

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNDA
ŞEYHÜLİSLÂMLIK: ZENBİLLİ ALİ CEMÂLÎ
EFENDİ DÖNEMİ

Serhan YILDIRIM
2502180664

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. Fethi GEDİKLİ

İSTANBUL – 2023

ÖZ

KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNDA

ŞEYHÜLİSLÂMLIK: ZENBİLLİ ALİ CEMÂLÎ EFENDİ

DÖNEMİ

SERHAN YILDIRIM

Osmanlı hukukunda şeyhüslâmlık kurumunun müstesna bir yeri vardır. Şeyhüslâmlık kurumunun kıymeti hukuki, siyasi ve toplumsal işlevinden ileri gelir. Kurumun işlevi, tarihsel ve siyasi kökeniyle yakından ilgilidir. Bu nedenle tezin birinci bölümü, şeyhüslâmlığın tarihsel ve siyasi kökenini irdelemeye hasredildi. İrdeleme faaliyeti, “fetva” kavramı ekseninde yapıldı. İkinci bölümde, öncelikle klasik dönemle sınırlı olmak üzere şeyhüslâmlık hakkında bilgilere yer verildi. Daha sonra, Şeyhüslâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’nin hayatına, şeyhüslâm oluncaya değin yaşadıklarına tezle ilgisi ölçüsünde değinildi. Son bölümde ise, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemiyle sınırlandırılarak, şeyhüslâm fetvası, siyasi veçhesiyle ele alındı. Bu doğrultuda “Kızılbaşlık” hakkında şeyhüslâmın tutumu tetkik edildi. Esasen siyasi ve dinî otorite arasındaki gerilimin tezahürü ve şeyhüslâmlığın bu gerilim karşısındaki kurumsal konumunu tetkik etmek tezin ana gayesidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Hukukunda Şeyhüslâmlık, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Fetva, Siyasi Otorite, Dinî Otorite, Kızılbaşlık.

ABSTRACT

**SHAYKH AL-ISLAM IN CLASSICAL OTTOMAN LAW: THE
PERIOD OF ZENBILLI ALI CEMĀLĪ EFENDI**

SERHAN YILDIRIM

The role of the Shaykh al-Islam institution holds a distinctive position within the framework of Ottoman jurisprudence. The significance of the Shaykh al-Islam institution stems from its multifaceted legal, political, and social undertakings. The functionality of this institution is inherently intertwined with its historical and political antecedents. Accordingly, the initial section of this thesis delves into the historical and political genesis of Shaykh al-Islam. Central to this exploration is the pivotal concept of the “fatwa”. Subsequent sections focus on the period-specific details about the Shaykh al-Islam during the classical era. Highlighted within this context is the life and journey of Zenbilli Ali Cemālī Efendi up until his ascension to the position of Shaykh al-Islam. The concluding chapter analyzes the political dimensions of the fatwas issued during Zenbilli Ali Cemālī Efendi’s tenure, with a particular emphasis on his stance towards the “Qizilbashism”. Ultimately, this thesis seeks to illuminate the intricate interplay between political and religious authorities, and the institutional positioning of Shaykh al-Islam amidst this dynamic tension.

Keywords: Shaykh al-Islam in Ottoman Jurisprudence, Zenbilli Ali Cemālī Efendi, Fatwa, Political Authority, Religious Authority, Qizilbashism.

ÖNSÖZ

Yaklaşık üç buçuk yıllık araştırma sürecinin sonuna gelmiş olmanın verdiği huzur, heyecan ve sevinç içerisindeyim. Doktora yeterlik sınavımı Aralık 2019’da başarıyla verdikten sonra danışmanım Prof. Dr. Fethi Gedikli’yle vakit kaybetmeden tez konumu belirledik. Bir süre sonra tez konumu danışmanımın salıklarıyla Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemiyle sınırlandırdık. Belki de Karamanlı olmam tezi şevkle yazmama vesile oldu. Bu nedenle danışmanıma sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tez sürecinde meşum hadiseler de başımıza geldi. İlk pandemi dönemini yaşadık. Bu dönemde çalışma verimi epey düşmüştü. Bereket ki bir anda hayatımıza giren illet sessizce aramızdan ayrıldı. Bu süreçte beni esas sarsan hadise 6 Şubat 2023 tarihli Kahramanmaraş merkezli deprem olmuştur. Adana’da depremi şiddetli bir şekilde yaşadık. Yaşam ile ölüm arasındaki ince çizgiyi biliyorduk lakin bilmek ile tecrübe etmek arasında ciddi bir fark olduğunu gördük. Sevincin olduğu yerde hüznün de eksik olmadığını bir kere daha müşahade ettik. Bu vesileyle, depremde vefat edenlere Allah’tan rahmet yakınlarına sabırlar dilerim.

Tezi yazarken her daim yanımda olan desteklerini esirgemeyen herkese teşekkürü borç bilirim. Başta sevgili eşim Seda’ya ve beni yetiştiren aileme teşekkürlerimi sunarım. Tez komitemdeki hocalarım Prof. Dr. Mehmet Âkif Aydın ile Prof. Dr. Cihan Osmanağaoğlu Karahasanoğlu’na ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca, arşiv araştırmalarında yardımcı olan Arş. Gör. İbrahim Enes Onat’a, yazma eserler konusunda ciddi yardımları dokunan Dr. Mahmud Esad Kalıpçı hocama, fikirlerine değer verdiğim Dr. Öğr. Üyesi Ali Adem Yörük hocama, İngiltere’de doktorasını tamamlamak üzere olan dostum Beheşti Aydoğan’a, yol arkadaşım Arş. Gör. Yasin Yılmaz’a, ilahiyat camiasından dostlarım Arş. Gör. Serdar Özalp ile Arş. Gör. Özkan Şimşek’e, edebiyat camiasından değerli insan Arş. Gör. Eyüp Güntürk’e, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına, Süleymaniye Kütüphanesinin değerli çalışanlarına, İSAM çalışanlarına ve dekanımız Prof. Dr. Mehmet Demir’e en içten şükranlarımı sunarım.

Serhan Yıldırım
Karaman, Ağustos 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
TABLolar LİSTESİ	ix
RESİMLER LİSTESİ	x
BELGELER LİSTESİ.....	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYHÜLİSLÂMLIĞIN TARİHSEL, SİYASİ VE TEORİK KÖKENLERİ

1.1. Şeyhülislâm Kavramı	7
1.2. Şeyhülislâmlık Fetvasının Siyasi-Tarihsel Kökenleri	9
1.2.1. Din Anlayışının Kurumsallaşma Süreci	10
1.2.1.1. Dört Halife Döneminde Din ve Siyaset	16
1.2.1.2. Dört Halife Dönemi Sonrası	18
1.2.1.2.1. Hilafetten Saltana Geçişte Dinin Kurumsallaşması.....	18
1.2.1.2.2. Velayet Kurumunun Gerekçelendirilmesi	20
1.3. Şeyhülislâmlığın Teorik Kökenleri	23
1.3.1. Fetvanın Kavramsal İçeriği ve Şer‘i Dayanakları.....	24
1.3.2. Hz. Peygamber Dönemi	26
1.3.3. Sahabe ve Tabiin Dönemi.....	29
1.3.4. Mezheplerin Teşekkülü Dönemi.....	33
1.3.5. Hanefilerde İctihat ve Fetva İlişkisi.....	35
1.3.5.1. Müçtehit ve Müftü Ayrımı.....	41
1.3.6. Kaza ile İftâ Kurumu Arasındaki Farklar	43

İKİNCİ BÖLÜM
FATİH SULTAN MEHMET VE II. BAYEZİD DÖNEMİNDE ALİ CEMÂLÎ
EFENDİ

2.1. Genel Hatlarıyla Şeyhülislâmlık Kurumu	45
2.1.1. Şeyhülislâmlığın Teşkili ve Ortaya Çıkış Nedenleri	45
2.1.2. Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi'nde Şeyhülislâmlık Kurumu	49
2.1.3. Şeyhülislâmın Fetva Görevi	51
2.1.4. Şeyhülislâmın Tayini ve Görev Süresi	52
2.1.5. Güçlü Şeyhülislâm Güçlü Kurum.....	54
2.2. Ali Cemâlî Efendi'nin Soyu	56
2.3. Ali Cemâlî Efendinin Eğitim Hayatı ve İlk Görevi: Fatih Sultan Mehmed Dönemi	58
2.3.1. Veziriazam Karamanî Mehmed Paşa'nın Ali Cemâlî'ye Baskıları: Başlamadan Biten Kariyer	60
2.4. II. Bayezid Dönemi: Ali Cemâlî Efendi'nin Parlayan Kariyeri	62
2.4.1. Amasya Valisi Şehzade Ahmed'in Oğullarının Sünnet Merasimi: Ali Cemâlî'nin Mazuliyeti	67
2.4.2. Şeyhülislâmlık Öncesi Son Uğrak: Ali Cemâlî Hac Yolunda	70
2.4.3. Ali Cemâlî'nin Şeyhülislâm Tayin Edilmesi ve Sahn-ı Seman Müderrislerinin Fetva Vazifesi	73
2.4.4. Şeyhülislâm Yerine Sahn-ı Seman Müderrisleri	77
2.4.5. Ulemânın Reisi Ali Cemâlî: Şeyhülislâm, Nazır ve Ders Vekili.....	82
2.4.6. Ulemâdan Bazı Kimselerin Hasedi: Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî.	84
2.4.7. Ali Cemâlî Efendi'nin Zenbili	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİAT VE SİYASET EKSENİNDE ŞEYHÜLİSLÂMLIK

3.1. I. Selim (Yavuz) Döneminin Dinamikleri	87
3.2. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi İle Şeyhülislâmlik Makamı Kurumsallaşma Yolunda	88
3.2.1. Padişah Otoritesinin Sınırlandırılması: Şeyhülislâm ve Siyaset.....	89
3.3. Siyaset ve Fetva.....	95
3.3.1. Kızılbaşlık Sorunu Ekseninde Şeyhülislâmlik.....	96
3.3.1.1. Kızılbaşların Katli Hakkında Fetva Veren Sarı Görez Hamza'nın Konumu ve Yavuz İle İlişkisi	98
3.3.1.2. İstanbul Kadısı Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar Hakkındaki Umumi Fetvası ve Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Tavrı.....	100
3.3.2. Mısır Seferinin Meşrulaştırılması Hakkındaki Fetva.....	105
3.3.2.1. Fetvanın Ali Cemâlî Efendi'ye Aidiyeti Sorunu Bağlamında Şeyhülislâmın Rolü.....	108
3.3.3. Fetvaların Sosyo-Siyasi Değerlendirmesi.....	113
3.3.4. Fetvaların Fıkhî ve İtikadî Açıdan Değerlendirmesi	114
3.4. I. Süleyman (Kanuni) Dönemi: Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Son Yılları..	122
3.4.1. Rodos Seferi: Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Fetihden Sonraki İlk Cuma Namazını Kıldırması ve Dinî Müesseseleri Düzenlemesi	122
3.4.2. Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Yaşlılık ve Hastalık Dönemi: Fetva Verme Yetkisinin Şeyhülislâm Yerine Niyâbeten İki Kişiye Tevcihi	123
3.4.3. Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'nin Vefatı	125
3.4.4. Ali Cemâlî Efendi'nin Eserleri	126
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	135
ÖZGEÇMİŞ	175

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3.1.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye Ait Yazmalar	165
Tablo 3.2.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye Nispet Edilen Çatalcalı Ali Efendi'ye Ait Yazmalar.....	168



RESİMLER LİSTESİ

Resim 1: Zenbilli Ali Efendi Mektebi, 1968	169
Resim 2: Zenbilli Ali Efendi Mektebi ve Ahşap Evi, 1968.....	170
Resim 4: Zenbilli Ali Efendi Mektebi, Haziran 2023.....	171
Resim 5: Zenbilli Ali Efendi'nin Ahşap Evinin Bulunduğu Alan (solda), Haziran 2023.	171
Resim 6: Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin giriş kapısı (sağda), Haziran 2023.....	171
Resim 7: Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin Bahçesinde Türbesi, Haziran 2023.....	172
Resim 8: Zenbilli Ali Efendi'nin Mezar Kitabesi, Haziran 2023	172

BELGELER LİSTESİ

- Belge 1: Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar Hakkında Umumi Fetvası.. 173
- Belge 2: Vefat Eden Mevâlî'den Kalanlar ile Mülazım Olan Mevcud Yeni Mülazımları Beyan Eden Defter, vr. 1..... 174



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: aynı eser / yer
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.y.	: aynı yayın
ASED	: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AtatürkÜİİFD	: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
b.a.	: bütüne atıf
bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Andiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
dp.	: Dipnot
E²	: Encyclopaedia of Islam (Second Edition)
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi (MEB)
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İÜHF	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
krş.	: Karşılaştırınız
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
TSMA.d	: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Defter
TSMA.e	: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak

GİRİŞ

Günümüze değin Osmanlı hukukunda şeyhülislâmlık üzerine yapılan yerli ve yabancı bilimsel çalışmalarda genellikle tabakat geleneğinin¹ takip edildiği görülmektedir. İlgili çalışmaların Türk hukuk tarihine katkıları yadsınamaz. Eldeki malzemenin, niteliği gereği şeyhülislâmlığı kurumsal çerçeveden ziyade şeyhülislâmların şahsıyla özdeşleştirilerek kaleme almaya yönelttiği düşünülebilir. Fetva makamının şeyhülislâmlar nezdinde ele alınmasında sadece kaynakların niteliğinin etkili olmadığını ifade etmeliyiz. Nitekim şeyhülislâmlık, makamda bulunan şahsın nitelikleri ile sıkı bir ilişki içerisinde. Şeyhülislâmlık makamı, tarihsel süreci içerisinde canlı organik bir varlık olarak tavsif edildiğinde; doğum, gelişme/olgunlaşma, olgunluk ve ölüm evrelerini ihtiva eder. Zikredilen evreler şeyhülislâmlık makamına uyarlandığında; kuruluş, kurumsallaşma, kurumsallık ve sona eriş evrelerine tekabül eder. Makamın kurumsallaşma ve kurumsallık evrelerinin şeyhülislâmın kişisel nitelikleriyle yoğun bir ilişki içerisinde olduğu görülür. Bu nedenle kurumun, şeyhülislâmlar nezdinde ele alınması gayet tabiidir. Ancak biyografik kaynaklardaki bilgileri gelişigüzel şekilde alt alta koymak ile makam ile ilişkilendirerek eleştirel bakış açısıyla irdelemek arasında ciddi bir ayrım vardır. Hukuk tarihçiliği sadece geçmiş hatıraları sergilemek, ancak bugünkü bilime katkı yapmamak anlamına gelmemelidir. Bu bakımdan çalışmamızda, biyografik kaynaklardaki malumatı eleştirel süzgeçten geçirerek ve sair kaynaklar ile tarihsel gerçekliği dikkate alarak, şeyhülislâmlık kurumunun siyasi veçhesini irdeledik.

Çalışmamızda, şeyhülislâmlık kurumunu bazı yönleriyle sınırlandırılarak ele aldık. Sınırlandırma, dönemsel ve tematik olmak üzere iki açıdan yapıldı. Dönemsel

¹ Tekili tabaka çoğulu tabakat olan bu kelime “sınıf, zümre” anlamlarına gelir. İslâm geleneğinde genel hatlarıyla sahabeden, tabiinden, âlimlerden bahseden telif eserlere verilen addır. Kişinin bulunduğu sınıf (örneğin, sahabe birinci tabaka, tabiin ikinci tabakadır. Bu ayrım özellikle hadislerin cerh ve ta’dilinde önem arz eder), derece (ilmî yetkinlik) ve dönem (tarih) bakımından bir ayrım yapılmadan kişi adları alfabetik sıraya göre yazılan biyografi eserleri de tabakat olarak anılmaktadır. Dolayısıyla tabakat kelimesi terimleşerek kişilerin biyografilerinin bir arada belirli bir tertibe göre yazıldığı eser türünü ifade eder. Metinde “tabakat geleneği” ifadesiyle kastedilen anlam budur. Zikredilenler dışında tabakat kavramının hadis, tefsir, fıkıh gibi diğer İslâmi ilimlerde kullanımı farklıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Durmuş, “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 288-290; Tefsir ilminde: Abdülhamit Birişik, “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 290-291; Hadis ilminde: Mehmet Efendioğlu, “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 291-292; Fıkıh ilminde: Eyyüp Said Kaya, “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 292-294; Kelam ilminde: Mustafa Öz, “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 294-295.

sınırlandırma, Osmanlı Devletinin sekizinci şeyhülislâmı Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemini ifade etmekte tematik sınırlandırma ise, makamın siyaset ile ilişkisini ifade etmektedir. Ali Cemâlî Efendi'nin görev süresi yaklaşık 23 yıl olup üç padişah dönemine denk gelmektedir. Bu padişahlar, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni'dir. Üç padişahın hükümdarlığında yer yer benzer ancak genellikle farklı iç ve dış dinamikler etkilidir. Kısaca her dönemin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Bu bağlamda, Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhülislâmlığı boyunca zikredilen dönemlerdeki siyasi hadiseler ile ilişkisi ve fetvanın gücü, tezde ele alınmaya çalışıldı.

Şeyhülislâmlık kurumunun en önemli işlevi, fetva ile hayata, hukukun tekâmül seyrine dokunmaktır. Bu nedenle, kurumun kökeni hakkındaki iredilemeyi fetva kurumu ekseninde yaptık. Bu düzlemde, çalışmamızın birinci bölümünü şeyhülislâmlığın siyasi, tarihsel ve teorik kökenlerine ayırdık. İslâmiyet'in ilk yıllarında henüz birçok hukuki konuda kurumsallaşma söz konusu olmadığı için resmen tayin edilmiş bir müftüye rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla erken dönemde şeyhülislâmlığın teorik kökenleri tetkik edilirken kurumsal niteliklerin değil işlevsel veçhenin nazarı dikkate alınması gerekmektedir. Bu dönemde izini südüğümüz kurum-kavram, yukarıda ifade ettiğimiz üzere “fetva” oldu. Bir kavramın teşekkülünde kazandığı anlam ile tarihsel süreç içerisinde evirildiği anlamları elbette farklılık arz edebilir. Fetva kavramı İslâmiyet'in başlarında tetkik edilirken, kavramın o dönemde taşıdığı yalın anlamını dikkate aldık. Fetva kavramının anlam bakımından uğradığı değişiklikleri Hz. Peygamber dönemi, dört halife ve sahabe dönemi, tâbiin dönemi, mezheplerin teşekkül dönemi ve taklit dönemi olmak üzere beş tarihsel döneme temas edecek şekilde irdeledik. Bu irdeleme faaliyetinde, sadece bir kavramın evirildiği anlam ve işlevi ortaya koymakla kalmadık. Ayrıca fetva kurumunun Kur'an ve sünnetteki dayanaklarını, müftünün fetva verirken takip etmesi gereken usulü Hanefî geleneği ile sınırlandırarak kısaca ifade ettik. Bunun yanında fetvanın siyasi otorite nezdinde meşruiyet aracı olarak kullanılmasını, dinin kurumsallaşmasını merkeze alarak ortaya koyduk. Buradaki esas gaye, fetva kurumunun İslâm geleneğinde çok erken bir dönemden itibaren siyasi otoritenin meşruiyet aracı olarak kullanılmaya başlandığını göstermektir. Nitekim aynı gelenek, Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumu nezdinde devam

etmiştir. Özetle, İslâm hukukunda fetva kavramının geçirdiği safhaları ve âdeta Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumuyla tecessüm edişi ile kurumsallaşmanın olgunluk safhasına evrilişinin açık bir şekilde anlaşılabilmesi için siyasi, tarihsel ve teorik kökenlerine çalışmamızda yer vermeyi önemli addettik.

Tez çalışmamızın ikinci bölümünde, klasik dönem Osmanlı hukukunda şeyhülislâmlığın kurumsallaşmasını Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemiyle sınırlandırarak ele aldık. Bu bölümde, kurumsallaşma öncesi şeyhülislâmların faaliyetleri ile onların yetki ve görevlerine değindik. Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi'ni şeyhülislâmlığın kurumsallaşma başlangıcı kabul ederek konuyu irdelemeye devam ettik. İlkin, şeyhülislâm-padişah ilişkisi, şeyhülislâmlığın ilmiye teşkilâtındaki konumu ve bazı teşrifat kaidelerini kaleme aldık. "Güçlü Şeyhülislâm Güçlü Kurum" başlığı altında kurumsallaşmada şeyhülislâmın kişisel meziyetlerini; ilmî derinliği, nüfuzu ve padişah ile olan yakın ilişkisinin önemini tahlil ettik. Şeyhülislâmlık hakkındaki ön bilgilerden sonra, Ali Cemâlî Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verdik. Ali Efendi'nin nesebinin Cemâlî soyuna dayanması, hayat akışının seyri bakımından fevkalade önemli bir husustur. Nitekim II. Bayezid, Amasya'da uzun yıllar şehzadelik yapmış ve burada Cemâlî ailesiyle yakın ilişkiler kurmuştur. Bu nedenle Cemâlî'ler, Fatih Sultan Mehmed'in vefatı ile ortaya çıkan taht mücadelesinde II. Bayezid'i desteklemişlerdir. II. Bayezid'in Amasya'da kurduğu sosyal ilişkiler gelecekte pek tabii Ali Cemâlî Efendi'nin kariyerini de doğrudan etkilemiştir. Bu bakımdan Ali Efendi'nin biyografisine çalışmamızın bu bölümünde yer verdik. Bu bölüm, kronolojik olarak Fatih ve II. Bayezid dönemlerine denk gelmektedir.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde, siyaset ve şariat ekseninde şeyhülislâmlık kurumunu tetkik ettik. Bu bölümün büyük kısmını Yavuz dönemine hasrettik. Yavuz dönemi iç ve dış devlet sorunlarının yoğun yaşandığı bir dönemdi. Bu dönemde, devlet, II. Bayezid döneminden kalan problemleri öncelikle çözmek zorundaydı. Yavuz tahta cülus eder etmez öncelikle taht varislerini ortadan kaldırmış ve devlet nezdinde en büyük tehdit olarak görülen bazı batınî fırkalar ile mücadeleye girişmiştir. Siyasi otorite nezdinde batınî fırkalardan en tehlikelisi "Kızılbaşlık" telakki edilmekteydi. Kızılbaşlar sadece dinî itikatları gereğince bertaraf edilmesi

gereken bir topluluk olarak görülmüyordu. Kendilerini Müslüman addeden Kızılbaşlar, Safevi Devletinin yayılmacı siyasi amaçlarına hizmet etmeleri nedeniyle katledilmesi gereken bir topluluktu. Dolayısıyla siyasi ve dinî düzlem burada içiçe geçmiş vaziyetteydi. Bu bağlamda Kızılbaşlara karşı Osmanlı Devletinin benimsediği siyasette şeyhülislâmın rolü ne düzeyde idi? sorusunu cevaplamaya çalıştık. Şii Kızılbaşlar ile birlikte Sünni Memlukler hakkında verilen fetvaların devletin siyasi işlerinde meşruiyet aracı olarak kullanılmasını tarihsel ve hukukî açıdan değerlendirdik. Son olarak Kanuni döneminde Ali Cemâlî Efendi'ye değindik. Bu dönem yaklaşık altı yıla denk gelmektedir. Bu altı yılın sonlarında Ali Cemâlî Efendi yaşlı ve hasta olması nedeniyle görevini yapamayacak durumdaydı. Ancak Kanuni, buna rağmen onu görevden almayarak yerine “niyâbeten” fetva verme yetkisini haiz iki kişi tayin etmiştir. Söz konusu uygulamayı hukuki açıdan tahlil ettik. Nihayetinde Ali Cemâlî Efendi'nin vefatı ve eserleri hakkında bilgi vererek çalışmamızı tamamladık.

Ali Cemâlî Efendi'ye nisbet edilen el yazması eserlerin tamamını inceledik. Türkiye Yazma Eserler Kurumu veritabanında yaptığımız incelemede 34 yazma nüsha tespit ettik. Bunların bir kısmı fetva mecmuası, bir kısmı da fıkıh kitabı türü altında tasnif edilmiştir. Ali Cemâlî Efendi'ye nispet edilen bu 34 yazmadan 27'sinin ona ait olduğunu, 7'sinin ise Çatalcalı Ali Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ali* adlı eseri olduğunu tespit ettik. Katalog bilgisine güvenilerek yapılan atıflar nedeniyle Ali Cemâlî Efendi'ye ait olmayan yazmalar ona nispet edilerek bazı çalışmalara sirayet etmiştir. Bu nedenle, hem Ali Cemâlî Efendi'ye ait olan hem de sehven ona nispet edilen ancak Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olan eserleri iki ayrı tabloda verdik. Ali Cemâlî Efendi'ye ait olan 27 yazmayı incelediğimizde, bunların farklı adlandırılmış fakat metin itibarıyla aynı eserler olduğunu temaşa ettik. “*el-Muhtârât, Muhtârâtü'l-Hidâye, el-Muhtârât mine'l-Fetâvâ, Muhtasaru'l-Hidâye, Muhtasaru'l-Mesâil, Fetâvâ*” adlarıyla istinsah edilmiş ve bu şekilde kataloglarda kayda geçmiş olan eser, başta Merğînânî'nin (ö. 1197) *Hidâye*'sini temel alan Arapça telif fıkıh kitabı niteliğindedir. Bu fıkıh kitabından ayrı, Ali Cemâlî Efendi'nin fetva mecmuası türünde bir eserine tesadüf etmedik. Eserin Arapça tahkikli neşri “*el-Muhtârâtü'l-*

Hidâye” adıyla, Ali Sıddık Şükr el-Hayâlî tarafından hazırlanmıştır.² Türk literatüründe, eserin İbrahim Sarı/Mehmet Ali Ural tarafından hazırlanan “*el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)*” adıyla sadeleştirilmiş çevirisi mevcuttur.³

Ali Cemâlî Efendi hakkında yapılan çalışmaları kısaca anmayı faydalı görüyoruz. Zenbilli hakkında yapılan bir tez çalışması bulunmamaktadır. Ancak Cemâlî ailesi ile ilgili çalışmalar mevcuttur. Bunların başında Yusuf Küçükdağ’ın kaleme aldığı “*Cemali Ailesi*” adlı eser kıymetli bir çalışmadır. Çalışmada, Ali Cemâlî Efendi ile ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Bundan başka Lamia Gülil’in kaleme aldığı “*Zenbilli Ali Efendi Ailesi: Ecdadı, Evlâdı ve Akrabaları, (1950)*” adlı mezuniyet tezi bulunmaktadır. Tezde Ali Cemâlî Efendi’nin ailesinin tarihçesine ve aile efradına dair biyografik bilgilere yer verilmektedir. Biyografi türünde Hayrullâh Nedîm Efendi’nin kaleme aldığı “*Şeyhülslâm-ı Meşhûr Zenbîlî Ali Efendi Hazretlerinin Tercüme-i Hâl ve Menâkıbı*” adlı eser mevcuttur. Eser kısa olup genel bilgiler ihtiva etmektedir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu’nda Süheyl Ünver’in notlarından oluşan “*Zenbilli*” adlı bir dosya tespit ettik. Dosyada eski-yeni alfabeye yazılmış notlar, gazete haberleri, fotoğraflar ve bazı değerlendirmelere yer verilmektedir. Ekrem Kaydu’nun Friedrich Alexander Üniversitesinde 1971’de tamamladığı “*Die Institution des Scheyh-ül-Islamat im Osmanischen Staat (Osmanlı Devletinde Şeyhülslâmlık Kurumu)*” adlı doktora tezi şeyhülslâmlık hakkında yapılmış özgün çalışmalardandır. İlgili tezde Ali Cemâlî Efendi’ye dair farklı bölümlerde bilgiler mevcuttur. Repp’in “*The Müfti of Istanbul (1986)*” adlı çalışması da genellikle birincil kaynaklardan istifade ile kaleme alınmış bibliyografyası zengin bir eserdir. Ali Cemâlî Efendi ile ilgili bir bölüm ihtiva etmektedir. Şeyhülslâmlık hakkında Mehmet İpşirli’nin kaleme aldığı “*Osmanlı İlmiyesi, (2021)*” adlı eser yakın tarihli kıymetli bir çalışmadır. Eserin şeyhülslâmlık bölümünden tezde istifade ettik. İpşirli, şeyhülslâmlık bölümünde genel itibariyle Kaydu’nun sistematüğünü takip etmektedir. Murat Akgündüz’ün “*Osmanlı Devletinde Şeyhülslâmlık, (2002)*” adlı eserini de anmakta fayda görüyoruz. Bibliyografyası zengin olan bu eser, geniş

² Bkz.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, **el-Muhtârâtü’l-Hidâye**, Muhakkik: Ali Sıddık Şükr el-Hayâlî, Kerkük, Dar İbn Hazm Yayınevi, 2018.

³ Bkz.: Zenbilli Ali Efendi, **el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)**, Çev: Mehmet Ali Sarı, Sadeleştiren: İbrahim Ural, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1996.

bir zaman dilimini ele aldığı için Ali Cemâlî Efendi dönemi hakkında sınırlı bilgi ihtiva etmektedir. Son olarak şeyhülislâmlığın yakın dönemdeki halinin, kurumsal teamüller hakkında bilgi verebileceğinden hareketle Esra Yakut'un çalışmaları kıymet arz etmektedir. Esra Yakut'un “*Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*” ile “*Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında Meşihat, Adliye, Maarif ve Hilafet (1918-1922)*” adlı çalışmaları bulunmaktadır.

Çalışmamızda birincil kaynaklardan istifade etmeye özen gösterdik. Bu noktada, devrin kroniklerine, Selimnâme'lere ve biyografik eserlere müracaat ettik. Transkripsiyonu yapılan şer'îye sicillerinden çalışma konumuzla ilgisi ölçüsünde yararlandık. İncelememize konu dönemin 16. yüzyılın ilk çeyreğini kapsaması hasebiyle arşiv araştırmasında sınırlı malumat elde edebildik. Nitekim devletin ilk dönemlerinde yaşanan savaşlar ve yangınlar nedeniyle arşiv malzemesi yok olmuştur. Özellikle Kanunî döneminden sonra kurumsallaşmanın yerleşmesi ile arşiv malzemesi artmış ve kaynakların muhafazasına özen gösterilmiştir.⁴ Arşiv malzemesinin azlığından dolayı yukarıda zikrettiğimiz türdeki devrin diğer kaynaklarına müracaat ederek tez çalışmamıza vücut verdik.

⁴ Bilgin Aydın/İlhami Yurdakul/İsmail Kurt, *Şeyhülislâmlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2006, s. 24.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYHÜLİSLÂMLIĞIN TARİHSEL, SİYASİ VE TEORİK KÖKENLERİ

1.1. Şeyhülislâm Kavramı

Şeyhülislâm tâbiri Arapça “şeyh” ve “İslâm” kelimelerinin “harf-i tarif (-el)” ile birleşiminden oluşmaktadır. Arapçada “şeyh” kelimesi “yaşlı adam, reis, bilge” anlamına gelmektedir.¹ Bu ifade tarihsel süreç ile İslâm aleminde “itibar ve nüfuz” bildiren bir kavram haline gelmiştir. Bu durum yaşlı kimselerin tecrübe ve hikmet sahibi addedilip Müslümanlarca bilge olarak görülmesiyle ifade edilmektedir. Türklerde şeyh kelimesine mukabil kullanılan tâbir ise “aksakal”dır.²

Tespit edilebildiği kadarıyla şeyhülislâm unvanı IV. asrın ikinci yarısında şeref, saygı ve hürmetin ifadesi anlamında kullanılmaya başlandı. Hukuk tarihinde İslâm kelimesine izafe edilerek oluşturulan bunun gibi pek çok unvan (hucetü’l-islâm, imâdü’l-islâm, calalü’l-islâm, rüknü’l-islâm, zeynü’l-islâm, izzü’l-islâm, fahru’l-islâm vs.) bulunmaktadır.³ Şeyhülislâm (ve hüccetü’l-islâm) dışındaki şeref unvanları zaman içerisinde yaygınlık kazanamamış olup sadece tarihte bazı kişilere özgü unvanlar olarak kaldı.⁴ Söz konusu tâbirde geçen şeyh kelimesinin İslâm tarihinde ulemâ ve sufiler için kullanıldığı görülmektedir. Bu unvanlar arasında şeyhülislâm tarihsel süreç içerisinde yaygınlık kazanarak kurumsallaşmaya başlamış ve nihayetinde resmî bir niteliğe erişmiştir. İlk olarak takriben V. (XI.) asırda Horasan’da bulunan Şafii İmamı İsmail b. Abdurrahman için Horasan Şafiileri ona şeyhülislâm lakabını verdiler. Yine aynı tarihlerde bazı tasavvufî grupların da kendi şeyhleri için bu unvanı kullandıkları ifade edilmektedir. VI. (XII.) asırda ise Fahreddin Razi’nin bu unvan ile anıldığı bilinmektedir.⁵ Aynı asırda ve müteakip

¹ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *DİA*, C. 39, İstanbul, 2010, s. 91-96. s. 91.

² Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yayıncılık, 1992, s. 30-31.

³ Ali Emîrî, “Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi”, *İlmiyye Sâlnâmesi*, Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Neziha Galitekin, Cevdet Dadaş, Ed. A. Neziha Galitekin, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998, İstanbul, s. 267-268.

⁴ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2002, s. 29.

⁵ Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 8.

asırlarda bunun gibi daha çok şeyhülislâm unvanı ile özdeşleştirilen âlimlere rastlamak mümkündür. Burada bu tarz unvanların genellikle ulemâ veya meşayihin takipçileri tarafından verildiğini söyleyebiliriz. Şeyhülislâm tâbiri, takriben Memluk Devletinin ilk dönemlerinde özellikle fetvaları ile meşhur olan ve ulemâdan birçok kimsenin tasvibini alan kişiler hakkında kullanılan bir şeref unvanı halini aldı.⁶ Bu kapsamda Mutezilenin rey ekolünden muhaddis ve tarihçi Zehebi şeyhülislâm tâbiriyle nitelenmiştir. Keza aynı şekilde Mısır'da İbn Teymiye ve onun öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin takipçileri, bu iki âlimi şeyhülislâm şeref unvanını hak eden kişiler olarak görmektedirler.⁷

Ali Emîrî'ye (ö. 1924) göre Osmanlı Devletinin kuruluşundan önce şeyhülislâm unvanına nail olan kişiler üç sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar; yaşadığı dönemde şehir ahalisi tarafından şeyhülislâm diye anılanlar, şeyhülislâm unvanıyla meşhur olanlar ve fetva vermekte yetkin olarak ün kazananlardır.⁸ Ali Emîri, müftüler arasındaki ihtilafı meseleleri halleden çözüme kavuşturanların şeyhülislâm unvanıyla anıldığını ifade etmektedir.⁹

Bu şekilde şeyhülislâm tâbiri tarihsel süreç içerisinde yaygınlaşarak 1300'lü yıllara doğru müftüyü niteleyen bir unvan haline geldi. Bu doğrultuda Evliya Çelebi gezdiği yerleri tasvir ederken orada bulunan fetva verme yetkisini haiz kişileri şeyhülislâm unvanıyla nitelemiştir.¹⁰

Şii geleneğe göre kurulmuş bir devlet olan Safeviler'de de şeyhülislâm tâbiri kullanılmıştır; şeyhülislâm orada *sadr*¹¹ tarafından atanırdı. Görevi ise, dinî

⁶ J. H. Kramers, "Şeyhülislâm", **İA**, C. 11, MEB, 1979, s. 485.

⁷ Ignaz Goldziher, **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**, Leiden, Buchhandlung und Druckerei Vormals E.J. Brill, 1920, s. 119, 339.

⁸ Ali Emîrî, "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi", s. 268.

⁹ Ali Emîrî, Kitâb-ı A'lâmi'l-Ahyâr'dan naklen şeyhülislâm tâbirinin tarifini vermektedir: "Fukahâ-yı izâm ve fuzelâ-yı fihâmdan şol sâhib-i sadr-ı iftâya ıstılâhât-ı orfîyyede 'şeyhülislâm' denilir ki aralarında tahaddüs eden münâza'a ve muhâsamadan dolayı hall-i müşkilât-ı enâm eyleye". Ali Emîrî, "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi", s. 268. Hicri beş ve altıncı yüzyılda şeyhülislâm unvanını ihraz eden hanefî ulemânın listesi için bkz.: **a.e.**, s. 268-270.

¹⁰ J. H. Kramers, "Şeyhülislâm", s. 485; İpşirli, "Şeyhülislâm", s. 91.

¹¹ Sadr (Sadaret-i Hasse ve Amme), Safevilerde dinî teşkilatın reisi konumundaydı. Şii mezhebini yaymak ve güçlendirmek esas vazifesi idi. Sadr, şeyhülislâmı, şeriat hakimlerini, müderrisleri, vakıf mübaşirlerini, mütevelliyi, seyyitleri, kadiyı ve imamı atamakla görevliydi. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Zülfiye Veliyeva, "Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiratü'l-Mülük'e Göre)", **Ankara Üniversitesi Sosyal**

mahkemenin reisliği idi. Ancak şeyhülislâm unvanı en parlak dönemine, şeyhülislâmlığın kurumsallaşma sürecinde bu payenin İstanbul müftüsüne tevdi edilmesiyle erişmiştir. Tarihsel süreç içerisinde bu şeref unvanı, Osmanlı Devletinde İstanbul müftüsüne resmen tevdi edildi. Osmanlılarda şeyhülislâmlık kurumunun siyasi otorite dışında dinî otoriteyi temsilen bir fetva makamı olarak nitelenmesi tartışmalı olmakla birlikte, 1425'te kurulduğu ifade edilmektedir. Kurumsallaşma ile birlikte şeyhülislâm hem dinî otoritenin temsilcisi, hem de önemli devlet işleri ile normatif düzenlemelerde kendisine danışılan saygın bir kurumun başındaki kişi konumuna yükselmişti. Bu durumun şeyhülislâma diğer İslâm devletlerinde görülmeyen dinî, siyasi bir önem kazandırdığı muhakkaktır.¹² Heyd, şeyhülislâmı eşitler arasında birinci olarak nitelendirmektedir. Yani diğer müftülerden farkını bu şekilde ortaya koymaktadır.¹³ Hammer ise Osmanlı Devletinde şeyhülislâmın ruhani lider olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nasıl ki veziriazam dünyevi işlerden sorumlu en üst yönetici ise şeyhülislâm da dinî işlerden sorumlu ruhani liderdir. Dolayısıyla şeyhülislâm Hristiyan geleneğindeki Papa'ya benzetilmektedir.¹⁴ Benzer bakış açısını şeyhülislâmlığın kuruluş yıllarında II. Murat'ın huzuruna 1433 senesinde çıkan Bertrandon de la Broquiere'de de görmekteyiz. Ona göre şeyhülislâm, dinî otoriteyi temsil bakımından papaya benzer "büyük halifedir".¹⁵

1.2. Şeyhülislâmlık Fetvasının Siyasi-Tarihsel Kökenleri

İslâm hukuk tarihinde fetvalar sadece gündelik hayatta karşılaşılan dinî-hukuki "mesele"lerin çözüme kavuşturulmasından ibaret değildi. İslâmiyet'in ilk yıllarından beri fetva kurumu siyasi, idari, mali meseleler hakkında da önem taşımaktaydı.¹⁶ Siyasi, idari ve mali işler hakkında verilen fetvaların, siyasi otoriteyi

Bilimler Enstitüsü, Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, yayımlanmamış doktora tezi, 2007, s. 402 vd.

¹² J. H. Kramers, "Şeyhülislâm", s. 486; İpşirli, "Şeyhülislâm", s. 92-93; Mehmet İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, 1. bs., İstanbul, Kronik Yayınları, 2021, s. 47-48.

¹³ Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)", **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Çev. Fethi Gedikli, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 59.

¹⁴ Joseph von Hammer, **Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung: Dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze**, C. 2, Wien, in der kamesinaschen Buchhandlung, 1815, s. 373.

¹⁵ İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 48.

¹⁶ Mehmet Zeki Pakalin, **Tarih Deyimleri ve Terimleri**, C. I, "Fetva", "Fetva Emini", s. 616.

yönlendiren mi yoksa siyasi otoritenin etkisiyle yönlendirilen nitelikte mi olduğu konusunun her İslâm devletinin farklı dönemlerinde değişik suretlerde tezahür ettiği söylenebilir. Ancak İslâm tarihi boyunca değişmeyen tek gerçek, devrin ileri gelen müftülerinden görüş alınmadan büyük siyasi işlere kalkışılmamasıdır. Esasen burada dikkatten kaçmaması gereken nokta, İslâm devletlerinde siyasi otoritenin din ile iç içe geçmiş olmasıdır. Bu durumun birçok sonucu vardır. Örneğin, dört halife dönemi sonrası kurulan İslâm devletleri görünüşte bile olsa siyasi otoritelerini dinen meşru bir zemine oturtmaya özen gösterdiler. Siyasi otorite hem kuruluş aşamasında hem de hükümlarlığın devamlılığını sağlamak üzere dinî meşruiyete sığınmak durumundaydı. Nitekim din; siyasi otoritenin, iktidarın tasarruflarını meşrulaştırmada en büyük dayanak ve aynı zamanda adaleti sağlama aracıydı. Meşruiyetin teorik ve pratik veçhesi ancak âlimlerin yardımıyla sağlanabilirdi. Doğal olarak bu iş için devrin ileri gelen âlimleri dinî hükümler doğrultusunda fetva verirken belli usul kaideleri çerçevesinde içtihat edecektir. Âlimlerin bu faaliyetinin siyasi otoritenin baskısı ile yönlendirildiği yahut yönlendirilmeye çalışıldığının İslâm tarihinde pek çok örneği mevcuttur.

Tarih boyunca müftülerin görüşleri dinî-hukuki meşruiyet aracı olagelmıştır. Malum olduğu üzere Emevîler döneminde önemli siyasi işlerde müftü görüşüne müracaat edilmekteydi. Aynı şekilde Abbasiler siyasi nedenlerle Medine müftüleri ile teması kaybetmişler akabinde Hanefî müçtehidlerinin görüşlerinden istifade etmişlerdir.¹⁷ Abbasiler döneminde Hanefî ulemâdan Ebu Yusuf'a başkadılık görevi tevdi edilmiş, onun tavsiyesi ile İmam Muhammed de Rakka kadısı olarak tayin edilmiştir.¹⁸ Zikredilen iki büyük müçtehit âlim birçok konuda fetvalarıyla yaşayan hukuka ve toplumsal hayata etki etmiştir.

1.2.1. Din Anlayışının Kurumsallaşma Süreci

İslâm'ın erken döneminde teori ve uygulamada din ile devleti birbirinden ayıran/ayırıştıran bir anlayış söz konusu değildi. Nitekim ne ulemâ ne yöneticiler ne

¹⁷ Pakalın, "Fetva", "Fetva Emini", s. 616.

¹⁸ Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", *Belleten*, C. LXI, S. 232, 1997, s. 597-700. s. 598; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, C. 39, 2010, s. 39.

de halkın zihninde din ve devlet iki ayrı kategori şeklinde görülmekteydi.¹⁹ İslâm'da siyaset²⁰ gerek iç gerekse dış meselelerde etkindi.²¹ Hz. Peygamber döneminden itibaren din ile siyaset iç içe geçmiş birbirinden ayrı görülmemiştir.

Hz. Peygamberin Medine'ye hicreti akabinde kurulan, uzlaşî ile oluşturulan yazılı belgenin (sahife) kurucu nitelikte olması ve bağlayıcı hükümler içermesi, Medine'de bulunan farklı inançlara sahip kabileler ile Müslümanların bu hükümlere uymakla mükellef olmaları, aksi takdirde bir dizi yaptırıma maruz kalacaklarının zikredilen belgede tasrih edilmesi, modern anlamda olmasa da küçük bir site devletinin varlığına işaret etmektedir.²² Bu belge gereğince, Hz. Peygamberin şahsında devlet yönetimi, baş komutanlık ve yargıçlık görevleri toplanmıştı. Hz. Peygamber aynı zamanda Müslümanların dinî hukuki konularda kendisine soru yöneltilen kişiydi. Hz. Peygamber, muhatap olduğu sorulara cevap vermektedir. Dolayısıyla fetva vermeyi de Hz. Peygamber'e münhasır bir faaliyet olarak değerlendirebiliriz. O hayattayken sahabeden bir kimsenin dinî hukuki meselelerde fetva vermesi mümkün değildi. Nitekim Hz. Peygamber Müslümanlar tarafından İslâm'ın son peygamberi, Allah'ın elçisi kabul edilmekte ve dinî hukuki alanda onun söylediği her şey bağlayıcı olmaktaydı. Dolayısıyla bu dönemde kadılık görevi ile fetva kurumunun bir kişinin şahsında toplandığı söyleyebiliriz. Bu dönemde verilen fetvaların ekseriyeti, hadis kitaplarında toplanmıştır.

Raşid Halifeler döneminden sonra, siyasi otoriteyi elinde bulunduranlar, yönetme gücünün kendilerinin bir hakkı olduğunu iddia ettiler. Bu doğrultuda,

¹⁹ Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. II., Çev. Salih Tuğ, 2003, s. 886; Mâverdî, **El-Ahkâmü's Sultaniye (İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku)**, Çev. Ali Şafak, Ankara, Bedir Yayınevi, 2020, s. 29; Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 9.

²⁰ Siyaset kelimesi sözlükte “bir topluluğun başına geçmek, onların işlerini yararlarına olacak biçimde yürütmek” anlamına gelmektedir. Siyaset kavramı İslâm siyaset düşüncesi geleneğinde ve fıkıh eserlerinde tek başına kullanılmakla beraber “dine, şeriata, hukuka uygun” anlamındaki şer'iyye kelimesi ile terkip edilerek de kullanılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde siyaset-i şer'iyye tâbirinin kavramsal içeriği farklı şekillerde tanımlanmıştır. Genel itibarıyla söz konusu kavram siyasi otoritenin toplumun yararına olan ve İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olmayan tasarrufları ve bu doğrultuda siyasi otoritenin tasarruflarında bulunma yetkisini ifade etmektedir. Yunus Apaydın, “Siyaset-i Şer'iyye”, **DİA**, C. 37, 2009, s. 299-300; Adnan Koşum, “İslam Hukukunda ‘Siyaset-i Şer'iyye’ Kavramı”, **İslâmî Araştırmalar**, C. 16, S. 3, 2003, s. 352-354; İktidar ve siyasi otoriteyi ifade etmek için kullanılan v-l-y kökünden türeyen vali ve vilayet terimleri için ayrıca bkz.: Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 23-25.

²¹ Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 12.

²² Mehmet Âkif Aydın, “Anayasa”, **DİA**, C. 3, 1993, s. 153-154; Mehmet Âkif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 11. bs., İstanbul, Beta, 2013, s. 44.

siyasal pragmatizmi bir şekilde meşrulaştırarak toplumda kabul görmeye çalıştılar. Meşruiyetin zemini her dönemde ve farklı devletlerde değişik surette tezahür edebilmektedir. İslâm devletleri için en sarsılmaz meşruiyet kaynağı din idi. Dinî meşruiyet de ancak ulemânın genel anlamda desteğini alarak sağlanabilirdi. Bu da genellikle fetva kurumunun kullanılması suretiyle gerçekleştirilmiştir. İslâm devletlerinde idari, siyasi vb. önemli devlet işlerinde fetvalar alındığı görülmektedir.²³

İslâm'da devlet kurumu Hz. Peygamber döneminde şekillenerek temel formunu almaya başladı. Hamidullah'a göre, bir devlette yazılı teşkilat esası ilk kez Hz. Peygamber tarafından ilan edilmiştir.²⁴ Peygamber hem siyasi hem de dinî lider olarak görülmekteydi.²⁵ Peygamberin vefatından sonra da halife-imam²⁶ siyasi ve dinî işleri birlikte yürütmüştü. Bunlar arasında bir ayırım İslâm'ın ilk devirlerinde söz konusu değildir.²⁷ Hamidullah'a göre, İslâmî yönetimde "dinî ve dinî olmayan/seküler işler" ayırımı söz konusu değildir. Bunun yerine "dâhilî ve hâricî işler" ayırımı vardır.²⁸

İslâm hukukunda siyasi otoritenin Batılı anlamda teokratik nitelikte olduğu söylenemez. Teokraside kilisenin yetkin ve etkin olması söz konusudur. Dolayısıyla teolojik açıdan bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda Tanrı ile kul arasında herhangi bir aracı kurum ya da kişi yoktur. Batıda olduğu gibi papalık makamı, ruhban sınıfı da söz konusu değildir. Hukuki açıdan İslâm'da hâkimiyetin mutlak sahibi Allah'tır. Dolayısıyla hükümdar teoride hiçbir zaman mutlak hâkimiyet yetkisini haiz değildir. Hükümdarın hâkimiyet yetkisi şeriatın çizdiği sınırlarla kayıtlıdır. Ayrıca adil ve

²³ Ebül'ulâ Mardin, "Fetva", **İA**, C. 4, MEB, s. 582.

²⁴ Muhammed Hamidullah, "Usul al-Fıkıh'ın Tarihi", Çev. M. Fuad Sezgin, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C II, S. 1, 1956-1957, s. 1; İslâmî literatürde genellikle "sahife" olarak geçen bu metin Batılı literatürde "Medine Anayasası" ifadesiyle anılmaktadır. Ayrıntılı bilgili için bkz.: Aydın, "Anayasa", s. 153 vd.; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 44; Medine Anayasası'nın çevirisi için bkz.: Muhammed Hamidullah, **El-Vesâiku's-Siyâsiyye (Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdarî Belgeleri)**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 66-71.

²⁵ Fahrettin Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, 4. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1999, s. 17; Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. II., s. 886.

²⁶ Geleneksel öğretilerde hâkim otoriteyi, onun nitelik ve işlevini tanımlarken hilafet yerine imam-imamet kavramlarının da kullanıldığı ifade edilmektedir. Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 53.

²⁷ Mâverdî, hilafeti "din ve dünya işlerinde" Peygambere "naiplik" şeklinde tarif etmektedir. Mâverdî, **a.g.e.**, s. 29, 52-54; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 14.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. II., s. 885-886.

meşru hükümdarın temsil ettiği otoriteye itaat dinî bir zorunluk olarak görülmektedir.²⁹

Siyasi otorite adaletten ayrılıp sadece güç kullanan baskıcı tutumuyla hâkimiyetini kısa sürede kaybedecekti. Bu nedenle toplum nezdinde siyasi otoritenin dinî meşruiyeti haiz olması gerekmektedir. Burada dinî meşruiyet, yönetimin kuruluşunda ve siyasi iradenin her türlü tasarruflarında olmak üzere iki türlü kullanılmaktaydı.³⁰ Yönetimin dinî meşruiyetini kaybetmesi yani siyasi ve hukuki işlerinde nassa ve maslahata mugayir hareket sergilemesi durumunda adil olma vasfını kaybedeceği düşünülmektedir. Buradaki nas ve maslahata uygun tasarrufun temel ölçütünün ne olduğu konusu gerek fıkıh ilminde gerekse İslâm siyaset düşüncesinde ihtilaf konusu olagelmıştır. Nitekim devletler dine kurumsal bir nitelik kazandırarak görünürde dinî meşruiyeti sağlamaya meyletmişlerdir. Bu noktada

²⁹ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 121-122; Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 50-53. Yöneticilere itaat hakkında delil gösterilen ayet (Nisâ 4/59) mealî şöyledir: “Ey o bütün iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere de itaat edin sizden olan ülü’l-emre de, sonra bir şeyde nizaâ düştünüz mü hemen onu Allah’a ve Resulüne arz ediniz: Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanır müminlerseniz. O hem hayırlı hem de netice itibariyle daha güzeldir”. İbn Kayyım ayette geçen “ülü’l-emr” tâbirinin anlamı hakkında iki görüş nakletmektedir. Bunlardan ilki söz konusu kavramdan âlimlerin kastedildiğidir. Diğer görüşe göre ise ayette geçen kavramla “ümerâ (idareciler)” kastedilmektedir. İbn Kayyım her iki rivayeti de dikkate alarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “...idareciler, ilmin gereği olan şeyleri emrettiklerinde kendilerine itaat edilirler. Dolayısıyla onlara itaat âlimlere itaatin bir sonucu olur. Çünkü itaat ancak ma’ruf ve ilmin gereği olan şeylerde olur. İslâm’ın ayakta durması idareciler ve âlimler ile olup, insanların bütünü de bunlara tâbi olunca, âlemin düzen ve intizamı, da fesat ve bozulması da bu iki zümrenin elinde olmuş olur”. Zemahşerî de ayette geçen “sizden olan ülü’l-emr” tâbiriyle idareci, komutan ve/veya insanlara dini öğreten âlimlerin ifade edildiğini aktarmaktadır. İdarecinin ise zorba, zâlim olmayan “adil idarecileri” kastettiğini ifade etmektedir. Yoksa zâlim idarecilere dinen itaat yükümlülüğü yoktur. Söz konusu ayette idarecilere herhangi bir konuda sorun ortaya çıktığında Kur’an ve Sünnete müracaat etmeleri, işi ehline vermeleri, hakkı ve adaleti tercih etmeleri emredilmektedir. Zemahşerî, kendilerine tevdi edilen emanete riayet etmeyen idarecilerin ülü’l-emr niteliğini kaybettiği, onların “zorba hırsızlar” olarak nitelendirilmesinin yerinde olacağı ve tabii olarak itaatin gerekli olmadığı görüşündedir. İbn Teymiyye, zikredilen ayetin idareciler hakkında olduğunu ifade etmektedir. İdareciler “emaneti ehline vermeli ve adaletle hükmetmelidir”. Şayet adaletten sapıp, Allah’a isyanı emrederler ise onlara itaat gerekmez. İbn Kayyım el-Cevziyye, **İ’lâmü’l-Muvakkı’in**, Çev. Pehlül Düzenli, Tahk. ve tahrir: Muhammed Enes Topgöl, C. I-II, 2. bs., İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 49, 670, 671; Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C. 2, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2017, s. 164-166; İbn Teymiyye, **Siyaset**, Çev. Abdurrahim Aytaç, İstanbul, Beka Yayınları, 2020, s. 11-12. Lewis, hükümdarın itaate layık olmasını meşru ve adil olmasıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca bkz.: Lewis, **a.g.e.**, s. 141-142.

³⁰ Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s.14.

önemli olan husus din ile siyasetin, nas ile aklın, siyasal pragmatizm ile toplumsal maslahatın iç içe geçmiş olmasıdır.³¹

Siyasi otorite, ancak hukuk temelinde, ona bağlı olduğu ölçüde meşruiyet kazanır. Sadece kamusal alanla ilgili hukuk bakımından değil ahval-i şahsiyye açısından da şer‘i hükümlerin yerleşmesi, dönüşmesi ve uygulamaya konulmasında siyasi otoritenin tasarrufları etkili olmaktadır. Teoride, siyasi otorite *emr-i bi’l-ma‘ruf nehy-i ani’l-münker* ilkesince hareket etmeli ve bu doğrultuda adaleti tesis etmek için tasarrufta bulunmalıdır.³²

Hükümdarın dinî açıdan yüklendiği görevler söz konusudur. Meşru bir şekilde başa geçen hükümdar şeriata uymak ve onu tatbik etmek durumundadır. Bu bağlamda dârüislâmın, Müslüman toplumun menfaatlerini gözetmelidir. Fetih siyaseti ile sınırları genişletmek, İslâm devletinin güvenliğini sağlama, adaleti tesis etme gibi görevleri yerine getirmelidir. Hükümdar tebaasına karşı adil olmalıdır. Adaletin karşısı ise zulümdür.³³

Pek tabii yer yer uygulamada bu durum siyasi otoritenin tercihleri, hareket tarzı doğrultusunda gerçekleşmiştir. Neticede teorideki ideal devlet, ideal hükümdar anlayışı dönüşerek farklı bir görünüme bürünmüştür. Burada dikkatle incelenmesi gereken husus, siyasi otoritenin klasik eserlerdeki şariat³⁴ dairesini ne ölçüde yorumladığı, bu daireye ne derece dâhil olduğudur. Hiçbir devlet yoktur ki hukuki düzenlemelerde günün koşullarını, siyasi emellerini dikkate almamış olsun. Dolayısıyla siyasi otoritenin hâkimiyet kudreti ile hukukun gücü arasında insanlık tarihi boyunca gerilim bulunduğunu ifade edebiliriz.

³¹ Her ne kadar Emevîler dinî argümanlarla siyasi otoritelerini sağlamlaştırmaya ve devamlı kılmaya çalışmışlarsa da netice onları tarih sahnesinden silip yerine yeni bir devlet kuran Abbasiler de aynı şekilde siyasi otoritelerini dinî meşruiyetle temellendirmeye çalışmışlardır.

³² Ahmet Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 13-14.

³³ Lewis, **a.g.e.**, s. 105-107. Osmanlı Devletinde sultan adına yayınlanan bir çeşit ferman olan adaletnâmelerde, bütün tebaaya adil davranılacağı, herkesin ehl-i örfün zulmünden korunacağı ilan ediliyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Halil İnalcık, “Adâletnâme”, **DİA**, C. 1, 1998, s. 346-347; Ahmet Mumcu, **Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı**, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2007, b. a.

³⁴ Şer‘ kökünden türeyen “şer‘iat” kavramı “insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar”, “bir ırmak veya herhangi bir su membaından su içmek veya almak için girilen yol” anlamlarına gelmektedir. Bu yoldan gitmek iyi, ondan sapmak ise kötü olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda Müslüman olmayanlar, fitneciler ve isyan eden asiler “doğru yoldan çıkan” kişilerdir. Bkz.: Talip Türkan, “Şariat”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 571; Lewis, **İslam’ın Siyasal Dili**, s. 35.

Yetki kapsamı hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber; siyasi otorite gereçler aracılığıyla hukuki düzenlemeler yapma, cezalandırma, adaleti sağlama, kısacası bütün hukuk kurumlarıyla birlikte toplumsal düzeni, faydayı gözetme salahiyetini haiz görülmektedir. Bu nedenle, İslâm hukuk literatüründe, siyasi otoritenin varlığı gerekli (vücub) görülmektedir. Gereklilik âlimlerin çoğunluğunca dinî bir gereklik olarak değerlendirilmektedir. Ancak bazı mutezilî âlimler, siyasi otoritenin gerekliliğini aklî açıdan zorunlu görürler.³⁵

Siyasi otorite cebri güce sahiptir. İktidar toplum nezdinde müstebit sayılmak çekincesi nedeniyle siyasal pragmatizmi gözeterek ulemânın otoritesinin yanında olmasını ister. Böylelikle yönetime, onların görüşleri aracılığıyla meşru bir zemin sağlamış olur. Siyasi otoritenin, ilim halkalarında tedris gören kişilerin yetişme sürecine İslâm'ın ilk devirlerinde doğrudan müdahale etmesi söz konusu değildi. Dolayısıyla icazet usulünün işleyişine kurumsal anlamda bir tesir söz konusu değildi. Ulemâ; fakih müftüler toplum nezdinde dinî otorite sahibi kişilerdi. İfade edildiği üzere, dinî argümanlarla meşruiyetini sağlayabilecek olan siyasi otorite, ancak ulemânın otoritesini yanına çekerek hâkimiyetini sağlamlaştırıp devam ettirebilir. Bu nedenle tarihsel süreç içerisinde siyasi irade âlimleri yanına çekmeye onlara kurumsal nitelik bahşetmeye özen göstermiştir.³⁶ Bu bağlamda, Emevîler döneminde âlimlerden maddi sıkıntılar yaşayanlara mali destek sunmak ve onlara kadılık, valilik gibi önemli görevleri tevdi ederek³⁷ siyasal otorite ile dinî otoriteyi uzlaştırma, daha doğrusu dinî otoriteyi kurumsallaştırarak siyasi otoritenin dairesine dâhil etme maksadına matuf tasarruflarda bulunulduğunu zikredebiliriz.

³⁵ Mâverdî, **a.g.e.**, s. 29-30; İbn Hazm, **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Halil İbrahim Bulut, C. 3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 150-151; Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 14-15; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 107 vd.

³⁶ George Makdisi, "İslam Toplumunda Otorite", **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. İsmet Kayaoğlu, C. 7, S. 7, 1997, s. 115-117.

³⁷ Emevîler döneminde siyasi otorite ile ulemâ ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.

1.2.1.1. Dört Halife Döneminde Din ve Siyaset

Hız. Peygamberin vefatından hemen sonra kimin yönetimin başına geçeceği problemi gündeme gelmişti. Yaşanan “siyasi kaosu” ardından halife³⁸ olarak Hız. Ebubekir seçildi. Böylece dört halife dönemi (632-661) başlamış oldu.³⁹

Dört halife döneminde genel olarak yönetimde dinî meşruiyet sorunu yaşanmadığı⁴⁰ ifade edilmekle birlikte Hız. Ebubekir’in seçilmesinden⁴¹ Hız. Ali’ye değin siyasi otoriteye itaat etmeyenlerin bulunduğunu, dolayısıyla iç karışıklık

³⁸ Halife kavramı Kur’an’da sıfat olarak Hız. Adem (2/28) ve Hız. Davud (38/26) için kullanılmaktadır. Davud peygamber siyasi ve dinî otoriteyi şahsında birleştiren hükümdardı. T. W. Arnold, “Halife”, **İA**, C. 5/1, İstanbul, MEB, 1987, s. 148.

³⁹ Sahabe Hız. Ebubekir kendisine “Halifetullah” denildiğinde bu unvanın kullanımının uygun olmadığı düşüncesiyle “ben Allah’ın değil Resulün halifesiyim” demiştir. Bu nedenle Hız. Ebubekir için kullanılan unvan “Halifetu Rasulillah” oldu. Hız. Ebubekir kendisini Allah’a değil Peygambere halef olarak görmektedir. Burada Hız. Ebubekir’in kendi siyasi tasarruflarından sorumlu olduğunu, yönetim işinin sorumsuzluk getiren bir görev olmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz. İkinci Halife Hız. Ömer için ise “Halifetu halifeti Rasulillah” denmiş ancak Hız. Ömer bu ifadenin uzunluğundan dolayı “Emîra’l Mü’minin” denilmesini tasvip etmişti. Bu lakabın kullanımına sonraki devlet başkanları için de devam edildi. İfade edildiği üzere devlet başkanı için kullanılan unvanlar alelade tercih edilmemiştir. Özenle seçilen bu unvanlar; tanrısallık çağrışımı yapmamaktadır. Dolayısıyla Peygamberin halifesi olan müminlerin emiri, hata yapabilen, bütün tasarruflarından sorumlu bir insandır. Bu anlayışın hâkim olması nedeniyle söz konusu unvanların tercih edildiği görülmektedir. Mustafa Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 22, 85; Lewis, **İslam’ın Siyasal Dili**, s. 62, 70-71. Lewis’in ifade ettiğine göre, Emevîler ile Abbasiler döneminde “Halifetullah” unvanının resmen kullanıldığı sadece üç örnek bulunmaktadır. Bu unvanı ilk defa fermanlarda kullanan Emevî hükümdarı Abdu’l-Melik’dir (685-705). Abbasiler’de ise mezkûr unvanı sikkelerde kullanan hükümdarlar Me’mûn (813-833) ve el Nâsır’dır (1180-1125). Goldziher “Halifetullah” unvanının kullanımı Abbasiler ve sonraki dönem hükümdarları ile umumileştiğini ifade etmektedir. Özkan’a göre, Emevîler döneminde “Halifetullahi fi’l-Ard”, “Halifetullah” gibi lakapların kullanılmasında hükümdarı dinî açıdan kutsal göstermek amacı güdülmektedir. Lewis, **a.g.e.**, s. 72-73; Özkan, **a.g.e.**, s. 86; Ignaz Goldziher, **İslam Kültürü Araştırmaları**, C. II, Çev. Mehmed Said Hatiboğlu, Cihad Tunç, 2. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2019, s. 91-93; Arnold, “Halife”, s. 149; Mehmet Azimli, **Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX. Asra Kadar)**, İstanbul, Öykü Kitabevi, 2005, s. 4-7. Kanaatimizce, burada siyasi tasarruflarda sorumsuz olmak ve her türlü siyaseti dinen meşru göstermek amacıyla olunduğu düşünülebilir.

⁴⁰ Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 24.

⁴¹ Hız. Peygamber’in vefatının ertesi günü Benû Sâ’ide’nin Sakîfe’sinde Müslümanlardan bir grup halifeyi seçmek için toplandılar. Hız. Peygamberin ev halkı ve Hız. Ali bu toplantıya üzüntüleri nedeniyle iştirak etmedi. Neticede ensar ve muhacir ittifakla halife olarak Hız. Ebubekir’i seçtiler. Ancak Hız. Peygamber’in ev halkı Haşimîler’in Hız. Ebubekir’e bey’atında sorunlar çıktı. Medinelilerin genelinden bey’at alan Hız. Ebubekir, Haşimîlerden Ali’yi çağırtdı. Ali ise halife seçiminde “kendisi ile istişare edilmemesi ve bir olup bitti karşısında bırakılması” nedeniyle durumdan memnun olmadığını dolayısıyla bey’at etmeyeceğini ifade etti. Hız. Ali’nin muhalefet etmesini ve bey’at etmemesini Hız. Ebubekir anlayışla karşılaştırmıştır. Bu işin kendi talebi olmadığını ifade ederek, Hız. Ali’ye onu bey’at etmeye zorlamayacağını bu konuda muhayyer olduğunu beyan etmiştir. Yaklaşık üç ay kadar sonra Hız. Ali’nin eşi vefat etmiş akabinde de Hız. Ebubekir’in hilafetini tanımıştır. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. II, s. 1106, 1110-1112; Mehmet Said Hatiboğlu, **İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**, 2. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2016, b.a.

neticesinde toplumsal savaşların yaşandığını ifade etmeliyiz.⁴² Bu dönemde siyasi otorite toplum üzerinde herhangi bir baskı aracı kullanmayıp, icraatlarını eleştiriye açık kıldı, meşruiyet aracı olarak dini istismar etme gibi tasarruflardan uzak durdu. Ayrıca halifeler, siyasi tasarrufları dolayısıyla herhangi bir dinî hukuki muafiyeti haiz değillerdi. Bütün tasarruflarından mesuldüler.⁴³

İslâm hukukunun tarihsel seyri ve metodolojik yapısı dikkate alındığında dogmatik unsurların yanında beşeri katkının da olduğu görülmektedir. Ulemâya belli usul kaideleri çerçevesinde içtihat etme, fetva verme yetkisi esasen şer‘i hukuk tarafından verilmektedir.⁴⁴ İfade edildiği üzere âlimlerin içtihat ve fetvaları kendi şahsi görüşlerine işaret eder. Bunların Allah’a izafe edilmesi İslâm’ın ruhuna aykırı görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber içtihadın “Allah’ın hükmü” olarak sunulmasını doğru bulmadı ve yasakladı.⁴⁵ Aynı şekilde Peygamber’in sünneti doğrultusunda halife Hz. Ömer, huzurunda verilen bir kararı kaleme alan katibe “Bu Allah’ın emîru’l-mü’minîne gösterdiği hükümdür” ifadesine itiraz ederek aksine, “Bu emîru’l-mü’minîn Ömer’in görüşüdür” şeklinde ifadenin düzeltilmesini istemişti. Keza müçtehit ulemânın da aynı şekilde tavır sergilemesi⁴⁶ İslâm hukukunun büyük oranda beşeri aklın ürünü olduğunu göstermektedir. Ulemâya bırakılan bu geniş içtihat alanına tarihsel süreçte siyasi otoritenin müdahale etme gayesinde olduğu vakidir.

⁴² Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı**, 5. bs., Ankara, Otto, 2017, s. 147-250.

⁴³ Serhan Yıldırım, “Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 1, 2023, s. 134.

⁴⁴ İslâm hukukunun asli kaynaklarından belirli usul kaideleri çerçevesinde karşılaşılan dinî-hukukî problemlere dair hüküm verme faaliyetine içtihat, bu işi yapana da müçtehit denilmektedir. Bir meselenin hükmünün nasıl ortaya konulacağı hangi yöntemin takip edileceği konusunda açık bir nass bulunmamaktadır. Bu nedenle içtihat, “nasların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şer‘i-ameli ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşeri çaba”yı ifade etmektedir. Yunus Apaydın, “İçtihad”, **DİA**, C. 21, 2000, s. 432; İçtihadın beşeri niteliğini ifade etmesi bakımından Şehristânî’nin şu ifadelerine yer veriyoruz: “Kat’î ve gerçek olarak biliyoruz ki, ibadet ve tasarruflarda hadiseler ve vakıalar bazı şeylerle sınırlandırmanın ve sayının ötesindedir. Keza yine kesin olarak bildiğimize göre her hadise hakkında nas gelmemiştir, aslında bu tasavvur da edilemez. Naslar sınırlı olup hadiseler sınırsız olunca, sınırlının sınırsızı zaptı ve kapsamı mümkün olmadığına göre, kesin olarak her hadisenin hükmünü belirtecek şekilde, içtihat ve kıyasa itibar edilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır”. Muhammed eş-Şehristânî, **Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, Çev. Mustafa Öz, Ed. Mehmet Dalkılıç, 3. bs., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014, s. 180.

⁴⁵ Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 27.

⁴⁶ İbn Kayyım, **İ‘lâmü’l-Muvakkı‘în**, C. I, s. 74 vd.

1.2.1.2. Dört Halife Dönemi Sonrası

1.2.1.2.1. Hilafetten Saltana Geçişte Dinin Kurumsallaşması

Dört halife dönemi Emevîlerin saltanatı ile son bulmuştu. Emevî saltanatı toplumda yaşanan iç savaşın neticesinde kurulmuştu. Emevîlerin kurucusu Muaviye b. Ebu Süfyan'dır (ö 60/680).⁴⁷ Raşid halifelerin sonuncusu olan Ali devrinde Şam valisi olan Muaviye, o dönemde de siyasi iradenin birçok tasarrufuna muhalefet etmekteydi. Nitekim Ali halife olunca kendinden önceki halife Hz. Osman'ın tayin ettiği valileri azledip yerine yeni kişiler atamıştı. Muaviye de halife Ali'nin bu tasarruflarını tanımayarak onun hilafetinin meşruiyetini kendince tartışmaya açmış oldu. Hz. Ali'ye biat etmeyen Muaviye İsrâ suresindeki 33. ayete atıfta bulunarak kendisini Hz. Osman'ın varisi ilan etmişti. Ayrıca Halife Hz. Ali'den Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırmasını talep etmekteydi.⁴⁸ Neticede bu ayrılıklar İslâm toplumunu iç savaşa kadar sürüklemiş ve Sıffin Savaşı gerçekleşmiştir. Savaştan sonra yaşanan hakem olayı da türlü hilelerle Muaviye lehine sonuçlanmıştı. Hz. Ali'nin Hariciler tarafından katledilmesinden sonra, oğlu Hasan hilafet görevini

⁴⁷ İktidar mücadelesi nedeniyle daha fazla kan akmaması adına, halifelikte hak iddia eden IV. Halife Ali'nin oğlu Hasan, Muaviye ile anlaşarak ona bey'at etmiştir. Sünni ekol bu yılı iç savaşlara son verilmesi nedeniyle "âmmü'l-cemâa (birlik yılı)" şeklinde nitelendirmektedir. Nitekim Hasan'ın bey'ati ile birlikte Muaviye Irak bölgesinin de bey'atini alabilmişti. Ancak bu bey'atin yaşanan iç savaşlar nedeniyle yorgun düşen toplumun şartlar gereği mecburen gönülsüz olarak verdiği, yaşananları sineye çektiği düşünülmektedir. Neticede ülkenin tamamı üzerinde hâkimiyetini tesis eden Muaviye yaklaşık doksan yıl hüküm sürecek olan Emevî saltanatını kurmuş oldu. İrfan Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, 4. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 144, 152; İrfan Aycan, "Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan", **İslâmî Araştırmalar**, C. 4, S. 2, 1990, s. 143; Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 27.

⁴⁸ İsrâ 17/33 meali şöyledir: "Ve yine sakın, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın, Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Bu konuda, haksız yere öldürülen kimsenin velisine [adil bir karşılığa bulunma] yetkisi tanımanızdır; ama hal böyle de olsa, bu kişi [karşılığa] bire bir sınırını sakın aşmasın. [Maktule gelince,] o, şüphesiz, [Allah tarafından] yardıma layık görülmüştür!" Muaviye bu ayete dayanarak Osman'ın tabii velisi olduğunu iddia etmişti. Ona göre Hz. Osman kendisini vali olarak tayin etmiş ve azletmemişti. Bu propaganda ile Suriye civarından epey destek aldığı ifade edilmektedir. Ancak zikredilen ayetin Muaviye ile bir ilgisi olmadığı, kasten öldürülen Hz. Osman'ın mirasçılarının yaşayan çocukları olduğu ifade edilmektedir. Bu bakımdan Muaviye bilerek ya da bilmeyerek söz konusu ayeti kendi lehine yorumlayarak Hz. Osman için kısas talep edebilme hakkının kendinde olduğunu ileri sürüyordu. Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)**, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 8. bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2013, s. 470; Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, s. 146; Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 25; Hasan Onat, **Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Ankara, TDV Yayınları, 1993, s. 134.

siyasi açıdan güçlü konumda bulunan Muaviye'ye teslim etmek zorunda kaldı.⁴⁹ Böylelikle İslâm tarihinde din-hukuk anlayışı bakımından yeni bir dönem başlamış oldu.⁵⁰

Emevîler ile birlikte hilafet yerini saltana bıraktı. Bu durum İslâm hukukunu çok yönlü etkilemiştir. Öyle ki siyasi otoritenin doğrudan dine müdahalesi bu dönemde başladı diyebiliriz. Bu dönemde din, siyasi otoritenin hâkimiyetinde adeta bir baskı enstrümanı olarak kullanılmaya başlandı. Pek tabii burada hilafetten saltanata geçişi, dinin kurumsallaşmasının başlangıç unsuru olarak kabul etmenin yanı sıra, siyasi kudreti elinde bulunduran yetkenin İslâm hukukuna doğrudan müdahalesinin en yoğun hissedildiği dönemin başlangıcı şeklinde değerlendirmek de mümkündür.

Siyasi ve tarihsel ortam göz önüne alındığında, dönemin siyasi otoritesince, Hz. Peygamberin vefatıyla başlayan ve hilafetin Emevîlerin kurucusu Muaviye ile saltanata dönüşmesiyle sonuçlanan “siyasi bozulmalar”ı ortadan kaldırmaya matuf, pek çok tasarrufta bulunulduğu görülmektedir. Bu tasarruflar ile sözde, sükûnet sağlanacak, fitne ve fırkalaşma ortadan kaldırılacaktı. Burada müracaat edilen yöntem, bütün iyi tasarrufları siyasi otoritenin ürünü, kötü hadiseleri ise Tanrısal bir

⁴⁹ Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, s. 143, 144; Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 27; Yıldırım, “Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri”, s. 134-135.

⁵⁰ İktidar kavgasının yaşandığı bu dönemde Müslüman toplumun içinde bulunduğu sosyal yapıyı tasvir etmekte fayda görüyoruz. Bu yaşanan siyasi kaosta toplumda üç grubun bulunduğunu ifade edebiliriz. Bunlar; çoğunluğu Şam ahalisinden olup Muaviye'yi destekleyenler, Hz. Ali'nin taraftarları ile Sıffin Savaşında Ali'yi destekleyip hakem olayında ‘Hüküm Allah’ındır” diyerek Ali'yi ve Muaviye'yi tekfirle suçlayan Hariciler'dir. “Amel imanın bir cüzüdür” görüşünü savunan Hariciler büyük günah “kebîre” kavramını gündeme taşıyarak, büyük günah işleyenleri kafir ilan ettiler. Bu siyasi fırka dinî anlayışlarında o kadar radikaldi ki kısa bir sürede Ali ile Muaviye'nin öldürülmesinin dinî bir gereklilik olduğuna karar verdiler. Hariciler bu emellerini kısmen gerçekleştirep Ali'yi öldürdüler. Ali'nin ölümüyle birlikte yaşanan siyasi boşluktan faydalanan Muaviye ise daha erken bir tarihte iktidarı ele geçirdi. Hariciler de dinî bir gereklilik olarak gördükleri muhalif tavırlarını sürdürmeye devam ettiler. Şöyle ki, yönetimin Ümeyye oğullarının hakkı olmadığını savunan Hariciler, Emevîlere karşı çok sayıda isyanda bulundu. Söz konusu toplumsal ve siyasal koşullarda ulemânın tavrı önem taşımaktadır. Tarihsel kaynaklara bakıldığında dönemin âlimlerinden bir kısmı yaşananlar karşısında sessiz kalmış, bir kısmı Ali'yi hakem olayında fikren desteklemiş, bir kısmı da fiilen Muaviye'ye karşı savaşmıştır. Hatiboğlu, **İslami Tenkid Zihniyeti**, s. 65-69, 73-81; Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, 36-37; Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, s. 111, 140, 167 vd.; Abdullatif Harputî, **Kelâm Tarihi**, Haz. Muammer Esen, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 72-80; Halil İbrahim Bulut, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, 6. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 143-148.

yazgı sonucu gerçekleştiğini kabul eden anlayışı topluma kabul ettirmek olmuştur.⁵¹ İslâm tarihinde ilk kez bu doğrultuda siyaset uygulayanlar Emevî yönetimidir. Emevîler'in kuruluşu, yukarıda ifade ettiğimiz üzere aynı zamanda hilafetten saltanata geçişin gerçekleştiği dönemdir.⁵² Pek tabii Emevî yönetimi kabileci nitelikteydi. Seçimin ve şûranın⁵³ (*Ehlü'l-Ha'l ve'l-Akd*) yerini güce dayalı yönetim anlayışı almıştı.⁵⁴ Emevî iktidarının kuruluşunda Muaviye'nin yanında yer alan ve idari tecrübeleri bulunan kişilerin, siyasi tasarruflarında dini ikinci planda tutup siyasal pragmatizmi gözettiği ifade edilmektedir.⁵⁵

1.2.1.2.2. Velayet Kurumunun Gerekçelendirilmesi

Muaviye kılıç zoruyla aldığı halifeliği, ölmeden önce yerine oğlu Yezid'i tayin etmek suretiyle veliahtlık (*velâyetü'l-ahd*) kurumuna dönüştürmüştür. Bu tasarruf ile Arap kabilelerinin çok da yabancı olmadığı veliahtlık kurumu İslâm tarihinde uygulamaya başlanmış oldu.⁵⁶ Muaviye burada Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i

⁵¹ İlyas Canikli, **Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tenkidi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 135.

⁵² Emevîler döneminde iktidar yerine “hilafet, el-emr” terimleri kullanılmaktaydı. Nisa Suresinin 59 ve 83. ayetlerine atfen (ülû'l-emr) ve dört halife dönemindeki kullanımı doğrultusunda “el-emr” terimini siyasi otorite yerine kullanarak, iktidarlarını dinî bir temelde ifade etmek istedikleri düşünülmektedir. Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 40-41.

⁵³ Âlimler İslâm hukukunda şurayı dinî ve akli ilkelere dayanarak açıklamaktadırlar. Şura yönetimin dayandığı temel esas ve yönetimde istişare ile hareket etme Müslümanların sıfatı şeklinde kabul görmüştür. İslâm'da şura nas ile sabit olup Raşid Halifeler döneminde de tatbik edilen bir usuldü. Emevîler ile birlikte şura ile yönetim yerini güce dayalı yönetime bırakmıştır. Dolayısıyla Emevî saltanatı ile birlikte, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde başarıyla tatbik edilen şura yönteminin kurumsallaşması gecikmiştir. Ayhan Ceylan, **Türk Hukuk Tarihinde Meşveret Düşüncesi ve Uygulaması, Kurultay-Divan-Meclis**, (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 25-26; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 121-122.

⁵⁴ Muaviye hükümdarlığının daha çok Arap gelenekleri tarzında olduğu ifade edilmektedir. Bu tarz hâkimiyet İslâmiyet öncesi “seyyidler” otoritesinin gelişmiş ve dönüşmüş hali idi. Emevîlerde “şûra” yahut diğer bir tâbirle “şeyhler meclisi” bulunmaktaydı. Ancak Muaviye otoritesini daha çok eyalet valileri aracılığıyla sağlıyordu. Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, 5. bs., İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 92-93; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Siyasal Aklı**, Çev. Vecdi Akyüz, 2. bs., İstanbul, Mana Yayınları, 2020, s. 278; Muhammed Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, Çev. Osman Keskiöğlu, Ankara, DİB Yayınları, 2005, s. 106-107; Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi** s. 43-44.

⁵⁵ Muaviye'nin yanında yer alan, idari tecrübe sahibi önemli kişiler “Amr b. As, Muğire b. Şube ve Ziyâd b. Ebîh” olarak ifade edilmektedir. Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 43, 44, 76 vd; Bahriye Üçok, **İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 27-35.

⁵⁶ Muğire bin Şu'be, Kûfe valiliğinden azledilme korkusu nedeniyle iktidara yakınlığını göstermeye çalışmış. Bu doğrultuda Muaviye'ye oğlu Yezid'i veliahd tayin etmesi fikrini ilk onun verdiği ifade edilmektedir. Seyfullah Kara, “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi”, **İstem**, S. 8, 2006, s. 152.

halife olarak tayin etmesini kıyas ederek kendi tasarrufunu meşrulaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca oğlunu veliaht tayin etmesinde Müslümanların yararı bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Muaviye oğlu Yezid için veliaht olarak bey'at almaya çalışmış bu uğurda yaklaşık yedi yıl çaba sarf etmiştir. Hz. Peygamberin ev halkından beş kişi Yezid'in halifeliğine açıkça karşı çıkıp bey'at etmemiştir. Her ne kadar bazı âlimler fitne-fesat son bulsun, firkalaşma olmasın sâikiyle Muaviye'nin Müslümanların faydasına oğlunu veliahd tayin ettiğini ifade etseler de gerçekte yaşanan tarihsel hadiseler durumun pek de öyle olmadığına işaret etmektedir. Nitekim Hüseyin b. Ali (61/680) Kerbalâ'da şehit edilmişti. Aynı şekilde bey'atı reddeden Abdullah b. Zübeyr (73/692) de katledilmişti. Neticede Halife Ali döneminden itibaren halifenin şura ile seçilmesi gerektiğini ileri süren Muaviye, iktidara malik olduktan sonra veliahtlık kurumunu uygulamaya başlamıştı.⁵⁸

Veliaht tayininin şer'i hukuktaki yeri hakkında âlimler farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazı âlimler burada şer'i açıdan herhangi bir engelin bulunmadığı ifade etmektedir. Onlara göre Yezid sırf ehil olduğu için babası tarafından veliahd gösterilmişti. Neticede Muaviye'nin İslâm'ın yararına bu tasarrufta bulunduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Bu meşrulaştırmaları Şafii Mâverdî (ö. 450/1058) ile Hanbeli Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'da (ö. 458/1066) görüyoruz. İlk halife Hz. Ebubekir'in halefi olarak Hz. Ömer'i işaret etmesini dikkate alarak kıyasen veliahtlık sistemini meşrulaştırmışlardır.⁶⁰ Ayrıca Mâverdî bey'atı dar yorumlayarak alelade bir akit gibi birkaç kişinin onayı şeklinde değerlendirir.⁶¹ Mâverdî, veliahd tayini konusunda icma⁶² olduğunu, Müslümanların bu şekilde hareket ettiğini ifade

⁵⁷ Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 26

⁵⁸ Yezid'e bey'atı reddeden kişiler "Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdurrahman b. Ebî Bekr"dir. Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, s. 204-205.

⁵⁹ Muhammed Hamidullah, **İslâm Anayasa Hukuku**, Çev. Vecdi Akyüz vd., Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 2005, s. 36-37.

⁶⁰ Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 32.

⁶¹ Mâverdî'nin ifade ettiğine göre halifenin seçilmesi için aranılan seçmen sayısı en az beş kişi olmalıdır. Bu görüşün delili olarak Mâverdî, Hz. Ebubekir'e bey'at edenlerin beş kişi olduğunu halkın ise daha sonra bu işleme uymasını göstermektedir. İkinci delil olarak ise Hz. Ömer'in halifeyi seçmek üzere altı kişilik bir kurul kurmasıydı. Burada beş kişi içlerinden birini halife seçecekti. Mâverdî, **a.g.e.**, s. 32-33.

⁶² III. Halife Osman'ın şehit edilmesinden sonra oluşan icmanın kabul edilmeyişi, icmanın ilk üç halife dönemi ile sınırlandırılması hakkında bkz.: Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", **DİA**, C. 20, 1999, s. 402.

etmektedir. Mâverdî, Hz. Ebubekir'in vefat etmeden önce Hz. Ömer'i halife tayin etmesi ve Hz. Ömer'in yerine geçecek kişiyi belirlemek için altı kişilik şurâyı kurmasını delil göstermektedir. Mâverdî'ye göre, veliahd tayin edilen kişiye tayin eden kişinin bey'atı yeterlidir. Burada diğer seçmenlerin rızası, bey'atı aranmaz. Ancak veliahd tayin edilen kişi, tayin eden kişinin kendi soyundan ise diğer seçmenlerin de bey'at şartı aranır.⁶³ Ebu Ya'lâ el-Ferrâ da sadece halife tarafından tayin edilmeyi yeterli görmez. Ona göre veliahd tayini Müslümanların kabulüyle geçerli olur. Bazı âlimler de aynı doğrultuda veliaht tayini işlemini bir ön seçim, aday belirleme işlemi olduğunu, akabinde gerçekleşen bey'atın bağlılık değil seçim bey'atı olarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedirler.⁶⁴

İbn Haldun (ö. 1406), veliahd tayin edilmesi uygulamasını, Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesini delil göstererek bunda ümmet ittifakı olduğu düşüncesiyle şer'î hukuka aykırılık bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁵

Sahabenin burada Yezid'in tayin edilmesi karşısındaki sessiz tutumunun, bozgunculuk olmasının "fitne" artmasını düşüncesinden ileri geldiği ifade edilmektedir. Hatta o kadar ki sahabenin bu tutumu hakkında "sivil itaatsizlik" nitelendirmesi yapılmaktadır.⁶⁶ Saltanat meşrulaştırılmaya çalışılırken, sahabenin insanüstü tasavvur edilmesi; onların hata yapamayacağı, adeta hata yapma yetilerinin bulunmadığı gibi problemleri ön kabullere götürmektedir. Bu iyi niyetli ön kabuller nedeniyle, hadiseler değerlendirilirken zaman zaman tarihsel gerçeklikten uzaklaşıldığını ifade edebiliriz. Nitekim henüz Hz. Peygamberin defin işlemi gerçekleşmeden, insan doğası gereği siyasi farklılıklar görülmeye başlamıştı. Devamında yaşanan iç karışıklıklar, Cemel-Sıffin Savaşı, Kerbalâ olayı ve siyasi otoriteye sahip olma mücadeleleri neticesinde yaşanan birçok elim vakıa, sahabenin siyasi işlerde ayrılığa düştüğünü göstermektedir. Yaşanan elim vakıalar nedeniyle birçok sahabe hayatını kaybetmişti. Bütün bu yaşanmışlık ve henüz hafızalarda taze olan meşum hadiselerin, sahabenin

⁶³ Mâverdî, **a.g.e.**, s. 39-42.

⁶⁴ Aydın, "Anayasa", s. 157.

⁶⁵ İbn Haldun mukaddimesinin 30. faslını veliahtlık kurumunun tahliline ayırmıştır. İbn Haldun'un, Muaviye'nin, oğlunu veliaht tayin etmesi hakkındaki görüşleri için bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime I**, Çev. Halil Kendir, s. 295-296.

⁶⁶ Yaman'ın "sivil itaatsizlik" nitelendirmesi açıkçası anakroniktir. Bu tâbirle durumun açıklanmasını yerinde görmüyoruz. Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 27-28 vd.

baskıcı siyasi otorite karşısında sessiz kalmayı tercih etmesine neden olduğunu akla getirmektedir.

1.3. Şeyhülislâmlığın Teorik Kökenleri

İslâm'ın ilk yüzyılları, İslâm hukukuna verdiği yön bakımından büyük öneme sahiptir. Bu kapsamda Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi⁶⁷ hukukun sistematik bir hale getirilmesi ve birçok hukuki kaidenin belirlenmesinde öz teşkil etmesi, ayrıca siyaset anlayışı hatta kelami doktrinlere kadar yüzyıllarca etkili olacak hadiselerin yaşandığı bir devir olması nedeniyle ayrı bir öneme sahiptir.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde müdevven kaidelere duyulan ihtiyaç nedeniyle ortaya çıktığı ifade edilen fıkıh ilmi⁶⁸, Kitap ve sünnetten tespit edilen hükümlerden meydana gelmektedir. Bu iki asli hukuk kaynağına ilave olarak icma ve kıyas da fıkıh ilminin gelişimine etki etmiştir. Bunlarla birlikte dönem bakımından fetva kurumunun içeriği zaman içerisinde adeta teşriî düzeyinde önem kazanmıştır.⁶⁹ Feri olarak, sahabeden altı, tabiinden yedi müftünün içtihatları önemli kaynak teşkil etmektedir.⁷⁰ Tabiin sonrası dönem bakımından ise müçtehit mezhep imamlarının

⁶⁷ Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 21.

⁶⁸ Fıkıh kavramı İslâm'ın başlangıcında daha çok sözlük anlamında geniş kapsamda kullanılmaktaydı. İlk fıkıh tâbiri Kur'an ve sünneti merkeze alan dinî anlayış-bilgi anlamındaydı. 8. yüzyılın sonlarından itibaren dinî bilgi birikiminin artması, fıkıhta usulün teşekkül edişi ve alt ilim dallarının oluşması ile fıkıh kavramının içeriği görece daralarak bireysel ve toplumsal yaşama dair ameli/pratik hükümleri bilmek ve bu konuyu tetkik eden "ilim dalı" anlamında terimleşmiştir. Fıkıh, pratik yaşama dair bilgi ve hükümleri içeren bir ilim dalı halini aldıktan sonra da günümüz ifadesiyle devletler hukuku, siyaset, idare hukuku, anayasa hukuku, mali hukuk gibi alanları da konu edinmiştir. Fıkıh kavramından dinin fûru meselelerini konu edinmesi anlaşılacakla birlikte fıkıh-fıkıh usulü (usul-i fıkıh) ayrımı yapılmıştır. Günümüz modern eğilimiyle "İslam hukuk metodolojisi" şeklinde de ifade edilen fıkıh usulü İmam Şafii'nin *er-Risâle*'si ile birlikte ayrı bir ilim dalı olarak teşekkül etmiştir. Modern eğilimlerle "İslam hukuku" da denilen fıkıh ilminin asli kaynakları Kur'an ve sünnettir. Tâli kaynakları ise Hanefi anlayışına göre icma, kıyas ve örf ve adettir. Fıkıh salt hukuki konuları ele almaz. Dinî, toplumsal, ahlaki, medeni bütün konuları kapsamına alır. Dolayısıyla hem uhrevî hayat hem de dünyevî hayata ilişkin hükümler ihtiva eder. Ebu Hanîfe fıkıhın meselelerini üçe ayırır. Bunlar "itikadî fıkıh, ameli fıkıh ve vicdanî fıkıh" şeklindedir. Tarihsel süreç içerisinde oluşan ve Hanefi geleneğinin yakın dönem âlimlerinden İbn Âbidîn'in (ö. 1836) ayrımı ise şöyledir: "İtikadât, Âdâb (Ahlak), İbadât, Muamelât, Ukubât (Cezalar)". Hayrettin Karaman, "Fıkıh", **DİA**, C. 13, 1996, s. 1-2; Osman Keskiöğlu, **Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku**, Ankara, DİB Yayınları, 1999, s. 3-5; Mahmud Esad Efendi, **Tarih-i İlm-i Hukuk**, Ed. Fethi Gedikli, Ankara, Yetkin Yayınları, 2012, s. 228.

⁶⁹ Pakalın, **a.g.e.**, C. I, "Fetva", "Fetva Emini", s. 616.

⁷⁰ Pakalın, **a.g.e.**, "Fetva", "Fetva Emini", s. 616. Sahabeden ilmiyle ön plana çıkana sahabeden altı kişinin adları şöyledir: "Aişe, Ömer b. Hattab, Ali b. Ebu Talib, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas". Özellikle Emirü'l müminin Ömer'in görüşleri ve uygulamaları sonraki dönemlerde birçok tartışmanın da kaynağını teşkil etmiştir. Emirü'l müminin Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektup, fıkıh tarihi bakımından önemli bir kaynak kabul edilir. Bu belgede kaza

içtihat ve fetvaları müstakbel müftüler için önemli kaynak teşkil etmektedir. Söz konusu dönemlerde Peygamberin vefatından sonra karşılaşılan yeni dinî-hukuki problemlere tatbik edilen fetvalara tesadüf etmek mümkündür.

1.3.1. Fetvanın Kavramsal İçeriği ve Şer‘i Dayanakları

Fetva, dinî hukuki bir meselede şer‘i hükmün beyanı anlamında kullanılan bir terimdir. “Delikanlı, yiğit” anlamına gelen “feta”dan alındığı ifade edilmektedir. Fetva kavramı bir hadise, mesele hakkında sorulan soruya verilen cevap ile o meselenin çözüme kavuşturulması yahut bir hadiseye dair hükmün beyanı anlamındadır. Fetva ile kastedilen kısaca güçlükleri çözüme kavuşturan kuvvetli cevaptır. Kavramın çoğulu “fetava”dır. Fetva verene müftü, soruyu sorana ise müstefti denir. Bütün bu iş ifta kavramıyla ifade edilmektedir. Fetva, müftünün kazai ve mülzim hüküm niteliğinde olmayan cevabıdır. Dolayısıyla müstefti fetvayı kabule mecbur değildir. Kadının verdiği hüküm ise fetvanın aksine mülzim hüküm niteliğindedir. Taraflar ona uymak mecburiyetindedir.⁷¹

sisteminin esasları ortaya konulmaktadır. Emrül müminin Ömer’in gelecekte tartışma yaratan uygulamaları kısaca şöyledir: Tek seferde üç talak ile boşamak tek talak sayılmaktaydı. Boşanmaların artması nedeniyle, tek seferde üç talakın üç talak sayıldı. Mirasta kadının ölümü durumunda sağ kalan koca, ana ve ana bir kardeşlerin payları söz konusuydu. Bu durumda ana baba bir kardeşler mağdur oldukları için onlar da pay sahibi kabul edildi. Bu durum feraiz literatüründe mesele-i müştereke (mesele-i hımarıyye) olarak adlandırılmaktadır. Müellefe-i kulûb’a verilen pay kaldırıldı. Fethedilen Irak ve Suriye arazileri yerli halkın elinde bırakıldı ve haraca bağlandı. Yani fethedilen araziler ganimet olarak değerlendirilip gazilere paylaştırılmadı. Haraç arazi statüsüne bağlandı. Böylece gelirin artması düşünülmüş olmalıdır. Osman Keskiöğlu, **Fakîh Sahâbîler ve Mezheb İmamları**, 2. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1972, s. 10-12; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 123. Tabiin döneminde temayüz eden yedi Medineli fakih “fukahâ-yi seb‘a” olarak literatüre geçmiştir. Özellikle Maliki mezhebinin zeminini teşkil eden “amel-i ehl-i Medîne” metodunun usul-i fıkıhta yer edinmesinde bu 7 fakih müftünün katkısı büyüktür. Bahse konu fakihlerin kim olduğu konusunda 6 isimde ittifak edilmiş ancak yedinci fakih üzerinde ihtilaf söz konusu olmuştur. İttifak edilen 6 kişinin adları şu şekildedir: “Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 93/712), Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr ve Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/725) Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 93/712), Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr ve Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/725)”. Yedinci fakih hakkındaki muhtemel isimler şunlardır: “Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer”. Bu yedi fakihten az bir kısım hadis rivayetiyle ön plana çıkmaktadır. Çoğunluğu içtihat ve fetva bakımından ün kazanmıştır. Yedi fakihin tarihsel ve ilmî kıymeti âlim sahabilerden aldıkları ilmî birikimi sonraki nesillere aktarmaları ve “ehl-i hadis” denilen Medine ekolünün zeminini hazırlamış olmalarıdır. Cengiz Kallek, “Fukahâ-yi Seba‘a”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 214; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, **DİA**, C. 3, 1991, s. 21 vd.

⁷¹ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye İstılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu**, C. 8, 2. bs., İstanbul, Ravza Yayınları, 2018. 3. Bölüm İfta ve İstiftaya Dairdir, s. 253-267. s. 253; Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı**, Ankara, 1965, s. 173; Pakalın, **a.g.e.**, s. 615, 617.

Fetva vermek, dinî açıdan manevi mükafatı olan ayrıca uhrevi mesuliyet taşıyan bir görevdir. Gelişigüzel verilen fetva dinen yasaklanmıştır. Bakara 2/169’da bu durum sarahaten ifade edilir: “O, size yalnızca kötülüğü, yüz kızartıcı suçları ve bilmediğiniz (gerçek dışı) şeyleri Allah’a atfetmemenizi emreder.” Ayette hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyler hakkında helal-haram hükmünün verilmesi ve bunun da bilgisizce Allah’a atfedilmesinin şeytani/nefsani bir durum olduğu ve bu halden kaçınılması gerektiği bildirilmektedir.⁷² Söz konusu ayet müftüler için dinî bir ilke olarak kabul edilmiş olup, onların bilmedikleri konular hakkında fetva vermemeleri gerektiği, hatta bilmiyorum demelerinin ilim göstergesi olduğu ifade edilmektedir.⁷³ Bu doğrultuda müftülerin fetva vermeye yetkin sayılması için bir dizi ölçüt kabul edilmiştir. Nitekim müftülerin bilgi eksiklikleri nedeniyle hatalı surette verdikleri fetvaların elim sonuçları, sadece fetvaya muhatap olanları değil toplumu da etkilemekteydi.⁷⁴

Fetva kurumu Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmıştır. İslâm dininin insanlara tebliğ eden Peygamber aynı zamanda onların hukuki konulardaki ihtilaflarını çözmekte ve dinî konulardaki sorularını da cevaplandırmaktaydı. Hz. Peygamber hem yargılama hem de fetva verme vazifesini şahsında toplamıştı.⁷⁵ Dolayısıyla fetva kurumunun özü ve ilk formu bu dönemde oluşmuştur.

Kur’an’da fetva ile ilgili on beş ayet bulunmaktadır. Bunlardan dokuzu fıkıh ile ilgili konular hakkındadır. Birçok ayette “senden soruyorlar *yes’elûneke*” ifadesi geçerken iki ayette “senden fetva istiyorlar *yesteftûneke*” ifadeleri geçmektedir.⁷⁶ Fetva kurumunun özünü teşkil eden Hz. Peygamberin fetvaları hadis külliyyatlarında

⁷² Zemaşşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C. 1, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2016, İstanbul, s. 582.

⁷³ İbn Kayyım, **İ’lâmü’l-Muvakkı’in**, C. I-II, s. 613-615

⁷⁴ Bilmen, **a.g.e.**, C. 8, s. 253.

⁷⁵ Serahsi, **Mebsût**, 16, s. 86; İzmirli İsmail Hakkı, **Kitabu’l-İftâ ve’l-Kazâ**, İstanbul, 1338, s. 1; Muhammed Tayyib Okiç, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler**, İstanbul, 1959, s. 151; Fahrettin Atar, “İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 3, 1985, İstanbul, s. 19-48. s. 21.

⁷⁶ “Senden soruyorlar” ifadesinin geçtiği ayetler ve konuları: İnfak (Bakara, 215, 219), mukaddes aylarda savaş (Bakara, 217), içki-kumar (Bakara, 219), yetimler (Bakara, 220), hayız durumu (Bakara, 222), helal kılınan şeyler (Maide, 4), ganimetler (Enfal, 1), hac mevsimi (Bakara, 189). “Senden fetva istiyorlar” tâbirinin geçtiği ayetler ve konuları hakkında bkz: Kadınlar (Nisa, 217), miras-kelâle (Nisa, 176). Atar, “İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 21; Mehmet İpşirli, “Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 149.

yer almaktadır. Bunların bir kısmını İbn Kayyım eserinde “Müftülerin İmamı’nın Fetvaları” başlığı altında toplamıştır.⁷⁷

1.3.2. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber’in şer‘i hükümlerdeki tasarrufları dört yönlüdür. Bunlar Allah’ın Resulü olması dolayısıyla Kur’an ayetlerini doğrudan tebliğ vazifesi, dinî-hukuki sorulara cevap vermesi, hukuki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturması ve İslâm toplumunun siyasi lideri imamı olması sıfatıyla gerçekleştirdiği tasarruflardır.⁷⁸ Peygamberin fetva vererek tasarrufta bulunmasına oruç ile ilgili bir hadisini örnek verebiliriz. Kur’an’da oruç ile ilgili ayetlerde unutarak yiyip içen hakkında bir hüküm bulunmamaktadır. Bu konu hakkında Peygamber unutarak yeme içmenin orucu bozmayacağı fetvasını vermiştir.⁷⁹ Burada aynı zamanda ilgili ayetin

⁷⁷ Eserin “Faslu Fetâvâ İmâmi’l-Muftîn” kısmının tercümesi için bkz.: İbn Kayyım, **İ‘lâmü’l-Muvakki‘în**, C. III-IV, 689-854; Atar, “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, s. 22.

⁷⁸ Hz. Peygamber’in tasarruflarının hangi ölçütlerle bağlayıcı kabul edileceği sorunu önem teşkil eder. Bu bakımdan ilkin İslâm hukukunda teşrii yetkisinin nasıl anlaşıldığı ve tarif edildiğini ifade etmek gerekmektedir. Teşrii kavramı zamanın getirdiği farklılıklar bir kenara bırakıldığında, işlev bakımından günümüz hukukundaki “yasama kuvveti”ne benzemektedir. İslâm’da yasa koyucu şârii mutlak yani Tanrı’dır. Bazı müellifler her ne kadar Hz. Peygamberi şârii olarak Tanrı ile birlikte ifade etse de Peygamber mutlak anlamda değil mecazi anlamda şâridir. Hz. Peygamber’in sünneti vahy-i gayr-ı metlûv olarak değerlendirilmiş ve onun tasarrufları ilahi iradenin denetiminde gerçekleştiği için bağlayıcı kabul edilmiştir. Bu bağlamda Sünni anlayışta Peygamberin söz, davranış ve hareketlerinin İslâm hukukunun asli kaynaklarından kabul edildiğini ifade edelim. Buradaki mesele tarihsel koşulların, örf ve âdetin dinî-hukuki yansımalarını belirli bir kıstasa göre ayırmaktır. Bu doğrultuda Peygamberin tasarrufları bir takım tasniflere tâbi tutulmuştur. Teşebbüh-teessi, teşrii-gayrı teşrii, dinî-örfi vb. ayrımlar bunlardandır. Hz. Peygamber dinî-siyasi otoriteyi şahsında toplamıştı. Hz. Peygamber’in tasarruflarını teşrii ve gayri teşrii şeklinde kategorize etmenin İslâm’ın evrenselliğini temin amacına yönelik olduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde diğer ayrımları da bu minvalde değerlendirebiliriz. Buradaki amaç, dine dâhil olan tarihsel koşulları ayıklamak ve dinin evrensel niteliğe bürünmesi sağlamak şeklinde ifade edilebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere siyasi otorite ile dinî otoritenin birbirinden ayrışması Muaviye ile başlatılır. Emevîler ile birlikte siyasi otorite dini kurumsallaştırma çabalarına başlamıştı. Emevîlerden itibaren dinî otorite artık sivil (herhangi bir resmî görevi bulunmayan) fakihlerce üstlenilmiştir. Fakihler içtihat ve fetvalarıyla zaman zaman adeta teşrii düzeyinde etkiye bulunmuşlardır. İslâm devletlerinde, kurumsallaşmayla birlikte merkez teşkilatta yer edinen âlim fakihler resmî sıfatlarıyla dinî otoriteyi temsil etmeye başlamış ve hukukun işleyişi ile tekamülünde azımsanamayacak düzeyde etkileri olmuştur. Murat Şimşek, **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları**, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 22, 27-28, 209-229 vd.; Ahmet Akgündüz, “Hâkim”, **DİA**, C. 15, 1997, s. 182-183; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 34, 61-62; Sünni mezheplerden dördünün kurucu imamları arasından hiçbirisi kadılık/hâkimlik gibi resmî görevlerde bulunmamıştır. Bu bakımdan Aydın, “sivil hukukçu/âlimler” grubuna dikkat çeker. Bkz.: Mehmet Âkif Aydın, **Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye’nin Temeli**, 1. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, s. 57.

⁷⁹ Serahsi, **Mebisât**, C. 3, s. 98. Hz. Peygamber’in fetvalarının bir kısmını İbn Kayyım eserinde bir araya getirmiştir. Bu fetvalar namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadete ilişkin konular; alışveriş, ticaret, arazi, miras, rehin, evlilik, talak, suç ve ceza vb. hukuki konular ile erdemli davranışlar ve benzeri ahlaki konulara ilişkindir. Bahse konu eserdeki fetvaların tamamı için bkz.: İbn Kayyım, **İ‘lâmü’l-**

de bir tefsiri ortaya konulmaktadır.⁸⁰ Peygamberin fetvaları İslâm hukukunun asli kaynaklarından kabul edilmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın ilk yıllarında fetva kurumunun gelecek nesiller için de dinî-hukuki açıdan bağlayıcı nitelik taşıdığı görülmektedir. Sonraki dönemde âlimler tarafından verilen fetvalar ise bu denli bağlayıcı kaynak değeri taşımamaktadır. Ancak Peygamber fetvaları nas olarak kabul edilmektedir.

Hiz. Peygamber döneminde iftâ teşkilatı kurumsal nitelikte olmasa da bulunmaktaydı. İlk fetva veren ilk müftü Hiz. Peygamber olup fetvanın tarihi onunla başlatılmaktadır.⁸¹ Hiz. Peygamber hem müftü hem de kadı idi.⁸² Peygambere sadece ibadetle ilgili meseleler değil, gündelik hayatta karşılaşılan hukuki problemler hakkında da sorular soruluyor, o da bizzat cevap veriyordu.⁸³

Ayette ifade edildiği üzere Peygamberin söylediklerine uymak Kur'an'a uymaktır.⁸⁴ Hiz. Peygamber sahabeden kimseleri ilmî açıdan yetiştirerek onları fetva verecek seviyeye erdirdi.⁸⁵ Peygamber döneminde 140 sahabinin fetva verecek yetkinlikte olduğu bunlardan da özellikle 7 ismin ilmî üstünlük ve yetkinlik bakımından daha yukarıda olduğu belirtilmektedir.⁸⁶

Muvakkı'ın, C. III-IV, 689-854; İzmirli İsmail Hakkı eserinde Hiz. Peygamber'in fetvalarından örnekler vermektedir. Bkz.: İzmirli İsmail Hakkı, **Kitabu'l İftâ ve'l Kaza**, s. 9-10.

⁸⁰ Pakalın, **a.g.e.**, C. I, "Fetva", "Fetva Emîni", s. 617-618.

⁸¹ İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I, s. 50; Nisa 4/127, 4/176; Ali Emîrî, "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi", s. 267; İlk kadı Yemen'e tayin edilen Ali b. Ebu Talip kabul edilmektedir. İlk baş kadı ise yukarıda zikredildiği üzere Abbasilerde Ebu Yusuf'tur. Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", **MÜİFD**, S. 3, 1985, s. 20; İpşirli, "Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler", s. 149; Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler", **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S. 1, 2003, s. 34.

⁸² Mebsût'ta Edebü'l Kadi (yargılama usulü) bahsi ayrıntılı ele alınır. Burada hâkimlerde bulunması lazım gelen özelliklere, muhakeme usulüne, hâkimliğin dindeki konumuna, adaletle hükmetmenin faziletine ve sair konulara değinilmektedir. İlgili bölüm için bkz.: Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 85-167.

⁸³ İbn Kayyım, **a.g.e.**, C. 3-4, 265.

⁸⁴ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 33-34, 61-62.

⁸⁵ Hiz. Peygamber Suffe'de arkadaşlarını ilmî açıdan yetiştirerek, onların fetva verecek düzeye gelmelerini sağladı. Peygamber hayatta iken sahabeden bazı kimselerin de fetva verdiği ifade edilmektedir. Buradaki fetva verme faaliyetinin Kur'an'ı ve Peygamberin sünnetini tebliğ anlamında olduğu ifade edilmektedir. Sahabeden Hiz. Peygamber döneminde fetva veren başlıca kimseler: "Ömer, Ebubekir, Osman, Ali, Aişe, Muaz b. Cebel, Ubeyy b. Kab, Abdullah b. Mesud, Huzeyfe, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el-Eşari, Selmanu'l Farisi, Abdullah b. Abbas, Ebu Hureyre". Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", s. 24; İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I, s. 51-52.

⁸⁶ İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I, s. 52-56; İbn Hazm, **a.g.e.**, s. 319-335; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 123.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in "ashabıyla istişare etmesi emredilmektedir".⁸⁷ Peygamber de bu emir doğrultusunda önemli işlerde ashabına danışıyor, onların da görüşlerini alıyordu.⁸⁸ Müşavere geleneğinin dört halife döneminde de devam ettirildiğini görmekteyiz. Özellikle Halife Hz. Ömer döneminde adli, idari nitelikteki önemli işlerde şehrin ileri gelen müftülerinin görüşlerine müracaat etmek ve reylerinden daha kolay bir şekilde faydalanmak amacıyla, onların Medine dışına çıkmasının yasaklandığı bilinmektedir.⁸⁹ Bahse konu istişare meclislerinde alınan kararlar ve bunların tatbikatı mezheplerin görüşlerine temel teşkil etmesi bakımından önemlidir.⁹⁰

İlk zamanlarda ücretsiz olarak ifa edilen fetva verme işi, toplumun fetvaya olan ilgisini ayrıca beslemişti. Müftülerin ilk dönemlerde belli alanlarda daha yetkin olduğu bir nevi uzmanlık sahalarının bulunduğu ifade edilmektedir. Örneğin bazı müftüler feraiz, bazıları Kur'an bazıları da hadis alanlarında ön plana çıkmaktaydı. Atar'a göre ilk dönemlerde müftüler "hâkimlerin teknik müşaviri" konumundaydılar. Hâkimler çözümü güç ihtilaflarda onlara müracaat ederdi.⁹¹ Serahsi'nin aktardığına göre hâkimlerin verecekleri kararlarda herhangi bir hataya düşmemeleri için muhakeme esnasında müftüler de hazır bulunmaktaydı.⁹² Atar'ın ifadesiyle "Peygamberin fakih müftüleri, müstakbel hukuk ekollerinin tohumlarını fetvalarıyla atmışlardır".⁹³ Serahsi'ye göre, müftüler ilk dönemlerde geçim sıkıntısı çekmemektedir. Nitekim onların aynı zamanda kadılık gibi resmî görevleri de bulunmaktaydı. Örneğin müftü İbn Mesud aynı zamanda Kufe kadılığı görevini yerine getirmekteydi.⁹⁴

⁸⁷ 3/159, 42/38.

⁸⁸ Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 104,

⁸⁹ Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 107, 119-120, 128, 259-260.

⁹⁰ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 124.

⁹¹ Atar, **a.e.**, s. 124-125.

⁹² Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 79, 85.

⁹³ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 126-127.

⁹⁴ Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 109; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 127; Hz. Peygamber'in sahabeyi ve gelecek ümmetini fetva vermeye teşvik ettiğine dair veriler bulunmaktadır. Örneğin Muaz bin Cebel'in Yemen'e kadı olarak tayini sonrası Hz. Peygamber ile arasında geçen diyalog buna örnek gösterilebilir. Muaz bin Cebel ile ilgili rivayette kaza kastedilmiş olsa da fetva kurumu hakkında da aynı yöntem kullanılarak fetva kurumunda gelişmenin temin edildiği ifade edebilir. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler", **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed.

Hız. Peygamber döneminde başlangıçta Müslüman nüfusun az ve İslâm devletinin sınırlarının küçük olması nedeniyle adli, idari vb. işlerde yoğunluk fazla değildi.⁹⁵ Bundan dolayı Hız. Peygamber bütün devlet işlerini kendisi yürütebiliyordu. Ancak İslâm devletinin ilk yıllarında böyle olmakla birlikte zamanla sınırların genişlemesi iş yoğunluğunun artmasını da beraberinde getirdi. Bu nedenle Peygamber adli, idari, siyasi alanlardaki işlerin yürütülmesi için diğer bölgelere sahabeden kimseleri atadı.⁹⁶ Medine döneminde adli işlere bakmak üzere hâkimler görevlendirmişti. Burada Serahsi İslâm'ın başlangıcında hâkimlerin müftü olarak adlandırıldığına dikkat çekmektedir.⁹⁷ Yukarıda zikrettiğimiz üzere kaynaklarda 140 sahabenin müftü olduğu ifade edilmektedir. Pek tabii bu müftülerden kaçının aynı zamanda hâkimlik görevini icra ettiği kesin olarak bilinmemektedir.⁹⁸

1.3.3. Sahabe ve Tabiin Dönemi

İlkin sahabilerin ortaya koyduğu rey ile içtihad yöntemini tabiin âlimleri geliştirdi. Neticede tedvin çağında hicri 2.yy.'da fıkıh ilmi olarak sistematik bir yapıya kavuştu. Bu dönemde içtihat fetva ayrımı henüz net değildir. Sahabe ve tabiin

Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 149-166. s. 149-150.

⁹⁵ İslâm öncesi Hicaz bölgesinde teşkilatlanmış bir yapıya, siyasi bir otoriteye rastlamak mümkün değildi. Birçok kabileden müteşekkil bir topluluk mevcuttu. Bu kabilelerin işlerini "kabile reisi" namılı kişiler yönetirdi. Yani otorite kabile nezdinde bir şahısta toplanıyordu. Toplulukta vuku bulan ihtilaflar ise kabile hakemleri tarafından "tahkim" usulüyle çözüme kavuşturuluyordu. Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, a. 36, 38; Bkz. Neşet Çağatay, **İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara, MARS T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957, s. 81, 101, 127, 131 vd.; İslâmiyet öncesi bir kurum olan "Hilf'ul-Fudul"u burada anmakta fayda var. "Bahadırılık Teşkilatı" şeklinde ifade edilen "Hilf'ul-Fudul", Mekke'de Cürhüm Kabilesi zamanında Fazıl isminde üç kişinin haksızlık ve zulüm karşısında kurdukları bir yardımlaşma birliğidir. Kurucular haksızlığa uğrayacak olanlara yardım edeceklerine dair yemin ettikleri için birliğe adı "fazılların yemini" anlamında olan Hilf'ul Fudul denildi. Zaman içerisinde bu birlik işlevini yitirdi. Ancak Peygamber'in amcası Zübeyr Mekke'de artan haksızlıklar nedeniyle şehrin ileri gelenlerini topladığı bir görüşmede aldıkları karara istinaden söz konusu cemiyeti ihya ederek onun faaliyetlerine can verdi. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. 2, s. 118.

⁹⁶ Hız. Peygamber, Ali b. Ebu Tâlib ve Muaz b. Cebel gibi sahabeden bazı âlimlere kadılık görevini tevdi etmişti. Özkan, **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 20-21; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 25; Hız. Peygamber "Akabe Biatları"ndan sonra kabilelere idari işlerini yürütmek üzere nakip tayin etti. Bu nakiplerin üzerinde nakipleri denetleyebilecek düzeyde daha geniş yetkileri haiz olan "Nakibu'n-Nükeba" atadı. Bunlar bir nevi Hız. Peygamberin yardımcısı konumundaydılar. Fethedilen şehirlere Peygamber'in valiler tayin ettiği bilinmektedir. Bu valiler görev sahalarındaki adli, idari, dinî konularda olmak üzere birçok işten sorumluydular. Bunların yanı sıra İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi nedeniyle Peygamber çeşitli görevlerde birçok memur tayin etmişti. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, C. 2, s. 174; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 21.

⁹⁷ Serahsi, **Mebsût**, C. 16, s. 109.

⁹⁸ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 50-51.

dönemi ilmî malzemesi zamanla verilen fetvaların, içtihatların belirli bir yekuna ulaşması teori/usul arayışının zeminini teşkil etmiştir. Bu kapsamda re'y kavramı yerini ikinci asır ve devamında kıyas kavramına bırakmıştır. Bu durum, sahabe ve tabiin döneminde nicel bakımdan az olan fetva/ıctihatları nitel açıdan değersizleştirmez. Nitekim o dönemlerde kaynağa/öze zaman açısından yakınlık söz konusuydu. Ayrıca karşılaşılan hukuki problemler sınırlıydı.⁹⁹

Hiz. Peygamber hayatta iken sahabenin verdiği fetvalar, Peygamberden aldıkları vahyi tebliğden müteşekkildi.¹⁰⁰ Peygamberin vefatından sonra fetva işini sahabe yerine getirdi. Bu dönemde başta halifeler olmak üzere, sahabenin fetva verdiği görülmektedir. Sahabeden kimi az kimi çok fetva vermiştir. Burada fetvalarıyla temayüz etmiş kadın erkek yaklaşık yüz otuz (kimii kaynaklarda 140) kişi olduğu ifade edilmektedir. En fazla fetva veren sahabeler İbn Kayyim'ın ifade ettiğı haliyle şu kişilerdir: "Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebû Talib, Abdullah b. Mes'ûd, müminlerin annesi Âişe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer". Zikredilen kişilerin verdikleri fetvalar hacimli bir kitap olacak kadar fazlaydı.¹⁰¹

Sahabeden fetvalarıyla ön plana çıkan kişiler, belli konularda daha yetkindi. Mesela Hiz. Peygamber'in eşi Aişe, feraiz ve hadis ile ilgili meselelerde ilmî derinliğı daha fazla olduğu için bu konularda önde gelmekteydi. Dolayısıyla bu alanlarla ilgili meseleler daha çok ona sorulurdu.¹⁰² Dinî ilimlerin sahabeden "Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer"ın arkadaşları aracılığı ile yayıldığı söylenmektedir. Bu dört sahabinin arkadaşları Medine, Mekke ve Irak'ta dinî ilimleri tebliğ eden kişilerdir. Medine'de Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer; Mekke'de Abdullah b. Abbâs; Irak'ta ise Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşları dinî ilimleri yayan kişilerdi.¹⁰³ Hiz. Peygamberden vasıtasız ilim alan âlim sahabeler, sonraki dönem âlimlerince daha üstün görülmüştür. Nitekim onlar doğrudan esas kaynaktan ilim almışlardı. Sahabe nesli ise elde ettiğı bu ilmi tabiine aktarmıştır.

⁹⁹ Murteza Bedir, "Fetva ve Değışim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", **Hanefilerde Mezhep Usûlü**, inceleme ve Çev. şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları, s. 23-24.

¹⁰⁰ İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I-II, s. 681.

¹⁰¹ İbn Kayyim eserinde fetva veren sahabeyi çok, orta ve az sayıda fetvası olanlar olmak üzere nicel açıdan taksim etmektedir. Ayrıntılı malumat için bkz.: İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I, s. 51 vd.

¹⁰² İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I, s. 55, 58; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 124.

¹⁰³ İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-Muvakkı'ın**, C. I-II, s. 57.

Daha sonra söz konusu bölgeler tarihsel süreç içerisinde İslâm hukuk ekollerinin merkezi haline gelmiş ve mezhepler bu coğrafyalarda teşekkül etmiştir.¹⁰⁴

Tabiin döneminde ise rey ve hadis ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu dönem Hz. Peygamberden sonra yaşayan ikinci nesli ifade eder. Siyasi bakımdan ise Emevîlerin hükümlanlığı dönemine denk gelir. Bahse konu dönemde İslâm devletinin sınırları genişleyerek Arap yarımadasının dışına taşmıştır. Dolayısıyla farklı kültürden Müslümanlığı tercih eden veya etmeyen insanların içtihadı muhtaç birçok yeni hukuki problemleri gündeme gelmiştir. Müslüman olmayı tercih eden kişiler, dini öğrenme ve toplumsal konumlarını iyileştirme arzularının onları ilimde yoğunlaşmaya yönelttiği düşünülmektedir. Nitekim bu sırada Araplar devlet idaresi ile meşgul idiler. Yazılı kültürün onlarda gelişmediği de vakidir. Bu durum, uzun zamandır yerleşik hayat süren ve yazılı kültürü gelişmiş Arap kökenli olmayan Müslümanların (mevali) ilimde yoğunlaşmasında bir etkidir.¹⁰⁵

Kökleri sahabe döneminde teşekkül eden ve tabiin döneminde belirginleşen rey ve hadis ekolü iki genel içtihat eğilimidir. Merkezi Medine olan hadis ekolüne mensup olanlar, Kur'an ve sünnete müracaat ederek hukuki ihtilafları çözmekte, bu kaynaklarda uygulanacak hükmü bulamadıklarında ise re'y yöntemini kullanmamakta veya nadiren sınırlı düzeyde kullanmaktaydı. Merkezi Kufe olan rey ekolüne mensup olanlar da Kur'an ve sünneti kaynak olarak kullanmaktaydı. Ancak bunlar hukuki ihtilafa uygulanacak herhangi bir hüküm bulamadıklarına reye müracaat ederlerdi. Ayrıca dönemin siyasi ortamı ve sünnet malzemesinin merkezine uzak olmaları nedeniyle hadis uydurma faaliyetlerinin yaygınlık kazanması, onları sünneti delil olarak kabul ederken bir dizi ölçüt koymaya yöneltmiştir. Bu iki içtihadi eğilimin mezheplerin oluşum sürecinde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Ancak âlimleri mutlak manada rey ve hadis ekolü altında değerlendirmek pek doğru değildir. Nitekim bazı âlimler hadis ekolünün yaklaşımı doğrultusunda içtihat

¹⁰⁴ İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Muvakkı'ın*, C. I-II, s. 45.

¹⁰⁵ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 49-50; Mahmud Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, s. 205.

ederken kategorik olarak rey karşıtı değildir.¹⁰⁶ Tedvin hareketlerinin başlangıcı da bu döneme denk gelir. Bu dönem âlimleri sahabenin talebeleridir.¹⁰⁷

Tabiin dönemi ileri gelen âlimlerinden bazıları şunlardır: Medine’de Said b. Müseyyeb, Mekke’de Atâ b. Ebû Rabâh, Yemen’de Tâvûs, Kufe’de İbrahim en-Nahaî, Basra’da Hasan el-Basri, Şam’da Mekhûl, Horosan’da Atâ el-Horosani. Söz konusu âlimlerden mevali olmayan tek âlim Said b. el-Müseyyeb’dir.¹⁰⁸

Sahabe döneminde olduğu gibi tabiin dönemi âlimleri de fetva verirken aceleci davranmamayı ilke edinmişlerdi. Ayrıca fetva vermenin dinî mesuliyet taşınması nedeniyle mümkün olduğunca sık fetva vermekten imtina ettikleri rivayet edilmektedir. O kadar ki, sorulan her soruya cevap veren kişinin cesareti ilmî birikiminin sılgılığına bağlanır. Tabiin dönemi âlimlerinin fetva verirken takip ettikleri yol, naslara müracaat etmek ve dört halifenin görüşlerini dikkate almaktır.¹⁰⁹

Bu dönemde müftü bir nevi kadı yardımcısı, müşavirdi. Bazı kadılar ise aynı zamanda müftüdür. İki kurum arasında ayrım yapılmamıştı. Atar’ın ifade ettiğine göre, Emevî emiri Ömer b. Abdülaziz döneminde iftâ teşkilatı resmî bir hüviyet kazandı. Ömer b. Abdülaziz’in atadığı Mısır Valisi Eyyüb b. Şurahbîl; Cefer b. Rabiâ, Yezid b. Ebi Habib (ö. 128) ile Ubeydullah b. Ebi Cafer’i Mısır’a resmen müftü olarak tayin etti.¹¹⁰ Hâlim Sabit’in (ö. 1946) yaklaşımına göre, fetva kurumunun resmî niteliğe dönüşmesinin nedeni halifelerin “iftâ ve teşri” yetkileri ile idarî yetkilerini birbirinden tefrik etmeleridir. Teşri yetkisi “ehl-i ilm ve ehl-i amel”e, idare yetkisi ise “halife”ye aittir.¹¹¹

¹⁰⁶ Mahmud Esad Efendi, **Tarih-i İlm-i Hukuk**, s. 206-207; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 50-52.

¹⁰⁷ Bu dönemde yetişen âlimlerin isimleri için bkz.: Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 28-29.

¹⁰⁸ İbn Kayyim, **İ’lâmü’l-Muvakkî’in**, C. I, s. 59; Ayrıca bkz: Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 50; Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 28-29.

¹⁰⁹ İbn Kayyim, **İ’lâmü’l-Muvakkî’in**, C. I, s. 68-69.

¹¹⁰ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 122; Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 42; Hudari, **İslam Hukuk Tarihi**, Çev. H. Hatiboğlu, İstanbul, 1974, s. 181.

¹¹¹ Hâlim Sabit, “İçtihad ve İcma”, **İslam Mecmuası**, C. III, S. 25, 1333, s. 596-598; Yakut, “İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler”, s. 34.

1.3.4. Mezheplerin Teşekkülü Dönemi

Müçtehit imamlar dönemi olarak anılan bu devirde fıkhi mezhepler şekillenmeye başlamıştır.¹¹² Hz. Peygamberle başlayan, sahabe ve tabiin ile yayılan İslâm hukuk ilmi bu dönemde sistem ve içerik bakımından olgunluğa erişmiştir. Daha doğru bir ifade ile İslâm hukuku tarihsel temelleri üzerinde yükselmiştir. Ayrıca fıkıh ve fıkıh usulü eserleri de bu dönemde tedvin edilmeye başlanmıştır.¹¹³ Mezhep imamları ve diğer yetkin müçtehit âlimler bu dönemde toplumun dinî, hukuki sorularına karşılık fetvalar vermişlerdir. Söz konusu dönem âlimlerinin fetvaları tedvin edilmiş fıkıh eserlerinde yer almaktadır.¹¹⁴

Kökleri tabiin dönemine dayanan rey ve hadis okulu ayrımı genel hatlarıyla bu dönemde de devam etmiştir. İslâm hukukundaki söz konusu yaklaşım farkının tarihsel arka planında müçtehit, coğrafi-toplumsal koşullar, hukuki malzeme farklılığı yanında Arap-mevali geriliminin de etkili olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁵ Nitekim Ebu Hanife ümmetin kölelerinden birinin çocuğuydu. Reyî ilk kez sistematik düzeyde kullananlar da köle çocuklarıydı. Bunlar; Medine’de Rabîa (ö.136/753), Basra’da Osman el-Bettî (ö. 145/760), Kufe’de Ebu Hanife’dir. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz Mısır’a mevalilerden (Yezîd b. Ebî Hubeyb, Abdullah b. Ebî Cafer) müftü tayin etmişti. Bu tasarrufundan dolayı emir Ömer b. Abdülaziz kınanmıştı.¹¹⁶

Reye dayalı fetva vermek sahabe ve tabiin döneminde olduğu gibi bu dönemde de bir zorunluluktur. Nasların karşılaşılabilecek sınırsız hukuki olay ve problemler karşısında sınırlı oluşu, sınırların genişlemesiyle birlikte farklı kültürlerle mensup Müslüman sayısının artması dolayısıyla yeni hukuki problemlerin gündeme gelmesi gibi nedenler reyî zorunlu kılıyordu. Kufe okulunda reyden kasıt kıyastır. Medine okulunda ise rey Ömer b. Hattab’ın uygulaması doğrultusunda, maslahata

¹¹² M. Esad Kılıçer, **İslam Fıkıhında Re’y Taraftarları**, Ankara, DİB Yayınları, 1994, s. 65.

¹¹³ Ali Şafak, **İslam Hukukunun Tedvini**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977, s. 56 vd; M. Reşid Rıza, **İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri**, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Hayrettin Karaman, Ankara, DİB Yayınları, 1974, s. 18; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s 52-53.

¹¹⁴ Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 29.

¹¹⁵ M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, **DİA**, C. 10, 1994, s. 523; Kılıçer, **İslam Fıkıhında Re’y Taraftarları**, s. 119.

¹¹⁶ Yaman, **Siyaset ve Fıkıh**, s. 94-95.

dayalıdır.¹¹⁷ Şehristânî'nin ifadesiyle “Naslar sınırlı olup hadiseler sınırsız olunca, sınırlının sınırsızı zaptı ve kapsamı mümkün olmadığına göre, kesin olarak her hadisenin hükmünü belirtecek şekilde, içtihat ve kıyasa itibar edilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır”.¹¹⁸ Yukarıda ifade edildiği üzere Kufe okulunda rey, Medine okulundan daha sık kullanılmaktaydı. Kufe okulunda reyden kasıt kıyastır. Medine okulunda ise rey, Ömer b. Hattab'ın uygulaması doğrultusunda, maslahata dayalıdır.¹¹⁹ Medine okulu zorunlu olmadıkça maslahata ve kıyasa müracaat etmezdi. Hadis ehli sadece karşılaşılan hukuki problem ve olaylar hakkında fetva verirdi. Kufe okulu farazi problemler hakkında da fetva verir, kıyas ile hüküm istinbat ederdi. Medine okulunun sünnet malzemesi daha fazlaydı. Kufe okulunun ise sünnet malzemesi azdı. Ayrıca siyasi fırkalaşmanın yoğun yaşandığı bu dönemde birçok mevzu (uydurma) hadis ortaya atılmıştı. Bu nedenle rey ehli, sünneti belirli bir elekten geçirdikten sonra koşullu olarak delil kabul etmiştir.¹²⁰ Medine ve Kufe

¹¹⁷ Muhammed Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, Çev. İsmail Dağ, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011, s. 70.

¹¹⁸ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 180.

¹¹⁹ Kıyas, “hakkında nass bulunmayan bir meseleyi, benzer olaylarda kullanılan naslarla halletme işidir”. Kıyasa müracaat edilebilmesi için karşılaşılan hukuki problem veya olay hakkında açık nass bulunmamalıdır. Hakkında hüküm bulunmayan hukuki problem ile hakkında hüküm bulunan başka bir hukuki problemin hüküm bakımından illetleri ortak olmalıdır. Bu durumda içtihat edecek kişi hukuki problemi ve ilgili nassın illetini kavramalıdır. Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 39, 71. Medine okulundan İmam Malik ameli ehli Medine'ye, yani Medine örfüne özel bir kaynak değeri atfeder. Hodgson'a göre bunun nedeni Medine tatbikatının daha pür halde bulunması, ancak sonraki dönemlerde ise İslâm'ın temel ilkelerinden uygulamada sapıldığı; bazı hükümlerin değiştirilerek aslına yabancı kılındığı, kısacası tatbikatın bambaşka olmasıdır. Marshall G. S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, 1/321; Ayrıca bkz.: Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, s. 21-25.

¹²⁰ Osman Şekerci, **Fıkıh Mezheplerine Giriş**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999, s. 35-40.; Hukuk hakkında rivayet edilen hadislerin çoğunluğu âhâd hadis kategorisindedir. Âhâd hadis “bir nesilde bir kişi tarafından rivayet edilen hadistir”. Mezhepler ahad hadisi hukuk kaynağı olarak görür. Ancak onun kaynak olarak kullanılması noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şafii ve Hanbeli mezhebinde ahad hadisler hukuk kaynağı kabul edilir. Hanefi ve Maliki mezhebinde ise belirli ölçütler ortaya konulmuş, ahad hadis koşullu olarak hukuk kaynağı kabul edilmiştir. Hanefilerin ortaya koyduğu ölçüt üç tanedir. Bu ölçütler hadisi nakleden ravi, Hanefilerin kıyas ve hukuk ilkeleri ile ahad hadisin muhtevasını konu edinir. Buna göre: 1) Ravi, naklettiği ahad hadise aykırı bir tasarrufta bulunmamış olmalıdır, 2) Ravi hukukçu değilse ahad hadis Hanefilerin kıyas ve hukuki ilkelerine aykırı olmamalıdır, 3) Ahad hadis herkes tarafından malum olan genel olaylar hakkında olmamalıdır. Malikiler de ahad hadisi amel-i ehl-i Medine denilen Medine uygulamasına uygunluk ölçütüyle, koşullu olarak kaynak kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere siyasi fırkalaşmanın had safhada olduğu, bu nedenle çok sayıda uydurma hadis in dolaşıma girdiği bu dönemde Hanefiler ahad hadisi fevkalade sıkı şartlarla kaynak olarak kabul etmişlerdir. Zikredilen şartları sağlamayan ahad hadisleri kaynak olarak kullanmamışlardır. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 36.

okulu arasındaki bir diğer fark ise sahabe ve tabiin fetvalarının kaynak değeri hakkındadır.¹²¹

Mezheplerin kurumsallaşması ise teşekkülünden en az yüz yıl sonra gerçekleşmiştir (takriben 10. yy. başları). Esasen mezhep bir kişinin görüşlerini mutlak anlamda takip ve taklit anlamına gelmez. Mezhep çok sayıda âlimin kurumsallaşma sürecinde katkıda bulunduğu bir yapıdır. Çok sayıda fetvanın “bütüncül ve tutarlı” bir şekilde Kur’an ve sünnet zemininde sistematik yapıya oturtulması bir anda gerçekleşmemiş olup tarihsel sürecin ürünüdür. Burada kurucu müçtehitlerin ortaya koyduğu yöntem takip edilerek geliştirilmiştir.¹²²

1.3.5. Hanefilerde İctihat ve Fetva İlişkisi

İctihadın Peygamber zamanında bir hukuk kaynağı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.¹²³ Buna delil olarak da içtihatla ilgili hadisler gösterilmektedir. Bunlardan en meşhuru Muaz hadisidir. Hz. Peygamber Muaz b. Cebel’i Yemen’e kadı olarak tayin etmiş ve ona ne ile hükmedeceğini sormuştu. Muaz da Kur’an ve sünnetle, onlarda yoksa kendi reyî ile hükmedeceğini söylemiş, Peygamber de bu cevabı onaylamıştı.¹²⁴ Muaz hadisinin sıhhati hakkında tartışma olsa da, tarihsel pratikte ulemâ tarafından kabul gördüğü ifade edilmektedir.¹²⁵

İctihadın herhangi bir dış iradenin müdahalesi olmadan gerçekleştirilen bir faaliyet olduğu genel kabul gören anlayıştır.¹²⁶ Erken dönemde henüz devlet içtihadı

¹²¹ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 43, 54; Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, s. 72-73; İbrahim Kâfi Dönmez, **Fıkıh Usulü İncelemeleri**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014, s. 327-330.

¹²² Wael B. Hallaq, “Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme” **AÜİFD**, Çev. Halit Özkan, C. 45, S. 2, 2004, s. 349; Murteza Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 28.

¹²³ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 19.

¹²⁴ Serahsi, **Mebisât**, C. 16, s. 102-103; Mâverdi, **a.g.e.**, s. 55.

¹²⁵ Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 22; Şaban Çiftçi, “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü ‘Muaz Hadisi’ Örneği”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 11, S. 2, 2011, s. 55-64.

¹²⁶ İslâm hukukunun ilkin ferdi içtihatlarla şekillendiği ifade edilmektedir. Tabi burada dört halife dönemini dışarıda tutmak gerekir. Bahse konu dönemde halifeler aynı zamanda müçtehit oldukları için onların görüşleri ve tatbikatı sadece dinî değil aynı zamanda resmî karakter taşır. İslâm hukukunun bir ilim olarak sistematik düzeyde teşekkül ettiği dönemde ise müçtehit hukukçular genellikle “sivil” kimselerdir. Genel itibarıyla bu kimselerin içtihatlarına siyasi otoritenin doğrudan bir müdahalesi söz konusu değildir. Özellikle Emevî emiri Ömer b. Abdülaziz’i tenzih edersek iktidarın Emevîlere intikal etmesiyle devlet başkanı sıfatını haiz olanlar dinî-hukuki konularda içtihat etmekten uzak durmuşlardır. İctihatta bulunmamalarının kendilerini bu konuda yetkin bulmayışlarıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar hal böyle olsa da gerek Emevîler gerekse Abbasîler

kurumsallaştırmadığı için sınırları içerisinde serbestlik, müsamahakarlık hâkimdi. Ancak bu durumda bile devlet otoritesinin bağımsız müçtehitlere zâlimane tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir. Kurucu içtihat döneminde fıkıh ilminin şekillenmesine herhangi bir siyasi yetkenin müdahalesinin olmadığını söyleyebiliriz. Hal böyle olmakla birlikte örneğin Ebu Yusuf gibi devletin üst dereceli memurları arasında yer alan hukukçuların içtihatları siyasi otoritenin tahakkümünden etkilenecekti. Buradan içtihat faaliyetinin tarihsel süreç içerisinde kurumsal bir faaliyete doğru evirildiğini ifade edebiliriz.

Coğrafi sınırların genişlemesi, farklı kültürel öğelerle karşılaşılması gibi etmenler “tutarlılık ve bütünsellik” adına içtihadı zorunlu kılmıştır. Bu dönemde kıyas ilmi içtihat yöntemi olarak sistematik düzeyde kullanılmıştır.¹²⁷ Fıkıhın temelini “ittifak ve ihtilaf” şeklinde tasnifi esas kabul edilir. Kur’an’ın açık hükümleri ile sünnetin müşterek uygulamaları, bazı istisnaları olsa da içtihat konusu değildir. Hukuki meselelerde ihtilafın ortaya çıkması birçok nedene dayanmaktadır. Sınırların genişlemesi ile yabancı kültür öğelerinin İslâm’a dâhil olması, sünnet malzemesindeki farklılık, hüküm çıkarırken takip edilen yolun farklı olması ihtilafın nedenleri arasında gösterilebilir. Ayrıca İslâm’ın yerel nitelikte olan uygulamalarının farklı kültürlerde tatbiki meselesinin usulde ihtilafı beraberinde getirdiği de düşünülmektedir. Örneğin, Hanefi mezhebinin kurucu imamı Ebu Hanife Kur’an ve Sünneti temel ölçü addederek kıyas ve istihsan çerçevesinde fetva vermiş, içtihat

döneminde siyasi otoritenin dinî-hukuki konuların şekillenmesine emrindeki âlimler aracılığıyla dolaylı olarak dâhil olduğunu ifade edebiliriz. Gücü elinde bulunduran siyasi otoritenin sadece hukuki konularda değil ibadete ilişkin hususlarda da pratikte içtihadı yön verdiği söylenebilir. Nitekim Serahsi’nin naklettiğine göre Emevîler’de bayram namazı hutbesi namazdan sonra irade edilmesi gerekirken, kalabalık dağılmadan siyasi propagandanın yapılabilmesi için hutbe iradı namazdan önceye çekilmiş ve bu uygulama bir süre devam etmiştir. Sünnete aykırı olmasına rağmen siyasi otorite bu uygulamayı devam ettirmiştir. Dinin ibadete ilişkin konularında bile bu denli bir müdahalenin söz konusu olması siyasi otoritenin menfaatinin söz konusu olduğu birçok alanda müdahalesini evleviyetle doğrular niteliktedir. Dolayısıyla mutlak anlamda İslâm hukukunun ferdi çabaların mahsulü (H. I-IV. Asır) olması herkesçe malum olsa da siyasi otoritenin bu süreçte payı göz ardı edilmemeli ayrıca tetkik edilmeli kanaatindeyiz. Krş.: Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 62-63, 67; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, 5. bs., İstanbul, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2002, s. 361-362; H. Yunus Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, 2. bs., Kayseri, Kimlik Yayınları, 2016, s. 67, 347; Bayram hutbesinin Hz. Peygamber ve dört halife döneminde namazdan sonra okunduğu, Emevîlerin ise halkın siyasi propagandalarını dinlemek istememesi nedeniyle hutbeyi namazdan önceye alarak icatta bulundukları hakkında bkz.: Serahsi, **Mebsût**, C. 2, s. 58 vd.

¹²⁷ Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, s. 81-96; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 11, 24-26, 57, 60-70; Muhammed Ebu Zehra, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, Çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Fecr Yayınları, 1990, s. 190-224; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 24.

etmiştir.¹²⁸ Usul ve furûda ihtilaf teşkil eden görüşler zamanla “mezhep” kurumunu ortaya çıkarmıştır. Mezhepler içtihat faaliyetinin belirli usul kuralları çerçevesinde gerçekleştirildiği bir yapı haline gelmiştir. Fıkhi hükümlerdeki değişim ve istikrar da mezhebin müsaade ettiği ölçüde gerçekleşmiştir. Esasen fıkhi mezheplerin her biri İslâm’ın bir yorumudur.

Hanefî mezhebi İslâm hukukun asli delilleri olarak Kur’an, sünnet, icma ve kıyası kabul eder. Bu kaynaklar arasında hiyerarşik ve bütüncül bir yapı vardır.¹²⁹ Sahabe fetvalarını kaynak değeri ise Kur’an ve sünnetten sonra gelmektedir. Sahabenin, Hz. Peygamberi görmüş olması ve onun tebliğine bizzat muhatap olmaları nedeniyle sahabe fetvası belirli koşullarda bağlayıcı görülür. Hanefiler genel olarak sahabe fetvası akıl ve kıyasla bilinemeyecek bir konu ile ilgili ise onu kabul etmeyi vacip görürler. Ancak sahabe fetvası akıl ve kıyasla bilinebilecek bir konuyla alakalı ise bunun bağlayıcılığı noktasında mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaf söz konusudur.¹³⁰

¹²⁸ İstihsan, kıyasın fıkıhın genel esasları bakımından tatmin edici bir sonuç vermemesi durumunda gündeme gelir. Hanifilerden Kerhî’nin tanımına göre istihsan “müçtehidin daha kuvvetli gördüğü bir husustan dolayı bir meselede benzerlerinin hükümünden başka bir hükme udûl etmesidir”. Buna göre istihsanın özü, ulaşılan hükmün genel bir kaideye aykırı olmasıdır. Bunun için kuvvetli bir gerekçe olmalıdır ki genel kaideden ayrılmak maslahata uygun düşsün. Bu yöntemle kıyas ile elde edilen hükmün şeriatın ruhundan uzak olması durumu istihsan ile ortadan kaldırılmış oluyor. İstihsanda genel kural nass, icmâ, zaruret hali, hafî kıyas, örf ve âdet, maslahat nedeniyle terk edilir. Nass ve icma yoluyla genel kuralın terk edilişi ile diğer gerekçelerle istisna teşkil eden hükmün ortaya konulması mahiyeti itibarıyla farklılık arz eder. Nass ve icma nedeniyle istisnai hükmün konulması hariç tutulduğunda, kıyasta hükümlere ilahi iradenin cephesinden bakmak amaçlanırken, istihsanda hükümlerin muhatabı olan insan cephesinden meseleye bakmak amaçlanır. Özetle istihsan yöntemi, kıyasın hakkaniyeti gerçekleştiremediği dolayısıyla adil sonuçlar doğurmadığı durumlarda tercih edilir. Bu yöntem başlangıçta ehli hadis taraftarlarınca eleştirilse de tarihsel süreç içerisinde “maslahat”, “insan yararı” kavramlarıyla kabul gördüğü ifade edilir. Şer’î hukukun dinamik veçhesini teşkil eden bu ve benzeri yöntemler olmadan hükümlerin değişime, zamanın gereklerine uyum sağlaması mümkün değildir. Ancak bu istihsan ve benzeri yöntemlerle hükümlerin akışkanlığı temin edilebilir. Pek tabi bahse konu yöntemle uygulama imkanı veren de şer’î hukukunun bizatihi yapısıdır. Dönmez, **Fıkıh Usulü İncelemeleri**, s. 64, 79, 143, 146; Ebu Zehra, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, s. 225-226 vd.; Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, s. 107, 115-116; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 39-40; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 25-26.

¹²⁹ Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 24-25; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 31 vd.

¹³⁰ Dört mezhepte münferit sahabe fetvalarının bağlayıcılığı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler bunları bağlayıcı kabul ederken bazıları bağlayıcı kabul etmemiştir. Bir kısım âlim ise aynı konu hakkındaki sahabe fetvalarında tercih hakkı tanırlar. Sahabenin icma ettiği konular ise bağlayıcı kabul edilmiştir. Özellikle dört halifenin tatbikatı önem arz eder. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanife’nin sahabe fetvası hakkındaki görüşü şöyle nakledilir: “Eğer bir hükmü Allah’ın Kitabı’nda bulamazsam, Peygamberinin Sünnetine başvururum. Peygamberinin Sünnetinde de bulamazsam, sahabenin sözleriyle amel ederim. (Aralarında ihtilaf olduğu zaman) sahabeden dilediğimin sözünü alırım, dilediğimin sözünü bırakırım; ancak onların sözlerinin dışına çıkıp

Mutlak müçtehitler içtihat ederken ilkin nasların anlamını araştırır.¹³¹ Nasların anlamına ulaşmada üç düzlem söz konusudur. Bunlar zâhirî düzlem, illî düzlem ve hikemî/makasîdî düzlemdir. Bu üç düzlem içtihat faaliyetinin kapsamının belirlenmesi açısından önem arz eder. Zâhirî düzlem sırasıyla hiyerarşik bir bütün teşkil eden açık seçik Kur'an ve sünnet hükümleri ile icmayı ifade eder. İllî düzlem mevcut hukuki problemlerin Medine uygulamasına kıyası ile çözüm üretildiği alandır. Hikemî/makasîdî düzlemde şer'î hükümlerin dinamik yapısını korumak amaçlanır. Dolayısıyla nasların anlamı ve hedefi ortaya konulmaya çalışılır. Bu düzlemde bazen kıyas devre dışı bırakılarak istihsan-maslahat tercih edilir. İstihsan rey içtihadının bir parçası olarak görülür.¹³² Tevile açık olmayan hükümler ile

başkalarının sözlerini almam". Ebu Hanife'nin görüşü bu şekilde rivayet edilmekle birlikte Hanifelerden bazıları sahabe fetvasını kaynak olarak kabul etmezler. Onlara göre Ebu Hanife sahabe fetvasını delil saymaz. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, içtihadî nitelikte olanın naklini değil sünnetin naklini delil olarak kabul etmektedir. Yani Ebu Hanife sahabe içtihadını kaynak olarak kabul etmez. Sadece sünnet nakli söz konusu ise sahabe görüşünü dikkate alır. Sahabe görüşünün sünnetle bilinebilecek konularda kaynak olarak kabul edileceği ancak içtihadî konularda kaynak olarak kabul edilemeyeceği görüşü esasen Hanefî âlim Kerhî'nin görüşüdür. Kerhî'ye göre sahabenin zaman zaman içtihadında yanıldığı ve birbirine muhalefet ettiği sabittir. Dolayısıyla onlar hatadan ârî değildir. Hatta ihlasları gereği sahabe çoğu kez fetvasında hata edebileceğini, kendilerinin mutlak surette taklit edilmemesi gerektiğini öğütlemiştir. Sonuç olarak Hanefî Kerhî, nakil ile bilinemeyecek reyde dayanan konularda sahabe fetvasını delil olarak kabul etmez. Ebu Zehra, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, s. 187-189; Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 43, 54; Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, s. 71-75; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 93; Atar, "İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı", s. 27-28; Mahmud Esad Efendi, **Tarih-i İlm-i Hukuk**, 216.

¹³¹ Mutlak içtihat dönemi 9. yy. öncesine tekabül eder. Ancak bu daha sonraki dönemlerde içtihat edilmediği içtihat kapısının kapandığı anlamına gelmemelidir. Bu doğrultuda fıkıh tarihi dikkate alındığında içtihat kapısının kapandığı iddiasının bir karşılığı olmadığı ifade edilmektedir. Burada içtihadı kapalı addedilen alanın Kur'an ve sünnetin açık hükümleri ile hakkında icma bulunan konular olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla "yeni bir mezhep inşası" pratikte mümkün görülmediği için kurucu düzeyde içtihat kapısının kapandığı savunulmaktadır. Mutlak içtihat ile mezheplerin mevcut görüşlerinden birine ulaşılacağı için yeniden böyle bir faaliyette bulunmanın beyhude olacağı görüşü kabul görmüştür. Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 48-50; Apaydın'a göre, içtihat "tek görünümlü, tek boyutlu" değildir. İslâm hukukunun asli kaynakları olan; Kur'an, sünnet ve sahabe kavlini, yani mevcut hukuki malzemeyi sistemleştirme faaliyetini "kurucu içtihat" şeklinde nitelendirmektedir. Ayrıca mezheplerin teşekkülünden sonra devam edegelen içtihat faaliyeti ilkinden farklı görülür. Dolayısıyla iki farklı dönemde kullanılan içtihat kavramının içeriği ve işlevi aynı değildir. Bu doğrultuda Apaydın, "İçtihat kapısı" meselesinde "kurucu içtihat" faaliyetinin kapandığını/sona erdiğini ancak "mezhep içi içtihat" faaliyetinin devam ettiğini savunmaktadır. Kanaatimizce kavramsal düzeydeki bu ayrım tartışmanın halli için işlevsel olmakla birlikte suni bir ayrım olarak nitelendirilebilir. Nitekim mütakaddimin ve müteahhirin ulemânın zihninde bu şekilde iki içtihat kategorisi bulunmamaktadır. Onlara göre tek içtihat vardır. Bkz.: **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 26.

¹³² Bazı âlimlerce makasîdî şer'î'yi (şer'î maksatlar) bilmek müçtehitlik şartlarından kabul edilir. Hikmetü't teşri kavramıyla iç içe bulunan şer'î maksatlar Allah'ın fiillerini konu edinir. Allah'ın toplumun ve bireyin yararına matuf hükümler vaz ettiğine inanılır. Dolayısıyla hükümlerdeki maslahat, fayda ve gayenin ne olduğu bu düzlemin konusudur. Burada şarhin hükümlerde gözetildiği maksat, gaye ve maslahat tetkik edilir. Müçtehit için anahtar kavram maslahattır. Maslahat, "faydalıyı elde etmek ve zararlı olanı defetmek" şeklinde tarif edilir. Âlimler maslahata hangi durumlarda ve ne

mütevâtir sünnetin muhkem/açık ifadeleri içtihadı kapalı kabul edilir. Bu durumda hükümlerde “katiyyet” vardır. Tevile açık olan alan “zanniyet” ifade eder. Bu alan belirli ilkeler doğrultusunda içtihadı açıktır. İctihat gelişmesi güzel yapılmamalı, nasların ruhuna ve bütüncül yapısına uygun olmalıdır.¹³³

İctihat fetva formunda ortaya konulduğunda, içtihat ile fetva örtüşmüş olur. Bu durum, daha önce içtihat/fetva konusu olmamış bir konu hakkında gerçekleşebilir. Fetvanın içtihat niteliğinde olabilmesi için ayrıca müftüde müçtehit olma vasfı aranır. Bu bakımdan müçtehit müftü şartı “ictihadî fetvalarda” gündeme gelir. Ancak içtihat ile fetva arasındaki bahse konu ilişki zamanla ortadan kalkmıştır denilebilir. Nitekim mezhep geleneğinde muteber addedilen ve tarihsel süreçte tercih edile gelen görüşler (râcih görüş) âdeta tek tipleşmiştir. Tek tipleşen bu görüşler sistematik bir yapıda muhtasarlarda ve fıkıh kitaplarında derlenmiştir.¹³⁴

Fetvanın içtihadî yönünün ortadan kalktığı “taklit dönemi”nde¹³⁵ müftüler¹³⁶ kendilerine sorulan soruları mezhepteki yerleşik görüşe indirgeyerek fetva

şekilde uyulması gerektiği hakkında külli kaideler ortaya koymuşlardır. Bu rehber kaidelerin bir kısmına Mecelle’nin 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 29, 30, 32, 36, 37 ve 58. maddelerinde yer verilmiştir. Atar, **Fıkıh Usûlü**, 285, 291, 293, 297-298 vd.; Muhammed Seyyid Bey, **Fıkıh Usûlü -Giriş-**, Haz. Hasan Karayığit, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2021, s. 81, 162; Ali Haydar Efendi, **Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm**, 2. bs., C. 1 Ed. Mehmet Emin Özafşar, Haz. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, Ankara, DİB Yayınları, 2017, s. 75-83, 86-87, 89-91, 94-102, 125-127; Wael B. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, **Usul İslam Araştırmaları**, Çev. Ömer Faruk Ocağolu, C. 3, S. 3, 2005 s. 188-189; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 26-28.

¹³³ Kat’i nass, şariden sabit olan ve kastedilen manaya delâleti kat’i olan nasstır. Bunlar şer’î bir hükme delâleti apaçık olan ayetler ile mütevâtir hadislerdir. Zannî nass ise, “sübutu veya delâleti kat’i olmayan nass”tır. Seyyid Bey, **Fıkıh Usûlü**, s. 167-168 vd; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 29-30.

¹³⁴ Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 41; Kaya, tarih dönemlendirmelerini bazı açılardan ideolojik bulmaktadır. Söz gelimi “taklit dönemi”, “gerileme dönemi” gibi nitelendirmeler ilgili dönemlerin önyargıyla ele alınmasına neden olmaktadır. Kaya, taklit dönemi genelinde ve Osmanlı dönemi özelinde herhangi bir içtihat faaliyetinde bulunulmadığı, şerh ve haşiyelerin de tamamen tekrardan ibaret olduğu yaklaşımlarını tenkit etmektedir. Ona göre bin yıllık geleneğin yeknesak addedilmesi “tarihin ıskalanması” hakikatin gözden kaçırılmasıdır. Ayrıca modern dönemde tarihsel sürecin ürünü olan ilmî geleneğin bir kenara bırakılarak doğrudan nasstan hüküm çıkarılmasını savunan serbest içtihat eğilimini, tarihsel tecrübe ile geleneksel otoriteden istifadeyi içermediği için isabetli görmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Süleyman Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya vd., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 396-398 vd.

¹³⁵ Bu dönem hicri IV. asır sonlarında başlamaktadır. Müçtehit imamların fetvaları takip edilmiş onların görüşlerine aykırı fikir beyan etmek kaçınılmıştır. Bu dönemde daha çok müçtehit âlimlerin eserlerini incelemek onları açıklamaya çalışmak ön planda olmuştur. Hatta müçtehit âlimlerin görüşlerini ve usulünü iyice kavramanın âlim-fakih kabul edilmek için yeterli ölçüt olduğu ifade edilmektedir. Bazı müelliflere göre hukukçular bu dönemde içtihat kapısının kapandığı kanaatindedir. Bu dönemde müftüler tâbi oldukları mezhebe göre fetva verdiler. Hudari, **a.g.e.**, s. 320; Atar, “İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 30.

vermişlerdir. Bu durumda esasen bir içtihat/fetva naklinin söz konusu olduğu “mecazen fetvadan” bahsedilebilir. Burada fetva “ıctihatla elde edilmiş görüşlerin nakli”nden ibarettir. Tarihsel süreç içerisinde mecazi nitelikte fetvalar, literatürde fetva olarak yerleşmiş olup fetvadan muhtasarlar ile fıkıh kitaplarındaki görüşlerin nakli anlaşılabilir. Ancak “mecazen fetva” veren müftüler, salt görüş nakli ile yetinmemişleridir. Örneğin Kemalpaşazâde, Ebussuud Efendi gibi yetkin müftüler görüşleri belirli bir sistematik içerisinde naklederek içtihadın kurumsallaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır.¹³⁷ Buna istinaden taklid dönemi bazı yetkin fakih ve müftülerin nakillerinin de bir vechesiyle içtihat faaliyeti kapsamında değerlendirilebileceği ifade edilmektedir. Bu dönemde Kur’an ve sünnete müracaat ederek hüküm çıkarma faaliyeti görülmez.¹³⁸ Nitekim mezhep geleneğinde geniş anlamda içtihat mutlak müçtehitler döneminde sona ermişti. Belki de bu vaziyet mezhebin tabii tarihsel seyri bakımından bir gerekliliktir. Ancak nakil yoluyla muteber yerleşik görüşlerin kurumsallaştırılması çabasında, fakihlerin/müftülerin “tahric, temyiz, ve tercih” faaliyetleri ile dar anlamda içtihat ettikleri ifade

¹³⁶ Usul âlimleri “müçtehit”, “müftü” ve “fakih” terimlerini eşanlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla müçtehit düzeyinde ilim sahibi olmak hakiki müftüde aranan niteliklerdendir. Burada ilimden kasıt Kur’an, sünnet, icma ve kıyasın iyi bilinmesidir. Ancak müçtehit düzeyinde müftünün kalmadığının iddia edildiği dönemde, müftünün tanımı buna bağlı olarak fetvanın içeriği değişmiştir. Müftüler sadece kendi mezheplerindeki *esahh-ı akvâli* tespit ederek bu hükmü müsteftiye bildirmişlerdir. Burada müftü müçtehit vasfını haiz olmadığı gibi, sadece mezhebinin görüşlerini nakleden bir kişi konumundadır. Bu nedenle onlara “mecazen müftü”, “mukallit müftü” ya da “nâkil” denilmiştir. Atar, **İslam Adliye Teşkilatı**, s. 34; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 327; Seyyid Bey, **Fıkıh Usûlü**, s. 276; Mâverîdî, **a.g.e.**, s. 54.

¹³⁷ Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 41-42.

¹³⁸ Gerek Hanefi gerekse Şafii mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğu içtihat kapısının kapandığı noktada görüş bildirmişlerdir. Burada içtihat kapısının ne zaman kapandığı hususunda ihtilaf olmakla birlikte, taklidin artık bir yöntem olarak benimsenmesi gerektiği fikri hâkim görünmektedir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hanefi âlimlerin çoğunluğu “Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Züfer b. Hüzeyl, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyâd el-Lülû’den sonra kimsenin başka bir görüşü tercih etme hakkı yoktur” görüşündedirler. Ayrıca yeryüzünde bir tane müçtehit âlimin kalmadığı savunulmaktadır. Maliki mezhebinden bir görüş ise “hicri iki yüz senesinden sonra kimsenin tercihte bulunma hakkı”nın kalmadığını savunmaktadır. Aynı doğrultuda Şafii mezhebine mensup bir kısım âlim de “Şâfiî’den sonra kimsenin tercih hakkı kalmamıştır” demektedir. Dolayısıyla bu görüşte olanlar için artık Kur’an ve sünnetten hüküm çıkarmak, bu kaynaklara göre fetva vermek uygun değildir. “Mecazen/mukallit âlimler” ancak meseleyi tâbi oldukları, taklit ettikleri mezhep imamlarının görüşüne arz ederek “mecazen fetva” verirler. Halbuki içtihat kapısının kapandığı, yeryüzünde bir tane bile müçtehidin kalmadığı yönündeki görüşler hakkında herhangi bir şer’î delil bulunmamaktadır. Bu bakımdan zikredilen görüşler tutarsız, fasit ve bâtil olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca burada şâri’ adına konuşulduğu, hüküm verildiği düşünülmektedir. İbn Kayyım’ın bu görüşleri çerçevesinde içtihat kapısının kapandığı yönündeki eğilimi “geleneksel paradoks” olarak nitelendirmeyi yerinde görüyoruz. İbn Kayyım, **İ’lâmü’l-Muvakkı’in**, C. I-II, s. 707-708.

edilebilir.¹³⁹ Kısaca fetva verenin ilmî yetkinliğine göre fetva üç kısımda mütalaa edilebilir. Bunlar müçtehit fetvası, muharric fetvası ve mukallid fetvasıdır. Müçtehit, fetvasını şer'î delillere müracaat ederek verir. Dolayısıyla müçtehit fetvası geniş anlamda içtihadı dayandır. Muharric ise tahrir yöntemiyle fetva verir. Tahrir, mezhepte hakkında hüküm bulunmayan bir meselede meşayih¹⁴⁰, mezhep usul ve esasları dairesinde içtihat ederek hüküm çıkarmasıdır. Mukallid fetvası ise mezhepteki yerleşik fetvanın belli usul kaideleri çerçevesinde nakledilmesidir.¹⁴¹ Neticede mezhepler usul bakımından belirli bir olgunluk evresine ulaşınca münferit içtihadın yerini daha çok kurumsal, mezhep içi içtihat almıştır.¹⁴² Bu evrede siyasi otoritenin uygulamada işe dâhil olduğu düşünülebilir. Osmanlı'da şeyhülislâm bu görevi ifa eder.

1.3.5.1. Müçtehit ve Müftü Ayrımı

Fetva kurumunun ilk biçiminde “resmen” fetva verme görevi esas olarak halifenindi. Fakat halifenin adli, idari, dinî bütün devlet işlerine tek başına yetişmesi mümkün değildi. Bu nedenle toplumun dinî-hukuki sorunlarını çözüme kavuşturacak müftülerin görevlendirilmesi gerekmektedir. Âlimlere göre devlet başkanı, müftü tayininde fetva vermeye yetkin olanları tayin etmeye dikkat etmeli, bu konuda titiz olmalıdır. İbn Haldun'a göre fetva verme işi halifenin görevidir. İşlerinin çokluğu nedeniyle halife fetva vermeye muktedir kişileri müftü olarak tayin eder. Fetva verebilecek düzeyde ilmî yetkinliği olmayanları ise müftülük kurumundan uzak tutmalıdır.¹⁴³

¹³⁹ Apaydın, **İslam Hukuk Usulü**, s. 346 vd.; Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 42.

¹⁴⁰ Fıkıh ilmini Ebu Hanife'nin öğrencilerinden ya da sonraki nesillerden iktisap eden fakihlerin belirli bir kısmına “meşayih” denilmiştir. Meşayih devraldığı mezhep birikimin ne şekilde işleneceği ve uygulanacağı konusunda önemli bir role sahiptir. Hanefi fakihlerin meşayih olarak nitelendirilebilmesi için “icthad ve tahrir” yetilerine sahip olması gerekir. Dolayısıyla mukallitler bu kategoride değerlendirilemez. Hanefi mezhebinin geniş coğrafyaya yayılmasıyla birlikte farklı meşayih grupları ortaya çıkmıştır. Literatürde en sık rastlanılan gruplar Buhara (Maveraunnehir), Belh (Horosan) ve Irak meşayihidir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Eyyüp Said Kaya, “Hanefi Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i”, **Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996, s. 33-36 vd.

¹⁴¹ Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 328.

¹⁴² Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 44, 51.

¹⁴³ Atar, “İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 37; İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 1, s. 183.

Kural olarak müftü müçtehit olmalıdır. Sava Paşa'nın tâbiriyle “müçtehitler tarafından ittihaz olunan içtihadın ifadesi şekline fetva denilir. Bu tarife göre, fetva, içtihatla husule gelen neticelerin ifade haline konması için bir vasıttan ibarettir”.¹⁴⁴ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere ilk dönem müftüler yetkin, müçtehit âlimlerdi. Ancak sonraki dönemlerde müçtehit olmayan kimselerin de müçtehit müftülerin görüşleriyle fetva vermek üzere resmen tayin edilebileceği konusunda görüşler bulunmaktadır. Fıkıh usulü âlimlerine göre bunlara “mecazen müftü” denilir. Burada bazı görüşlere göre müçtehit olma vasfının bir evleviyet şartı olarak kabul edildiğini de ifade edelim.¹⁴⁵

Müftüde aranan vasıflar ile kadıda aranan vasıflar büyük oranda aynıdır. Serahsi'nin ifade ettiği üzere ilk dönemlerde kadıya müftü denilirdi. Dolayısıyla müftü ile kadıda aranan nitelikler büyük oranda benzerlik gösterir.¹⁴⁶ Ancak kadıdan farklı olarak fetva verebilmek için hür olma, yani köle olmama şartı aranmaz. Şayet ilmî açıdan yetkinse bir köle de fetva verebilir. Bundan başka müftünün erkek olması da şart değildir. Kadın âlimler de müftü olabilir. Nitekim *ümmü'l-müminin* (müminlerin annesi) sıfatıyla anılan Hz. Aişe büyük bir muhaddis, fakih, müftüydü.¹⁴⁷

Müftü olacak kişi ilmî açıdan yetkin olmalıdır. Onun resmen tayin edilmesi fetva vermesi için gerekli bir şart değildir.¹⁴⁸ Müftü bu yönüyle de kadıdan ayrılır.

Müftüde aranan nitelikler kısaca şu şekildedir:

¹⁴⁴ Sava Paşa, **İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, Çev. Baha Arıkan, C. II, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955, s. 33.

¹⁴⁵ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 128-129; Mâverdî, **a.g.e.**, s. 54; Osmanlı uygulamasında ise zor ve karmaşık durum ve konularda resmî fetva istenirdi. Osmanlı hukukunda bazı şartlarda fetva bağlayıcı kılınabilmekteydi. Teorik açıdan şeyhülslâm diğer müftülerle eşit konumda olsa da, fetvası padişaha arz edildikten sonra ferman ile bağlayıcı kılındığında hukuki işleyişte tatbiki zorunlu hale geliyordu. Bu durumun, fetvanın kendinden menkul bir niteliği olmayıp kaza ile birleşmesinin bir sonucu olduğu ifade edilmektedir. (Padişahın ulemâyı tefviz etmesi bkz.) Kanaatimizce burada siyasi erkin gücünü daha etkin kullanma gayesi de fetvaların bağlayıcı kılınma nedenlerindendir. Bedir, “Fetva ve Değişim”, s. 43.

¹⁴⁶ Serahsi, **Mebûsât**, C. 16, s. 110, 164.

¹⁴⁷ Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 130. İslâm'ın ilk yıllarındaki bu uygulamadan hareketle, Osmanlı Devletinde kadınların resmen müftü olarak tayin edilebilmesine hatta şeyhülslâm olmasına herhangi bir teorik engel bulunmamaktaydı. Ancak uygulamada genellikle Rumeli Kazaskerliği görevini yerine getiren kişiler şeyhülslâm tayin ediliyordu. Yani adli teşkilatın en üst merciinde görev yapmış olmak yazılı olmayan bir şarttı. Bunun kadınların şeyhülslâm olarak tayinini uygulamada imkansız hale getirmekte olduğu düşünülebilir. Pek tabii bu sadece etmenlerden bir tanesidir.

¹⁴⁸ Atar, “İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı”, s. 32, 36.

1) Müçtehit olmalıdır. Burada müçtehitten kasıt, içtihadında İslâm hukukunun kaynaklarından (edille-i şeriyyeden) kuvvetli bir delil getirebilme salahiyetidir. Pek tabii, kadıda olduğu gibi müftünün de müçtehit olması ideal olan tasvirdir. Nitekim müçtehitlik cevaz ve nefaz değil evleviyet şartı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle resmî müftülerin fetvalarında “Bu mesele hakkında eimme-i hanifiyyenin kavli ne veçhiledir; beyan buyurula.” yazdırılırdı.¹⁴⁹

2) Müftü, fıkıh ilmini yetkin âlimlerden öğrenmeli, icazet almalıdır. Hoca talebe ilişkisi olmadan sadece fıkıh kitaplarından edinilen bilgi, müftü olmak için yeterli değildir.¹⁵⁰

3) Müftü sâlih birisi olmalıdır. Fâsıkın fetvasıyla amel edilemez. Çünkü fetva kurumu dinî işlerdendir.

4) Müftü nassa hâkim ve uyanık olmalıdır.

5) Fiziki açıdan tam olmalıdır.

6) Görüşünü temel alacağı müçtehidin fakihler arasındaki ilmî konumunu bilmelidir.

7) Gerektiği durumlarda ilim ehliyle müşavere etmelidir.¹⁵¹

1.3.6. Kaza ile İftâ Kurumu Arasındaki Farklar

Kaza ile fetva kurumunun İslâmiyet’in ilk yıllarında tek kişide toplandığı dönemde fetva vermenin henüz resmî bir niteliğe bürünmediği ifade edilmişti. Nitekim Hz. Peygamber hem kaza hem de fetva görevlerini birlikte yerine

¹⁴⁹ Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)”, s. 36.

¹⁵⁰ İbn Âbidîn, **Hanefilerde Mezhep Usûlü**, inceleme ve Çev. Şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları, s. 126.

¹⁵¹ Bilmen, **a.g.e.**, s. 254; İbn Kayyım’ın naklettiğine göre kişinin “Allah’ın kitabını, nâsih-mensûhu, muhkem-müteşâbihi, te’vîl-tenzîli, Mekkî-Medenîyi ve kendisi ile nelerin kastedildiğini bilmeksizin” din-hukuk hakkında fetva vermesi uygun görülmez. Bundan başka müftünün “hadisleri, nâsih-mensûh ile Kur’an hususunda bilmesi gerekenleri, hadis konusunda da bilmesi gerekir. Lugat, şiir gibi Kur’an ve sünneti bilmeye yardımcı diğer ilimleri bilmesi ve bunları dengeli bir biçimde kullanabilmesi de ayrı bir zorunluluktur”. Ayrıca müçtehit müftü âlimler arasındaki ihtilafları da bilmelidir. Ancak bütün bu şartlar sağlandıktan sonra kişi, fetva verme yetkinliğine sahip kabul edilir Elbette burada müftü tasviri ideal tasvir olup müçtehit âlimlerin bulunduğu döneme ilişkin vasıflar sıralanmıştır. İbn Kayyım, **İ’lâmü’l-Muvakkı’in**, C. I, s. 81. Hatib el-Bağdadi, *El-Fakih ve’l mütefakkih*’ten naklen.

getiriyordu. Keza dört halife döneminde de devlet başkanının hem kadılık hem de müftülük görevlerini ifa ettiği görülmektedir.¹⁵² Dört halife döneminde bazı kişiler hem vali hem de kadı olarak tayin edildiler. Ayrıca bu kişilerin kendilerine bir mesele hakkında danışanlara fetva vermeleri de caizdi. Nitekim müftülük henüz resmî bir niteliği haiz değildi. Zamanla İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi, nüfusunun çoğalması ve benzeri nedenlerle bazı bölgelere kadıdan ayrı olarak fakihlerden uygun kişiler müftü tayin edildi. Kural olarak şer'î hükmü bildiren müftünün resmen atanması zorunlu değildir. Teorik olarak şer'î hukuka hâkim bir kişiden pek tabii fetva alınabilir. Ancak siyasi otorite hükümlerlik yetkisiyle bir bölgeye müftü atayarak orada bir başka kimsenin fetva vermesini engelleyebilir. Kaza açısından ise durum farklıdır. Kadı'nın resmen veliyyülmr yani devlet başkanı tarafından atanmış olması şarttır. Dolayısıyla kadı ululemrin vekilidir. Kaza işi ancak resmen yetkili kılınmış kişiler tarafından yerine getirilebilir.¹⁵³

Müftünün fetvası hüküm mahiyetinde (*mülzim bi'l-hükm*) olmayan cevaptır. Sadece hukuki bir tavsiyedir. Ancak teoride böyle olmakla birlikte müftü fetvası ile şeyhülislâm fetvasını burada ayırmak gerekmektedir. Şayet şeyhülislâm fetvası soyut ve genel nitelikte olur ise bu da bir padişah fermanıyla bağlayıcı kılınırsa o zaman *mülzem bi'l-hükm* olur. Buna mukabil kadının kararı, icra edilmesi lazım gelen hükümdür. Fetva vermeye ehil kabul edilen kişi erkek, kadın, hür yahut köle olabilir. Kadılık ise Müslüman hür erkeklere tevdi edilen bir görevdir.¹⁵⁴

¹⁵² İzmirli İsmail Hakkı, İslâmın ilk yıllarındaki bu uygulamaya atfen “iftâ ile kazâ bir zâtta cem olunabilir” demiştir. İzmirli İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kazâ*, Evkaf Matbaası, 1336-1338, s. 8-13; İzmirli İsmail Hakkı'nın iftâ ve kaza kurumu hakkındaki görüşlerinin bağlamı ve siyasi arka planı hakkında bkz.: Yakut, “II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler”, s. 46 vd.

¹⁵³ Bilmen, *a.g.e.*, s. 266.

¹⁵⁴ İftâ ile kaza arasındaki farklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 5-8; Heyd, “Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)”, s. 62.

İKİNCİ BÖLÜM

FATİH SULTAN MEHMET VE II. BAYEZİD DÖNEMİNDE ALİ CEMÂLÎ EFENDİ

2.1. Genel Hatlarıyla Şeyhülislâmlık Kurumu

2.1.1. Şeyhülislâmlığın Teşkili ve Ortaya Çıkış Nedenleri

Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık makamının ne zaman ve neden ortaya çıktığı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Burada ilkin şeyhülislâmlığın ortaya çıkış tarihi hakkındaki görüşlere yer verilecektir. Şeyhülislâmlık bürokratik bir kurum olmaktan ziyade henüz kurumsallaşmamış bir fetva makamıdır. Bu bağlamda d’Ohsson ve Ali Emîrî’ye göre, kurumun ilk nüvelerine Osmanlı Devletinin kurucusu I. Osman’nın (1288-1326) fetva görevini kayınbabası Şeyh Edebalî’ye (ö. 1325) vermesinde rastlanır. Anılan müelliflere göre, Şeyh Edebalî vefat edince fetva görevini Şeyh Edebalî’nin damadı ve I. Osman’ın bacanağı olan Dursun Fakih (ö. 1326 ?) üstlenmiştir.¹ Ali Emîrî’ye göre, ilk resmî şeyhülislâm, Rumeli Şeyhülislâmı Elvan Fakih’tir.² Ali Emîrî’nin bu düşüncede olmasının nedeni, Feridun Ahmed Bey’in *Münşeât*’ında naklettiği Evrenos Bey’e (ö. Kasım 1417) ait bir fermanıdır.³ Bu fermanı esas ittihaz edenler makamın I. Murad döneminde kurulduğunu savunmaktadırlar. Ancak Feridun Bey’in *Münşeât*’ındaki Osmanlı’nın ilk dönemlerine dair bilgilerin sonradan eklendiği düşünülmektedir.⁴ Kâtib Çelebi’ye

¹ Ali Emîrî, “Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi”, s. 276. Bu âlimlerin fetva vazifesi, kurumsal düzeyde değildi. Daha çok padişahın müşaviri şeklinde hizmet etmekteydiler.

² Ali Emîrî, “Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi”, s. 277, dp 1.

³ Feridun Ahmed Bey, *Mecmûa-i Münşeâtü’s-selâtin*, C. I, İstanbul, 1274-1275, s. 84.

⁴ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2002, s. 38; İnbaşı, bir mektubun farklı nüshalarından yola çıkarak Elvan Fakih’in, Elvan Çelebi (ö. 1340 ?) olduğunu söylemektedir. Elvan Çelebi adının Elvan Fakih olarak 1386’da yazılan bir mektupta yer almasını, Elvan Çelebi’nin öldükten sonra bile ilmî nüfuzunun devam ettiğine işaret etmektedir. Mehmet İnbaşı, “Sultan I. Murad’ın Evrenos Bey’e Mektubu”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 17, 2001, s. 232; Ayrıca bkz.: Hüseyin Vehbi İmamoglu, “Kuruluşundan İtibaren Osmanlı Hukukunda ve Devlet Teşkilatında Şeyhülislâmlığın Etkinliği”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Mayıs 2009, s. 746 vd.; Pixley, Elvan Fakih’in tayinini “*ad hoc*” (amaca özel, geçici) ve atipik olarak değerlendirmektedir. Michael M. Pixley, “The Development and

göre,⁵ ilk şeyhülislâm Hızır Bey'dir (ö. 1458). Hızır Bey, İstanbul fethedildiğinde kadı idi. Kâtib Çelebi, Hızır Bey vefat ettikten sonra yerine Molla Hüsrev'in geçtiğini yazar.

Çoğunluğun görüşüne göre, görev başlangıç tarihi kesin olarak tespit edilememekle birlikte resmî nitelikteki ilk şeyhülislâm Molla Fenari'dir (1351-1431).⁶ Molla Fenari, müderris ve 1424-1425 yıllarında Bursa kadısıdır.⁷ Çoğunluğun görüşü doğru kabul edildiğinde, müftülük; kadılık ve müderrislik görevleri yanında ek bir görev niteliğindedir.⁸ Molla Fenari'nin şeyhülislâmlığı II. Murat (1421-1444, 1446-1451) dönemine denk gelmektedir. Dolayısıyla bu görüşe göre, şeyhülislâmlık kurumu II. Murat döneminde ihdas edilmiştir.

Taşköprizâde'ye göre, Molla Fenari'den sonra Molla Yegan'a ondan sonra da Fahreddin Acemi'ye (1436-1437/1461-1462) fetva makamı tevcih edilmiştir.⁹ Fahreddin Acemi döneminde, şeyhülislâmlık ile kadılık birbirinden ayrılmış, dolayısıyla fetva makamı müstakil bir kurum olarak vücut bulmuştur.¹⁰

Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", *Journal of the American Oriental Society*, C. 96, S. 1, 1976, s. 92, dp. 15.

⁵ Kâtib Çelebi şeyhülislâmların listesini verir. Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârih*, İstanbul, İbrahim Müteferrika, 1146, s. 182.

⁶ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. V, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1971, s. 110; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 132; M. Salih Arı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 1994, s. 172; Molla Fenari hakkında bkz.: Aydın Yıldırım, Edip Yılmaz, "İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 31, S. 3, 1995, s. 71-81; Sıtkı Gülle, *Şemseddîn Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi SBE, Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1990, b.a.

⁷ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Haz. Muhammet Hekimoğlu, Ed. Derya Örs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 54 vd.; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-meşâyih*, Milli Kütüphane (M), Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr. 06 Mil Yz A 3681/2, vr. 3a; Ahmet Refik, *İlmiye Salnamesi*, s. 322; Esra Yakut, *Şeyhülislâmlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 4. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s. 27.

⁸ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 58; Müstakimzâde, vr. M 3a; Ahmet Refik, *İlmiye Salnamesi*, s. 322; Repp, *a.g.e.*, s. 16; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l Beyan*, s. 135a; Atâullah Ahmed, *Tarih-i Atâ*, C. 1, İstanbul, 1291, s. 34; Altunsu, Molla Fenari'nin 1424'te müfti'l-enâm (şeyhülislâm) olarak tayin edildiğini kaydeder. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 1. bs., Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972, s. 1.

⁹ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 112, 142.

¹⁰ Ekrem Kaydu, *Die Institution des Scheyh-ül-Islamat im Osmanischen Staat*, Erlangen-Nürnberg, Offsetdruck, 1971, s. 23; Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendinin Osmanlı Devleti Teşkilatına Dair Mülâhazaları", *Türkiyat Mecmuası*, C. 10, İstanbul, 1951-1953, s. 378.

Çeşitli kademelerde görev almış, nihayetinde Rumeli Kazaskerliği akabinde Şûrâ-yı Devlet âzâlığı ve vak‘anüvislik hizmetlerini yerine getirmiş olan Osmanlı devlet adamı Ahmed Lutfi (ö. 1907)¹¹, bu konuda farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre, şeyhülislâmlık makamının resmî hüviyet kazandığı dönem, Yavuz dönemine denk gelmektedir. Yavuz tahta cülus ettiği yıl “muhafaza-yı hukuk-ı mukaddeseleri niyât-ı adilânesiyle hükkâm-ı şer‘in nezâret-i umûmiyyesini haiz olmak üzere” fetva makamına “ulemâ-yı mütebahhirîn”den Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’yi tayin ederek şeyhülislâmlığı resmî bir kurum haline getirmiştir. Neticede Ahmed Lutfi’ye göre, Yavuz’un fetva makamına tayin ettiği Zenbilli Ali Efendi ilk şeyhülislâmdır. Dolayısıyla Ali Cemâlî Efendi’den önceki müftülerin resmî devlet memuru olmadıkları düşüncesindedir.¹²

Ahmet Akgündüz’e göre, Fatih döneminden önce İstanbul, Edirne ve Bursa müftüleri aynı derecedeydi. Fatih’in Teşkilat Kanunnâmesi ile birlikte İstanbul müftüsü ilmiye sınıfının reisi kabul edildi. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Kemalpaşazâde, Ebussuud Efendi’lerin bu makama tayin edilmeleriyle, artık fetva makamı sahipleri, şeyhülislâm unvanını almışlar ve Osmanlı hukukunu inşa etmişlerdir.¹³

Şeyhülislâmlık makamının konumu, ilk defa Fatih’in Kanunnâmesi’nde düzenlenmiş ve kurumsal yapının temelleri atılmıştır. Bahse konu Kanunnâme’de şeyhülislâm ve müftü unvanları eş anlamda kullanılmıştır. Arşiv belgelerinde 17. yüzyıl sonlarına değin müftü tâbirine daha sık rastlandığı ifade edilmektedir. Daha

¹¹ M. Münir Aktepe, “Ahmed Lutfi Efendi”, C. 2, **DİA**, 1989, s. 97-98.

¹² Ahmed Lutfi Efendi, **Mir‘at-ı Adâlet yahut Tarihçe-i Adliyye-i Devlet-i Aliyye**, İstanbul, Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, nr. 1878, s. 36-38; Yakut, **Şeyhülislâmlık**, s. 28; Cin-Akyılmaz’a göre, şeyhülislâmlık makamı devletin kuruluş yıllarında henüz ihdas edilmiş değildi. 16. yüzyılda “İstanbul müftüsü şeyhülislâma dönüşmüştür”. Bu nedenle Fatih’in Kanunnâmesi’nde yer alan “ve şeyhülislâm ulumânın reisidir” ifadesinin sonradan yazıldığı kanaatindedirler. Halil Cin, Gül Akyılmaz, **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1995, s. 200; Avcı da benzer kanaatini şöyle ifade etmektedir: “Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, 1502 yılında İstanbul müftüsü olduktan sonra şeyhülislâm unvanıyla anılmıştır”. Mustafa Avcı, **Türk Hukuk Tarihi**, 12. bs., Ankara, Adalet Yayınevi, 2023, s. 233, dp. 340.

¹³ Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, C. I, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1990, s. 225.

sonraki dönemlerde şeyhülislâm unvanının resmî belgelerde yaygınlaştığı bilinmektedir.¹⁴

Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumunun teşkil tarihi gibi, ortaya çıkış nedenleri hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri dört başlıkta toplayabiliriz. Bunlar kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

1) Osmanlı Padişahları, Memlûk Devletinde olduğu gibi, siyasi gücü, otoriteyi temsil eden sultanın yanında ondan ayrı dinî otoriteyi temsil eden bir halifenin (Abbasi Halifesi) bulunmasını taklit ederek şeyhülislâmlık kurumunu ihdas etti.

2) Ortodoks Patrikliği taklit edilerek şeyhülislâmlık kurumu ihdas edildi ve şeyhülislâm ilmiye teşkilâtının başına getirildi.

3) Padişahların otoritelerini sağlamlaştırma arzusundan dolayı değil, tasavvufî akımların, toplumsal hayatın bir neticesi olarak, dünyevi otoritenin yanında dinî bir otoriteye ihtiyaç duyulması nedeniyle, dinî otoritenin ve halkın dinî duygularının bir temsilcisi şeklinde ihdas edildi.¹⁵

4) Resmî kanalla fetva verilmesi gerekliliği, dolayısıyla tebaanın şeriata olan güveninin muhtelif müftü fetvalarınca sarsılma tehlikesinin bulunduğu, ayrıca Rafizî-Batınî eğilimlerin yoğunlaştığı bir dönemde “dindar ve tasavvuftan son derece müteessir II. Murad”ın mezkûr sâiklerle Molla Fenari’yi Sünni-Hanefi ekolün güçlü bir sesi ve otoritesi olarak şeyhülislâm yaptığı, bu nedenlerle şeyhülislâmlık makamının ihdas edildiği ifade edilmektedir.¹⁶

Yukarıda zikredildiği üzere, İslâm devletlerinde fetva kurumu mevcuttu. Ancak siyasi otoritenin hizmetinde, resmî nitelikte fetva kurumuna görece sonraki dönemlerde rastlanmaktadır.¹⁷ Yukarıda şeyhülislâmlığın ortaya çıkış nedenleri

¹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, 4. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 174.

¹⁵ Kramers, “Şeyhülislâm”, s. 486-487.

¹⁶ Ekrem Kaydu, “Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, **Atatürk ÜİİFD**, S. 2, 1977, s. 205-209; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 24-28.

¹⁷ Selçuklularda şeyhülislâm kurumu hakkında bkz.: Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadî ve İçtimai Tarihi (1453-1559)**, C. 2, 2. bs., İstanbul, Tekin Yayınevi, 1979, s. 40-41; Şeyhülislâm tâbiri

hakkında ileri sürülen görüşleri dört başlıkta özetledik. Kanaatimizce, şeyhülislâmlık makamının ortaya çıkışını tek bir nedene bağlamak ve bununla açıklamak mümkün görünmemektedir. Osmanlı Devleti kuruluş aşamasında Anadolu Selçuklu Devletinin siyasi ve dinî geleneğini tevarüs ederek Sünni-Hanefî anlayışı benimsemişti. Bu bakımdan batınî fırkaların çoğalarak taraftar bulduğu ve siyasi düzlemde güçlendiği dönem dikkate alındığında, şeyhülislâmlık makamının Sünni-Hanefî anlayışın müdafisi ve muhafızı ve dinî otoritenin temsilcisi şeklinde ihdas edildiğini düşünmek makul görünmektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti öncesinde var olan önemli devlet işlerinde meşruiyet aracı olarak ulemâdan fetva alınması uygulamasının, devlet nezdinde ve kurumsal düzeyde sağlanması sâiki de şeyhülislâmlığın ortaya çıkışı nedenlerinden sayılabilir. Dolayısıyla tek bir nedenin makamın ortaya çıkışını açıklamakta yetersiz kalacağı kanaatindeyiz.

2.1.2. Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi'nde Şeyhülislâmlık Kurumu

Kuruluş aşamasında fetva vazifesini üstlenen kişilere şeyhülislâm yerine “*müftî*”, “*müftî'l-enâm*” denilirdi. “*Meşihât-ı İslâmiyye*” denilen bu makamın ne zaman ortaya çıktığı zikredildiği üzere kesin olarak tarihlendirilememektedir. Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren var olduğu düşünülen bu makamın, başlangıçta veziriazamlıktan sonra en mühim konuma sahip olduğu söylenebilir. “*Mesned-i fetvâ*”, “*mansıb-ı ifta*” adı altında teşekkül eden bu makam başlangıçta kazaskerliğe göre ikinci derecede kalmıştır. “*Müftî'l-enâm*” yerine “*şeyhülislâm*” tâbiri makamın kurumsallaşmaya başlaması ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Nitekim 16. yüzyıl kroniklerinde genellikle “*reis-i ulemâ-i din*”, “*müftî-i dîn-i mübîn*” ve “*müftî'l-müslimîn*” tâbirleri kullanılmaktaydı. Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi'ne şeyhülislâm tâbirinin sonradan eklenip eklenmediğine dair

yukarıda bahsedildiği üzere İslâm tarihinde, “hukuki meselelere vâkıf”, âlim kişi anlamında kullanılmaktaydı. Fakat, Osmanlı Devletindeki haliyle resmî nitelikte bir unvan olarak kullanılmamıştır. Bunun yerine benzer anlam ve işlevde, “*kâdilkudât*” tâbiri kullanılmıştır. Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, C. I, s. 225.

¹⁸ 18. yüzyıla kadar genellikle “*müftü*” unvanının kullanıldığı ifade edilmektedir. Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 64; Osmanlı Devletinden önce şeyhülislâm unvanının resmî bir anlamı niteliği bulunmamaktaydı. Şeyhülislâm ifadesi, bir “*tazim lafzı*” olarak kullanılmaktaydı. Bkz.: Arı, “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, s. 171; Halaçoğlu, **a.g.e.**, s. 131-132.

tartışmaları,¹⁹ bir kenara bırakırsak, bu unvanın, söz konusu Kanunnâme ile birlikte ilk defa hüküm altına alındığı ifade edilebilir.²⁰ Anılan Kanunnâme'deki ilgili yer şöyledir:

Ve şeyhülslâm ulemânın reisidür. Ve muallim-i sultan dahi kezalik serdâr-ı ulemâdır. Veziriazam anları üzerine almak riayeten lazım ve münasibdür. Amma müftî ve hoca sair vüzerâdan bir nice tabaka yukarudur ve tasaddur dahi iderler...²¹

Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi, şeyhülslâmın teşrifattaki üstün konumunu gösteren ilk resmî vesikadır. Kanunnâme'de şeyhülslâmın, ulemânın reisi olduğu hüküm altına alınır. Ayrıca veziriazamın şeyhülslâma ve padişah hocasına teşrifatta kendi önünde yer vermesi gerektiği ifade edilir.²² Sadrazamların şeyhülslâmları ziyaret teamülü ise 16. yüzyılın sonlarında yerleşmeye başlamıştır.²³

Hezarfen Hüseyin Efendi'ye göre, şeyhülslâm veziriazamla aynı konumda ve hatta bazı hallerde ondan üstündür. Kısaca ona göre, şeyhülslâm padişahattan sonra en yüksek konumdaki kişidir. Ancak şeyhülslâmın, ilmiye sınıfı atamalarında genellikle veziriazamın onayına ihtiyaç duyduğu bir gerçektir.²⁴ Dolayısıyla şeyhülslâmı, veziriazamın önünde veya üstünde değerlendirmek yerinde olmasa gerektir.²⁵ Ayrıca Kanunnâme'de şeyhülslâm, hâce-i pâdişâhî (padişah hocası)²⁶ ve kazaskerler için aynı elkabın kullanıldığı görülmektedir. Üçü için de kullanılan elkab şöyledir:

¹⁹ Kanunâme'nin sıhhati hakkındaki tartışmalar için bkz.: **Kanûnnâme-i Âl-i Osman**, Haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003, XI-XIX; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 50-53.

²⁰ İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 48; Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, C. I, s. 318; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 19-20.

²¹ **Kanûnnâme-i Âl-i Osman**, s. 5; Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, s. 318.

²² **Kanûnnâme-i Âl-i Osman**, s. 5; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 29.

²³ “Câmiu'r-riyâseteyn” unvanı şeyhülslâm tayin edilen padişah hocaları için, “Beyefendi” unvanı ise, hem ilmiye hem de seyyiden gelen ve paşa torunları için kullanılırdı. İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 62.

²⁴ Hezarfen Hüseyin Efendi, **Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, Haz. Sevim İlğürel, Ankara, TTK Yayınları, 1998, s. 197 vd.

²⁵ Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 29-30.

²⁶ Tahta çıkan Osmanlı padişahı, şehzadelik yıllarında kendisine hocalık yapan ulemâdan bir kişiyi “padişah hocası” olarak tayin ederdi. Bu kişi “muallim-i sultânî”, “hünkâr hocası”, “hâce-i pâdişâhî” veya “hâce-i şehriyârî” diye anılırdı. Padişah hocalığı hakkında geniş bilgi için bkz.: Murat Akgündüz, “Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultâniler”, **İstem**, Yıl: 5, S. 9, 2007, s. 49-59.

A‘lemü’l-ulemâi’l-mütebahhirin efzalü’l-fuzalâi’l-müteverri’în yenbû‘ul-fazl ve’l-yakîn vârisü ulûmi’l-enbiyâ ve’l-mürselin keşşâfü’l-müşkilât-ı dîniyye ve sahhâhu müte‘allikati’l-yakîniyye keşşâfu rümûzi’d-dekâyık hallâllu müşkilâtı’l-halâyık şeyhülislâm ve’l-müslimîn müfti’l-enâmi’l-mü’minîn el-müstağnî ani’t-tavsîf ve’t-tebyîn...²⁷

Fatih’in Teşkilat Kanunnâmesi ile şeyhülislâmın devlet teşkilatındaki konumunu belirginleştirdiği görülmektedir. Kanunnâme’de, şeyhülislâmın merkez teşkilattaki konumu ve ilmiye sınıfındaki reisliği vurgulanmaktadır.²⁸ Kanunnâme sayesinde, şeyhülislâmın Osmanlı Devletinin yönetiminde etkin bir role sahip olmaya başladığı söylenebilir. Şöyle ki, şeyhülislâm fetvası siyasi otoritenin tasarruflarında; önemli devlet işlerine dair alınan kararlarda, çıkartılan kanunnâmelerde ve sair hukuki uygulamalarda devlet aygıtı düzeyinde meşruiyet kaynağı olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁹

2.1.3. Şeyhülislâmın Fetva Görevi

Şeyhülislâm dinî, hukuki ve siyasi konularda kendisine sorulan meseleler hakkında şeriata ve özellikle Hanefî fıkhnın yerleşik görüşlerine göre fetva verirdi.³⁰ Şeyhülislâm itikadî konular ve ibadet hakkında verdiği fetvalardan başka güncel toplumsal yaşamla ilgili fikhî meselelere dair fetvalar da verirdi. Örneğin, döneminde

²⁷ Kanûnnâme-i Âl-i Osman, s. 22; Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, s. 330.

²⁸ Ali Himmet Berki, Fatih Sultan Mehmet döneminde kazasker sayısının Anadolu ve Rumeli kazaskeri olmak üzere ikiye çıkarıldığını, bu devirde şeyhülislâmın rütbe bakımında kazaskerlerden hatta İstanbul kadısından bile aşağı olduğunu söylemektedir. “Müftü, yani şeyhülislâm kazaskerlerin hatta, İstanbul kadısının dînunda idi.” Krş.: Ali Himmet Berki, **Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatih Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı**, 1. bs., Ed. Adnan Dönderalp, Ankara, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2020, s. 85.

²⁹ Esra Yakut, **Osmanlı Devleti’nin Son Yıllarında Meşihat, Adliye, Maarif ve Hilafet: 1918-1922**, 1. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020, s. 26-27.

³⁰ Avcı, **a.g.e.**, s. 233; Dinî otoritenin temsilcisi konumunda olan şeyhülislâmın yargı yetkisi yoktu. En mühim vazifesi fetva vermektir. Şeyhülislâmın verdiği fetvalar ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki toplumun sorduğu sorulara karşılık verilen fetvalardır ve bağlayıcı değildir. Diğer ise, padişahın veya diğer devlet ricalinin sorduğu sorulara verilen fetvalardır ki bunlara “*fetvâ-yı şerife*” denir. Fetvâ-yı şerife soruyu soranı bağlamakta olup verilen fetvaya uyulması icap etmektedir. Bkz.: Cin/Akyılmaz, **a.g.e.**, s. 221; Örsten Esirgen’e göre, klasik dönem Osmanlı hukukunda şeyhülislâmın Kanunnâmelerin şer’î hukuka uygunluğunu denetlemesi görevi henüz kurumsallaşmamıştır. Ancak kurumsal bir denetim usulü bulunmasa da, şeyhülislâmların şer’î hukuka aykırı tasarruf ve işlemlere karşı çıkarak, şer’î hukuk ile örfî hukukun uyumunu ve bütünlüğünü sağlamada rol üstlendiklerini ifade etmektedir. Bkz.: Seda Örsten Esirgen, **Osmanlı Devleti’nde Kanun Yapma Geleneği ve Cumhuriyet Döneminde Uygulanan Osmanlı Kanunları**, Ankara, Turhan Kitabevi Yayınları, 2017, s. 15.

çokça tartışılan kahve ve tütün tüketimi gibi toplumsal yaşamı yakından ilgilendiren konular hakkında şeyhülislâm fetvaları mevcuttur.³¹ Siyasi fetvalar ise, daha çok yapılacak olan seferlerin meşrulaştırılması, siyaseten katl veya padişahın hal'ine ilişkindir. Şeyhülislâmların gündelik dinî-hukuki ve önemli siyasi meseleler hakkında verdiği çok sayıda fetva günümüze ulaşmıştır. Bu fetvalar şeyhülislâm sağ iken yahut vefat ettikten sonra fetva mecmuaları adı altında derlenmiştir. Devletin önemli siyasi konular hakkında şeyhülislâmdan aldığı fetvalara ekseriyetle bu mecmuaların “kitâbü-siyer” bahsinde yer verilmiştir. Bundan başka resmî belgelerde ve devrin kroniklerinde bu tarz fetvalara rastlamak mümkündür. Devletin iç ve dış meseleleriyle ilgili siyasi nitelikteki fetvalar genellikle yönetimin tasarruflarına meşruiyet sağlamaya yöneliktir.³²

2.1.4. Şeyhülislâmın Tayini ve Görev Süresi

Şeyhülislâm henüz kurumsallaşmanın tamamlanmadığı başlangıç döneminde doğrudan padişah tarafından tayin edilirdi. 16. yüzyılda şeyhülislâmlar genellikle kazaskerlik, nadiren İstanbul kadılığı görevinde bulunanlardan veya Sahn-ı Seman müderrislerinden atanırdı. Özellikle 16. yüzyıl ortalarından itibaren makamın kurumsallaşması ile şeyhülislâmlık makamına nadiren Anadolu kazaskerliği görevini ifa edenlerden tayin yapılmış olsa da, Rumeli kazaskerliğinde bulunan kişinin tayin edilmesi zamanla teamül haline gelmiştir.³³

³¹ Muhittin Eliaçık, “Osmanlıda Duhan ve Kahve ile İlgili Manzum Fetvalar”, **Çukurova Araştırmaları**, C. 8, S. 2, 2022, S. 207-213.

³² İpşirli, **Osmanlı İlmîyesi**, s. 64-65, 67-69; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 76, 90-95; Bursalı Mehmed Tahir fetva mecmualarının bir listesini vermektedir. Bkz.: Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, C. 1, s. 476-480; Güncel fetva literatürü bilgisi için bkz.: Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, 2005, s. 249-378; Fetva metni soru/mesele ve cevap olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Fetvanın giriş kısmı ise davet olarak isimlendirilmektedir. Mesele kısmında şahıs adı yerine Zeyd, Amr gibi isimler tercih edilir. Kadınlar için ise Hind vs. isimler kullanılır. Gayrimüslimler hakkında Nikola, Yani vb. isimler kullanılır. Böylece mesele soyutlaştırılarak, kısa bir biçimde sunulur. Soru kısmında, Hanefi imamların görüşleri ne şekildedir? denilerek mesele sunulur. Cevap kısmı ise kısadır; Allahualem olur ya da olmaz şeklindedir. Fetvanın altında şeyhülislâmın imzası bulunur. Şeyhülislâm adından önce “ketebehu” ya da “harrarahu” gibi ifadeler yer alır. Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 70-75; Fetva formu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Uriel Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)”, Çev. Fethi Gedikli, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, 2018, s. 29-62; Hezarfen Hüseyin Efendi, **Telhîsü’l-Beyân**, s. 200; Uzunçarşılı, **İlmîye Teşkilatı**, 195; İpşirli, **Osmanlı İlmîyesi**, s. 67-69; İ. Hami Danişmend, **Kronoloji**, C. IV, s. 260.

³³ Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat** s. 30; Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 606.

Şeyhülislâmın görev süresinde kişisel nitelikleri, ilmî yetkinliği ve nüfuzu etkiliydi. Ayrıca devletin siyasi durumu da görev süresine tesir edebilmekteydi. Kurumsallaşmanın temellerinin atıldığı dönemde fetva makamına daha fazla önem verildiği düşünülebilir. Nitekim şeyhülislâmlar zikredilen dönemde kaydı hayat şartıyla tayin edilmekteydi. Bu uygulama kuruma verilen değeri gösterir niteliktedir. Ancak Çivizâde Muhyiddin'den (ö. 1547)³⁴ sonra şeyhülislâmların azledilmesi âdet haline gelmiştir. Şeyhülislâmlar sık sık değişir olmuş ve görev süresi ortalamaları epey azalmıştır. O kadar ki, sadece 13 saat fetva makamında kalan şeyhülislâma dahi rastlanmaktadır.³⁵

16. yüzyıl ortalarından itibaren veziriazamla iyi geçinen şeyhülislâmların görev sürelerinin dönemine göre daha uzun olduğu söylenebilir. Nitekim veziriazamla uyumlu çalışmayan şeyhülislâmlar genellikle azledilmiştir. Pek tabii bu şeyhülislâmın azli için tek etmen değildi. Devletin iç vaziyeti; siyasi karışıklık durumunda taraf tutma ve askeri isyanlar şeyhülislâmların azledilme nedenleri arasındaydı. Bu genellemeyi 17. yüzyıl ve sonrası için yapmak yerinde olsa gerektir.³⁶ Azil ile birlikte sürgün, Osmanlı Devleti tarihinde şeyhülislâma verilebilecek en ağır cezaydı. Teamüllere aykırı olarak bazı şeyhülislâmlar hakkında ölüm cezası verildiği tarihsel kayıtlara geçmiştir.³⁷

³⁴ Molla Yegan ile ilgili kesin olmayan haberi hariç tutarsak ilk mazul Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin'dir. Molla Yegan hakkında bkz.: Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 142-144; Çivizâde'nin azli ve azil sebebi hakkında bkz.: Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 35; Cavid Baysun, "Çivizâde", **İA**, C. III, MEB, 1963, s. 438; Ahmet Refik, **İlmiye Salnamesi**, 361.

³⁵ Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 31, 32, 35, 36; Hammer, **GOR**, C. VI, s. 96.

³⁶ İpşirli, **Osmanlı İlmiyesi**, s. 54; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 32, 35, 36.

³⁷ Mazul ve maktül şeyhülislâmlar hakkında bkz.: İpşirli, **Osmanlı İlmiyesi**, s. 59-60; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 35-43; Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s. 223-226; Osmanlı Devleti tarihinde üç şeyhülislâm siyaseten katledilmiştir. Maktul şeyhülislâmların adları sırasıyla şöyledir: Ahizâde Hüseyin Efendi (ö. 1634), Hocazâde Mesud Efendi (ö. 1656), Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1703). Zikredilen şeyhülislâmların siyaseten katledilme nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için İ. Katgı'nın kitaplaşmış yüksek lisans tezine bkz.: İsmail Katgı, **Maktûl Şeyhülislâmlar**, 1. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, b.a.; Mumcu, ulemâya siyaseten katl cezasının hangi nedenlerle verildiğini üç başlıkta toplar. Buna göre; devletin selâmetine karşı ağır hareketlere girişmek, Sünni İslâm anyışına aykırılık ve bazı istisnai haller ulemânın siyaseten katl nedenleridir. Bkz.: Ahmet Mumcu, **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl**, 4. bs., Ankara, Phoenix Yayınları, 2017, s. 109-114.

2.1.5. Güçlü Şeyhülislâm Güçlü Kurum

Osmanlı Devletinin sekizinci şeyhülislâmı Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemi (1504-1526), makamın kurumsallaşması bakımından dönüm noktası kabul edilir.³⁸ Şeyhülislâmlık makamının güçlenmesi, tesirinin artması, yetki ve sorumluluklarının genişlemesi, özetle kurumsallaşmanın temel dinamiklerinin teşkili, Ali Cemâlî Efendi dönemine denk gelmektedir. Bunda Ali Cemâlî Efendi'nin padişaha karşı olan cesur ve onurlu tavrı ile padişahla olan yakın ilişkisi, ilmî yetkinliği, her ne olursa olsun hakkın sesi ve adaletin timsali olması gibi kişiliğiyle kaim hususların etkili olduğu görülmektedir. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacağı için Ali Cemâlî Efendi'nin siyasi otoriteyle ilişkisine ve karakteristik özelliklerine kısaca değinmekle iktifa ediyoruz.

Ali Cemâlî Efendi'den sonra şeyhülislâmlık makamına geçen Kemalpaşazâde, Sâdî Çelebi ve Ebussuud Efendiler de siyasi otoritenin yanında güçlü bir konuma sahipti. Nitekim bu şeyhülislâmlar da devrin önemli meseleleri hakkında kayda değer fetvalar verip kurumun itibarını arttırdılar.³⁹ Ebussuud Efendi yeri geldiğinde siyasi otoritenin şer'î hukuka mugayir tasarrufları hakkında “Nâ-meşrû nesneye emr-i sultânî olmaz.” diyerek karşı çıkmış,⁴⁰ âdeti bir denetim ve denge mekanizması vazifesi görmüştür.⁴¹ Özetle Ali Cemâlî Efendi'nin dik duruşu ondan sonraki “güçlü şeyhülislâmlar” tarafından da devam ettirilerek makamın itibarı arttırılmıştır. Özellikle 16. yüzyıl şeyhülislâmlarından Ali Cemâlî Efendi ile Ebussuud Efendi'nin uzun süre şeyhülislâmlık yaptığı da dikkate alındığında, makamın kurumsal kimliğinin oluşmasında kayda değer katkıları olmuştur. Zikredilen şeyhülislâmlar haricinde bu yüzyılda uzun süreli görevde bulunan ve siyasi otoriteyle uyum içerisinde çalışan başka şeyhülislâmlar da olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren ise, şeyhülislâmlık görev süresinin ortalama 1-2 yıla düştüğü ifade

³⁸ İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 48; Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, yenilenmiş ve gözden geçirilmiş 21. bs., Ankara, Turhan Kitabevi, 2019, s. 217.

³⁹ A.e., s. 49; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, **Diyanet İlmî Dergi**, C.35, S. 1, 1999, s. 6.

⁴⁰ a.y.

⁴¹ Ebussuud Efendi dönemi özelinde, şeyhülislâmın fetva formundaki Kanunnâmeleri ile padişah Kanunnâmelerinin farkı hakkında geniş bilgi için bkz: Abdullah Demir, **Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2006, s. 224-226.

edilmektedir. Sırası gelmişken tekrar belirtelim ki, kurumsal hafızanın teşekkül evresinde “kaydı hayat” şartıyla tayin edilen şeyhülislâm, sonraları siyasi otoriteyle uyum arayışı nedeniyle kısa süreliğine tayin edilir olmuştur.⁴² Bu durumun, şeyhülislâmlığın kurumsal ve bağımsız yapısına gölge düşürmesine ve tarihsel seyir içerisinde kıymetinin azalmasına neden olduğu düşünülebilir.

Şeyhülislâmlara 16. yüzyılın ikinci yarısında daha fazla idari görev verilmeye başlanmıştır. Aynı yüzyılın sonlarında ise şeyhülislâm veziriazamla ortak rol üstlenmiştir.⁴³ Şeyhülislâmlık makamının kurumsallaşmasında şeyhülislâmların padişahla samimi ilişkilerde bulunması⁴⁴, ilmî yetkinliği, dik duruşu, siyasi otorite ile olan ilişkileri özetle nüfuzunun fevkalade etkili olduğunu bir kez daha belirtelim.

Ebussuud Efendi dönemine kadar Rumeli kazaskerliğinden şeyhülislâmlığa tayin edilme uygulaması mevcut değildi. Nitekim 16. yy. başlarında Ali Cemâlî Efendi’nin Sahn-ı Seman müderrisliğinden şeyhülislâmlığa tayin edildiği bilinmektedir. Onun halefleri kazaskerlik, kadılık veya müderrislik görevlerinden meşihat makamına tayin edilmişti. Belirli bir tayin usulünden, kurumsallaşma sağlandıktan sonra bahsedilebilir. Ali Cemâlî Efendi’den sonra zaman içerisinde sadrazamın şeyhülislâm tayininde belirleyici rol üstlendiği ifade edilmektedir. Sadrazam ilkin padişahla müşavere eder ve aday belirlendikten sonra bir telhisle padişaha teklifi sunar ve tayin için onay alırdı. Kurumsal kimliğin teşekkül sürecinde genellikle şeyhülislâmlar kaydı hayat şartıyla tayin edilirdi. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere, ilk olarak Kanuni döneminde Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed’in siyasi otoriteyle uyumsuz ve toplumsal ihtiyaçlarla örtüşmeyen fetvaları azline neden olmuştu.⁴⁵ Dönemin Rumeli kazaskeri Ebussuud Efendi Hanefi fıkına

⁴² İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 50-51; Osmanlı Devletinde şeyhülislâmların tam listesi ve görev süreleri için bkz.: İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C. 5, s. 109-168; Abdülkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, 1. bs., Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972, b.a.

⁴³ İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 49.

⁴⁴ Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 81.

⁴⁵ Çivizâde Muhyiddin Efendi’nin azli konusunda farklı nedenler ileri sürülmektedir. Onun para vakfı uygulamasına karşı çıkması, mest üzerine meshin caiz olmadığına dair fetvası (*mesh alâ el-huffeyn* meselesi) ve bazı tasavvuf erbabını küfürle itham etmesi onun azil nedenleri olarak sayılmaktadır. Ancak Çivizâde’nin, şeyhülislâmlıktan azledildikten sonra para vakfı uygulamasına muhalefet ettiği söylenmektedir. Richard Cooper Repp, “Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat”, **Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku**, Ed. Aziz el-Azme, Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, İz Yayıncılık, 1992, s. 171; Jon E. Mandaville, “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, **Türkiye Günlüğü**, S. 51, Yaz 1998, s. 134, dp. 30; Cihan Osmanağaoğlu Karahasanoğlu, “Osmanlı

aykırı bulduğu Çivizâde'nin fetvalarını Divan-ı Hümayun'a getirmişti. Dönemin padişahı Kanuni bu gelişmeleri takiben ulemânın ileri gelenlerini toplayıp onların fikrini de sormuş, neticede Çivizâde'nin fetvaları hatalı bulunmuştur.⁴⁶ Benzer bir hadise de Zenbilli Ali Efendi'nin II. Bayezid dönemi şeyhülislâmlığında yaşanmıştı. Mevlana Kara Hamidi onun fetvalarında hatalı gördüğü yerleri Divan-ı Hümayuna arz etmişti. Ancak Zenbilli Ali Efendi Kara Hamidi'nin iddiasını ilmî açıdan çürüterek onu Allah'a havale etmişti. Neticede siyasi otorite Zenbilli'nin yanında yer alarak onu azletmemişti. Bunda Kara Hamidi'nin kıskançlıktan ötürü böyle bir tutum sergilemiş olmasının etkili olduğu devrin kroniklerinde yazmaktadır. Ancak Ali Cemâlî Efendi'nin ilmî derinliği ile güçlü şahsiyetinin ve II. Bayezid'in şehzadelik yıllarında Cemâlî ailesiyle olan samimi ilişkisinin, siyasi otoritenin Zenbilli'nin yanında yer almasında etkili olduğu düşünülebilir.

2.2. Ali Cemâlî Efendi'nin Soyuna

Osmanlı Devletinin sekizinci şeyhülislâmı olan Ali Cemâlî Efendi'nin tam adı Mevlana Alâeddin Ali b. Ahmed b. Mehmed Cemâlî'dir. "Zenbilli"⁴⁷ lakabıyla ün salmış olan Ali Cemâlî halk arasında "Zenbilli Müftü" olarak bilinmekteydi. Ona Mevlana Sufî Ali Cemâlî denildiği de malumdur.⁴⁸ Bazı kaynaklarda "Çelebi Ali", "Müftü Ali Çelebi" şeklinde de anılır.⁴⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla şer'îye

Devleti'nin Klasik Döneminde, Para Vakıflarının Hukuki Yönü", **Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2010, s. 290; Mehmet Gel, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dini Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme", Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2010. Azilin sadece bir cezalandırma aracı olmadığını dolayısıyla süreli halde bir görevi de ifade ettiğini eklemekte fayda görüyoruz.

⁴⁶ İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 53.

⁴⁷ Zenbil: "Hasırdan örülmüş saplı torba". Bkz. TDK sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr/>

⁴⁸ Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, **Devhatü'l-meşâyih**, Süleymaniye Kütüphanesi (S), Bağdatlı Vehbi, Nr. 1148-001, vr. 6b; Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", **DİA**, C. 44, 2013, s. 247; Nişancı Mehmed Paşa, **Tarih**, İstanbul, 1279, s. 216. Cavid Baysun, "Cemâlî", **İA**, C. III, MEB, 1963, s. 88; İlmîye Salnamesi, s. 296; Altunsu, **a.g.e.**, s. 13; Halil İnalcık, "Djamali", **EI²**, C. II, Leiden, EJ Brill, 1991, s. 420; Ramazanzâde Nişancı Mehmed Paşa, **Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa**, 1290, s. 190.

⁴⁹ Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, **Mirât-ı Kâinât**, Tatyos Dividciyan Matbaası, C. 2, 1290, s. 448.

sicillerinde, “Müftî Ali Çelebi b. Cemaleddin Efendi”⁵⁰, “müftiyyi’z-zamân Ali Çelebi Efendi”⁵¹, “Müftü Ali Çelebi”⁵² şeklinde geçmektedir.

Soyu Fahreddin er-Râzî’ye dayanan Ali Cemâlî, Cemâleddin Aksarayî’nin torunu ve Kemâleddin Ahmed Çelebi’nin oğludur. Fertlerine müderrislik, kadılık, veziriazamlık gibi çeşitli mevki ve kademelerde görevler verilen Cemâlî ailesi soyundan geldiği için Cemâlî nisbesiyle anılır.⁵³ Torunu Abdülbaki Efendi hattı ile kaleme alınan münşeat mecmuasında yer alan şecerede Ali Cemâlî’nin soyu Cemaleddin Aksarayî’ye dayandırılır. Mezkûr şecerede böyle ifade edilmekle birlikte esasen Cemaleddin Aksarayî’nin Cemaleddin İbrahim Aksarayî olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴ Altunsu, Cemaleddin Aksarayî’nin, Molla Fenari’nin hocası ve I. Murat dönemi ünlü ulemâlarından Cemaleddin Muhammed Aksarayî⁵⁵ olduğunu yazar.⁵⁶ Mecdî, Ali Cemâlî’nin soyunun Cemaleddin İbrahim Aksarayî’ye dayandığından bahsetmez. Ancak baba tarafından dedesinin amca oğlu (Şeyh Mehmed Cemâlî) Çelebi Halife’nin tercüme-i halinde bu konu hakkında bilgi verir.⁵⁷

Ali Cemâlî’nin babası Kemâleddin Ahmed Çelebi’dir. Ahmed Çelebi, Cemâlî Mehmed Çelebi ile hattat Şeyh Hamdullah’ın halası Eslem Hatun’un oğludur. Hüsameddin Efendi, Ali Cemâlî’nin Amasya’da, mescid, mektep vb vakfiyeler yaptıran babaannesi Eslem Hatun’un adına izafeten, zamanla tahrif edilerek İslâm mahallesi adını alan mahallede doğduğunu kaydeder.⁵⁸ Ancak Hüsâmeddin Efendi’nin eserinde çok sayıda kişiyi Amasyalı gösterme çabası içerisinde olduğu

⁵⁰ **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521)**, Haz. Bilgin Aydın, Ekrem Tak, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008, s. 349

⁵¹ **Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil**, s. 353.

⁵² **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521)**, Haz. Rıfat Günelan, Vildan Kemal, Özlem Altıntop vd., İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, s. 237.

⁵³ Yusuf Küçükdağ, **Cemâlî Ailesi**, Aksaray, Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017, s. 47; Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 24; Altunsu babasının tam adını Ahmed İbn-i Mehmed Çelebi olarak verir. Altunsu, **a.g.e.**, s. 13; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, C. I, İstanbul, Meral Yayınları, 1972, s. 473-474.

⁵⁴ Cemâleddin Hulvî, **Lemezât**, Millet Kütüphanesi, A. E. Şerîyye, Nr. 1101, vr. 154a vd.; Hüseyin Hüsameddin Efendi, **Amasya Tarihi**, C. II, s. 279, C. III, s. 17; Baysun, “Cemâlî”, s. 85.

⁵⁵ Cemaleddin Mehmed-i Aksarayî hakkında bilgi için bkz.: Ramazan Ata, **Selçuklulardan Osmanlıya Aksaray Okulu: 1142-1566**, 1. bs., Konya, Hüner Yayınevi, 2016, s. 129-132.

⁵⁶ Altunsu, **a.g.e.**, s. 13.

⁵⁷ Mehmed Mecdî, **Tercüme-i Şekâik**, İstanbul, 1269, s. 284; Çelebi Halife hakkında ayrıca bkz.: Ata, **Aksaray Okulu**, s. 137-139; Baysun, “Cemâlî”, s. 85.

⁵⁸ Abdîzâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, **Amasya Tarihi**, Haz. Mesut Aydın, C. I, Amasya, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004, s. 105-106, 321.

ifade edilmektedir. Bu nedenle Amasyalı olduğu tespitine itiyatla yaklaşılmalıdır.⁵⁹ Bazı kaynaklarda ise, Ali Cemâlî Efendi'nin Karaman'da doğduğu ifade edilmekte bazılarında da doğduğu yer dikkate alınmayarak aslen Karamanlı gösterilmektedir.⁶⁰ Cemâlî ailesinin Aksaray'da yerleşik olduğu sonradan aile efradından bazılarının İstanbul'a taşındığı zikredilir. Bu bilgi nazara alınarak Ali Efendi'nin Aksaray'da doğduğu değerlendirilmektedir.⁶¹ Ancak Ali Cemâlî Efendi ailesinin aslen Karamanlı olduğu ve sonradan Amasya'ya göç ederek oradan yayıldıkları da söylenmektedir.⁶² Karaman'dan kasıt ise, günümüzdeki Karaman ili değildir. Söz konusu dönemde Karaman; günümüz Karaman, Konya ve çevresini içerisine alan bir nevi eyalet anlamında kullanılmaktadır.⁶³ Bu bilgi nazara alınarak Ali Cemâlî Efendi'nin doğduğu yer Amasya olsa da aslen Karamanlı olduğunu söylemek yerinde bir tespit olsa gerektir.

Ali Cemâlî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Baysun, H. 932'de epey ileri bir yaşta vefatını ve eğitim hayatı ile müderrislik, müftülük, şeyhülislâmlık görev sürelerini kabaca dikkate alarak Fatih dönemi başlarında (1444-1446) doğduğu tahmin etmektedir.⁶⁴

2.3. Ali Cemâlî Efendinin Eğitim Hayatı ve İlk Görevi: Fatih Sultan Mehmed Dönemi

Ali Cemâlî gençliğinde ilkin veziriazam Piri Mehmed Paşa'nın anne tarafından dedesi olan Karamanlı/Lârendeli Mevlana Alâeddin Ali b. Hamza'dan ders aldı. Onun nezaretinde İmam Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile Nesefî'nin *Manzûme*'sini ezberledi. Daha sonra İstanbul'a gelen Ali Cemâlî Molla Hüsrev'den ders aldı ve kısa bir süreliğine onun hizmetinde bulundu. Molla Hüsrev'e müftülük

⁵⁹ Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, s. 47; Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 247.

⁶⁰ *İlmiye Salnamesi*, s. 296; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, Millet Kütüphanesi, A. E. Şeriyye, Nr. 1083, vr. 15; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. II, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1971, s. III; Altunsu, *a.g.e.*, s. 13; Doğum tarihi kesin olarak tespit edilememektedir.

⁶¹ Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 247.

⁶² Lamia Güllü, *Zenbilli Ali Efendi Ailesi: Ecdadı, Evlâdı ve Akrabaları*, yayımlanmamış mezuniyet tezi, Edebiyat Fakültesi Tarih Zümresi, 1949-1950, s. 7 vd.

⁶³ Osman Gümüşçü, *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001, s. 2; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi*, C. II, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1974, s. 2502 dp.2; Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, s. 48.

⁶⁴ Baysun, "Cemâlî", s. 85; Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 247.

vazifesi verilince iş yoğunluğu arttığını için Ali Cemâlî'ye fetva görevi nedeniyle fazla vakti kalmadığını söyleyip, onu derslerini tamamlamak üzere Bursa Sultan Medresesi müderrisi Mevlana Muslihiddin b. Husam'a (Hüsamzâde) yönlendirmiştir. Bunun üzerine Bursa'ya giden Ali Cemâlî, Hüsamzâde'den “şer'î ve akli ilimleri (*ulûm-i şer'îye ile fûnûn-i akliyyeyi*)” öğrendi. Hocası Hüsamzade'nin kısa sürede takdirine mazhar olan Ali Cemâlî, önce mu'îdi olmuş sonra da kızı ile evlenmiştir.⁶⁵ Ali Cemâlî'nin beş çocuğu olmuştur.⁶⁶

Ali Cemâlî, Hüsamzade'nin yanında tahsilini tamamladıktan sonra Fatih Sultan Mehmed döneminde, bazı kaynaklarda ilkin Edirne'deki Ali Bey Medresesi'ne⁶⁷ bazılarında ise Taşlık Medresesi'ne⁶⁸ günlüğü 30 akçe ile müderris tayin edildiği yazar.⁶⁹

Ayrıca Fatih'in, fakirliğinden haberdar olunca genç müderris Ali Cemâlî'ye, bir miktar elbise ile 5000 akçe hediye gönderdiği ifade edilmektedir.⁷⁰ Küçükdağ, her ne kadar Ali Bey Medresesi ile Taşlık Medresesini iki farklı yer gibi gösterse de⁷¹ esasen böyle değildir. Nitekim Edirne'de Taşlık Medresesi olarak da bilinen ve

⁶⁵ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Mecdî, **a.g.e.**, 302; İlmiye Salnamesi, s. 296; Altunsu, **a.g.e.**, s. 13; Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 247; Hayrullâh Nedîm Efendi, **Şeyhülislâm-ı Meşhûr Zenbilli Ali Efendi Hazretlerinin Tercüme-i Hâl ve Menâkıbı**, 2. bs., Haz. Kolektif, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2007, s. 19-23.

⁶⁶ Ali Cemâlî Efendi'nin çocukları: Rûhî Fazıl Çelebi, Sitti Şah Hatun, Cemâleddin Mehmed Cemal Çelebi, Fuzayl Efendi, Muhyiddin Mehmed Çelebi'dir. Küçükdağ, **Cemâlî Ailesi**, s. 197; Hayrullâh Nedîm Efendi, **a.g.e.**, s. 25-29.

⁶⁷ Mecdî, **a.g.e.**, 302; **İlmiye Salnamesi**, s. 296.

⁶⁸ Hoca Sâdeddin Efendi, **Tacü't Tevarih**, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, C. 5, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 217; Nevizâde Atâyî, **Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmiletî's-Şakâ'ik**, C. 1, Haz. Suat Donuk, Ed. Derya Örs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 836; Altunsu “Taşlık Ali Bey” medresesi şeklinde vermektedir. Bkz.: Altunsu, **a.g.e.**, s. 13.

⁶⁹ Fatih döneminde Sahn-ı Seman ve Mûsıla-i sahn (Tetimme) denilen medreseler kurulduktan sonra, bütün medreseler yeniden düzenlenerek beş dereceli hale getirilmiştir. Bunlar en düşük dereceli medreseden en yükseğine doğru şu şekildedir: Hâşiye-i tecrid, Miftâh, Kırklı, Hariç, Dâhil ve Sahn-ı Seman. Zikredilen dönemde medreselerin dereceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilâtı**, s. 17-22; Murat Çelik, **Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)**, İstanbul, 2. bs., Küre Yayınları, 2021, s. 159 vd.; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 59; Medrese müfredatı hakkında bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilâtı**, s. 33; Başarılı olanlar üst derecedeki medreseye müderris tayin olabiliyordu. 16. yüzyıl ortalarına kadar müderrisler kazasker tarafından tayin edilirdi. Sonraları günlüğü 40 akçeye kadar olan; “Hâşiye-i tecrid, Miftâh, Kırklı” medreselerinin müderrislerini kazasker tayin ederken, bundan yüksek gelirli olan üst dereceli medreselerin müderrislerini şeyhülislâm, sadrazam onayını almak suretiyle tayin etmeye başlamıştır. Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilâtı**, s. 68-69, 80; Bilgin Aydın, **XVI. Yüzyılda Dîvân-ı Hümayûn ve Defter Sistemi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017, s. 112-113.

⁷⁰ Mecdî, **a.g.e.**, 302; Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 5, s. 217.

⁷¹ Küçükdağ, **Cemâlî Ailesi**, s. 49; Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 247.

Taşköprizâde'nin eserinde “Haceriye Medresesi (*el-Medresetü'l-Haceriyye*)”⁷² şeklinde verdiği medrese ile “Ali Bey Medresesi” aynı yerdir. Söz konusu medrese, Fatih Sultan Mehmed'in Sadrazamı Mahmud Paşa'nın oğlu Ali Bey tarafından inşa ettirilmiştir.⁷³ Bu konuda Mecdî'nin anlatımı iki açıdan Taşköprizâde'den ayrılır. Bunlardan ilki, elimizdeki Mecdî'nin matbu Tercüme-i Şekâik adlı eserinde Ali Cemâlî'yi, Ali Bey Medresesine tayin eden padişahın Fatih Sultan Mehmed yerine II. Bayezid olarak göstermesidir.⁷⁴ Repp, bu hatanın yanlış bilgidен kaynaklandığını ima eder.⁷⁵ Ancak metnin devamına bakıldığında, Ali Cemâlî ile Karamanî Mehmed Paşa arasında zuhur eden tatsız olaylar ile onun mağduriyetinin kronolojisi nazara alındığında buradaki hatanın Mecdî'nin bilgi eksikliğinden ziyade sehven yapılan teknik bir kusur olduğu kanaatindeyiz. Metindeki uyumlu anlatım ve kronolojinin doğruluğu, bu hatanın eserin yazma versiyonunda bulunmadığını düşündürmektedir. İkinci ve görece önemsiz anlatım farkı ise Ali Cemâlî'ye fakirliği nedeniyle takdim edilen hediyelerin bir miktar elbise ile 4.000 akçe olmasıdır.⁷⁶

2.3.1. Veziriazam Karamanî Mehmed Paşa'nın Ali Cemâlî'ye Baskıları: Başlamadan Biten Kariyer

Karamanî Mehmed Paşa selefi Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'yı⁷⁷ hasım görmekteydi. Bu nedenle Sinan Paşa ile dostluğundan dolayı Ali Cemâlî'ye kin beslemiştir. Karamanî Mehmed Paşa 882/1477'de (tarihte ihtilaf var: İnalçık 1476, Baysun⁷⁸, Atâî'ye atfen 1477 tarihini vermektedir) Fatih'in veziriazamı olunca Sinan Paşa ile aralarındaki muhabbetin son bulması için Ali Cemâlî'ye kariyerinin ilk yıllarında birtakım zorluklar çıkartıp, adım adım mesleğinde yıldırmaya çalışmıştır.⁷⁹

⁷² Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458-459.

⁷³ M. Tayyib Gökbilgin, **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952, s. 322; Cahid Baltacı, **XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976, s. 446-448.

⁷⁴ Mecdî, **a.g.e.**, 302.

⁷⁵ Richard Cooper Repp, **The Müfti of Istanbul**, London, Ithaca Press London for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University, 1986, s. 199.

⁷⁶ Mecdî, **a.g.e.**, 302

⁷⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa'nın Veziriazamlığına Dair Çok Kıymetli Bir Vesika”, **Belleten**, XXVII (1963), s. 37-44; Hasibe Mazioğlu, “Sinan Paşa Hoca Sinan al-Din”, **İA**, C. X, s. 666-670.

⁷⁸ Baysun, “Cemâlî”, s. 85.

⁷⁹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Atâyî, **a.g.e.**, s. 836; Mecdî, **a.g.e.**, 302.

Veziriazam Karamanî Mehmed Paşa belki de Ali Cemâlî'yi siyaseten yanında görmek istemiştir.

Karamanî Mehmed Paşa veziriazam olur olmaz, o sırada Edirne'deki Taşlık Medresesi müderrisi olan Ali Cemâlî'yi, maaşını 5 akçe düşürerek Edirne Beylerbeyi Medresesine⁸⁰ daha sonra ikinci kez 5 akçe düşürerek Edirne Serâciye (İsmail Ağa) Medresesine naklederek⁸¹ adeta sürgün cezası vermiştir. Böylelikle Ali Cemâlî'nin günlüğü 20 akçeye düşmüş oldu. Bütün bu yıldırma siyasetine rağmen Sinan Paşa ile muhabbetine son vermeyen Ali Cemâlî devam eden garazkârâne tenzîlî eylemlere daha fazla tahammül edemeyip müderrislikten istifa ederek tepkisini ortaya koymuştur. Bazı kaynaklar, istifasından sonra Ali Efendi'nin Şeyh Muslihiddin İbnu'l Vefa'ya⁸² bazıları da Halveti Tekkesi şeyhi Şeyh Mes'ud-ı Edirnevî'ye⁸³ intisap ettiğini yazmaktadır. Küçükdağ ise, Ali Cemâlî'nin istifa ettikten sonra ilkin Şeyh Mes'ud-ı Edirnevî'ye intisap ettiğini, daha sonra İstanbul'a taşındığını ve dostu Sinan Paşa'nın da müntesibi olduğu Konyalı Şeyh İbnü'l Vefâ Muslihuddin Mustafa'nın hizmetine girdiğini yazar.⁸⁴ Vaktiyle Ali Cemâlî'nin dostu Sinan Paşa'nın Şeyh Muslihiddin İbnu'l Vefa'ya intisap ettiği bilgisi ve onun büyük bir hayranı olması, kaynakların büyük çoğunluğunda nakledilen bilginin tercihe şayan olduğunu söylemek için yeterli bir neden gibi görünüyor.⁸⁵ Sonuçta, Ali Cemâlî artık herhangi bir resmî görevinin bulunmadığı bu süreçte tasavvufa yönelip, bütün kaynaklarda ittifakla belirtildiği üzere II. Bayezid tahta cülus edinceye değin intisap ettiği şeyhin hizmetinde bulunmuştur.

⁸⁰ Ali Cemâlî'nin nakledildiği bu medresenin adını Taşkoprizâde zikretmez. Edirne'deki Beylerbeyi Medresesinin adı, Ali Cemâlî'nin oğlu Fuzayl Çelebi'nin biyografisi kısmında Atâî tarafından verilir. Atâyî, **a.g.e.**, s. 836; Mezkûr medreseyi Sinan Bey inşa ettirmiştir. Bkz.: Baltacı, **a.g.e.**, 120-122.

⁸¹ Ali Cemâlî'nin sürgün edildiği ikinci yer olan İsmail Ağa veya Meydan Medresesi olarak da bilinen Serâciye Medresesi'ni Atâî nakleder. Atâyî, **a.g.e.**, s. 836; Zikredilen medrese hakkında bkz: Baltacı, **a.g.e.**, 89-90. Taşkoprizâde ile Mecdî, Karamanî Mehmed Paşa'nı Ali Cemâlî'yi sürgün ettiği her iki medresenin de adını zikretmez. Sadece başka bir yere nakledildiğini ve iki kez olmak üzere 5'er akçe maaşının düşürüldüğünü yazar. Altunsu ise, Beylerbeyi Medresesine nakledildiğinden bahseder. Mecdî, **a.g.e.**, 302-303; Altunsu, **a.g.e.**, s. 13.

⁸² Taşkoprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Mecdî, Ali Cemâlî'nin hizmetine girdiği kişiyi Şeyh Muslihiddin b. Vefa şeklinde vermektedir. Mecdî, **a.g.e.**, 303; Ali Kühul Ahbar, nr. 5959 vr.163a; İlmiye Salnamesi, s. 296; Müstakimzâde, vr. S 6a; Altunsu, **a.g.e.**, s. 13.

⁸³ Atâyî, **a.g.e.**, s. 836.

⁸⁴ Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 247.

⁸⁵ Mecdî, **a.g.e.**, 193-196; Repp, **a.g.e.**, s. 199.

Karamanî Mehmed Paşa'nın garazkârâne tutumu hakkında İncalcık, bütün kaynaklarda nakledilenden farklı bir değerlendirmede bulunur. İncalcık, Karamanî Mehmed Paşa'nın Ali Cemâlî'ye düşmanlığını, onun Sinan Paşa ile dostluğuna bağlamaz. İncalcık'a göre, Ali Cemâlî'nin Amasya'daki kuzeni Şeyh Muhammed Cemâlî (Çelebi Halife) Fatih'in halefi olarak Şehzade Cem'e karşı Bayezid'i destekliyordu. Şehzade Cem'i destekleyen Karamanî Mehmed Paşa'nın 1476'da veziriazam olmasıyla Ali Cemâlî istifa etmek zorunda kalmıştır.⁸⁶ Neticede İncalcık, Karamanî Mehmed Paşa'nın baskıcı tutumuyla Ali Cemâlî'yi istifaya zorlayan süreci Cem-Bayezid taraftarlarının güç hesaplarıyla ilişkilendirmektedir. İncalcık, bu kanaatini Mecdî'ye atfen ortaya koyar. Ancak Mecdî'nin ilgili eserinde bu doğrultuda bir malumata yer verilmemiştir.

2.4. II. Bayezid Dönemi: Ali Cemâlî Efendi'nin Parlayan Kariyeri

Fatih Sultan Mehmed'in vefatıyla Şehzade II. Bayezid ile Cem arasında taht mücadelesi başlamış ve yeniçerilerin de desteğini alan II. Bayezid, 1481'de tahta cülus etmiştir. Yeniçeriler bu süreçte Cem taraftarı olan Karamanî Mehmed Paşa'yı katletmiştir.⁸⁷ Hem II. Bayezid'in tahta geçmesi hem de Karamanî Mehmed Paşa'nın katledilmesinin Ali Cemâlî'nin şeyhülislâmlığa uzanan kariyerinde dönüm noktası olduğu söylenebilir.

Kaynaklarda menkıbevi anlatıyla nakledildiğine göre, II. Bayezid tahta çıktıktan bir süre sonra rüyasında Ali Cemâlî'yi görmüş ve onunla görüşmek istemiştir.⁸⁸ Padişahın görüşme talebi kendisine iletilen ve saraya davet edilen Ali Cemâlî, “selâtin ile mülâkat ebğâz-ı mübâhâttır (sultanlarla görüşmek mubahların en buğz edilenidir)”⁸⁹ diyerek görüşmekten imtina etmiştir.⁹⁰ Ali Cemâlî'nin padişahın davetine niçin icabet etmediği hakkında farklı görüşler mevcuttur. İsmail Hami Danişmend, II. Bayezid ile görüşmeyi kabul etmemesinin nedenini Ali Cemâlî'nin

⁸⁶ İncalcık, “Djamali”, s. 420.

⁸⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Mecdî, **a.g.e.**, 303; Atâyî, **a.g.e.**, s. 836.

⁸⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Mecdî, **a.g.e.**, 303; Müstakimzâde, vr. S 6a.

⁸⁹ Mecdî, **a.g.e.**, 303.

⁹⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458; Müstakimzâde, vr. S 6a; Altunsu, **a.g.e.**, s. 13; İlmiye Salnamesi, s. 296.

Cem taraftarı olmasına bağlamaktadır.⁹¹ Ancak yukarıda ayrıntılarıyla ifade edildiği üzere, Ali Cemâlî Efendi, Fatih dönemi görevlerinde Cem taraftarı Veziriazam Karamanî Mehmed Paşa'nın garazkârâne yıldırma siyasetine maruz kaldığı için istifa etmek zorunda kalmıştı. Bu nedenle İ. Hami Danişmend'in iddiası tutarlı görünmemektedir. Ayrıca Ali Cemâlî güç ve iktidar mücadelesinden bağımsız bir şekilde II. Bayezid'in davetine icabet etmediğini düşünmek, onun yaşamı boyunca örnek timsali olan karakteriyle de örtüşmektedir.

Küçükdağ'a göre, II. Bayezid şehzadelik yıllarında Amasya'da vali iken Cemâlî ailesiyle⁹² yakın ve samimi ilişki içerisindeydi. Şehzade Bayezid, özellikle Yavuz dönemi veziriazamı Piri Mehmed Paşa'nın babası ve Ali Cemâlî'nin amcaoğlu Şeyh Muhyiddin Mehmed Cemâlî (Çelebi Halife) ile samimiydi.⁹³ Başta Şeyh Mehmed Cemâlî (Çelebi Halife) olmak üzere Cemâlî ailesi, II. Bayezid'i taht mücadelesinde desteklemişti.⁹⁴ Dolayısıyla tahta geçen II. Bayezid'in Cemâlî ailesine bir teşekkür borcu bulunmaktaydı. Ancak padişah iç ve dış sorunları çözmeye odaklanmıştı. Bu nedenle Ali Cemâlî Efendi'nin tayinini tahta çıkar çıkmaz gerçekleştirilememişti. Bu bilgiler ışığında Küçükdağ, Ali Cemâlî'nin gecikmiş tayin için padişaha gücenmiş hatta kızmış olabileceğini, bundan dolayı davete icabet etmediğini düşünmektedir. Ayrıca şeyhülislâmlığında Yavuz ile olan ilişkisini nazara alarak, Ali Cemâlî Efendi'nin prensip olarak sultanlardan uzak durma gibi bir tavrı benimsemediğini söylemektedir.⁹⁵

II. Bayezid'in Ali Cemâlî'ye ayrı bir değer vermesi, zikredildiği üzere şehzade iken Amasya valiliği döneminde Cemâlî ailesiyle olan muhabbeti ve sıkı ilişkisinden ileri gelmiş olsa gerektir. Bu nedenle Ali Cemâlî'nin bahse konu tavrı II. Bayezid'i öfkelen-dirmiş olacak ki onu cebren bir medreseye tayin etmiştir. Altunsu, Ali Cemâlî'nin cebren atandığı görevi sürgün olarak niteler.⁹⁶ II. Bayezid'in Ali

⁹¹ Danişmend, **a.g.e.**, C. II, s. 112.

⁹² Cemâlî ailesinin şeceresi için bkz.: Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 197, şekil 1.

⁹³ Yusuf Küçükdağ, **Piri Mehmet Paşa**, Aksaray, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 8-9.

⁹⁴ Ramazan Ata, "Vefatının 500. Yılında Yavuz Sultan Selim ve Cemâlî Ailesi ile Münasebetleri", **ASED**, C. 4, S. 2, 2020, s. 230 vd.

⁹⁵ Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 50-51.

⁹⁶ Altunsu, **a.g.e.**, s. 13; Küçükdağ'a göre, II. Bayezid Ali Efendi'yi Amasya müftülüğüne tahta çıktıktan bir müddet sonra tayin etti. Ona göre, bu tayini sürgün olarak nitelendirmek yerinde değildir. Nitekim Ali Efendi'nin akrabalarının Amasya'da olması nedeniyle bu görevin sürgün olarak

Cemâlî'yi tayin ettiği bu ilk medrese ile sonraki görev yerleri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Taşköprizâde'nin anlatımına göre, II. Bayezid onu ilkin günlüğü 30 akçe ile cebren Amasya müftülüğüne tayin etti. Daha sonra Bursa Sultaniye (Yeşilcami) Medresesi'ne nakledildiyse de Ali Cemâlî bu görevden ayrılıp Amasya'daki amcaoğlu Şeyh Mehmed Cemâlî (Çelebi Halife)'nin yanına ziyarete gitti. Akabinde II. Bayezid onu günlüğü 50 akçe ile İznik Medresesine müderris tayin etti. Sonra tekrar Bursa Sultaniye Medresesine gönderdi. II. Bayezid Amasya'da inşa ettirdiği medrese tamamlanınca Ali Cemâlî'yi buraya müderris tayin etti. Ayrıca müderrisliğe ek olarak Amasya müftülüğü görevini de ona verdi. Daha sonra Sahnı Seman Medreselerinden birine müderris tayin etti.⁹⁷

Mecdî'nin anlatımı büyük oranda Taşköprizâde'ninkinden ayrılır. Mecdî'ye göre, II. Bayezid, Ali Cemâlî'yi ilkin Bursa Kaplıca (Hudâvendigâr) Medresesi'ne 30 akçe ile görevlendirdi. Akabinde Amasya müftülüğü görevini 30 akçe ile ona tevdi etti. Bu görevinden sonra Ali Cemâlî tekrar Bursa Kaplıca Medresesi'ne nakledildi. Bursa'daki görevinden sonra Ali Cemâlî günlüğü 50 akçe ulufe ile Sultan Orhan Gazi'nin İznik'teki medresesine görevlendirildi. Burada bir süre çalışan Ali Cemâlî takiben Bursa'daki Sultan Murad Han Gazi (Sultaniye) Medresesine nakledildi. Bu yerden memnun olmayan Ali Cemâlî⁹⁸ görevini bırakarak Amasya'daki amcaoğlu Şeyh Muhammed (Mehmed) Cemâlî'nin (Çelebi Halife) yanına gitti. Bir süre sonra II. Bayezid, Amasya'da yeni bir medrese inşa ettirerek Ali Cemâlî'yi buraya müderris olarak tayin etti. Ayrıca Amasya müftülüğü görevini de ona verdi.⁹⁹ Mecdî'nin anlatımına göre, Ali Cemâlî'nin bu son görev yerini, II. Amasya dönemi şeklinde nitelendirmek yerinde olsa gerektir.

Küçükdağ, Mecdî'ye atfen, Ali Cemâlî'nin I. Amasya döneminden sonra tekrar Bursa Hudâvendigâr (Kaplıca) Medresesine tayin edildiğini, ondan sonra

nitelendirilmesi isabetli gözükmemektedir. Bkz.: Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 51; Hüsameddin Efendi'ye göre, Şeyh Mehmed Cemâlî (Çelebi Halife), II. Bayezid'den Amasya'da bir medrese inşa ettirmesini istemiştir. II. Bayezid de bu dileği kabul edip Amasya'da bir medrese inşa ettirmiş ve Ali Cemâlî Efendi'yi buraya müderris tayin etmiştir. Bkz.: Hüsameddin, **a.g.e.**, C. III, s. 130

⁹⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458-460.

⁹⁸ Ali Cemâlî'nin bu görevini neden terk bıraktığı meçhuldür. Mecdî bu konu hakkında bilgi vermemektedir. Baysun, "Cemâlî", s. 85-86.

⁹⁹ Mecdî, **a.g.e.**, 303; Hoca Sadeddin, **a.g.e.**, C. II, 550; Hüsameddin Efendi'ye göre, II. Bayezid'in Amasya'daki mezkûr medresesi 891/1486'da tamamlanmış olup Medrese-i Sultaniye adıyla maruftur. Hüsameddin, **a.g.e.**, C. I, 292-293.

Bursa Sultâniyesi'ne (Yeşilcami Medresesi) nakledildiğini ve Bursa'da müderrislik görevini ifa ederken kendi rızasına muhalif bir şekilde Bursa müftülüğü görevinin de Ali Cemâlî'ye tevcih edildiğini yazar.¹⁰⁰ Ancak Mecdî'nin mezkûr eserinde Ali Cemâlî'nin Bursa Sultaniye müderrisliği yanında Bursa müftülüğü görevini kerhen kabul ettiği bilgisi yer almaz. Mecdî'nin anlatımına göre, Ali Cemâlî'nin bahse konu görev sırası şu şekildedir: Bursa Hudâvendigâr (Kaplıca) Medresesi müderrisliği, Amasya müftülüğü (I. Amasya Dönemi), tekrar Bursa Hudâvendigâr (Kaplıca) Medresesi müderrisliği, İznik'teki Sultan Orhan Gazi Medresesi müderrisliği, Bursa Sultan Murad Han Medresesi müderrisliği, Amasya II. Bayezid Medresesi müderrisliği-Amasya müftülüğü (II. Amasya Dönemi), İstanbul Sultan Medresesi müderrisliği ve Sahnı Seman müderrisliğidir. Mecdî'ye göre, Ali Cemâlî'nin kerhen kabul ettiği görev, Bursa müftülüğü olmadığı gibi, II. Amasya Döneminden, yani mazuliyetinden sonra tayin edildiği (İstanbul) Sultan Medresesi müderrisliğidir.¹⁰¹ Dolayısıyla Küçükdağ'ın verdiği bilgi hem kronolojiye hem de metnin içeriğine uymamaktadır.

Ali Cemâlî'nin II. Bayezid dönemindeki ilk görev yeri hakkında Atâî, Taşköprizâde ile aynı bilgiyi verir.¹⁰² Ancak Ali Cemâlî Efendi'nin kariyerinin devamı hakkında verilen malumat farklıdır. Atâî'ye göre, II. Bayezid tahta geçtikten sonra Ali Cemâlî'yi otuz akçe ile Amasya müftüsü tayin etti. Ali Cemâlî burada bir süre müftülük yaptı. Daha sonra II. Bayezid Ali Cemâlî'yi, sırasıyla Bursa Kaplıca Medresesi, İznik Orhaniye Medresesi ve Bursa Muradiye Medresesine müderris tayin etti. II. Bayezid Amasya'da inşasını başlattığı Medrese tamamlandıktan sonra Ali Cemâlî'yi buranın müderrisi yaptı. Atâî'nin anlatımıyla, bir süre sonra bazı nedenlerden dolayı Ali Cemâlî Amasya'yı terk edip İstanbul'a gitmiştir. Daha sonra II. Bayezid ona Bursa Sultaniye Medresesi müderrisliğini tevcih etmiş, düşük mertebeli bu görevi kerhen kabul eden Ali Cemâlî, Sahnı Seman Medresesine

¹⁰⁰ Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 248.

¹⁰¹ Mecdî, **a.g.e.**, 303-304.

¹⁰² Hoca Sadeddin de Ali Cemâlî'nin II. Bayezid dönemi ilk görev yerinin Amasya müftülüğü olduğunu aktarır.

nakledilmiştir. Atâî, Ali Cemâlî'nin Sahnı Seman Medresesine tayinini H. 900/1494-1495 senesi şeklinde verir.¹⁰³

Hüsameddin Efendi, Ali Cemâlî'nin H. 888/1483'te Bursa'daki müderrislik görevinden Amasya müftülüğüne nakledildiğini kaydeder. Ayrıca Amasya'da inşası tamamlanan II. Bayezid medresesinin H. 891/1486'da müftülere meşrut kılındığını ve Ali Cemâlî'nin müftülük görevine ek olarak mezkûr medresesinin ilk müderrisi tayin olduğunu yazar. Hüsameddin Efendi'nin anlatımından Ali Cemâlî'nin bu görevleri H. 896/1490 yılına kadar yürüttüğü anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Ancak eldeki kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde, Amasya'da ne kadar süre görevlerini icra ettiği kesin olarak bilinmemektedir.¹⁰⁵ İlmiye Salnamesi'nde, II. Bayezid'in davetine icabet etmeyen Ali Cemâlî'nin günlüğü 30 akçe maaş ile cebren Kaplıca Medresesine, ondan sonra Amasya Medresesine sürgün edildiği kaydedilir. Ali Cemâlî, Anadolu'daki medreseleri kısmen dolaşmıştır. İznik'te ve Bursa'da Murat Gazi Medreselerinde görev almıştır.¹⁰⁶

İnalcık'a göre, II. Bayezid tahta çıktıktan (1481) bir süre sonra (1483'te) Ali Cemâlî'yi Amasya Müftüsü tayin etmiştir. Ayrıca II. Bayezid müftülük görevinin yanında Amasya'da inşa ettirdiği medreseye Ali Cemâlî'yi 1486'da müderris tayin etmiştir.¹⁰⁷ Böylece Ali Cemâlî'ye hem müderrislik hem de müftülük görevi tevdi edilmiştir. Küçükdağ ise, II. Bayezid'in, şeyhi olan ve kendisini taht varisi olarak destekleyen Cemalîlerden Çelebi Halife'nin (Cemâl-i Halvetî, Ali Cemâlî'nin amcaoğlu) ikamet ettiği Amasya'ya Ali Cemâlî'yi göndererek şeyhine teşekkür niteliğinde bağlılığını gösteren bir tasarruf sergilediğini, imkan dâhilinde görmektedir.¹⁰⁸ Baysun'a göre, Ali Cemâlî, II. Bayezid'in tevcih ettiği Amasya müftülüğü ve müderrislik görevlerini istemediği halde kabul etmiştir. Ayrıca H. 886-

¹⁰³ Atâyî, **a.g.e.**, s. 836-837.

¹⁰⁴ Hüseyin Hüsameddin, **a.g.e.**, C. I, s. 292; **a.e.**, C. III, 235.

¹⁰⁵ Baysun, "Cemâlî", s. 85-86.

¹⁰⁶ İlmiye Salnamesi, s. 296.

¹⁰⁷ İnalcık, "Djamali", s. 420. İnalcık, Ali Cemâlî'nin müftülük ve müderrislik görevlerine tayin tarihlerini Hüsameddin'e atıfla vermektedir.

¹⁰⁸ Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 248.

908/1481-1502/1503 yılları arasında Ali Cemâlî'nin yerine getirdiği görevler bilinse de sırası ve tayin tarihlerinin henüz meçhul olduğunu ifade eder.¹⁰⁹

Kaynaklardaki bilgiyi özetlemek gerekirse, Taşköprizâde¹¹⁰, Atâî, Hoca Sâdeddin, Müstakimzâde ve Gelibolulu Âlî, Ali Cemâlî Efendi'nin II. Bayezid döneminde ilkin 30 akçe ile Amasya müftülüğüne tayin edildiğini yazar.¹¹¹ Mecdî, Rıfat Efendi ve Hüsameddin Efendi ile İlmiye Salnamesi'e göre ise, Ali Cemâlî'nin II. Bayezid dönemindeki ilk görevinin Bursa Kaplıca Medresesi müderrisliği olduğu nakledilmektedir.¹¹²

2.4.1. Amasya Valisi Şehzade Ahmed'in Oğullarının Sünnet Merasimi: Ali Cemâlî'nin Mazuliyeti

Ali Cemâlî'nin ikinci Amasya döneminde burada vali olan Şehzade Ahmed 896/1490-1491 yılında oğulları Murat ve Alâeddin Çelebi için bölgenin ileri gelenlerinin davet edildiği bir sünnet merasimi tertip etti.¹¹³ Mecdî'ye göre, merasimin tertip edildiği tarih Ali Cemâlî'nin II. Amasya dönemine denk gelmektedir.¹¹⁴ Hüsameddin Efendi ise, merasimin Ali Cemâlî'nin I. Amasya döneminde gerçekleştirildiğini ifade eder.¹¹⁵ Ancak merasimin gerçekleştiği tarih (1491) dikkate alındığında Mecdî'nin anlatımı tutarlı görünmektedir.

Merasimde Şehzade Ahmed, genç yaştaki hâcesi (hocası) Birgilizâde Mustafa Efendi'yi, başta Mevlana Abdi Amasî olmak üzere kendisinden yaşça büyük ve kıdemli olan hocaların önüne geçirerek daha fazla saygı göstermiştir. Bu durum huzursuzluğa yol açmış, Ali Cemâlî Efendi ve diğer ulemâ fevkalade üzüntü duyarak merasimi terk etmişlerdir. Ali Cemâlî Efendi, bu kadarla yetinmeyip Amasya'daki görevlerini bırakıp İstanbul'a giderek tepkisini ortaya koymuştur. Yaşanan hadiseden

¹⁰⁹ Baysun, "Cemâlî", s. 85.

¹¹⁰ Taşköprizâde günlük 30 akçe Amasya'ya gönderildiğini ve daha sonra Amasya müftülüğü görevinin de Ali Cemâlî'ye verildiğini yazar. Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458.

¹¹¹ Mecdî, **a.g.e.**, 303; Müstakimzâde, vr. S 6a.

¹¹² Mecdî, **a.g.e.**, 303; Rıfat Efendi, **Devhatü'l-meşâyih**, vr. 15-16; İlmiye Salnamesi, s. 296; Hüsameddin, **a.g.e.**, C. I, s. 292 vd.

¹¹³ Mecdî, Şehzade Ahmed'in oğullarından sadece Murat'ın adını zikretmektedir. Mecdî, **a.g.e.**, 303; Hüsameddin Efendi ve Baysun Şehzade Ahmed'in oğulları Murat ve Alaaddin Çelebi'nin adlarını vermektedir. Bkz.: Hüsameddin, **a.g.e.**, C. III, s. 237-239; Baysun, "Cemâlî", s. 86.

¹¹⁴ Mecdî, **a.g.e.**, 303.

¹¹⁵ Hüsameddin, **a.g.e.**, C. III, s. 231, 237, 240 vd.

haberdar olan II. Bayezid, Ali Cemâlî'nin izinsiz bir şekilde görevini bırakmasına öfkelenerek onu Amasya'daki müderrislik ve müftülük görevlerinden azletmiştir. Ali Cemâlî bu süreçte yaklaşık 6 ay işsiz kalmıştır.¹¹⁶ Bir görüşe göre, II. Bayezid, Ali Cemâlî Efendi'ye sadece görev mahallini terk etmesi nedeniyle değil, varisi olarak gördüğü oğlu şehzade Ahmed'in yanında durup ona destek çıkmadığı için gazap edip görevinden azletmiştir.¹¹⁷

Küçükdağ'a göre, Acem asıllı ulemâya yakınlığıyla bilinen Şehzade Ahmed'e karşı Amasya'daki Sünni ulemâ ve mutasavvıfın merasimde yaşanan tatsız hadise nedeniyle ortaya koydukları tepki, Ali Cemâlî'nin tavrına etki eden bir unsur olarak dikkate alınmalıdır.¹¹⁸ Nitekim Amasya Valisi Şehzade Ahmed, acem kültürüne hayran birisiydi. Safevi âlimler ile daha yakındı ve onları el üstünde tutuyordu. Bu durum ister istemez diğer âlimleri gücendirmekteydi. Birçok âlim bu nedenle Safevilerin karşısında duran Şehzade Selim'i desteklemekte ve onun valisi olduğu Trabzon'a göçmekteydiler.¹¹⁹ Nitekim Ali Cemâlî Efendi de şehzade Ahmed'e karşı tavır takınıp görev yerini terk ederek İstanbul'a göçmüştü. Esasen olayları bu raddeye getiren hadisenin Şehzade Ahmed'in oğullarının sünnet düğünü olduğu düşünülebilir. Kaynaklarda da Ali Efendi'nin şehzade Ahmed'e karşı tutumu bu sünnet merasimi ile ilişkilendirilerek aktarılır. Esasen bu sünnet mürasiminde Sünni ulemânın ortaya koyduğu bu tavır, Sünni-Şii ulemâ arasındaki gerilimin tezahürüdür.

Ali Cemâlî Efendi'nin mazuliyetinden sonra yaklaşık 6 ay kadar süren işsizlik sürecinin nasıl sona erdiği hakkında kaynaklarda menkıbeler anlatılmaktadır. Mecdî, bahse konu mazuliyeti sona erdiren şeyi, II. Bayezid'in Ali Cemâlî'yi rüyasında görmesiyle ilişkilendirir. Rivayete göre, Ali Cemâlî Efendi rüyada II. Bayezid'e “suret-i celâlden arz-ı cemâl” eylemiştir. Bunun üzerine padişahın “havf ve haşyetle” Ali Cemâlî'ye karşı tutumundan dolayı pişmanlık duyduğu söylenir. Mecdî'nin naklettiğine göre, Ali Cemâlî II. Bayezid'e rüyasını anlatan bir mektup

¹¹⁶ Mecdî yaşanan tatsız hadiseyi anlatırken Şehzade Ahmed'in hocasının adını vermez. Mecdî, **a.g.e.**, 303; Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

¹¹⁷ Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 53.

¹¹⁸ Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248.

¹¹⁹ Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 53.

göndermiştir. Mektubu okuyan II. Bayezid, rüyasını Ali Cemâlî'nin birebir anlatmasından fevkalade etkilenip, ona karşı kusurlu olduğu kanaatine varmıştır. Daha sonra mektubu vezirlerine göstererek “Mevlânâ-yı mezbûr için bir medrese açılsın.” diye ferman buyurmuştur. Neticede II. Bayezid ile arası düzelen Ali Cemâlî, altı aylık mazuliyetinin sonunda kendisi için inşa ettirilen İstanbul'daki (II. Bayezid) Sultan Medresesine müderris tayin edilmiştir. Mezkûr medresenin itibar derecesi orta seviyedeydi. Ayrıca bu görev Amasya müftülüğünden alt mertebedeydi. Bu nedenle Ali Cemâlî yeni görevini kabul etmekte tereddüt etse de içine sinmeden kabul etmek durumunda kalmıştır. Ali Cemâlî'nin yeni görevinden hoşnut olmadığını işiten II. Bayezid, onu üst mertebeli bir göreve, Semaniye Medreselerinden birine tayin etmiştir.¹²⁰

Atâî, sünnet merasiminden ve Ali Cemâlî Efendi'nin mazuliyeti dâhil sonrasında yaşananlardan bahsetmez. Ayrıca II. Bayezid'in yaşadığı mezkûr spiritüel hadiseden de bahis açmaz. Atâî sadece Ali Cemâlî'nin II. Amasya dönemi görevlerinden “bazı ahval iktizası” ile ayrılıp İstanbul'a gittiğini, ona Bursa Sultaniye Medresesi müderrisliğinin tevcih edildiğini ve kısa bir süre sonra Semaniye Medreselerine tayin edildiğini kaydeder. Ayrıca Semaniye Medresesi müderrisliğine tayinin H. 900/1494-1495 senesi civarında gerçekleştiğini kaydeder.¹²¹ Ali Efendi'nin II. Amasya döneminden sonraki kariyeri hakkında verilen bilgi bununla sınırlı olmasına rağmen, Baysun, Atâî'ye atıfla, Ali Cemâlî'nin Bursa Sultaniye Medresesi'ne tayin edildiğini, bahse konu görev Amasya müftülüğünden aşağı derecede bir görev olduğu için kerhen kabul ettiğini ve mevcut tayinden hoşnut olmadığını, II. Bayezid'in bu nedenle onu Fatih Semâniye Medreselerinden birine naklettiğini yazmaktadır.¹²² Ancak burada iki tutarsızlık söz konusudur. Birincisi; Atâî, Bursa Sultaniyesi görevini Ali Cemâlî'nin kerhen kabul ettiğine değinmez. İkincisi ise; Baysun, Ali Cemâlî'nin kerhen görevi kabul ettiğini Mecdî'nin ifadelerine benzer şekilde dile getirir. Ayrıca, Mecdîye göre 6 aylık mazuliyetinden sonra Ali Cemâlî kendisi için inşa ettirilen İstanbul'daki Sultan

¹²⁰ Mecdî, **a.g.e.**, 303-304. Baysun Ali Cemâlî'nin II. Bayezid'in rüyasından sonra tayin edildiği yeri, Atâî'ye atıfla Bursa'daki Sultaniye Medresesi olarak verir. Bkz.: Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

¹²¹ Atâyî, **a.g.e.**, s. 837.

¹²² Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Onun kerhen kabul ettiği görev de budur. Bu durumda Baysun, Ali Cemâlî'nin mazuliyetinden yaklaşık 6 ay sonra atandığı yeri Atâî'ye atıfla Bursa Sultaniyesi gösterip görevi istemeyerek kabul edişini de sehven Atâî'ye atıfla, Mecdî'nin anlatımından tamamlamış olmaktadır.

2.4.2. Şeyhülislâmlık Öncesi Son Uğrak: Ali Cemâlî Hac Yolunda

Sahnı Seman Medresesinde uzunca bir müddet çalışan Ali Cemâlî Efendi burada çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Sahnı Seman müderrisi iken Hüseyin Hüsameddin Efendi'ye göre, amcaoğlu Şeyh Mehmed Camâlî ile birlikte H. 903/1497-1498 yılında veba salgınının defî için dua etmek üzere hacca niyetlendi ve Mısır'a doğru yola koyuldu.¹²³ O sırada Mekke-i Mükerrreme'de fitne zuhur etmiş ve iç karışıklık nedeniyle hac yolu ulaşımına kapatılmıştı. Haccını eda edemeyen Ali Cemâlî, Mecdî'ye göre, Mısır'da bir yıl kaldı.¹²⁴ Mecdî'nin ve diğer kaynakların “fitne” ile kastettiği hadise, Mekke'de Şerif Berekât (II) ile Şerif Kaytbay kardeşler arasında zuhur eden emâret kavgasıdır.¹²⁵ Neticede fitne nedeniyle o yıl Ali Cemâlî haccını eda edemedi ve bir sonraki dönemde hacca gitmek üzere Mısır'a geçti. Yaklaşık bir yıl kadar Mısır'da kaldıktan sonra Mekke'ye gidip haccını eda etmiş ve İstanbul'a dönmüştür.¹²⁶ Mekke'deki iç karışıklık nedeniyle Ali Cemâlî'nin İstanbul'a dönmeyip de Mısır'a geçmesi, muhtemelen o dönemdeki ulaşım imkanları ile gidiş geliş yolculuk süresinin Mısır'da 1 yıl beklemekle aynı süreye tekabül etmesi ya da yolculuğun 1 yıldan uzun sürecektir olması dolayısıyladır.

¹²³ Hüsameddin Efendi dışında kaynakların tamamı ikisinin birlikte hacca gittiğinden bahsetmez. H. 903 aynı zamanda Şeyh Mehmed Cemâlî'nin ölüm tarihidir. Hüsameddin, **a.g.e.**, C. III, s. 240.

¹²⁴ Mecdî, **a.g.e.**, 304.

¹²⁵ Mekke emîri II. Şerif Berekât, babası Muhammed bin Berekât (ö. 903/1497) vefat edinceye değin onunla müştereken Mekke Emîrliği yapmıştı. Babası vefat edince kardeşi Şerif Kaytbay (ö. 918/1512) ile müştereken emîrliği yürütememiş ve emâret kavgası yaşanmıştır. II. Şerif Berekât, kardeşi Şerif Kaytbay'ın vefatından sonra emîrlikte yalnız kalmıştır. II. Şerif Berekât, Yavuz'un Suriye, Filistin ve Mısır'ı alıp Memluk Devletine son vermesinden sonra, Osmanlı Devletinin hâkimiyetini tanıyarak on iki yaşındaki oğlu Şerif Ebu Nüme'yi Mekke'nin anahtarları ile birlikte bazı hediyeleri, o sırada Mısır'da bulunan Yavuz'a iletme üzere göndererek tazimlerini bildirmiştir. Bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Mekke-i Mükerrreme Emirleri**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021, s. 72.

¹²⁶ Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

Ali Cemâlî Efendi, İstanbul'dan hac için ayrıldıktan bir süre sonra Osmanlı Devletinin 7. şeyhülislâmı Efdalzâde vefat etmiştir. Efdalzâde'nin vefat tarihi hakkında kaynaklarda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak bütün kaynaklar Ali Cemâlî hac için İstanbul'dan ayrıldıktan bir süre sonra Efdalzâde'nin vefat ettiğini ittifakla kabul eder. Hal böyle olmakla birlikte Efdalzâde'nin Ali Cemâlî Mısır'da iken mi yoksa emâret kavgası sona erdikten, yani yaklaşık 1 yıllık Mısır'daki bekleyişinden sonra Mekke'de haccederken mi vefat ettiği net değildir.

Taşköprizâde Şakaik'te, Efdalzâde'nin vefat tarihini H. 908 şeklinde vermesine rağmen¹²⁷, Mecdî zikredilen eserin çevirisinde H. 903/1497-1498 kaydını sayfa kenarına haşiye düşer.¹²⁸ Ayrıca Mecdî, Taşköprizâde'den farklı olarak Ali Cemâlî'nin biyografisinde, Efdalzâde'nin vefat tarihini vermez. “Ol asırda mahmiyye-i Konstantiniyye’de müftî olan Efdalzâde Mevlana Hamidüddin vefat idüp emr-i fetva mahlûl ve muattal kaldukta...”¹²⁹ şeklinde anlatımına devam eder. Ancak Efdalzâde'nin biyografisini verdiği kısımda eserin kenarına vefat tarihini 903 senesi kaydını düşer.¹³⁰ Küçükdağ, muhtemelen Mecdî'nin verdiği ölüm kaydı ile Hüsameddin'in, hac hakkında verdiği bilgiye istinaden, Efdalzade'nin H. 903'te vefat ettiğini ve Ali Cemâlî'nin bu esnada hac yolunda henüz Mısır'da olduğunu, gıyabında şeyhülislâm tayin edildiğini söyler.¹³¹

Atâî, Şakaik Zeylinde, Ali Cemâlî'nin H. 908 senesinde müderris iken hacca niyetlenip yola çıktığını ancak Mekke-i Mükerrreme'de ortaya çıkan fitne (emâret kavgası) nedeniyle Mısır'a geçtiğini yazar. Mısır'da bir sene kadar bekleyen Ali Cemâlî hac döneminin gelmesiyle Mekke'ye doğru yola koyulmuştur. Atâî, eserine göre kronolojik tutarlılıkla, Ali Cemâlî hac ederken Zilhicce 909/Mayıs-Haziran 1504'de Efdalzâde'nin vefat ettiğini kaydeder.¹³² Kâtib Çelebi, Efdalzâde'nin vefatını *Takvimü't-tevârih*'te aynı senenin Cemaziyelahirinde (H. 909), yani Kasım-

¹²⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 290-291.

¹²⁸ Mecdî, **a.g.e.**, 192.

¹²⁹ Mecdî, **a.g.e.**, 304.

¹³⁰ **a.e.**, 192.

¹³¹ Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 54.

¹³² Atâî'nin Şakaik zeyli, Kanuni döneminden itibaren başlar. Bu nedenle Efdalzâde'nin biyografisi eserde yer almaz. Ancak Ali Cemâlî Efendi'nin biyografisi mevcuttur. Efdalzâde'nin vefatı hakkındaki bilgi burada yer alır. Atâî'ye göre Ali Cemâlî Mısır'daki bir yıllık bekleyişin ardından haccederken Efdalzâde vefat etmiştir. Bu da Zilhicce 909'a denk gelir. Atâyî, **a.g.e.**, s. 837.

Aralık 1503 şeklinde verir.¹³³ Gelibolulu Âli, Ali Cemâlî Efendi'nin Mısır'da iki sene kaldığını yazar. Bunun nedeni muhtemelen Ali Cemâlî'nin yola çıkış tarihinin H. 908 olması ve hacdan dönüşünün yaklaşık olarak H. 910/1504'e tekabül etmesidir.¹³⁴

Müstakimzâde ile Ahmed Rıfat Efendi, Efdalzâde'nin vefat tarihini H. 908 kabul eder.¹³⁵ Ahmet Rıfat Efendi, farklı olarak *Devhatü'l-meşâyah maa zeyl* adlı eserinde, Efdalzâde'nin vefatı için, Taşköprizâde'nin şakaikte "*Lekad mâte'l-ulemâ/Vekad mâte'l-ulemâ*" ibaresiyle H. 903 kaydını düştüğünü ifade eder. Ancak Rıfat Efendi, II. Bayezid'in Efdalzâde'yi Receb 901'de şeyhülislâm tayin ettiği ve onun bu görevde 901'den ölünceye değin 7 yıl kaldığı bilgisini dikkate alarak, vefat tarihini Şaban 908 kabul eder.¹³⁶ Altunsu da aynı düşüncelerle, Efdalzâde'nin vefat tarihinin H. 908/Şubat 1503 kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca zikredilen ibarenin ebced hesabına göre H. 903'e denk gelmediğini ifade eder.¹³⁷ İ. Hami Danişmend de Efdalzâde'nin vefat tarihini H. 908 olarak verir.¹³⁸

Esasen Efdalzâde'nin vefat tarihi için düşünülen "*Lekad mâte'l-ulemâ/Vekad mâte'l-ulemâ H. 903*" kaydı Taşköprizâde'nin eserinde değil Mecdî'nin Şakaik tercümesinin sayfa kenarında yer alır.¹³⁹ Taşköprizâde'nin Şakâik'i Numâniye'sinin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bu bilgi buna istinaden verilmiş olabilir. Baysun'a göre, Mecdî'nin verdiği H. 903 tarihli vefat kaydı hatalıdır. Nitekim Şakaik'in, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*ıyla birlikte sayfa kenarında Muhammed Kasım el-Mekkî tarafından neşredilen (1299) edisyonunda H. 908 kaydının yazıldığını

¹³³ Kâtib Çelebi, **Takvimü't-tevârîh**, vr. 18a; Baysun bu tarihi Kâtib Çelebi'ye atfen I. Kanun (Aralık) 1502-II. Kanun (Ocak) 1503 şeklinde verir. Zikredilen bilginin tarihi yanlış çevirmekten kaynaklandığını düşünüyoruz. Nitekim Baysun, Kâtib Çelebi'nin Cemaziyelahir 909 kaydını verdiğini belirtmesine rağmen, bu tarihin Aralık 1502-Ocak 1503'e tekabül ettiği bilgisini hatalı olarak vermektedir. Bkz.: Baysun, "Cemâlî", s. 86.

¹³⁴ Baysun, "Cemâlî", s. 86.

¹³⁵ Müstakimzâde, M 5b, S 6a.

¹³⁶ Ahmed Rıfat Efendi, **Devhatü'l-meşâyah**, vr. 14-15.

¹³⁷ Altunsu, **a.g.e.**, s. 12.

¹³⁸ Danişmend, **a.g.e.**, C. I, s. 434.

¹³⁹ Mecdî, **a.g.e.**, 192.

aktarır.¹⁴⁰ Esasen müellif nüshası hükmünde olan nüsha ile Rescher'in Almanca neşrettiği Şakaik edisyonunda da H. 908 kaydı yer almaktadır.¹⁴¹

İnalcık, Mecdî ve Hüsameddin'e atıfla, Ali Cemâlî'nin hac için çıktığı yolda Mekke'deki karışıklar nedeniyle bir yıl Mısır'da beklemek zorunda kaldığını ve Cemaziyelahir 909/Kasım-Aralık 1503'te Mısır'da iken şeyhülislâm tayin edildiği haberini aldığını söylemektedir.¹⁴²

2.4.3. Ali Cemâlî'nin Şeyhülislâm Tayin Edilmesi ve Sahn-ı Seman Müderrislerinin Fetva Vazifesi

Ali Cemâlî'nin ne zaman şeyhülislâm tayin edildiğini belirleyebilmek Efdalzâde'nin vefat tarihini tespit etmeye bağlıdır. Yukarıda Efdalzâde'nin ne zaman vefat ettiğine dair farklı kaynaklardaki bilgilere yer verildi. Kısaca özetlemek gerekirse, Efdalzâde'nin vefat tarihi Taşköprizâde, Müstakimzâde, Ahmed Rıfat Efendi, İ. Hami Danişmend, Altunsu ve Baysun'a göre H. 908, Atâî ve Kâtib Çelebi'ye göre ay farkıyla H. 909, Mecdî ve onun kaydını esas alan Hüsameddin'e göre H. 903'tür.

Vefat eden müderrislerden kalan talebe-i ulûm mülazımlarıyla, kadılıklarından mazul olan mülazımlar, mülazemete talip olan acemiler ve şeyhülislâmı bazı müderris ulemânın talebelerinin mevcudunu havi defterde¹⁴³ merhum Efdalzâde'nin adına rastladık. Zikredilen defterin girişinde şu ifade yer almaktadır: “Ol varak mevâlî-i müteveffadan kalan ve gayrından mülazım olup hâliyâ mevcud olan yeni mülazımları beyan eder”.¹⁴⁴ Defterde, “merhum Efdalzâde'den kalan tâlib-i ilmler bunlardır”¹⁴⁵ ifadesinden sonra sekiz talebenin

¹⁴⁰ Baysun, “Cemâlî”, s. 86-87.

¹⁴¹ Taşköprizâde, **Eş-şaqâ'iq en-No'mâniyye**, Çev. Oskar Rescher, Konstantinopel-Galata, Buch- und Steindruckerei Phoenix, 1927, s. 111; “İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ının kenarında *el-İkdü'l-manzûm* adlı zeyliyle birlikte basılan eser (Kahire 1299, 1310) Oskar Rescher tarafından notlar ve düzeltmelerle birlikte Almanca'ya çevrilmiştir.” Rescher edisyonu ve eserin zeyl ve tercümelemleri hakkında bkz.: Abdülkadir Özcan, “eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 485-486; Behçet Gönül, “İstanbul Kütüphanelerinde el-Şekâ'ik el-nu'mâniya Tercüme ve Zeyilleri”, **Türkiyat Mecmuası**, C. 8, 1945, s. 141 vd.

¹⁴² İnalcık, “Djamali”, s. 420.

¹⁴³ 6 varak ve her varagi iki sütundan oluşan esami defteri (H. 29/12/911) için bkz.: TSMA.d, 5605.

¹⁴⁴ TSMA.d, 5605, vr. 1.

¹⁴⁵ TSMA.d, 5605, vr. 1.

isimleri sıralanmaktadır. Defterin tarihi kesin olarak tespit edilememektedir. Ancak defterin tamamına bakıldığında H. 906-911 senelerine dair olduğu görülmektedir. Bu nedenle bahse konu esami defteri, müderrislerin vefat tarihi ayrıca zikredilmediği için Efdalzâde'nin vefatını kesin surette belirlemeye yardımcı olmamaktadır. Ancak Mecdî'nin Şekaik tercümesine, eserin aslındakinden (H. 908) farklı olarak düştüğü H. 903 senesi vefat kaydının, mutlak surette hatalı olduğu düşünülebilir. Nitekim söz konusu defterde sadece H. 906-911 yıllarına dair bilgi verilmektedir.

Efdalzâde'nin vefat tarihini çoğunluğun görüşüne göre, H. 908 kabul ettiğimiz takdirde Ali Cemâlî'nin Mısır'da iken mi yoksa haccederken mi bu bilgiye muttali olduğunu aydınlatmak gerekir. Mekke'de zuhur eden fitne nedeniyle Ali Cemâlî'nin hac edemeyip, Mısır'da yaklaşık 1 sene kadar kaldığı hakkında ittifak vardır.¹⁴⁶ Hac mevsiminin hicri takvime göre Zilhicce ayında yapıldığını dikkate aldığımızda 908 senesi hac mevsimine (Mayıs-Haziran 1503) Ali Cemâlî'nin yetişebilmesi için takriben 5-6 ay önce yola çıkması gerekir. Osmanlı dönemi hac yolcuğu hakkında yapılan çalışmalara göre, Üsküdar merkezli hac yolculuklarının Recep ayında başladığı ve dönüşün Rebiulevvel ayına denk geldiği ifade edilmektedir. Bu da İstanbul hacılarının hac ibadeti ile gidiş dönüş yolculuk süresi toplamının yaklaşık 8-9 ay sürdüğünü göstermektedir.¹⁴⁷ Bu bilgiler nazara alındığında Ali Efendi takriben Recep 908/Aralık 1502-Ocak 1503'te hac için yola çıkmıştır. Ahmet Rifat Efendi ile muhtemelen ona uyan Altunsu, yukarıda zikredildiği üzere Efdalzâde'nin vefatını Şaban 908/Ocak-Şubat 1503 şeklinde vermektedir. Şayet bu bilgi doğru ise, Ali Efendi'nin 1 ayda Mısır'a varması gerekir ki bu o dönemdeki ulaşım imkanlarıyla pek mümkün görünmemektedir.

Atâî'nin naklettiğini (Zilhicce 909/Mayıs-Haziran 1504) doğru kabul ettiğimiz takdirde Efdalzâde vefat ettiğinde Ali Cemâlî hac farızasını yerine

¹⁴⁶ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 458-460; Mecdî, *a.g.e.*, 304.

¹⁴⁷ Geniş bilgi için bkz.: Suraiya Faroqhi, **Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac (1517-1638)**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, b.a.; Hac yolu karadan olmak üzere yedidir. Bu güzergahlar şöyledir: “1. Şam-Mekke, 2. Mısır-Mekke, 3. Aden-Mekke, 4. Amman-Mekke, 5. Lahsa yolu, 6. Basra yolu, 7. Bağdad-Mekke”. Osmanlı Devletinde her sene iki kafilenin Hacca gitmesine ayrı bir önem verilirdi. Bu kafilelerden “Şam Mahmili” denilen mahmil Şam’dan, “Mısır Mahmili” ise, Kahire’den hareket ederdi. Osmanlı memleketinden ve diğer yerlerden giden hacı adayları kafilere hareket etmeden önce Şam’da biraraya gelirlerdi. Üsküdar’dan yola çıkan Osmanlı hacı adaylarının su ihtiyaçlarını sağlamak için Enderunlu iki Sakabaşı tayin edilirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, **Mekke-i Mükerrerme Emirleri**, s. 57-61.

getirmekteydi. Bu durumda Sahn-ı Seman müderrislerine verilen fetva görevi yaklaşık 5 aya tekabül etmiş olur ki bu çok kısadır. Kâtib Çelebi'nin kaydettiği (Cemaziyelahir 909/ Kasım-Aralık 1503) vefat tarihi doğru kabul edildiği takdirde Sahn-ı Seman müderrisleri yaklaşık 1 yıl kadar fetva görevini üstlenmiş olmaktadır. Vefat tarihi hakkında H. 908 kaydını kabul eden âlimlere göre Efdalzâde, Ali Cemâlî Mısır'da iken vefat etmiştir. Yukarıda zikredilediği üzere çoğunluk bu görüştedir.

Şeyhülislâmlık makamı Efdalzâde'nin vefatıyla boşalınca yerine yeni bir kişinin atanması gündeme geldi. Kaynaklarda ittifakla aktarıldığına göre II. Bayezid, hacdan döndükten sonra fetva makamını Ali Cemâlî'ye vereceğini söylemiş ve o gelinceye değin bu vazifeyi Sahn-ı Seman müderrislerinin yerine getirmesini ferman buyurmuştur. Mecdî'nin ifadesiyle, Efdalzâde vefat ettikten sonra durumu değerlendiren II. Bayezid “Mansıb-ı fetvayı ben Mekke-i müşerrefede olan Cemâlî Mevlana Alaaddin'e verdim. O gelinceye değin fetvaları Sahn müderrisleri yazsın” diye emretmiştir.¹⁴⁸ Burada II. Bayezid'in gönlündeki şeyhülislâmın Ali Cemâlî olduğunu görüyoruz. II. Bayezid, Ali Cemâlî İstanbul'a dönünceye kadar fetva makamının boş kalması uygun düşmeyeceğinden Atâî ve Müstakimzâde'ye göre, şeyhülislâmın fetva görevini Sahn-ı Seman müderrislerinden sekiz kişiye vermiştir. Bu sekiz kişinin adları şöyledir:

“Kara Bâlî, Kara Seyyidî Hamidî, Seyyidî Çelebi, Gürz Seyyidî, Sarı Görez, Bâbek Çelebi, Musa Çelebi bin Efdalzâde, Süpürge Şüca'.”¹⁴⁹

Küçükdağ'a göre, Ali Cemâlî, 910/1504 yılının ortalarında İstanbul'a dönmüş olmalıdır.¹⁵⁰ Bizim hesabımıza göre ise, Zilhicce 909'da haccını tamamlayan Ali Efendi'nin İstanbul'a dönüşü yaklaşık 4 ay sürmüş olmalıdır. Bu da takriben Rebiulahir 910 demektir ki miladi takvime göre Eylül-Ekim 1504 aralığına denk gelir. Dolayısıyla Eylül-Ekim 1504'te Ali Cemâlî İstanbul'a gelip fetva makamının başına fiilen geçmiştir. Ali Cemâlî'nin şeyhülislâmlığını bu tarihten mi yoksa II.

¹⁴⁸ Mecdî, **a.g.e.**, 304; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, **a.g.e.**, s. 448.

¹⁴⁹ Atâyî, **a.g.e.**, s. 837; Müstakimzâde, vr. M 6a, S 6b; Taşköprizâde (Rescher), s. 207 vd.

¹⁵⁰ Bu görüşe göre, Ali Cemâlî Efendi bu tarihte İstanbul'a vasil olup şeyhülislâmlık makamına oturmuştur. Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248; Fatma Hilal Feriatoğlu, “Sekizinci Osmanlı Müftülenâmı Zenbilli Ali Cemâlî Efendi”, **Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi**, S. 34, İlkbahar, 2018, s. 111.

Bayezid'in onu Efdalzâde'nin vefat ettiği tarihte şeyhüislâm ilan etmesiyle mi başlatılacağı tartışmalıdır. Kaynaklarda neredeyse ittifakla Ali Cemâlî'nin şeyhüislâmlık görevinin hicri takvime göre 24 veya 26 yıl sürdüğü kaydı düşünülmüştür. Altunsu ile İ. Hami Danişmend de söz konusu kaynakları takiben Ali Cemâlî'nin, Efdalzâde ölür ölmez şeyhüislâm tayin edildiği kanaatindedirler.¹⁵¹

Ancak Ali Efendi'nin İstanbul'a dönüp fetva makamına fiilen geçmesiyle şeyhüislâmlığının başladığını düşünmek daha isabetli görünmektedir. Bizim hesabımıza göre fiilen göreve başladığı tarihle ömrünün sonuna değin devam eden şeyhüislâmlık vazifesi yaklaşık 22 yıl sürmüştür. Nitekim Ali Efendi'nin İstanbul'a dönüşü en erken Rebiulahir 910 iken vefat tarihi ittifakla H. 932'dir. Vefat ettiği ay olarak hicri takvimin son ayı (Zilhicce 932) kabul edildiğinde bile miladi takvime göre Eylül-Ekim 1526'ya denk gelmektedir. Bu da hicri takvime göre 22 yıl 8 ay miladi takvime göre 22 yıla tekabül eder.

Ali Cemâlî Efendi'nin 24 veya 26 yıl süre fetva makamında bulunduğunu kaydeden kaynaklar, muhtemelen onun görev başlangıcını Efdalzâde'nin vefatıyla başlatmaktadır. Bu konuda Mecdî'nin verdiği bilgi kendi içinde tutarsız görünmektedir. Nitekim *Tercüme-i Şakaik*'te, Efdalzâde'nin vefat tarihi H. 903 olarak kabul edilirken¹⁵², Ali Cemâlî “yirmi dört yıl miktarı şeyhüislâm ve müftilenâm oldu”¹⁵³ yazmaktadır. Ali Efendi'nin vefat tarihi H. 932 olduğuna göre bu durumda şeyhüislâmlık görevi yaklaşık 29 yıl sürmüş olmalıydı. Özetle bu anlatımla Mecdî esasen Efdalzâde'nin vefat tarihini zımnen 908 kabul etmiş görünmektedir. Bunun yanı sıra görev süresini 24 veya 26 yıl şeklinde veren kaynaklar, Ali Efendi'nin görev başlangıcı olarak Efdalzâde'nin vefat tarihini esas almaktadır. Bu anlatım biçiminde aralıksız devam eden makam intibai bırakma, dolayısıyla şeyhüislâmlığı kurumsal tasvir etme kaygısı etkili olmuş olabilir. Hal böyle olmakla birlikte Efdalzâde'nin vefatıyla fetva görevinin II. Bayezid tarafından resmen Sahn müderrislerine tevcih edildiğine dair ittifak vardır. Bu nedenle Ali

¹⁵¹ Altunsu, **a.g.e.**, s. 12; Danişmend, **a.g.e.**, C. I, s. 434.

¹⁵² Mecdî, **a.g.e.**, 192.

¹⁵³ **a.e.**, 308.

Cemâlî'nin görev süresini İstanbul'a döndüğü tarihten başlatmak yerinde olsa gerektir.

2.4.4. Şeyhülislâm Yerine Sahn-ı Seman Müderrisleri

Efdalzede'nin vefatıyla II. Bayezid'in, Ali Cemâlî İstanbul'a dönünceye kadar fetva görevini Sahnı Seman müderrislerinden sekiz kişiye verdiğini zikretmiştik. Kaynaklardan anlaşılan bu sekiz müderrisin fetva işi, Efdalzâde'nin vefatıyla başlayıp Ali Cemâlî'nin İstanbul'a dönüp fetva makamına fiilen geçmesine kadar sürmüştür. Bu tarz bir sürece Osmanlı Devletinin başka bir döneminde rastlanmamaktadır. Dolayısıyla irdelenmesi gereken mühim bir konudur. Sahn müderrislerinin fetva kurulu şeklinde mi yoksa her birinin münferit şekilde mi çalıştığı eldeki verilere göre açık değildir. Bir diğer husus müderrislerin tamamının Ali Cemâlî Efendi dönünceye dek fetva makamında bulunup bulunmadığıdır. Burada bahse konu kişilerin biyografileri bize yardımcı olacaktır. İlk husus içinse İslâm hukukunda fetva kurumunun işleyişi konunun aydınlatılmasına katkı sunacaktır.

İslâm hukukunda tarihsel pratik dikkate alındığında fetva verme işi esasen resmî niteliği haiz değildir. Herhangi bir yetkin âlim de münferiden kendisine soru soranlara fetva verebilir. Ancak hükümdar dilerse fetva verme işini resmen tayin edilen müftülere hasredebileceği gibi bazı konularla yetkilerini sınırlandırabilir. Her ne kadar buna cevaz verilse de tarihsel pratikte herhangi bir resmî sıfatı olmayan âlimlerin de bireysel fetva verdikleri vakidir. Bununla birlikte birkaç âlimin sorulan soruya kurul halinde tek bir fetva vermeleri, tamamının fetva altında imzalarının yer alması klasik ifta geleneğine aykırı görünmektedir.¹⁵⁴ Hoca Sâdeddin bu konuda farklı bir bakış sunmaktadır. Ona göre, Sahn müderrislerine müftülük vazifesi aynı anda verilmemiştir. Sahn müderrislerinden bazıları sırasıyla müftülük görevini yerine getirmiştir. Ancak Hoca Sâdeddin burada herhangi bir isim zikretmez.¹⁵⁵ Diğer kaynaklar ile bir yılı aşkın bir süre bu uygulamanın söz konusu olduğu dikkate alındığında, Hoca Sâdeddin'in anlatımı hatalı görünmektedir. Nitekim Hoca Sâdeddin bu konuda haklı olsaydı, Sahn müderrislerinden sekiz kişinin yaklaşık 2 ay

¹⁵⁴ Repp, a.g.e., 219-220.

¹⁵⁵ Hoca Sâdeddin, a.g.e., C. 5, s. 218.

süreyle dönüşümlü şekilde müftülük görevini yapmış olmaları gerekecekti. Kaynakların çoğunluğundan anlaşıldığı kadarıyla, kısa süreliğine bazı müderrislerin sırayla fetva vermeye yetkili kılınmasından ziyade bunlara aynı anda fetva verme görevinin tevdi edildiği yorumu daha isabetli olacaktır. Bu sekiz müderris, belki de içlerinden en kıdemli ve muteber gördüklerini birinci müftü seçip onun imzasıyla fetvaları müşavere ile vermiş olabilirler. Ancak bu çeşit bir fetva örneğine arşivde rastlamadık. Bu nedenle zikredilen müderrislerin klasik fetva kurumunun tabiatına uygun olarak münferiden fetva verdiklerini düşünmek isabetli görünmektedir.

Kendilerine fetva yetkisi verilen müderrislerin biyografilerine gelince, tamamının II. Bayezid saltanatında Sahnı Seman müderrisi oldukları ittifakla belirtilmektedir. Bunların tamamının biyografilerini vermek yerine sadece içlerinden en üst makam ve mevkiye ulaşanlar değerlendirilecektir. Nitekim bu müderrislerden bazısı Ali Cemâlî şeyhülslâm olduktan sonra dahi etkili olmaya devam etmiştir. Ali Cemâlî'nin şeyhülslâmlığı döneminde etkili ve konuyla alakalı olanlar, Seyyidî Karamanî (Gürz Seyyidî), Nureddin Karasuyî (Sarıgörez), Kara Seydî Hamîdî ile Süpürge Şücâ'dır.

Seyyidî Karamanî (Gürz Seyyidî): II. Bayezid dönemi Sahn medresesi müderrislerindendir. Kariyerinin ilerleyen yıllarında sırasıyla İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulundu. Yavuz döneminin başlarında, Rumeli kazaskerliği görevinden alınarak yevmi 100 akçe ile Sahn medreselerinden birine tenzil-i rütbeyle tayin edildi. 923/1517'de vefat etti.¹⁵⁶

Nureddin Karasuyî (Sarıgörez/Sarı Gürz/Sarı Kürz): Fetvalarındaki imzası dikkate alındığında asıl adının Hamza olduğu görülür. Nureddin'in ise sıfatı olduğu ifade edilmektedir. Sarışın ve küçük boylu olması hasebiyle Sarıgörez lakabıyla anılır.¹⁵⁷ II. Bayezid dönemi Sahn müderrislerinden Sarı Görez, Yavuz saltanatından önce İstanbul kadılığı, sonra Anadolu kazaskerliği, son olarak da Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Taşköprizâde'nin anlatımına göre¹⁵⁸, Yavuz, Sarı Görez'i

¹⁵⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 476-478.

¹⁵⁷ İpşirli, "Sarıgörez Nureddin Efendi", **DiA**, C. 36, 2009, s. 151-152; Görez tâbiri için "Süslü, güzel, zarif, şık (kimse)" anlamı verilmiştir. TDK sözlükleri Bkz.: <https://sozluk.gov.tr/>

¹⁵⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 478-480.

aralarında yaşanan bir hadiseden dolayı görevinden alarak, tenzil-i rütbe ile Sahn medreselerine yevmi 120 akçeyle müderris tayin etti. Araları düzelmiş olacak ki sonrasında tekrar İstanbul kadılığı vazifesini verdi. Nihayetinde Yavuz, Sarı Görez'i bu görevinden de azlederek yevmi 120 akçe ile emekli maaşı bağladı. Ali Cemâlî'nin şeyhülislâmlığında Kızılbaşlar hakkında verdiği üç fetvayla (1514) anılan Sarı Görez, 927-928/1520-1521'de vefat etti.¹⁵⁹ Sarı Görez, Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde en etkili kişi görünmektedir.

Kara Seyyidî Hamîdî: II. Bayezid dönemi Sahn müderrislerindendir. Kara Seyyidi burada müderris iken 5 Rebiulevvel 910/16 Ağustos 1504'te inam verilmiştir. Bu görevinden sonra emekli edilerek yevmi seksen akçe bağlandı. Bir süre sonra II. Bayezid tarafından İstanbul kadılığına getirildi. Bu görevini icra ederken 912-913/1507-1508'de vefat etti.¹⁶⁰ Kara Seyyidî Hamîdî'yi önemli kılan husus, kendilerine fetva yetkisi verilen diğer Sahn müderrislerinin bir kısmı tarafından eserindeki problemli görülen yerlere reddiye yazılmasıdır. Kara Seyyidî'nin eserine cevap niteliğinde risale yazarlar: Seyyidî Karamanî, Sarı Görez ve Kara Bâlî (Bâlî el-Aydinî)'dir.¹⁶¹ Ayrıca Kara Seyyidî Hamîdî'yi aynı dönemde yaşayan Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî ile karıştırmamak gerekir. Aşağıda ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere, Ali Cemâlî'nin fetvalarının hatalı olduğunu söyleyip Divan-ı Hümayun'a durumu arz eden kişi Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî olup bu sekiz kişiden biri değildir. Apaydın, Sahn müderrislerinden Seyyidî Hamîdî esmer olduğundan ve çağdaşı Mevlana Hamîdî Seyyidî ile karışmaması için "kara" lakabıyla anıldığını ifade eder.¹⁶² Taşköprizâde'nin Seyyidî Hamîdî hakkında verdiği fiziksel özellikler bu şekilde değerlendirmeye müsait görünse de¹⁶³, Mecdî, Ali Cemâlî bahsinde Mevlana Hamîdî Seyyidî'yi de kara lakabıyla zikreder.¹⁶⁴ Dolayısıyla iki âlimi birbirinden ayırt etmek için kara lakabının kullanıldığı yorumu

¹⁵⁹ İpşirli, "Sarıgörez Nûreddin Efendi", s. 151-152.

¹⁶⁰ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 476; Baltacı, 5 Rebiulevvel 910 tarihini sehven 17 Ağustos 1504 olarak verir. Baltacı, **a.g.e.**, s. 384.

¹⁶¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 478, 480, 484.

¹⁶² Yunus Apaydın, "Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", **Darulfunun İlahiyat**, C. 29, S. 2, 2018, s. 343-378, s. 345, dp. 4.

¹⁶³ Taşköprizâde, eserinde sadece Kara Seydî Hamîdî'nin hayatına yer verir. Mevlana Hamîdî Seydî hakkında malumat, başka âlimlerin hayatları bahsinde alakası düzeyinde verilir. Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 476.

¹⁶⁴ Mecdî, **a.g.e.**, 304.

isabetli görünmemektedir. Mecdî, iki âlimi temyiz için “kara” lakabını, Sahn müderrisi olup fetva vermekle yetkilendirilen kişi için adının başında, Ali Cemâlî’nin fetvalarında hata olduğunu iddia eden kişi içinse ortasında kullanır. Ayrıca ikinci âlimi anarken Hamîdî’yi başa ve Seyyidî’yi sona alır.¹⁶⁵ Baysun da Mecdî’ye uyararak, Ali Cemâlî’ye fetvalarında hata isnat eden kişiyi Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî şeklinde verir.¹⁶⁶ Taşköprizâde, iki âlimi temyiz etmek için ilkin Seyyidî Hamîdî¹⁶⁷ ikincisini ise Mevlana Seyyidî Hamîdî şeklinde zikreder.¹⁶⁸ Repp ise, Efdalzâde’nin ölümünden Ali Cemâlî hacdan dönünceye kadarki süreçte kendilerine fetva yetkisi verilen müderrislerden Kara Seyyidî Hamidî ile çağdaşı Hamidî Kara Seyyidî’yi karıştırır. Repp’e göre, Ali Cemâlî’nin fetvalarının hatalı olduğunu savunan kişi ile Sahn müderrisi olup fetva ile yetkili kılınan kişi aynıdır.¹⁶⁹ Halbuki her iki âlimin eserleri, ilgi alanları, doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında Repp’in hatalı bilgi verdiği açıkça görülür. Repp, Kara Seyyidî Hamidî’nin Sahn müderrisi tayin edildiği tarih ile vefat tarihini tahlil ederek kaynaklarda yanlış bilgi verildiğini düşünmekte, çekincelerini ortaya sermektedir.¹⁷⁰ Repp’in bu tahlili, söz konusu Sahn müderrisinin çağdaşı Hamidi Kara Seyyidî’den haberdar olmadığını göstermektedir.

Şücâüddin İlyas (Süpürge Şücâ’): Ali Cemâlî hacdan dönünceye dek fetva görevi verilen Sahn müderrislerinden en yaşlısı Süpürge Şücâ’-dır. Doksan yılı aşkın yaşadığı nakledilir. Kariyerinde ulaştığı en üst makam Sahn müderrisliğidir. Yaşının epey ileri olması nedeniyle muhtemelen Yavuz saltanatında emekli edildi. 923/1517’de vefat etti.¹⁷¹

Efdalzâde’nin vefatından Ali Cemâlî Efendi İstanbul’a dönünceye kadar fetva işinin Sahn müderrislerine tevcih edildiği ittifakla kabul edilse de ne kadar süre ile bu görevi yerine getirdikleri kesin değildir. Ayrıca bahse konu sekiz kişinin tamamının Ali Cemâlî dönünceye dek aralıksız fetva görevini üstlenip üstlenmediği de meçhuldür. Gökbilgin’in naklettiği bir belgeye isdinaden Seyyidî Karamanî

¹⁶⁵ Mevlana Hamîdî Kara Seydî için bkz.: Mecdî, **a.g.e.**, 304; Kara Seydî Hamîdî için bkz.: Mecdî, **a.g.e.**, 313.

¹⁶⁶ Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

¹⁶⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 476.

¹⁶⁸ **a.e.**, s. 460.

¹⁶⁹ Repp, **a.g.e.**, s. 209.

¹⁷⁰ **a.e.**, s. 209 dp. 42, 44.

¹⁷¹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 506.

(Gürz/Kürz Seyyidî)'nin ne kadar süre şeyhülislâm yerine fetva verdiği tahmin edilebilir. Gökbilgin'e göre, II. Bayezid dönemi 909 yılına ait bir saray defterinde, o yılın Cemaziyelevvel'inde (Ekim-Kasım 1503), Edirne Sultan II. Bayezid Medresesi müderrisi Seyyidî Karamanî'ye, oğlunun vefatı nedeniyle gönderilen taziye defteri vardır.¹⁷² Şakaik rivayetine göre, Seyyidî Karamanî, Sahn'daki görevinden sonra Edirne'deki Sultan II. Bayezid Medresesi'ne atanmıştır.¹⁷³ Seyyidî Karamanî'nin Edirne'deki mezkûr medreseye tayin edildiği tarih fevkalade önemlidir. Gökbilgin, taziye tarihini 5 Cemaziyelevvel 909/26 Ekim 1503 olarak verir.¹⁷⁴ Bu tarihte Seyyidî Karamanî'nin Sahn medresesinde değil Edirne'deki Sultan II. Bayezid medresesinde müderris olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla Seyyidî Karamanî'nin Ali Cemâlî İstanbul'a dönünceye dek fetva görevini sürdürmediğini söylemek mümkündür. Bu durumda Atâî'nin verdiği söz konusu sekiz Sahn müderrisinin Ali Cemâlî Efendi, şeyhülislâmlık makamına geçinceye kadar fetva verme görevini üstlendikleri bilgisi kronolojiye uymamaktadır. Nitekim Atâî'ye göre, Efdalzâde, Zilhicce 909/Mayıs-Haziran 1504'te vefat etmiştir.¹⁷⁵ Atâî'nin kaydı isabetli görünmemektedir. Ayrıca Seyyidî Karamanî zikredilen tarihte Sahn müderrisi değildir. Atâî ve Müstakimzâde'nin verdiği, fetva makamı kendilerine tevcih edilen sekiz kişinin adı doğru ise, Kâtib Çelebi'nin naklettiği Efdalzâde'nin Cemaziyelahir 909/Kasım-Aralık 1503'te vefat ettiği bilgisi de hatalı görünmektedir. Atâî ve Kâtib Çelebi'nin Efdalzâde'nin vefat kaydında isabet etmeleri, ancak Seyyidî Karamanî'ye fetva görevi tevcih edilmediyse mümkündür. Ancak bu denli önemli bir hususta hata edilmesi Efdalzâde'nin vefat tarihinde hata edilmesinden daha güçtür. Bu nedenle Efdalzâde'nin vefat tarihini H. 908 senesinin Şaban-Ramazan ayı kabul etmek eldeki verilere göre daha isabetli görünmektedir. O dönemde âdet olduğu üzere Ali Cemâlî Efendi'nin Recep 908'de hac niyetiyle yola çıktığını ve hacıların Ramazan'ı Şam'da geçirdikleri bilgisini dikkate aldığımızda, Mekke'de zuhur eden emâret kavgası nedeniyle Ramazan'dan sonra Şevval 908/Mart-Nisan 1503'te Mısır'a geçtiği

¹⁷² Gökbilgin, **Edirne Paşa ve Livâsı**, 479; Repp, **a.g.e.**, s. 207-208.

¹⁷³ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 476-478.

¹⁷⁴ "Taziye-i Mevlana Seyyidî Kürz, müderris-i medrese-yi imaret-i Hazret-i Han-ı Melike der-Edirne veled-eş-i müteveffa..." Gökbilgin, **Edirne Paşa ve Livâsı**, s. 479.

¹⁷⁵ Atâyî, **a.g.e.**, s. 837.

tahmininde bulunulabilir. Dolayısıyla Efdalzâde vefat ettiğinde Ali Cemâlî'nin Mısır'da olduğu bilgisi¹⁷⁶ daha isabetli görünmektedir.

Bu bilgiler doğrultusunda Sahn müderrislerinden zikredilen sekiz kişiden tamamı olmasa da bir kısmının Ramazan-Şevval 908/Mart-Nisan 1503'ten Rebiulahir 910/Eylül-Ekim 1504'e kadar 1 yılı aşkın süreyle şeyhülislâm yerine münferiden fetva verdiklerini söyleyebiliriz.

2.4.5. Ulemânın Reisi Ali Cemâlî: Şeyhülislâm, Nazır ve Ders Vekili

Takriben Rebiulahir 910/Eylül-Ekim 1504'te Ali Cemâlî Efendi Mekke'den İstanbul'a döndü. II. Bayezid onu İstanbul'a gelir gelmez günlüğü 100 akçe ile şeyhülislâm tayin etti. Bununla da yetinmeyen padişah, İstanbul'da inşa ettirdiği medresesine de Ali Cemâlî'yi müderris ve nazır olarak görevlendirdi. Ali Cemâlî nazırlıktan günlüğü 50 akçe ulufe aldı.¹⁷⁷ Böylece toplamda aldığı maaş günlük 150 akçe olmuş oldu. Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhülislâmlık görevine ek olarak nazır ve ders vekili tayin edilmesi bazı teamüllerin teşekkülü ve teşrifatta yükselmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu nedenle “şeyhülislâm nezareti”nin teşkilinden öncesine de değinmek gereklidir.

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren farklı bölgelerde çok sayıda vakıf kurulmuş ve bunların sayısı fetihlerle artmıştır. Dolayısıyla vakıfların idaresine önem verilerek, geniş bir coğrafyaya yayılan vakıfların yönetim ve denetimi için nazırlar ve müfettişler tayin edilmiştir. Nezaret dönem dönem farklı makamlardaki kişilere tevcih edilmiştir. İlkın Sultan Orhan Gazi'nin inşa ettirdiği Bursa'daki cami ve zaviye evkafının nezareti H. 760'ta vezir Sinan Paşa'ya tevcih edilmiştir. I. Bayezid döneminde ise her vilayete “şer'î ahkâm müfettişi” tayin edilmiştir. Bu müfettişler vakıflar ile nazırların denetimini üstlenmişlerdir. Akabinde I. Mehmed, İstanbul'da inşa ettirdiği Hayrat-ı Şerife Evkafı'nın nezaretini H. 868 senesinde veziriazam Mahmud Paşa'ya, H. 876'da ise veziriazam İshak Paşa'ya vermiştir. “Sadr-ı Ali Nezareti”nin bu tarihten itibaren başladığı kabul edilmektedir. Sadr-ı Ali Nezareti,

¹⁷⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 460; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, **a.g.e.**, C. 2, s. 448.

¹⁷⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 458-460; Mecdî, **a.g.e.**, 304; Atâyî, **a.g.e.**, s. 837.

sadrazamların nezaretine meşrut kılınan evkafın genel idaresi anlamını taşır. Bahse konu nezaret, sadrazamlara şart koşulması ve tahsis edilmesi nedeniyle genişlemiş ve reisülküttap tarafından idare edilmeye başlanmıştır. Daha sonraları, reisülküttaba meşrut kılınan vakıfların nezareti de Sadr-ı Ali Nezaretine katılmış ve bu şekilde idare edilmiştir. II. Bayezid döneminde ise önemli bir husus göze çarpar. Bu dönemde, ilk defa evkaf nezareti şeyhülislâma tevcih edilmiştir. II. Bayezid İstanbul ve sair beldelerde inşa ettirdiği Hayrat-ı Şerife Evkafı'nın¹⁷⁸ nezaretini H. 912'de Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'ye tevcih etmiştir. “Şeyhülislâm nezareti” bu tarihten itibaren başlamış ve sonrasında âdetleşmiştir.¹⁷⁹

Mezkûr vakfiyede, İstanbul'daki medresenin müderrisliği de şeyhülislâma meşrut kılınmıştır.¹⁸⁰ Osmanlı Devletinin son dönemlerinde talebelerin imtihanlarıyla ilgilenen “ders vekaleti”nin menşeinin bu tasarruf olduğu düşünülmektedir.¹⁸¹ Neticede Ali Cemâlî'ye şeyhülislâmlık görevinin yanında, nezaret ve ders vekilliği görevleri de verilmiştir. Böylelikle Ali Cemâlî'nin ek görevleriyle birlikte aldığı toplam maaş günlük 150 akçeye çıkmış oldu. Bundan başka daha önceleri veziriazamlara şart koşulan nezaretin, Ali Cemâlî Efendi ile birlikte şeyhülislâmlara şart kılınması, fetva makamının teşrifatta yükseldiğine işaret eder. Bu durum, Ali Cemâlî Efendi'nin cesur karakteri ve bilgin yapısıyla şeyhülislâmlık makamının kurumsallaşmasına önemli ölçüde katkı sağladığını gösterir niteliktedir.

¹⁷⁸ Semavi Eyice, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, *DİA*, C. 6, 1992, s. 45-49; II. Bayezid Medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Baltacı, *a.g.e.*, s. 380-390.

¹⁷⁹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1335, s. 11-13; II. Bayezid'in 1505'te kurduğu vakfiyesinde şeyhülislâmın ders vermesi ve vakfın nezareti şart koşulmuştu. Öğrencilerin sınavları şeyhülislâmın nezaretinde idi. Vakıf şartnamesine göre, şeyhülislâm hafta bir gün II. Bayezid medresesinde ders vermekle mükellefti. Bu medresenin günümüz tâbiriyle ilk “profesörü” Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'dir. Şeyhülislâmın iş yoğunluğu nedeniyle bizatihi ders vermeye vakti olmadığı durumlarda “ders vekili” bu görevi yerine getirirdi. Şeyhülislâmın bu görevi, meşihat makamının 1922'de kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Anhegger, *a.g.m.*, s. 390-391; Solakzade, *a.g.e.*, s. 349; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 205; Kaydu, *Die Institution des Scheyh-ül-Islamat*, s. 76-77; Şeyhülislâm nezareti, İstanbul'da bulunan müftülenama evkafın genel idaresinin şart ve tahsis edilmesi demektir. Zamanla bu nezaretin sorumluluğu arttığı için, ilgili vakıfların idaresi tezkireciler tarafından yerine getirilmiştir. Nazif Öztürk, “Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti”, *DİA*, C. 11, s. 521.

¹⁸⁰ İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, s. 203.

¹⁸¹ II. Bayezid döneminden sonra ise sırasıyla Kapıağası Nezareti ile Haremeyn Nezareti ihdas edildi. Küçükdağ, *Cemali Ailesi*, s. 63; Baysun, “Cemâlî”, s. 86.

2.4.6. Ulemâdan Bazı Kimselerin Hasedi: Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî

Ali Cemâlî Efendi şeyhülislâm olduktan kısa bir zaman sonra II. Bayezid onu İstanbul'da inşa ettirdiği medreseye müderris tayin etmişti. Ayrıca farklı yerlerde inşa ettirdiği hayrata ait vakıfların nezaretini Ali Cemâlî ile birlikte şeyhülislâma meşrut kılmıştı (912/1506-1507). Yukarıda zikredildiği üzere Ali Cemâlî'den önce evkaf nezareti veziriazamlara verilmekteydi. Dolayısıyla Ali Cemâlî Efendi'nin bu denli büyük bir itibara kavuşması bazı çevreleri rahatsız etmiş olacak ki bu durum kıskançlığa kadar varmıştır.¹⁸² Örnek vermek gerekirse, Ali Cemâlî'nin itibar elde etmesinin ulemâdan Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî'de¹⁸³ kıskançlık teşkil ettiği ifade edilmektedir. Kıskançlığından ileri gelmiş olacak ki Hamîdî Kara Seyyidî, Ali Cemâlî'nin verdiği bazı fetvaların olur olmaz şeyler ihtiva ettiğini, özetle hatalı olduğu kanaatini taşımaktaydı.¹⁸⁴ O kadar ki Kara Seyyidî bu iddiasını yazılı olarak Divan-ı Hümayun'a iletti. Vezirler de hatalı olduğu iddia edilen fetvaları bir cevap vermesi talebiyle Ali Cemâlî Efendi'ye iletiler. Ali Cemâlî Efendi de hatalı zannedilen her hususu ilmî derinliğiyle açıklayıp, fetvaların sıhhatini ispat eden cevabını yetkililere göndererek şüpheleri giderdi. Ali Cemâlî yaşanan bu hadise nedeniyle Kara Seyyidî'ye içerlemiştir. Bu olay üzerine "Molla Çelebi" namıyla bilinen büyük oğlu Muhyiddin Mehmed Cemâlî'ye¹⁸⁵ gönderdiği bir mektubunda şöyle yazmıştır:

Kabe-i şerifeye varıp arefeden döndüğümde Cenab-ı Rabbü'l-erbâb tarafından bana bir cezbe hasıl oldu ki, o zamandan beri hicap olur nesne kalmayıp ebvab-ı lütf-ı ilahi bana meksûf oldu. Hazreti Cabbar-ı bâ-intikamdan niyazım odur ki Mevlana Kara Seyyidî'den benim hakkımı aliverip bana ettiği cefaya mükâfat u mücâzat eyleye. Ben onu Allah'a saldım.¹⁸⁶

¹⁸² Mecdî, **a.g.e.**, 304; Baysun, "Cemâlî", s. 86.

¹⁸³ Bkz.: Yuk. s. 76-77.

¹⁸⁴ Mevlana Hamîdî Kara Seyyidî'nin hata isnat ettiği fetvaların muhtevası hakkında herhangi bir malumata ulaşamadık.

¹⁸⁵ Biyografisi için bkz.: Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 608-610.

¹⁸⁶ Mecdî, **a.g.e.**, 304.

Biyografik kaynaklarda neredeyse ittifak ile nakledilen rivayete göre, Ali Cemâlî'nin duasından sonra, bir hafta geçmeden Hamîdî Kara Seyyidî fec'eten, yani ânî bir şekilde can vermiştir.¹⁸⁷

2.4.7. Ali Cemâlî Efendi'nin Zenbili

Ali Cemâlî vaktini ilm, ibadet, fetva ve ders vererek geçirirdi. Yardımsever, cesur, alçak gönüllü, diğerkam bir kişiliğe sahipti.¹⁸⁸ Mecdî'nin ifadesiyle o, mütevazı ve mütehasıs biridir.¹⁸⁹ Mısır'da iken bölgenin ileri gelen âlimleriyle bir araya gelip onlarla ilmî sohbetlerde bulundu.¹⁹⁰ Ali Efendi kitaba düşküncü. Atâî'nin naklettiğine göre İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* adıyla bilinen *Hidaye* şerhini, Kâsânî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* şerhi ile *Bedâ'i'u's-sanâ'i* adlı kitabını İstanbul'a Ali Cemâlî getirmiştir. Atâî'nin anlatımıyla, Ali Cemâlî üzerinde sefer kıyafetiyle Arap ulemâsıyla görüşmek üzere Cami-i Ezher'e gitmiş ve orada musannif hattı İbn Hümam nüshasını mezattan satın alıp hac dönüşü İstanbul'a getirmiştir.¹⁹¹

Ali Efendi'nin şeyhülislâmlık görevini oturduğu evinden yerine getirdiği ifade edilmektedir. Rivayete göre, evinin penceresinden aşağıya uzanan bir zenbil (sepet) asılı dururdu. Müstefti sorusunu yazıp zenbilen içine bırakır ve Ali Cemâlî de zenbili yukarı çekip soruyu okur ve ivedi bir surette fetvayı yazıp tekrar zenbile koyar ve aşağı sarkıttı. Müstefti de müşkülüne dair fetvayı zenbilen içinden alırdı.¹⁹² Genel kanaate göre bu işleyiş, müsteftinin sorusuna kısa sürede cevap verildiğine işaret etmektedir.¹⁹³ Hal böyle olmakla birlikte *İlmiye Salnamesi*'nde tıpkıbasımı bulunan Ali Cemâlî'nin üç fetvası da¹⁹⁴ her fetvada bulunan alışık

¹⁸⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 460; Mecdî, **a.g.e.**, 304; Hoca Sadettin Efendi, **a.g.e.**, C. 5, s. 218.

¹⁸⁸ Anonim, **Hırzû'l-mülûk**, Haz. Yaşar Yücel, **Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, vr. 45b, s. 192; Sâmîha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, 4. bs., İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1999, s. 115.

¹⁸⁹ Mecdî, **a.g.e.**, s. 304.

¹⁹⁰ Müstakimzâde, vr. S 6a.

¹⁹¹ Atâyî, **a.g.e.**, s. 838-839.

¹⁹² Mecdî, **a.g.e.**, s. 305; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 45; Anonim, **Hırzû'l Mülûk**, vr. 46a, s. 192; Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 247; Zeyrek yokuşunda, Ali Cemâlî Efendi mektebinin karşısında bulunduğu söylenen söz konusu ahşap ev yanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 55, dp. 254.

¹⁹³ Mecdî, **a.g.e.**, s. 305; Hoca Sadettin Efendi, **a.g.e.**, C. 5, s. 219.

¹⁹⁴ Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin üç fetvasının tıpkıbasımı için bkz.: **İlmiye Salnamesi**, s. 686-688.

biçimle örtüşmektedir.¹⁹⁵ Dolayısıyla bu anlatımın, daha çok edebi, alegorik nitelikte olduğu ifade edilebilir. Belki de kaynaklardaki söz konusu fetva verme tasviri, gerçek ya da alegorik olsun, Ali Cemâlî'nin fetva isteyenlere kısa sürede cevap verdiğini vurgulamaya matuftur.



¹⁹⁵ Fetva formu hakkında bilgi için bkz.: Uriel Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)”, Çev. Fethi Gedikli, **Osmanlı Hukukda Fetva**, 2018, s. 29-62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİAT VE SİYASET EKSENİNDE ŞEYHÜLİSLÂMLIK

3.1. I. Selim (Yavuz) Döneminin Dinamikleri

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhülislâmlığı zikredildiği üzere, yaklaşık 22-23 yıl sürmüş olup, üç padişah dönemine denk gelmektedir. Bu zaman dilimi içerisinde çok sayıda siyasi hadise vuku bulmuştur. Özellikle Yavuz dönemi iç ve dış siyasi problemler açısından karmaşık bir dönemdir. Nitekim II. Bayezid döneminden kalan birçok problemi tahta cülus eder etmez Yavuz'un ivedilikle çözmesi gerekiyordu. Bunun için iç ve dış sorunları çözmede önem ve öncelik sırasını gözetmek durumundaydı. Devletin içinde bulunduğu buhranlı durum toplumu da rahatsız edecek düzeydeydi. Yavuz'a tahta çıktıktan kısa bir süre sonra arz edildiği düşünülen bir arıza dönemin genel durumu hakkında kayda değer bilgiler vermekte ve çözüm önerileri sunmaktadır. Ali b. Abdülkerim Halife¹ adlı şahsın Yavuz'a takdim ettiği söz konusu arizada² kısaca şu hususlardan duyulan rahatsızlık dile getirilmektedir:

A) Kadılar rüşvet almakta ve ölen kimselerin mal varlığını naib, yalancı şahit ve “müteseyyidler” ile birlikte yağmalamaktadır.

B) Ehl-i örften kimseler tarafından halk soyulmaktadır. Bunlardan en meşhuru “bennâk resmi”³ denilen vergi tahsil edilirken yapılan yolsuzluktur.

C) Kanunnâmelerde yer verilen, zengin fakir fark etmeksizin evlenmek isteyen kişilerden “gerdek değer/değdi” adı altında alınan 60 akçeyi de Ali b. Abdülkerim Halife tenkit etmektedir.

¹ Kimliği meçhul.

² TSMA, Nr. 3192; Selâhattin Tansel, **Yavuz Sultan Selim**, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, s. 26.

³ Halil İnalcık, “Osmanlılarda Raiyyet Rûsumu”, **Belleten**, C. 23, S. 92, s. 589 vd.; Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, **Ankara Üniversitesi DTCTF Dergisi**, C.5, S. 5, 1947, s. 491.

D) Miras meselesinde uygulamadaki bir soruna dikkat çekilmektedir. Zikredilen dönemde murisin erkek varisi yoksa geride kalan topraklar kız çocuklarına verilmemekte, beylik arazi statüsüne dönüştürülmektedir. Bu uygulamanın kabul edilebilir olmadığı ifade edilmektedir.

E) Ulakların yolsuzluk ve zulmü artmıştır.⁴

F) Başta Kızılbaşlık olmak üzere, onlarla iş tutan batınî akidelere karşı mücadele edilmelidir. Nitekim bu akidelere mensup olanlar kafir olarak nitelendirilmekte, hatta kafirlerden daha tehlikeli görülmektedir.⁵

Anlaşıldığı üzere bahse konu arizada, Yavuz dönemi temel problemleri bu şekilde ifade edilmektedir. Bu sorunların öncelikle halli gerekmektedir. Kızılbaşlık sorunu devletin iç dinamiklerini ciddi manada tehdit eder vaziyetteydi. Ancak bütün bunlardan önce esas halledilmesi gereken mesele taht varislerinin ortadan kaldırılarak otoritenin sağlamlaştırılmasıydı. Bu doğrultuda Yavuz kardeşlerini ve tahtını tehlikeye düşürme ihtimaline binaen kardeşlerinin çocuklarını farklı zamanlarda nizamı alem için katlettiğiştir.⁶

3.2. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi İle Şeyhülislâmlık Makamı Kurumsallaşma Yolunda

Ali Cemâlî Efendi, Yavuz Sultan Selim tahta çıktıktan sonra da şeyhülislâmlık görevine devam etti. Bu dönem yaklaşık sekiz yıl sürdü. Ali Efendi, söz konusu dönemde cesareti, dik duruşu, adaleti ve ilmiyle şeyhülislâmlık makamının kurumsallaşmasına ve teşrifatta yükselmesine büyük katkı sağladı. Ayrıca, şeyhülislâmlığın tarihsel seyrinin bu dönemde vuku bulan hadiselerle

⁴ Topkapı Sarayı Arşivi, Nr. 3192'de kayıtlı bulunan arizanın tıpkıbasım için bkz.: Tansel, **a.g.e.**, s. 356-361.

⁵ Tansel, **a.g.e.**, s. 26-37.

⁶ Mehmet Akman, **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, 1. bs., İstanbul, Eren Yayıncılık, 1997, s. 76-82; Yavuz'dan başka kardeşleri ve yeğenleriyle birlikte toplam on bir taht varisi daha vardı. Joseph von Hammer, **Geschichte des Osmanischen Reiches**, C. 1, 2. bs., Pest, C. A. Hartleben's Verlag, 1834, s. 695-696 vd.; Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 2, s. 229; Tansel, **a.g.e.**, s. 13-16 vd.; Feridun M. Emecen, **Yavuz Sultan Selim**, 6. bs., İstanbul, Kapı Yayınları, 2021, s. 75 vd; Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", **Tarih Dergisi**, S. 9-10, s. 190 vd.

şekillendiği söylenebilir. Dolayısıyla Yavuz dönemi Ali Cemâlî'nin şeyhülislâmlığı, makamın kurumsal köklerine dair ipuçları sunar.

3.2.1. Padişah Otoritesinin Sınırlandırılması: Şeyhülislâm ve Siyaset

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren padişahın önemli devlet işlerinde ulemânın en yetkini kabul edilen şeyhülislâmdan fetva alarak tasarruflarını meşrulaştırma eğiliminde olduğu, tarihsel pratikte görülür. Ancak şeyhülislâmın kendisini tayin eden padişah karşısındaki rolü, açık olarak belirlenmemiş bir husustur. Burada şeyhülislâmın, din ve siyasetin iç içe geçtiği konularda salt kendisine danışılan, fetvalarıyla meşruiyet enstrümanı işlevini ifa eden bir kişi olup olmadığı sorunsalı etraflıca irdelenecektir. Dolayısıyla dinî ve siyasi otoritenin erk paylaşımının pratikte ne şekilde tezahür ettiği tahlil edilecektir. Burada konu, Yavuz döneminde gerçekleşmiş çok sayıda hadise üzerinden tahlil edilecektir.

Din ve siyasi otoritenin sınırlarını anlamak bakımından Yavuz Sultan Selim döneminde vuku bulan bazı hadiseleri nakletmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Birçok kaynakta ittifakla rivayet edildiğine göre, padişah Yavuz, Hazine-i Amire görevlisi yüz elli kişinin⁷ görev ihmalı nedeniyle katlini emretmişti. Bu haberi duyan Şeyhülislâm Ali Cemâlî vakit kaybetmeden saraya gidip padişahla görüşme talep etti. Zikredilen döneme kadar şeyhülislâmın saraya gitmesi alışık olunmayan bir durumdu. Ali Cemâlî'yi karşılarında gören kubbealtı vezirleri bu durum karşısında hayrete düşmüşlerdi. Vezirler şaşkınlık içerisinde ulemânın reisi Şeyhülislâm Ali Cemâlî'ye niçin saraya teşrif ettiğini sordular. Bunun üzerine Ali Cemâlî padişah ile bir mesele hakkında görüşmeye geldiğini ifade etti. Yetkililer keyfiyeti derhal Yavuz'a arz ettiler. Yavuz görüşmeyi kabul ettikten sonra Ali Cemâlî tek başına huzuruna çıktı.⁸ Ali Cemâlî, Yavuz'a adil bir hükümdar olduğunu, onun saltanatında

⁷ Tayyârzâde Atâ'ya göre, görevini ihmal eden hazine-i amire görevlilerinin sayısı kırktır. Krş.: Tayyârzâde Atâ, **Osmanlı Saray Tarihi (Târîh-i Enderûn)**, Haz. Mehmet Arslan, C. I, 1. bs., İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2010, s. 193.

⁸ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 462; İpşirli, **Osmanlı İlimiyesi**, s. 69 dp. 61; Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 80.

kimsenin haksızlığa uğramadığını ifade ettikten sonra meramını dile getirdi.⁹ Mecdî'nin naklettiğine göre Ali Cemâlî Yavuz'a hitaben şöyle demiştir:

Kullarından yüz elli nefer-i bîgünahın katline emr eylemişsin ve çâşni-i hayatlarına şeyb-i şehadet katılsın demişsin. Biz azimete ruhsat ve ruhsata azimet usul-i ashab-ı sünnet ve erkân-ı erbâb-ı din ü millete nâ-muvafıktır. Şöyle ki o bî-günahların şâhbâz-ı ecel gibi ömrüne konup şermişir-i bed-havahan-ı devlet gibi kanına girmeye içtibâz ihtiyar eylesin. Ruhsare-i ahvalinde asar-ı isyan numâyan olup turra-i tarrâr-ı yâr ve (u) zülf-i siyeh-kâr-ı dildâr gibi büyükçe günaha girsin. Zira bunların katli şer'an caiz ve cevazı haiz değildir. Ashab-ı fetvanın ise vazifeleri halife-i Allah'ın ahiretini sakınıp bu makule nâ-sezâ-yı sehv ü hata hüveydâ olduğunda men eylemektir.¹⁰

Ali Cemâlî'nin bu çıkışına Yavuz hiddetlenerek, “Senin bu sözün umur-ı saltanata taarruzdur. Padişahlar ile emr ü nehy bâbında mükâleme eylemek âdab-ı erbâb-ı elbâbdan hariçtir.” diye cevap verip onu azarlamıştır.¹¹ Ali Cemâlî de Yavuz'un cevabına karşılık şöyle demiştir:

Benim vaz'ım emr-i saltanata taarruz değildir. Senin ahiretin emrine taarruzdur. Bu mâni benim uhdeme lazım ve zimmetime vaciptir. İmdi eğer mezkûrların hefevatını afv eder isen febihâ ve nâime ve eğer afv etmez isen ikab-ı azîme müstehak olursun.¹²

Ali Cemâlî Efendi'nin açıklaması, Yavuz'un hiddetini bir nebze olsun azaltmış olacak ki “safâ-yı hâtır ile afv eyledim” demiştir.¹³ Bunun üzerine bir süre sohbet etmişler ve Ali Cemâlî Efendi huzurdan ayrılırken Yavuz, mezkûr görevlilerin hizmetlerinde kusur ettikleri için onları tazirle cezalandıracağını

⁹ Mecdî, a.g.e., 305; Anonim, **Hırzû'l Mülûk**, vr. 46b, s. 193.

¹⁰ Mecdî, a.g.e., 305.

¹¹ Mecdî, a.g.e., 305.

¹² a.e., 306.

¹³ a.e., 306; Tayyârzâde Atâ'nın anlatımına göre, Ali Cemâlî Efendi Yavuz'a, idam emrinin şeriata aykırı olduğunu ayrıca bu tür cezalarda şeyhülislâm fetvasının gerekli olduğunu söylemiştir: “...şerî'at-ı şerîfece 'afva mani' cünha-i cesîme zuhûrî tasdik olundukdan sonra mücib-i imhâ ise seyf-i şerî'at-ı şerîfe ile izâle vü i'dam eylemektir, hedm-i binâullâh husûsî mutlakâ emr-i şer'idir, bunların terbiyelerini mücib olan hâl her ne ise sebebini beyân buyurun da mücâzâtlarına hükm-i şer'î lâhık olur ise fetvâ virelim, yok eğer günâhları yog ise pâdişahımızı günâha komayâlim”. Bkz.: Tayyârzâde Atâ, a. g. e., s. 19; Farklı bir anlatım için ayrıca bkz.: Anonim, **Hırzû'l Mülûk**, vr. 46b-48b, s. 193-194.

söylemiştir. Buna karşılık Ali Cemâlî “Tazir re’y-i saltanata müfevvezdir. Orayı siz bilirsiniz.” diyerek makamdan ayrılmıştır.¹⁴ Mecdî’den aktardığımızı göre, Yavuz, Şeyhülislâm Ali Cemâlî’nin telkinleriyle Hazine-i Amire görevlilerinden yüz elli kişinin canını bağışlamış, ancak hizmetteki kusurları nedeniyle onlara tazir vermiştir. Hoca Sâdeddin’e göre ise, padişah bu yüz elli kişiyi affetmiş ayrıca görevlerine iade etmiştir.¹⁵

Ali Cemâlî Efendi’nin âlim kişiliği ve hakkaniyetli duruşu ile padişahın otoritesini ahiret işleriyle ilgili gördüğü hususlarda sınırlandırdığına dair benzer anlatılar bulunmaktadır. İttifak ile rivayet olunan bir hadiseye göre, Yavuz, İstanbul’dan Edirne’ye giderken teamül gereği şeyhülislâm ile ulemâdan kimseler padişahı uğurladıktan sonra şehre dönüş yolunda 400 ipek tüccarının elleri bağlı bir şekilde tutulduğunu görürler. Bu kimseler hakkında Yavuz’un ölüm emri verdiğini öğrenen Ali Cemâlî, meselenin aslını sorup öğrenir. Rivayete göre, Yavuz, ipek ticaretini (harir-i bey‘)¹⁶ yasaklamasına rağmen söz konusu kimseler yasağa uymayıp ticarete devam ettiler. Bu nedenle Yavuz onları ölümle cezalandırmak istemektedir. Durumdan rahatsızlık duyan Ali Cemâlî, ivedilikle Yavuz ile görüşür. Ali Cemâlî, Yavuz’a “Bu dört yüz elleri bağlı kimselerin katli şer‘an helal değildir. Bu husus için mesul olursun, sakın bunları katl eyleme.” diyerek olabilecek engellemek istemiştir. Yavuz da amme düzeni için nizamı bozanları katl eylemenin caiz olduğunu söyleyerek, Ali Cemâlî’nin telkinlerine karşı çıkmıştır. Ayrıca Yavuz, sultanın emrine muhalefet ettiğini ve bu tasarrufun saltanat işleriyle ilgili olduğunu söyleyerek müftünün vazife sahasına girmedikçe ifade etmiştir. Ali Cemâlî de vaktiyle bu kimselerin (ümerâ-yi harir) ipek ticareti yapmaya yetkili kılınmasının halihazırda “zımnî ruhsat”a delil teşkil ettiğini söyleyerek, bu tasarrufun saltanat işlerinden değil padişahın ahiret işlerinden olduğunu ve duruma müdahale etmenin kendi vazife sahasına girdiğini beyan etmiştir. Bu açıklamasından sonra Ali

¹⁴ Mecdî, **a.g.e.**, 306; Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 462. Aynı olayın farklı bir anlatımı için bkz.: Tayyârzâde Atâ, **a. g. e.**, s. 194.

¹⁵ Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 5, s. 219-220.

¹⁶ Yavuz düşman konumundaki İran ile ticari ilişkileri sonlandırıp İran’a yapılan ipek ihracatına yasak koymuştur. Kanuni devrinde bu yasak kaldırılmıştır. Bkz.: Halil İncelik, “Harir”, **EF²**, C. III, Leiden, EJ Brill, 1997, s. 211-218; Yavuz, Çaldıran seferi öncesinde Safevilere karşı ambargo uygulamış ve İran ipeğinin ülkeye girişini yasaklamıştır. Ayrıca sınırları da tamamen kapatarak tacirlerin geliş gidişini engellemiştir. Bu uygulamanın ileride Memluklerle ilişkilerin bozulmasına neden olduğu ifade edilmektedir. Emecen, **a.g.e.**, s. 110.

Cemâlî'nin selam vermeden padişahın yanından ayrıldığı rivayet edilmektedir.¹⁷ Ayrıca Ali Cemâlî Efendi'nin Yavuz'a hitaben “Şer‘î hükümlere aykırı infaz kararı verecek olursan hal’ine fetva veririm.” dediği rivayet edilir.¹⁸ Küçükdağ’a göre, Zenbilli Efendi ve Yavuz arasında geçtiği rivayet edilen bu tür anlatıların, henüz yeni yeni Ali Cemâlî Efendi döneminde kurumsallaşmaya başlayan şeyhülislâmlık makamının önemine dikkat çekmeye yönelik olması, oldukça yüksek bir ihtimaldir.¹⁹

Yavuz at sırtında Edirne’ye varıncaya kadar bahse konu meseleyi etraflıca düşünüp Ali Efendi’ye hak verdi. Hakikati her halükârda dile getirmesi nedeniyle olacak ki Yavuz, Ali Cemâlî’ye Rumeli ve Anadolu kazaskerliğinin birlikte tefvizini ferman buyurdu. Hoca Sadettin’in aktardığına göre söz konusu ferman şöyledir: “...tasallub-ı dinî ve istikamet-i tıynî ile ittisafun ve kemal-i insaf u intisafun malumum olmağın kaza-yi tarafeyni cem‘ itdüm ve her kelam-ı Hakk’a ilka-yi sem‘ itdüm.”²⁰

Ali Cemâlî Efendi önceden kadılık yapmayacağına dair Allah’a ahdi olduğu için bu görevi reddetmiştir. Hoca Sadettin’in naklettiği haliyle Ali Cemâlî padişahın tayin fermanına hitaben şu cevabı yazmıştır:

Misâl-i bî-misâl-i Sultaniye imtisâl cümle-i vâcibâtıdan idüğü egerçi mukarrer ve sahâif-i ezhânı ulemâda muharrerdir. Lakin Hazret-i Hakk ile ahdim sebkât itmiştir ki, lisan u beyanımdan hakemtu kelimesi sudur bulmaya. Ol ahdi sıyânete imtisâlde zuhur bulan kusur suretin afv buyurmak bu bende-i dâinin müntehâ-yi recasıdır. Ümmiddir ki, karin-i afv-i Sultanî ola.²¹

Makam ve mevkide gözü olmayan Ali Cemâlî Efendi’nin bu tavrı Yavuz’un hoşuna gitmiş olacak ki ona 500 filori göndermiştir. Ali Cemâlî kendisine ödül mahiyetinde gönderilen bu 500 filoriyi kabul etmiştir.²²

¹⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 464; Mecdî, **a.g.e.**, 306-307; Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 5, s. 220; İnalcık, “Djamali”, s. 420; Baysun, “Cemâlî”, s. 87.

¹⁸ Lutfi Paşa, **Tevârîh-i Âl-i Osman**, birinci tabı, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341, s. 278’deki dipnot.

¹⁹ Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248.

²⁰ Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, s. 221.

²¹ Hoca Sâdeddin, **a.y.**

²² Hoca Sâdeddin, **a.y.**; Mecdî, **a.g.e.**, 307; Atâyî, **a.g.e.**, s. 837; Altunsu, **a.g.e.**, s. 15.

Yavuz'un her iki (*beyne't-tarafeyn*) kazaskerliği birleştirerek Ali Cemâlî'ye verdiğini Taşköprizâde, Mecdî, Hoca Sâdeddin ve sonraki dönem yazarlar aktarmaktadır. Baysun ise, teklifin, Ali Cemâlî'nin şeyhülislâmlık makamında kalması şartıyla yapıldığını ekler.²³ Kaynaklarda, Baysun'un yorumunu haklı gösteren bir gerekçe yok gibi görünse de esasen ifta ile kazanın tek bir kişiye verildiğini vurgulamak bakımından isabetli bir yorum gibi görünmektedir. Benzer şekilde Repp, Taşköprizâde'nin Şakaik'inde geçen "*beyne't-tarafeyn*" ifadesini, iki kazaskerliğin birleştirilmesi değil, "ifta ve kazanın birleştirilmesi" anlamına geldiği şeklinde yorumlar.²⁴ Taşköprizâde'nin konu hakkındaki ifadesi, Muhammet Hekimoğlu'nun Türkçe *Şakaik* neşrinde "Sana kazaskerlik makamını verdim hem müftülük hem de kazaskerlik görevini sende birleştirdim. Zira senin bana hakikati söylediğine dair hiç şüphem kalmadı."²⁵ şeklinde yer almaktadır. Dolayısıyla Yavuz'un burada ifta ile kaza kurumunu birleştirmeye yönelik tasarrufta bulunduğunu söylemek isabetli bir yorum olsa gerektir.

Yukarıda açıkladığımız gerekçelerle Ali Cemâlî Efendi, mezkûr görevi kabul etmemiştir. Şayet bu görevi kabul etmiş olsaydı şeyhülislâmlık, kaza yetkisini de uhdesine alan bir kurum halinde varlığını sürdürebilir, bambaşka bir yöne evrilebilirdi. Ancak Yavuz döneminde şeyhülislâmlığın kazaskerliğe hemen hemen denk olduğu ve şeyhülislâmın Divan-ı Hümayunun daimî üyelerinden değilken kazaskerin daimi üye olduğu bilinmektedir.²⁶ Hal böyle olmakla birlikte, Ali Cemâlî'ye yukarıda zikredilen nezaretin tevcihi, şeyhülislâmlığın kazaskerliğe nispeten mevkiini yükseltmiştir. Zamanla şeyhülislâm kazasker seçiminde görüş sahibi olmaya başlamış²⁷, böylelikle şeyhülislâmlık kurumu hem kazaskerlik hem de

²³ Baysun, "Cemâlî", s. 87-88.

²⁴ Repp, *a.g.e.*, s. 212.

²⁵ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 464.

²⁶ Ahmet Mumcu, *Divan-ı Hümayun*, 5. bs., Ankara, Phoenix Yayınevi, 2020, s. 37-39; İnalçık, 16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren şeyhülislâmın ancak olağanüstü Divan-ı Hümayun toplantılarına iştirak ettiğini söylemektedir. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ: 1300-1600*, Çev. Ruşen Sezer, 1. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 100.

²⁷ Kazasker tayininde şeyhülislâm görüşünün alınması uygulamasının, Ali Cemâlî Efendi zamanında başladığı ve sonradan teamül haline geldiği ifade edilmektedir. Bkz.: Mehmet Ali Uz, *Konya Alimleri ve Velileri*, 2. bs., Konya, Meram Belediyesi Yayınları, 2015, s. 198; Altunsu, *a.g.e.*, s. 16; Şeyhülislâmlık makamının Ali Cemâlî Efendi döneminde kazaskerlere ve vezirlere tekaddüm etmesi hakkında bkz.: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, C. I, Haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, s. 231; Şentop, 16. Yüzyılın sonlarından itibaren şeyhülislâmın

vezirlik makamına takaddüm etmiştir.²⁸ Bundan başka Yavuz'un her iki kazaskerliği de Ali Cemâlî'ye tevcih etmesi ve kazasker tayininde onun görüş sahibi olmasının, şeyhülislâmlığı en yüksek makamlardan birine evrilmesine yönelttiği düşünülmektedir. Şeyhülislâm Ali Cemâlî döneminden sonra ise, şeyhülislâmlık kurumunun zamanla mütakamil hale eriştiği ifade edilmektedir.²⁹

Şeyhülislâm siyaset ilişkisi hakkında zikredilenlerin yanında Hammer başka bir hadiseden daha bahseder. Hammer kaynak göstermeden, Ali Cemâlî'nin Yavuz'un emrine karşı Hristiyanları koruduğunu yazar. Hammer'in aktardığına göre, Yavuz bir gün Ali Cemâlî'ye, "Dünyayı fethetmek mi yoksa milletleri Müslüman yapmak mı daha efdal?", şeklinde bir soru yöneltir. Ali Cemâlî Efendi de ikincisini tercihe şayan bulur. Bunun üzerine Yavuz, Osmanlı topraklarında kiliselerin camiye çevrilmesini, Hristiyanlığın yasaklanmasını ve Müslüman olmaktan çekinenlerin idam edilmesini emreder. Yavuz'un vardığı bu netice karşısında şaşkına dönen Ali Cemâlî, akrabası veziriazam Pîrî Mehmed Paşa ile görüşerek, Rum Patriği'nin Edirne'de padişah huzuruna çıkmasını sağlamıştır. Patrik, huzura varınca Fatih Sultan Mehmed'in fetihten sonra Hristiyanlara dinini yaşamakta serbest bıraktığını ve hiçbir surette kimsenin Müslüman olmaya zorlanmayacağını taahhüt ettiğini, beyan etmiştir.³⁰ Fatih'in müsaade ve taahhüdünü içeren ferman bir yangın nedeniyle kül olduğu için İstanbul'un fethinde bulunan üç yaşlı yeniçerinin şahitliğine başvurulmuş ve Patrik'in iddiası ispatlanmıştır. Hammer'in an latımıyla bu vaziyet karşısında Yavuz emrinden dönmüş ve büyük bir kıyımın önüne geçilmiştir.³¹

veziriazamın onayını almak suretiyle kazaskerleri atama yetkisini haiz olduğunu ifade etmektedir. Krş.: Mustafa Şentop, **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, 1. bs., Ankara, Kadim Yayınları, 2021, s. 89-90.

²⁸ **İlmiye Salnamesi**, s. 297; Baysun, "Cemâlî", s. 87; İnalcık, "Djamali", s. 420.

²⁹ Baysun, "Cemâlî", s. 87.

³⁰ Bkz.: Ahmet Akgündüz, **Pax Ottoman: Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2008, s. 32-33.

³¹ Hammer, **Geschichte des Osmanischen Reiches**, C. 1, s. 803-804; Aynı hadise, Mustafa Nuri Paşa'nın eserinde de geçmektedir. Bkz.: Mustafa Nuri Paşa, **Netâyicü'l-Vukuât**, C. I, İstanbul, 1294, s. 80-81; Baysun, "Cemâlî", s. 87.

3.3. Siyaset ve Fetva

Osmanlı Devleti, kuruluşunda Anadolu Selçuklu Devletinin siyasi ve dinî mirasını tevarüs ederek Sünni-Hanefî ekolünü resmî mezhep anlayışı olarak benimsedi. Siyasi otorite, bu doğrultuda kuruluş aşamasından itibaren, Sünni-Hanefî mezhebi doğrultusunda dinî kurumları düzenlemeye çalıştı. Geçerli olan hukuk esasları Hanefî mezhebi geleneğine dayanmaktaydı. Kısacası, ehl-i sünnet kabul edilen Hanefî anlayışı devletin resmî dinî ideolojisini ifade etmekteydi. Sünni-Hanefî itikadına mugayir ve özellikle batınî karakterli dinî fırkalar, Osmanlı Devleti açısından tehlikeli görülmekteydi. İslâm dininin batınî yorumları, Sünni anlayışla çelişmekteydi.³² Ancak bu anlayıştaki fırkalar siyasi otoritece, mutlak anlamda dini yorumlayış-algılayış biçimi bakımından tehlikeli addedilmiyordu.³³ Osmanlı siyasi otoritesinin ortadan kaldırmaya çalıştığı ve bir dizi yaptırımlara maruz bıraktığı batınî fırkalar; toplumsal düzeni bozucu, devletin bekasını ve otoritesini sarsıcı nitelikte olanlardı. Bu bağlamda siyasi otorite hem siyasi hem de dinî sâiklerle Sünni anlayışı bu fırkalara karşı müdafaa etmeyi devlet politikası olarak benimsemiştir.

Bu başlık altında Osmanlı Devletinin kuruluşundan sona ermesine değin Sünni anlayışa aykırı ve siyasi düzlemde karşılıkları olan batınî fırkalara karşı ortaya koyduğu mücadele, Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi dönemiyle sınırlandırılarak ele alınacaktır. Anılan dönemde devlet nezdinde önemli bir sorun olmaya başlayan bazı batınî fırkalar, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni dönemlerine denk gelmektedir. Bu dönemde kayda değer oranda taraftar toplayan Rafizîler ile Kızılbaşlar en büyük tehdit unsurunu teşkil etmekteydi.

³² Zikredilen dönemde şer'î hukuka aykırı batınî dinî-tasavvufî akımlar olduğu gibi şer'î hukukla çatışmayan, siyasi otoriteyle uyumlu dinî-tasavvufî akımlar da bulunmaktaydı. Bazı tasavvufî akımlar siyasi otoritenin hışmına uğrayıp bir dizi yaptırımlara maruz kalırken bazıları da padişahın hürmetini görmekte ve siyasi otoritece desteklenmekteydi. Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasından günümüze değin tasavvufî akımların halk nezdinde yer edindiği hakikaten önemli bir husus olsa gerektir. Bkz.: Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1976, s. 337-338.

³³ Bu hususu dönemine göre değerlendirmek icap etmektedir. Nitekim Osmanlı Devletinin kuruluş safhasında ve Anadolu'nun Türkleşmesinde dinî-tasavvufî akımların, dervişlerin ne denli etkili olduğu bilinmektedir. Söz konusu akımlar bir şekilde siyasi otoriteyle ters düştüğünde, devlet nezdinde ortadan kaldırılması gerekli bir tehlike olarak görülmüştür. Dervişlerin Osmanlı Devletine etkileri hakkında bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi**, C. 2, S. 5, 2015, s. 12, 17, 33 vd.

Yavuz döneminde Anadolu Kazaskerliği ve Karaman eyaleti defter eminliği, Kanuni döneminde şeyhülislâmlık gibi kritik görevlerde bulunan tarihçi ve devlet adamı Kemalpaşazâde'ye göre³⁴, Kızılbaşlık, Rafizîliğin bir kolu olarak görülmekte ve bertaraf edilmesi gerekmektedir. Kemalpaşazâde, Rafizî fırkaları şu şekilde vermektedir:

Aleviyye, Bedâiyye, Şia, İshâkiyye, Zeydiyye, Abbasiyye, İsmailiye, İmamiyye, Mütenasiha, Lamiyye, Rac'iyye, Mürasiyye, Sebeiyye, Hattabiyye, Cenahiyye, Mugîriyye, Mansûriyye, Kâmiliyye, Hişâmiyye, Gurâbiyye, Kalenderîlik (Işık) ve Kızılbaşlık.³⁵

Özetle başta bunların siyaseten en güçlüsü konumunda olan ve çok sayıda mensubu bulunan Kızılbaşlar/Safeviler ile diğer anılan fırkalar devletin mücadele etmesi gereken büyük bir tehdit unsuru olarak görülmekteydi.

3.3.1. Kızılbaşlık Sorunu Ekseninde Şeyhülislâmlık

II. Bayezid saltanatının son yıllarında Kızılbaşlar ciddi bir tehdit haline geldi. Kızılbaşlık propagandası ile görevli olanlar, Anadolu'da halktan birçok kişinin kendi saflarına katılmalarını sağladılar.³⁶ O kadar ki; Kızılbaşlık, şehzadelerden bazılarını bile etkisi altına almıştı.³⁷ Şah İsmail'in İran siyasi birliğini sağlaması da taraftarlarının artmasında bir etken olsa gerektir. Neticede Anadolu'da kuvvet

³⁴ İsmet Parmaksızoglu, "Kemâl Paşa-zâde", *İA*, C. 6, MEB, s. 561-566.

³⁵ Kemalpaşazâde, *Risâle fî Tasnîf-i Fırak-ı Dâlî*, S. K. Laleli, Nr. 3711, vr. 114b- 116a; Kemalpaşazâde, Mürasiyye fırkasından sonraki fırkaları başka bir eserinde eklemiştir. Bkz.: Kemalpaşazâde, *Risâle fî Beyân-ı Fırak-ı Dâlî*, S. K. Kılıç Ali Paşa, Nr. 1028, vr. 297b-298a'dan aktaran Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 28, Haziran 2007, s. 26, dp. 29, s. 27, dp. 30; Ali Öge, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı*, Konya, Hüner Yayınevi, 2011, s. 286-287.

³⁶ *Safeviye*'nin başlangıçta Erdebil'de ortaya çıkan Sünnî bir tasavvufî tarikat olduğu ancak 15. yüzyılda Şeyh Cüneyd'in (1447-1460) imamlığında radikal Şii görüşü benimsedikleri ifade edilmektedir. Tarikat mensupları, farklı Türkmen aşiretlerinden oluşmaktaydı. Safeviye tarikatı, taraftarlarının artması ile birlikte 15. yüzyılın ikinci yarısında siyaset sahnesinde baş göstermeye başlamıştı. Bu dönemde Şeyh Haydar'ın getirdiği "kırmızı tarikat külâhı" Safeviye müritlerinin "Kızılbaş" diye anılmasına neden olmuştu. Hedda Reindl, *II. Bayezid ve Çevresi Hükümdarın Adamları*, Çev. Ali Suat Ürgüplü, 1. bs., İstanbul, Giza Yayıncılık, 2014, s. 58; Anonim, *Kızılbaşlar Tarihi: Tarih-i Kızılbaşan*, Çev. Tufan Gündüz, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2015, s. 9; II. Bayezid döneminde Kızılbaş sorunu hakkında ayrıca bkz.: Reindl, *a.g.e.*, 60, 61, 65, 70, 85, 202 vd.; Hoca Sâdeddin, *a.g.e.*, C. 4, s. 171.

³⁷ Yavuz'un biraderi Şehzade Ahmed'in oğlu, Şehzade Murat'ın törenle Kızılbaş olduğu hakkında bkz.: Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", *S. 10, Tarih Dergisi*, s. 128-129; Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 4. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021, s. 37.

kazanan Kızılbaşlar, Şahkulu isyanıyla harekete geçmiş bulunuyorlardı. II. Bayezid devrinde ciddi tahribat yaratan bu isyan güçlkle bastırıldı.³⁸ Kızılbaşlık sorunu hem iç hem dış mesele haline gelmişti. Nitekim Safevi Devletinin yanında saf tutan çok sayıda Anadolu Kızılbaşlarının bulunduğu ifade edilmektedir. Bu ciddi sorun Yavuz, taht varislerini ortadan kaldırdıktan sonra gündeme alınmıştı. Kızılbaşlar, Osmanlı Devletinin siyasi yapısını tehdit eden, ivedilikle halli gereken ciddi bir problem teşkil ediyordu.³⁹

Zikredilen dönemde Kızılbaş adlandırması Osmanlı Devletinin bu topluluğa bakışını yansıtmaktadır. Nitekim devlet nezdinde Kızılbaş kavramı, Safevileri siyaseten destekleyen kişi ve grupları ifade etmek için kullanılmaktaydı. Bunlar siyasi otoriteye muhalif unsurlar olarak görülmekteydi. Bundan başka toplumsal huzuru bozacak eylemlerde bulunan dinî kökenli fırkalar da Sünni-Hanefi değerlere muhalefetleri nedeniyle Kızılbaş olarak anılmaktaydı.⁴⁰ Ayrıca bu dönemde Kızılbaş ile yer yer aynı anlamda kullanılan ancak Şii anlayışı ifade etmek maksadıyla siyasi düzlemde karşılığı olan Rafizîlik⁴¹ de tehdit oluşturmaktaydı. Bu fırka da Safevi devletine tâbi olan Kızılbaşlar gibi düşünmekteydi. Rafizîler, Sünni Müslümanların öldürülmesini kafir öldürmeye eşdeğer tutmakta ve daima Kızılbaşlığın zuhurunu ve yayılmasını temenni etmekteydiler.⁴² Kızılbaşlar ile Rafizîlerin, Sünni Müslümanlara bakışı bu şekilde iken Sünni Müslümanlar da onları, “müşriklikte yüz kâfirden eşedd” ve “katli zaruri” olarak görmekteydiler.⁴³ Sünni anlayışı benimsemiş olan Osmanlı Devleti elbette salt dinî sâiklerle Kızılbaşlığı hedef almamıştı. Nitekim Osmanlı Devleti sınırları içerisinde farklı din ve inanca sahip çok sayıda grup

³⁸ Şahkulu isyanı hakkında Tekindağ'ın biri diğerinin devamı niteliğinde olan iki makalesine geniş bilgi için bkz.: Mehmed Cenab Şehabeddin Tekindağ, “Şahkulu Baba Tekeli İsyanı”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, S. 3, Aralık, 1967, s. 34-39; a.m., “Şahkulu Baba Tekeli İsyanı”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, S. 4, Ocak, 1968, 54-59.

³⁹ Sümer, **a.g.e.**, s. 36 vd.; Tansel, **a.g.e.**, s. 32-33; Emecen, **a.g.e.**, s. 97 vd.

⁴⁰ Teber, **a.g.m.**, s. 23, dp. 12.

⁴¹ Rafizîler, Osmanlı siyasi otoritesine muhalif olan ve Kanunnâmelerde konar göçer, yörük kimseler olarak tarif edilmektedir. Rafizî tâbiri, bazı kaynaklarda Şii İmamiye'nin bir kolu kabul edilmektedir. Rafizî tâbirinin Anadolu'da Kızılbaş ve Alevi terimlerinden daha önce kullanıldığı bilinmektedir. Kökü için bkz.: “(Ar. râfiz “terkeden, kovan” ve nispet eki -i ile râfizi) Râfizîlik fırkasından olan, râfizîlik görüşünü benimsemiş kimse.” <http://www.lugatim.com/s/rafizi> (e.t. 25/08/2023)

⁴² Ahmet Refik, **Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik**, Haz. Mehmet Yaman, İstanbul, Ufuk Matbaası, 1994, s. 18.

⁴³ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, 4. bs, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 109-110; Topkapı Sarayı Arşivi, 3192; Tansel, **a.g.e.**, 35-36; Emecen, **a.g.e.**, s. 99-100; Ahmet Refik, **Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik**, s. 18-19.

bulunmaktaydı. Bunlara şeriat hükümleri gereğince devlet nezdinde müsamaha gösteriliyordu. Kızılbaşların ve sair batınî akidelerin sadece bir inanç biçimi olmaktan çıkıp siyasal düzlemde kuvvet haline dönüşmeleri ve Safevi Devletinin siyasi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri nedeniyle Osmanlı Devleti açısından tehdit teşkil ettiği düşünülmelidir.⁴⁴ Bahse konu döneme dair kaynaklar ile arşiv belgelerinde Kızılbaşlar sadece dinî değil, aynı zamanda Safevi Devletinin siyasi çıkarları doğrultusunda hareket eden bir topluluk olarak görülmektedir.⁴⁵

3.3.1.1. Kızılbaşların Katli Hakkında Fetva Veren Sarı Görez Hamza'nın Konumu ve Yavuz İle İlişkisi

Sarı Görez, gerek II. Bayezid gerekse Yavuz döneminde devlet erkanından ileri gelen kimselerdendi. Sarı Görez'in biyografisi hakkında yukarıda kısaca bilgi verildi. Burada, Sarı Görez'in Yavuz ile tanışıklığına, devlet işlerinde etkili ve sözü muteber bir kimse olmasına değinilecektir. Sarı Görez'in Yavuz ile olan geçmişi, onun konumunu anlamak bakımından önemlidir.

Tansel ve Emecen'in aktardığına göre, Yavuz şehzade iken, Çerkeslere karşı Kefe'den akında bulunmak istemiş ve durumdan haberdar olan II. Bayezid, oğlu Selim'in ivedi bir şekilde eski sancağı Trabzon'a dönmesi gerektiğini emreden bir haber göndermiştir. Şehzade Selim babasının emrini dinlemeyerek Çerkesler üzerine yürümekte ısrarcı olmuştur.⁴⁶ Meselenin hallolmadığını ve büyüme ihtimalini göz önünde bulunduran II. Bayezid'in, ulemânın ileri gelenlerinden Sarı Görez'i 27 Şaban 916/26 Ekim 1510'da şehzade Selim'i ikna etmek üzere Kefe'ye gönderdiği

⁴⁴ Koyuncu, aynı doğrultuda fikir beyan etmektedir. Ona göre, Osmanlı Devleti şer'î ilkeler gereğince farklı dinî anlayışlara müsamaha tanımaktaydı. Ancak Kızılbaşlar, sadece dinî bir fırka değildi. Kızılbaşlar, dinî kılıfta fakat siyasi saiklery bulunan, devletin merkezî otoritesini tehdit eden bir topluluktu. Bu fırkaya karşı, Osmanlı siyasi otoritesi müsamahakâr değildi. Bkz.: Nuran Koyuncu, **Osmanlı Devleti'nde Şia: Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar İran Tebaasıyla Evlenme Yasağı**, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 57.

⁴⁵ Suraiya Faroqhi, **Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya**, Çev. Ayşe Berkay, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2010, s. 72, 77-78; Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, s. 120; Tansel, **a.g.e.**, s. 45; Schweigger, Osmanlı-Safevi çekişmesini, devletlerin tahakküm alanını genişletme çabasına bağlamaktadır. Bkz.: Salomon Schweigger, **Sultanlar Kentine Yolculuk**, Çev. S. Türkis Noyan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 80-81.

⁴⁶ Emecen, **a.g.e.**, s. 46-47.

ifade edilmektedir.⁴⁷ Akabinde Şehzade Selim ile yaptığı görüşmeyi Sarı Görez bir raporla padişaha arz etmiştir. Rapora göre, Şehzade Selim ile görüşen Sarı Görez, padişahın bahse konu akına rızası olmadığını ifade etmiş, buna karşılık Selim'in Trabzon'a asla geri dönmeyeceğini ve fikrinden vazgeçmeyeceğini söylemesi üzerine, padişah emrine itaatsizliğin doğru olmadığı ve kötü neticelere kapı aralayacağını söylemiştir.⁴⁸

Bu hadiseden bir süre sonra Yavuz, ileri gelen devlet erkanına, babası II. Bayezid'in tahttan indirilerek yerine üç kardeşten birinin geçmesinin gerekli olduğunu bildirmiştir. Yavuz'un tahta geçmek niyetinde olduğunu anlayan devlet erkanından bazı kimseler üzülmemesi için bu durumu II. Bayezid'e iletmemişlerdi. Şehzade Selim de bu hal karşısında meseleyi Sarı Görez ile görüşmek istedi. Emecen, konuyla ilgili şehzade Selim'in bir mektubundan bahseder. Mektupta Şehzade Selim, paşaların onu asi olarak tanıttıklarını, gerçek vaziyetin anlaşılması için gerekirse, önceden Kefe'ye gelen Sarı Görez veya başka bir "mevla"nın teftişe gönderilebileceğini ifade ediyordu.⁴⁹

Yavuz 24 Nisan 1512'de babası II. Bayezid'i tahttan indirerek tahta çıktıktan⁵⁰ sonra Sarı Görez, İstanbul kadılığı ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Sarı Görez, Semendire Valisi Bâlî Bey'in halka zulüm ettiği yönündeki şikâyetler⁵¹ üzerine, Yavuz tarafından vaziyeti incelemek ve teftiş etmek üzere görevlendirilmiştir. Tansel'in yayınladığı bir mektuba göre Sarı Görez, Bâlî Bey'in tahkikat sonrasında 50.000 akçe rüşvet verme vaadine karşılık, Semendire'de halkın şikâyetlerini dinledikten sonra onları haksız bulmuştur.⁵² Yukarıda açıklandığı üzere, Yavuz şehzade iken Kefe'ye onu teftişe giden kişi de Sarı Görez idi. Dolayısıyla tanışıklıkları eskiye dayanmakta olup esasen Yavuz'un nezdinde Sarı Görez; âlim, güvenilir, sadık bir kimse olarak görülmektedir. Bu nedenle Sarı

⁴⁷ Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the light of the Selimname Literature*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985, s. 41-42; Hoca Sâdeddin, *a.g.e.*, C. 4, s. 15-16.

⁴⁸ TSMA, Nr. 6382 için bkz.: Uluçay, "Yavuz Sultan Selim...", s. 80.

⁴⁹ TSMA, Nr. 6185; Emecen, *a.g.e.*, s. 54.

⁵⁰ Tansel, *a.g.e.*, s. 1.

⁵¹ TSMA.e, Nr. 6304/1.

⁵² Tansel, *a.g.e.*, s. 26-27, 362.

Görez'in rüşvet aldığı yönünde bilgiler içeren mezkûr mektubun doğruluğu ayrıca teyide muhtaçtır.

3.3.1.2. İstanbul Kadısı Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar Hakkındaki Umumi Fetvası ve Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Tavrı

Yavuz Sultan Selim döneminde Kızılbaşlar hakkında verilen fetvaların başında, Sarı Görez Nureddin Hamza tarafından kaleme alınan ve Kızılbaşların öldürülmesine dair hükümler içeren fetva gelir. Bu fetva, Kızılbaşların devlet düzenine karşı zararlı ve tehlikeli oldukları gerekçesiyle öldürülmesine dair dinî hükümler içermektedir. Bu minval üzere Safevi Devletine karşı sefer düzenlenmiş ve Anadolu Kızılbaşları hakkında çeşitli yaptırımlar uygulanmıştır. Osmanlı Devleti aldığı bu katı tedbirlerle tehdit olarak gördüğü bu topluluğu bertaraf etmeye çalışmıştır.

Tansel'e göre, Kızılbaşlar hakkında verilmiş olan ve bilinen tek fetva Sarı Görez'in fetvasıdır. Tansel fetvayı veren kişinin kimliğini belirsiz olarak değerlendirse de esasen üç farklı nüshası bulunan ve altında Sarı Görez'in imzası olan fetvaları veren kişinin kim olduğu kesin olarak bellidir. Bu kişi zikredildiği üzere, Sarı Görez lakaplı Molla Nureddin Hamza'dır. Tansel, Sarı Görez'in bu fetvayı tehdit ile yahut para karşılığında verip vermediğinin bilinemeyeceğini söylemektedir.⁵³ Ancak kaynakları değerlendirdiğimizde, fetvanın cebren alındığı yönünde bir kanıt mevcut değildir. Sarı Görez'in Yavuz ile olan hukuku dikkate alındığında, fetvanın serbest irade ile verildiği düşünülmelidir.

Sarı Görez, Kızılbaşlar hakkında verdiği fetvada, ulemânın genelinin kendisiyle aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Ali Cemâlî Efendi döneminde başka bir fetvaya rastlanmasa da, devrin önemli âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin *Risâla fî takfir al-rawafid* ve *Fetva-i Kemalpaşazade der hakk-i*

⁵³ Tansel, Ali Cemâlî Efendi'nin Kızılbaşlar hakkında verilen fetvaya katılmadığı kanaatindedir. Bkz.: Tansel, **a.g.e.**, s. 42, dp. 59.

Kızılbaş adlı eseri, dönemin ulemâsının Kızılbaşlara bakışını yansıtmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Kanuni döneminde şeyhülislâm olan Kemalpaşazâde'nin Şah Tahmasb (ö. 1578) yönetimindeki İran'a karşı seferi desteklediği ve seferi meşrulaştıran fetvasıyla Persler'i kafir ilan ettiği bilinmektedir.⁵⁵ Bu doğrultuda, Sarı Görez'in fetvası her ne kadar ferdi nitelikte olsa da ulemânın genel kanaatinin devletin siyasi tavrıyla uyum içinde olduğu zımnen kabul edilebilir görünmektedir.⁵⁶ Nitekim birden fazla âlimin fetvanın altında imzasının bulunması, klasik fetva geleneğine aykırı ve görülmemiş bir uygulamadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde ulemânın genel kanaati hakkında resmî nitelikte delil aramak yerinde olmasa gerektir.

Kızılbaşlar hakkında Sarı Görez'in verdiği fetva metni şöyledir:

Hüve-l-muîn. Bismillâhırrahmânırrâhîm. El-hamdü li'llâhi nâsır-i evliyâihî ve kahir-i â'dâih ve's-salât-i alâ seyyidinâ enbiyâihî Muhammedin ve âlihî ve eshâbih. Müslimanlar! Bilün ve âgâh olun, şol tâyife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmail'dür, Peygamberimizün, aleyhi's-salâtü ve's-selâm, şeriatını ve sünnetini ve dîn-i İslâm ve ilm-i dîni ve Kur'ân-ı mübînî istihfaf itdükleri ve dahi Allahü teâlâ haram kıldığı günahlara helâldir dedikleri ve istihfafları ve Kur'ân-ı azîm ve Mushafları ve kütüb-i şeriatı tahkir idüp oda yakdukları ve dahi ulemâya ve sulehâya ihânet idüp kırıp mescidleri yıktıkları ve dahi reisleri laini mabûd yerine koyup secde eddükleri ve dahi Hazret-i Ebî Bekr'e, radiyallahu teâlâ anı ve Hazret-i Ömer'e, radiyallahu teâlâ anı, sövüp hilâfetlerine inkâr itdükleri ve dahi Peygamberimizün hatunı hazret-i Âişe anamıza, radiyallahu teâlâ anı, iftira idüp sövdükleri ve dahi Peygamberimizün, aleyhi's-salât-ü ve's-selâm, şer'ini ve dîn-i İslâmı götürmek kasdın itdükleri bu zikrolunan ve dahi bunların emsâl-i şer'e muhalif kavilleri ve fiilleri bu fakir katında ve bakî ulemâ-i dîn-i İslâm katlarında tevatürle malûm ve zâhir olduğu sebepten biz dahi şeriatın hükmü ve kitablarımızın

⁵⁴ Mehmed Cenab Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 22, s. 17, 1968, s. 53; Ahmet İnanc, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, İstanbul Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, doktora tezi, 2008, b.a.; Hoca Sâdeddin de ulemânın, Kızılbaşların kanlarının dökülmesinin helal, malları ile köle ve cariyelerinin yağmalanmasının mübah olduğu yönünde fetva verdiğini kaydeder. Hoca Sâdeddin, *a.g.e.*, C. 4, s. 169.

⁵⁵ Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", s. 564; Kanuni devri şeyhülislâmlarından Ebussuud Efendi de Kızılbaşlık tehdidi karşısında fetvalar vererek Sünnî anlayışı ve devletin siyasi menfaatlerini müdafaa etmiştir. Bkz.: Pehlul Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünniliği", *Marife*, Yıl: 5, S. 3, Kış, 2005, s. 271-273 vd.

⁵⁶ Uğur, *The Reign of Sultan Selim*, s. 96-97; Repp, *a.g.e.*, s. 220, dp. 70.

nakli ile fetvâ virdük ki ol zikrolunan tâyife kâfirlerdür ve mülhidlerdür ve dahi her kimse ki anlara meyledüb ol bâtil dinlerine râzı ve muâvin olalar, anlar dahi kâfirlerdür ve mülhidlerdür. Bunları kırıp, cemaatlerin dağıtmak cemi' Müslümanlara vâcib ve farzdır. Müslümanlardan ölenler saîd ve şehîd, cennet-i a'lâdadır ve anlardan ölenler hor ve hakir, cehennem dibindedür. Bunların hâli kâfirler hâline eşedd ve ekbahdur. Zîrâ bunların boğazladıkları ve dahi saydları, gerekse toğanla ve gerekse ok ile ve gerekse kelb ile olsun, murdardır ve dahî nikâhları gerekse kendülerden ve gerekse gayrilerden alsunlar bâtıldur ve dahî bunlar kimseden miras yemek yoktur ve bir nahiye ehli ki bunlardan ola, Sultân-ı İslâm, e'ezze'l-lahu ensârehu için vardır ki bunların ricâllerin katl idüp, mallarını ve nisalarını ve evladlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'de'l-ahz tevbelerine ve nedâmetlerine iltifât ve itibar olunmayup katl oluna ve dahî bir kimse ki bu vilâyette olup anlardan idüğü biline veyahut anlara giderken tutula, katl oluna ve bilcümle bu tâyife hem kâfirler ve mülhidlerdür ve hem ehl-i fesâddur, iki cihetden katlleri vâcibdür. Allahümme ensur men nasare'd-dîn vahzü'l men hazale'l-müslimîn. Âmin, ya Kahir, ya Nâsir, ya Muin. Ketebehu efkarü'l-ibâd, Hamza.⁵⁷

Günümüze ulaşan herhangi bir belge olmasa da Celalzâde Mustafa Çelebi (ö. 975/1567)⁵⁸ Kızılbaşlar hakkında Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'nin de fetva verdiğini söylemektedir. 1567'de vefat eden Celalzâde Mustafa, Yavuz döneminde yaşamış ve dönemi iyi bilen, "Koca Nişancı" diye maruf bürokrat-âlim bir kişidir. Celalzâde Mustafa'nın Yavuz dönemini anlattığı ve Kanuni döneminde yazdığı *Selîmnâme*'sindeki bilgiler, Yavuz'un veziriazamlığını yapmış ve Ali Cemâlî'nin biraderinin oğlu olan Piri Mehmed Paşa'dandır.⁵⁹ Bu nedenle Celalzâde'nin verdiği

⁵⁷ Fetvanın aslı için bkz.: TSMA.e, Nr. 1015/8; Fetvanın çeviriyazısı için bkz.: Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 54-55; Kızılbaşlar hakkındaki bu fetvanın transkripsiyonunu Tansel de vermektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde bu fetvanın üç farklı nüshası (Nr. 1015/8, 6401/1, 5960) bulunmaktadır. Üçü de Sarı Görez'e aittir. Anlam bakımından, üç nüsha arasında fark bulunmamaktadır. TSMA.e, Nr. 1015/8'de kayıtlı fetvanın ilk orijinal nüsha niteliğinde olduğu ifade edilmektedir. Diğer iki fetvanın tıpkıbasımını Tansel, eserinde yayımlamıştır. Bkz.: Tansel, **a.g.e.**, s. 42 dp. 60, s. 43 dp. 61, s. 364-36; Osmanlı Devleti tarihinde Rafizilerden bazı şahısların öldürülmesi hakkında verilmiş fetvalar da vardır. Bkz.: Abdülbâkî Gölpınarlı, **Melâmilik ve Melâmiler**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, s. 72; Tansel, **a.g.e.**, s. 249-251.

⁵⁸ Hüseyin Hüsameddin Yaşar, **Nişancılar Durağı**, Haz. Bilgin Aydın, Rıfat Günelan, Ed. İsmail E. Erünsal, Ankara, TTK Yayınları, 2015, s. 80-81; Celia Kerslake, "Celalzâde Mustafa Çelebi", **DİA**, C. 7, 1993, s. 260.

⁵⁹ Celalzâde'nin birincil kaynağı Veziriazam Piri Paşa olsa da Kemalpaşazâde ile İdris-i Bitlisi'nin eserleri de bilgi kaynakları arasındadır. Bkz.: Celalzâde Mustafa, **Selîmnâme**, Haz. Ahmet Uğur,

bilgiler, ayrıca önemi haizdir. Celalzâde'ye göre, İran seferi öncesi Kızılbaşlar hakkında, o tarihte “müfti-i dîn-i mübîn/müfti'l-müslimîn” olan kişiden fetva istenmiş ve seferin meşru olduğu yönünde fetva alınmıştır. Zikredilen tarihte, “müfti-i dîn-i mübîn”in Ali Cemâlî Efendi olduğu bilinmektedir. Şüphesiz Celalzâde'nin burada işaret ettiği kişi Şeyhülislâm Ali Cemâlî'dir. Celalzâde'nin Selimnâme'sinde bahse konu fetva şu ifadelerle geçer:

Ben bildüğim oldur, madam ki, ol tâyifenin bu sebile sülûkleri olub, tarîka-i dalâletden tevbe ve inâbetleri olmya, 'her vechile küffâr-ı hâksârdan eşedd ve eşerr, min cemî'l-vücûh füccâr-ı nâr-karârdan edall ve ebterlerdir.' deyü tafsîl-i kelâm idicek, sâmi'ine mecâl kalmayub, 'cümlesi ol cânibe azîmet makul ve makbuldür.' didiler. Bazı erbâb-ı savâb bu râyı mustahsen görüb, işaretleri ana müncer oldı ki, bu husus *alemü'l-ulemâdan* sual, *müfti-i dîn-i mübîn*den fetvâ olına. Ana binaen bu suret-i ahvâl tesdîd olunub, ol tarihte *müfti'l-müslimîn* olan âlimden istiftâ itdiler. Salâtîn-i şerâyi'nin teveccüh-i müveccehleri ol tayife üzerine olmak meşru [i]dügin cevâb virdiler.⁶⁰

Yavuz'un Şah İsmail'e gönderdiği mektup dikkate alındığında, Safeviler hakkındaki fetvanın seferden önce alındığı görülmektedir. Mektupta Yavuz, “eimme-i ulemâ (kesserehumullah ilâ yevmi'l-cezâ biesrihim) fetvâ virüb” demek ve buna binaen İran'a doğru yola koyulduklarını Şah İsmail'e haber vererek, savaş için hazır bulunmalarını tavsiye etmektedir.⁶¹ Ayrıca Yavuz'un, oğlu şehzade Süleyman'a savaştan önce gönderdiği Çaldıran Fetihnâmesi'nde, “meşayih ve ulemânın tamamının” Kızılbaşların küfrüne hükmeyleyip, katline fetva verdikleri yazmaktadır.⁶² Hal böyle olmakla birlikte, Ali Cemâlî Efendi'nin Kızılbaşlar/Safevi seferi hakkında verdiği fetva günümüze ulaşmamıştır. Sadece Sarı Görez'in verdiği fetva arşivde mevcuttur. Ancak her ne kadar bir belge ulaşmamış olsa da gerek Celalzâde'nin Ali Cemâlî'den seferin meşruiyetine dair fetva alındığından

Mustafa Çuhadar, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. IX-XI; Piri Mehmed Paşa hakkında bkz.: Küçükdağ, **Piri Mehmet Paşa**, b. a.

⁶⁰ Celalzâde, **a.g.e.**, s. 129.

⁶¹ Şah İsmail'e gönderilen mektubun tam metni için bkz.: Celalzâde, **a.g.e.**, s. 140-141; İdris-i Bidlîsî, **Selim Şah-nâme**, Haz. Hicabi Kırılanc, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 150-151; Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C 4, s. 186-188.

⁶² Fetihnâme'nin tam metni için bkz.: Feridun Ahmed Bey, **Mecmûa-i Münşeatü's-selâtin**, C. I, İstanbul, 1274-1275, s. 386.

bahsetmesi, gerekse Yavuz'un mektubunda ve Fetihnâme'de "eimme ve ulemânın ittifakla fetva verdiği" yönündeki ifadeler, Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin de bu doğrultuda düşündüğünü gösterir niteliktedir. Konu hakkında Ali Cemâlî'ye ait herhangi bir fetvanın günümüze ulaşmaması, onun Kızılbaşlarla savaşıma karşı çıktığı anlamına gelmez. Eldeki veriler, Ali Cemâlî'nin de seferin meşru olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir.⁶³ Şayet Ali Cemâlî, konu hakkında yazılı bir fetva vermemişse bile, Sarı Görez'in fetvasını, ekseri ulemânın tavrını teyit eder nitelikte yorumlamak yerinde olsa gerektir. Ali Cemâlî'nin İran seferine katılmadığını dikkate aldığımızda, o dönemde ciddi bir hastalıkla mücadele ediyor olması muhtemeldir. Ayrıca bu dönemde şeyhülislâm kural olarak başkentte durur sefere iştirak etmezdi. Aşağıda değinileceği üzere, Ali Cemâlî Efendi döneminde sefere katılma teamülü henüz oluşmamıştı. Dolayısıyla Sarı Görez'in burada ön plana çıkması, sair nedenlerden ileri gelmiş olmalıdır.

Yukarıda Kızılbaşlar hakkında verilen fetvayı naklettik. Günümüze ulaşan ve Sarı Görez'e ait olduğu kesin olarak bilinen, üç farklı nüshası bulunan fetva dışında resmî bir vesikaya rastlamadık. Ancak ifade edildiği üzere, Yavuz dönemine şahit olmuş ve çeşitli görevlerde bulunmuş olan, bilgilerini birincil kaynak olarak Yavuz'un veziriazamı Piri Mehmet Paşa'dan alan Celalzâde Mustafa, Selimnâme'sinde, Ali Cemâlî Efendi'den sefer öncesinde Yavuz'un, Kızılbaşlar hakkında fetva istediğini ifade etmektedir. Ali Cemâlî Efendi'nin İran seferine katılmadığı şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin olarak bilinmektedir. Bu nedenle Celalzâde Mustafa'nın anlatımı, sefere karar veren padişahın bulunduğu muhitten bir elçi vasıtasıyla Ali Cemâlî'den fetva istediği yönündedir. Celalzâde'nin bu anlatımını çürütecek herhangi bir tarihsel veri elimizde mevcut değildir. Nitekim Sarı Görez'in Kızılbaşlar hakkında verdiği fetvanın tam olarak ne zaman verildiği de meçhuldür.⁶⁴ Muhtemeldir ki, Yavuz sefer için yola çıkmadan önce şeyhülislâma danışmıştır. Ancak ordunun yol güzergahı fevkalade uzun olduğu için aylarca süren bir sefer yolculuğu söz konusudur. Doğrusu halli ivedi olan Safevi tehdidi için

⁶³ Repp, Celalzâde Mustafa'nın anlatımını muğlak, eksik ve eldeki kaynaklarla çelişkili bulmaktadır. Repp'e göre her ne kadar Ali Cemâlî'nin seferin meşruiyetindeki rolü belirsiz olsa da ulemânın ekseriyetinin aynı görüşte olduğu ifade edilebilir. Bkz.: Repp, **a.g.e.**, s. 221.

⁶⁴ İpşirli, fetvanın çaldıran seferinin gerçekleştiği sene olan H. 920/1514'te verildiğini söylemektedir. Bkz.: İpşirli, "Sarıgörez Nûreddin Efendi", s. 151.

Yavuz'un vakit kaybetmeden ordusuyla yola koyulduğu düşünölmelidir. Ordunun sefer öncesi konuşlandığı bir bölgede, belki de Anadolu Kızılbaşlarını yahut Kızılbaşlığa meyilli olanları, dinî açıdan ikna etmek için şeyhülişlâmdan bu yönde bir fetva alınması zarureti hasıl olmuş olabilir. Bundan başka Sarı Görez'in de fetvayı sefer yolculuğu sırasında verdiğini düşünmek yerinde olsa gerektir. Nitekim Sarı Görez Hamza'nın sefere katıldığını tarih kaynakları doğrulamaktadır. Sarı Görez'in fetvasındaki ifadelerden Ali Cemâlî Efendi'nin de seferin meşru olduğu yönünde kanaat taşıdığını ifade edebiliriz. Ayrıca ulemânın reisi kabul edilen şeyhülişlâmın, böyle bir konuda muhalif tutum sergilemesi durumunda, bunun Selimnamelerde veya kroniklerde yer almamış olması mümkün gözükmemektedir. Yavuz gibi bir padişahın da bu denli hassas bir meselede herhangi bir olumsuz tavrı nedeniyle şeyhülişlâmı azledeceğini hatta katlettireceğini düşünmek yerinde olsa gerektir. Nitekim Çaldıran zaferinden sonra Yavuz, fitneye sebep olduğunu düşündüğü Anadolu Kazaskeri Tâcîzâde Cafer Çelebi'yi idam ettirmiştir.⁶⁵

Bütün bu gerekçelerle Ali Cemâlî Efendi'nin seferin meşruiyetini onayladığını, ulemâ ile aynı kanaatte olduğunu, ancak muhtemelen bir hastalığı nedeniyle bu sefer sürecinde aktif rol almadığını söylemek isabetli görünmektedir. Ayrıca bu dönemde şeyhülişlâmın sefere katılma teamülünün bulunmadığını da ifade etmeliyiz.

3.3.2. Mısır Seferinin Meşrulaştırılması Hakkındaki Fetva

Gayrimüslimlere karşı savaşmanın dinî dayanağı mevcuttu.⁶⁶ Ancak Müslüman bir toplumla savaşmak dinen mümkün değildi. Bu nedenle Müslüman bir toplumla savaşmak için dinî meşruiyetin sağlanması gerekiyordu. Bu da fetva ile mümkündü.

Sünni Müslüman Memlukler hakkında verilen sefer fetvası kronolojik olarak Keşfi, Celalzâde Mustafa, Gelibolulu Âli ve Solakzâde'nin eserlerinde nakledilmektedir. Arşiv kaynaklarında mezkûr fetvaya dair bir kayda rastlanmamıştır. Bahse konu müelliflerin bir kısmı Yavuz dönemine bir kısmı da

⁶⁵ Anadolu Kazaskeri Tâcîzâde Cafer Çelebi hakkında bkz.: Bu tez 3. Bölüm, dp.87.

⁶⁶ Bkz.: Kur'an-ı Kerim: 3/200, 4/95, 5/35, 9/73, 118, 48/16-17.

Yavuz döneminden hemen sonrasına tanıklık etmiştir. Bu açıdan aktardıkları bilgiler kıymetlidir.

Yavuz dönemi Mısır seferinde, “sır kâtibi” veya “kâtib-i esrar” da denilen, bir nevi padişahın özel kâtipliği olarak nitelendirilen göreve Keşfî Mehmed Çelebi (ö. 1525) getirilmişti. Mısır seferinin sır kâtibi Keşfî, bir Selimnâme yazmıştır.⁶⁷ Keşfî, bahse konu eserinde Memlukler hakkında verilen fetvayı nakleder. Keşfî’nin nakli şu şekildedir:

Anlar [*ulemâ-i izâm*] dahi; “bir tâyife ki [‘bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini orataya koyamazlar’] birle birbirine müşîr olub hedm-i şeriat-i nebevî ve tarîkat-i Mustafavî kılmak kasdına sâ’i ve râ’i olsa anlara nasîr ü zahîr olan anlardan dâl ve lââyık-ı darb u kıtâldur” deyüb *er-rıza bi’l-küfri küfrun* (küfre rıza küfürdür) birle dalâletlerine fetvâ ve şekâvetlerine imzâ verdükde şehriyâr-ı haydar-sîne ve kâmkâr-ı sanîgam (arşlan)-kîne hazretlerinin bahr-ı gayret-i cihandârîsi ve bâd-ı hamîyyet-i kâmkârîsi telâtum (temevvüc, mevc urmak) u tenessüm kılub Kızılbaş-ı la’in tedbirinden Çerkesân-ı hâyin teshîri gâlib gelüb ‘Eğer bir topluluğun antlaşmayı bozacağından endişe edersen antlaşmayı derhal sona erdirdiğini onlara açıkça bildir. Allah ahdini bozanları asla sevmez’⁶⁸ birle âmil olub buyurdu ki...⁶⁹

Yavuz döneminde Divan-ı Hümayun katipliğine tayin edilen (1516) ve Kanuni döneminde nişancılığa kadar yükselen yukarıda bahsi geçen, “Koca Nişancı” lakabıyla bilinen Celalzâde Mustafa, Selimname’sinde Memlukler hakkında verilen fetvayı nakletmektedir. Celalzâde’nin nakli şu şekildedir:

... Anlar [Memlukler] ile muharebe ve mukâtele şer-i şerif-i nebevî muktezâsınca caiz midir? deyü mahrûsa-i İstanbul’a âdem gönderüb, *müftiyü’l-müslimîn* olan *reis-i ulemâ-i dînden* istiftâ olunmuş idi, cevabı vârid olub, ‘sûret-i mesfûrede anlar üzerine varmak şer’i olub, *katuu’t-tarîk*lerdir. Anlar ile kıtâl-ü muharebe cihâd ü gazadır. Kâtîli gazi ve murâbıt maktûlû şehid ü mücâhid olur’, demişler.⁷⁰

⁶⁷ Fikret Sarıcaoğlu, “Sır Kâtibi”, *DİA*, C. 37, 2009, s. 117-118.

⁶⁸ Enfal/58

⁶⁹ Keşfî Mehmed Çelebi, *Selimnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, D. No: 2147, 71a.

⁷⁰ Celalzâde, *a.g.e.*, s. 185.

Gelibolulu Âli Künhül Ahbar’da, Memlukler hakkında üç fetva verildiğini söyler ve bunları nakleder. Gelibolulu Âli’nin naklettiği fetvalar diğerleri içerisinde en tafsilatlı olanıdır. Mezkûr fetvalar şöyledir:

Felâ-cerem, kâffe-i sanâdîd-i ulemâ üç vechle küfrlerine fetva virdiler ve dalâlet ü ilhâdını mukarrer bilüb, kendülerini vâcibü’l-katl ve lâzimü’l-izâle addeylediler.

Fetvâ-yı evvel: Bu mes’ele-i sarîha idi ki, “Padişah-ı İslâm kal’ u kam’-ı mülhidîne ictihâd-ı tâm eyledükde ehl-i İslâm nâmına olan âhar padişah, şîrzime-i melâhideye muâvenet ve ilâ-i dîn-i mübîn ve ibkâ-i şer’ metîn için müteveccih olan muvahhidîne men’ ile ızhâr-ı adâvet kılsa, bi-hasebi’ş-şer’ anları kıtâl ve mâllarını igtinâm halâl olur mı? Cevâbında men e’âne mülhiden fe-hüve mülhidün buyurulmuş, yani bir mü’min mülhide muâvenet itmise mülhid hükminde olur, şer’an kıtâle istihkâk-ı tâm bulur denmiş. **Fetvâ-yı sâni:** Bir tâife ki, etfâl ü sığârını Çerkes nâm küffâr-ı nâ-kes memleketlerine gönderseler ve âb u hevâsı letâfetini bahâne addidüb, onların huyları ile huylanmasın murâd itseler, kendüler ehl-i İslâm nâmına iken evlâd ü ‘iyâlleri küffârla ihtilât itmeği Müslimînle ihtilâtdan tercih itseler, bunlar gibilerün katlleri caiz olur mı? dinilmiş, vâcib olur diyü buyurulmuş. **Fetvâ-yı sâlis:** Bir taife sûretâ ehl-i İslâmuz, diyü ta’zîmen sikkelerine şehâdet kelimesini yazdırsalar, hâlen ki Cuhûd u Nasârâ ve yetmiş iki milletden olan ağbiyânun eline ve cebine girdiğini bilürken rızâ virseler ve ânunla ‘iyâzen billâh halâya varup ve nâ-pâklikleri hâlinde getürseler (götürdeler), lâzım oluca harcasalar, ol taife hakkında ne buyurulur? diyü sorulmuş. Cevâbında Men’ ile memnû’ olmazlar ise katlleri vâcib olur diyü beyân olunmuş.⁷¹

Solakzâde ise sadece birinci ve üçüncü fetvayı nakleder. Birinci fetvayı “fetva-yı evvel” üçüncüsünü ise “fetva-yı diğer” şeklinde ifade eder. Solakzâde’nin naklettiği fetvalar Gelibolulu Âli’nin naklettiğiyle neredeyse birebir aynıdır. Solakzâde bu fetvaları Gelibolulu Âli’den almış olmalıdır. Solakzâde’nin ifadesi şöyledir:

...**Fetvâ-yı evvel:** Bir padişah şîrzime-i mülâhideye muavenet ve ilâ-yı dîn-i mübîn ve ibkâ-yı şer-i imtiyan için müteveccih olunan muvahhidin menine izhar-ı adâvet

⁷¹ Gelibolulu Mustafa Âli, **Künhü’l-Ahbâr**, Haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019, s. 493, 249a; Gelibolulu Mustafa Âli, **Kitâbü’t Tarih-i Künhü’l Ahbâr**, C. I, II. kısım, Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül vd., Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, s. 1164-1165.

kılsa bi-hasebi’ş-şer onlara kıtal ve mal u malların iğtinam helal olur mu? deyü sual olundukta cevabında ‘men e’âne mülhiden fe-hüve mülhidün’ deyü buyurdular yani mümin olduğu takdirce mülhidlere muavenet etmeleri ile mülhid hükmünde olup şer‘an kıtale istihkak-ı tām bulurlar. **Fetvâ-yı diğer:** Bu surette bir taife ehl-i İslâmız deyü tazimen sikkelerine şهادet kelimesini kazdırub hâlâ Yahûd ve Nasârâ ve yetmiş iki milletten olan ağbiyânın eline ve cebine girdiğini bilip durur iken rıza verseler onunla iyâzen billâh kenefe varıp nâ-paklıkla ol halde getirip lazım oldukça harcalansalar ol taife hakkında ne buyururlar deyü sorulmuş cevabında “men ile memnu olmazlar ise katlleri vacip olur” deyü beyan olunmuş.⁷²

Mısır seferinin meşruiyetine dair fetvalar bunlardan müteşekkildir. Aşağıda fetvaların Ali Cemâlî Efendi’ye aidiyeti tartışılacaktır. Devamında, fetvaların değerlendirmesine yer verilecektir.

3.3.2.1. Fetvanın Ali Cemâlî Efendi’ye Aidiyeti Sorunu Bağlamında Şeyhülislâmın Rolü

Memluklere karşı yapılacak seferin meşru zemininin, şeyhülislâmlık kurumunca tesis edilip edilmediği sorusunun cevabı, fetvaların Ali Cemâlî Efendi tarafından verilip verilmediğine bağlıdır. Kronolojik olarak yazacak olursak; Keşfi, Celalzâde Mustafa, Gelibolulu Âli ve Solakzâde’nin Mısır seferi hakkında naklettikleri fetvaların muhteva itibariyle birbirini dışlamadığı görülür. Söz konusu müellifler, sadece fetvanın veriliş şartları ve kim tarafından verildiği hakkında farklı bilgiler vermektedir. Bahis konusu fetvayı zikreden eserlerde geçen ifadeler, meseleyi çözümlemede kolaylık sağlayacaktır. Fetvanın nakledildiği eserleri kronolojiyi dikkate alarak değerlendirmek yerinde olmalıdır.

Mezkûr fetvaya ilk rastladığımız eser olan Keşfi’nin Selimname’sinde, fetvayı veren kişinin Ali Cemâlî Efendi olduğu kesin olarak belli değildir. Bunun yerine Keşfi, “ulemâ-i izâm”ın ittifakla Memluklerin “dalâletlerine fetvâ ve şekâvetlerine imzâ” verdiğini yazar. Burada Keşfi, bir şahıstan ziyade ulemânın ileri gelenlerinin bu fetvayı verdiğini ifade etmektedir. Keşfi, hem Safevilere hem de Memluklere karşı yürütülen seferlerin öncesinde, Yavuz’un, ulemâdan kimselere

⁷² Solakzâde Mehmed Hemdemî, **Târîh-i Solakzâde**, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1297, s. 431.

danıştığından bahseder. Memlukler hakkında ulemânın fetvası, Safevilere yardım edenlerin Safeviler'den daha kötü olduğu ve onlarla savaşmanın gerekliliği yönündedir. Keşfi, Memlukler hakkında “Küfre rıza küfürdür (*er-rıza bi'l-küfri küfrun*).” sözünü nakletmektedir.⁷³ Yine Memluklere karşı yapılan sefer hakkındaki fetihnâme de bu minval üzeredir. Fetvanın veriliş zamanı, yani seferden önce Yavuz İstanbul'dayken mi yoksa İstanbul'dan ayrıldıktan sonra mı verildiği meselesi de, Ali Cemâlî'nin fetvayı veren kişi olup olmadığını aydınlatmak bakımından önemli görünmektedir.

Celalzâde Mustafa, 24 Cemaziyelahir 922/25 Temmuz 1516'da ordu Elbistan yakınlarındaki Söğütlüburnu'na konuşlanırken, Memluk Sultanı Kansu Gavri'ye gönderilen elçinin bir mektupla geldiğini ve mektupta Gavri'nin saldırmaya meyilli olduğunu gösteren ifadelerin bulunduğunu yazar. Celalzâde, bu koşullarda verilmiş bir fetvadan bahseder. Buna göre Yavuz, “reis-i ulemâ-i din”den fetva almak üzere, bir kişiyi İstanbul'a göndermiştir. Celalzâde, fetvayı veren kişiyi doğrudan işaret ederek “reis-i ulemâ-i din”, “müfti-i dîn-i mübîn” ve “müfti'l-müslimîn” tâbirlerini kullanır. Dolayısıyla Celalzâde'nin verdiği bilgiyi dikkate aldığımızda, şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'nin, Memlukler hakkındaki fetvayı veren kişi olduğunu söylemek mümkündür. Celalzâde'nin naklettiği fetvaya göre, Memlukler “katıu't-tarîk”, yani yol kesen, eşkıyalardır ve katledilmeleri vaciptir.⁷⁴

Gelibolulu Âli, fetvanın kimden alındığı hakkında net bilgi vermez. Onun kullandığı tâbirler “kâffe-i sanâdîd-i ulemâ”, “ulemâ-i nâmdâr” ve “eimme-i müçtehidîn”dir. Gelibolulu Âli de Keşfi gibi, fetvayı veren kişiden değil, ulemânın tamamının ittifakla bahse konu fetvayı verdiğiinden bahseder. Solakazâde de muhtemelen Gelibolulu Âli'ye dayanarak, fetvayı “ulemâ-i din”in verdiğini söyler. Hammer, Gelibolulu Âli'ye atfen fetvaları Ali Cemâlî Efendi'nin verdiğini kanaatindedir.⁷⁵ Ancak zikredildiği üzere, Gelibolulu Âli fetvaları veren kişinin Ali Cemâlî Efendi olduğundan bahsetmez. Altunsu ise, Hammer ile aynı kanaati

⁷³ Keşfi, a.g.e., 71a.

⁷⁴ Celalzâde, a.g.e., s. 185.

⁷⁵ Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, C. 1, s. 802; Kaydu, *Die Institution des Scheyh-ül-Islamat*, s. 85-86; Koyuncu, Hammer'e atfen Memlukler hakkındaki fetvaları Ali Cemâlî Efendi'nin verdiğini aktarmaktadır. Bkz.: Nuran Koyuncu, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra*, 1. bs., Konya, İnci Ofset, 2008, s. 158.

paylaşarak, Mısır Seferini meşrulaştıran fetvayı Âli Cemâlî Efendi'nin verdiğini söyler.⁷⁶ Ancak Altunsu, kaynak göstermediği için bu bilgiyi hangi kaynaktan aldığı meçhuldür.

Esasen Yavuz dönemine tanık olmuş olanlardan Celalzâde Mustafa dışında başka hiçbir kaynak fetvayı Ali Cemâlî Efendi'nin verdiğinden bahsetmez. Keşfi, sadece ulemânın ileri gelenlerinden ittifakla fetva alındığını nakleder. Burada, Sünni bir topluluğa karşı yapılacak olan savaşta birden fazla ulemâdan fetva alındığı düşünülebilir. Ancak Keşfi'nin, Selimnâmesinde, Memluklere karşı yapılacak olan seferin meşrulaştırılmasını mübalağalı bir dille ifade etmiş olabileceği de akılda tutulmalıdır. Celalzâde Mustafa'nın naklettiği gibi, ordunun konuşlandığı bölgeden İstanbul'a Ali Cemâlî'den fetva almak üzere bir kişi gönderildiği doğruysa, burada şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Mısır seferi hakkındaki fetvasının, ulemânın genel tavrını teyit eder nitelikte ve kurumsal düzeyde olduğu değerlendirilebilir.⁷⁷ Nitekim klasik fetva anlayışında, kurul halinde fetva verilmesine rastlanmaz. Fetva verme işi ferdi bir faaliyettir. Ancak içtihatların icma ile genel kabul görmesi rastlanılan bir durumdur. Burada Keşfi ve diğerleri, ulemânın ittifakla aynı kanaatte olduğunu vurgulamayı önemli görmüş olmalıdırlar. Dolayısıyla Keşfi, Gelibolulu Âli ve Solakzâde'nin fetvayı veren kişinin Ali Cemâlî Efendi olduğunu doğrudan söylememeleri, bunun yerine ulemânın tamamı gibi genel ifadeler kullanmaları, alınan fetvanın meşruiyet zeminini güçlü göstermeye yönelik bir çaba olsa gerektir. Her ne kadar günümüze resmî bir belge ulaşmamış olsa da, bu durumda fetvayı veren kişinin, Celalzâde'nin ifade ettiği gibi şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi olduğunu söylemek isabetli görünmektedir. Gerçekten o dönemde şeyhülislâmı ön plana çıkartmaktan ziyade, verilen fetvanın ulemânın tamamının görüşünü yansıttığını vurgulamak, dinî meşruiyetin sağlamlığını göstererek, alınan siyasi kararların toplumda ve özellikle orduda kabulünü sağlamaya matuf bir çaba olsa gerektir.

Neticede Memlukler hakkındaki fetvanın Ali Cemâlî Efendi'den alındığı kanaatini taşımaktayız. İfade edildiği üzere, fetvanın şeyhülislâmdan alınmış olması,

⁷⁶ Altunsu, **a.g.e.**, s. 14.

⁷⁷ Repp, kaynaklarda aktarılan bilgilerden yola çıkarak Mısır seferi hakkında Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhülislâm sıfatıyla özel bir rolü olmadığı kanaatindedir. Krş.: Repp, **a.g.e.**, 214.

kurumun Yavuz dönemindeki önemli devlet işlerindeki rolünü anlamak bakımından önemlidir. Zikredildiği gibi, burada açıklanması gereken bir diğer önemli mesele de fetvanın Memluklerle savaş kararı alınmadan önce mi yoksa sonra mı alındığıdır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere, Keşfi, Gelibolulu Âli ve Solakzâde'ye göre, fetva savaş kararı verilmeden önce alınmıştır. Yani Yavuz, savaş kararı alma sürecinde ulemâya danışmış ve onların görüşünü almıştır. Ulemânın ileri gelenleri de savaşın meşru olduğu yönünde görüşlerini beyan etmiştir. Celalzâde'ye göre ise, fetva Safeviler'e karşı ikinci bir savaş için yola koyulduktan sonra alınmıştır. Yavuz, Memluklerin Safevilerle işbirliği yapacağını anlaşılmaması akabinde, İstanbul'a şeyhülislâmdan fetva almak üzere bir elçi göndermiş ve onlarla savaşmanın şer'an caiz olduğu fetvası Ali Cemâlî Efendi'den alındıktan sonra, Celalzâde'nin anlatımıyla, "hudûd-ı Arab'dan Malatıyye semtine teveccüh-i müvecceh" etmiştir.⁷⁸ Bu bilgileri dikkate alarak Yavuz dönemi önemli devlet işlerinde, şeyhülislâmın görüşüne ayrı bir önem verildiği düşünülebilir.

Ulemâdan alınan ve bir nevi icma niteliğinde görülen bu şekildeki genel kanaate nasıl ulaşıldığı ayrıca tetkike muhtaç bir konudur. Şu ifade edilmelidir ki, burada ulemâ ile kastedilen genellikle resmî görevleri bulunan kişilerdir. Kaynaklardaki bilgiler bütün olarak değerlendirildiğinde, ulemânın ileri gelenleri teşrifatta yüksek olanlardır. Bunlar da genellikle şeyhülislâm, Sahn-ı Seman müderrisleri, kazaskerler ve İstanbul ve Galata kadısından müteşekkildir.

İç ve dış önemli devlet işlerinde ulemâdan fetva alınması, yukarıda bahsedildiği üzere çok eski ve köklü bir uygulamadır. Osmanlı Devleti tarihi bakımından konuya bakıldığında, I. Murat'ın gazanın geciktirilmesi konusunda ulemâdan fetva istemesi, aynı dönemde savaşlar hakkında verilen fetvalar, Şeyh Bedrettin'in idamı hakkında I. Mehmed'in Burhaneddin Haydar Herevi'den fetva alması⁷⁹ ve II. Mehmet'in talebi üzerine Molla Musannifek'in (Şeyh Ali Bistami)⁸⁰

⁷⁸ Celalzâde, **a.g.e.**, s. 185 vd.

⁷⁹ Mehmed Neşri, **Kitâb-ı Cihannümâ**, C. II, Haz. Faik Reşit Unat/Mehmet A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957, s. 547, vr. 160a.

⁸⁰ Molla Musannifek için bkz.: Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 274-280; Mecdî, **a.g.e.**, s. 184-187.

Bosna Kralı'nın idamı hakkında fetva vermesi⁸¹ bunlara örnek gösterilebilir. Ancak kesin olarak anlaşılmayan konu, fetvaların ulemânın genelinin görüşünü mü yoksa fetva verenin bireysel iradesini mi yansıttığıdır. Kaynaklarda genellikle fetvanın verilmiş sürecinden bahsedilmemektedir. Yani “ekser ulemâ”, “kaffe-i sanadidi ulemâ” vb. ifadelerle yer verilerek fetvalar nakledilmektedir. Bazen de müftünün adı doğrudan verilerek yahut işaret edilerek fetvaya yer verilmektedir. Bu nedenle önemli devlet işleriyle ilgili verilen fetvalarda, ulemâ icmainın hangi usul ve yöntemle sağlandığı açık değildir.

II. Bayezid döneminde, Memluklerle barış yapılması (890-896/1485-1491) gündem olmuştu. Ulemânın geneli savaşa devam edilmesi yönünde görüş beyan ederken altıncı Şeyhüslâm Alâeddin Arabî Efendi (Molla Arab), savaş fikrine şiddetle karşı çıkarak Memluklerle barış yapılması yönünde şer'î ve siyasi temelde görüşlerini beyan etti. Neticede Şeyhüslâm Alâeddin Arabî'nin görüşü doğrultusunda hareket edilmiştir.⁸² Ancak burada benimsenen barış siyasetinin, doğrudan doğruya şeyhüslâmın görüşüyle bağlantılı olduğu açık değildir.⁸³ II. Bayezid dönemindeki bahse konu siyasi tutumda, şeyhüslâmlık kurumunun alınan kararda ayrı bir ağırlığı olduğunu söylemek eldeki verilerle mümkün değildir. Hal böyle olmakla birlikte, Ali Cemâlî Efendi'nin şeyhüslâmlığından önceki dönemlerde görülen bu hadiselerin, önemli devlet işlerini şeyhüslâmdan fetva almak suretiyle çözmeye yönelik kurumsal bir teamülün izlerini işaret etmesi bakımından yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Ali Cemâlî Efendi'nin görev sürecinde ise, artık bu teamülün şeyhüslâmlık kurumu nezdinde olgunlaştığını söylemek yerinde olsa gerektir. Nitekim Ali Cemâlî'nin halefi şeyhüslâm Kemalpaşazâde ile onun haleflerinden Ebussuud Efendi dönemlerinde söz konusu anlayışın yerleşik bir uygulama haline evrildiği bilinmektedir.

⁸¹ Âşık Paşazâde, **Osmanoğulları'nın Tarihi**, Haz. Kemal Yavuz/Yekta Saraç, İstanbul, K Kitaplığı Yayınevi, 2003, s. 518.

⁸² Selâhattin Tansel, **Sultan II. Bâyezîd'in Siyasî Hayatı**, Ankara, MEB, 1966, s. 114-115; Sultan II. Murad'ın Haçlılarla ittifak eden Karamanoğlu İbrahim Bey hakkında dört mezhep mensubundan aldığı fetva hakkında bkz.: TSMA, Nr. 6467/1.

⁸³ Repp, **a.g.e.**, s. 217.

3.3.3. Fetvaların Sosyo-Siyasi Değerlendirmesi

Yavuz Sultan Selim döneminde verilen Kızılbaşlar hakkındaki fetvaların sosyo-siyasi değerlendirmesinde hem dönemin siyasi dinamiklerini hem de mezhep çatışmalarının toplumsal etkilerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı Devleti, Safevi Devleti ile rekabet etmekteydi. Bu rekabetin toplumsal düzeyde en önemli yansımalarından biri, her iki devletin de kendi mezheplerini (Osmanlı Devletinde Sünnilik, Safevilerde Şiilik) yayma çabalarıydı. Bu bağlamda, Kızılbaşlar hakkındaki fetvaların, Osmanlı Devletinin Sünni-Hannefi kimliğini güçlendirmeye yönelik siyasetinin bir parçası olduğu söylenebilir. Ayrıca, Anadoludaki Kızılbaşların Safevi Devleti ile bağlantılı olmaları, Osmanlı Devleti yönetiminin bu gruplara karşı sert tedbirler almasına ve fetvaların bu yönde verilmesine neden olmuştur.

Yavuz Sultan Selim döneminde verilen Kızılbaşlar hakkındaki fetvaların toplumsal etkileri de oldukça büyük olmuştur. Özellikle, öldürme ve sürgün gibi ağır yaptırımların uygulanması, Kızılbaş topluluklarının sosyal hayattan dışlanmasına ve zor durumda kalmasına yol açmış görünmektedir. Ancak Kızılbaşlar, salt mezhep anlayışlarından dolayı devletin bu baskıcı tutumuna maruz kalmış değildir. Nitekim Kızılbaş fırkasının siyasi düzlemde bir karşılığı olması, toplumsal düzeyde ciddi oranda taraftarının bulunması ve Safevi Devletinin bunu bilinçli bir siyaset olarak sürdürmesi, Osmanlı Devleti için ciddi bir tehlike ve tehdit arz ediyordu. Bu nedenle Kızılbaş topluluklarına karşı baskıcı bir siyaset benimsenmiş, bu uğurda fetva müessesesi siyasi meşruiyet aracı olarak kullanılmış ve böylelikle siyasi otorite tahakkümünü güçlendirmiştir.

Öte yandan, Yavuz döneminde verilen fetvaların Osmanlı topraklarındaki farklı dinî akideler üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Örneğin Kızılbaşlarla yakın ilişkileri olan Rafıziliğin diğer kolları da siyasi otoritenin kontrolünde tutulmaya çalışılmıştır. Kızılbaşlar hakkında verilen fetvaların uygulanmasında gösterilen katı tutumun, Osmanlı Devleti yönetiminin hoşgörü ve adalet siyasetinin sorgulanmasına neden olduğu düşünülebilir. Ayrıca devletin benimsediği siyasetin, yönetime karşı toplumsal muhalefetin oluşmasına zemin hazırladığı, bu nedenle devletin otoritesini

zayıflattığı yorumu yapılabilir. Ancak ifade edildiği üzere Kızılbaşların, din düzleminde masumane bir amaç gütmediklerini ve siyasi emellerinin olduğunu düşünmek, tarihsel süreç dikkate alındığında Osmanlı siyasi otoritesinin bakış açısıyla örtüşmektedir.

Neticede Kızılbaşlar hakkında verilen fetvaları ve bunların katı bir şekilde uygulanmasını, Osmanlı Devletinin merkezî otoritesini güçlendirmeye yönelik siyasetiyle ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Kızılbaş toplulukların bastırılması, sürgün edilmesi ve katledilmesi, Yavuz Sultan Selim'in devlet içindeki dinî görünümlü siyasi muhalif unsurları ortadan kaldırarak Sünni mezhebi hâkim kılmaya, özellikle merkezî otoriteyi güçlendirmeye yönelik çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

3.3.4. Fetvaların Fıkhî ve İtikadî Açıdan Değerlendirmesi

Yukarıda ayrıntılı ele alındığı üzere Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi döneminde siyasi nitelikte fetvalar verilmiştir. Bunlardan ilki, Kızılbaşlar hakkında verilen Sarı Görez Nureddin Hamza'nın umumi fetvasıdır. İkincisi ise, Ali Cemâlî Efendi'nin Memlukler hakkında verdiği Mısır seferine ilişkin fetvadır. Bu fetvaların şer'î açıdan önemi, Müslüman topluluklar hakkında verilmiş olmasından ileri gelmektedir. Bu başlıkta ilgili fetvaların şer'î düzlemde değerlendirmesi yapılacaktır.

Sarı Görez yukarıda tam hali verilen fetvasında Kızılbaşlar hakkında şu hükmü vermektedir:

...bunların ricâllerin katl idüp, mallarını ve nisalarını ve evladlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'de'l-ahz tevbelerine ve nedâmetlerine iltifât ve itibar olunmayup katl oluna ve dahî bir kimse ki bu vilâyette olup anlardan idügi biline veyahut anlara giderken tutula, katl oluna ve bilcümle bu tâyife hem kâfirler ve mülhidlerdür ve hem ehl-i fesâddur, iki cihetden katlleri vâcibdür.

Fetvada Kızılbaşlar, “kâfir, mülhid ve fâsid” olarak nitelendirilmektedir. Terim olarak kafir, Allah'ı tanımayan ve Hz. Peygambere iman etmeyen, mülhit,⁸⁴ “Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr eden, bunlar hakkında

⁸⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *DİA*, C. 26, 2002, s. 533-534.

kuşku besleyen veya uyandıran, dinî kuralları hafife alan” kimse anlamında kullanılmaktadır. Fâsid ise, fesat çıkartan, düzeni bozan kimse demektir.⁸⁵ Bu nedenle “Kızılbaş erkeklerin katledilmesi vaciptir” fetvası verilmiştir. Kızılbaşların kafir ve mülhit kabul edilmesinin bir takım sonuçları vardır. Şer‘i hukuka göre, kafirlerin savaşta elde edilen malları, eşleri ve çocukları ganimet kabul edilir. Onların nikahları bâtil, akitleri fasittir.

Sarı Görez fetvasında Kızılbaşları kafir, mülhit ve fasit olarak nitelendirirken bir takım gerekçeler sunmakta ve bu topluluğa belli başlı ithamlarda bulunmaktadır. Kızılbaşlar hakkındaki ithamlar şöyledir:

- 1) İslâm dinini; dinî ilimleri, Hz. Peygamber’in sünnetini ve Kur’an-ı Kerîm’i hafife almak.
- 2) Allah’ın emir ve yasaklarını ters yüz etmek.
- 3) Kur’an’ı hakir görmek ve yakmak.
- 4) Ulemâyâ ihanet etmek; fıkıh geleneğine aykırı yorumlarda bulunmak.
- 5) Mescidleri yıkmak.
- 6) Liderleri Erdebiloğlu Şah İsmail’i tanrılaştırmak ve ona secde etmek.
- 7) Sahabeden Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer’in hilafetini inkâr edip onlara sövmek.
- 8) Hz. Peygamber’in eşi Hz. Ayşe’ye iftira edip, hakaret etmek.
- 9) Şer‘i geleneğe aykırı görüşler ve fiiller ortaya koymak.

Sarı Görez sıraladığı bu hususları fetvasında belli sonuçlara bağlamakta ve Kızılbaşlar hakkında tatbik edilecek yaptırımlardan bahsetmektedir. Fetvada Kızılbaşlar hakkında varılan sonuçlar ve tatbik edilecek yaptırımlar şöyledir:

- 1) Kızılbaş topluluğu kafir, mülhit ve düzen bozucudur.

⁸⁵ “Fesad” kavramı hakkında geniş bilgi için bkz.: Yakup Yüksel, “Kur’an’da Fesât Kavramı ve Müfsitlerin Nitelikleri”, **Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 3, 2020, s. 45-80.

- 2) Kızılbaş topluluğunu ortadan kaldırmak bütün Müslümanlara farzdır.
- 3) Kızılbaşlarla savaşırken ölen Müslümanlar şehit olup mükafatı cennettir. Kızılbaşlardan ölenler ise cehennemle cezalandırılacaktır. Hatta o kadar ki, bunların hali kafirlerden daha kötü olacaktır.
- 4) Kızılbaşların avladıkları yahut kestikleri hayvanlar şer'an hiçbir surette yenilemez, helal değildir.
- 5) Kendi taifelerinden yahut başka bir toplumdan biriyle evli olmuş olsunlar, Kızılbaşların nikahları batıldır. Ayrıca mirastan men edilmişlerdir.
- 6) Kızılbaş erkekler katledilip; malları, eşleri ve çocukları gaziler arasında taksim edilmelidir.
- 7) Savaşta esir düşen Kızılbaş erkeklerin tövbeleri ve pişmanlıkları kabul edilmemeli ve katledilmelidir.
- 8) Mukim olduğu vilayette Kızılbaş olduğu bilinen veyahut kaçarken yakalananlar katledilmelidir.

Kızılbaşlar hakkında verilen hükümler bu şekildedir. Zikredilen fetva aynı zamanda siyasi otoritenin bakış açısını yansıtmaktadır. Nitekim Yavuz dönemindeki İran seferi öncesi Anadolu'daki Kızılbaşlar hakkında siyasi otorite katı tedbirler almıştı. Devlet tarafından görevlendirilen yetkililer belirli bir tahkikat sonucunda Anadolu'daki Kızılbaş taraftarlarının sayısını, kimliğini merkeze rapor etmişti.⁸⁶

⁸⁶ Ayfer Karakaya-Stump, fetva alındıktan sonra tespit edilen ve sayılarının 40.000'e ulaştığı söylenen Kızılbaşlardan kadınlar, çocuklar ve yaşlılar da dâhil insanların idam edileceğini ifade etmektedir. Ancak fetvada sadece Kızılbaş erkeklerin katlinin söz konusu olduğunu, kadınlar, çocuklar ve yaşlıların fetvanın dışında tutulduğunu ifade etmeliyiz. Osmanlı kaynaklarında katledilen Kızılbaş sayısı 40.000 civarında verilse de bu rakamın mübalağalı olduğu düşünülmektedir. Bkz.: Ayfer Karakaya-Stump, **The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, s. 276; Savaş öncesinde "Anadolu'da Kızılbaş katliamı miti" hakkında bkz.: Emecen, **a.g.e.**, s. 100-105; Savaşın sonra kadın ve çocuklara devletin merhamet gösterdiği hakkında bkz.: İdris-i Bidlîsî, **a.g.e.**, s. 189; Kızılbaş olduğu iddia edilen bir kişinin bu isnadın yersiz olduğu hakkında kefil bulması ile ilgili şer'îye sicilinde şu ifadeler yer almaktadır: "Sebeb-i tahrîr-i kitâb budur ki Şâh Bâli b. Ali Fakih'in nefsine Ali b. Koçu Mustafa b. Bahadır Mehmedî b. Ali kefil bi'n-nefs oldukları ecilden deftere ketb olundu ve hem kızılbaş değil idiğine mezkûrûn yemîn billâh ettiler." Bkz.: **Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil**, s. 120.

Kızılbaş olduğu hakkında şüphne bulunan kişiler yeri geldiğinde sorguya çekilmiştir.⁸⁷

Safeviler ile 1514'te yapılan savaşta řah İsmail mağlup edildi. Kaynaklarda aktarıłana göre, kaybedeceğini anlayan řah İsmail savaş meydanından kaçmıştı. Her ne kadar Safevilerin lideri öldürülemese de Yavuz, Kızılbaş tehdidini büyük oranda ortadan kaldırmıştı. Ancak Yavuz, olası bir tehlike nedeniyle řah İsmail'i ortadan kaldırmaya niyetlenmiş ve ilerleyen dönemlerde bu yönde girişimlerde bulunmuştur.

Sarı Görez'in fetvasında meşrulaştırdığı üzere, Kızılbaşlar katledilmiş ve savaş kazanılmıştı. Sırada savaş sonrası fetvada yer alan ganimet hukukuna ilişkin hükümlerin tatbik edilmesi vardı. Özellikle Osmanlı Devletinin bakış açısını yansıtan kaynaklara göre, řah İsmail'in karısı Taçlı Hanım (Tacı/Tacı Hanım, Taçlı Begüm) Çaldıran savaşında esir düşmüştü. Taçlı Hanım artık Osmanlı Devletinin himayesindeydi. Fetvada belirtildiği üzere, Kızılbaşların nikahları bătıl sayılmaktaydı. Bu hükmün, savaştan sonra uygulama alanını bulduğu, Taçlı Hanım ile ilgili verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Buna göre; Yavuz, řah'ın eři Taçlı Hanım'ı sefere katılan Anadolu Kazaskeri Tâcîzâde Cafer Çelebi ile evlendirmişti.⁸⁸

⁸⁷ H. Muharrem 920/Şubat-Mart 1514'de Kızılbaş olduğu iddiasıyla sorgulanan bir kişinin şer'îye siciline kaydedilen sorgusu şöyledir: "Dergâh-ı mu'allâdan hükm-i şerîf vârid olup bu vilâyetin? kızılbaşları teftiş olunmağa şurû' olundukda nefis-i Gekvize'den Seydî Sevindik için kızılbaşdır deyu mesâvî olunup tutulup meclis-i şer'-i mutahharaya ihzâr olunup Kocaeli sancak beyi Hüsrev Bey - dâme ikbâlühû- huzûrunda teftiş oluncak mezkûr Seydî'nin hakkında Yakub v. Yusuf ve Mehmed b. Bıyıklı edâ-i şehâdet edip dediler kim lâdin kızılbaştır ve hem yatakdir ve hem dildir deyu e[dâ]-i şehâdet edicek mezkûr Mehmed tekrar cevâb verip dedi kim merhûm Sultan Bâyezid Han zamanında bu vilâyete? kızılbaş elçisi Gekvize'[ye] geldikde mezkûr elçiye kimesne buluşmak yasak olup kapısında çavuş dururken yatsıdan sonra mezkûr Seydî çadır ardından girip iki turfanda kavun iletüp musâhabet edip dün yarısında geri çıkdı gitdi deyu şehâdet edip ve Nasuh b. Yakub nâm kimesne dahi şöyle şehâdet eyledi ki def 'a-i sânide kızılbaş elçisi gelip imârete kondukda biz ol gece bekçi iken mezkûr Seydî yine yatsıdan sonra gelip halvet buluşup musâhabet etti dünle geri gitdi deyu şehâdet edip ba'de't-tezkiye mâ fi'l-vâki deftere ketb olundu." **Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil**, s. 129.

⁸⁸ Taçlı Hanım'ın savaşta esir düşmesi hakkında Osmanlı kaynaklarında ittifak olduğu söylenebilir. Ancak Taçlı Hanım'ın esaretinin ne kadar sürdüğu ve akıbeti hakkında ittifak bulunmamaktadır. Tansel, Taçlı Hanım'ın esir düşüp Tâcîzâde Cafer Çelebi ile evlendirildiği kanaatindedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve kaynaklardaki farklı anlatımlar için bkz.: Tansel, **a.g.e.**, s. 76-80, 89, dp. 245-260; Yavuz, Anadolu Kazaskeri Tâcîzâde Cafer Çelebi'yi fitne ve kargaşayı körüklemesi nedeniyle 18 Ağustos 1515'te idam ettirdi. Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 4, s. 214, 243-244; Uzunçarşılı'ya göre, Tâcîzâde Cafer Çelebi idam edildikten sonra Yavuz, Taçlı Hanım'ı saraya getirterek bir hadım ağa, at arabası ve beş bin akçe bağıшта bulunmuştur. Dolayısıyla Uzunçarşılı da Taçlı Hanım'ın Cafer Çelebi ile evlendirildiği kanaatindedir. Konu hakkında bkz.: İsmail Hakkı

Safevi bakış açısını yansıtan kaynaklarda Taçlı Hanım'ın esir düşmesi Osmanlı Devletinin galibiyetini yüceltmek için uydurulmuş bir hadise olarak görülse de,⁸⁹ Yavuz ile Şah İsmail'in savaştan sonra mektuplaşmalarında bu durumun gündeme geldiği, Şah İsmail'in Yavuz'dan karısının iade edilmesini istediği ifade edilmektedir.⁹⁰ Esasen bu olayın önemi, fetvadaki savaş sonrasına dair hükümlerin uygulama alanı bulduğunu göstermesinden ileri gelmektedir.

Kızılbaşların kafir sayılmasının savaş sonrası ganimet gibi sonuçları olduğunu zikretmiştik. Şer'i hukuka göre ganimet, özellikle kafirlerden cebren elde edilen mala denilir. Ancak ganimet sadece taşınır taşınmaz maddi nitelikte olan mallarla sınırlı değildir. Savaş esirleri (üserâ) ile sabî (kadınlar ve çocuklar) şahısları da kapsamına alır. Ganimetten bahsedebilmek için malın yahut üserâ ve sabînin cebren elde edilmesi ve devlet başkanının (imamın) izninin olması ön şarttır. Ayrıca ganimetin taksimi ancak savaş zaferle sonuçlandıktan sonra mümkündür. Taksimat savaşa iştirak eden gaziler ve devlet arasında söz konusudur.⁹¹ Sarı Görez'in fetvasına baktığımızda kafir addedilen Kızılbaşların malları, kadınları ve çocukları "guzât-ı İslâm arasında" kismet edilir denilmektedir. Yukarıdaki malumat doğrultusunda, fetvanın savaş sonrasına dair hükümleri şer'i hukuka uygun görünmektedir. Ancak buradaki esas tartışılması gereken mesele, Kızılbaşların kafir kabul edilmesine bağlanan sonuçların şer'i hukuka uygunluğundan ziyade, bu topluluğun kafir kabul edilmesinin şer'i hukuka uygun düşüp düşmeyeceğidir.

Sarı Görez'in fetvası devrin Osmanlı ulemâsının Kızılbaşlara bakışını yansıtmaktadır. Yavuz döneminde kritik makamlarda görev almış olan ve Ali Cemâlî

Uzunçarşılı, "Şah İsmail'in Zevcesi Taçlı Hanım'ın Mücevheratı", *Belleten*, C. 23, S. 92, 1959, s. 611-613; Aynı yönde görüş için ayrıca bkz.: İsmail Erünsal, "Tâcizâde Cafer Çelebi", *DİA*, C. 39, 2010, s. 354; Tâcizâde hakkında bkz.: Hüseyin Hüsameddin, *Nişancılar Durağı*, s. 71-74.

⁸⁹ Bkz.: Tufan Gündüz, "Şah İsmail'in Eşi Taçlı Begüm", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 51, 2009, s. 223-234; Konu hakkında hem Osmanlı hem de Safevi kaynaklarına göre yapılan bir değerlendirme için bkz.: Roger M. Savory, "Taclu Hanum: Çaldıran Savaşı'nda Osmanlılar Tarafından Esir Alındı mı Alınmadı mı?", Çev. Osman G. Özgüdenli, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 2, 2014, s. 221-235. Taçlı Hanım'ın Safevi Devleti nezdinde konumu ve rolü hakkında için bkz.: İlgar Baharlı, "Safevi Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm)", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 61, S. 1, 2021, S. 339-355.

⁹⁰ Tansel, *a.g.e.*, s. 89 dp. 319.

⁹¹ Macid Hadduri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, Çev. Fethi Gedikli, 2. bs., İstanbul, Ekin Yayınları, 2018, s. 129-130 vd.

Efendi'nin halefi Kemalpaşazâde de zikredilen dönemde yukarıda ifade edildiği üzere Kızılbaşlar hakkında fetvalar vermişti. Kemalpaşazâde'nin ilgili fetvaları “*Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*” adlı risalesinde yer almaktadır. Söz konusu risale, Sarı Görez'in fetvasının arka planını açıklayan unsurlar ihtiva etmektedir. Kemalpaşazâde risalesinde Kızılbaşların durumunu tefarruatıyla ele almıştır. Buna göre, Kızılbaşlar irtidad⁹² yoluyla kafir olan kimselerdir. Kemalpaşazade'ye göre, Kızılbaşları mürted kılan hususlar; ilk üç halifeyi tanınamak, müçtehit imamları küçümsemek ve bazı haramları Şah'ın görüşüyle helal kılmaktır. Bunlar, Kızılbaşların tekfir edilmesinde önemli hususlardı. Artık irtidat yoluyla kafir addedilen Kızılbaşlar hakkında mürted ahkâmı tatbik edilmeliydi. Burada mürted ilan edilen bir kişi değildi. Anadolu'dan İran'a, geniş bir coğrafyada taraftarı olan siyasi nitelikte bir topluluğu kapsamaktaydı. Dolayısıyla bu topluluğun merkezi Safevi Devleti darulharp addedilmişti.⁹³

İrtidat yoluyla kafir oldukları yönünde fetva verilen Kızılbaşlara ifade edildiği üzere mürted ahkâmı tatbik edilecekti. Sarı Görez'in fetvasında yazdığı üzere, Kızılbaşların nikahları bâtil olup mirastan mahrumdurlar.⁹⁴ Bunların malları helal, kadın ve çocukları ganimet, erkeklerinin ise katli vaciptir. Kızılbaş taraftarlığına bağlanan fetvadaki bu hükümler, doğrudan zikredilmese de mürted ahkâmıdır. Yani bu topluluk başlangıçta Osmanlı Devleti ve ulemâsı nezdinde Müslüman olarak görülmekteydi denilebilir. Ancak kendi mezheplerini siyasi amaçla kullanıp yayılmaya çalışmaları ve ciddi taraftar toplayıp siyaseten güçlenmeleri, bu

⁹² Fıkıh terimi olarak irtidat, bir Müslümanın hür iradesiyle dinden çıkması demektir. Dinden çıkan erkeğe “mürtedd” kadına ise “mürtedde” denilir. İslâmdan çıkan kimse, bâtil addedilen başka bir inanca mensup olabileceği gibi ianaçsız kalmayı da tercih edebilir. Klasik fıkıhta, bu kimselere uygulanacak cezalar “ahkâmü'l-mürteddîn, kitâbü'l-mürted, kitâbü'r-ridde” başlıkları altında ele alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İrfan İnce, “Ridde”, *DİA*, C. 35, 2008, s. 88.

⁹³ İnanır, *a.g.e.*, s. 37-38.

⁹⁴ Şer'îye sicilinde, Çaldıran seferinden yaklaşık beş yıl geçmiş olmasına rağmen Kızılbaşların tâkîbata uğradığını gösterir Cemâziyelevvel 925/Mayıs 1519 tarihli kayda rastladık. İlgili şer'îye sicilinde Kızılbaş taraftarı olduğu iddiasıyla yakalanan bir kişinin terekesinin kaydedilmesi hakkında şu ifadeler yer almaktadır: “Bundan akdem nefis-i Bolu'da sancakbeyi olan fahrü'l-ümerâi'l-kirâm Mah- mud Bey (...) mu'âvenetiyle İshak nâm kimesne tâ'ife-yi kızılbaştan olmak tevehhüm olunup (...) sûretinde gide yürürken tutulup habs olunduktan sonra zikr olan sancakbeyi mu'âvenetiyle mezkûr İshak'ı habs ile âdemi Mezid Çelebi'ye kosup der-i devlete gönderdikde yolda gelirken marîz olup nefis-i Üsküdar'a vusûl buldukda merhûm Davud Pasa imâretinde fevt olup muhalledfâtı Bolu kadısının defter-i mücebince görölüp beytûlmâl âmilleri Resul ve Osman muvâcehelerinde bî-kusûr ketb olunduğu hinde mezkûrân beytûlmâliler müsârun-ileyh Mezid Çelebi'ye dahi sende esbâb vardır deyu nizâ' etdiklerinde gibbe't-taleb mezkûr Mezid Çelebi'ye yemîn billâh ettirilip berâatına hükm olundu.” Bkz.: *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, s. 113.

topluluğu hedef haline getirmiştir. Bu nedenle Yavuz döneminde verilen fetvalar da siyaset ekseninde okunmalıdır.

Mürtede tatbik edilen hükümlere göre, onların tövbeleri, pişmanlıkları kabul edilir. Sarı Görez ise fetvasında Kızılbaşların “tevbelerine ve nedâmetlerine iltifât ve itibar olunmayup katl oluna” demektedir. Bu ifade mürted ahkâmına aykırı görünse de hükmün bir nevi şerhi Kemalpaşazâde’nin fetvasında yer almaktadır. Mürted addedilen Kızılbaşların tövbesi ile ilgili Kemalpaşazâde şu açıklamayı yapmaktadır:

İmam-ı A’zam ve İmam-ı Süfyani’s-Sevrî, İmam-ı Evzaî katlarında tamam-ı sıhhat üzerine tevbe edip İslâma geldikleri takdirde bu küfürleri dahi sair kefereler gibi afvolunup katilden necat bulurlar. Ama İmam-ı Malik, İmam-ı Şafiî, İmam-ı Ahmed b. Hanbel, İmam-ı Leys b. Sa’d ve İmam-ı İshak b. Rahûye ve sair uzamâ-i ulemâ-i dinden cem’i kesiri katlarında, asla tevbeleri makbul ve İslâmları muteber değildir. Elbette hadden katl olunurlar. Hz. İmam din-i penâh (dinin koruyucusu) zikrolunan eimme-i dinden hangisinin kavilleriyle amel ederlerse meşrudur.⁹⁵

Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde fetvasında mürtedin tövbesi hakkında Hanefî mezhebinden başka diğer mezhep görüşlerine de yer vermekte ve padişah (imam) hangi görüşü tercih ederse etsin meşru olduğunu ifade etmektedir. Sarı Görez’in fetvasında, Hanefî mezhebinin görüşü yerine, çoğunluğu teşkil eden diğer mezheplerin ittifak ettiği görüşü esas alarak mürted Kızılbaşların “tevbelerine ve nedâmetlerine iltifât ve itibar olunmayup katl oluna” fetvasını verdiği anlaşılmaktadır. Kemalpaşazâde, Kızılbaşların tevbelerinin kabul edilip edilmeyeceği konusundaki görüş tercihini padişaha bırakmışken, Sarı Görez tercihini fetvada ortaya koymuştur. Fetvada İmam Azam’ın görüşü yerine, katı görüşün benimsenme nedeni elbetteki siyasi atmosferle alakalıdır. Yavuz’un Kızılbaşları bertaraf etmek için ne denli kararlı olduğu bilinmektedir. Bu durumun fetvaya yansması elbette kaçınılmazdı.

Sarı Görez’in fetvasında Kızılbaşların kafirlerden daha aşağı görülmesinin dinî nedenlerini yine Kemalpaşazâde’nin risalesinde görüyoruz. Kemalpaşazâde Sarı Görez ile benzer kalıp ifadelerle, Kızılbaşlarla savaşmanın kafirlerle savaşmaktan

⁹⁵ İbn Kemal, *Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, vr. 46a-b’den aktaran: İnanır, a.g.e., s. 39.

ehemmiyetli olduğunu vurgular. Gerekçe olarak da ilk halife Hz. Ebubekir döneminde irtidad eden Müseylime ve taraftarlarıyla yapılan mücadelenin öncelikli görülmesini sunmaktadır. Sarı Görez'in de mürted kabul edilen Kızılbaşlarla savaşmayı bu nedenle kafirlerle mücadele etmekten ehemmiyetli gördüğü ifade edilebilir. Netice olarak, Kızılbaşlar Osmanlı Devleti nezdinde mürted kafir ilan edilmiş ve mürted ahkâmının tatbik edileceği yönünde fetva verilmiştir. Fetvadaki katli vacip/farz hükmünün sadece Kızılbaş erkekleri kapsadığı, kadın ve çocukların bu hükmün kapsamı dışında bırakıldığı anlaşılmaktadır. Kızılbaşların mürtedde aranan nitelikleri taşıyıp taşımadığı hususu, çalışmamızın konusu dışında tutulmuştur. Safevilerin mezhep görünümünde siyaseten yayılmacı amaç gütmesi ve ciddi taraftar toplaması, bu durumun Osmanlı Devleti için fevkalade mühim bir tehdit arz etmesi Kızılbaşlar hakkındaki umumi fetvanın şer'an ve siyaseten yerinde olduğunu düşündürmektedir.

Sünni Memlukler hakkında verilen fetvaya gelince, Kızılbaşlarla doğrudan ilgili olduğuna değinilmişti. Arşivde ve fetva mecmualarında Memluklar/Mısır seferi hakkında bir fetvaya rastlamasak da yukarıda ele alındığı üzere Selimnâmelerde ve devrin kroniklerinde siyasi otoritenin bu devlete dair tasarruflarını meşrulaştıran fetvalar bulunmaktadır. Bu fetvalarda Memluklerle savaşmanın meşru olduğu vurgulanır. Sünni Memlukler, Şii Safevilerle birlik olup Osmanlı Devletine karşı pozisyon alması nedeniyle anılan fetvalarda tekfir edilmişlerdir. “Çerkesân-ı hâyin” nâkes tâbirleriyle fetvalarda anılan Memlukler, “*er-rıza bi'l-küfri küfrun* (Küfre rıza küfürdür.)”, “*men e'âne mülhiden fe-hüve mülhidün* (Bir mümin mülhide muâvenet ederse mülhid hükmünde olur.)” ifadeleriyle mülhid-kafir ilan edilmiştir. Kızılbaşlarda olduğu gibi Memluklerin de malları ganimet kabul edilmiş ve erkeklerinin katlinin vacip olduğu hükmü verilmiştir. Bu fetvalarla Mısır seferinin dinî meşruiyeti sağlanmıştır. Zaferden sonra Memlukler hakkında Osmanlı Devletinin daha yumuşak bir tutum sergilediği bilinmektedir. Nitekim bazı Memluk emirleri görevlerinde bırakılmış ve genel toplumsal düzen muhafaza edilmiştir. Neticede Memlukler hakkında verilen fetvalarda da Kızılbaşlarda olduğu gibi siyasi hususların ağır bastığı görülmektedir.

3.4. I. Süleyman (Kanuni) Dönemi: Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Son Yılları

Kanuni Sultan Süleyman tahta cülus edince, Ali Cemâlî Efendi'nin maaşını 50 akçe daha artırarak 200 akçeye çıkarmıştır. Osmanlı'nın on dördüncü şeyhülislâmı Ebussuud Efendi dönemine (1545-1574) kadar şeyhülislâm maaşı 200 akçe olarak kalmıştır.⁹⁶ Ali Cemâlî Efendi yaşlı ve hasta olmasına rağmen, Kanuni döneminde de vefat edinceye değin yaklaşık 6 yıl daha şeyhülislâmlık görevinde bulunmuştur. Altı yıllık bu süreçte, Ali Cemâlî Efendi, Rodos seferine katılmıştır. Ayrıca II. Bayezid dönemindekine benzer bir uygulama ile “niyabeten ifta” kurumu işletilmiştir. Kanuni döneminde şeyhülislâmın, Yavuz dönemindeki uygulamanın aksine sefere katılması ve niyabeten ifta kurumunun tatbik edilmesi üzerinde durulması gereken konulardır.

3.4.1. Rodos Seferi: Şeyhülislâm Ali Cemâlî'nin Fetihden Sonraki İlk Cuma Namazını Kıldırması ve Dinî Müesseseleri Düzenlemesi

Teamül gereği devlet ricalinden vezirler, kazaskerler ve defterdarın sefere katılması zorunluydu.⁹⁷ Şeyhülislâm ise, kural olarak başkentte kalır ve sefere katılmazdı. İpşirli, Şeyhülislâm Esad Efendi'nin (ö. 1625) Hotin seferine katıldığını nakletmektedir.⁹⁸ Kaydu'ya göre, şeyhülislâmın (Şeyhülislâm Zekeriyazade Yahya Efendi) sefere katılması ilk defa IV. Murat döneminde (1623-1640) 1634 tarihli Polonya seferinde gerçekleşmiştir. Anılan şeyhülislâm, Safevi Devletine karşı düzenlenen Revan Seferi (1635) ile yine aynı devlete karşı düzenlenen Bağdat Seferine (1638) de katılmıştır. Sonraki dönemlerde de şeyhülislâmların seferlere iştirak ettiği ifade edilmektedir.⁹⁹

⁹⁶ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 464; Atâyî, **a.g.e.**, s. 837; Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 5, s. 221.

⁹⁷ Sefere katılmak kimler için zorunluydu? Konu hakkında bkz.: Hadiye Tuncer, **Osmanlı Devleti Arazi Kanunları**, Ankara, 1962, s. 72.

⁹⁸ M. Münir Aktepe, “Esad Efendi, Hoca-zâde”, C. 11, **DİA**, 1995, s. 340-341.

⁹⁹ Kaydu, **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat**, s. 87-88; Ziya Yılmaz, “Murat IV”, **DİA**, C. 31, 2020, s. 180-181.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi döneminde, şeyhülslâmın sefere katılması henüz âdet haline gelmiş değildi.¹⁰⁰ Nitekim Ali Cemâlî Efendi'nin, görev süresi boyunca sadece tek bir sefere iştirak ettiği ittifakla nakledilmektedir. Kaynaklarda geçen bilgiye göre, Kanuni döneminde görevine devam eden Ali Cemâlî Efendi, yaşlı ve hasta olmasına rağmen Rodos seferinde bulunmuş ve fetihten sonra, camiye çevrilen Saint Jean Katedralinde ilk Cuma namazında imamlık yapmıştır. Ayrıca Kanuni'nin emri ile Rodos'ta oluşturulacak dinî kurumların teşkilatını düzenlediği ifade edilmektedir.¹⁰¹ Neticede, şeyhülslâmın sefere katılması uygulamasının, Ali Cemâlî Efendi döneminde henüz yerleşmediği bu teamülün 17. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren oluşmaya başladığı söylenebilir.

3.4.2. Şeyhülslâm Ali Cemâlî'nin Yaşlılık ve Hastalık Dönemi: Fetva Verme Yetkisinin Şeyhülslâm Yerine Niyâbeten İki Kişiye Tevcihi

Ali Cemâlî Efendi, ömrünün son demlerinde yaşlılık ve hastalık nedeniyle şeyhülslâmlık görevini yerine getiremeyecek durumdaydı. Ancak Ali Cemâlî Efendi çalışamayacak kadar hasta olmasına rağmen azledilmemiştir. Kanuni, Ali Cemâlî'yi görevinden almak yerine, fetva verme yetkisini iki kişiye niyâbeten tevcih etmiş, Ali Efendi vefatına değin şeyhülslâm olarak kalmıştır. Naipleri, Ali Cemâlî Efendi'nin seçtiği ifade edilmektedir. Nitekim Kanuni, fetva vazifesinin aksamaması için görevlendirilecek naib hakkında Ali Cemâlî Efendi'nin reyine müracaat etmişti. Ali Cemâlî'nin reyiyile, şeyhülslâm yerine fetva vermeye yetkili iki naip tayin edilmiştir.¹⁰² Müstakimzâde'ye göre, bu iki naip: Mevlânâ eş-Şeyh Muhyiddin Mehmed bin Bahâeddin ile "Müfti Şeyh" namı Mevlânâ eş-Şeyh Abdülkerim el-Kadirî'dir. Muhyiddin Mehmed, Şeyh İbrahim Kayseri'nin halefi ve mezunlarından Şeyh Yavşî namı Muhyiddin İskilibî'nin halefi ve mezunuydu. Muhyiddin İskilibî

¹⁰⁰ İpşirli, **Osmanlı İlmîyesi**, s. 74.

¹⁰¹ Feridun Bey, **a.g.e.**, C. I, 539; Altunsu, **a.g.e.**, s. 14; Repp, **a.g.e.**, s. 221; Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", s. 248.

¹⁰² Müstakimzâde, vr. M 6b, S 7a.

ise Ebussuud'un babasıdır.¹⁰³ “Müfti Şeyh” ise Kara Bali'nin muidi olmuş, ondan ilim tahsil etmiştir. Kanuni tarafından 100 akçe yevmiye ile fetva vermeye yetkili kılınmıştır.¹⁰⁴ Zikredilen naiplerin görevi, Ali Cemâlî Efendi vefat ettiğinde sona ermiştir.¹⁰⁵ Küçükdağ'a göre ise, padişah tarafından bir naip tayin edilmiştir. Bu kişi de Şeyh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed'dir. Naiplerin görevinin sona erme tarihi belli olup ne zaman başladığı açık değildir. Küçükdağ'a göre, padişahın, Ali Cemâlî'nin yerine naip tayin ettiği tarih H. 929/1523'tür.¹⁰⁶ Repp de aynı kanaatle, Rodos seferi dönüşü H. 929/1523'te Ali Cemâlî'nin hastalığının şiddetlendiğini, bu zaman diliminde yerine naip tayin edildiğini düşünmektedir.¹⁰⁷ Gelibolulu Âli, Şeyh Muhyiddin Mehmed b. Bahâeddîn'in, Ali Cemâlî hastalandığında birkaç günlüğüne niyâbeten fetva verdiğinden bahseder. Gelibolulu Âli'nin ifadesi şöyledir: “Mevlânâ Alâeddîn Cemâlî müftî iken birkaç gün mariz oldukda, niyâbeten fetva dahi virdiler”.¹⁰⁸

Şeyhülislâm yerine fetva verme yetkisinin başkasına tevcih edilmesi uygulamasına, yukarıda anıldığı üzere ilkin II. Bayezid döneminde rastlanmaktadır. Ancak II. Bayezid döneminde yedinci şeyhülislâm Efdalzâde'nin vefat etmesiyle fetva makamı boşalmıştı. II. Bayezid'in gönlündeki şeyhülislâm, o sırada hacda bulunan Ali Cemâlî Efendi'ydi. Bu nedenle Ali Cemâlî hacdan dönünceye kadar fetva vazifesi, Sahn-ı Seman müderrislerinden sekiz kişiye tevcih edilmişti. Kanuni dönemindeki naip tayininde ise kısmen durum farklıdır. Burada fetva makamı boş değildir. Şeyhülislâm, hastalık ve ihtiyarlık nedeniyle fetva görevini yerine getiremeyecek haldedir. Bu nedenle, fetva yetkisi iki naibe tevcih edilmiştir. II. Bayezid ile Kanuni dönemindeki birbirine benzer bu uygulamaların ortak yönü, fetva vazifesinin sekteye uğramaması, dolayısıyla kurumsal devamlılığın sağlanmasına yönelik olmasıdır.

¹⁰³ Müstakimzâde, vr. S 7a; Küçükdağ naiplerin adını şu şekilde verir: Mevlânâ Şeyh Muhiddin Muhammed b. Bahaeddin ile Şeyh Abdülkerim Kadirî (Müfti Şeyh). Müstakimzâde'nin işaret ettikleri ile bunlar aynı kişilerdir.

¹⁰⁴ Müstakimzâde, vr. M 7a.

¹⁰⁵ Müstakimzâde, vr. S 7a, M 7a.

¹⁰⁶ Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248.

¹⁰⁷ Repp, a.g.e., s. 221.

¹⁰⁸ Gelibolulu Mustafa Âli, *Kitâbü't Tarih-i Künhü'l Ahbâr*, 1997, s. 1246.

3.4.3. Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi'nin Vefatı

Taşköprizâde Şakaik'te, Ali Cemâlî ölüm döşeğindeyken babası ile onu ziyarete gittiğini yazmaktadır. Taşköprizâde'nin anlatımına göre, Ali Cemâlî ile bir müddet sessizce konuşan babası daha sonra ağlamıştır. Taşköprizâde daha sonra babasına niçin ağladığını sorduğunda o da Ali Cemâlî'nin rüyada Hz. Musa'yı gördüğünü ve ahirete davet edildiğini, bu nedenle duygulandığını söylemiştir.¹⁰⁹ Nihayetinde Ali Cemâlî Efendi H. 932'de vefat etmiştir. Henüz eldeki kaynaklarla vefat ettiği ay ve gün kesin olarak tespit edilememektedir. Bu nedenle vefat yılı olarak bazı müellifler miladi 1525¹¹⁰ bazıları da 1526¹¹¹ yazar. Yakın zamanda kaleme alınan bazı eserlerde vefat tarihi Zilhicce 931/Eylül 1525 şeklinde gösterilmektedir.¹¹² Ancak kaynaklarda Ali Cemâlî Efendi'nin vefatı, “vefâtü âlim-i rabbânî-i mâ”, “temme fetvah” cümleleriyle ifade edilmiştir.¹¹³ Ebced hesabına göre, bu cümleler H. 932 senesini göstermektedir. Baysun, bunun bilinçli bir tercih olduğunu ima eder.¹¹⁴ Küçükdağ ise, vefat tarihinin Şaban 932'den (Mayıs-Haziran 1526) bir süre öncesine denk geldiği yönündeki kanaati aktarmaktadır.¹¹⁵

Ali Cemâlî Efendi, Zeyrek'te inşa ettirdiği mektep ve mescidin hazîresinde medfundur.¹¹⁶ Taşköprizâde'nin anlatımıyla, şer'î ilimlerde bir dağ olan Ali Cemâlî Efendi'nin defnedilmesiyle ilim de takva da gömülmüş oldu.¹¹⁷ Zenbilli Ali Efendi, takvada eşi bulunmaz fetvada ise değerine ulaşamaz pek ulu bir kimse olarak tarihe geçmiştir.¹¹⁸

¹⁰⁹ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 464-466.

¹¹⁰ Baysun, “Cemâlî”, s. 87; Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C. 1, 473-474.

¹¹¹ **İlmiye Salnamesi**, s. 297; Altunsu, **a.g.e.**, s. 14; İnalcık, “Djamali”, s. 420.

¹¹² Mehmed Süreyya, vefat tarihini Zilhicce 931/Eylül-Ekim 1525 şeklinde verir. Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, C. I, s. 231.

¹¹³ **İlmiye Salnamesi**, s. 297; Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C. 1, 473-474.

¹¹⁴ Baysun, “Cemâlî”, s. 87.

¹¹⁵ Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248.

¹¹⁶ Müstakimzâde, vr. S 6b; Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 248; Zenbilli Müftü'nün Galata'da inşa ettirdiği “Alaca Mescid” adında bir mescid daha bulunmaktadır. Bu mescid, Galata Tersane caddesinin Üsküfcü sokağı ile bitişiğinde bulunan kavşağın köşesindeydi. Ancak söz konusu mescid, Karaköy-Azapkapı caddesi açılırken 1957'de maalesef yıktırılmıştır. Bkz.: Reşad Ekrem Koçu, “Alaca Mescid”, **İstanbul Ansiklopedisi**, C. I, İstanbul, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1958, s. 574.

¹¹⁷ Taşköprizâde, **a.g.e.**, s. 466.

¹¹⁸ Hoca Sâdeddin, **a.g.e.**, C. 5, s. 221.

3.4.4. Ali Cemâlî Efendi'nin Eserleri

Ali Cemâlî Efendi'nin eserleri günümüze ulaşmıştır. Eserlerinin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Zenbilli'nin eserleri şunlardır:

1. **el-Muhtârâtü'l Hidâye:** Hanefî fikhına göre yazılan bu eser telif niteliğindedir. Başlıca kaynağı Merğînânî'nin *Hidâye*'sidir.¹¹⁹ Fetva mecmuası olarak nitelendirilse de eserin sistematîği dikkate alındığında çeşitli konularda fikhî hükümleri ortaya koyan fikh kitabı olduğu görülmektedir. Bu nedenle “metin” türü altında değerlendirmek yerinde olur. Ayrıca yazma eserler üzerine yaptığımız araştırmada, bu eserin “*el-Muhtârât, el-Muhtârât mine'l Fetâvâ, Muhtasaru'l Hidâye*” adlarında çok sayıda nüshasına rastladık. Ali Cemâlî Efendi'ye nispet edilen farklı adlandırılmış bu yazmaların metinleri birebirdir.¹²⁰ Böyle olmakla birlikte az bir kısmı kataloglarda “fetva mecmuası” çoğunluğu ise “fikh kitabı” adı altında tasnif edilmiştir. Türkçe fetva mecmuası kategorisinde tasnif edilen yazmaların tamamının Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye değil Şeyhülislâm Çalatalcalı Ali Efendi'ye (ö. 1692) ait olduğunu tespit ettik. Kataloglamadaki bu yanlış nispet, Ali Cemâlî Efendi hakkında yapılan çalışmalara da sirayet etmiştir. Bu nedenle çalışmamızın sonunda Ali Cemâlî Efendi'ye ait bütün yazma nüshaları bir tablo halinde verdik.¹²¹ Sehven, Ali Cemâlî Efendi'ye nispet edilen ancak Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olan nüshaları da ayrı bir tabloda gösterdik.¹²²

Bahse konu eserin Arapça tahkikli neşri “*el-Muhtârâtü'l-Hidâye*” adıyla, Ali Sıddîk Şükr el-Hayâlî tarafından hazırlanmıştır.¹²³ Muhakkik, girişte Merğînânî ve

¹¹⁹ Osman Bayder, **El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi**, Konya, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020, s. 93-94.

¹²⁰ Bahse konu yazmaların farklı adlarla kayda geçmiş fakat aynı eser olduğu hususunda bizimle aynı doğrultuda görüş beyan edenler için bkz.: Mehmet Kaya, “Zemillî Ali Cemâlî'nin Risâletü'n-Nasihât'ında Ayetlerin İrfânî Tevili”, **II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tam Metin Kitabı) 26-28 Ekim 2017**, Ed. Mehmet Sami Yıldız, Ayşegül Can, Mehmet Özkaya, Aksaray, Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017, s. 380-381; Şükrü Özen'in “*Muhtârât li'l-fetvâ (fi'l-fetvâ, mine'l-fetâvâ)*” adlı eser için verdiği “Veliyüddin Efendi, nr. 1358, 1359, ist. 931/1524; Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 371; Esad Efendi, nr. 644” yazma nüshalar, Ali Cemâlî Efendi'nin *el-Muhtârâtü'l-Hidâye* adlı eseri olup fikh kitabı türündedir. Krş.: Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 351.

¹²¹ Bkz.: Tablo 1

¹²² Bkz.: Tablo 2

¹²³ Bkz.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, **el-Muhtârâtü'l-Hidâye**, Muhakkik: Ali Sıddîk Şükr el-Hayâlî, Kerkük, Dar İbn Hazm Yayınevi, 2018.

Hidâye geleneği hakkında bilgi vermekte akabinde Ali Cemâlî Efendi'nin hayatına kısaca değinmektedir.¹²⁴ Türk literatüründe eserin İbrahim Sarı/Mehmet Ali Ural tarafından hazırlanan “el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)” adıyla sadeleştirilmiş çevirisi mevcuttur.¹²⁵ Çeviri eserin önsözünde mütercimmin hangi nüshayı esas aldığı belirtilmemiştir.¹²⁶ Atâî'ye göre, bu esere müellifi tarafından bir şerh yazılmış ancak aslı kadar tutmamıştır.¹²⁷ “Şerh” adı altında zikredilen nüshaya rastlamadık.¹²⁸

2. Risâle fî Hakkı'd-Deverân (Risâletü'd-Deverân): Ali Cemâlî bu eserinde, döneminde âlimler ile şeyhler arasında ayrılık ve anlaşmazlık teşkil eden sufi raksının, zikir amacıyla yapılması halinde caiz olduğunu söyler. Gelibolulu Âli “zikrullahın cevazına müteallik” risalenin bu risale olduğuna işaret eder.¹²⁹ Bursalı Tahir Efendi ise Ali Cemâlî'nin biri mensur biri manzum bu mesele hakkında iki risalesi olduğunu yazar.¹³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, Nr. 3093/2'de kayıtlı *Risâle Fî Cevâzi Devrânî's-Sûfiyye* adlı risale Arapça yazılmış olup

¹²⁴ Ali Sıddîk Şükr el-Hayâlî, **a.e.**, s. 23-150.

¹²⁵ Bkz.: Zenbilli Ali Efendi, **el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)**, Çev: Mehmet Ali Sarı, Sadeleştiren: İbrahim Ural, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1996.

¹²⁶ Önsözde sadece “Bu fetvalar Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan orijinal Arapça metinden alınmıştır” denilerek hangi nüshanın çeviriye esas teşkil ettiği belirtilmemiştir. Bkz.: Zenbilli Ali Efendi, **el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)**, s. 3.

¹²⁷ Atâyî, **a.g.e.**, s. 837.

¹²⁸ Şükrü Özen'in Ali Cemâlî Efendi'ye ait olabileceğini belirttiği *el-İhtiyârât* adlı (Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 991) şerhin ona ait olmadığını söyleyebiliriz. Bu yazma nüsha, Abdolvâcib b. Muhammed b. Muhammed el-Meşhedî el-Acemî el-Kütahyevî'ye (ö. 1435) aittir. Krş.: Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 351; Bazı çalışmalarda, Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 138/2 bazılarında ise Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr. 138 şeklinde atıf yapılan derleme mecmua Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye aittir. Derleme mecmuanın baş tarafında (1b-226a) *Fetâvâ-yı* (Çatalcalı) *Ali Efendi* ile şu kayıt yer almaktadır: “Merhûm Mahmûd Efendi'nin tertîb eylediği mecmûadır ki Şeyhülislâm Ali Efendi hazretleri iftâ eylediği suverdir. Ba'dehû zeylinde olan fetvalar tahtında A (ayın) işaret olan fetvalar Paşmakçızâde es-Seyyid Ali Efendi verdiği fetvadır. M (mim) işaret olan Ankaravî Mehmed Efendi'nindir. Bir şey işaret olunmayan Ebûsaîdzâde Feyzullah Efendi'nindir. el-Yevm *Kayd Mecmûası* dedikleri budur. Fetvâ emîni Mahmûd Efendi'nin hattıyla olan nüshadan tahrir olunan veliyyü'n-ni'am Merhûm Damadzâde Efendi hazretlerinin istiktâb buyurdıkları nüshadan tahrir olunan nüshadan tahrir olunmuştur”. Küçükdağ, Zenbilli DİA maddesinde sehven Aşir Efendi nr. 138'deki derleme mecmuayı Ali Cemâlî Efendiye nisbet etmiştir. Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, s. 249; Kâtib Çelebi, **Keşf-el-zunun**, C. II, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Ankara, Maarif Matbaası, 1943, s. 1624; Bkz.: Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 265.

¹²⁹ Gelibolulu Âli, **a.g.e.**, 1997, s. 980.

¹³⁰ Bursalı Mehmet Tahir, **a.g.e.**, C. I, s. 474.

mensurdur.¹³¹ Çok sayıda nüshasını bulunan risale, *Sûretu Fetvâ* adıyla da kayda geçmiştir.¹³²

3. Âdâbü'l Evsiyâ: II. Bayezid'e sunulduğu söylenen ahlaka dair bu eser, Ali Cemâlî Efendi'ye nispet edilse de oğlu Fuzayl Çelebi'ye ait olduğu tespit edilmiştir.¹³³

Kaya, makalesinde Ali Cemâlî Efendi'ye ait iki risaleden daha bahseder. Bunlar, katalog kaydıyla aynı adda olan *Risâle fî Vahdeti Vücûd* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları Nr. 314/7) ve *Risâletü'n-Nasîhat* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları Nr. 314/8, 52b-62a) risaleleridir.¹³⁴ Zikredilen yazma eser incelendiğinde, başlangıçta *hâzâ er-Risâle Müftî Ali Çelebi fî Hakkı'd-Deverânu's-Sûfiyye* yazmaktadır. Bu başlık altında 1a-4b varakları arasında Ali Cemâlî Efendi'nin sufi raksı hakkındaki eserinin mukaddimesi yer almaktadır. Bu kısımdan hemen sonra Rumeli Kazaskeri Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin (ö. 1604) fetvaları yer almaktadır (*Sûretu Fetvâ Ahîzâde Abdülhalim Efendi*, vr. 4b-9b). İlerleyen varaklarda farklı müelliflere ait risaleler bulunmaktadır. 48b-52b varakları arasında *Risâle-i Ali Cemâlî Efendi*, 53a-62b varakları arasında *Risâle-i Cemâlî Müftî Ali Efendi* başlıklı risaleler bulunmaktadır. Risalelerin içeriği, bunların ayrı eserler olmayıp, Ali Cemâlî Efendi'nin sufi raksı hakkındaki eseri ile oğlu Fuzayl Çelebi'ye ait olan *Âdâbü'l Evsiyâ*'dan alıntılanmış bölümler olduğunu düşündürmektedir.

¹³¹ Küçükdağ, **Cemali Ailesi**, s. 69.

¹³² Bkz.: *Sûretu Fetvâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1761-007; Ali Cemâlî Efendi'nin eserlerini Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı veritabanında çevrimiçi görüntülemek için bkz.: https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=zenbilli&search_key_type=2&search_form_type=ALL_FIELDS (e.t. 01.08.2023)

¹³³ Brockelmann, bu eserin Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fuzayl Çelebi'ye ait olduğunu Rescher'e atfen aktarmaktadır. Carl Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, C. II, Leiden, E. J. Brill, 1938, s. 641, 645; Eser hakkında ayrıca bkz.: Kâtib Çelebi, **Keşf-el-zunun**, C. I, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Ankara, Maarif Matbaası, 1941, s. 45.

¹³⁴ Kaya, "Zembilli Ali Cemâlî'nin Risâletü'n-Nasîhât'ında Ayetlerin İrfânî Tevili", s. 381.

SONUÇ

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren siyasi otorite ile dinî otorite arasındaki ilişki, tarih boyunca farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Bu ilişkide zaman zaman uyum, zaman zaman gerilim ve hatta çatışma meydana gelmiştir. Bu çalışma, 16. yüzyılın ilk çeyreğiyle sınırlandırılarak Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumunun bu dinamik ilişki içerisinde nasıl bir rol oynadığına dair ayrıntılı bir analiz sunmaktadır.

İslâm tarihine baktığımızda siyasi otorite ile dinî otoritenin, özellikle hâkimiyet kavramıyla iç içe olduğunu görmekteyiz. Hz. Muhammed'in hem bir dinî lider hem de bir siyasi lider olarak ortaya çıkışı, bu iç içeliğin kökenlerini oluşturmaktadır. Ancak dört halife döneminden sonra, Emevîlerle birlikte bu iç içeliğin biçimi değişmeye başlamış, siyasi otorite zaman zaman din üzerinde tahakküm kurma çabasına girmiştir. Bununla birlikte, bu tahakkümün sürdürülebilir olması için ulemânın desteği şarttı.

Osmanlı Devletinde bu ilişkinin tezahürü, şeyhülislâmlık kurumu üzerinde oldukça belirgindir. Padişahın siyasi otoritesi ile şeyhülislâmın dinî otoritesi arasındaki dengenin korunması, devletin siyasi ve sosyal istikrarı için kritikti. Bu denge, şeyhülislâmların fetvalarıyla sağlanmıştır. Şeyhülislâm, hem siyasi otoritenin aşırılıklarını frenleyen hem de şeriatın prensiplerini koruyan bir rol üstlenmiştir. Bu noktada Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemi, şeyhülislâmlık makamının bu dengeleyici rolünün nasıl tezahür ettiğinin en iyi örneklerinden birini sunar. Ancak şeyhülislâmlığın sadece bir denge mekanizması olarak değil, aynı zamanda Sünni-Hanefî mezhebinin öğretilerini koruyup savunan bir kurum olarak da önemli bir rolü olduğunu unutmamak gerekir. Özellikle Kızılbaşlık fırkasının yükselişi ve Sünni Memluklerin durumu karşısında verilen şeyhülislâm fetvaları, makamın dinî otorite olarak nasıl bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle, 16. yüzyıl Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumu, sadece dinî hükümleri yorumlamakla kalmamış, aynı zamanda devletin siyasi yapısının dinî prensiplerle uyum içerisinde olmasını sağlayarak hem padişahın tasarruflarını meşrulaştırmış hem de şeriatın bütünlüğünü ve baskın konumunu

korumuştur. Bu yüzyılda şeyhülislâmlık, din ile devlet arasında bir köprü vazifesi görmüş ve bu iki ana unsurun uyum içerisinde çalışmasını sağlamıştır.

Osmanlı Devletinin siyasi ve dinî yapısının bu derece iç içe olması, devletin uzun süreli istikrarını ve coğrafi genişlemesini anlamlandırmamızda önemli bir anahtar sunar. Bu etkileşim, tarihsel süreç içerisinde birçok farklı devlette benzer örnekleri olmasına rağmen, Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık kurumunun varlığı bu ilişkinin özgün bir biçimde tezahür etmesini sağlamıştır denilebilir.

Şeyhülislâmın, Osmanlı Devletinde klasik bir din adamı olmanın ötesinde bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Şeyhülislâmlar, padişahın ve devletin yönlendirdiği siyasete, dinî bir bakış açısı getirerek, bu tasarrufların şeriatla uyumlu olup olmadığını değerlendirmişlerdir. Bu durum, özellikle dinî temelli bir meydan okuma veya tehlike söz konusu olduğunda kritik bir öneme sahip olmuştur. Kızılbaşlar gibi grupların yükselişi, dinin sadece ruhani bir anlayış olmadığını, aynı zamanda siyasi ve toplumsal hayatta da belirleyici bir rolü olduğunu göstermektedir. Bu durumda, şeyhülislâmlık, hem dinî bir otorite hem de devletin siyasi mekanizmasının bir parçası olarak ön plana çıkar.

Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi döneminde bu etkileşimin ne derece hassas ve mühim olduğunu net bir şekilde görmekteyiz. Ali Cemâlî Efendi'nin padişah karşısında şeriatı savunan ve bu doğrultuda fetvalar veren bir duruş sergilemesi, şeyhülislâmlığın sadece devletin emir ve direktiflerini yerine getiren bir makam olmadığını; aksine, bağımsız, adil ve şeriatın prensiplerine sadık kaldığı sürece devletle de karşı karşıya gelebilecek bir kurum olduğunu göstermektedir.

Bu nedenle, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık makamı, devletin hem dinî hem de siyasi yapısının korunması, dengelenmesi ve yönlendirilmesi konusunda belirleyici bir role sahip olmuştur. Din ile devlet arasında bir denge sağlayıcısı, bir yandan toplumsal uyumu ve istikrarı koruma görevini üstlenirken diğer yandan da dinî prensipleri ve değerleri savunmuştur. Şeyhülislâmlığın bu çift yönlü işlevi, Osmanlı Devletinin hem iç hem de dış tasarruflarında, dinî ve siyasi otoritenin nasıl bir bütünlük içinde hareket ettiğini gösteren bir örnektir. Bu çerçevede, Osmanlı Devletinin siyasi yapılanmasında dinî

otoritenin etkisi, diğer devletlerden farklılaşan bir boyutta olmuştur denilebilir. Siyasi otorite ile dinin bu denli bütünleşik olması, devletin karar alma süreçlerine, dış ilişkilere, hatta askeri stratejilere kadar her alanda belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Şeyhülislâmlık, bu bütünlüğün sağlanmasında ve sürdürülmesinde kritik bir role sahip olmuştur.

16. yüzyılın Osmanlısında, hem dinî hem de siyasi anlamda büyük değişimler yaşanmıştır. Devlet, hem coğrafi olarak genişlemekte hem de içeride farklı dinî grupların talepleri ve meydan okumalarıyla başa çıkmaktaydı. Bu bağlamda, şeyhülislâmlık makamının, devletin bu karmaşık dinamikleri arasında denge sağlamada bir kilit araç olarak görev üstlendiğini söylemek mümkündür.

Kızılbaşlar gibi grupların ve Sünni Memluklerin yarattığı tehditler, sadece dinî ve ideolojik değil, aynı zamanda siyasi ve askerî bir boyut da taşımaktaydı. Bu tür zorluklarla başa çıkabilmek için siyasi otoritenin, dini otorite ile yakın iş birliği içinde olması gerekiyordu. Şeyhülislâm fetvaları, bu iş birliğinin somut örneklerinden biridir. Bu fetvalar sayesinde, devletin aldığı kararlar, toplum nezdinde meşrulaştırılmış ve halkın geniş kesimlerince kabul görmesi temin edilmeye çalışılmıştır.

Ancak, şeyhülislâmlığın sadece siyasi otoriteye hizmet eden bir araç olmadığına da altını çizmek gerekmektedir. Makamın temsil ettiği değerler ve prensipler, Osmanlı Devletinin dinî anlayışını ve hukukunu koruma sorumluluğunu da beraberinde getiriyordu. Bu, şeyhülislâmların zaman zaman padişahın ve devletin siyasetine karşı bağımsız bir duruş sergilemelerine neden olmuştur. Özellikle Zenbilli Ali Cemâlî Efendi gibi öne çıkan şahsiyetler, bu bağımsızlık ve prensipli duruşun en çarpıcı örneklerini sergilemişlerdir.

Sonuç olarak, 16. yüzyıl Osmanlısında, şeyhülislâmlık makamının rolü ve etkisi, devletin hem içerideki istikrarını koruma hem de dışarıdaki tehditlere karşı koyma kabiliyetini arttırmıştır. Bu dönemde şeyhülislâmlık, Osmanlı Devletinin hem dinî hem de siyasi yapısında bir kilit taşı olarak varlığını sürdürmüş, devletin büyümesi ve gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu kritik rolüne rağmen,

şeyhülislâmlığın Osmanlı toplumsal yapısındaki yerini sadece devletle olan ilişkisi üzerinden değerlendirmek eksik olurdu.

Şeyhülislâmlık makamı, toplumun dinî anlamda bilinçlenmesi, hukuki sorunlarının çözümü ve dinî meselelerde yol gösterici olma gibi sosyal fonksiyonlara da sahip olmuştur. Osmanlı toplumu için, şeyhülislâmlar dinî anlamda bir rehber, hukuki anlamda bir hakem ve toplumsal anlamda bir dengeleyici olarak faaliyet göstermiştir. Şeyhülislâmlık makamının bu sosyal rolü, Osmanlı toplumunda farklı etnik, kültürel ve dinî grupların bir arada yaşadığı dönemlerde özellikle önemli bir değere sahipti.

Şeyhülislâm, halkın dinî taleplerine yanıt vererek toplumsal bütünlüğün ve huzurun sürdürülmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, şeyhülislâmlığın tarihsel evrimi incelendiğinde, makamın zamanla sadece padişahla ilişkisine odaklanan bir kurumdan ziyade, toplumsal dengenin sağlanması ve hukuki sorunların çözümünde aktif rol alması gibi çok yönlü fonksiyonlara sahip olduğunu görmekteyiz.

Osmanlı Devletinin coğrafi genişlemesi, farklı kültürlerin ve dinlerin devlet sınırları içerisine dahil olmasını beraberinde getirmişti. Bu durum, şeyhülislâmlık gibi toplumu ilgilendiren kurumların işleyişinde de yeniliklerin yapılmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle dinî meselelerde ortaya çıkan farklılık ve çeşitlilik, şeyhülislâmlığın Sünni-Hanefî anlayışın müdafaasını ve muhafazasını gerektirmiştir. Nitekim, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi gibi önde gelen şeyhülislâmların, hem toplumsal hem de devlet düzeyinde oynadığı bu çift yönlü rol, makamın tarihsel evrimi içerisinde kayda değer bir dönemeç oluşturmuştur. Ali Cemâlî Efendi'nin şahsında, şeyhülislâmın sadece bir devlet memuru değil, aynı zamanda bir toplumsal lider olduğunu ve bu rolüyle Osmanlı toplumunun sosyal, kültürel ve dinî hayatında belirleyici olduğunu gözlemlemekteyiz.

Özetle, 16. yüzyıl Osmanlısında şeyhülislâmlık makamı, sadece devletin stratejik çıkarlarına hizmet eden bir kurum olmanın ötesinde, toplumsal bütünlüğün ve huzurun sürdürülmesi bakımından da önemli bir role sahip olmuştur. Bu özgün

konumuyla şeyhülislâmlık, Osmanlı Devletinin tarihsel mirasında ve İslâm dünyasının genelinde benzersiz bir yer tutmaktadır denilebilir.

Şeyhülislâmlığın bu özgün konumu, aynı zamanda Osmanlı Devletinin hem İslâm dünyası hem de genel tarih noktainazarında yerini daha da öne çıkarmaktadır. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi dönemi, din ve devlet işlerinin iç içe geçtiği bir dönemin özelliklerini bize sunmaktadır. Osmanlı Devleti, bu birleşimi denge üzerinde tutarak, bu iki unsuru birbirine zarar vermeden yönetebilmiştir. Pek tabii bu dengeyi sağlamada şeyhülislâmlığın rolü yadsınamaz.

Din ve devletin bu denli iç içe olduğu bir yapıda, dinî otorite aynı zamanda siyasi otoritenin de bir yansıması olabilmekteydi. Ancak Osmanlı Devletinde şeyhülislâmlık makamı, bu iki otorite arasında bir köprü görevi görmüş ve hem dinî değerlere hem de siyasi gerekliliklere sadık kalmaya çalışmıştır. Bu, özellikle farklı mezhep, etnik köken ve kültürden gelen insanların bir arada yaşadığı bir devlet için son derece önemliydi.

Şeyhülislâmlık makamı, tarih boyunca pek çok zorlukla karşılaşmış; siyasi çıkar çatışmaları, mezhebî farklılıklar ve dönemin koşullarına göre değişen sosyal ve ekonomik meselelerle baş etmek zorunda kalmıştır. Bu zorlukların üstesinden gelirken, makamın toplumla olan ilişkisi, toplumun şeyhülislâma olan güveni ve saygısı da etkili olmuştur.

Sonuç olarak, Osmanlı Devletinin tarihi boyunca şeyhülislâmlığın oynadığı role dair geniş bir bakış açısına sahip olmamız, bu makamın hem Osmanlı Devletinde hem de İslâm tarihindeki eşsiz konumunu daha iyi anlamamıza olanak tanır. Şeyhülislâmlık, hem dinî hem de siyasi bir otorite olarak, Osmanlı tarihinde dinamik bir rol oynamıştır ve bu, makamın tarihsel önemini vurgulayan bir gerçektir. Osmanlı Devletinin siyasi ve dinî dinamikleri arasındaki ilişki, şeyhülislâmlığın kurumsal yapısı üzerinden incelendiğinde, bu makamın faaliyet alanının sadece dinî meselelerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda sosyal ve kültürel boyutlarda da etkin bir rol üstlendiği görülür. Şeyhülislâmlık makamı, devletin resmî din anlayışını sürdürmenin yanı sıra, toplumun sosyal ve kültürel değerlerini de koruma sorumluluğunu taşımıştır. Toplumun her kesiminden insanın, yaşamlarının her

alanında karşılaştıkları meselelerde başvurduğu, sorunlarını çözmek için danıştığı bir otorite olarak şeyhülislâm, dinin hayata yansımada da kilit bir role sahiptir. Bu, Osmanlı toplumunun genelinde şeyhülislâmlığa olan güvenin ve saygının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Osmanlı Devletinin son dönemlerine doğru, devletin karşılaştığı iç ve dış meselelerin karmaşıklığı, şeyhülislâmlığın rolünün de değişmesine neden olmuştur. Modernleşme süreçleri, batılılaşma hareketleri ve ulusal kimlik arayışları, şeyhülislâmlığın işlevini, yapısını ve toplumla olan ilişkisini etkilemiştir. Bu değişimlere rağmen, şeyhülislâmlık makamı, Osmanlı toplumsal yapısının ve devlet mekanizmasının gerekli bir unsuru olarak varlığını 1924'e değin sürdürmüştür. Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra şeyhülislâmlık makamı, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından önce “Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti”ne dönüştürülerek varlığı korunmuş, 1924'te hukuk devrimleri kapsamında hilâfetin ilgasıyla birlikte bu vekâlet kaldırılarak yerine “Diyanet İşleri Reisliği” kurulmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonra aşama aşama hukuk devrimleri gerçekleştirilerek dinî otorite ile siyasi otoritenin ilişkisi tamamen ortadan kaldırılmak istenmiştir. Artık laiklik ilkesi kapsamında siyasi otorite ile din ayırık iki unsur olarak varlığını sürdürecekti. Bu bakımdan günümüzdeki adıyla “Diyanet İşleri Başkanlığı”nın şeyhülislâmlığın toplumun dinî taleplerini karşılama, sorularına cevap verme işlevini üstlendiğini ifade edebiliriz. Ancak şeyhülislâmlık makamından farklı olarak Diyanetin verdiği fetvalar kurul görüşü şeklindedir. Anakronik çekincelerimizi kayıt altına alarak, şeyhülislâmlığın siyasi otorite tasarruflarını şeriat-hukuk dairesinde tutma işlevini de Anayasa Mahkemesi'nin üstlendiğini söyleyebiliriz. Elbette bu ifadeler, şeyhülislâmlık makamının işlevleri bakımından birebir başka kurumlar suretinde devam ettiği anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

Yazma Eserlerin Kaynakçası

- Ahîzâde Abdülhalim **Sûretü Fetvâ Ahîzâde Abdülhalim Efendi**, İBB Efendi: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Koleksiyonu, Nr. 314/2, vr. 4b-9b.
- Ahmed Rıfat Efendi: **Devhatü'l-meşâyh**, Millet Kütüphanesi, A. E. Şeriyye, Nr. 1083.
- Cemâleddin Hulvî: **Lemezât**, Millet Kütüphanesi, A. E. Şeriyye, Nr. 1101.
- Çatalcalı Ali Efendi: **el-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 02495.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Fetâvâ-yı Ali Efendi**, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Matbu, Nr. 4465.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Fetâvâ-yı Ali Efendi**, Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Eki, Nr. 01602-001.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Fetâvâ-yı Ali Efendi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, Nr. 138.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 2388.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 02387.
- Çatalcalı Ali Efendi: **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 02389.

Çatalcalı Ali Efendi: **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 02390.

Keşfi Mehmed Çelebi: **Selimmâme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Nr. 2147.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin: **Devhatü'l-meşâyah**, Milli Kütüphane (M), Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nr. 06 Mil Yz A 3681/2.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin: **Devhatü'l-meşâyah**, Süleymaniye Kütüphanesi (S), Bağdatlı Vehbi, Nr. 1148-001.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, Nr. B2339.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, Nr. V1358.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, Nr. V1359.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY0000001255.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nr. 50 Damad 112.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, Nr. 01808-001.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, Nr. 01809.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi: **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi,

Efendi: Nr. 00644-002.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi,
Efendi: Nr. 00967.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi,
Efendi: Nr. 00968.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi,
Efendi: Nr. 00971.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali
Efendi: Paşa, Nr. 00387.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, Nr.
Efendi: 00270.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, Nr.
Efendi: 01154.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa,
Efendi: Nr. 01098-002.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma
Efendi: Bağışlar, Nr. 03753.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma
Efendi: Bağışlar, Nr. 03873.

Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârât**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, Nr.
Efendi: 00564.

Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi,
Efendi: Hacı Selim Ağa, Nr. 00388.

Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtârât mine'l-Fetâvâ**, Süleymaniye Kütüphanesi,

- Efendi: İsmihan Sultan, Nr. 00115-002.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtârâtü'l Hidâye**, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane
Efendi: Yazmalar Koleksiyonu, Nr. 06 Mil Yz A 11303.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtârâtü'l Hidâye**, Süleymaniye Kütüphanesi,
Efendi: Antalya Tekelioğlu, Nr. 00225.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtasarü'l Hidâye**, Bursa İnebey Kütüphanesi, Bursa
Efendi: İnebey Matbu, Nr. 601.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtasarü'l Hidâye**, Kastamonu Yazma Eser
Efendi: Kütüphanesi, KHK, 760.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtasarü'l Hidâye**, Konya Yazma Eserler Bölge
Efendi: Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Nr. BY0000004116.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtasarü'l Hidâye**, Süleymaniye Kütüphanesi,
Efendi: Antalya Tekelioğlu, Nr. 00371.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Muhtasarü'l Hidâye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid
Efendi: Ali Paşa, Nr. 00964.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Sûretü Fetvâ**, Süleymaniye kütüphanesi, Esad Efendi,
Efendi: Nr. 1761-007.
- Zenbilli Ali Cemâlî **er-Risâle Müftî Ali Çelebi fî Hakkı'd-Deverânu's-**
Efendi: **Sûfiyye**,
- Zenbilli Ali Cemâlî **Risâle-i Ali Cemâlî Efendi**, İBB Atatürk Kitaplığı,
Efendi: Osman Nuri Ergin Koleksiyonu, Nr. 314/7, vr. 48b-52b.
- Zenbilli Ali Cemâlî **Risâle-i Cemâlî Müftî Ali Efendi**, İBB Atatürk
Efendi: Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Koleksiyonu, Nr. 314/8, vr. 53a-62b.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Belgeleri

- TSMA.e, Nr. 1015/8:** Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar hakkında umumi fetvası (orijinal mahiyetteki nüsha).
- TSMA.e, Nr. 5960:** Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar hakkında umumi fetvası.
- TSMA.e, Nr. 6401/1:** Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar hakkında umumi fetvası.
- TSMA.d, Nr. 5605:** Vefat eden mevâlî'den kalanlar ile mülazım olan mevcut yeni mülazımları beyan eden defter.
- TSMA.e, Nr. 6467/1:** Haçlılar ile ittifak eden Karamanoğlu İbrahim Bey hakkında Sultan II. Murad'ın dört mezhep mensubundan aldığı fetva.
- TSMA.e, Nr. 6304/1:** Semendire Valisi Bâlî Bey'in halka zulüm ettiğine dair şikâyet.

Ser'ıye Sicillerinin Kaynakçası

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521), Proje Yönetmeni: Mehmet Âkif Aydın, Ed. Coşkun Yılmaz, Haz. Bilgin Aydın, Ekrem Tak, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521), Proje Yönetmeni: Mehmet Âkif Aydın, Ed. Coşkun Yılmaz, Haz. Rifat Günelan, Vildan Kemal, Özlem Altıntop, Hatice Ayyıldız Bahadır, Arapça Metin: Mehmet Akman, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Genel Kaynakça

- Abdîzâde Hüseyin **Amasya Tarihi, Amasya Tarihi**, Haz. Mesud Aydın, Hüsameddin Yaşar: Güler Aydın, C. I-II-III, Amasya, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- Abdîzâde Hüseyin **Nişancılar Durağı**, Haz. Bilgin Aydın, Rıfat Günalan, Hüsameddin Yaşar: Ed. İsmail E. Erünsal, Ankara, TTK Yayınları, 2015.
- Abdulhâlık, Mustafa **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, Çev. Vecdi Nevin: Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990.
- Abdülbâkî Gölpınarlı: **Melâmilik ve Melâmiler**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
- Ahmed Lutfî Efendi: **Mir'at-ı Adâlet yahut Tarihçe-i Adliyye-i Devlet-i Aliyye**, İstanbul, Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, Nr. 1878.
- Ahmet Refik: **Onaltıncı Asırda Râfızîlik ve Bektâşîlik**, Haz. Mehmet Yaman, İstanbul, Ufuk Matbaası, 1994.
- Akbulut, Ahmet: **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayırışmasının Arka Planı**, 5. bs., Ankara, Otto, 2017.
- Akdağ, Mustafa: **Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1453-1559)**, C. 2, 2. bs., İstanbul, Tekin Yayınevi, 1979.
- Akgündüz, Ahmet: **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, C. I, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet: **Pax Ottoman: Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2008, s. 32-33.

- Akgündüz, Ahmet: “Hâkim”, **DİA**, C. 15, 1997, 182-183.
- Akgündüz, Murat: **Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2002.
- Akgündüz, Murat: “Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultânîler”, **İstem**, Yıl: 5, S. 9, 2007, s. 49-59.
- Akman, Mehmet: **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, 1. bs., İstanbul, Eren Yayıncılık, 1997.
- Aktepe, M. Münir: “Ahmed Lutfi Efendi”, C. 2, **DİA**, 1989, s. 97-98.
- Aktepe, M. Münir: “Esad Efendi, Hocaşâde”, C. 11, **DİA**, 1995, s. 340-341.
- Ali Emîrî: “Meşîhat-ı İslâmiye Tarihçesi”, **İlmiyye Sâlnâmesi**, Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş, Ed. A. Nezih Galitekin, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998, İstanbul, s. 267-268.
- Ali Haydar Efendi: **Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm**, 2. bs., C. 1 Ed. Mehmet Emin Özafşar, Haz. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, Ankara, DİB Yayınları, 2017.
- Altunsu, Abdülkadir: **Osmanlı Şeyhülislâmları**, 1. bs., Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Anhegger, Robert: “Hezarfen Hüseyin Efendinin Osmanlı Devleti Teşkilatına Dair Mülâhazaları”, **Türkiyat Mecmuası**, C. 10, İstanbul, 1951-1953, s. 365-393.
- Anonim: **Hırzû’l-mülûk**, Haz. Yaşar Yücel, **Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

- Anonim: **Kızılbaşlar Tarihi: Tarih-i Kızılbaşan**, Çev. Tufan Gündüz, İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2015.
- Apaydın, H. Yunus: **İslam Hukuk Usulü**, 2. bs., Kayseri, Kimlik Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus: “İçtihad”, **DİA**, C. 21, 2000, s. 432-445.
- Apaydın, H. Yunus: “Siyaset-i Şer‘iyye”, **DİA**, C. 37, 2009, s. 299-304.
- Apaydın, Yunus: Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmmе’ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, **Darulfunun İlahiyat**, C. 29, S. 2, 2018, s. 343-378.
- Arı, M. Salih: “Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 1, S. 1, 1994, s. 171. s. 170-178.
- Arnold, T. W.: “Halife”, **İA**, C. 5/1, İstanbul, MEB, 1987, s. 148-155.
- Âşık Paşazâde: **Osmanoğulları’nın Tarihi**, Haz. Kemal Yavuz/Yekta Saraç, İstanbul, K Kitaplığı Yayınevi, 2003.
- Ata, Ramazan: **Selçuklulardan Osmanlıya Aksaray Okulu: 1142-1566**, 1. bs., Konya, Hüner Yayınevi, 2016.
- Ata, Ramazan: “Vefatının 500. Yılında Yavuz Sultan Selim ve Cemâlî Ailesi ile Münasebetleri”, **ASED**, C. 4, S. 2, 2020, s. 227-240.
- Atar, Fahrettin: **İslâm Adliye Teşkilâtı**, 4. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1999.
- Atar, Fahrettin: “İftâ Teşilâtının Ortaya Çıkışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 3, 1985, s. 19-48.

- Atar, Fahrettin: **Fıkıh Usûlü**, 5. bs., İstanbul, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2002.
- Atâullah Ahmed: **Tarih-i Atâ**, C. 1, İstanbul, 1291.
- Avcı, Mustafa: **Türk Hukuk Tarihi**, 12. bs., Ankara, Adalet Yayınevi, 2023.
- Aycan, İrfan: “Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan”, **İslâmî Araştırmalar**, C. 4, S. 2, 1990, s. 130-145.
- Aycan, İrfan: **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan**, 4. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydın, Bilgin: **XVI. Yüzyılda Dîvân-ı Hümayûn ve Defter Sistemi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Âkif: “Anayasa”, **DİA**, C. 3, 1993, s. 153-164.
- Aydın, Mehmet Âkif: **Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye’nin Temeli**, 1. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet Âkif: **Türk Hukuk Tarihi**, 11. bs., İstanbul, Beta, 2013.
- Ayverdi, Sâmîha: **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, 4. bs., İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1999.
- Azimli, Mehmet: **Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX. Asra Kadar)**, İstanbul, Öykü Kitabevi, 2005.
- Baharlı, İlgar: “Safevi Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm)”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 61, S. 1, 2021, S. 339-355.
- Baltacı, Cahid: **XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri**, İstanbul,

İrfan Matbaası, 1976.

Barkan, Ömer Lütfi: “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi**, C. 2, S. 5, 2015, s. 5-37.

Bayder, Osman: **El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi**, Konya, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.

Baysun, Cavid: “Cemâlî”, **İA**, C. III, MEB, 1963, s. 85-88.

Baysun, Cavid: “Çivizâde”, **İA**, C. III, MEB, 1963, s. 438-439.

Bedir, Murteza: “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, **Hanefîlerde Mezhep Usûlü**, inceleme ve Çev. Şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 15-52.

Berki, Ali Himmet: **Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihî Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı**, 1. bs., Ed. Adnan Dönderalp, Ankara, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, 2020.

Berki, Ali Himmet: “Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 303-308.

Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukuk-ı İslâmiyye Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu**, C. 8, 2. bs., İstanbul, Ravza Yayınları, 2018.

Birişik, Abdülhamit: “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 290-291.

Brockelmann, Carl: **Geschichte der Arabischen Litteratur**, C. II, Leiden, E. J. Brill, 1938.

- Bulut, Halil İbrahim: **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, 6. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi: **Osmanlı Müellifleri**, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, C. 1, İstanbul, Meral Yayınları, 1972.
- Canikli, İlyas: **Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tenkidi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Celalzâde Mustafa: **Selimnâme**, Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ceylan, Ayhan: **Türk Hukuk Tarihinde Meşveret Düşüncesi ve Uygulaması, Kurultay-Divan-Meclis**, (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Cin, Halil/Akyılmaz, Gül: **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Çağatay, Neşet: “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, C.5, S. 5, 1947, s. 483-511.
- Çağatay, Neşet: **İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, Ankara, MARS T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957.
- Çelik, Murat: **Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)**, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2021.
- Çiftçi, Şaban: “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü ‘Muaz Hadisi’ Örneği”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim**

Fakültesi Dergisi, C. 11, S. 2, 2011, s. 55-64.

Demir, Abdullah: **Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2006.

Dönmez, İbrahim Kâfi: "Amel-i Ehl-i Medîne" **DİA**, C. 3, 1991, s. 21-25.

Dönmez, İbrahim Kâfi: **Fıkıh Usulü İncelemeleri**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.

Durmuş, İsmail: "Tabakat", **DİA**, C. 39, 2010, s. 288-290.

Düzenli, Pehlul: "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünniliği", **Marife**, Yıl: 5, S. 3, Kış, 2005, s. 259-286.

Ebül'ulâ Mardin: "Fetva", **İA**, C. 4, MEB, s. 582-584.

Efendioğlu, Mehmet: "Tabakat", **DİA**, C. 39, 2010, s. 291-292.

el-Mâverî: **el-Ahkâmü's Sultaniye (İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku)**, Çev. Ali Şafak, Ankara, Bedir Yayınevi, 2020.

Eliaçık, Muhittin: "Osmanlıda Duhan ve Kahve ile İlgili Manzum Fetvalar", **Çukurova Araştırmaları**, C. 8, S. 2, 2022, S. 207-213.

Emecen, M. Feridun: **Yavuz Sultan Selim**, 6. bs., İstanbul, Kapı Yayınları, 2021.

Erünsal, İsmail: "Tâcîzâde Cafer Çelebi", **DİA**, C. 39, 2010, s. 353-356.

Faroqhi, Suraiya: **Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac (1517-1638)**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı

Yurt Yayınları, 1995.

- Faroqhi, Suraiya: **Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya**, Çev. Ayşe Berktaş, 2. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2010.
- Feridun Ahmed Bey: **Mecmûa-i Münşeatü's-selâtin**, C. I-II, İstanbul, 1274-1275.
- Ferşatoğlu, Fatma Hilal: “Sekizinci Osmanlı Müftülenâmı Zenbilli Ali Cemâli Efendi”, **Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi**, S. 34, İlkbahar, 2018, s. 109-112.
- Gelibolulu Mustafa Âli: **Kitâbü't Tarih-i Künhü'l Ahbâr**, C. I, II. kısım, Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Çuhadar, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Gelibolulu Mustafa Âli: **Künhü'l-Ahbâr**, Haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz: **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**, Leiden, Buchhandlung und Druckerei Vormals E.J. Brill, 1920.
- Goldziher, Ignaz: **İslam Kültürü Araştırmaları**, C. II, Çev. Mehmed Said Hatiboğlu, Cihad Tunç, 2. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2019.
- Gökbilgin, M. Tayyib: **XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952.
- Gönül, Behçet: “İstanbul Kütüphanelerinde el-Şekâ'ik el-nu'mâniya Tercüme ve Zeyilleri”, **Türkiyat Mecmuası**, C. 8, 1945, s. 136-168.

- Gülil, Lamia **Zenbilli Ali Efendi Ailesi: Ecdadı, Evlâdı ve Akrabaları**, yayımlanmamış mezuniyet tezi, Edebiyat Fakültesi Tarih Zümresi, 1949-1950.
- Gülle, Sıtkı: **Şemseddîn Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri**, İstanbul Üniversitesi SBE, Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1990.
- Gümüşçü, Osman: **XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.
- Gündüz, Tufan: “Şah İsmail’in Eşi Taçlı Begüm”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S. 51, 2009, s. 223-234.
- Halaçoğlu, Yusuf: **XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Hâlim Sabit: “İctihad ve İcma”, **İslâm Mecmuası**, C. III, S. 25, 1333, s. 596-598.
- Hallaq, Wael B.: “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, **Usul İslam Araştırmaları**, Çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, C. 3, S. 3, 2005, s. 159-189.
- Hallaq, Wael B.: “Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme” **AÜİFD**, Çev. Halit Özkan, C. 45, S. 2, 2004, s. 327-353.
- Hamidullah, Muhammed: **El-Vesâiku's-Siyâsiyye (Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdarî Belgeleri)**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul,

Kitabevi Yayınları, 1997.

Hamidullah,
Muhammed: **İslâm Anayasa Hukuku**, Çev. Vecdi Akyüz vd., Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 2005.

Hamidullah,
Muhammed: **İslâm Peygamberi**, C. II., Çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, 2003.

Hamidullah,
Muhammed: “Usul al-Fıkıh’ın Tarihi”, Çev. M. Fuad Sezgin, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C II, S. 1, 1956-1957, s. 1-18.

Hatiboğlu, Mehmet
Said: **İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**, 2. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2016.

Hayrullâh
Efendi: Nedîm **Şeyhülislâm-ı Meşhûr Zenbîlî Ali Efendi Hazretlerinin Tercüme-i Hâl ve Menâkıbı**, 2. bs., Haz. Kolektif, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2007.

Heyd, Uriel: “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha ile Birlikte)”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Çev. Fethi Gedikli, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 29-62.

Hezarfen
Efendi: Hüseyin **Telhîsü’l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, Haz. Sevim İlgürel, Ankara, TTK Yayınları, 1998.

Hoca Sâdeddin Efendi: **Tacü’t Tevarih**, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, C. 2, 4, 5, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Hodgson, Marshall G.
S.: **İslam’ın Serüveni**, Çev. Ahmet Demirhan, Fethi Gedikli vd., C. I, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.

- Hudari: **İslam Hukuku Tarihi**, Çev. H. Hatiboğlu, İstanbul, 1974.
- Imber, Colin: **Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk**, Çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İbn Âbidîn: **Hanefîlerde Mezhep Usûlü**, inceleme ve Çev. Şenol Saylan, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, C. I-II, Çev. Halil Kendir; **Tercemei Mukaddime**, C. III., Çev. Pirizâde Sahib Molla, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İbn Hazm: **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Çev. Halil İbrahim Bulut, C. 3, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kayyım el-Cevziye: **İ'lamü'l-Muvakkı'în**, Çev. Pehlül Düzenli, Tahk. ve tahrir: Muhammed Enes Topgöl, C. I-II-III-IV, 2. bs., İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye: **Siyaset**, Çev. Abdurrahim Aytaç, İstanbul, Beka Yayınları, 2020.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal / Hüseyin Hüsâmeddin Yaşar: **Evkâf-ı Hümâyün Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli**, İstanbul, 1335.
- İdrîs-i Bidlîsî: **Selim Şahnâme**, Haz. Hicabi Kırlangıç, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- İmam Gazâlî: **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (El-Mustasfa)**, Çev. Yunus Apaydın, C. 1, Kayseri, Rey

Yayıncılık, 1994.

İmamoğlu, Hüseyin Vehbi: “Kuruluşundan İtibaren Osmanlı Hukukunda ve Devlet Teşkilatında Şeyhülislâmlığın Etkinliği”, **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Mayıs 2009, s. 745-759.

İnalcık, Halil: “Adâletnâme”, **DİA**, C. 1, 1998, s. 346-347.

İnalcık, Halil: “Djamali”, **Eİ²**, C. II, Leiden, EJ Brill, 1991, s. 420.

İnalcık, Halil: “Harir”, **Eİ²**, C. III, Leiden, EJ Brill, 1997, s. 211-218.

İnalcık, Halil: **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ: 1300-1600**, Çev. Ruşen Sezer, 1. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil: “Osmanlılarda Raiyyet Rûsumu”, **Belleten**, C. 23, S. 92, s. 575-610.

İnanır, Ahmet: **İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslam Hukuku**, İstanbul Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, doktora tezi, 2008.

İnbaşı, Mehmet: “Sultan I. Murad’ın Evrenos Bey’e Mektubu”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, S. 17, 2001, s. 225-236.

İnce, İrfan: “Ridde”, **DİA**, C. 35, 2008, s. 88-91.

İpşirli, Mehmet: “Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)”, **Belleten**, C. LXI, S. 232, 1997, s. 597-700.

İpşirli, Mehmet: “Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı

- Örnekler”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 149-166.
- İpşirli, Mehmet: “Sarigörez Nûreddin Efendi”, **DİA**, C. 36, 2009, s. 151-152.
- İpşirli, Mehmet: Şeyhülislâm”, **DİA**, C. 39, İstanbul, 2010, s. 91-96.
- İpşirli, Mehmet: **Osmanlı İlmiyesi**, 1. bs., İstanbul, Kronik Yayınları, 2021.
- İsmail Hami Danişmend: **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C. I-II-III-IV-V, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1971.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Kitâbu’l-İftâ ve’l-Kazâ**, Evkaf Matbaası, 1336-1338.
- Kallek, Cengiz: “Fukahâ-yi Seba‘a”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 214.
- Kara, Seyfullah: “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevîleştirilmesi”, **İstem**, S. 8, 2006, s. 145-170.
- Karakaya-Stump, Ayfer: **The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
- Karaman, Hayrettin: “Fıkıh”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 1-14.
- Katgı, İsmail: **Maktûl Şeyhülislâmlar**, 1. bs, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- Kâtib Çelebi: **Keşf-el-zunun**, C. I, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Ankara, Maarif Matbaası, 1941.

- Kâtib Çelebi: **Keşf-el-zunun**, C. II, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Ankara, Maarif Matbaası, 1943.
- Kâtib Çelebi: **Takvîmü't-tevârîh**, İstanbul, İbrahim Müteferrika, 1146.
- Kaya, Eyyüp Said: “Tabakat”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 292-294.
- Kaya, Eyyüp Said: Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i, **Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kaya, Mehmet: “Zembilli Ali Cemâlî'nin Risâletü'n-Nasihât'ında Ayetlerin İrfânî Tevili”, **II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tam Metin Kitabı) 26-28 Ekim 2017**, Ed. Mehmet Sami Yıldız, Ayşegül Can, Mehmet Özkaya, Aksaray, Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2017, s. 376-393.
- Kaya, Süleyman: “Osmanlı Fetvası Üzerine”, **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya vd., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 395-451.
- Kaydu [Sarıkcıoğlu], Ekrem: **Die Institution des Scheyh-ül-Islamat im Osmanischen Staat**, Erlangen-Nürnberg, Offsetdruck, 1971.
- Kaydu [Sarıkcıoğlu], Ekrem: “Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, **Atatürk Üniversitesi İİFD**, S. 2, 1977.
- Kazıcı, Ziya: “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, **Diyanet İlmi Dergi**, C.35, S. 1, 1999, s. 1-10.

- Kerslake, Celia: “Celâlzâde Mustafa Çelebi”, **DİA**, C. 7, 1993, s. 260-262.
- Keskioğlu, Osman: **Fakîh Sahâbîler ve Mezheb İmamları**, 2. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1972.
- Keskioğlu, Osman: **Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku**, Ankara, DİB Yayınları, 1999.
- Kılıçer, M. Esad: “Ehl-i Re’y”, **DİA**, C. 10, 1994, s. 520-524.
- Kılıçer, M. Esad: **İslam Fıkıhında Re’y Taraftarları**, Ankara, DİB Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat: “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, **DİA**, C. 20, 1999, s. 391-405.
- Koçu, Reşad Ekrem: “Alaca Mescid”, **İstanbul Ansiklopedisi**, C. I, İstanbul, İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kolektif Şirketi, 1958, s. 574.
- Konyalı, İbrahim Hakkı: **Âbideleri ve Kitabeleri ile Aksaray Tarihi**, C. II, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1974.
- Koşum, Adnan: “İslam Hukukunda ‘Siyaset-i Şer‘iyye’ Kavramı”, **İslâmî Araştırmalar**, C. 16, S. 3, 2003, s. 350-358.
- Koyuncu, Nuran: **İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Şûra**, 1. bs., Konya, İnci Ofset, 2008.
- Koyuncu, Nuran: **Osmanlı Devleti’nde Şia: Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar İran Tebaasıyla Evlenme Yasağı**, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

- Köprülü, Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. bs., Ankara, DİB Yayınları, 1976, s. 337-338.
- Kramers, J. H.: “Şeyhülislâm”, **İA**, C. 11, MEB, 1979, s. 485-486.
- Kurul: **Osmanlı Hukukunda Fetva**, Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Küçükdağ, Yusuf: **Cemâlî Ailesi**, Aksaray, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Küçükdağ, Yusuf: **Piri Mehmet Paşa**, Aksaray, Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Küçükdağ, Yusuf: Küçükdağ, Yusuf: “Zenbilli Ali Efendi”, **DİA**, C. 44, 2013, s. 247-249.
- Lewis, Bernard: **İslam’ın Siyasal Dili**, Çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yayıncılık, 1992.
- Lewis, Bernard: **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, 5. bs., İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Lutfi Paşa: **Tevârîh-i Âl-i Osman**, birinci tabı, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341.
- Macid Hadduri: **İslam Hukukunda Savaş ve Barış**, Çev. Fethi Gedikli, 2. bs., İstanbul, Ekin Yayınları, 2018.
- Mahmud Esad Efendi: **Tarih-i İlm-i Hukuk**, Ed. Fethi Gedikli, Ankara, Yetkin Yayınları, 2012.
- Makdisi, George: “İslam Toplumunda Otorite”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. İsmet

Kayaoğlu, C. 7, S. 7, 1997, s. 109-121.

Mandaville, Jon E.: “Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması”, **Türkiye Günlüğü**, S. 51, Yaz 1998, s. 129-144.

Mazıoğlu, Hasibe: “Sinan Paşa Hoca Sinan al-Din”, **İA**, C. X, s. 666-670.

Mecdî Mehmed **Tercüme-i Şekâik**, İstanbul, 1269.
Efendi:

Mehmed Neşrî: **Kitâb-ı Cihannümâ**, C. II, Haz. Faik Reşit Unat/Mehmet A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Mehmed Süreyya: **Sicill-i Osmânî**, C. I, Haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Muhammed Âbid el- **Arap Siyasal Aklı**, Çev. Vecdi Akyüz, 2. bs., İstanbul, Câbirî: Mana Yayınları, 2020.

Muhammed Ebu **Ebu Hanife**, Çev. Osman Keskiöğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Muhammed Ebu **İslâm Hukuku Metodolojisi**, Çev. Abdülkadir Şener, Zehra: Ankara, Fecr Yayınları, 1990.

Muhammed Ebu **İslâm’da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi**, Çev. Zehra: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul, Hisar Yayınevi, 1983.

Muhammed Ebu **Mezhepler Tarihi**, Çev. İsmail Dağ, İstanbul, Düşün Zehra: Yayıncılık, 2011.

Muhammed Esed: **Kur’an Mesajı (Meal-Tefsir)**, Çev. Cahit Koytak,

Ahmet Ertürk, 8. bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2013.

Muhammed Seyyid Bey: **Fıkıh Usûlü -Giriş-**, Haz. Hasan Karayığit, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2021.

Mumcu, Ahmet: **Divan-ı Hümayun**, 5. bs., Ankara, Phoenix Yayınevi, 2020.

Mumcu, Ahmet: **Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl**, 4. bs., Ankara, Phoenix Yayınları, 2017.

Mumcu, Ahmet: **Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı**, 3. bs, Ankara, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2007.

Mustafa Nuri Paşa, **Netâyicü'l-Vukuât**, C. I, İstanbul, 1294.

Nevizâde Atâyî: **Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmileti's-Şakâ'ik**, C. 1, Haz. Suat Donuk, Ed. Derya Örs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Nişancı Mehmed Paşa: **Tarih**, İstanbul, 1279.

Nişancızâde Muhyiddin Mehmed: **Mirât-ı Kâinât**, Tatyos Dividciyan Matbaası, C. 2, 1290.

Ocak, Ahmet Yaşar: **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, 4. bs, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Okiç, Muhammed Tayyib: **Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler**, İstanbul, 1959.

Onat, Hasan: **Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Ankara, TDV Yayınları, 1993.

Osmanağaoğlu: “Osmanlı Devleti'nin Klasik Döneminde, Para Vakıflarının Hukuki Yönü”, **Maltepe Üniversitesi**

- Karahasanoğlu, Cihan: **Hukuk Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2010, s. 277-300.
- Öge, Ali: Ali Öge, **Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı**, Konya, Hüner Yayınevi, 2011.
- Örsten Esirgen, Seda: **Osmanlı Devleti'nde Kanun Yapma Geleneği ve Cumhuriyet Döneminde Uygulanan Osmanlı Kanunları**, Ankara, Turhan Kitabevi Yayınları, 2017.
- Öz, Mustafa: "Tabakat", **DİA**, C. 39, 2010, s. 294-295.
- Özcan, Abdulkadir (Haz.): **Kanûnnâme-i Âl-i Osman**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.
- Özcan, Abdülkadir: "eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye", **DİA**, C. 38, 2010, s. 485-486.
- Özen, Şükrü: "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 3, Sayı 5, 2005, s. 249-378.
- Özkan, Mustafa: **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Nazif: "Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti", **DİA**, C. 11, s. 521-524.
- Pakalin, Mehmet Zeki: **Tarih Deyimleri ve Terimleri**, C. I, "Fetva", "Fetva Emîni", s. 615-621.
- Parmaksızoğlu, İsmet: "Kemâl Paşa-zâde", **İA**, C. 6, MEB, s. 561-566.
- Pixley, Michael M.: "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", **Journal of the American Oriental Society**, C. 96, S. 1, 1976, s. 89-96.

Ramazânzâde Nişancı **Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa**, 1290.

Mehmed Paşa:

Reindl, Hedda: **II. Bayezid ve Çevresi Hükümdarın Adamları**, Çev. Ali Suat Ürgüplü, 1. bs., İstanbul, Giza Yayıncılık, 2014.

Repp, Richard Cooper: **The Müfti of Istanbul**, London, Ithaca Press London for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University, 1986.

Repp, Richard Cooper: “Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şariat”, **Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku**, Ed. Aziz el-Azme, Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, İz Yayıncılık, 1992, s. 155-181.

M. Reşid Rıza: **İslâm’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri**, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Hayrettin Karaman, Ankara, DİB Yayınları, 1974.

Sarıcaoğlu, Fikret: “Sır Kâtibi”, **DİA**, C. 37, 2009, s. 117-118.

Sava Paşa: **İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, Çev. Baha Arıkan, C. II, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955.

Savory, Roger M.: “Taclu Hanum: Çaldıran Savaşı’nda Osmanlılar Tarafından Esir Alındı mı Alınmadı mı?”, Çev. Osman G. Özgüdenli, **Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, C. I, S. 2, 2014, s. 221-235.

Saylan, Şenol: “Hukuki Modernleşme Öncesi Fıkıhın Geleneksel Yapısını Koruma Çabası: Şerhu Ukûdi Resmi’l-Müftî”, **Hanefîlerde Mezhep Usûlü**, s. 55-67.

- Schweigge, Salomon: **Sultanlar Kentine Yolculuk**, Çev. S. Türkis Noyan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004.
- Serahsî: **Mebsût**, Ed. Cevat Akşit, Çev. Kurul, C. 2, C.3, C. 5, C. 10, C. 16, C. 30, İstanbul, Gümüşev Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa: “Küfür”, **DİA**, C. 26, 2002, s. 533-536.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî: **Târîh-i Solakzâde**, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1297.
- Sümer, Faruk: **Safevi Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, 4. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021.
- Şafak, Ali: **İslam Hukukunun Tedvini**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Şehristânî: **Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, Çev. Mustafa Öz, Ed. Mehmet Dalkılıç, 3. bs., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
- Şekerci, Osman: **Fıkıh Mezheplerine Giriş**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999.
- Şentop, Mustafa: **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, 1. bs., Ankara, Kadim Yayınları, 2021.
- Şimşek, Murat: **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İçtihad ve Tasarrufları**, Ankara, TDV Yayınları, 2010.
- Tansel, Selâhattin: **Sultan II. Bâyezit’in Siyasî Hayatı**, Ankara, MEB, 1966.

- Tansel, Selâhattin: **Yavuz Sultan Selim**, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Taş, Aydın: “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 38-42.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi: **Eş-Şakâ’iku’n-Nu‘mâniyye Fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye**, Haz. Muhammet Hekimoğlu, Ed. Derya Örs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi: **Eş-şaqâ’iq en-No‘mâniyye**, Çev. Oskar Rescher, Konstantinopel-Galata, Buch- und Steindruckerei Phoenix, 1927.
- Tekindağ, Mehmed Cenab Şehabeddin: “Şahkulu Baba Tekeli İsyanı”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, S. 3, Aralık, 1967, s. 34-39.
- Tekindağ, Mehmed Cenab Şehabeddin: “Şahkulu Baba Tekeli İsyanı”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, S. 4, Ocak, 1968, 54-59.
- Tekindağ, Mehmed Cenab Şehabeddin: “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, S. 22, 1968.
- Türcan, Talip: “Şeriat”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 571-574.
- Uğur, Ahmet: **The Reign of Sultan Selim I in the light of the Selimname Literature**, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985.
- Uluçay, Çağatay: “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu”, S. 9-10, **Tarih Dergisi**.

- Uludağ, Süleyman: **Fahrettin Râzî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Uz, Mehmet Ali: **Konya Alimleri ve Velileri**, 2. bs., Konya, Meram Belediyesi Yayınları, 2015.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: “Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa’nın Veziriazamlığına Dair Çok Kıymetli Bir Vesika”, **Belleten**, XXVII (1963), s. 37-44.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: “Şah İsmail’in Zevcesi Taclı Hanım’ın Mücevheratı”, **Belleten**, C. 23, S. 92, 1959, s. 611-620.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Mekke-i Mükerreme Emirleri**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, 4. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Üçok, Bahriye: **İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Üçok, Coşkun/ Mumcu, Ahmet/ Bozkurt, Gülnihal: **Türk Hukuk Tarihi**, yenilenmiş ve gözden geçirilmiş 21. bs., Ankara, Turhan Kitabevi, 2019.
- Ünver, Süheyl: **Zenbilli**, Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Dosya, nr. 363.
- Veliyeva, Zülfiye: “Safevi Devlet Teşkilatı (Tezkiratü’l-Mülük’e Göre)”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, yayımlanmamış doktora tezi, 2007.

- von Hammer, Joseph: **Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung: Dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze**, C. 2, Wien, in der kamesinaschen Buchhandlung, 1815.
- von Hammer, Joseph: **Geschichte des Osmanischen Reisches**, C. 1, 2. bs., Pest, C. A. Hartleben's Verlag, 1834.
- Yakut, Esra: **Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında Meşihat, Adliye, Maarif ve Hilafet: 1918-1922**, 1. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2020.
- Yakut, Esra: **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, 4. bs., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.
- Yakut, Esra: "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukukî Düzenlemeler", **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S. 1, 2003, s. 33-54.
- Yaman, Ahmet: **Siyaset ve Fıkıh**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Yıldırım, Aydın/ Yılmaz Edip: "İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", **Diyanet İlmi Dergi**, C. 31, S. 3, 1995, s. 71-81.
- Yıldırım, Serhan: "Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri", **Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 1, 2023, s. 133-150.
- Yılmazer, Ziya: "Murat IV", **DİA**, C. 31, 2020, s. 177-183.
- Yüksel, Yakup: "Kur'an'da Fesât Kavramı ve Müfsitlerin Nitelikleri", **Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 3, 2020, s. 45-80.

- Zemahşerî: **Keşşâf Tefsiri**, C. 1, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtârâtü'l-Hidâye**, Muhakkik: Ali Sıddîk Şükr el-Efendi: Hayâlî, Kerkük, Dar İbn Hazm Yayınevi, 2018.
- Zenbilli Ali Cemâlî **el-Muhtarat Minel Fetava (Seçme Fetvalar)**, Çev. Mehmet Ali Sarı, Sadeleştiren: İbrahim Ural, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları, 1996.

İnternet Kaynakları

1. <http://www.lugatim.com/s/rafizi>
2. <https://sozluk.gov.tr/>
3. https://portal.yek.gov.tr/works/search/full?key=zenbilli&search_key_type=2&search_form_type=ALL_FIELDS

EKLER

Tablo 3.1.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye Ait Yazmalar

Eser Adı	Kütüphane Adı	Koleksiyon Adı	Demirbaş No	Eser Bilgisi	İstinsah Tarihi
1. el-Muhtârât	Beyazıt Kütüphanesi	Veliyyüddin Efendi	V1358	IV+149+I yk., 15 st. Arapça-Nestalik	-
2. el-Muhtârât	Beyazıt Kütüphanesi	Veliyyüddin Efendi	V1359	IV+149+I yk., 15 st. Arapça-Nestalik	931
3. el-Muhtârât	Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü	Bölge Yazma Eserler	BY0000001255	09 yk., 19 st. Arapça-Nesih	-
4. Muhtasaru'l Hidâye	Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü	Bölge Yazma Eserler	BY0000004116	V+86 yk., 19 st. Arapça-Nesih	-
5. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Yeni Cami	00564	179 yk., 13 st. Arapça-Nesih	-
6. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Laleli	01154	200 yk., 19 st. Arapça-Talik	1056
7. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	İzmir	00270	124 yk., 19 st. Arapça-Nesih	-
8. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Şehid Ali Paşa	01098-002	121-198 yk., 21 st. Arapça-Talik	-
9. Muhtasaru'l Hidâye	Süleymaniye	Şehid Ali Paşa	00964	99 yk., 21 st.	1049

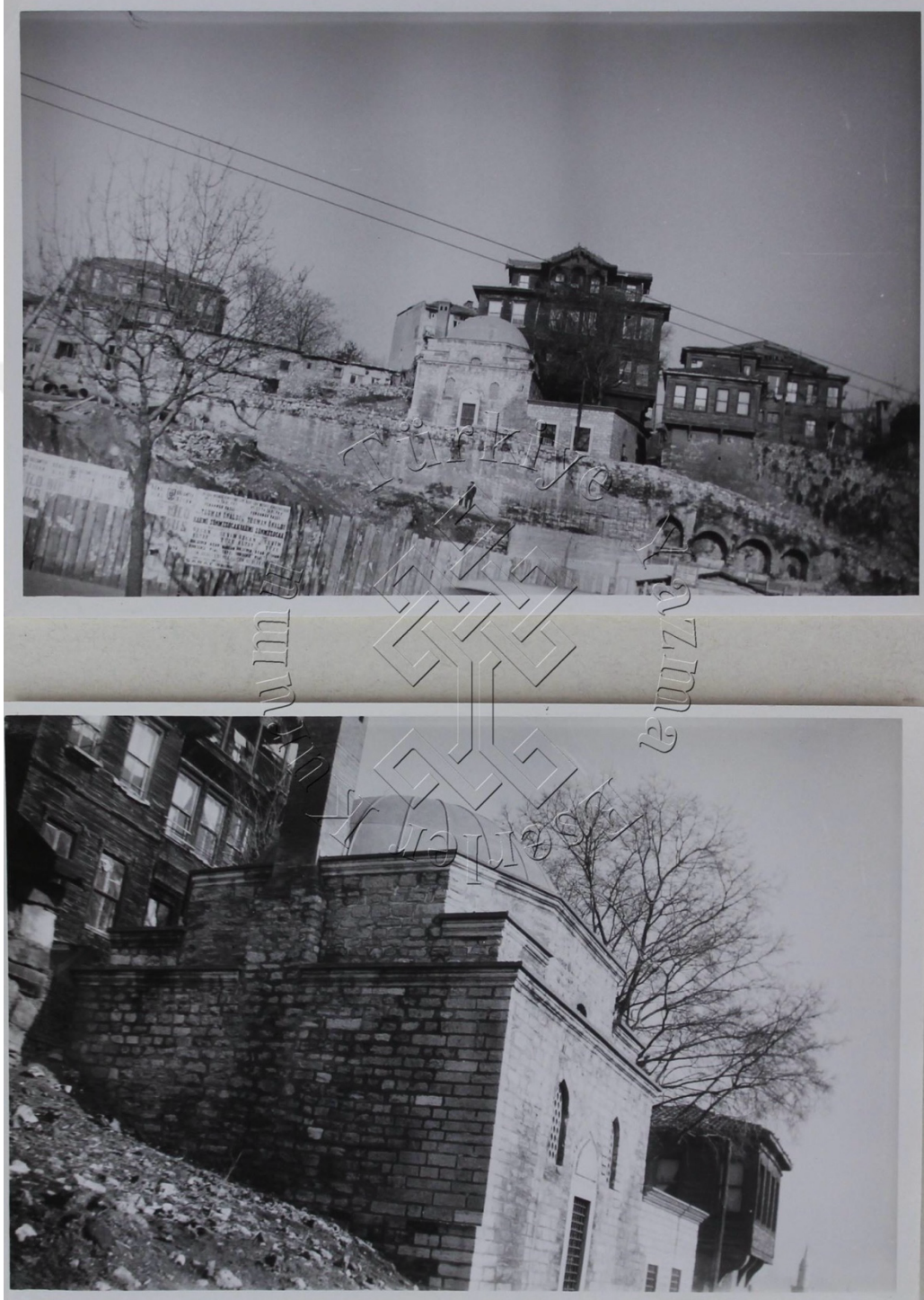
	Kütüphanesi			Arapça- Nesih	
10. Muhtârâtü'l Hidâye	Milli Kütüphane	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 11303	63, IV yk.; 19 st. [eksik metin] Arapça- Nesih	1800?
11. Muhtârât mine'l- Fetâvâ	Hacı Selim Ağa Kütüphanesi	Hacı Selim Ağa	00388	101 yk., 19 st. Türkçe (Arapça)- Arap harfli- Talîk	951
12. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Hekimoğlu Ali Paşa	00387	94 yk., 23 st. Arapça- Arap Harfli- Nesih	931
13. Muhtârâtü'l Hidâye	Süleymaniye Kütüphanesi	Antalya Tekelioğlu	00225	116 yk., 19 st. Arapça- Talîk	955
14. Muhtasarü'l Hidâye	Süleymaniye Kütüphanesi	Antalya Tekelioğlu	00371	116 yk. 19 st. Türkçe-Arap harfli-Talîk	-
15. el-Muhtârât	Beyazıt Kütüphanesi	Beyazıt	B2339	IV+196+I yk. 31 st. Arapça- Talîk	1043
16. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Yazma Bağışlar	03753	138 yk., 11 st. Arapça- Nesih	-
17. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Yazma Bağışlar	03873	84 yk., 25 st. Arapça- Talîk	1034
18. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Esad Efendi	00644-002	180-228 yk., 29 st. Arapça-	953

				Arabî	
19. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Esad Efendi	00967	125 yk., 19 st. Arapça-Talik	1008
20. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Esad Efendi	00968	148 yk., 19 st. Arapça-Nesih	1050
21. el-Muhtârât	Süleymaniye Kütüphanesi	Esad Efendi	00971	155 yk., 19 st. Arapça-Talik	-
22. Muhtârât Mine'l-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	İsmihan Sultan	00115-002	162-228 yk., 27 st. Arapça-Mensur-Talik	970
23. Muhtasaru'l Hidâye	Bursa İnebey Kütüphanesi	Bursa İnebey Matbu	601	1+174, 1+185 Arapça-Matbu	1258
24. Muhtasaru'l Hidâye	Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi	KHK	760	184 yk., 19 st. Arapça	-
25. el-Muhtârât	Milli Kütüphane	Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi	50 Damad 112	IV+149 yk., 17 st. Arapça	1733
26. el-Muhtârât	Nuruosmaniye Kütüphanesi	Nuruosmaniye	01809	167 yk. Arapça-Nesih	-
27. el-Muhtârât	Nuruosmaniye Kütüphanesi	Nuruosmaniye	01808-001	1-150 yk. Arapça-Nesih	962

Tablo 3.2.: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye Nispet Edilen Çatalcalı Ali Efendi'ye Ait Yazmalar

Eser Adı	Kütüphane Adı	Koleksiyon Adı	Demirbaş No	Eser Bilgisi	İstinsah Tarihi
1. Muhtârât mine'l-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	Fatih	02388	261 yk., 29 st. Türkçe-Arap harfli-Talik	1114
2. Muhtârât mine'l-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	Fatih	02387	260 yk., 29 st. Türkçe-Arap harfli-Talik	1170
3. Muhtârât mine'l-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	Fatih	02389	237 yk., 31 st. Türkçe-Arap harfli-Talik	1123
4. Muhtârât mine'l-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	Fatih	02390	363 yk., 27 st. Türkçe-Arap harfli-Nesih	1175
5. el-Fetâvâ	Süleymaniye Kütüphanesi	Yazma Bağışlar	02495	10+331 yk., 27 st. Türkçe-Arap harfli-Talik	-
6. Fetâvâ-yı Ali Efendi	Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi	Hasan Paşa Matbu	4465	Türkçe Matbu	-
7. Fetâvâ-yı Ali Efendi	Atıf Efendi Kütüphanesi	Atıf Efendi Eki	01602-001	398 s. Türkçe-Matbu Sahafiye-i Osmâniye Matbaası	-

Resim 1: Zenbilli Ali Efendi Mektebi, 1968.¹



¹ Süheyl Ünver, **Zenbilli**, Süleymaniye Ktp., Süheyl Ünver Dosya, nr. 363, vr. 3-4; Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin tam adresi: Zeyrek, İbadethane Sk. No:58, 34083 Fatih/İstanbul. Günümüze intikal etmeyen Ali Efendi'nin ahşap evi ise üstte yer alan ilk fotoğrafta mektebin hemen sol tarafındaydı. Mektep ile ahşap evin bulunduğu alan arasında ince bir yol bulunmaktadır.

Resim 2: Zenbilli Ali Efendi Mektebi ve Ahşap Evi, 1968.²



Resim 3: Zenbilli Ali Efendi Mektebi, Haziran 2023.



² Zenbilli, Süheyl Ünver Dosya, nr. 363, vr. 3-4.

Resim 4: Zenbilli Ali Efendi Mektebi, Haziran 2023.³



Resim 5: Zenbilli Ali Efendi'nin Ahşap Evinin Bulunduğu Alan (solda), Haziran 2023.

Resim 6: Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin giriş kapısı (sağda), Haziran 2023.



³ Dipnot 1'de tam adresi verilen Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin günümüzdeki hâli.

Resim 7: Zenbilli Ali Efendi Mektebi'nin Bahçesinde Türbesi, Haziran 2023.



Resim 8: Zenbilli Ali Efendi'nin Mezar Kitabesi, Haziran 2023.⁴



⁴ Sultan Bayezid Han ve Sultan Selim Han ve Sultan Süleyman asrında müftî (merhûm ve mağfûrun-leh) Zenbilli Ali Efendi ruhiçün fatiha. Sene 932; Resim 7'de ifade edildiği üzere Ali Efendi'nin kabri Mektebin bahçesindedir.

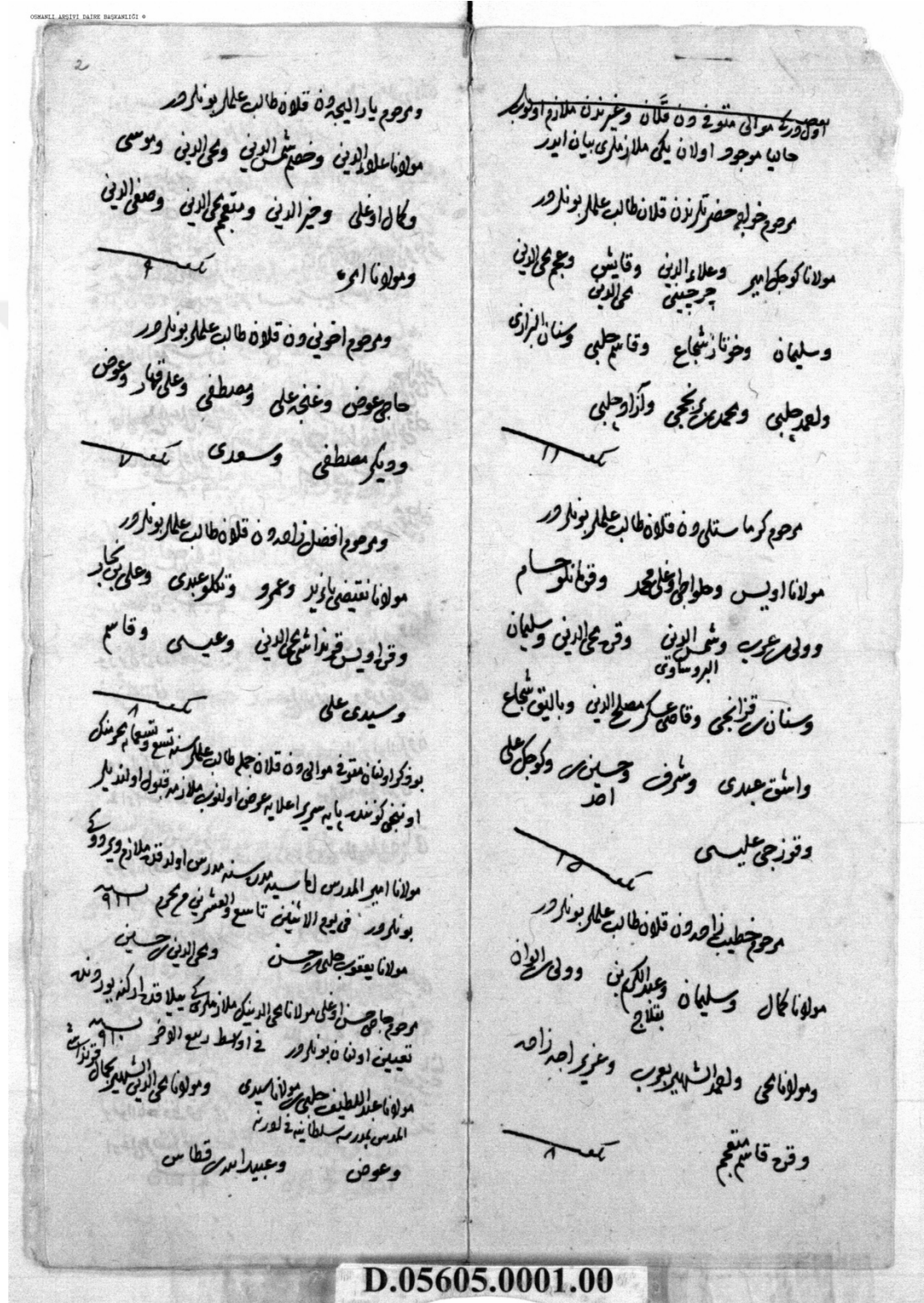
Belge 1: Sarı Görez Nureddin Hamza'nın Kızılbaşlar Hakkında Umumi Fetvası

T.C. BAŞBAKANLIK KÜTÜPHANESİ ARSİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BSA) ©



T.SMA.E.1015

Belge 2: Vefat Eden Mevâlî'den Kalanlar ile Mülazım Olan Mevcud Yeni Mülazımları Beyan Eden Defter, vr. 1.



ÖZGEÇMİŞ

Yıldırım, eğitim hayatına Karaman Gazi Mustafa Kemal İlkokulunda başladı. Ancak, babasının görevinden dolayı 2001 yılında ailesiyle birlikte Almanya'ya taşındı. Burada üç buçuk yıl boyunca, Almanca hazırlık da dahil olmak üzere eğitim gördü. 2004 yazında Türkiye'ye dönüş yaparak ilköğrenimini Karaman'da tamamladı. Lise eğitimini Karaman Anadolu Öğretmen Lisesinde aldıktan sonra lisans eğitimi için rotasını 2011'de İstanbul'a çevirdi ve 2015'te İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu. Mezuniyetin ardından akademik kariyerine Çukurova Üniversitesi Hukuk Fakültesinde araştırma görevlisi olarak adım attı. Yüksek lisans eğitimini, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Programında Prof. Dr. Fethi GEDİKLİ danışmanlığında hazırladığı “19. Yüzyıl Alman Hukuk Teorisinin Tarih Bilinci Bağlamında İnşası ve Etkileri” başlıklı teziyle 2018'de tamamladı. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku doktora programına kabul edildi. Yıldırım, 2016'da TestDaF C1 sertifikası ile ileri düzey Almanca bilgisini belgeledi. Bunun yanı sıra Boğaziçi Üniversitesinde altı aylık bir İngilizce eğitim programına katılarak orta düzeyde İngilizce bilgisini geliştirdi. Şu anda Çukurova Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Tarihi Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir.