığı	İçerik yok. Başkentten fetvaya bakılması istenmiş. Tartışmalı arazinin vakfiyetine hükmedilmiş.	Antep 161, 114/1	Kasım 1540
10.	Ödünç verilen ve akıbeti bilinmeyen kılıcın tazmini	İçerik yok. Fetva icabı tazminata hükmedilmiş.	Antep 161, 180/3	Ocak 1541
11.	Kefaet (denklik) bulunmadığı için nikahın feshi	İçerik yok. Fetva icabı, abinin talebiyle kızın nikahı feshedilmiş.	Antep 161, 202/4	Ocak 1541
12.	Vekilin üç talakla boşamasının iptali	İçerik yok. Müvekkil aklı başında olmadığını iddia ederken vekil onun yalnız boşama lafzını zikrettiğini fakat kendisinin üç talakla boşadığını söyleyince fetva icabı tecdid-i nikaha hükmedilmiş.	Antep 161, 214/5	Şubat 1541
13.	Fuzulinin üç talakla boşamasının iptali talebi	İçerik yok. Müvekkil, hastalık halinde alındığı iddia edilen vekaleti inkâr edince fetva icabı kadının kocasına dönmesine hükmedilmiş.	Antep 161, 350/2	Mayıs 1541
14.	Şarta bağlı talakın gerçekleşip gerçekleşmediği	İçerik yok. Fetva icabı kadın kocasına geri dönmüştür.	Antep 161, 352/3	Mayıs 1541
15.	Arazi mülkiyeti-vakfiyeti anlaşmazlığı	Fetvada miri arazinin vakfedilmesinin caiz olmadığı belirtilince arazinin mülkiyetine hükmedilmiş.	Bursa A52, 84b/1	Ağustos 1535

16.	Duvar yıkımı	Sırf harman rüzgarına engel diye bina duvarı yıkılamaz	Bursa A9, 66b/3	Mart 1544
17.	Hıyanet gerekçesiyle vakıf arazinin kira sözleşmesinin feshi talebi	Arazi vakıf mıdır mülk müdür bilmiyorum diyen kiracının tasarruf hakkı sakıt olmaz.	Bursa A9, 102b/2	Aralık 1544
18.	Miras anlaşmazlığı	Hür olmayan anne ölen kızının mirasını alamaz.	Edremit 1178, 39b/2	Temmuz 1522
19.	Miras anlaşmazlığı	(Önceki fetva iki farklı davada kullanılmıştır.)	Edremit 1178, 39b/3	Temmuz 1522
20.	Kaçan kardeşin bulunması talebi	Birinin hizmetindeki kardeşi kaçanın onu bulması gerekmez.	Edremit 1180, 55b/2	Nisan 1526
21.	Güdümlükten kaybolan yundun bedeli	İçerik yok. Mutada uygun iş gören çobanın kaybolan hayvanı tazmin etmesi gerekmediğine hükmedilmiş.	Edremit 1182, 4/2	Mayıs 1529
22.	Nefse kefaletin ifası	(Mekfûlun bih) Yedi kadılık aranıp bulunmasa artık talep olunmaz.	Edremit 1182, 24b/2	Temmuz 1529
23.	Yıkılmaya yüz tutmuş vakıf değirmenin satışı	İçerik yok. Fetva icabı yıkık değirmenin satışı gerçekleşmiş.	Edremit 1182, 61a/2	Kasım 1529
24.	Vakıf hamamın kira bedeli	İçerik yok. Fetva icabı kiracının ödemesi gereken kiranın yükseltilmesine hükmedilmiş.	Edremit 1183, 75/2	Aralık 1529
25.	Arazi mülkiyeti-vakfiyeti anlaşmazlığı	Kişi, sipahi yeri olan bağını ve bahçesini vakfedip teslim ve tescil işlemlerini gerçekleştirse de şeran vakıf sahih olmaz.	Edremit 1184, 171/3	Aralık 1532
26.	Zarar gören nişan hediyeletinin tazmini	İçerik yok. Fetva icabı, bozulan nişanda kız tarafına hediye edilen eşyanın uğradığı zararın tazminine hükmedilmiş.	Edremit 1185, 13b/3	Ağustos 1536
27.	İkrahla yapılan sulh	İçerik yok. Başkentten fetvaya bakılması istenmiş. Sulh ikrahla gerçekleştiği için geçersizliğine hükmedilmiş.	Edremit 1185, 15a/2	Mayıs 1536
28.	Vekilin gabn-i fahişle yaptığı satış	İçerik yok. Fetva icabı gabninin sübutuna hükmedilmiş.	Edremit 1186, 69a/2	Haziran 1537
29.	Kızların çocuklarının zürri vakıflardan istifadesi	İçerik yok. Fetva icabı kızların çocuklarının zürri vakıftan eşit düzeyde faydalanmasına hükmedilmiş.	Edremit 1186, 211/1	Kasım 1537
30.	Arazi mülkiyeti-vakfiyeti anlaşmazlığı	İçerik yok. Mülk fetva icabı istibdal yoluyla vakfedilmiş.	Edremit 1186, 310/3	Mayıs 1537
31.	Vakıf peremesinin durumu	İçerik yok. Vakıf mütevellisi ile emini arasında kira konusunda ihtilaf yaşanmış. Fetva icabı peremenin mütevellinin vekiline teslimine hükmedilmiş.	Üsküdar 1, 40b/2	Nisan 1515
32.	Vakıf arazi üzerine yapılan duvarın kaldırılması	İçerik yok. Arazinin tasarruf hakkı konusunda anlaşmazlık yaşanmış ve fetva icabı duvarların kaldırılmasına hükmedilmiş.	Üsküdar 1, 97b/4	Temmuz 1519]
33.	Zeamet arazisinde tasarruf hakkı	İçerik yok. Fetva icabı arazi üzerindeki ağaçlardan tarafların eşit biçimde istifadesine hükmedilmiş.	Üsküdar 1, 98b/2	Temmuz 1519
34.	Hayvan mülkiyeti anlaşmazlığı	İçerik yok. Fetva icabı, bedeli tazmin edilen hayvanın yavrusu üzerinde hak iddia edilemeyeceğine hükmedilmiş.	Üsküdar 2, 26b/4	Temmuz 1519

35.	Eşya mülkiyeti/bedeli anlaşmazlığı	İçerik yok. Fetva icabı 15 yıllık davanın görülmeyeceğine hükmedilmiş.	Üsküdar 2, 42b/1	Aralık 1519
36.	Arazi mülkiyeti anlaşmazlığı	İçerik yok. Fetva icabı arazinin bostanlık olduğuna hükmedilmiş	Üsküdar 2, 53b/3	Mart 1520
37.	Sahipsiz atın satışı	İçerik yok. Fetva icabı sahipsiz atın satışına izin verilmiş.	Üsküdar 2, 85a/7	Şubat 1521
38.	Vakıf değirmenin kirası	İçerik yok. Fetva icabı, su kesildiği için değirmenin işlemediği ayların kirasını ödemenin gerekmediğine hükmedilmiş	Üsküdar 2, 89a/3	Şubat 1521
39.	Vakıf tescili	Mütevelliye teslim edilse de tescil edilmeyen vakıf sahih olmaz.	Üsküdar 2, 90a/2	Mart 1521
40.	Komşular arası anlaşmazlık (Dam suyunun tahliyesi)	İçerik yok. Dava sulh ile sonuçlanmış.	Üsküdar 4, 50a/1	Aralık 1526
41.	Alacak davası	İçerik yok. Vasiyetten kaynaklı alacağın tahsiline hükmedilmiş.	Üsküdar 4, 72a/1	Mart 1527
42.	Yıkılmaya yüz tutmuş vakıf evin satışı	İçerik yok. Fetva icabı evin satışı gerçekleşmiş.	Üsküdar 5, 19b/4	Mart 1525
43.	Kaçak kölelerin bedelini tazmin	İçerik yok. Başkasının hapsinden haksız şekilde alınan kaçak kölelerin bedelinin tazminine hükmedilmiş.	Üsküdar 6, 116a/2	Eylül 1529
44.	Sahibi gelmeyen emanet hayvanın satışı	İçerik yok. Fetva icabı, nafaka harcaması kıymetini aşan emanet atın satışına izin verilmiş.	Üsküdar 6, 141a/2	Şubat 1530
45.	Alacak davası	İçerik yok. Fetva icabı, ölenin borcunun terekkesinden ödenmesine hükmedilmiş.	Üsküdar 7, 5a/5	Şubat 1530
46.	Dükkân eşyası	İçerik yok. Fetva icabı, ölen berberin dükkân eşyası kardeşine hükmedilmiş.	Üsküdar 7, 7a/2	Haziran 1530
47.	Rehin bağın satış bedeli	Müşteri bağ satışı geçersiz olduğu gerekçesiyle iade etmek istese de fetva icabı satış bedelini ödemesine hükmedilmiştir.	Üsküdar 7, 8b/2	Haziran 1530
48.	Sahibi gelmeyen hayvanın satışı	İçerik yok. Fetva icabı, satışına izin verilmiş.	Üsküdar 7, 26a/5	Ekim 1530
49.	Güdümlürken kaybolan hayvanların tazmini	Kişi ücretle koyun güderken kaybolan koyunlara ne olduğunu bilmediğini söylerse tazmin etmesi lazım gelir.	Üsküdar 7, 38b/2	Şubat 1531
50.	Kaybolan hayvanın tazmini	İçerik yok. Fetva icabı, ulağın bindiği hayvanı muhafaza edemeyen kimsenin bedelini tazmin etmesine hükmedilmiştir	Üsküdar 7, 64b/3	Kasım 1531
51.	Şahidin cerhi	Amel ile olan muhızır şahadeti geçerli değildir.	Üsküdar 9, 19b/1	Ağustos 1534
52.	Başkasına ait helayı yıkma	İçerik yok. Fetva icabı helayı yıkan kimse tazir edilmiş.	Üsküdar 9, 22a/3	Ağustos 1534
53.	Alacak davası	İçerik yok. Fetva icabı, ölenin borcunun varisine intikal eden terekeden ödenmesine hükmedilmiş.	Üsküdar 9, 28a/2	Eylül 1534
54.	Mülke zarar verme	İçerik yok. Fetva icabı, değirmen suyunu salmak suretiyle başkasının arazisine zarar veren kimse menedilmiş.	Üsküdar 9, 124b/2	Kasım 1535

55.	Mukataanın feshi	İçerik yok. Fetva icabı, ilk yıl zarar eden kiracının mukataayı feshedebileceğine hükmedilmiş.	Üsküdar 11, 7a/4	Mart 1539
56.	Alacak davası	İçerik yok. Fetva icabı, ikrah altında yapılan borç itirafının geçersiz olduğuna hükmedilmiş.	Üsküdar 11, 10a/1	Mart 1539
57.	Rehin mülkün satışı	İçerik yok. Fetva icabı, miri arazinin rehininin sahih olmadığına ve rehin olarak satılamayacağına hükmedilmiş.	Üsküdar 11, 33b/1	Kasım 1539
58.	Vakıf câbiliği görevinin ifası	Vakfa borcu olanın bulunup tahsilat yapılması câbilik vazifesini ifa etmek sayılır.	Üsküdar 11, 35a3	Aralık 1539
59.	Arazi mülkiyeti-vakfiyeti anlaşmazlığı	İçerik yok. Fetva icabı, başkasına temlik edilen mülkün sonrasında vakfedilemeyeceğine hükmedilmiş.	Üsküdar 11, 50a4	Mart 1540



SONUÇ

Müslüman ağırlıklı bir toplum ve İslam hukukuna göre yönetilen birer idari birim halinde vücuda gelen Osmanlı kasaba ve şehirlerinde başından itibaren kadılar ve fetvasına müracaat edilen alimler bulunmaktaydı. Kadılar, İslam siyaset ve hukuk düşüncesinin temelinde yer alan adalet ilkesini, verdikleri kararlarla fiilen hayata geçiren ve devlet mekanizmasının parçası sayılan kamu görevlileriydi. Aynı zamanda birer birim amiri sıfatıyla çeşitli idari vazifeler icra ederlerdi. O nedenle günümüze gelen arşiv vesikalarında kadıların varlığı ve faaliyetleri izlenebilmekte; yargı (kazâ/adliye) ağındaki memuriyetler ile onların yetki ve sorumlulukları büyük oranda netleştirilebilmektedir. Nitekim pek çok tarih (kronik), seyahatname ve tabakat (biyografi) kitaplarında kadı atamalarından bahsedilmekte; dönemin vesikalarında (vakfiye, berat, sicil vs.) bu yönde deliller bulunmaktadır.

Osmanlı adliye teşkilatı en aşağıda naipler ve kaza (ilçe) kadıları, en tepede ise kazaskerin yer aldığı hiyerarşik bir yapılanmaydı. Fatih devrinin sonlarında sayısı ikiye çıkan kazaskerler kadı ve müderris atamalarından mahkeme kararlarının kontrolüne varıncaya kadar bir dizi geniş idarî ve hukuki yetkiye sahipti. Onun hemen altında bulunan İstanbul, Bursa, Edirne gibi büyük şehir kadıları kendilerini ispatlamış yetkin alimler olup mevali zümresinden sayılır ve teşrifat ile tahsisatta önlerde yer alırlardı. Fatih'in Sahn medreselerini merkeze alarak temelini attığı yeni ilmiye düzeni, zamanla devletle sıkı bağı olan bir *bürokrat-alim* sınıfı doğurdu. Bu sınıfın üst tabakası olan zümre *mevali* diye isimlendirildi. Buna karşın yargı birimleri arasında hukuki ve adli bir hiyerarşi yoktu. Bir hâkimin kararı fıkıh kitaplarına ve diğer meri hukuka aykırı görülmedikçe bağlayıcı olup temyiz ve istinaftan masundu. Aksi durumdaysa devreye mezâlim işlevi gören yönetici divanları, özellikle Divan-ı Hümayun girerdi.

Fetva (ifta) kurumu ve müftülerin durumunu yargıdaki kadar net ve kesin ifadelerle izah edebilmek güçtür. Bilhassa taşrada, fetvanın ne zaman kurumlaştığını; fetva yetki ve sorumluluğunun hangi sınırlar dahilinde, kimler tarafından kullanıldığını ve bu hizmetin ne tür bir hiyerarşik örgütlenme meydana getirdiğini belirlemeye yardımcı olabilecek belge ve kaynaklar yok mesabesindedir. Selçuklu mirasından ve tabakat eserlerinden hareketle fetva yetkisinin müderris ve/veya

kadırlara ek görev olarak verildiğini kabullenmek makul görünmektedir. Konuya ilişkin arşiv malzemesi ve literatür en erken 15. yüzyıla ait kesin bilgiler sunmaktadır ki onun da büyük bölümü devlet merkezindeki müftülere ilişkindir. Bu kaynaklar ışığında 15. yüzyılın ilk yarısında bir Osmanlı merkez müftülüğü makamının mevcudiyetinden kesin olarak söz edilebilir.

Geleneksel kabule göre ilk Osmanlı baş müftüsü (klasik adıyla şeyhülislam) Molla Fenârî'dir. Lakin müftü adı altında istihdam edilen ve bu vazife nedeniyle maaş alan ilk alim, Molla Fenârî ölünce (834/1430) yerine atanan Fahreddin Acemî'dir. Kaynaklardaki kısıtlı ipuçlarından anlaşıldığı kadarıyla, İstanbul'un fethinin hemen öncesinde ülkenin Anadolu'daki idari ve kültürel merkezi olan Bursa ile başkent Edirne'de ayrı müftüler bulunmaktadır. Fakat bu ikili yapının sürekli olup olmadığı; müftülerden hangisinin ve ne tür yetkilerle baş müftü olarak görüldüğü hususu netleştirilememiştir. Fetihten sonra Edirne müftülüğü coğrafi yakınlık ve bazı idari sebepler yüzünden zamanla İstanbul müftülüğü içinde erimiş görünmektedir. Zira 16. yüzyılın başında artık bir Edirne müftülüğünün varlığından söz edilmez. Bursa'daki ise bu yıllarda merkezilik vasfını tamamen yitirip *Anadolu Eyaleti müftülüğüne* dönüşmüştür. Ayrıca arşiv vesikalarından hareketle, 16. asır başında her şehirde fetva yazan bir müftü bulunmadığını, onun yerine eyalet-bölge müftülerinin varlığından bahsetmenin daha doğru olacağını belirtmek gerekir.

İstanbul alınınca kente önceleri kadı-müftü veya müderris-müftü statüsünde atamalar yapılmıştır. 1470'lerle birlikte şehrin başkentlik vasfının pekişmesine paralel şekilde İstanbul müftüsü ülkenin baş müftüsü mevkiine yerleşmiştir. Fatih'in son yıllarına (1480-81) ait kanunnamenin orijinalliğini kabul ettiğimiz takdirde İstanbul müftüsünün yüzyılın son çeyreğinde devlet idaresi tarafından ülkenin en yüksek ilmi otoritesi, dolayısıyla başlıca fetva mercii olarak tanındığı savunulabilir. Ancak onun fetvalarının devlet yöneticileri, daha da önemlisi kadı ve kazaskerler açısından dini-hukuki bağlayıcılık taşıdığına atıfta bulunan döneme ait herhangi bir kaynak henüz bilinmemektedir. Onun yerine, mevali zümresine dahil ulemanın fetvalarının ve kazâî (yargısal) hükümlerinin, ilmi kifayet ve şahsi meziyetleriyle orantılı şekilde, birbirine denk sayıldığını öne sürmek daha makul görünmektedir. Çünkü anılan denklik 2. Bayezid devrine ait *in'âmât* kayıtlarında yüksek ulemaya yapılan ödeme miktarları üzerinden somut biçimde gözlenebilmektedir. Kişilerin paye ve statüleriyle orantılı

şekilde ayarlanan in'âmât ödemelerinin kayıtlarında başkent müftüsü, kazaskerler, eyalet müftüleri ve birinci sınıf müderrisler (Sahn müderrisleri) ayırım gözetilmeden aynı tabakada yer almaktadır.

İstanbul müftüsünün Osmanlı ülkesinin en yüksek dini-hukuki ve adli mercii haline gelmesiyle sonlanacak olan yükseliş sürecinin 16. yüzyılın ilk çeyreğinde, Zenbilli Ali Efendi'nin görev yıllarında ivme kazandığı anlaşılmaktadır. Zira bahsi geçen in'âmât kayıtlarında müftüye yapılan ödemeler ilk kez bu yıllarda diğer mevalininkinin üzerine çıkmış; onun maaşı birinci sınıf müderrislerinkini kalıcı olarak geçmiştir. Ayrıca müftünün, ülkedeki bazı idari meselelere müdahalede bulunduğu dair ilk rivayetler de Zenbilli Ali Efendi'yle alakalıdır. İlaveten Fatih devrine kadar inen kadı (şeriyye) sicillerinde tespit edilen ilk müftü fetvası da yine ona aittir. Anılan yükselişi yansıtan bir başka gösterge ulemanın mevki ve prestijleriyle orantılı biçimde verdikleri mülazım (alim adayı) adedindeki olumlu değişimdir. Yüzyılın başında kimi mevalinin (özellikle kazasker) gerisinde bile kalan başkent müftüsü mülazımlarının adedi, yüzyılın ortalarına doğru onlarla eşitlenmiş, ardından önüne geçmiştir.

Müftülüğün anılan yükselişinin bir dizi iç-dış siyasi ve sosyal gelişmenin sonucu olduğu değerlendirilmektedir. İran'daki kızılbaş Safevilerin dini-mistik öğelerle desteklenmiş “şah” imajıyla mücadele edebilmek için baş müftülük makamının en yüksek dini karar mercii olarak öne çıkarılmış olması muhtemeldir. Aynı yıllarda yaşanan şehzadeler arasındaki taht mücadelesi kapsamında 2. Bayezid'in, büyük oğlu Şehzade Ahmet lehine Zenbilli'nin nüfuzundan istifade etmek istemiş olması bir başka amil olabilir. Fakat en etkili hususun Doğu Anadolu, Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerinin Osmanlıya katılması olduğu değerlendirilmektedir. Farklı Sünni mezheplere mensup güçlü bir ulemaya, köklü hukuki-dini geleneklere ve işleyen bir adliye ve eğitim ağına sahip bu geniş toprakların fethi ve ülkeye entegrasyonu zorlu bir sürecin sonunda mümkün olabilmıştır. Bu zorluk yönetim alanında olduğu gibi hukuk ve yargı alanında da alışılmadık tedbirlere başvurulmasını gerekli kılmıştır.

Çoğunluğu Hanefi olan bir nüfusu bu mezhebin kuralları çerçevesinde idare etmeye alışmış olan Osmanlı devlet ricali ve uleması yeni topraklarla birlikte alışkın olmadığı hukuki, adli ve idari sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Yerleşik gelenek ve uygulamalar ile onlara zemin hazırlayan ve İslam fıkhnın doğasından kaynaklanan teorik farklar ve fetva (görüş, içtihat) çeşitliliği, bölgenin eski sakinleri ile yeni fatihleri

arasında doku uyumsuzluğuna yol açmıştır. Çeşitli olaylarla kendisini açığa çıkaran bu uyumsuzlukların yol açtığı hukuki-adli bölünmüşlük ve karmaşayı ortadan kaldırıp (en azından sınırlandırıp) ortak bir kamu hukuku oluşturma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda İstanbul müftüsü “müfti-i zaman” unvanı altında geniş yetkili bir içerikle yeniden yorumlanmıştır. Müftülük makamı ülkenin en yüksek dini-hukuki mercii konumuna oturtulmuş, onun fetvalarına mezhepler üstü ve tüm adli-hukuki karar vericileri bağlayan bir anlam yüklenmiştir. Yeni müftülük anlayışının izleri devrin güçlü müftüsü İbn Kemal’in (Kemalpaşazâde) fetvalarında kendisini açıkça belli etmektedir. Mevcut veriler onun bu yeni *imparatorluk müftüsü* tasavvurunun fikir babası ve teorisyei olabileceğine ve bu konuda Abdülmelik Cüveynî’nin (ö. 478/1085) görüşlerinden ilham almış olabileceğine kuvvetle işaret etmektedir. Bununla birlikte devrin diğer alimlerinin ve İbn Kemal’in seleflerinin (Zenbilli Efendi ve Müeyyedzâde Abdurrahman gibi) görüş ve eserleri üzerinde yeni çalışmalar yapılarak bu hususta daha net sonuçlara ulaşılması gerekmektedir.

Dönemin Osmanlı hukuku ve adliye teşkilatı hakkında etraflı bilgiler içeren en hacimli kaynak grubu kadı (şeriiye) sicilleridir. Mahkemede görülen davaların kayıtlarını içeren bu defterler, müftü ve fetvanın Osmanlı mahkemeleriyle, dolayısıyla adliye teşkilatıyla ilişkisinin boyutlarını ve gelişimini kestirmeye imkân tanıyan zengin veriler içermektedir. Zira belirli bir tarihten sonra defterlerde, mahkemeye gelen fetvalardan da bahsedildiği görülmektedir. İncelemeye konu olan erken klasik dönemin (1545 öncesi) sicillerinde müftü fetvalarına ilk olarak, yeni müftülük anlayışının teşekkül yıllarında, başka deyişle müftülüğün yükselme sürecinin başlarında rastlanmaktadır. Bir müftü fetvasına atıfta bulunulan ve çalışmada *fetvalı dava* olarak ifade edilen sicil kayıtlarının en eskisi 1515 yılında Üsküdar mahkemesinde oluşturulmuştur. Sonraki süreçte fetvalı davaların mahkemeler bazındaki dağılımı “küçükten büyüğe, yakından uzağa” şeklinde özetlenebilecek bir seyir takip etmiştir. Şöyle ki, evvela naipliklerin (Üsküdar gibi) ve küçük kadılıkların (Edremit gibi) sicillerinde görülen bu tür kayıtlar, bir mevali kadılığı olan Bursa’da ancak 1530’ların ortalarında tespit edilebilmektedir. Demek oluyor ki müftülüğün hukuki ve adli nüfuz sahası kademeli şekilde genişlemiştir. Mevali denilen yüksek ulemayı kapsamaması ise ancak belirli bir etkinliğe ulaştıktan sonra mümkün olmuştur.

Fetvalı dava kayıtlarına ilk olarak İstanbul çevresinde rastlanmaktadır. İlerleyen tarihlerde ise Edremit, Bor, Karaman ve Bursa gibi Anadolu kentlerinin sicillerinde görülmektedir. Döneme tarihlenen tek Rumeli defteri olan Edirne sicili, görece geç bir tarihe (1545) ait olmasına rağmen içinde herhangi bir fetvalı davaya rastlanmayışı, mahkemeye fetva getirme ve/veya bunu sicile kaydetme uygulamasının belli bir tarihe kadar Rumeli’de olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Ama ilgili örneklemin dar kapsamı bu hususta kesin bir hükme varmayı güçleştirmektedir. Diğer yandan eski Memlûk kentlerinden Hama’nın oldukça hacimli ve geç tarihli iki sicilinde ve Antep’in 1530’ların başına ait ilk kadı sicilinde de bu tür kayıtlar yer almamaktadır. Fakat Antep’in sonraki iki sicilinde 1540 ve sonrasına tarihlenen fetvalı davalar bulunmaktadır. Benzer durumdaki iki kent arasındaki bu fark, Antep’in 1530’larda Halep’ten ayrılarak bir Anadolu eyaleti olan Maraş (Zülkadir) Beylerbeyliğine bağlanmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira mahkemeye fetva sunma geleneğinin bu dönemde Anadolu’ya (devrin tabiriyle *Rûm’a*) özgü kaldığı ve günümüz Arap coğrafyasına taşmadığı anlaşılmaktadır. Fetvalı davaların yokluğundan hareketle, söz konusu bölgelerde kamu hukuku dışındaki konularda İstanbul müftüsünün fetvalarına müracaat edilmediği ve fetva ihtiyacının bölge müftüleri (Şam müftüsü gibi) eliyle karşılandığını öne sürmek mümkün hale gelmektedir.

Fetvalı davaların tamamına yakınında fetva ile dava sonucu birbirine muvafık tezahür etmiştir. Bu husus müftülüğün kadılar üzerindeki etkisinin açık bir göstergesidir. Ancak bu konuda dönem içinde bir farklılaşma yaşanmamıştır. Anılan etkiyi tespitte kullanılan bir başka gösterge olan fetvalı davaların miktarı ve oranı, şehirler arasında farklılık arz etmekte ve yer yer dalgalanmalar yaşamaktadır. Bununla birlikte genel olarak 1515’ten 1530’ların ortalarına doğru artmış, otuzların sonundan itibaren belirgin ve hızlı bir düşüş kaydetmiştir. Otuzların ilk yarısı bu hususta zirveyi teşkil etmektedir. Bu durum düzenli sicillere sahip bulunan Üsküdar ve Edremit özelinde ayrıca gözlenebilmektedir. Fetvalı dava miktarına baş müftünün Osmanlı hukuk ve yargı düzenindeki etkisinin bir göstergesi olarak yaklaşıldığı takdirde, müftülüğün 1530’ların ortalarında en yüksek etkinlik ve nüfuz düzeyine ulaştığı, sonrasında ise bu hususta bir gerileme yaşadığı sonucuna ulaşılabilir.

Bu olgu aynı zamanda, müftülüğün anılan yıllarda gerçekleşen kurumlaşması ve bürokratik yükselişi ile hukuki etkinliğinin aynı doğrultuda ilerlemediğini ileri

sürmeyi de mümkün kılmaktadır. Şöyle ki müftülük, 1574'te kazaskerlerin üzerinde bir memuriyet haline gelene kadar kurumlaşmasını devam ettirmiş ve bürokratik bir mahiyet kazanma yolunda adım adım ilerlemiştir. Lakin ülkede yürürlükte olması gereken hukuk normlarının (kanunların) belirlenmesi hususunda 1530'ların sonları itibariyle müftü fetvaları bir anlamda ikincil argümanlara dönüşmeye başlamıştır. Bu tarihlerden sonra öne çıkan kanun yapma yönteminin temelini ise hükümdar (halife) iradesinin bir fetvayı kanun maddesi (kod) olarak tayin etmesi oluşturmaktadır. Bu yöntem ileride *maruzât* (*arz*) adını alacaktır. Arz usulünden, İstanbul müftüsünün fetvalarına karşı Mısır, Suriye ve Irak gibi uzak ve farklı mezhebe bağlı yerlerde üretilen alternatif fetvaları devre dışı bırakmanın bir yolu olarak faydalandığı değerlendirilmektedir. Bu tür sorunlar büyük oranda Memlûk topraklarının -özellikle Mısır'ın- alınmasının neticesi olarak kabul edilebilir. Ancak diğer yandan bu fetihler, halife unvanının ve otoritesinin Osmanlı sultanları tarafından kullanmasının önünü açarak sorunun çözümünün de anahtarı olmuş görünmektedir.

Fetvalı davaların ancak yarısına yakınında müftünün kimliğine dair ifade ve karineler (ad, unvan, lakap) yer almaktadır. Bununla birlikte devrin Antep müftüsünün adının geçtiği iki kaydın dışında kalanların tamamının baş müftüye yani şeyhülislama ait fetvalar olduğu değerlendirilmektedir. Zira sicillerde herhangi bir yerel müftü fetvasına yahut onlara işaret eden bir karineye tesadüf edilememiştir. Antep'teki durumun ise kentin Osmanlı düzenine alışması sürecindeki acemilikten kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Öte yandan fetvalı dava sayılarının defterlerdeki toplam kayıt miktarına nispeti son derece düşük olup binde birler seviyesindedir. Zira sicil taramalarında gözden geçirilen elli bini aşkın kayıt arasında yalnız elli dokuz adet fetvalı dava tespit edilebilmiştir. Oranın bu denli düşük olması mahkemeye gelerek kayda geçen fetvaların hem yüksek bir otoriteyi temsil ettiğini hem de nadiren bu tür bir fetvanın kadiya ulaştığını göstermektedir. Oysa yerel müftülerin fetvalarına ulaşmak nispeten kolaydır. Muhtemelen mahkemeye onlara ait pek çok fetva gelmekte ancak kadılar bunları kayda geçirme ihtiyacı hissetmemektedir.

Kurumsal düşüncenin henüz tam manasıyla yerleşmediği erken klasik dönemde müftülük vazifesini deruhte etmekte olan alimin ilmi otoritesinin, şahsi karizmasının ve toplumsal imajının müftülüğün etkinliği üzerinde (olumlu-olumsuz) rol oynayan önemli bir faktör olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim Zenbilli Ali

Efendi ve İbn Kemal döneminde mahkemelere intikal ederek kayda geçirilmiş olan fetva miktarında, devrin diğer müftülerine (Fenârizâde Muhyiddin gibi) kıyasla belirgin fazlalık söz konusudur. Bilhassa İbn Kemal'in adı ve fetvalarına diğer müftülerinkinden daha çok rastlanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal, çok yönlü kariyerinin ve yüksek ilmi otoritesinin neticesi olarak yalnız teorik anlamda yeni müftülük anlayışına katkı sunmakla kalmamış, eylem ve fetvalarıyla müftülüğün nüfuz ve itibarına önemli bir ivme de kazandırmıştır.

Sicillerde tespit edilen fetvalı davaların genele oranı son derece düşük olup binde bir civarındadır. Ayrıca fetvaya atıfta bulunan kayıtların hemen tamamında yargılamalar fetvaya mutabık neticelenmiş, fetvayı sunan taraf davayı kazanmıştır. Bu durumda, sicillerdeki fetva atıflarının mahkemelere intikal eden fetvaların tamamı mı yoksa dava sonucuna müspet tesirde bulunanlar mı olduğu hususunda kesin karar vermek zordur. Fakat devrin müftülerinin bazı günler bini aşkın fetva verdiklerine dair bilgiler ile fetvalı davaların azlığı beraber değerlendirildiğinde bu kayıtların toplam sayıyı yansıtmaktan uzak olduğu; sadece dava sonucunda belirleyici rol oynayanlardan meydana geldiği düşünülmektedir. Özellikle İstanbul'un yanı başında yer aldığı için müftü fetvasına kolay ve hızlı erişim imkânı bulunan Üsküdar mahkemesindeki sayıların azlığı bu kanaati desteklemektedir.

Fetvalı dava metinlerinin çoğunda karar, fetvayla ilişkilendirilerek ya da doğrudan fetvaya dayandırılarak kaleme alınmıştır. Bunun yanında kadılar, İslam yargı hukukunun gereği olan adli prosedürü göz ardı etmemiş, ispat vasıtalarını kullanarak davaya konu iddianın tespitini temin yoluna gitmiştir. Sicil metninde açıkça bu hususu dile getiren kayıtlar çoğunlukta olmakla birlikte dolaylı yoldan bu çıkarıma gidilmesine imkân tanıyan örnekler de mevcuttur. Dolayısıyla müftü fetvasının, hasımların iddialarını ispatlamada işe yarayan değil, iddialar sübut bulduğu durumda hangi fıkıh-hukuk normuna göre karar verilmesi gerektiğini beyan eden birer yürürlük kaynağı işlevi gördüğünü söylemek isabetli olacaktır.

Fetvaya müracaat ederek mahkemeye intikalini sağlayanların kimliğine ait açık beyanlar, bu kimselerin davaya taraf hasımlardan biri olduğunu göstermektedir. Çoğunluğu dava (iddia) makamındakiler oluşturmakla birlikte savunma tarafının fetva sunduğu sicil örnekleri de mevcuttur. Hâkimin müftüye müracaatı yoluyla fetvanın davaya müdahil olduğunu gösteren herhangi bir ifade veya açık karineye

rastlanmamıştır. Ancak kimi kayıtlardaki muğlak ve dolaylı ifadelerin -biraz zorlama yorumla- bu hususla bağlantılı olabileceği değerlendirilebilir. Öte yandan her toplumsal kesimin (sivil-reaya, yönetici-askerî, Müslüman, gayrimüslim, kadın, erkek) ayırım gözetmeksizin fetvaya başvurabildiği anlaşılmaktadır. Bilhassa gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalarda müftüye müracaat etmiş olmaları hayli dikkat çekicidir. Bu noktadan hareketle fetvanın, devrin insanlarının gözünde yalnız bir dini argüman olarak görülmediği; vatandaşların aralarındaki anlaşmazlıkların giderilmesi ve adaletin tahakkuku sadesinde yol gösterici bir hukuk otoritesi şeklinde algılandığı kolaylıkla söylenebilir.

Fetvaların müdahil olduğu davalar pek çok farklı konuyla alakalı olabilmektedir. O yüzden fetvanın belirli alanlara (kamu hukuku, borçlar hukuku, kişi hukuku gibi) hasrından söz etmek mümkün değildir. Ancak sicillerde had ve kıyasla sonuçlanan ceza yargılamalarına dair herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Geniş bir çerçevede ifade edilecek olursa mala karşı işlenen suçların çoğunluğu teşkil ettiği söylenebilir. Vakıflarla ilgili olanlar da kayda değer bir yekûn tutmaktadır. Kayıp-kaçak hayvanlar ve kölelerle ilgili fetvaların görece fazlalığı da dikkat çeken bir diğer husustur. Yüzyılın ortalarında doğru etkinleşen arz usulünün (bir nevi kodifikasyon) devreye girmesinden sonra fetvalı dava konularında bir değişim olup olmadığı hususunu aydınlatmak için ilave çalışmalar yapılması faydalı olacaktır. Böylelikle kanunlaştırmanın hangi alanlarda yoğunlaştığı daha açık görülebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulmun'im, Hamdi. *Dîvânu'l-mezâlim*. Beyrut: Dâru's-şurûk, 1983.
- Abdulmun'im, Mahmûd Abdurrahmân. *Mu'cemu'l-mustalahâtî ve'l-elfâzi'l-fikhiyyeti*. Riyad: Daru'l-Fazilet, 1999.
- Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 391-412.
- Açıkel, Ali. "Rum Eyaleti". *TDVİA*. 35/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Adıvar, Halide Edip. *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Ahmed Salih Ahmed Gyunesh. *Bürhaneddin el-Merginani'nin "Muhtaratü'n-Nevazil" Eserinin Edisyon Kritiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2010.
- Ahmedî. "Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman". *Üç Osmanlı Tarihi*. ed. Hüseyin Nihâl Atsız. 137-167. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1887.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Akgündüz, Ahmet. "İslâm ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (1988), 43-90.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990-1993.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-121.
- Akgündüz, Ahmet. "İrsâdî Vakıf". *TDVİA*. 22/448-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akgündüz, Ahmet. "Ma'rûzât". *TDVİA*. 28/72-73. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Akkuş, Mustafa - Zeki, İzzetullah. "Timur'un Alimlerle İlişkileri". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 11 (2019), 227-244.
- Aköz, Alaaddin - Solak, İbrahim. "Osmanlı Taşra Yönetimi ve 16. Yüzyılda Maraş Kazâsı Yöneticileri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003), 29-45.

- Algar, Hamid. “Molla”. *TDVİA*. 30/238-239. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ali b. Bâlî. *el-Ikdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzılı'r-Rûm*. çev. Suat Donuk. İstanbul: TYEKB, 2018.
- Ali Turan. *1815 Numaralı Trabzon Şer'îye Sicilinin Transkripsiyonu ve Hukuki Değerlendirmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2014.
- Alnaffar, Mahmoud. *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi Cüveyni Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Altan, Ahmet Atilla. *Selçuklularda Adliye Teşkilâtı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2001.
- Altınay, Ahmet Refik. *Eski İstanbul*. ed. Sami Önal. İstanbul: İletişim, 1998.
- Altuntaş, Halil - Paçacı, İbrahim. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. haz. Abdurrezzâk Afîfî. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2003.
- Anay, Harun. *Celeddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ando, Shiro. “The Shaykh al-Islâm as a Timurid Office: A Preliminary Study.” *Islamic Studies* 33/2/3 (1994), 253-280.
- Apaydın, H. Yunus. “Şahit”. *TDVİA*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Arslan, Emine. *Nukûllü Fetvâ Mecdûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Arslan, Emine. “Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetva Mecdûaları ve Özellikleri”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 167-197. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Arslan, Emine. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecdûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi”. *Sahn-ı Semân'dan Dâru'l-fünûna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası 16. Yüzyıl*. 277-293. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2019.

- Aslan, Nasi. “Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti”. *Dini Araştırmalar* 2/4 (1999), 85-100.
- Aşıkpaşazâde. *Tevârihi Âl-i Osman*. çev. Ayşenur Kala. İstanbul: Kamer Yayınları, 2013.
- Aşkar, Muhammed Süleyman Abdullah. *el-Fütyâ ve menâhîcu’l-iftâ*. Kuveyt: Mektebetu’l-Menâri’l-İslâmiyye, 1976.
- Atâî, Nev’îzade. *Hadâ’îku’l-hakâ’ik fî tekmileti’s-Şakâ’ik*. çev. Suat Donuk. İstanbul: TYEKB, 2017.
- Atar, Fahreddin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *TDVİA*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 19-48.
- Atar, Fahrettin. “Kazâ”. *TDVİA*. 25/113-117. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Atcı, İsa. “Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel’den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğnî Örneği)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 225-248.
- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu’nda Âlimler ve Sultanlar*. çev. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Atçıl, Abdurrahman. “Memlûkler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 89-121.
- Atçıl, Abdurrahman - Alan, Ercan. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*. Ankara: TÜBA, 2018.
- Ateş, Mustafa. “Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn’in Tabakâtı’l-Fukahâ’ya Dair Yaklaşımı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.
- Ayaş, Sıddıka. *İslam Muhakeme Hukukunda Tek Şahit ve Yeminle Hüküm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2014.
- Aydın, Ahmet. *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Fikhî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2006.
- Aydın, Ayşegül. *Kanuni Döneminde Bir Veziriazam: Pargalı İbrahim Paşa*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019.
- Aydın, Bilgin - Tak, Ekrem. *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*. İstanbul: İSAM, 2008.

- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2019.
- Aykut, Nezih vd. *3 Numaralı Mühimme Defteri, 966-968/1558-1560*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993.
- Aynî, Ebu'l-feyz Muhammed Fikhî. *Risâletü'n fî Edebi'l-müftî*. haz. Osman Şahin. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Ayoub, Samy. "The Sultân Says": State Authority in the Late Hanafî Tradition". *Islamic Law and Society* 23/3 (2016), 239-278.
- Babinger, Franz. *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine". *TDVİA*. 6/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi". *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 1-26.
- Bassano, Luigi. *Kanunî Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat*. çev. Selma Cangı. İstanbul: Yeditepe, 2015.
- Baş, Yaşar. "Osmanlı Toplum Yapısı". *Osmanlı Tarihi*. 265-296. İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2019.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *TDVİA*. 41/77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bayder, Osman. "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tırâzu'l-müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 211-257.
- Baykara, Tuncer. "Kazâ". *TDVİA*. 25/119-120. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bedir, Mürteza. "Üsrûşenî". *TDVİA*. 42/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Mürteza. "The Hanafî View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri's Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-'uzma and siyasa al-hissiyya al-'uzma)". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2020), 451-466.

- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *Edebu'l-mutîfî*. haz. Muhammed Adil Eyyûb. Karaçi, 2016.
- Berrîşî, İsmail Muhammed Hasan. *Fusûlu'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. Ürdün: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye el-Külliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 1991.
- Beyazıt, Yasemin. "Osmanlı İlmîyye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)". *Bellelen* 73/267 (2009), 423-442.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Bilgiç, Cahid. *Memlûk Devletinde Sultanların Ünvan Lakab ve Nisbeleri*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, YLT, 2019.
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu 1-8*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Karamanoğlu İbrahim Bey Aleyhine Osmanogullarının Aldığı Fetvalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 61-76.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *TDVİA*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Broquiere, Bertrandon De La. *Bertrandon De La Broquiere'in Denizaşırı Seyahati*. ed. C. H. Auguste Schefer. çev. İlhan Arda. İstanbul: Eren, 2000.
- Buhârî, Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî fıkhi'n-Nu'mânî*. haz. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2004.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemal Paşazâde Örneği". *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005), 179-196.
- Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School In The Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Canbakal, Hülya. "Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasına Doğru". *Uygurlardan Osmanlıya*. 258-270. İstanbul: Simurg, 2005.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Cengiz, Osman. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. haz. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-ilm-i li'l-Melayin, 1990.
- Ceylan, Seldağ (Güneş). "İus Respondendi'ye İlişkin Bazı Görüşler". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/2 (2011), 235-245.
- Cici, Recep. *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 215-248.
- Cihangir, Mahmut. "İzz Bin Abdusselam'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 179-203.
- Coşkun, Özlem. *Türkiye Selçuklu Devleti İdarecilerinin Medreselerle Münasebetleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *el-Giyasi: İslam'da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *Ğiyâsu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*. haz. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011.
- Çağrııcı, Mustafa. "Adâlet". *TDVİA*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet-Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çelik, Murat. *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Çolak, Songül - Aydar, Metin. "Savaş ve Propaganda: 1683 Viyana Kuşatması Üzerine Bir Değerlendirme". *Belleten* 84/301 (2020), 1045-1096.
- Danışmend, İsmail Hakkı. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *Takvîmu'l-edille*. haz. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007.
- Demirci, Mustafa. "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın 'Risâletü's-Sahabe' Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme". *İSTEM* 12 (2008), 217-240.

- Demirtaş, Funda. *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Dönmez, İbrahim K. “Amel-i Fâsî”. *TDVİA*. 3/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dumlu, Emrullah. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 303-337.
- Duran, Ahmet. “İslam Hukukunda Muhtevası ve Hukukî Mahiyeti Bakımından İkrar Kavramı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 235-257.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Düzenli, Pehlul. *Osmanlı Hukukçusu Ebussuud Efendi ve Fetvaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebu Yusuf. *Kitabu'l-haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Ebu'l-basal, Abdunnâsir Mûsa. *Nazariyetü'l-hukmi'l-kadâi fi'ş-şer'ati ve'l-kânûn*. Amman: Dâru'n-nefâis, 1991.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2006.
- Ekinci, Ekrem Buğra. “İslâm Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/1-2 (2001), 65-157.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat, 2017.
- Emecen, Feridun M. “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 107-140.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun M. “Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazâyâ Defteri”. *Osmanlı Araştırmaları* 46/46 (2015), 213-301.

- Emecen, Feridun M. “Şehzade Divanında Suç ve Ceza”. *MÜ Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 55-92.
- Emecen, Feridun M. - Şahin, İlhan. *II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Erdim, Fatma. *Osmanlı Bürokrasi Geleneğinde “Kazâyâ” Usulü- II. Bâyezid Dönemine Ait Kaziye Defterleri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2017.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erünsal, İsmail. “Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn’amat Defteri”. *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 1-17.
- Esedî, Ebu’l-Asbağ İsa b. Selh b. Abdullah. *Dîvânu’l-ahkâmi’l-kubrâ*. haz. Yahyâ Murâd. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007.
- Eyice, Semavi. “Cantacasın”. *TDVİA*. 7/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fazlıoğlu, İhsan. “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazariyat Dergisi* 4/1 (2017), 1-68.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlu’l-bedâyi’ fî usûli’l-şerâyi’*. haz. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2006.
- Feridun Bey. *Mecmû’a-i Münşeât*. İstanbul, 1858.
- Fığlalı, E. Ruhi. “Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 245-275.
- Fitzgerald, Timothy J. “Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century”. *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 176-215.
- Fleischer, Cornell H. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Âli*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2021.
- Fleischer, Cornell H. *Saraydaki Kâhin 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Furat, Zişan. “Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*. 11-31. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ali b. Muhammed. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi: Tahrîri’l-sülûk fî tedbiri’l-mülûk*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

- Gedik, Şerif. *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Gedikli, Fethi. "Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kazâ İlişkisi". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 201-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gedikli, Fethi. "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 29-62. İstanbul: Klasik yayınları, 2018.
- Gel, Mehmet. "Kanûni Devrinde 'Müfti' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir 'Hüccet-i Şer'îyye İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârizâde Hesaplaşması". *Osmanlı Araştırmaları* 42 (2013), 53-91.
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a: İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behîşt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gök, İlhan. *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gökçe, Turan. "Anadolu Vilâyetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (1994), 215-259.
- Güleryüz, Naim A. *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*. İstanbul: Gözlem, 2018.
- Günalan, Rıfat vd. *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 924-927 / M. 1518-1521)*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Günay, Hacı Mehmet. "Yargılama Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. 391-414. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Gündoğdu, Raşit - Soydemir, Selman. *Göynük Şer'îyye Sicili (H. 908-912 / M. 1503-1507): Beş Asırlık Osmanlı Mahkeme Defteri*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, Birinci baskı., 2015.
- Güney, Necmeddin. "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivi'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri". *Mütefekkir* 6/11 (2019), 13-32.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.

- Hadîdî. *Tevârih-i Âl-i Osman*. çev. Necdet Öztürk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Hâkî, Muhtesibzâde Mehmed. *Mecma' u'l-Eşrâf (Hâkî'nin Şakâ'ik Tercümesi)*. çev. Mehmet Yunus Yazıcı. İstanbul: TYEKB, 2021.
- Hallaq, Wael b. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Hallaq, Wael b. *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- Hallaq, Wael b. "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İfta' ve İctihad". çev. Şükrü Selim Has. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2012), 357-369.
- Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *Dürrü'l-habeb fî tarih-i a'yân-ı Haleb*. thk. Mahmûd Hamad el-Fâhûrî, Yahyâ Zekeriyâ Abbâre. Şam: Menşûrât-ı vizâreti's-sekâfe, 1972.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî. "Dürrü'l-muhtâr". haz. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. *Reddu'l-muhtar*. Riyad: Dâru Âlemi'l-kutup, 2003.
- Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat". çev. Selâhaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 633-652.
- Heyd, Uriel. "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)". çev. Fethi Gedikli. *MÜ Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3 (1995), 287-317.
- Hezarfen Hüseyin. *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân*. çev. Sevim İlğürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Hızlı, Mefail. "Bursa Mahkeme Sicilleri Rehberi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 367-426.
- Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 273-281.
- Humeyzî, Abdurrahman İbrahim Abdulziz. *el-Kadâu ve nizâmuhu fî'l-kitâbi ve's-sünneti*. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1989.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn. *Reddu'l-muhtâr*. haz. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Riyad: Dâru âlemi'l-kutup, 2003.
- İbn Batuta. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2010.
- İbn Batûta. *Rihletu İbn Batûta (Tuhfetu'n-Nuzzâr)*. Beyrut: Daru ihyâi'l-ulûm, 1987.

- İbn Bîbî, Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî. *Selçuknâme*. çev. Mükrimin Halil Yinanç. İstanbul: Kitabevi, 2021.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabsıratu'l-Hükkâm*. haz. Cemâl Maraşlı. Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, 2003.
- İbn Haldûn, Velîyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldun*. haz. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Şam: Dâru Ya'rab, 2004.
- İbn Hamdân, Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed el-Harrânî en-Nümeyrî. *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Riyad: Daru's-Sumey'î li'n-neşr, 2015.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'u'z-zuhûr fî vekayi'i-d-duhûr*. haz. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'et el-Mısıriyye el-'âmme li'l-kutub, 1984.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-Şer'iyye*. haz. Nâif b. Ahmed el-Hamed. Cidde: Dâru ilmi'l-fevâid, 2008.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakkûn 'an Rabbi'l-'âlemîn*. haz. Meşhûr b. Hasan. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Tahkîku'l-ihtilâfî beyne'l-eimme". *Resâil-i İbn Kemâl*. 231-233. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kemalpaşa. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369, 1a-88b.
- İbn Kemalpaşa. *Mühimmâtü'l-müftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688, 1a-204b.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sader, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynelâbidîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynelâbidîn b. İbrâhîm. *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr (Mişkât)*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*. haz. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Mektebetu'l-'ulûmi'l-hukm, 1986.
- İbn Tolun, Şemseddin. *Mufâkehetu'l-hillân fî havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998.
- İbni Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer el-Hüseyinî. *Şerhu 'ukûd-i resmi'l-müftî*. Halep: Maarif Matbaası, 1301.

- İbnu'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. “et-Tahrîr fî usûli'l-fikhi”. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnu'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. haz. Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Kâs, Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Edebu'l-kâdî*. haz. Hüseyin Halef el-Cebûrî. Taif: Mektebetu's-Sadîk, 1989.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn Ahmed b. Ali. *Mecma'u'l-bahreyn ve Mülteka'n-neyyireyn*. çev. Ali Kumaş - Sebahattin Kesti. İstanbul: Beka Yayınları, 2022.
- İbrahim, Muhammed Yusrî. *el-Fetvâ ehemmiyetuha-davâbituha-âsârûha*. Kahire: Dâru'l-Yusr, 2007.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”. *Belleten* 66/247 (2002), 849-904.
- Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Imber, Colin. *Şeriat ile Kanun Arasında Ebussuûd Efendi*. çev. Mürteza Bedir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- İnalcık, Halil. “Adâletnâmeler”. *Belgeler (TTK)* 2/2-3 (1993), 49-145.
- İnalcık, Halil. “Bursa Şer'îye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları”. *Belleten* 11/44 (1947), 693-708.
- İnalcık, Halil. “Fâtih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1988), 215-226.
- İnalcık, Halil. “Kanunnâme”. *TDVİA*. 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. çev. Halil Berktaş. İstanbul: Eren Yayınları, 2004.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet*. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.
- İnalcık, Halil. “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgili”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 14 (1959), 69-94.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- İnanır, Ahmet. “İbn Kemal’in Tabakâtu’l Fukahâsı ve Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.
- İnanır, Ahmet. “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı’da Teşeffü’ ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 9-49.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı’da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- İnbaşı, Mehmet. “Sultan I. Murad’ın Evrenos Bey’e Mektubu”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8/17 (2010), 225-236.
- İnce, Yunus. “II. Murad Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığının Başlamasında Timurluların Etkisi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (2018), 459-470.
- İpşirli, Mehmet. “Nâib”. *TDVİA*. 32/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Devleti’nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)”. *Belleten* 61/232 (1997), 597-700.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 149-166. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar)”. *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), 273-285.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiyesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Teşkilatında Mülazemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadıaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülazemet Kayıtları”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 10-11 (1982), 221-231.
- İpşirli, Mehmet. “Sultan II. Abdülhamid’i Tahta Çıkaran ve Tahttan İndiren Fetvalar”. *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*. 39-48. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2012.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *TDVİA*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İsfahânî, Râğıb. *Müfredât-u elfâz-ı Kur’ân*. haz. Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dâru’l-kalem, 2009.
- İbnu’l-Edhemî. *Mecmûa-i Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835, 1a-70b.

- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *Seyfû'l-mülûk & Seyfû'l-kudât (Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri)*. çev. Nail Okuyucu. İstanbul: TYEKB, 2018.
- Kahraman, Abdullah. “Şer‘î Deliller”. *İslâm Hukuku El Kitabı*. 147-192. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kahraman, Abdullah. “Şer‘î Hükümler”. *İslam Hukuku El Kitabı*. 195-253. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kahya, Hatice Kübra. *İstibdal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kallek, Cengiz. “Şâşî, Muhammed b. Ahmed”. *TDVİA*. 38/369. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaplan, İlyas. *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-Bahreyn Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kara, Betül. *Dürrü'l-Hükkam Fi Şerhi Gureri'l-Ahkam'ın Şerh Ve Haşiyeleri Bağlamında Fıkhi Düşüncenin Gelişimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, DT, 2022.
- Karaca, Abdullah. *Kemal Paşazâde'nin Dekâyıku'l-Hakâyık'ı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2002.
- Karaca, Yılmaz - Satar, Sinan. *Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H.966-968/M.1558-1561)*. İstanbul: İstanbul Kültür AŞ, 2019.
- Karadâğî, Muhyiddîn. *İctihad ve Fetva*. çev. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karafî, Şehâbeddin. *el-İhkâm*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1995.
- Karafî, Şehâbeddin. *el-İhkâm*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Karataş, A. İhsan. *XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1995.
- Karataş, Hasan. “Onbeşinci Yüzyılda Karamânî Ulemâ ve Meşayih İlişki Ağları Üzerine Tesbitler”. *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. 283-309. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Karlı, Necmi. “Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 173-205.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kâsımî, Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî. *el-Fetvâ fî'l-İslâmi*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Kâtip Çelebi. *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. ed. Mahmûd Abdulkâdîr el-Arnâvûdî. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kâtip Çelebi. *Takvîmu't-tevârîh*. İstanbul: Mütferrika Matbaası, 1733.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. “Nevâzil”. *TDVİA*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Süleyman. “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (2005), 379-416.
- Kaya, Süleyman. “Osmanlı Fetvası Üzerine”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 79-125.
- Kaya, Süleyman. “Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 533-547. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kaya, Süleyman. “Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetva'nın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 71-86.
- Kaydu, Ekrem. “Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibu'l-a'lâmi'l-ahyâr*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1381.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Responsanın (Yahudi Fetvaları) Osmanlı Hukukundaki Yeri”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. haz. Süleyman Kaya vd. 281-299. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kesgin, Hafsa. “Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 365-388.
- Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006.
- Kırkağâcî, Süleyman b. Abdillâh. *Şerhu'l-hâtime fî'l-kavâidi'l-fikhiyye*. haz. Muhammed İmâd en-Nablûsî. İstanbul: Dâru Yâsîn, 2014.
- Koca, Ferhat. “Fetvahâne”. *TDVİA*. 12/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Koca, Ferhat. “İkrar”. *TDVİA*. 22/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kopuz, Kasım. *Reproduction Of The Ottoman Legal Knowledge: The Case Of Ibrahim Al-Halabi’s Multaqa al-abhur And Defining The Concept Of Baghy In Commentarial Writings On It (16th To 18th Centuries)*. Binghamton University (SUNY), DT, 2019.
- Korkut b. Sultan Bayezid. *Kitâbu’l-Harîmî fi’t-tasavvuf (Da’vetu’n-nefsi’t-tâlihâ ilâ a’mâli’s-sâlihâ)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1763, 1a-256b.
- Köksal, Âsım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Köprülü, Fuad. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986.
- Köprülü, Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Arısan Matbaacılık, 1984.
- Köse, Saffet. “Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim”. *TDVİA*. 16/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. “İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi”. *İslâm Hukuku El Kitabı*. 45-74. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kramers, Johannes H. “Şeyhülislam”. *İslâm Ansiklopedisi*. 485-489. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Kreutel, Richard F. *Haniwaldanus Anonimi’ne Göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*. çev. Necdet Öztürk. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Kunt, İbrahim Metin vd. *Osmanlı Devleti: 1300-1600*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2009.
- Kurt, İsmail. *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Küçükdağ, Yusuf. “Zenbilli Ali Efendi”. *TDVİA*. 44/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kütükoğlu, Mübahat S. “Elkâb”. *TDVİA*. 11/51-54. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1994.
- Likânî, Burhânuddîn İbrâhîm b. İbrâhîm. *Menâr-u usûli’l-fetvâ ve kavâ’idu’l-iftâi bi’l-akvâ*. haz. Abdullah el-Hilâlî. Muhammediye: Matbatu Fedale, 2002.
- Lütfî Paşa. *Tevârih-i Âli Osman*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1925.
- Lybyer, Albert H. *Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nun Yönetimi*. Sarmal Yayınevi, 2011.

- Macit, Yunus. “Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 121-157. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/62135>
- Macit, Yüksel. “Dört Mezhep İmamına Fıkıh Usulünde Aynı Konuda Nispet Edilen Farklı Görüşler Üzerine”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 167-192.
- Mahmasani, Subhi. “İslâm Hukukunun Tedvini”. çev. İbrahim Dönmez. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 313-328.
- Makdisi, George. *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim.* çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Marin, Manuela. “İslâm’da Şûrâ ve Endülüs Uygulaması”. çev. Mustafa Can. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 145-169.
- Masud, Muhammad Khalid vd. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas.* Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Masud, Muhammed vd. “Müftüler, Fetvalar ve İslâm Hukukunda Yorum”. çev. Gökçe Çataloluk - Sercan Gürler. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 64/1 (2006), 309-358.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed İbn Habîb. *el-Ahkâmu’s-sultâniye.* haz. Ahmed Câd. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed İbn Habîb. *el-Ahkâmü’s-sultâniyye.* çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Mecdî, Mehmed. *Tercüme-i Şakâik-i Nûmâniye.* İstanbul, 1852.
- Mehâmîd, Şuveyş Hizâ’ Alî. *Adâletu’s-şâhidi fi’l-kazâi’l-İslâmî.* Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1995.
- Mehmet Gel. *Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2004.
- Mehmet Gel. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Mesud, Muhammed Halid - Kılıç, Muhammed Tayyib. “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”. *İSTEM* 14 (2009), 403-433.
- Meşîhat. *İlmiye Salnâmesi.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr.* haz. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1996.

- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Molla Hüsrev. *ed-Düreru'l-hükkâm fî şerh-i Ğureri'l-ahkâm*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892.
- Molla Hüsrev. *Mirâtu'l-usûl*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1903.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Berna Güven. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Muammer Aksoy. *Târîh-i Timur Acâibü'l-Makdûr fî Nüvvâb-ı Timur*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2012.
- Muftah, Alhusein Musbah Omran. "Malikî Nevazil Fıkında Fürûun Fürûa Tahrîci". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 174-198.
- Muhammed Riyâd. *Usûlu'l-fetva ve'l-kazâ fî'l-mezhebi'l-Malikî*. Dârulbeyza (Kazablanka): Matbaatu'n-necâhi'l-cedit, 1996.
- Mutarrizî, Ebu'l-Feth Burhânuddîn Nâsır b. Abdisseyid. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. Halep: Mektebetu Usâmete'bni Zeyd, 1979.
- Nacak, Süleyman. *34 Numaralı Mühimme Defteri (H.986/M.1578) Transkript ve Değerlendirmesi (164-326 Sayfaları Arası)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, YLT, 2011.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimari, Tören ve İktidar*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Necipoğlu, Gülru vd. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Nesefî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Talibetu't-talebe fî'l-istilahâti'l-fikhiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1894.
- Neşrî, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-nümâ (Neşrî Tarihi)*. çev. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî. *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. haz. Muhammed Necîb el-Muti'î. Cidde: Mektebetu'l-irşad, 1980.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî. *Âdâbu'l-âlimi ve'l-müteallimi ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. haz. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed. Tanta: Mektebetu's-sahabe, 1987.
- Nişancızâde, Muhyiddin Mehmet. *Mir'âtu'l-kâinât*. Bulak: Dârü't-tibâati'l-bâhire, 1841.

- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Orğun, Fırat - Kumaş, Ali. “16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 1-33.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti’nde Kadı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2016.
- Oruç Bey. “Tevârih-i Âl-i Osmân”. *Üç Osmanlı Tarihi*. ed. Hüseyin Nihal Atsız. 19-110. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlu’l-iftâi ve âdâbuhu*. Şam: Dâru’l-kalem, 2014.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ömer Aslan. *İslâm Hukukunda Fetvâ Ehliyeti*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Öncel, Ali. *Şeyhülislam Molla Arab’ın Fetva Mecmuası (v. 1b-33b) Çerçevesinde XV. Asır Osmanlı Hukuku Üzerine Gözlemler (Tahlil ve Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013.
- Öz, Mehmet. “Tahrir”. *TDVİA*. 39/425-429. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Özcan, Abdülkadir. “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi”. *Tarih Dergisi* 33 (1982), 7-56.
- Özcan, Abdülkadir. “Münşeâtü’s-Selâtin”. *TDVİA*. 32/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Rukiye. *Ramazân-zâde’nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Özdemir, Sümeyye. *Zürrî Vakıflarda Kullanılan “Çocukların Çocukları” Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2011.

- Öztaşkın, Özlem Bektaş. *XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Halkı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Öztuna, Yılmaz. *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Paredes, Luis Seco de Lucena. “Notas Para El Estudio Del Derecho Hispano Musulman (Dos fatwas de Ibn Manzur)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 5 (1956), 5-17.
- Pay, Selahattin. “Bursa Kadı Defterleri ve Önemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 87-95.
- Peçevî, İbrahim. *Peçevî Tarihi*. çev. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.
- Peirce, Leslie. *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*. çev. Ülkün Tansel. İstanbul: Tarih Vakfı, 2005.
- Pezdevî, Ebu’l-Usr Fâhru’l-islâm Ali b. Muhammed. “Usûlu’l-Pezdevî”. *Keşfu’l-esrâr*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2009.
- Pixley, Michael M. “Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislâm’ın Gelişimi ve Rolü”. çev. Nuri Çevikel. *Türkiye Günlüğü* 60 (2000), 99-106.
- Punar, Bünyamin. *Kanun and Sharia: Ottoman Land Law in Şeyhülislam Fatwas from Kanunname of Budin to the Kanunname-i Cedid*. İstanbul: İstanbul Şehir University, YLT, 2015.
- Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.
- Rozen, Minna. *İstanbul Yahudi Cemaati’nin Tarihi: Oluşum Yılları (1453 - 1566)*. çev. Serpil Çağlayan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu’t-tefâsîr*. Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 2010.
- Sâdî Çelebi. *Mecmûatu’l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1073.
- Sadru’s-şehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî. “El-Fetâva’s-Sugrâ”. *Hâssî’nin El-Fetâva’s-Sugrâ” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Doktora Tezi)*. haz. Abdulhalik Uygur. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Sadru’s-şehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî. *Şerhu Edebi’l-kâdî*. haz. Muhyî Hilâl es-Serhan. Bağdat: Matbaatu’l-İrşâd, 1977.
- Sahillioğlu, Halil. “Askerî”. *TDVİA*. 3/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Saylan, Şenol. “Muhammed Ed-Destînâî’nin Âdâbü’l-Müftî Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 245-270.

- Sehî Beg. *Heşt Bihişt*. çev. Mustafa İsen vd. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Fetâva'n-nevâzil*. haz. Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. haz. Ebu'l-vefâ el-Afğanî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Sevim, Ali - Yücel, Yaşar. *Osmanlı Klasik Döneminin Üç Hükümdarı Fatih-Yavuz-Kanuni*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Soylu, Ayşenur - Kahraman, Hüseyin. "Fıkî Hadislerin Rivayet Değeri Bağlamında "Beyyine ve Yemin Hadisi"nin Tahric ve Tenkidi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 709-727.
- Spandunis, Theodoros. *Osmanlı Sultanları*. çev. Necdet Balta. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Şahin, Gürsoy. "XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Genel Bir Akım Olarak Kadızadeli Hareketin Dini Algılayışı ve Bunun Kanûn-ı Kadim'le İlişkilendirilmesi". *Tarih Dergisi* 45 (2007), 27-56.
- Şahin, Haşim. *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Toplumunda Dinî Zümreler (1300 - 1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Şahin, Haşim. "Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler". *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. 27-52. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017.
- Şahin, Kaya. *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Fetva Usulü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Şanver, Gülsüm Gülsev. *Molla Arab (ö. 901/1496) ve Fetva Mecmuasının İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. haz. Meşhûr b. Hasan. el-Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şeker, Mehmet. *Memlûklerde Dîvânü'l Mezâlim (1250-1517)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

- Şeker, Mehmet. “Türk-İslâm Devlet Geleneğinde Memlûklerle Başlayan Yeni Bir Kurum: Dârü'l-Adl Müftüleri”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 308-321.
- Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Şenocak, İhsan. *İslâm Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Şentop, Mustafa. *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*. İstanbul: Kadim Yayınları, 2021.
- Şeyh Bedreddîn, İbn Kâdi Simavna Mahmûd b. İsrâîl. *Yargılama Usulüne Dair: Câmiu'l-Fusûleyn*. çev. Hacı Yunus Apaydın. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Şirazî, Ebû İshâk. *Tabakâtu'l-fukahâ*. Bağdat: Matbaatu Bağdat, 1937.
- Şükrullah. “Behcetü't-Tevârîh”. *Üç Osmanlı Tarihi*. ed. Hüseyin Nihal Atsız. 193-232. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: TYEKB, 2019.
- Tatlısumak, Uğur. *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- TDVİA. “İsmâîl Ma'sûkî”. 23/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. haz. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tekindağ, M.C. Şehabeddin. *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1961.
- Trablusî, Alâuddîn Alî b. Halîl. *Mu'înu'l-hukkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-haşmeyni mine'l-ahkâm*. Mısır: Bulak, 1883.
- Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. ed. Altan Çetin - Bilal Koç. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Tursun Bey. *Târîh-i Ebü'l-feth*. çev. Mertol Tulum. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Türcan, Talip. “Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahabe İcmâr”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 57-67.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

- Türcan, Talip. “Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ”. *İslâmiyât* 2 (2002), 117-130.
- Uğur, Ahmet. “Âsafnâme-i Vezir Lütî Paşa”. *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 243-258.
- Uğur, Yunus. “Şer‘iyye Sicilleri”. *TDVİA*. 39/8-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uğurlu, Yaşar. *16. Yüzyıl Sonunda Merkez Taşra İlişkilerinde Çirmen Örneği*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2008.
- Uriel Heyd. “Some Aspects of the Ottoman Fetvâ”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1 (1969), 35-56.
- Ûşî, Sirâcuddin Ebû Muhammed Alî b. Osmân. *el-Fetâva’s-sirâciyye*. haz. Muhammed Osman el-Bestevî. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2011.
- Unan, Fahri. “Mevleviyet”. *TDVİA*. 29/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ünver, Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1946.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *TDVİA*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Üzüm, İlyas. “Molla Kâbız”. *TDVİA*. 30/254-255. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Vanî, Mehmet b. Mustafa. *Vankulu Lügati*. çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Anadolu Eyaleti”. *TDVİA*. 3/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Vâsıl, Nasr Ferîd Muhammed. *es-Sultatu’l-kadâiyye ve nizâmu’l-kadâi fi’l-İslâmi*. Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfikiyye, 2000.
- Weber, Max. *Hukuk Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2019.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu‘cemu’l-mufehres li elfâzi-l-hadîsi’n-Nebevî*. haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Leiden: E.J.Brill, 1965.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Yaman, Ahmet. “Sahabenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-44.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Kazâ”. *TDVİA*. 25/110-113. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Yavuz, Cevdet. “Dâva”. *TDVİA*. 9/12-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaycioğlu, Ali. *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire*. Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master’s Thesis, 1997.
- Yazar, Eşref. *Müstakil Teşri’ Kaynağı Olarak Sünnet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yeniçeri, Celal. “Mezâlim”. *TDVİA*. 29/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yeşilbaş, Tayfun. *2 Numaralı Mühimme (963/1555) Değerlendirme – Transkripsiyon (s.1-102)*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019.
- Yıldırım, Hacı Osman vd. *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.
- Yıldız, Kemal. “İslam Muhakeme Hukukunda Davanın Şartları ve Muhakeme Süreci”. *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005), 117-134.
- Yıldız, Kemal. *İslam Yargılama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 1989.
- Yıldız, Kenan. *Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 / M. 1534-1536)*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Yılmaz, Hasan. “Kur’an’ın Ana Konularına Dair Bazı Tasnifler”. *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010), 49-62.
- Yörük, Doğan. “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşayan Gayrimüslimlerin Nüfusu”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2007), 625-652.
- Yücel, Yaşar. “Hırzu’l-mülûk”. *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*. 145-202. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Zafirî, Meryem Muhammed Salih. *Mustalahâtü’l-mezâhibi’l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzak. *Tâcu’l-‘arûs in cevâhiril-Kamûs*. Kuveyt: Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, 2001.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru’l-muhît*. haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezâretü’l-evkâfi ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1992.

Zeydan, Abdulkerim. *Nizâmu 'l-kadâi fi 'ş-şeri'ati 'l-İslâmiyye*. Amman: Mektebetu'l-Besâir, 1989.

Mecmua-1. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1969.

Mecmua-2. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1970.

2 Numaralı Mühimme Defteri. BOA.A.DVNS.MHM.d.2.

25 Numaralı Mühimme Defteri. BOA.A.DVNS.MHM.d.25.

28 Numaralı Mühimme Defteri. BOA.A.DVNS.MHM.d.28.

34 Numaralı Mühimme Defteri. BOA.A.DVNS.MHM.d.34.

Bor Şer'iyye Sicil Defteri-1 (936-939). BOA.MŞH.ŞSC.d.2363.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/4 (889-890). BOA.MŞH.ŞSC.d.2459.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/6 (893-894). BOA.MŞH.ŞSC.d.2461.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/9 (949-951). BOA.MŞH.ŞSC.d.2465.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/16 (904). BOA.MŞH.ŞSC.d.2472.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/24 (920-921). BOA.MŞH.ŞSC.d.2480.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/36 (939-942). BOA.MŞH.ŞSC.d.2492.

Bursa Şer'iyye Sicil Defteri-A/52 (941-942). BOA.MŞH.ŞSC.d.2508.

Edirne Şer'iyye Sicili-1 (945-952). BOA.MŞH.ŞSC.d.3869.

Edremit Şer'iyye Sicili-1177 (921-922). BOA.MŞH.ŞSC.d.4558.

Edremit Şer'iyye Sicili-1178 (928). BOA.MŞH.ŞSC.d.4559.

Edremit Şer'iyye Sicili-1180 (931-932). BOA.MŞH.ŞSC.d.4561.

Edremit Şer'iyye Sicili-1181 (934-936). BOA.MŞH.ŞSC.d.4562.

Edremit Şer'iyye Sicili-1182 (935-936). BOA.MŞH.ŞSC.d.4563.

Edremit Şer'iyye Sicili-1183 (935-936). BOA.MŞH.ŞSC.d.4564.

Edremit Şer'iyye Sicili-1184 (939). BOA.MŞH.ŞSC.d.4565.

Edremit Şer'iyye Sicili-1185 (942-943). BOA.MŞH.ŞSC.d.4566.

Edremit Şer'iyye Sicili-1186 (943-944). BOA.MŞH.ŞSC.d.4567.

Edremit Şer'iyye Sicili-1187 (943-944). BOA.MŞH.ŞSC.d.4568.

Edremit Şer'iyye Sicili-1188 (944). BOA.MŞH.ŞSC.d.4569.

Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-1 (937-946). BOA.MŞH.ŞSC.d.4805.

Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-2 (948). BOA.MŞH.ŞSC.d.4806.

Gaziantep Şer'iyye Sicil Defteri-161 (945-948). BOA.MŞH.ŞSC.d.4967.

Hama Şer'iyye Sicil Defteri-1 (942-943). İSAM Arşivi.

Hama Şer'iyye Sicil Defteri-2 (944-950). İSAM Arşivi.

Karaman Şer'iyye Sicil Defteri-324 (939-941). BOA.MŞH.ŞSC.d.5633.

Kayseri Şer'iyye Sicil Defteri-1 (896-898). BOA.MŞH.ŞSC.d.5816.

Kayseri Şer'iyye Sicil Defteri-2 (899-903). BOA.MŞH.ŞSC.d.5817.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-1 (919-927). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-2 (924-927). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-3 (927-930). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-4 (931-935). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-5 (930-936). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-6 (934-936). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-7 (936-938). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-8 (938-940). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-9 (940-942). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-10 (942-945). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-11 (945-947). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-12 (947-950). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

Üsküdar Şer'iyye Sicil Defteri-13 (949-953). Bâb-1 Meşihat Arşivi.

BOA.TSMA.e.704-45 (BOA.TSMA.4889/1)

BOA.TSMA.5429/1.