T.C.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

YENİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

XVI. YÜZYILIN İLK YARISINDA OSMANLI TOPLUMUNUN DİNÎ MESELELERİNE MUHALİF BİR YAKLAŞIM:

ŞEYHÜLİSLAM ÇİVİZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ VE FİKİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Mehmet GEL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet GÜNEŞ

Ankara-2010

ONAY

Mehmet GEL tarafından hazırlanan "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bu çalışma, 22/11/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim/Yeniçağ Tarihi Bilim dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

.....

Prof. Dr. Yusuf HALAÇOĞLU

.....

Prof. Dr. Ahmet GÜNEŞ

.....

Prof. Dr. Yasemin DEMİRCAN

.....

Prof. Dr. Hale ŞIVGIN

.....

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

ÖNSÖZ

Klasik dönem Osmanlı din ve düşünce tarihi, pek çok açıdan derinliğine araştırmayı gerektirdiği halde, modern Osmanlı tarihçiliğinin en fazla ihmal ettiği alanlardan biri olmuştur denebilir. Hatta bu alan, sadece Osmanlı tarihçileri nezdinde değil, onunla tarihçiler kadar ilgileri bulunan başta ilahiyatçılar olmak üzere diğer sosyal bilim dallarına mensup araştırmacılar nezdinde de hak ettiği ilgiye mazhar olamamış görünüyor. Nitekim, mesela bu geniş araştırma alanının sadece bir boyutunu teşkil eden Osmanlı dinî düşüncesi sahasında, -Kemalpaşazâde, Ebussuud Efendi ve Birgivî Mehmed Efendi gibi bazı âlimler istisna tutulursa- bu düşünceyi ortaya koyan belli başlı üst düzey Osmanlı âlimleri hakkında dahi, alanın zeminini oluşturacak yeterli monografik çalışmalar henüz yapılmış değildir. Dolayısıyla böyle bir alt yapının oluşturulmadığı bir ortamda, Osmanlı dinî düşüncesinin mahiyeti, tarihsel rolü ve günümüze etkileri gibi ana problematikleri üzerine sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek elbette kolay olmayacaktır. Bu bakımdan klasik dönem Osmanlı din ve düşünce tarihi, hâlâ öncelikle söz konusu alt yapıyı tesis etme uğruna çalışacak meraklılarını beklemektedir.

İşte eldeki bu çalışma, böyle bir merakın neticesinde tarafımızdan hem XVI. yüzyılda yaşamış dikkat çekici bir Osmanlı âliminin dünyasını anlamak, hem bu sayede Osmanlı geleneğini anlamak, hem de söz konusu alt yapının tesisi yolunda bir adım atmış olmak için tarih perspektifiyle hazırlanan bir monografi denemesidir. Açıkça söylemek gerekirse, çalışmamızın konusu olan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi, bu üç gâyeyi gerçekleştirmek bakımından da son derece uygun bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır. Zira o, Osmanlı ilmiye tarîkinin en üst mertebelerinde bulunduğu sırada, bir çok meselede meslektaşlarından farklı yaklaşımlar sergilemiş bir Osmanlı âlimidir. Bu yüzden onu inceleme konusu yapmak, belirtilen gâyeler

açısından diğer pek çok Osmanlı âlimine nazaran daha fazla anlam taşımaktadır. Fakat şunu hemen belirtelim ki, biz çalışmamızda anlamlı olduğu kadar zor da olan bu işi hatasız, kusursuz ve eksiksiz bir biçimde yerine getirebildiğimiz iddiasında değiliz ve olamayız. Zira bu çalışma, esas itibariyle hâlâ en temel kaynaklarının bile tenkitli neşirlerinin hazırlanmadığı oldukça karmaşık, zorlu ve tabir câizse kaygan bir yazma eserler dünyası zemininde vücuda gelmiştir. Buna rağmen ümit ederiz ki bu çalışma, Osmanlı din ve düşünce tarihi alanına -mütevazı da olsa- bir katkı teşkil eder.

Çalışmamız, "kaynaklar ve araştırmalar"ın kısa tanıtımı ve Osmanlı ilim geleneğinin tarihî arka planını gözden geçirdiğimiz "giriş"in hâricinde, beş bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, hayatının bütün süreçlerini içine alacak şekilde Çivizâde'nin biyografisi inşa edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde, onun âilevî bağları ve kişisel ilişkileri yani çevresi ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde, bir âlim ve ilmiye bürokratı olarak onun eserleri ve faaliyetleri incelenmiştir. Dördüncü bölümde, bu araştırmanın odaklandığı asıl husus olan Çivizâde'nin dikkat çekici fikirleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Beşinci bölümde ise, ulemâ-merkezî iktidar ilişkileri çerçevesinde Çivizâde'nin Osmanlı siyasî iktidarına bakışı ve siyasî-bürokratik çevresiyle ilişkileri ele alınmıştır.

Şüphesiz ki her tez çalışması gibi bu çalışma da bir çok kişinin katkısıyla teşekkül etmiştir. Bu çerçevede, en başta böyle bir konuyu çalışma isteğim karşısında bana güvenip müspet yaklaşan, çalışmam boyunca da zihinsel rahatlık sağlayarak tezin vücûda gelmesini mümkün kılan saygı değer hocam ve danışmanım Sayın Prof. Dr. Ahmet Güneş'e teşekkürü bir borç bildiğimi ifade etmek isterim. Sayın Prof. Dr. Yasemin Demircan ve Sayın Prof. Dr. Hale Şıvgın hocalarım, çalışmam bitinceye kadar bana destek olmuşlardır; kendilerine ayrı ayrı teşekkür ederim. Bu çalışmanın gerek planının teşekkülünde gerekse muhtevasının mevcut hâlini almasında büyük katkısı bulunan çok muhterem hocamız Sayın Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a, katkıları ve ilgileri için ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu konuyu çalışmaya

karar verme sürecinden itibaren her başvurduğumda yakın ilgisini ve yardımlarını görüp tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. M.Hulusi Lekesiz'e müteşekkir olduğumu hassaten vurgulamak isterim. Sayın Dr. Hüseyin Akyüz, bazı Arapça metinleri tercüme etmemde yardımcı olduğu gibi, mesh ve para vakıfları ile ilgili bahisleri de ilâhiyatçı nazarıyla okudu. Bu yüzden kendilerine çok teşekkür ederim. Ayrıca, burada isimlerini tek tek sayamasam da, İstanbul'daki uzun süren araştırmalarım sırasında çeşitli yazma eserlerin ve diğer kaynakların temininde yardımlarını gördüğüm akademik çevreden bir çok araştırmacıya, Süleymaniye ve İSAM Kütüphanesi çalışanlarına, Ankara'dan ise bilhassa Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi personeline teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i

İÇİNDEKİLER iv

KISALTMALAR vii

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR ix

GİRİŞ: OSMANLI İLMİNİN VE ULEMÂSININ TARİHÎ ARKA PLANI 1

BİRİNCİ BÖLÜM
SIRA DIŞI BİR OSMANLI ÂLİMİ:
ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN HAYATI
(896/1491?-954/1547)

I. SOYU VE ÂİLESİ 10

II. TAHSİLİ VE YETİŞMESİ 16

III. KARİYERİ 23

A. Müderrislikleri 23

1. Sahn'a Doğru 23

2. "Dar Geçit" Kapısında: Sahn Müderrisliği Süreci 28

B. Bürokratik Hayatı 40

1. Kadılıktan Müftîliğe 40

2. Müftîlikten Azl ve Sonrası 43

İKİNCİ BÖLÜM

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN ÇEVRESİ

I. ÂİLEVÎ BAĞLARI YAHUT TİPİK BİR OSMANLI ULEMÂ ÂİLESİ: ÇİVİZÂDELER 63
II. İLMÎ VE DİNÎ ÇEVRESİ: ÂLİMLER, TALEBELER VE SÛFÎLER.....74
A. Çivizâde ve Âlimler.....74
B. Çivizâde ve Talebeleri 88
C. Çivizâde ve Sûfîler.....99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN İLMÎ VE KAZÂÎ FAALİYETLERİ

I. İLMÎ FAALİYETLERİ 105
A. Eserleri: "Güzel Söz Güherdir, Güher Az Olur" 108
1. Çivizâde'ye Ait Eserler.....110
2. Çivizâde'ye Atfedilen Eserler 130
B. Fetvâları.....143
II. KAZÂÎ FAALİYETLERİ: "ŞER' VE KÂNUN"UN İZİNDE BİR İLMİYE BÜROKRATI 148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

XVI. YÜZYILDA OSMANLI'DA HÂKİM OLAN DİNÎ-İLMÎ VE TASAVVUFÎ TELAKKİYE MUHALEFET: ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN FİKİRLERİ

I. "RİVÂYET"Çİ BİR OSMANLI ÂLİMİ: ÇİVİZÂDE'NİN İLMÎ ZİHNİYETİ.....164

II. OSMANLI DİNÎ-İLMÎ VE İÇTİMÂÎ GELENEĞİNİN "DİNAMİK" VEÇHESİNE MUHALEFET 187

A. Mestler (Huffeyn) Üzerine Mesh Tartışması 188

B. Para (Derâhîm-Denânîr veya Nukûd) Vakıfları Tartışması.....211

C. Diğer Tartışmalar: Sinegog ve Top-Tüfek Meselesi 231

III. MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ ÖĞRETİSİNE VE "VAHDET-İ VÜCÛD"CU SÛFÎLERE "ŞERİAT" PERSPEKTİFİNDEN MUHALEFET.....233

A.Osmanlılar ve İbnü'l-Arabî Öğretisi: Muakkipler, Muhalifler.....236

B. Çivizâde ve İbnü'l-Arabî Öğretisi: İbn Teymiyye'nin Fikirleriyle Muhalefet 249

C. Çivizâde ve Muasırı "Vahdet-i Vücûd"cu Sûfîler 273

BEŞİNCİ BÖLÜM

MÜSAİT KONJONKTÜRDE TEŞEKKÜL EDEN BİRLİKTELİK: ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ VE OSMANLI SİYASÎ İKTİDARI

I. ÇİVİZÂDE'NİN OSMANLI İKTİDARINA BAKIŞI.....283

II. ÇİVİZÂDE'NİN MERKEZÎ İKTİDAR ÇEVRESİYLE İLİŞKİLERİ.....293

SONUÇ.....309

KAYNAKÇA 311

EK: ÇİVİZÂDE'NİN ATIFTA BULUNDUĞU KAYNAKLAR.....341

ÖZET 348

ABSTRACT 350

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

a.g.t.: Adı geçen tez

Bk.: Bakınız

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi

c.: Cilt

çev.: Çeviren

D.: Defter

der.: Derleyen

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed.: Editör

haz.: Hazırlayan

İA: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi

İSAM Ktp.: Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi

krş.: Karşılaştırınız

Ktp.: Kütüphanesi

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

nu.: Numara

nşr.: Neşr eden

s.: Sayfa

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sül. Ktp.: Süleymaniye Kütüphanesi

TTK: Türk Tarih Kurumu

trc.: Tercüme eden

TSMA: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi

TSMHK: Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi

t.y.: Tarih yok

Üniv.: Üniversitesi

vd.: Ve diğerleri

vr.: Varak

yay.: Yayınlayan

yay. haz.: Yayına hazırlayan

Yay.: Yayınları

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

I.KAYNAKLAR

XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Osmanlı âlimi olan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi hakkındaki bu araştırmanın esas itibariyle üç kategoride mütâlaa edilebilecek temel kaynakları bulunmaktadır. Bunlardan birincisini, bizzat Çivizâde'nin kaleme aldığı ve fikirlerini incelememize imkan veren ilmî eserler oluşturmaktadır. İkincisini, başta Çivizâde'nin çağdaşı olan XVI. yüzyıl yazarları olmak üzere, muhtelif zamanlarda yaşayan müelliflerin yazdığı biyografi kaynakları meydana getirmektedir. Üçüncüsünü ise, XVI. yüzyılda ve daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınmış olan tarihsel nitelikli eserler teşkil etmektedir. Bunlara, -aslında bu çalışma açısından fazla bir ağırlığı bulunmamakla birlikte- dördüncü bir kaynak grubu olarak, az sayıdaki arşiv malzemesini de ilâve edebiliriz. Şimdi, -Çivizâde'nin eserleri bölümünde münhasıran inceleneceği için- birinci kategoriye girenleri bir kenara koyarak, diğer kategorileri oluşturan biyografi, tarihsel ve arşiv malzemesi nitelikli kaynakları kısaca tanıtalım.

Hiç şüphesiz Çivizâde hakkında bilgi veren biyografi kaynakları arasında en başta geleni, Taşköprîzâde (ö.968/1561)'nin *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı Arapça eseridir[1]. Zira bilindiği gibi Taşköprîzâde bu eserini, Çivizâde'nin ölümünden yalnızca on bir sene sonra 965/1558 yılında kaleme almış[2] ve daha önemlisi, Çivizâde ile aşağı yukarı aynı yıllarda aynı meslek yolunda yani ilmiye tarîkinde görev

---

[1] Taşköprîzâde, **Şakâyıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nu.753. Taşköprîzâde'nin bu eserinin Mecdî Mehmed Efendi tarafından yapılan tercümesi için bk. Mecdî Mehmed Efendi, **Hadâiku'ş-Şakâ'ik**, (**Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri**, c.I), haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

[2] **Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri**, c.I, s.XI.

yapmıştır. Bu bakımdan onun Çivizâde hakkında verdiği bilgiler, birinci elden olmaları itibariyle oldukça kıymetlidirler. Taşköprîzâde'nin bu eserine, sonradan Ali b. Bâlî (ö.1584)[3], Nev'îzâde Atâî (ö.1635)[4] ve Şeyhî Mehmed Efendi (ö.1145/1732-33)[5] tarafından yazılan "zeyl"ler de, Çivizâde'nin soyunu takip etmek bakımından önem arz eden diğer biyografi kaynaklarıdır. Bu zeyllerden bilhassa -"Mınık Ali" ya da "Hısım Ali" olarak bilinen- Ali b. Bâlî'nin *el-Ikdu'l-Manzûm fî Zikri Efâdılı'r-Rûm'*u, Çivizâde'nin kendisiyle ilgili bazı spesifik bilgiler barındırması itibariyle de vurgulanmaya değer bir kaynaktır. Atâî'nin *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik*'i ise, yazarının Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi ile irtibatlı olması nedeniyle önemlidir[6].

Çivizâde hakkında Taşköprîzâde'nin eseri kadar önemli bilgiler ihtiva etmekte olup, yine XVI. yüzyılda yazılmış olan iki mühim Arapça biyografi kaynağı daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö.990/1582)'nin *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* adlı eseridir[7]. Bu eser, yazarı Kefevî'nin Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi ile, daha hocaları Ma'lul Emir Efendi'nin yanında talebeyken başlayan tanışıklıkları nedeniyle[8], Çivizâde açısından oldukça yakın bir bilgi kaynağı durumundadır. İkincisi ise, Arap menşe'li bir biyograf

---

[3] Ali Çelebi/Ali b. Bâlî, **el-Ikdu'l-Manzûm fî Zikri Efâdılı'r-Rûm**, (**Şakâyıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye** ile birlikte**)**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî neşri, 1395/1975. Bu eser, Arapça olup 1560-1574 yılları arasında yaşamış ve hepsi de yazarın çağdaşı olan seksen bir âlimin hayat hikâyesini içerir. Ali b. Bâlî'nin biyografisi için bk. Abdülkadir Özcan, "Ali b. Bali/Ali Çelebi (Hısım)", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.385.

[4] Nev'îzade Atâî, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik**, (**Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri**, c.II), haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

[5] Şeyhî Mehmed Efendi, **Vekayiü'l-Fudalâ I-II-III**, (**Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri,** c.III-IV), haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

[6] Atâî, **a.g.e.**, s.292-294.

[7] Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, **Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nu. 690. Atâî'ye göre Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, Kefe'de doğup 959/1552 yılında İstanbul'a gelerek eğitim görmüş ve Osmanlı ilmiye tarîkinde Kefe Kadılığı gibi görevlerde bulunmuştur. 987/1579-80 yılında Çivizâde Mehmed Efendi "Sadr-ı Rûm" (Rumeli Kazaskeri) ve Kadızâde müftî iken ise, Kefe'den ma'zûl olarak İstanbul'a gelmiş ve ulemâ-i kibâr ile musahabette bulunmuştur (bk. Atâî, **a.g.e.**, s.273). Kefevî'nin eserinin mahiyeti için bk. Richard C. Repp, **The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Otoman Learned Hierarchy**, London, (Published by) Ithaca Press (for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University), 1986, s.8-9.

[8] Kefevî, **a.g.e.**, vr.411b-412a. Burada Kefevî, kendisinin Ma'lul Emir Efendi'den *Hidâye* okurken aynı derste yine Ma'lul Emir'den Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Miftâh*'ını okuyan Çivizâde Mehmed Efendi'nin de hazır bulunduğunu söyler.

olan Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temimî (ö.1005/1596-97)'nin *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eseridir[9]. Bu eser, Çivizâde hakkında verdiği bilgiler açısından, Kefevî'nin eserinden çok daha önemlidir. Zira eserin müellifi Temimî, kendi ifadesine göre Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi ile çok yakın bir ilişki içinde bulunmuştur. Temimî bu yakınlığını, 994/1586 senesinde[10] İstanbul'da Çivizâde Mehmed Efendi'nin huzuruna varıp sohbetlerine katıldığını, ondan çok istifade ettiğini, hatta *Tabakâtu's-Seniyye*'yi yazarken zorlandığı Türkçe isimler ve ulemânın "bir çok haberi, evsâfı ve müellefâtı" konusunda onun bilgilerinden yararlandığını söylemek suretiyle belirtir[11]. Bu demektir ki, Temimî'nin Çivizâde hakkında verdiği bilgiler, kuvvetle muhtemel Çivizâde Mehmed Efendi menşe'li olmalıdır. Nitekim *Tabakâtu's-Seniyye*'de yer alıp başka kaynaklarda bulunmayan bazı ayrıntılı bilgiler bunu te'yid eder niteliktedir. Bu bakımdan Temimî'nin eseri, Çivizâde'nin biyografisi hakkında en sağlam kaynaklarımızdan biri olarak gösterilebilir. Burada, bu iki eser gibi XVI. yüzyılda yazılmış olması itibariyle, Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî (ö.1565)'nin Halepli ulemânın biyografilerini kaleme aldığı *Dürrü'l-Habeb fî Târihi A'yâni'l-Haleb* adlı eserini de zikretmek gerekir. Zira bu eser, Çivizâde'nin çevresinde

---

[9] Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temimî, **Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nu.829. Atâî'ye göre "Temimîzâde" diye meşhur olan Takiyyüddin et-Temimî, sahâbeden Temim Dârî'nin neslinden olup 950/1543-44 hududunda Gazze'de doğmuş ve buradan Kâhire'ye gitmiştir. Kâhire'de, İbn Nüceym ve İbn Ganim gibi "büyük ulemâ"dan ahz-i ulûm etmiş ve Şâfiî mezhebinden iken Hanefî olmuştur. Mısır medreselerinden bazılarında müderrislik yaptıktan sonra, *"982/1574-75 hududunda cülus-ı Murad Hanî akabinde Rum'a kudûm idüb"* muallim-i Sultan "Sa'deddin-i Sanî"ye bazı ilmî eserler arz ederek Mısır diyârında kaza mansıbı elde etmiştir. 997/1588-89 yılı Receb'inde bazı büyük ulemâya "dil uzatması" nedeniyle "İbrim" nâhiyesine sürülmüştür. 1000/1591-92 yılında yeniden İstanbul'a gelirken Sakız adasında gemisi parçalanınca, hâline merhamet edilerek mansıp verilmiş ve 1005/1596-97 yılında da vefat etmiştir. Temimîzâde, *Tabakâtu's-Seniyye* adlı eserini 993/1585 yılında tamamlamıştır. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.408.

[10] Temimî'nin eserinin bizim kullandığımız yazma nüshasında 994/1586 tarihi verilmektedir. Ancak Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*'da eserin 993/1585 yılında tamamlandığını söylemesine rağmen, ilginç bir şekilde -muhtemelen kendi gördüğü yazmanın sonundaki Temimî'ye ait, eserini "Füvve" şehrindeyken 989/1581 yılının Recep ayında tamamladığını …- ifade eden cümleleri aktarmaktadır (bk. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, c.III, trc. Şükrü Balcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007, s.878-879. *Keşfü'z-Zunûn*'daki bu duruma Repp de dikkat çeker; bk. Repp, **a.g.e.**, s.244, not:146). Temimî, Çivizâde'den bir takım bilgiler edindiğini söylediğine göre, Kâtip Çelebi'nin 2523 kişinin biyografisini içerdiğini söylediği bu eserin yazılış tarihi hakkındaki farklılık, Temimî'nin, eserinin Osmanlı ulemâsı ile ilgili kısmını İstanbul'a gelince tamamlamış olmasından kaynaklanmış olabilir.

[11] Temimî, **a.g.e.**, vr.435b-436a. Kâtip Çelebi, Temimî'nin *Tabakâtu's-Seniyye*'nin sonuna, *"Hoca diye tanınan Mevlâ Sa'düddin, Mevlâ Çivizâde, Mevlâ Zekeriyyâ, Mevlâ Abdülganî ve Mevlâ Ahmed el-Ensârî bu eseri övdü"* diye yazdığını söyler. Bk. Kâtip Çelebi, **a.g.e.**, 3, s.878-879.

bulunan kimi ulemâya ilişkin içerdiği bazı özel bilgiler nedeniyle kayda değerdir[12].

Çivizâde'nin biyografisi hakkında XVII. yüzyılda yazılmış olan biyografi kaynakları da bilgiler verirler. Mesela bu yüzyılın meşhur biyografı Kâtip Çelebi (ö.1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*[13] ve *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* adlı eserlerinde[14] Çivizâde'nin eserlerine, aktörü olduğu çeşitli meselelere ve kariyerine ilişkin bilgiler sunar. Keza, XVII. yüzyılda yazılmış biyografi kaynakları olan Necmeddin el-Gazzî (ö.1061/1651)'nin *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*'si[15] ve İbnü'l-İmâd (ö.1089/1679)'ın *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*'i[16] de Çivizâde hakkında bilgi veren biyografi kaynaklarındandır.

Çivizâde'ye ilişkin bilgiler aktaran XVIII. yüzyılda yazılmış biyografi kaynakları ise, Müstakimzâde (ö.1788)'nin *Tuhfe-i Hattâtîn*[17], *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*[18] ve özellikle *Devhatü'l-Meşâyih*[19] adlı eserleridir. Müstakimzâde'nin bu eserleri, Çivizâde ve âilesine ilişkin bazı ilginç bilgiler ihtiva etmeleri nedeniyle dikkat çekicidir. Ayrıca, XIX. yüzyılda yazılmış olan Abdülhay el-Leknevî (ö.1886)'nin *Fevâidü'l-Behiyye fî*

---

[12] İbnü'l-Hanbelî (Radiyyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî), **Dürrü'l-Habeb fî Târihi A'yâni'l-Haleb**, cüz:I, kısım:1, tahkik: Mahmud Hamdi el-Fahuri-Yahya Zekeriyya Ubbare, Dımaşk, Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfe, 1972. İbnü'l-Hanbelî, 1502'de doğup 1563'de vefat etmiştir. Ebussuud Efendi'yle, *Kasîdetü'l-Mîmiyye* adlı eserini şerh etmesi vesilesiyle teması olmuştur. Eseri, 633 biyografiyi içermektedir. Bk. Cevat İzgi, "İbnü'l-Hanbeli, Radiyyüddin", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.68-69.

[13] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, c.I-II, haz. Şerefeddin Yaltkaya-Muallim Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, MEB Yay.,1360/1941.

[14] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1887.

[15] Necmeddin el-Gazzî, **el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşire**, c.II-III, nşr. Cebrail Süleyman Cebbur, 2. baskı, Beyrut, Dâru'l-Efâki'l-Cedîde, 1979. Yazar ve eseri hakkında bk. Cevat İzgi, "Necmeddin el-Gazzi", **DİA**, c.XXXII, İstanbul, 2006, s.497-498.

[16] İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, c.X, tahkik: Abdülkadir el-Arnâut-Mahmud el-Arnaut, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1414/1993; İbnü'l-İmâd ve eseri hakkında bk. Cengiz Tomar, "İbnü'l-İmâd", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.95-96.

[17] Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, **Tuhfe-i Hattâtîn**, İstanbul, Tarih Encümeni Külliyatı, 1928.

[18] Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, **Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb**, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.628. Müstakimzâde ve eserleri için bk. Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin", **DİA**, c.XXXII, İstanbul, 2006, s.113-115.

[19] Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, **Devhatü'l-Meşâyih (Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri)**, İstanbul, Çağrı Yay., 1978.

Terâcimi'l-Hanefiyye[20], Mehmed Süreyya (ö.1909)'nın *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhiri Osmâniye*[21] ve Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*[22] adlı eserleri de Çivizâde'nin kısa bir biyografisini içerirler.

Çalışmamızın kaynakları arasında tarihsel eserlerin ayrı bir yeri vardır. Zira bu kaynaklar, verdikleri bazı kritik bilgilerle biyografi kaynaklarında yer alan bir takım verilerin tamamlanmasında yahut değiştirilmesinde mühim rol oynamaktadırlar. Mesela Çivizâde'nin çağdaşı olan Lütfi Paşa (ö.970/1563)'nın *Tevârih-i Âl-i Osman'*ı[23] ile Bostan Efendi'nin *Süleymannâme'*si[24] bu niteliğe sahip kaynaklardandır. Aslında farklı konuları ihtiva etmekle birlikte, ilgisi münasebetiyle Çivizâde'ye de atıfta bulunmuş olan dört ayrı XVI. yüzyıl kaynağı da bu nitelikte eserlerdendir. Bunlardan ilki, Abdülkâdir b. Muhammed el-Cezîrî (ö.977/1569)'nin kahve üzerine yazdığı *Umdetü's-Safve fî Hilli'l-Kahve* adlı eseridir[25]. XVI. yüzyılda Kâhire'de yaşamış olan el-Cezîrî, kahvenin serencamını anlattığı bu eserinde, Çivizâde'nin Mısır Kadılığı döneminde yaşanan bir kahve münakaşası bağlamında çok değerli bilgiler vermektedir. İkincisi, Şemseddin İbn Tolun (ö.953/1546)'un *Müfâkehetü'l-Hillân fî Havâdisi'z-Zamân* adlı eseridir[26]. XVI. yüzyılda yazılmış olan bu eserin bizi ilgilendiren kısmı kayıp olmakla beraber,

---

[20] Muhammed Abdülhay el-Leknevî, **Kitâbu'l-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Mısır, Matbaatu's-Saâde, 1324. El-Leknevî hakkında bk. İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", **DİA**, c.XXVII, Ankara, 2003, s.133-136.

[21] Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye**, c.IV/1, yay. haz. Mustafa Keskin vd., İstanbul, Sebil Yay., 1997. Mehmed Süreyyâ hakkında bk. Abdülkadir Özcan, "Mehmed Süreyya", **DİA**, c.XXVIII, Ankara, 2003, s.527-529.

[22] Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, c.I, haz. A.F.Yavuz-İ.Özen, İstanbul, Meral Yay., tarihsiz. Bursalı Mehmed Tahir hakkında bk. Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", **DİA**, c.VI, İstanbul, 1992, s.452-461.

[23] Lütfi Paşa, **Tevârih-i Âl-i Osman**, nşr. Âli Beg, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341.

[24] Bostan Çelebi, **Süleymannâme (Kitâb-ı Gazavât-ı Sultan Süleyman)**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.3317. Ayrıca bk. Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Bostan'ın Süleymannâmesi (Ferdî'ye Atfedilen Eser)", **Belleten**, c.XIX, sayı: 74, 1955, s.137-202.

[25] Abdülkâdir b. Muhammed el-Cezîrî, **Umdetü's-Safve fî Hilli'l-Kahve**, tahkik: Abdullah b. Muhammed b. el-Habeşî, Abu Dhabı, Menşûrâtu'l-Mecma'ı's-Sekâfî, 1996. El-Cezîrî bu eseri 966/1558-59 yılında yazmıştır. Bk. El-Cezîrî, **a.g.e.**, s.47. El-Cezîrî ve eseri hakkında ayrıca bk. Ralph S. Hattox, **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, s.113-115.

[26] İbn Tolun es-Sâlihî'nin ifade ettiğine göre, *Müfâkehetü'l-Hillân'*ın Çivizâde'den de bahseden ikinci kısmı kaybolmuş; fakat kayıp kısımdaki bazı bilgiler, sonradan, vaktiyle onu kullanmış olan başka kaynaklardan derlenmek suretiyle kullanılır hâle getirilmiştir. Bk. İbn Tolun es-Sâlihî, **Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye**, tahkik: Ahmed İbiş, Dımaşk, Dârü'l-Evâil, 2002, s.67; İbn Tolun hakkında bk. Ahmet Kavas, "İbn Tolun, Şemseddin", **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.415-416.

XVII. yüzyılda bu nüshayı kullanmış olan Necmeddin el-Gazzî sayesinde İbn Tolun'un verdiği kıymetli bilgileri öğrenebiliyoruz. Üçüncüsü, Çivizâde'nin yine Mısır Kadılığı döneminde yaşanmış bazı olayları nakleden devrin müşâhidi Abdülvahhab eş-Şa'ranî (ö.973/1565)'nin eserleridir[27]. Şa'ranî'nin muhtelif eserlerinde verdiği bazı bilgiler, Temimî'nin naklettiklerini tamamladığı gibi, bazıları da başka hiçbir kaynakta bulunmayan son derece kıymetli bilgilerdir. Dördüncüsü ise, XVI. yüzyılın meşhur Gülşenî sûfîsi Muhyî-i Gülşenî (ö.1013/1604-05)'nin gerçekten hayli ilginç bilgiler ihtiva eden *Reşahât-ı Muhyî*[28] ve *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî*[29] adlı eserleridir. Muhyî'nin bu eserlerinden bilhassa *Reşahât*'ı, bizzat Çivizâde ile yaşadığı bir olayı bütün ayrıntılarıyla anlatması açısından fevkalade mühimdir. İçerdiği bilgiler -önceki zamanda yazılmış eserlerden alındıkları için- bu kaynaklardakiler kadar orijinal olmasa da, XVI. yüzyılın meşhur tarihçisi Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1600)'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı[30] da Çivizâde hakkında bilgi veren başka bir tarih kaynağı olarak zikredilebilir.

XVII. yüzyılda yazılmış olan tarih eserleri de Çivizâde hakkında bilgi verirler. Mesela Nişancızâde Muhyiddin Mehmed (ö.1031/1621)'in *Mir'âtu'l-Kâinât*'ı[31], Hasan Beyzâde (ö.1046/1636-37)'nin *Tarih*'i[32], İbrahim Peçevî

---

[27] Abdulvahhab Şa'rânî'nin muhtelif eserlerinde Çivizâde'ye dair verdiği bilgiler şu çalışma vasıtasıyla elde edilmiştir: Michael Winter, **Society and Religion in Early Otoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al- Sha'rani**, New Brunswick-London, The Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies Tel Aviv University, 1982.

[28] Muhyî-i Gülşenî, **Reşahât-ı Muhyî**, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, nu.265. Bu eser aslında Muhyî'nin, vâiz Kâşifî'nin 1503'te Farsça telif ettiği Nakşîliğin Hâcegan silsilesine ve menkabelerine dair *Reşehât-ı Aynu'l-Hayât* adlı eserinin -bir takım ilâveler yaptığı- tercümesidir. Bk. Mustafa Koç, (Muhyî-i Gülşenî) **Bâleybelen: İlk Yapma Dil**, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s.44-45.

[29] Muhyî-yi Gülşenî, **Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî ve Şemlelizâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarîkat-i Gülşeniye**, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara, TTK Yay., 1982.

[30] Gelibolulu Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nu. 914; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Türkçe nu. 5959; Gelibolulu Mustafa Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, c.I, Ankara, TTK Yay., 2009.

[31] Nişancızâde Mehmed, **Mir'âtu'l-Kâ'inât**, c.II, İstanbul, Tatyos Dividciyan Matbaası Tab'ı, 1290. Nişancızâde hakkında bk. Tahsin Özcan, "Nişancızâde Muhyiddin Mehmed", **DİA**, c.XXXIII, İstanbul, 2007, s.161.

[32] Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, **Hasan Beyzâde Tarihi**, c.II, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara, TTK Yay, 2004. Hasan Beyzâde ve eserleri hakkında bk. Nezihi Aykut, "Hasan Beyzâde Ahmed Paşa", **DİA**, c.XVI, İstanbul, 1997, s.363-364.

(ö.1059/1649?)'nin *Tarih*'i[33], Karaçelebizâde (ö.1068/1658)'nin *Süleymannâme'*si[34] ve Naîmâ Mustafa Efendi (ö.1716)'nin *Târih-i Na'îmâ'*sı[35] bu tür tarih kaynaklarındandır. Bunlara, Osmanlı kânunlarına ve teşkilatına ilişkin bilgiler verirken ulemâya da değinen Hezarfen Hüseyin Efendi (1089/1678-79)'nin *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân'*ı[36] da eklenmelidir. Fakat bu eserler, -Nişancızâde'nin Çivizâde'nin müftîlikten azliyle ilgili verdiği bir bilgiyi hâriç tutarsak- genellikle daha önceki yüzyılda yazılmış olan tarih ve biyografi kaynaklarındaki bilgileri çoğu zaman oldukça kısa bir biçimde nakletmekle yetinirler.

Yukarıda ifade olunduğu üzere arşiv vesîkaları, XVI. yüzyılın bilhassa ilk yarısında yaşamış olan Osmanlı ulemâsı söz konusu olduğunda, ya onlarla ilgili vesîkaların yokluğu ya da var olanların onlar hakkında bilgi vermeyişleri nedeniyle, önem bakımından biyografi ve tarih kaynaklarının gerisinde kalmaktadırlar. Bu durum, yaptığımız araştırmalarda yakînen müşâhede olunmuştur. Nitekim araştırmalarımız sonucunda Çivizâde'ye ilişkin bilgi ihtiva eden çok az sayıda vesîkaya rastlanmıştır. Zaten bunlar da genellikle Çivizâde'nin kariyeri ve talebeleri hakkında bilgi vermektedirler. Mesela Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan müderris kayıtlarını muhtevî bir kaç defterde[37], yalnızca Çivizâde'nin medrese kariyerine ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Keza İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde bulunan Kazasker Ruznamçeleri'nden yalnızca 951/1544-959/1552 yıllarını kapsayan 1 numaralı defterde[38] Çivizâde'yle ilgili bilgi tespit edilmiş olup, bu bilgiler de

---

[33] İbrâhim Peçevî, **Târih-i Peçevî**, c.I, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1283; İbrâhim Peçevî, **Peçevî Tarihi**, c.I, haz. B.Sıtkı Baykal, Ankara, Kültür Bak. Yay., 1981. Peçevî hakkında bk. Erıca Hancz, "Peçuylu İbrâhim", **DİA**, c.XXXIV, İstanbul, 2007, s.216-218.

[34] Abdülaziz Karaçelebizâde, **Kitâb-ı Süleymannâme**, Kahire, Bulak Matbaası, 1248; Karaçelebizâde hakkında bk. Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", **DİA**, c.XXIV, İstanbul, 2001, s.381-383.

[35] Naîmâ Mustafa Efendi, **Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hafikayn)**, c.I-IV, haz. Mehmet İpşirli, Ankara, TTK Yay., 2007.

[36] Hezarfen Hüseyin Efendi, **Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân**, haz. Sevim İlgürel, Ankara, TTK Yay., 1998.

[37] Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, D.8823; D.5832; D.10053; D.5604.

[38] Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi, nu.1, İslam Araştırmaları Merkezi, mikrofilm nüsha. Bu ruznamçe defteri, vaktiyle lisans tezi olarak hazırlanmıştır: bk. Nedim Ceylan, "951-959 (1544-1556) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznamçesi (İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi, Rumeli

-defter mülâzemet kayıtlarından müteşekkil olduğu için- bize sadece Çivizâde'nin o yıllardaki mülâzımlarını öğrenme imkanı vermektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yaptığımız araştırmalarda ise, Çivizâde'nin bizâtihi kendisini ilgilendiren bilgilere ulaşılamamıştır[39]. Bu arşivde tespit ettiğimiz bazı vesîkalar, sonraki kuşak Çivizâdeler'in vakıflarıyla ilgilidir. Bu bilgilerin, Çivizâde'nin soyunu, bir Osmanlı ulemâ âilesinin faaliyetlerini ve etkinliğini öğrenmek bakımından önem arz ettiği söylenebilir. Bunların hâricinde, Ömer Lütfi Barkan'ın yayımlamış olduğu 1547-1548 yıllarına ait Osmanlı bütçesinde[40] Çivizâde'nin o yıl aldığı ücreti öğrenebildiğimizi de kaydedelim.

II.ARAŞTIRMALAR

Çivizâde, bugüne kadar biri lisans diğer ikisi yüksek lisans tezi düzeyinde olmak üzere, toplam üç müstakil çalışmaya konu olmuştur. Lisans düzeyinde olup 1950 yılında hazırlanmış olan tez çalışması, bir tarih tezi olarak "Çivi-zâde Âilesi" adını taşımaktadır. Şerafettin Tunçay tarafından hazırlanmış olan bu çalışmada, Çivizâde ve âilesinin biyografisi, tarih ve biyografi kaynaklarına dayanarak ortaya konmaya çalışılmıştır[41]. Diğer iki yüksek lisans tezi ise, İslam Hukuku Bilim dalında yapılmış olup, ilki Abdullah Özer'e ait olan "İslam Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed B. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika Bi't-Teâzir Adlı Eseri" ismindeki tezdir[42]. Abdullah Özer, bu tezinde esas itibariyle

---

Kadıaskerliği, nu.1)", İstanbul Üniversitesi Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyetleri Tarihi Kürsüsü, Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1980.

[39] Bununla birlikte İstanbul vakıflarını mukayyed yayımlanmış bir Tahrir defterinde Çivizâde'yle ilgili bir bilgi bulunmaktadır. Bk. **İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli**, nşr. Ömer Lütfi Barkan- Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yay., 1970, s.128.

[40] Ömer Lütfi Barkan, "954-955 (1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, c.XIX, no:1-4, 1957-58, s.263.

[41] Şerafettin Tunçay, "Çivizâde Âilesi", İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bitirme Tezi, İstanbul, 1950.

[42] Abdullah Özer, "İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed B. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika Bi't-Teazir Adlı Eseri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2000.

Çivizâde'nin "Risâle Müteallika bi't-Teâzir" adlı risâlesinin tahkikli metnini hazırlamış olmakla birlikte, bunun öncesinde tabiatıyla Çivizâde'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bir bölüm yazarak, Çivizâde'yi ve eserlerini ilk defa yazma eser kütüphanelerine dayanarak incelemeye çalışmıştır. Özer'in bu incelemesi, konuya ilişkin önemli tespit ve bilgiler içermesine rağmen, kapsamının sınırlı olması ve Çivizâde hakkındaki ilk araştırmalardan biri olmasının getirdiği güçlükler nedeniyle olsa gerek, bazı hataları da barındırmaktadır. Ahmet Aydın tarafından hazırlanmış olan ikinci çalışma ise, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhî Görüşleri ve Fetvaları"[43] adlı tezdir. Aydın, bu çalışmasında Çivizâde'nin hayatını, fıkhî görüşlerini ve fetvâlarını ele alarak değerlendirme denemesinde bulunmuştur. Aydın'ın bu çalışması, gerek Çivizâde'nin biyografisi, gerekse eserlerinin ve görüşlerinin tetkiki bakımından Özer'in çalışmasının çok daha ilerisine atılmış bir adım olarak nitelenebilir.

Çivizâde hakkında yapılan diğer çalışmalara gelince, bunlar içerisinde ilk zikredilmesi gereken eser, hiç şüphesiz Richard C. Repp'in *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Otoman Learned Hierarchy* adlı çalışmasıdır[44]. Zira Repp bu eserinde, teşekkülünden XVI. yüzyılda Ebussuud Efendi'nin ölümüne kadar geçen zaman dilimi içerisinde müftîlik (şeyhülislamlık) makamında bulunmuş olan on dört Osmanlı âliminin biyografilerini, Mehmet İpşirli'nin deyişiyle *"…kaynaklardan bir dantel gibi işleyerek"*[45] ortaya koymuştur. Nitekim Repp, bu müftîler arasında ele aldığı Çivizâde'nin biyografisini de, diğer on üç müftîninki gibi gerçekten başarılı bir şekilde inşa etmiştir. Repp'in bu mühim çalışmasının hâricinde, *İlmiye*

[43] Ahmet Aydın, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhî Görüşleri ve Fetvaları", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

[44] Richard C. Repp, **The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Otoman Learned Hierarchy**, London, (Published by) Ithaca Press (for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University), 1986, 325 s.

[45] Mehmet İpşirli, "Osmanlı'da İlmiyeye Dair Çalışmalar Üzerine Gözlemler", **Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları-Tespitler-Problemler-Teklifler-**, ed. Ali Akyıldız -Ş.Tufan Buzpınar-Mustafa Sinanoğlu, İstanbul, İSAM Yay., 2007, s.273.

Salnâmesi[46] ve Abdülkadir Altunsu'nun *Osmanlı Şeyhülislamları* adlı eseri[47] Çivizâde'nin kısa bir biyografisinin verildiği çalışmalardır. Ayrıca M.Cavit Baysun[48], Victor Ménage[49] ve Mehmet İpşirli[50] Çivizâde hakkında birer ansiklopedi maddesi yazmışlardır[51].

[46] **İlmiye Salnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar**, yay.haz. S.A.Kahraman-A.N.Galitekin-C.Dadaş, İstanbul, İşaret Yay., 1998.
[47] Abdülkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislamları**, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972.
[48] M.Cavit Baysun, "Çivi-zâde", **İA**, c.III, Eskişehir, MEB Yay., 1997, s.438-439.
[49] Victor L. Ménage, "Cıwı-zade", **The Encyclopaedıa of Islam (New Edıtıon)**, II, Leıden/London, E.J.Brıll/Luzac&Co., 1965, s.56-57.
[50] Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed", **DİA**, c.VIII, İstanbul, 1993, s.348-349.
[51] Türk Ansiklopedisi'nde de "Çivizâde" maddesi bulunmaktadır. Bk. **Türk Ansiklopedisi**, c.XII, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.77-78.

GİRİŞ

OSMANLI İLMİNİN VE ULEMÂSININ TARİHÎ ARKA PLANI

XIV. yüzyılın başlarında Batı Anadolu'da küçük bir beylik olarak ortaya çıkan Osmanlılar, İslâm medeniyetinin bir parçası oldukları için tabiatıyla bu medeniyet dâiresi içerisinde o zamana kadar çoktan teşekkül etmiş olan ilim geleneğine de vâris oldular. Böylece Osmanlı ilim geleneği, daha başlangıcından itibaren İslâm dünyasında oluşan ilim geleneğinin bir uzantısı olarak şekillendi. Peki, Osmanlılar'a kadar İslâm dünyasında nasıl bir ilim geleneği oluşmuştu? Osmanlılar bu gelenek bünyesindeki daha ziyade hangi eğilimleri tevârüs etmişti? Bu geleneğin ve içerisindeki eğilimlerin temel karakteristikleri nelerdi? Kısacası Osmanlı ilmi ve bu ilmin taşıyıcısı olan Osmanlı ulemâsı, nasıl bir tarihî altyapının ürünüydü? İşte bu sorulara verilecek cevaplar, Çivizâde'nin içinde bulunduğu ve tabii olarak onu derinden etkileyen ilmî ortamın teşekkülünde tesirli olan âmilleri ortaya koyacaktır.

İlim kavramı, ilimler tarihi boyunca "belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin" manasında kullanılmış olmakla birlikte[1], İslâm tarihinde öncelikle bir din olarak İslâm'ın anlaşılıp yorumlanması, yani dinî ilimler çerçevesinde mahiyet kazanmış görünmektedir. Fakat bu kavram, fetihlerle İslâm'ın kültürel coğrafyasının genişlemesine paralel olarak, İslâm öncesine ait bilgi birikiminin ışığında felsefî ilimleri de kapsayacak şekilde geniş bir anlam kazanmış ve zamanla bu geniş anlam dâiresindeki ilimler, "naklî (şer'î) ve aklî ilimler" olarak iki ana kategoride mütâlaa edilir olmuştur[2]. İşte bizim burada söz konusu edeceğimiz ilim geleneği, günümüzde "bilim"

---

[1] İlhan Kutluer, "İlim", **DİA**, c.XXII, İstanbul, 2000, s.110.
[2] Kutluer, **a.g.m.**, s.112. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul, İz Yay., 2001, s.86-88.

denilen "aklî ilimler"le ilgili olandan ziyade[3], Osmanlı ulemâsının asıl ilmî hüviyetini teşkil eden fıkıh ve kelâm gibi naklî ilimlere ilişkin gelenek olacaktır.

İslâm tarihinde ilmin ya da fıkıh ve kelâm gibi naklî (şer'î) ilimlerin temeli, öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk devirde atılmıştır. Zira Fazlurrahman'a göre, bu devirde şeriatın izahı için iki kaynak ya da metod tanınmıştı. Bunlardan birincisi, *"geleneksel ve güvenilir verilmiş kaynak olup esas olarak hizmet görmesi gereken Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti"* idi ki, buna "ilim" deniyordu. İkincisi ise, sonraki nesillerin gelişen ihtiyaçlarını karşılama işlevi açısından önem arzeden "insan aklı ve anlayışı" idi. Bu prensibe de "anlayış ya da kavrayış" (fıkh) adı verildi. İşte hicrî II./VIII. asrın ortalarına kadar, bu iki ilke temelinde yürütülen "ictihadî" faaliyetler dinî bilgiyi meydana getirdi. Fakat bu ilk merhaleden sonra fıkıh ilkesi, İslâm metodolojisinin teşekkülüyle yani "sünnet", "ictihad" ve "icma" arasındaki ilişkinin tesisiyle birlikte, kişisel bir faaliyet olmaktan çıkarak sistematik bir disiplin haline geldi[4]. Böylece dinî ilimlerden biri olan fıkıh teşekkül etmiş oldu.

Fıkhın teşekkül süreci paralelinde, hicrî II./VIII. ve III./IX. asırlarda fıkıh mezhepleri de ortaya çıktı. Bu mezheplerden ilki, Irak'ta Ebû Hanîfe (ö.767)'nin önderlik ettiği ve iki talebesi Ebû Yusuf (ö.797) ile Muhammed Şeybânî (ö.805)'nin sistemleştirdiği Hanefî mezhebi idi. Bağdat merkezli Abbâsîler'in himâye ettiği bu mezhebin en çok üzerinde durulan özelliği, "ehl-i re'y" diye adlandırılmasından da anlaşıldığı üzere, "hür düşünce"ye yer vermesiydi. Bu mezhebi, daha sonra Hicaz'da Mâlik b. Enes (ö.795)'in Mâlikîliği, İmam Şâfiî (ö.819)'nin Şâfiîliği ve "ehlü'l-hadîs"ten Ahmed b. Hanbel (ö.885)'in Hanbelîliği takip etti[5]. Bu süreç içerisinde fıkıh usûlü, İmam Şâfiî tarafından "Kur'an, sünnet, icma ve kıyas" şeklinde dört asıl ilkeyle

[3] Ortaçağ İslâm dünyasında aklî ilimlerin durumuyla ilgili olarak şu çalışmaya bakılabilir: Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)", **Araştırma (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi)**, c.I, 1963, s.5-69.

[4] Fazlur Rahman, **İslâm**, çev.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. baskı, Ankara, Selçuk Yay., 1996, s.141-144.

[5] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.114-116.

sistemleştirildi; hicrî III. asrın sonlarında yani X. yüzyılın başlarına doğru Sünnîlik ortaya çıktı[6] ve Hz. Peygamber'e atfedilen *"Benim ümmetim hiçbir zaman hata üzerinde birleşmez"* hadisi temelinde, "icma"ın yanılmazlığı nazariyesi geliştirildi[7]. Böylece İslâm'ın doğuşunun dördüncü asrında, önceki üç asır boyunca süren teşekkül devrindeki fikir ve inanç hareketliliği, elde edilen sonuçların istikrara kavuşması şeklinde sürekliliğe dönüştü[8].

X. yüzyılda Sünnîliğin doğuşu ve bu çerçevede fıkhî düşüncenin istikrara kavuşması kuşkusuz çok önemliydi. Zira bu aşamadan itibaren İslâm dünyasında fıkhî düşünce yeni bir sürece girdi. Bu yeni sürece yön veren en kritik gelişme, elbette fıkhın karşılaşılan yeni meselelere cevaplar bulmasını sağlayan "ictihad" ilkesi üzerinde oldu. Bu ilke, ilk üç asırda oldukça işlevsel bir biçimde kullanılmıştı; ama X. yüzyıldan itibaren "ictihad kapısının kapandığı" düşüncesinin ortaya çıkmasıyla birlikte[9], -kullanılmaz hale geldiği için- işlevselliğini büyük ölçüde kaybetti. Bundan sonra İslâm dünyasında artık "mutlak ictihad" yok denecek kadar azalacak ya da yalnızca "nisbî ictihad"da bulunulacaktır[10].

Sünnî ulemâ, "ictihad kapısının kapandığı"nı savununca, doğal olarak bunun yerine mezhep imamlarının ve diğer müctehidlerin o zamana kadar ortaya koyduğu görüşlerin izlenmesi gerektiğini söyleyecekti. Nitekim İslâm dünyasında "ictihad kapısının kapandığı" düşüncesinin yaygınlaşmasıyla birlikte, müctehidlerin görüşlerinin izlenmesi[11] ya da "salt otoritenin kabulü" anlamında[12] "taklid" doktrini ortaya çıktı[13]. Bu doktrin öylesine etkili oldu ki, fıkıh mezhepleri içerisinde "ictihad"a ve "re'y"e en fazla önem veren Hanefîler

---

[6] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.106-109.
[7] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.109; Marshall G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, c.I, çev. Heyet, İstanbul, İz Yay., 1993, s.281; Bernard Lewis, **Ortadoğu**, çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, İstanbul, Sabah Kitapları, 1999, s.177.
[8] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.109.
[9] Fazlur Rahman, **a.g.e.,** s.110-111, 162; Hayreddin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1975, s.167; Lewis, **a.g.e.**, s.177-178.
[10] Fazlur Rahman, **a.g.e.,** s.110-111; Karaman, **a.g.e.**, s.192.
[11] Karaman, **a.g.e.**, s.169.
[12] Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, s.127, not:1.
[13] Karaman, **a.g.e.**, s.167; Hodgson, **a.g.e.**, c.II, s.490-491; Lewis, **a.g.e.**, s.178.

bile, Ebû Hanîfe'nin ölümünden birkaç asır sonra "ictihad, re'y, kıyas ve istihsan" gibi gelişime açık ilkeleri bir kenara koyarak müctehid imamları "taklid" etmeye başladılar[14]. Başlangıçta sıradan insan için önerilen bu doktrin, zamanla ulemâ dâhil tüm müslümanları kapsayacak şekilde genişletildi[15] ve sonradan belli bir mezhep içinde "standart mecmualar"ın kabulüyle daha katı bir biçim aldı[16]. Böylelikle üretken vasfını kaybeden fıkıh ilmi, genel bir "durgunluk" içerisine girdi[17]. Bu durum, XIII-XIV. yüzyıllarda Hanbelî mezhebinden meşhur selefî âlim İbn Teymiyye (ö.1328)'nin "taklid" doktrinine karşı çıkıp "ictihad"ı savunmasıyla değiştirilmeye çalışıldıysa da[18] sonuç pek değişmedi[19]. İşte Osmanlı ulemâsı fıkıh ilmini, böyle bir sürecin sonunda Hanefî mezhebi çerçevesinde artık gelenekselleşmiş olan taklid doktrinine bağlı olarak tevârüs etmiş oldu.

Fıkıh gibi İslâm'ın ilk birkaç asrında teşekkül eden İslâmî ilimlerden bir diğeri de kelâm idi. İslâm'ın akîdesini yani inanç esaslarını konu edinen bu ilim dalının gelişimi, hicrî II./VII. asırda Arapça'ya çevirilen Yunan felsefesi ile ilmî eserlerinin etkisi altında gerçekleşti ve ortaya -özellikle IX ila XII. yüzyıllar arasında- orijinal eserlerin verildiği "güçlü ve parlak bir düşünce hareketi" çıktı. Kelâm ilmini oluşturan bu hareketin ilk mühim temsilcileri, Mutezile adı verilen ekolün mensupları idi. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, büyük günah işleyenlerin ne kâfir ne de müslüman olacağı, Kur'ân'ın yaratılmış (mahluk) olduğu gibi görüşleriyle dikkat çeken bu "akılcı" ekol, bir ara Me'mun ve halefleri zamanında Abbâsîler'in resmî akîdesi bile oldu; hatta bu dönemde Ahmed b. Hanbel (ö.855) gibi ehl-i Sünnet ulemâsı, Mutezile akîdesini kabul etmedikleri için "zulme" tâbi tutuldu. Fakat bu ekol, IX.

---

[14] Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe**, 4. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1999, s.102.
[15] Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s.127, not:1; Hodgson, **a.g.e.**, II, s.490-491.
[16] Hodgson, **a.g.e.**, II, s.490-491.
[17] Fazlur Rahman, **İslâm**, s.258.
[18] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.110-111; Hodgson, **a.g.e.**, II, s.515-516.
[19] Karaman, **a.g.e.**, s.167.

yüzyılın son yarısında yavaş yavaş gücünü kaybetti[20] ve yerini Ehl-i Sünnet kelâmı denilen iki yeni kelâm hareketine bıraktı.

IX. yüzyıldan itibaren beliren bu yeni kelâm hareketlerinden ilki ve en etkilisi, Mutezile'den kopan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.942)'nin başlattığı Eş'arîlik hareketi idi. Bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu, insanın -iradesiyle- bu fiilleri kazandığı anlamındaki "kesb" nazariyesinin de gösterdiği üzere, Fazlurrahman'a göre bir nevi Sünnîliğin Mutezilî akîdeye tepkisini ifade eden bu hareket, Büyük Selçuklular devrinde -Nizâmiye Medreseleri'ni kuran- vezir Nizâmülmülk'ün ve bilhassa devrin meşhur âlimi İmam Gazzâlî (ö.1111)'nin çabalarıyla XI ve XII. yüzyıllarda doğuda güç kazandı. Aynı devirde ortaya çıkan ikinci kelâm hareketini ise, el-Eş'arî'nin çağdaşı Semerkant'lı bir Türk âlimi olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö.945) başlattı. Temel görüşlerinde Eş'arîlik'e çok benzeyen, bazı mühim noktalarda ise ondan ayrılan el-Mâtürîdî'nin bu hareketi[21], kendisinden sonra gelenlerin, özellikle Ebu'l-Mu'in Nesefî (ö.1115)'nin katkılarıyla şekillendi[22].

Bu iki kelâm hareketinin faal olduğu döneme damgasını vuran âlim, hiç şüphesiz, -bir Eş'arî kelâmcısı olan- Ebu Hamid el-Gazzâlî'dir. Zira o, kendi zamanına kadar özellikle Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1073) gibi Müslüman filozofların geliştirdikleri Aristoteles felsefesine dayalı İslâm "meşşaî" felsefesini, *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinde inceleyip tenkid etti[23] ve sonuçta kelâmda "mütekaddimîn" (öncekiler) devrini kapatarak "müteahhirîn" (sonrakiler) devrini açtı[24]. İmam Gazzâlî ile başlayan bu yeni devrin esas özelliği, felsefî bahislerin kelâma dâhil olması ve felsefe

---

[20] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.122-127,164.
[21] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.130-132.
[22] M.Sait Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelam", **Türk Düşünce Tarihi**, yay. haz. H.Gazi Topdemir, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2001, s.133-134.
[23] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.172.
[24] Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.75-78.

ile kelâmın yakınlaşması idi[25]. Zaten bu yüzden devrin kelâmına, "felsefî kelâm" veya "kelâmî felsefe" yahut "felsefî din" veya "dinî felsefe" denilir[26].

İmam Gazzâlî sonrasında kelâm ilminin bu niteliğe bürünmesinde en önemli rolü Fahreddin er-Râzî (ö.1209) oynadı[27]. Zira Râzî, hem Gazzâlî'nin eleştirdiği bazı metafizik konuları dışta bırakarak İbn Sînâ felsefesi ile Gazzâlî düşüncesinden oluşan ve Eş'arî akîdeyle uzlaşan yeni bir sentezi gerçekleştirdi[28]; hem de bu sayede kendi mektebini oluşturarak sonraki kelâma istikâmet verdi[29]. Dahası, böylelikle İslâm dünyasında felsefe, -kelâm içinde ve onunla mezcedilmiş biçimde okunduğu için- müstakil bir cereyan veya sistem olarak okunmaz hâle geldi[30]. Ne var ki Râzî'nin bu "felsefî kelâm" sistemi, *"hadis ehlinin dinî ruhu ile kelâm ehlinin aklîleştirme eğilimleri arasındaki sürtüşme"* çerçevesinde[31], bir asırlık zaman dilimi içerisinde -kelâm ilminin bizâtihi kendisini eleştiren- Hanbelî geleneğine mensup İbn Teymiyye tarafından sert bir şekilde tenkid edilmekten kurtulamadı[32]. Bununla birlikte Râzî'nin sistemi, sonraki dönemde yaşayan Seyfeddin el-Âmidî (ö.1232), Nasirüddin et-Tusî (ö.1273), Kadı el-Beydavî (ö.1291), Kutbuddin eş-Şirazî (ö.1311), Kutbuddin er-Râzî (ö.1364), Adudüddin el-Îcî (ö.1355), Sa'deddin et-Teftazânî (ö.1395) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413) gibi âlimler kanalıyla hâkimiyetini sürdürdü[33]. Nitekim Osmanlı ilim geleneği

---

[25] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.172; Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.75-78; Ahmet Davutoğlu, "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", **Dîvan (İlmî Araştırmalar)**, sayı:1, 1996, s.25.

[26] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s. 170,173.

[27] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.135, 170; Hüseyin Atay, "Önsöz", (Fahreddin Razi), **Kelâm'a Giriş (Muhassal)**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978, s.1-2.

[28] Bekir Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", **Doğu Batı**, sayı:33, (Ağustos-Ekim) 2005, s.164-165.

[29] Süleyman Uludağ, **Fahrettin Razi: Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991, s.37-38.

[30] Atay, "Önsöz", s.1.

[31] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.132.

[32] Uludağ, **a.g.e.**, s.89; Karlığa, **a.g.m.**, s.164-165.

[33] Uludağ, **a.g.e.**, s.37-38.

de, özellikle Teftazânî ve Cürcânî'nin eserleri vasıtasıyla[34] Fahreddin er-Râzî'nin "felsefî kelâm" sistemi çizgisinde şekillendi[35].

Osmanlılar, fıkıh ve kelâm alanındaki bu iki geleneğin yanı sıra, İslâm düşüncesinin diğer bir veçhesi olup "zühd hareketi" ile başlayan, sûfîliğe dönüştükten sonra "fenâ" ve "bekâ" doktrinleri geliştirilen, Ebû Said el-Harrâz (ö.890?) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.909) ile Sünnî şekline kavuşan, Gazzâlî ile bu şeklin zirvesine çıkan ve "mârifet nazariyesi"yle felsefî bir mahiyet kazanan tasavvuf düşüncesinde ise, bu düşüncenin bilgi nazariyesini XIII. yüzyılda "vahdet-i vücûd" öğretisiyle klasik ifadesine kavuşturan[36] Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.1240)'nin düşüncesine vâris oldular. Böylece Osmanlı ilim ve tefekkür geleneği, o zamana kadar İslâm dünyasında olgunlaşmış olan Sünnî ilim ve tefekkür geleneğindeki bu ana eğilimlerin etkisi altında teşekkül etmiş oldu.

Bununla birlikte Osmanlılar'ın İslâm dünyasından devraldığı bu ilim ve tefekkür geleneği, o esnada ilmî gelişme itibariyle eskisi kadar parlak ve dinamik bir durumda değildi. Zira bu gelenek, Osmanlılar'a gelinceye kadar bir çok faktörün etkisiyle eski dinamizmini kaybetmişti[37]. Bunu doğuran faktörlerden biri, dinî ilimlerin İslâm'ın ilk dört asrında hızlı bir şekilde teşekkül etmelerinin, onları bir *"savunma ve kendi üzerlerine kapanma irâdesine itme tehlikesi"*yle karşı karşıya bırakmasıydı[38]. Zaten XI. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında, *"Yunan felsefesi, tıbbı ve ilminin toptan Arapça'ya tercümelerinin koruyuculuğunu yapmak suretiyle İslâm'da fikrî uyanışın seyrini hızlandıran"* Abbâsî idâresinin[39] zayıflaması, buna paralel olarak Bâtınîlik tehdidinin ortaya çıkması ve Selçuklular'ın siyasî üstünlüğü ele geçirmeleriyle birlikte Nizâmiye Medreseleri'ni açıp ulemânın Bâtınîlik tehdidine karşı, -bir karşı

[34] İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", **Dîvan (İlmî Araştırmalar)**, sayı:14, 2003/1, s.24-26, 36.
[35] Karlığa, **a.g.m.**, s.164-165;
[36] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.178-208.
[37] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.6-7, 252-267; L.Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, XXVIII/1-2, 1970, s.220, 229-230.
[38] Gardet, **a.g.m.**, s.224-225.
[39] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.5.

propaganda olmasa bile[40]- en azından ehl-i Sünnet inancını devlet destekli olarak savunması[41], dinî ilimlerdeki bu "savunma" ve "içe kapanma" temâyülüne uygun bir ortam hazırlamıştı. İşte böyle bir süreçte eğitimi kontrol altına alan ehl-i sünnet ulemâsının, medreselerde verdiği *"geniş çapta devlet destek ve denetimine dayanan eğitim"*ın *"nisbî bir darlık ve katılık"* içermesi, *"fikrî durgunluğu hızlandırması ve sürekli kılması itibariyle"* söz konusu dinamizmi olumsuz etkileyen faktörlerden bir diğeriydi[42].

Keza, Ortaçağ İslâm dünyasında eğitimin "temel zayıflığı"nı teşkil eden devrin ilim zihniyeti ve bunun eğitim sistemi üzerindeki yansımaları da bu hususta mühim bir rol oynadı. Zira Fazlurrahman'a göre, modern anlayışın *"aklın özde keşfedeceği ve arayacağı bir şey olarak"* baktığı bilgi kavramına, Ortaçağ İslâm dünyasında *"kazanılacak bir şey"* olarak bakılıyordu. Bu bakış ise, *"yaratıcı ve müspet olmaktan ziyade edilgen ve alıcı olmak"*[43] demekti ki, bu elbette ilmî gelişme açısından olumsuz bir faktördü. Nitekim bu zihniyetin bir tezâhürü olarak eğitim, *"kültürel mirasın bir nesilden ötekine aktarılması"* temel gâyesi çerçevesinde, yani ilmî gelişmenin teşviki yönünde değil, mevcud "doğru"ların "nakl" edilmesi şeklinde tanzim edilmişti[44].

Ayrıca, İslâm'ın ilk asırlarında siyasî iktidar ile "uzak", zaman zaman "kuşkulu" bir ilişki geliştiren ve ondan bağımsız olan ulemânın[45], zamanla siyasî iktidarların kontrolü altına girmesi de ilmî gelişmeyi olumsuz etkileyen faktörlerden biriydi[46]. Zira İslâm'ın erken çağlarında kadıların devlet görevlisi haline getirilmesiyle başlayan[47], XI. yüzyılda Nizâmiye Medreseleri'nin açılmasıyla müderrisleri de içine alan[48] ve -herhalde "maaşlı müderrislik"ten

---

[40] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.256.
[41] Ahmet Yaşar Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", **Osmanlı Uygarlığı**, c.I, yay. haz. H.İnalcık-G.Renda, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay., 2003, s.246.
[42] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.6-7, 258-259.
[43] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.266.
[44] Hodgson, **a.g.e.**, II, s.480-481.
[45] Lewis, **a.g.e.**, s.148.
[46] W. Montgomery Watt, **İslâm Felsefesi ve Kelâmı: İslâmi Araştırmalar**, Türkçesi: Süleyman Ateş, İstanbul, Pınar Yay., 2004, s.193-194.
[47] George Makdısı, **İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim**, çev. H.T.Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2007, s.334.
[48] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.246.

mülhem olarak- XIII. yüzyılın ikinci yarısında müftîliğin de merkezî iktidarın kontrolü altına girmesiyle tamamlanan bu süreç, "İslâm eğitim sisteminin özgürlüğü"ne darbe vurmuş ve âlimin düşünce özgürlüğünü siyasî iktidar yararına uygun hâle getirmişti. Bu durum, tabii olarak sistemin "girişimciliğe ve orijinalite"ye kapı açan doğasına zarar verdi[49].

İşte bu faktörlerin ve burada belirtilmeyen siyasî, içtimâî, iktisadî ya da dinî ilimlerin kendi iç yapılarıyla alakalı diğer faktörlerin etkisiyle eski dinamizmini yavaş yavaş kaybeden İslâm ilim ve tefekkür geleneği, XIII. ve XIV. yüzyıllarda kimi araştırıcıların "sâbitleşme/kemikleşme"[50] ya da "duraklama"[51], "durgunlaşma/donma"[52], kimisinin ise "paradigma pekişmesi" dediği[53] *"geniş ansiklopedik sentezlerin, el kitaplarının ve derlemelerin"* yazıldığı bir çağa girdi. Artık dinî ilimlere ilişkin telif eserler yazmak yerine, klasikleşmiş eserlere şerh ve hâşiyeler yazma geleneğinin oluştuğu[54] bu çağda İslâm düşüncesi, kelâm alanında Teftazânî ve Cürcânî ile "son sözünü" söyledi[55]. Abbâsîler'in son devrini ve Selçukluların varlıklarını sürdürdükleri devri içine alan XI-XII. yüzyıllarda zaten "duraklama" devrine giren fıkıh alanında ise, XIII. yüzyıldan itibaren "gerileme" devri başladı[56]. Hülâsa, XIV. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan Osmanlı ilim ve tefekkür geleneği, İslâm düşüncesine işte böyle bir durgunluk evresinde mirasçı oldu.

---

[49] Makdısı, **a.g.e.**, s.286, 334-335.
[50] Gardet, **a.g.m.**, s.220.
[51] Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelam", s.133-134.
[52] Süleyman Uludağ, "Giriş", (Taftazânî) **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, 4. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1999, s.63.
[53] Davutoğlu, **a.g.m.**, s.24-27.
[54] Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.262-264; Hayreddin Karaman, **Fıkıh Usûlü (İslâm Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)**, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1964, s.40; Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.177; Yazıcıoğlu, "Türklerde Kelam", s.133-134.
[55] Uludağ, "Giriş", s.63.
[56] Hayreddin Karaman, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi**, 4. baskı, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 235-242.

BİRİNCİ BÖLÜM

SIRA DIŞI BİR OSMANLI ÂLİMİ:

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN HAYATI (896/1491?-954/1547)

I.SOYU VE ÂİLESİ

XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsının önde gelenlerinden biri olup Çivizâde diye meşhur olan[57] "Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi"nin[58] asıl adı Şeyh Mehmed (Muhammed) bin İlyas'tır. Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi (ö.995/1587)'den öğrenerek hakkında en teferruatlı bilgiyi veren XVI. yüzyıl ulemâ biyografı Takiyyüddin et-Temimî'ye göre, Çivizâde'nin şeceresi şöyledir: *"Muhammed bin İlyas bin Şeyh Muhammed bin İlyas bin Hacı bin Ömer er-Rumî el-Milasî"*[59]. Bu şecerenin kısmen aynısı Atâî tarafından da nakledilir[60]. Temimî ve Atâî'den sonra yazan Kâtip Çelebi ise, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* adlı eserinde Çivizâde'nin âile köklerini şöyle zikreder: *"Muhyiddin Şeyh Muhammed bin İlyas bin Hacı Ömer er-Rumî el-Milasî"*[61]. Kâtip Çelebi'den yaklaşık bir asır sonra yazan Müstakimzâde de, Çivizâde için adeta bu ikisinden karma başka bir şecere kaydeder[62].

---

[57] Gelibolulu Âlî'ye göre Çivizâde, "Koca Çivizâde" diye meşhurdu (bk. Gelibolulu Mustafa Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, c.I, vr.381b). Âlî'nin belirttiği bu isim, muhtemelen Çivizâde'nin oğlu Mehmed Efendi'nin de Çivizâde diye meşhur olmasından (bk. Atâî, **a.g.e.**, s.292-294) sonra, ikisini birbirinden ayırmak için kullanılmaya başlanmış olmalıdır.

[58] Çivizâde'nin muasırı Taşköprîzade, Arapça *Şakâyık*'ında onu "Mevlâ Muhyiddin Şeyh Mehmed (Muhammed) ibn İlyas eş-şehîr bi-Çivizâde" diye zikreder. Bk. Taşköprîzâde, **a.g.e.**, vr. 133a.

[59] Temimî, **a.g.e.**, vr. 365a.

[60] Atâî, Çivizâde'nin kardeşi Abdi Çelebi'nin soyundan olan Abdullah Efendi'nin biyografisinde şöyle bir şecere verir: *"Abdullah Efendi ibn Ali Efendi ibn Abdullah ibn İlyas ibn Şeyh Mehmed ibn İlyas"*. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.725-726.

[61] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, vr.197b.

[62] Müstakimzâde, Çivizâde'nin babası için *"İlyas Şehid b. Mehmed bin İlyas bin el-Hâc Ömer"*, amcası için de *"Mustafa b. Mehmed b. İlyas b. Ömer"* biçiminde iki soy ağacı nakleder. Bk. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, **Tuhfe-i Hattâtîn**, s.132, 538.

Bunlardan Temimî'nin naklettiği şecere daha doğru gibi görünmekle birlikte[63], son tahlilde hepsinin ittifakla işaret ettiği husus, Çivizâde'nin Milas'lı (Menteşeli)[64] bir âileden geldiğidir. Bu âile ise, fertlerinin isimlerinden, Milas'lı oluşlarından ve aksi bir iddianın bulunmayışından anlaşılıyor ki Türk kökenli olmalıdır[65].

Temimî'nin kaydettiği şecereye göre, Çivizâde'nin dedesinin ismi "Şeyh Muhammed"dir. Temimî bunu, şecerenin hâricinde Çivizâde'nin -dedesi gibi- "elif-lamsız" Şeyh Muhammed olarak tanındığını söylemek suretiyle özellikle belirtir[66]. Buna göre hem Çivizâde hem de dedesi, "Şeyh" sıfatıyla tavsif edilmiş kişiler olmaktadır. Ama bu noktada şunu hemen belirtmek gerekir ki, bu sıfat Çivizâde ve dedesinin kimlikleri konusunda yanıltıcı olmamalıdır. Zira, bu tâbirin Çivizâde ve belki dedesi için, sûfî önderlerine verilen bir unvan mâhiyetinde kullanılmaktan ziyade, onların isimlerini tamamlayan özel bir niteleme olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun, en azından Çivizâde için doğru olduğu yahut izlenimden öte bir vak'a olduğu rahatlıkla söylenebilir.

---

[63] Bu soy ağaçlarında farklılık arzeden iki husus hemen göze çarpmaktadır: Birincisi, Temimî Çivizâde'nin soyunu beş kuşak kadar geriye götürürken, Kâtip Çelebi yalnızca iki kuşak öteye götürmektedir. İkincisi ise, her iki kaynakta ortak olarak yer alan Hacı ve Ömer isimlerinin Temimî'nin eserinde iki farklı kişiyi, Kâtip Çelebi ve Müstakimzâde'nin eserlerinde ise bir kişiyi yansıtmasıdır. Bu farklılıklardan ilki için akla gelen husus, -zaten tam bir soy ağacı verme kastında olmayıp yalnızca biyografisini yazdığı Çivizâde'nin künyesini veren- Kâtip Çelebi'nin, Çivizâde'nin soyunu kısaltarak vermiş olabileceğidir. Bu yüzden o, muhtemelen Çivizâde'nin dedesi Şeyh Muhammed'le bunun babası İlyas'ı yazmamış olmalıdır. İkinci hususta ise, Kâtip Çelebi'nin ve Müstakimzâde'nin Temimî'nin eserindeki Hacı b. Ömer'i, Hacı Ömer diye yazmış olmaları bilinçli bir tercih gibi görünüyor. Bu tercihte herhalde isimlerden birinin Hacı olmasının rolü olmalıdır. Zira "el-Hâc" ya da "Hacı" kelimesi, esas itibariyle bir unvan olup çoğu zaman isimleri tavsif maksadıyla kullanıldığı için ayrı bir isim olarak düşünülmemiş olabilir. Bununla birlikte Çivizâde'nin künyesini böyle nakleden başka bir kaynak da görmüş olabilirler. Mesela Şerafettin Tunçay bu ihtimale ağırlık vermekte ve Müstakimzâde'nin verdiği soy ağacını tercih etmektedir. Fakat Müstakimzâde'nin verdiği soy ağacı başka bir yönden problemlidir: Müstakimzâde, Çivizâde'nin babası ve amcasının künyelerini yazarken birinde "el-Hâc" ismini hiç vermediği gibi, asıl önemlisi Çivizâde'nin babasını "eş-Şehîd" diye tavsif etmiştir. Onun bu tercihi, muhtemelen -Ahmet Aydın'ın da ifade ettiği üzere (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.11, not:5)- aslında Çivizâde'ye ait olmayıp ona izâfe edilen *Kitâbu'l-Îsâr li-Halli'l-Muhtâr* adlı yazma eserin başında böyle yazılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Hülâsa, Müstakimzâde'nin verdiği künye sağlam görünmemektedir. Kâtip Çelebi'nin verdiği künye de muhtemelen eksik olduğuna göre, mevcut durumda kaynaklığı itibariyle Temimî'ye güvenmek en doğru yol gibi görünüyor.

[64] Mecdî, **a.g.e.**, s.446; Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.207; Bursalı, **a.g.e.**, s.293-294; Mehmed Süreyya, **a.g.e.**, c.IV/1, s.410.

[65] M.Cavit Baysun, Çivizâdeler'i *"müteaddit ilmiye ricâli yetiştiren meşhur bir Türk âilesi"* olarak tanımlar. Bk. Baysun, **a.g.m.**, s.438.

[66] Temimî, **a.g.e.**, vr.365a.

Çünkü öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'nin babası, oğluna, Türk toplumunda günümüzde bile yaygın olan isim verme geleneğinin bir tezâhürü olarak kendi babası "Şeyh Muhammed"in ismini vermiştir. Nitekim Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi de, ileride kendi oğluna babasının bu ismini verecektir. Zaten Çivizâde'nin "Şeyh" olması ihtimali bir yana, tam tersine kimi meşhur Şeyhler'e muhalefet eden bir âlim olduğu daha sonra ayrıntılı olarak ortaya konacaktır.

Çivizâde'nin babasının ismi ise "İlyas"tır. Bazı kaynaklara göre Çivizâde'nin babası, Milas'ta "el-Mevlâ Çivi İlyas" veya "Çivi Efendi" diye tanınmıştır[67]. Şu halde, asıl ismini dedesinden alan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi, meşhur olduğu ismini de babasının lakabından[68] almış olmaktadır. Kaynaklara göre Çivizâde'nin babası Çivi İlyas, Milas'ta müderrislik yapan ve aynı zamanda "kesret-i kitâbet"le yani kitap çoğaltmakla meşgul olan bir kişiydi[69]. XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâ biyograflarından Kefevî, Çivi İlyas Efendi'nin kendi zamanında "tedâvülde" olan bir çok kitabı yazdığını, bunları "evlâdı" üzerine vakfettiğini, bu kitaplardan çoğunun şu anda torununun (Çivizâde Mehmed Efendi'nin) elinde bulunduğunu ve

---

[67] Kefevî, **a.g.e.**, vr.400b-401a; Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.19-20; Leknevî, **a.g.e.**, s.212; Bursalı, **a.g.e.**, I, s.293-294.

[68] Çivizâde'nin babası İlyas'ın lakabı "Çivi"nin, bildiğimiz Türkçe "çivi" kelimesinden geldiği anlaşılmaktadır. Zira torunu Çivizâde Mehmed Efendi, dostu Muhyî-i Gülşenî'nin "yapma dil" niteliğindeki *Bâleybelen* adlı eserine "Çivizâde" lakabının karşılığını bizzat kendisi teklif etmiştir ki, orada kelime bu manada kullanılmıştır. Muhyî-i Gülşenî bunu şöyle kaydeder: *"(kûdem), çivilemek ki, kûd, mîh'dur. Finkûd, çivizâde manasına"; "(girer), çivi ki begaz'dur. Bu nâmı merhûm Çivizâde komışdur ve râyı meftûh vaz' itdiler. 'Meksûr olsa olmaz mı' didüm. 'Bu tagayyür evlâdur' didiler. Girerfin, çivi-zâde'dür"* (bk. Koç, **Bâleybelen**, s.247,360). Bununla birlikte Müstakimzâde, Çivizâde lakabının kökenine ilişkin doğruluğundan bir anlamda kendisinin de kuşku duyduğu hayli ilginç bir anekdot anlatır. Bu anekdota göre Çivizâde, Şeyh-i Ekber'e (İbnü'l-Arabî) ta'n eden birisi olarak bir gün (rüyada) Şeyh'i gördüğünü ve ayağıyla onun başına vurduğunu söyleyerek, bunu tahta/odun üzerinde tasvir eder. İşte o esnada ayağına çivi isabet eder ve çivi çıkarılır. Böylece ona bu lakap verilir. "Lakin", der Müstakimzâde, *"bu vak'a, Mecdî'nin Şeyh Ali el-Halebî'nin tercemesinde açıkladığı "Karye imamı" ile ilgili olanla aynı vak'adır"* (bk. Müstakimzâde, **Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb**, vr.176a-b). "Karye imamı" vak'asında, Mevlânâ Ali-i Arabî söz konusu Karye imamı'na üzerinde taşıdığı Şeyh Bedreddin'e ait *Vâridât* adlı eseri yakmasını söylediği halde onun bunu yapmayışı ve sonuçta evinin yanması anlatılmaktadır (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.173-174). Müstakimzâde'nin şüphesini belli ettiği söz konusu anekdotun gerçeği yansıtmayışının belki en önemli delili, burada "çivi" lakabının Çivizâde'nin kendisine verilmesidir. Oysa "çivi" lakabı, aslında onun babasına verilmiş olup kendisine de bu nedenle "Çivi"nin oğlu manasında "Çivi-zade" denmiştir.

[69] Kefevî, **a.g.e.**, vr. 400b-401a; Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.19-20.

kendisinin de bunları görüp bazılarından faydalandığını belirtir[70]. Temimî de ayrıca, Çivi İlyas'ın kendisi gibi "ehl-i ilm"den olup Menteşe'nin bazı "nevâhî"sinde kadılık yapan ve "hatt-ı cedîd" yazan Mustafa adlı bir kardeşinin bulunduğunu; Çivizâde'nin, babasının ölümünden sonra annesiyle evlenen bu amcasının "kefâleti"ne girdiğini söyler[71]. Nitekim Müstakimzâde, Temimî'nin bu bilgilerine istinâden Çivizâde'nin babası Çivi İlyas'ı ve amcası Mustafa'yı, hattatlar olarak *Tuhfe-i Hattâtîn* adlı eserine dâhil etmiştir[72]. Şu halde Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'yi, babası ve amcası ilmiye sınıfına mensup ve aynı zamanda hattatlık da yapmış olan yerli bir Türk âilesinin ferdi olarak nitelemek mümkündür. Çivizâde'nin çocukluktan itibaren ilmiye tarîkine yönelmesinde, işte böyle ilimle iç içe bir sosyal tabandan ve çevreden gelmesinin rolü kuşkusuz büyük olmalıdır.

Çivizâde'nin ne zaman doğduğu konusunda kaynaklar iki farklı rivâyet naklederler. *Zeyl-i Şakâyık*'ında ilk rivâyeti nakleden Atâî, Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin doğumu için "innehû hayru'l-veled" (937/1530-31) tarihinin düşüldüğünü, babasının doğumu konusunda ise "hayru'l-veled" (881/1476-77) ibâresinin "ittifâkât-ı haseneden" olduğunu söyler[73]. Yani Atâî'ye göre, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin doğum tarihinin 881/1476-77 yılı olduğu konusunda ittifak vardır. Keza Müstakimzâde de *Tuhfe-i Hattâtîn*'deki bir derkenarda, muhtemelen Atâî'nin eserinde gördüğü bu tarihi Çivizâde'nin doğum tarihi olarak kaydeder[74]. Buna karşılık, Çivizâde âilesine en yakın kaynaklardan biri olan Takiyyüddin et-Temimî, *Tabakâtu's-Seniyye*'sinde Çivizâde'nin 12 Rebîu'l-Evvel 896/23 Ocak 1491 tarihinde doğduğunu ifade eder[75]. Görüldüğü üzere Temimî, Çivizâde'nin doğum tarihini gün, ay ve yıl olarak bir küll halinde belirtir. Çivizâde'nin doğum tarihine ilişkin kaynaklardaki bu ihtilaf, çağdaş araştırmacılar tarafından da

[70] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a.
[71] Temimî, **a.g.e.**, vr.365a.
[72] Müstakimzâde, **Tuhfe-i Hattâtîn**, s.132, 538.
[73] Atâî, **Zeyl-i Şakâik**, 1268, s.292.
[74] Müstakimzâde, **Tuhfe-i Hattâtîn**, s.444.
[75] Temimî, **a.g.e.**, vr. 365a.

aynı şekilde sürdürülür. Zira onlardan kimisi 881 (1476-77)'i[76], kimisi de 896 (1491)'yı[77] esas alırlar.

Bu ihtilafa rağmen, bizce bu iki farklı tarihi veren kaynaklara daha yakından bakılırsa, doğru tarihi tespit konusunda bir takım karineler bulmak mümkün gibi görünüyor. Mesela Atâî'nin Çivizâde'nin doğumuna tarih olarak düşüldüğünü söylediği ibârenin, Çivizâde'nin oğlunun doğumuna tarih olarak düşülen ibâreyle "innehu" kelimesi dışında ilginç bir biçimde aynı olduğu görülmektedir. Bu ayniyet acaba bir tesâdüf eseri midir, yoksa bir hatanın mahsulü müdür? Çivizâde'nin biyografisini de yazdığı *The Müftî of Istanbul* adlı eserinde Richard Repp, *Zeyl-i Şakâyık*'taki bu ibârenin yanlışlıkla yazılmış olabileceğinden söz eder[78]. Dahası Repp, Atâî'nin verdiği bu tarihi, hem ibâresi hem de Çivizâde'nin sonraki kariyeri açısından biraz "şüphe" uyandırıcı bulur. Ona göre Atâî'nin verdiği 881/1476-77 tarihi doğru kabul edilirse, Çivizâde kariyerinin belli aşamalarına -söz gelimi mülâzımlığa ya da Sahn-ı Semân müderrisliğine- emsallerine nazaran çok geç bir zamanda ulaşmış olacaktır[79]. Bu nedenle Repp'e göre, Temimî'nin verdiği 896/1491 tarihi Çivizâde'nin kariyeri açısından daha olağan sonuçlar verir[80].

---

[76] "Çivizâde Muhittin Şeyh Mehmet Efendi", **Türk Ansiklopedisi**, c.XII, Ankara, 1964, s.77-78; İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, c.V, İstanbul, Türkiye Yay., 1971, s.112-113; Altunsu, **a.g.e.**, s.22; Baysun, **a.g.m.**, s.438; İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed", s.348; Özer, **a.g.t.**, s.68.

[77] Ménage, **a.g.m.**, s.56; Tunçay, **a.g.t.**,s.16; Aydın, **a.g.t.**, s.12.

[78] Repp, **a.g.e.**, s.244-245, not: 147. Ahmet Aydın da aynı değerlendirmeyi, -söz konusu ibârenin ilk defa Atâî tarafından zikredildiğini fark etmediği için- Müstakimzâde'nin Çivizâde Mehmed Efendi'nin doğum tarihini babasına izâfeten yanlış bir şekilde aktardığını söylemek suretiyle belirtir. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.12, not:5.

[79] Repp, **a.g.e.**, s.244-245. Atâî'nin verdiği 881/1476-77 yılı esas alındığında, Çivizâde'nin mülazımlığa 41 yaşında, Sahn-ı Seman müderrisliğine de 54 yaşında ulaştığı anlaşılır. Oysa Sahn müderrisliğini Kemalpaşazâde yaklaşık 48 yaşında, Kâdirî Çelebi 47'den geç olmayan bir yaşta, Ebussuud Efendi 38 yaşında ve Taşköprîzâde 45 yaşında elde etmiştir (bk. Repp, **a.g.e.**, s.245). Ayrıca Çivizâde'nin kariyeri Ebussuud Efendi'nin kariyeriyle karşılaştırıldığında, ulaştıkları mertebeler bakımından zamanlama itibariyle büyük oranda paralellik arz eder. Bu paralellik, ikisinin de 896/1491'li yıllarda doğmuş olmasını mantıklı kılıyor.

[80] Repp, **a.g.e.**, s.245-246. Repp analizine şunu da ilave eder: Kaynaklarda Temimî'nin eserindeki 896/1491 tarihini geç bir tarih olarak düşündürecek bir bilgi kırıntısı Kefevî'nin Çivizâde'nin ilk eğitimini babasından aldığını söylemesidir. Oysa Temimî, Çivi İlyas'ın, oğlu henüz dört yaşındayken öldüğünü kaydeder. Böyle bir iddia, Temimî'nin Kefevî'ye nazaran Çivizâdelere daha yakın olması, Kefevî'nin söz konusu ifadesini o dönemde ulemâ âilelerinde ilk eğitimin geleneksel olarak babadan alınması nedeniyle genel bir bilgi olarak vermiş olabileceği ve Kefevî'nin Çivizâde'nin doğumuna ilişkin bir tarih belirtmemiş olması karşı iddialarıyla geçersiz kılınabilir.

Gerçekten de Çivizâde'nin talebelik dönemi dikkate alındığında, 881/1476-77 yılının çok erken bir tarih olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilir. Ayrıca bu hususta, Repp'in belirtilen ince ve yerinde tahlillerine başka deliller de eklenebilir. Mesela *Hadâiku'l-Hakâik*'ini *Şakâyıku'n-Nu'maniyye*'ye zeyl sadedinde yazmış biri olarak Atâî, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin doğum tarihini, oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin biyografisinde verir. Üstelik bunu, her ikisinin doğumuna neredeyse aynı ibâreyle tarih düşülmüş olduğu şeklinde bir izlenim bırakarak yapar. Oysa Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin biyografisini yazan çağdaşı Taşköprîzâde, çok dikkat çekicidir ki *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye'*sinde ne böyle bir ibâre ya da tarihten bahseder, ne de başka bir tarih verir[81]. Bizce işte bu karineler, Atâî'nin söz konusu kaydına ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşündürmektedir[82].

Buna mukabil Çivizâde'nin 896/1491'de doğduğu bilgisini nakleden Temimî, bilgilerini kuvvetle muhtemel bizzat Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'den öğrenmiş olduğu için daha güvenilirdir. Zira kendi ifadelerinden, Çivizâde Mehmed Efendi'yle çok yakın bir ilişki içinde bulunduğu, *"Diyâr-ı Rûm efâzılının çoğunun terâcimini onun lafzıyla sıhhate kavuşturduğu"* ve Türkçe isimler konusunda ondan yardım aldığı öğrenilmektedir[83]. Nitekim Temimî'nin Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi hakkında başka kaynaklarda bulunmayan özel bilgiler vermesi ve bunlardan bazılarının tevsîk edilebilmesi[84], bu yakın ilişkinin bir sonucu olmalıdır. Dolayısıyla Temimî'nin verdiği Çivizâde'nin 12 Rebîu'l-Evvel 896

[81] Mecdî de, *Şakâyık-ı Nu'maniyye Tercemesi'*nde metne ilâve olarak yazdığı "tezyîl"inde bu hususta bahsetmez. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.447-448.

[82] Müstakimzâde'nin 881/1476-77 tarihini Atâî'den aldığını düşündüğümüz için bunu ayrıca değerlendirmiyoruz. Fakat burada şunu da ifade etmeden geçmeyelim: Müstakimzâde'nin verdiği 881/1476-77 tarihini Atâî'den bağımsız olarak düşünsek bile, Çivizâde'nin müderrislik kariyerine ilişkin verdiği diğer hatalı bilgiler, bu tarih konusunda da yanılmış olabileceğini rahatlıkla ortaya koyar. Zira o, Çivizâde'yi Sahn müderrisliğine ulaşmadan Mısır Kadısı olmuş gösterecek derecede hatalı bilgiler nakleder.

[83] Temimî, **a.g.e.**, vr.435b-436a.

[84] Temimî'nin, Çivizâde'nin olağan dışı mülâzım oluşuyla ilgili verdiği bilgiler Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, D. 8823, vr.20b'daki kayıtla belgelenmektedir.

(23.01.1491) tarihinde doğduğu bilgisi, bize gerçeği yansıtıyor gibi görünmektedir.

Temimî'ye göre Çivizâde'nin babası Çivi İlyas Efendi, oğlunun doğumundan dört yıl sonra yani 900/1494-95 yılında vefat etmiştir. Bunun üzerine kardeşi Mustafa, Çivi İlyas'ın -hakkında hiçbir bilgi bulunmayan- hanımı ile evlenir ve Çivizâde amcasının himâyesine girer[85]. Temimî belirtmemekle birlikte, varlığını başka kaynaklardan öğrendiğimiz Çivi İlyas'ın diğer oğlu Çivizâde Abdi/Abdullah Çelebi[86] de herhalde aynı durumda olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, amcası ölene kadar Milas'ta onun yanında kalır. Müstakimzâde, Çivizâde âilesi hakkında naklettiği çoğu bilgiyi Temimî'den almasına rağmen, onun yazmadığı kayda değer bir bilgi olarak Çivizâde'nin amcası Mustafa'nın hicrî *"911 tarihinden sonra"*[87] vefat ettiğini yazar[88]. Müstakimzâde'nin bu ifadesi gerçeği ne ölçüde yansıtır bilemiyoruz; ama Çivizâde'nin -amcası Mustafa'nın ölümünden sonra tahsil maksadıyla İstanbul'a gittiği bilindiğine göre- hem amcasının ölümü, hem de kendisinin İstanbul'a gidişi herhalde aşağı yukarı bu yıllara rastlamalıdır[89]. Zaten 911/1505-06 yılında Çivizâde on beş yaşına girmiş olmaktadır ki, bu ve buna yakın yaşlar onun tahsil çağının içinde bulunduğunu gösterir.

II.TAHSİLİ VE YETİŞMESİ

Kaynaklar Çivizâde'nin böyle küçük bir yaştayken İstanbul'a nasıl gittiğine, orada tutunup yerleşmesine kim veya kimlerin vesîle olduğuna maalesef açıklık getirmezler. Yalnız Temimî, Çivizâde'nin İstanbul'a ilim

---

[85] Temimî, **a.g.e.**, vr.365a.
[86] Atâî, **a.g.e.,** s.45,144; Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, Sül. Ktp., Hamidiye, nu.914, vr.337b.
[87] Şerafettin Tunçay, Müstakimzâde'nin "kâdî" kelimesiyle düşülmüş "911 tarihinden sonra" ibâresinden, Çivizâde'nin amcasının 911/1505-06'da öldüğünü anlamıştır (bk. Tunçay, **a.g.t.**, s.15). Halbuki "kâdî" kelimesi, 911/1505-06 yılını karşılamak üzere düşülmüştür; Çivizâde'nin amcasının ise bu tarihten "sonra" öldüğü söylenmektedir.
[88] Müstakimzâde, **Tuhfe-i Hattâtîn**, s.538.
[89] Abdullah Özer'in de belirttiği üzere (Özer, **a.g.t.**, s.69, not:411) Şerafettin Tunçay, Temimî'ye atfen Çivizâde'nin İstanbul'a amcasıyla birlikte gittiğini söyler (Tunçay, **a.g.t.**, s.15). Oysa Temimî böyle bir şeyden bahsetmez.

tahsili maksadıyla gittiğini ifade eder[90]. Çivizâde'nin bu maksadını nasıl gerçekleştirdiği yani geçirdiği tahsil süreci ise, kaynaklara ana hatlarıyla yansımasına rağmen bazı problemli taraflar barındırmaktadır. Bu sebeple kaynakları gözden geçirip kritik etmekte fayda vardır.

Taşköprîzâde'ye göre Çivizâde, *"ol asırda olan ulemâdan taallüm idüb ehliyet-i kemâlden kemâl-i ehliyete bâlîg olduğu sadedde"* Tâcîzâde Sa'dî Çelebi (ö.922/1516-17)'den, Hadım Ali Paşa Medresesi müderrisiyken Fenârî Muhyiddin Çelebi (ö.954/1547-48)'den, Kalenderhâne Medresesi müderrisiyken Mevlânâ Mehmed Paşa (ö.923/1517-18)'dan ve Sahn-ı Semân'da da Mevlânâ Kara Bâlî Efendi (ö.929/1522-23)'den okuyup Sahn'da ona muîd olmuştur[91]. Kefevî, Çivizâde'nin "mebânî'l-ulûm"u ilk olarak babasından aldığını, sonra Hızır Bey'in iki tilmîzi Kadızâde diye meşhur Mevlâ Kâsım ve Hacı Hasanzâde'nin talebesi olan Sa'dî Çelebi ibn Tâcî Bey'in hizmetine vâsıl olduğunu, müteakiben de Mevlâ Bâlî el-Esved'in hizmetine girip ondan "ulûm-ı şer'iyye, usûl ve füru'" tahsil ettiğini, dersine muîd olduğunu ve kızıyla evlendiğini yazar[92]. Temimî'ye göre ise, Çivizâde İstanbul'da Kalenderhâne Medresesi müderrisiyken "sadru'l-vüzerâ aynu'l-a'yân Hocazâde diye meşhur Mehmed Paşa"dan, Sarı Gürz diye meşhur Mevlâ Muhammed bin Hamza'dan, Mevlâ Bâlî'den ve Mevlâ Sa'dî İbn Tâcî'den "ahz-i ulûm" etmiş, o anda Mevlâ Bâlî'nin hizmetinde bulunup derslerine mülâzemet[93] ettiği halde, Sa'dî İbn Tâcî'den mülâzım olmuştur[94]. Temimî, Çivizâde'nin bu sıra dışı yahut olağan dışı mülâzım oluş sebebiyle ilgili olarak, Sultan Selim'in Acem diyârında "revâfızı" kıtal için seferdeyken ("müsafir") İstanbul'da(n) Sa'dî Çelebi'nin (Tâcîzâde) vefatı haberinin geldiğini, bunun üzerine kazaskerin onun mülâzımlarını "zannen" belirleyip Sultan'a arz ettiğini, Sultan'ın imzaladığı bu arzın içerisinde vefatına kadar Sa'dî Çelebi'nin hizmetinde kaldığı sanılan Çivizâde'nin de bulunduğunu

[90] Temimî, **a.g.e.**, vr.365ab.
[91] Mecdî, **a.g.e.**, s.446. Öyle anlaşılıyor ki Müstakimzâde bu hususta Taşköprîzâde'yi takip ediyor.
[92] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a. Leknevî, Kefevî'yi izliyor.
[93] Muîdlik yaptığı kastediliyor olmalı.
[94] Temimî, **a.g.e.**, vr.365ab.

belirtir[95]. Temimî'nin dikkat çekici bir başka kaydı da, *Hadâiku'ş-Şakâik*'de Çivizâde'nin hocası olarak gösterilen Muhyiddin el-Fenârî ile Çivizâde'nin ilişkisine yöneliktir. Temimî'ye göre Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî arasında "münâferet" vardı. Zira Çivizâde, talebeyken ilim tahsili maksadıyla Muhyiddin el-Fenârî'ye gidip onun medresesine yerleşir, fakat henüz okumadan bu kararından rücu' ederek hocası Mehmed Paşa'ya geri döner. Çivizâde'nin bu davranışına Muhyiddin el-Fenârî kızar ve ikili arasında Temimî'nin deyişiyle *"hakkın her ikisine latîf haberle gelişine kadar"* sürecek bir "münâferet" başlar. Bu durum Muhyiddin el-Fenârî'yi o kadar çok kızdırmış olmalı ki, Temimî, onun meclislerinde ("mecâlis") ve eserlerinde ("musannefât") dâima bundan bahsettiğini yazar[96]. Temimî ayrıca, Çivizâde'nin hâfız olduğunu ve ona Hadis imamlarının büyüklerinden bir "cemaat"ın icâzet verdiğini, el-Hâfız el-Muhaddis İbnü'n-Neccâr ve *Şerhu Şevâhidi't-Telhîsi'l-meşhur* sâhibi es-Seyyid Abürrahim el-Abbâsî'nin bunlardan olduğunu kaydeder[97]. Diğer kaynaklardan ise, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 10053 nolu defterin muharriri, Çivizâde'nin Mevlânâ Bâlî'nin "iâdesinden mülâzım" olduğunu[98]; Gelibolulu Âlî, Sa'dî Çelebi'den okuduktan sonra Mevlânâ Kara Bâlî'nin "iâde"sinden mülâzım olduğunu[99]; Kâtip Çelebi, Tâcîzâde Sa'dî Çelebi ve Mevlâ Kara Bâlî'den okuduğunu[100]; el-Gazzî ve İbnü'l-İmâd, Tâcîzâde Sa'dî Çelebi ve Mevlâ Kara Bâlî'den okuyup Kara Bâlî'nin dersine muîd olduğunu[101] ve Karaçelebizâde de, Kara Bâlî'den mülâzım olduğunu yazar[102].

Şimdi bu kayıtlar eleştirel bir yaklaşımla tahlil edilecek olursa, bir defa Kefevî'nin Çivizâde'nin ilk eğitimini babasından aldığı ifadesinin, Çivi İlyas'ın, oğlu henüz dört yaşındayken vefat etmesi nedeniyle kuvvetle muhtemel

---

[95] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b.
[96] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b.
[97] Temimî, **a.g.e.**, vr.366b.
[98] Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Defter nu.10053, vr.5a. Bu defterde 933/1526-27 senesinde Rumeli vilâyetine nasb edilen müderrisler ve medreseleri sayılırken sıra Çivizâde'ye gelince, onun diğer kariyeriyle birlikte mülâzım oluşu şöyle belirtilir: *"...merhûm Mevlânâ Bâlî'nin Semâniyye'de i'âdesinden mülâzım olub evvel Edirne'de ..."*.
[99] Âlî, **a.g.e.**, vr.341a. Âlî, burada Sa'dî Çelebi ismiyle, hatalı olarak Sa'dî Sa'dullah b. İsa'ya gönderme yapar. Oysa doğrusu, Tâcîzâde Sâ'dî Çelebi olmalıdır.
[100] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, vr.197b.
[101] el-Gazzî, **a.g.e.**, II, s.28; İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.435.
[102] Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.207.

gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Nitekim diğer kaynaklar buna hiç temas etmezler. Kefevî herhalde bu bilgiyi, bir müderris oğlunun geleneksel olarak ilk eğitimini babasından alacağı ön kabulüyle zannen yazmış olmalıdır. Taşköprîzâde/Mecdî'nin[103] Çivizâde'nin Fenârî Muhyiddin Çelebi'den tahsil gördüğü ifadesi de, -Temimî'nin, Çivizâde'nin onda okumaktan vazgeçtiğini sonuçlarıyla birlikte aktardığı veçhile- gerçekleşmemiş bir vak'a olmaktadır. Temimî'nin yazdığı ve diğer hiçbir kaynakta bulunmayan Çivizâde'nin Mevlâ Sarı Gürz'den okuduğu ve Mevlâ Kara Bâlî'nin hizmetindeyken Tâcîzâde Sa'dî Çelebi "mevtâsından mülâzım" olduğu[104] bilgileri ise, müellifin Çivizâde Mehmed Efendi ile yakın ilişkisinin mahsulü husûsî bilgiler olmalıdır. Nitekim, Repp'in tahminine göre kabaca 929/1522-23'ün son dokuz veya 930/1523-24'ün ilk aylarıyla tarihlendirilebilecek[105] olan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 8823 nolu defter, Çivizâde'nin Sa'dî Çelebi "mevtâsından mülâzım" olduğu bilgisini teyid etmektedir[106]. Dolayısıyla bu bilgiden mahrum olup Çivizâde'nin Mevlânâ Kara Bâlî'nin "iâdesinden mülâzım"[107] olduğunu yazan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi 10053 nolu defterin muharriri, Âli ve Karaçelebizâde gibi kaynaklar yanılmış görünmektedir[108]. Herhalde bu

[103] Repp bunu nedense Mecdî'ye atfediyor. Bu, *Şakâyık'*ın Abdülkadir Özcan tarafından neşredilen nüshasında Mecdî'nin tezyîlinde değil, asıl metinde yer alır (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.446).

[104] Öyle anlaşılıyor ki Temimî bu olayın zamanlaması konusunda yanılmıştır. Zira o, mülâzım arzının Yavuz Sultan Selim'in "Revâfıza" yani İran'a ("Acem diyarı") yönelik seferi sırasında gerçekleştiğini söylemektedir. Oysa Sa'dî Çelebi'nin 922/1516 yılında ölmesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi D.8823'te Çivizâde'nin Şam'da arz edildiğinin yazılmış olması, -Repp'in de ifade ettiği üzere- olayın Mısır seferi sırasında Şam'da 922/1516 yılında gerçekleştiğini gerektirmektedir (bk. Repp, **a.g.e.**, s.247). "Mevtâdan mülâzemet", mülâzemet yollarından biri olup ulemâdan vefat edenlerin geride kalan dânişmendlerinin belli usuller içerisinde mülâzım yapılmasına verilen isimdir (bk. Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kazaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları", **Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, 10-11, 1983, s.223-224).

[105] Repp, **a.g.e.**, s.247.

[106] TSMA, D.8823, vr.20b. Burada şöyle yazar: *"Mevlânâ Çivizâde Mehmed Çelebi el-ma'zul 'an Medrese-i Ferhad Ağa der-Burusa. Sa'dî Çelebi mevtâsından Şam'da arz olunub mülâzım olmuş".* Keza bk. Repp, **a.g.e.**, s.247.

[107] "İâdeden mülâzemet", mülâzemet yollarından biridir. Mülâzım verme hakkına sahip yüksek medrese müderrislerinin, muîdlerinden veya talebelerinden lâyık olanları mülâzım vermelerine denir. Bk. İpşirli, **a.g.m.**, s.223-224.

[108] Aslında bu kaynaklardan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, D.10053'teki kayda, "yanılgı" demekte tereddüt ettiğimizi belirtmeliyiz. Fakat aynı nitelikteki erken tarihli başka bir kaynağın (TSMA D.8823) Temimî'ye paralel bir bilgi vermesi, Temimî'nin Çivizâde Mehmed Efendi'ye yakın olması, onun uydurulamayacak kadar özel olan bu olaya -zamanlama hatası yapsa da- temas etmesi, üstelik Çivizâde ile aynı yıllarda müderrislik yapan en erken kaynaklardan Taşköprîzâde'nin suskunluğu ya da aksini söylememesi, bize bu hükmü verdirmektedir. Gelibolulu Âlî'nin yanılmış olması, zaten

yanılgı, Çivizâde'nin olağan süreçte Sahn'da muîdi olduğu (ve kızıyla evlendiği) Mevlâ Kara Bâlî'nin "iâde"sinden mülâzım olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Şu halde bu tahlile göre Çivizâde'nin tahsil süreci şöyle inşa edilebilir: Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, ilk eğitimini hiçbir kaynağın belirtmemesine rağmen muhtemelen Milas'ta dört yaşında himâyesine girdiği "ehl-i ilm"den olan amcası Mustafa'dan almış olmalıdır. Zira, devrin geleneksel eğitim uygulaması düşünüldüğünde, bu durum kuvvetli bir ihtimal gibi görünüyor. 911/1505-06 yılından sonra amcası ölünce ise, Çivizâde tahsil için İstanbul'a gider. Burada, 920/1514-15 yılından önce kırklı pâyesindeki Kalenderhâne Medresesi'nde Hocazâde Mehmed Paşa'dan[109] ve başka bir medresede Sarı Gürz Mevlânâ Nureddin b. Yusuf el-Karesivî'den "ahz-i ulûm" eder[110]. Kuvvetle muhtemel bu iki âlimden sonra ve Sahn'da Mevlâ Kara Bâlî'nin hizmetine girmeden önce de, Tâcîbegzâde Sa'dî Çelebi'nin talebesi olur[111]. Akabinde, 918/1512-13 yılında Sahn müderrisi olan Mevlâ Kara Bâlî'ye[112] herhalde 920/1514-15'li yıllarda[113] intisap ederek Sahn'da ona muîd olur[114]. 922/1516-17 yılında eski hocası Tâcîbegzâde Sa'dî Çelebi ölünce ise, Mısır seferi esnasında Şam'da Rumeli Kazaskeri Zeyrekzâde veya Anadolu

---

Çivizâde'nin diğer hocası Tâcîzâde Sa'dî Çelebi'yi *"...sâbıku'z-zikr Sa'dî Çelebi'den tahsîl-i ulûm itdikten sonra..."* diyerek Sa'deddin b. İsa'ya gönderme yapması ve Sahn imtihanında yaşananları hatalı nakledişi örnekleri nedeniyle çok tabii karşılanmalıdır. Karaçelebizâde'nin ise oldukça geç bir kaynak olarak bu konuda Temimî'den daha doğru bilgi vermesi zor görünüyor.

[109] Hocazâde Mehmed Paşa, İstanbul'da Kalenderhâne, Edirne'de Üç Şerefeli Medreseleri'nde müderrislik yapmış, 920/1514-15 senesinde Tâcîbeyzâde Anadolu Kazaskeri olunca onun yerine Çaldıran "gazâ"sında nişancı nasb olunup vezârete terfî etmiş ve 923/1517 yılında vefat etmiştir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.460.

[110] Mecdî'ye göre Sarı Gürz, Sahn'a varmadan önce Edirne'de Dârü'l-Hadis ve Bursa'da Sultan (Yıldırım) Bayezid Han Medreseleri'nde müderrislik yapmıştır (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.314-315). Cahit Baltacı, bunlardan ilkinin otuzlu, ikincisinin kırklı pâyeye sahip olduğunu, Sarı Gürz'ün Sahn-ı Semân'a ise 922/1516 yılında müderris olduğunu yazar (bk. Cahit Baltacı, **XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri**, c.II, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005, s.873-875, 822-824, 615-616). Bu durumda, Çivizâde'nin Sarı Gürz'e çok daha önceki yıllarda, muhtemelen 920/1514-15 yılı öncesinde talebe olduğu söylenebilir.

[111] Sa'dî Çelebi'nin Sahn'a 917/1511-12'de müderris olduğu söyleniyor. Bk. Baltacı, **a.g.e.**, II, s.615.

[112] Baltacı, **a.g.e.**, II, s.616.

[113] Çivizâde'nin mülâzım olduğu 922/1516-17 yılında Sahn'da Kara Bâlî'nin muîdi olduğu bilindiğine göre, Sahn'ın öğrenim müddetinin bir yıl olduğu (Baltacı, **a.g.e.**, I, s.125) göz önüne alınarak, onun 920/1514-15'lerde Kara Bâlî'ye intisap ettiği düşünülebilir.

[114] Bu arada Çivizâde'nin Kara Bâlî'nin kızıyla evlendiğini vurgulamak gerekir. Bu durum, aslında hem muîdi hem de damadı olarak Çivizâde'nin esas itibariyle normal şartlarda Kara Bâlî'nin mülâzımı olması gerektiğini gösterir. Fakat öyle anlaşılıyor ki şartlar normal gelişmemiştir.

Kazaskeri Kemalpaşazâde[115], Çivizâde'nin hâlâ Tâcîbegzâde Sa'dî Çelebi'nin hizmetinde bulunduğunu sanarak ismini Sultan'ın imzaladığı mülâzım listesine dahil eder. Böylece Çivizâde, 922/1516-17 yılında ilmiye tarîkinin teâmülleri dışında bir uygulamayla mülâzım olur.

Çivizâde'nin tahsil süreci, hem kişiliği ve ilişkileri, hem de tevârüs ettiği ilmî gelenek bakımından üzerinde durulmaya değer unsurlar içermektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Çivizâde XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı ilmiye tarîki içerisinde herhangi bir talebe ilim tahsili için nasıl bir yol izlediyse[116] aynı yolu izlemiştir. Başka bir ifadeyle o, bir Osmanlı âlim namzedinin klasik tahsil hayatının bir benzerini yaşamıştır. Bunda belki tek istisna, yukarıda da belirtildiği üzere, onun teâmül dışı mülâzım olmasıdır. Gördüğümüz kadarıyla bu olayda Çivizâde'nin bir dahli bulunmamaktadır. Ancak hâdisenin kendisi, onun gelecekteki 'sıra dışı' kariyerinin ilk tezâhürü olarak yorumlanabilir. Zira o, talebeliğinin sonunda yaşadığı bu sıra dışı hâdisenin benzerlerini, ileride müderrislik ve bürokratik kariyerinde de yaşayacaktır. Bunları daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimizden şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, Çivizâde'nin gerek 935/1528-29 yılında Sahn müderrisi olmak için girdiği imtihan, gerekse müftîlik makamından azledilmesi, söz konusu 'sıra dışı'lığın diğer örnekleri olarak gösterilebilir. Kuşkusuz bütün bunları Çivizâde'nin kişiliğinden bağımsız olarak düşünmek doğru olmayacaktır. Çünkü, mesela Temimî'nin dile getirdiği Muhyiddin el-Fenârî ile aralarındaki "münâferet", Çivizâde'nin esas itibariyle bu tür olaylara

---

[115] Temimî bu kazaskerin kim olduğunu belirtmez. Ancak Kemalpazade'nin 14 Şaban 922/12 Eylül 1516'da Anadolu Kazaskerliği'ne (bk. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", **DİA**, c.XXV, Ankara, 2002, s.238; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c.II, 8. baskı, Ankara, TTK Yay., 1998, s.669), Mevlânâ Zeyrekzâde Rükneddin (ö.939/1532-33)'in de 921/1515-16'da Sultan Gûrî'ye mektup ("risâlete varub") götürüp İstanbul'a dönünce 922/1516'da Rumeli Kazaskerliği'ne getirildiği bilinmektedir ki, o bu görevde 924/1518'e kadar kalmıştır (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.326). Dolayısıyla -Çivizâde'nin yanlışlıkla dâhil edilip Sultan'a arz edilen- mülâzım listesini bu iki kazaskerden biri hazırlamış olmalıdır.

[116] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Fâtih devrinde Sahn-ı Semân Medreseleri'nin açılmasından sonra bir ilim tâlibinin izlediği en az üç yıl süren tahsil sürecini şöyle tasvir eder: *"İlk tedris hayatına giren bir öğrenci Muhtasarat denilen dersleri gördükten sonra Hâşiye-i Tecrîd Medreseleri'ne devam ederek ... oradaki derste muvaffak olmasını müteakip o medresenin müderrisinden bir vesîka almak suretiyle bir yukarı derecedeki Miftâh Medresesi'ne devam eder ve oradan da Kırklı ve Hâriç ve Dâhil Medreseleri derslerini gördükten sonra Sahn-ı Semân'a girerek dânişmend olurdu"*. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, 3. baskı, Ankara, TTK Yay., 1988, s.12.

meydan verecek bir tabiata sahip olduğunu göstermektedir. Aksi halde onun, Muhyiddin el-Fenârî'nin medresesi'nden ayrılmanın ileride yol açacağı menfî sonuçları düşünerek farklı hareket etmesi gerekirdi. Nitekim bu ikilinin yolları daha sonra çok kritik birkaç yerde kesişecektir. Demek ki Çivizâde, daha talebeyken doğru bildiklerini yapmaktan çekinmeyen ya da 'sıra dışı' davranışlarda bulunabilecek bir karaktere sahip olduğunu göstermeye başlamıştı.

Çivizâde karakteri itibariyle böyle farklı bir tip olmasına rağmen, aldığı eğitim, hocaları ve tevârüs ettiği ilmî gelenek bakımından tam anlamıyla klasik bir Osmanlı âlim namzedi olarak nitelenebilir. Çünkü o, tıpkı diğer pek çok emsalleri gibi, Osmanlı coğrafyasında yetişmiş âlimlerden Osmanlı medrese müfredatına göre ders okumuş ve bu âlimler kanalıyla da Osmanlı ilim geleneğinde hâkim olduğu bilinen "Fahr-ı Râzî mektebi"ne[117] vâris olmuştur. Onun bu mektebin özelliklerini ne kadar yansıttığı ayrı bir tartışma konusu olup ileride değinilecek olmakla birlikte, hocalarına bakıldığında bu geleneğin Osmanlı'daki önemli temsilcilerinin talebeleri tarafından yetiştirildiği rahatlıkla söylenebilir. Zira hizmetinde bulunduğu hem Sarı Gürz[118] ve Tâcîzâde Sa'dî Çelebi[119], hem de Mevlânâ Kara Bâlî[120], Râzî mektebinin Osmanlı'daki önemli temsilcilerinden olan Hızır Bey'in[121] talebelerinin talebesidirler. Dolayısıyla Çivizâde'yi hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde Fahr-ı Râzî mektebiyle ilişkilendirmek mümkündür. Çivizâde'nin hocalarına ilişkin belirtilmesi gereken diğer bir husus da, Mevlânâ Sarı Gürz'ün Yavuz Sultan Selim'in "Râfızîlik"le yahut Şiî-Safevî tehdidiyle mücâdele ederken, ona

---

[117] Fahreddin Râzî'nin Osmanlı ilim geleneğindeki etkisine ileride değinilecektir.

[118] *Hadâiku'ş-Şakâik'*e göre Sarı Gürz, Mevlânâ Hatibzâde, Hâcezâde ve Sinan Paşa (Sinaneddin Yusuf bin Hızır Bey)'dan ilim tahsil edip Sinan Paşa'ya muîd ve mülâzım olmuştur. Bilindiği gibi Hatibzâde, Hızır Bey'in talebesi, Sinan Paşa da onun hem oğlu hem de talebesidir (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.314-315). Sinan Paşa ve Hatibzâde'nin biyografisi için bk. Mecdî, **a.g.e.**, 193-196, 166-170.

[119] Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi, Kadızâde adıyla bilinen Mevlânâ Kâsım'ın ve Mevlânâ Mehmed bin Hacı Hasanzâde'nin hizmetlerinde yetişmiştir ki, bunlar Hızır Bey'in talebeleridir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.337-338; Kefevî, **a.g.e.**, vr.393a; Temimî, **a.g.e.**, vr.190a.

[120] Mevlânâ Kara Bâlî Aydınî, Hızır Bey'in talebesi Hatibzâde ve Sinan Paşa'nın yanında yetişmiştir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.316-317; Kefevî, **a.g.e.**, vr.391a.

[121] Hızır Bey'in biyografisi için bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.111-114. Hızır Bey'in Râzî mektebiyle irtibatı, Râzî'nin "ahfadından" olup Aksaray'a yerleşen Cemâleddin Aksarayî'nin talebesi Molla Fenarî kanalıyladır. Bilindiği gibi Molla Fenarî'nin talebesi Molla Yegen, Hızır Bey'in hocasıdır.

destek olup verdiği fetvâyla mücâdelenin "dinî meşrûiyet"ini sağlayan âlimlerden biri olduğu[122], Mevlânâ Kara Bâlî'nin ise müftî Zenbilli Ali Cemâlî Efendi Hac'dan dönünceye kadar yerine müftîlik vazifesini yürüten Sahn müderrislerinden biri olduğudur[123]. Onun bütün hocalarının Osmanlı ilmiye tarîki içerisinde müderrisliğin hâricinde, kadılık ve kazaskerlik gibi bürokratik görevler üstlenmiş olduklarını ise belirtmeye gerek yoktur. İşte Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi, böyle bir tahsil süreci ve donanımla müderrislik kariyerine hazır hale gelmiştir[124].

III. KARİYERİ

A. Müderrislikleri

1.Sahn'a Doğru (922/1516-935/1528-29)

Çivizâde 922/1516-17 yılında mülâzım olduktan sonra, öyle anlaşılıyor ki kazasker kapısında uzun süre mülâzemet etmeden yahut beklemeden müderrisliğe atanmıştır: Kaynaklar onun ilk olarak Edirne'deki Beylerbeyi (Beglerbegi) Medresesi'ne atandığını söylerler[125]. Temimî'nin belirttiği üzere, bu medresenin pâyesi "yirmili"dir[126]. Bilindiği gibi Osmanlı ilmiye teşkilatında mülâzımlar müderrisliğe, -istisnalar hariç- genellikle en alt düzeydeki pâyesi yirmili olan medreselerden başlarlardı[127]. Çivizâde'nin bu medreseye atanması, aslında medrese kariyerine iyi bir başlangıç yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Zira onun bu ilk medresesi, imparatorluğun "içel"[128] denilen üç

---

[122] İsmail Safa Üstün, "Heresy and Legitimacy ın The Ottoman Empıre ın The Sıxteenth Century", University of Manchester, Faculty of Arts, Department of Middle Eastern Studies, Unpublished Ph.D.Thesis, 1991, s.35-49.
[123] Repp, **a.g.e.**, s.246, not:151.
[124] Ayrıca, Çivizâde'nin -muhtemelen talebelik dönemi sonrasında- hadis icâzeti aldığı İbnü'n-Neccâr'ın ve Abdürrahim el-Abbâsî'nin, aslen Mısır'lı Arap âlimi olmalarını ve bunlardan İbnü'n-Neccâr'ın Hanbelî mezhebinden oluşunu da bu çerçeve içinde düşünmek gerektiğini belirtelim.
[125] TSMA, D.10053, vr.5a; Mecdî, **a.g.e.**, s.446; Temimî, **a.g.e.**, vr.365b; Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a; Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.207; Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.19-20.
[126] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b; Baltacı, **a.g.e.**, I, 317-318.
[127] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.55-56.
[128] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.57.

önemli merkezinden biri olan eski başkent Edirne'de bulunmaktadır. Bu şehirdeki bir medreseye tayin edilmek ise, Çivizâde'ye diğer taşra şehirlerine atananlara nazaran, İstanbul medreselerine ulaşmada belli bir avantaj sağlamış olmalıdır[129].

Çivizâde'nin bundan sonra hangi medreseye müderris olduğu konusunda kaynaklar muhtelif bilgiler verirler. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 10053 nolu defter, Taşköprîzâde, Kefevî, Karaçelebizâde ve Müstakimzâde gibi kaynaklar, Çivizâde'nin Beylerbeyi'nden sonra Bursa'da Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa Medresesi'ne tayin edildiğini söylerler. Temimî ise, Çivizâde'nin ikinci medresesinin Bursa Ferhâdiye Medresesi olduğunu yazar. Bu ihtilaf ilk bakışta, -her halükarda Çivizâde'nin bu iki medreseyi peş peşe tasarruf etmesi nedeniyle- Temimî'nin sıralarını yanlış yazdığı ileri sürülerek çözülebilirse de, Cahit Baltacı'nın pâye bakımından Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa Medresesi'nin "otuzlu", Ferhâdiye Medresesi'nin de 1551 öncesinde "yirmili" olduğuna dâir tespiti[130], konuyu bir kez daha düşünmeyi gerektirmektedir. Bu çerçevede eğer Çivizâde, önce Ahmed Paşa Medresesi'ne tayin edilmiş kabul edilirse, bu, onun "yirmili"den "otuzlu" medreseye terfi ettiğini gösterir ki, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 10053 nolu defterde onun tayin şeklinin "yeden bi-yed" diye yazılması bunu doğrular görünüyor. Ama aynı zamanda Çivizâde, daha sonra, -olması gerekenin aksine- "otuzlu" Ahmed Paşa Medresesi'nden "yirmili" Ferhâdiye Medresesi'ne tayin edilmiş olacaktır ki, bu, biraz kuşku uyandırıyor. Bu kuşku, belki medrese "yirmili" olmasına rağmen Çivizâde'nin pâyesinin "otuzlu" kabul edilmesiyle ya da Ahmed Paşa Medresesi'nden "azl" edildiği için[131] daha düşük pâyeli bu medreseye atanmış olması ihtimalleriyle giderilebilir. Bununla birlikte Çivizâde âilesine en yakın kaynak olan Temimî'nin ifadesini de bir kenara koymak kolay değildir. Çünkü onun bu ifadesi esas alınırsa, Çivizâde teâmüllere uygun olarak önce "yirmili" medreseler arasında geçiş yapmış olacak, sonra da "otuzlu" bir medreseye

[129] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.249.
[130] Baltacı, **a.g.e.**, I, s.354-355, 267-271.
[131] TSMA, D.10053, vr.5a.

terfi etmiş olacaktır. Fakat bütün bu ihtimaller, Baltacı'nın söz konusu medreselerin pâyelerine ilişkin tespitleri kesin olarak doğru olduğu takdirde geçerlidir. Bu kesinliği iddia etmek ise, kaynakların özellikleri düşünüldüğünde zordur. Bu tahlilde hesaba katılması gereken diğer bir unsur da, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 8823 nolu defterde Çivizâde'nin "Medrese-i Ferhad Ağa"dan "ma'zûl" olduğunun yazılmasıdır[132]. Repp'e göre bu kaydın bulunduğu defter, muhtemelen 929/1523 yılı ortalarına tarihlendirilebilir[133]. Bu durumda Çivizâde, Ferhâdiye (Ferhad Ağa) Medresesi'nden 929/1523 yılı ortalarında azledilmiş olacaktır. İşte bu tarih esas alınıp Çivizâde'nin sonraki müderrisliklerine ilişkin verilen diğer bilgilerle birlikte düşünüldüğünde, -her ne kadar pâye problemi çözülemese de- Temimî'nin sıralama hatası yaptığı, Çivizâde'nin önce Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa Medresesi'ne sonra da Ferhad Ağa Medresesi'ne müderris olduğu, buradan da muhtemelen 929/1523 yılı ortalarında "ma'zûl"en ayrıldığı sonucuna varılabilir.

Çivizâde Bursa'daki bu iki medrese'den sonra Ahmed Paşa'nın bânîsi olduğu -Baltacı'ya göre "elli" pâyeli[134]- "İstanbul nevâhîsi"nden Çorlu Medresesi'ne ilk müderris olarak atanır[135]. Taşköprîzâde bu hususu, *"Çorlu Medresesi itmâm olunub sanâdîd-i ulemâdan bir kimseye tevcîh olunmasın deyu fermân-ı kazâ cereyân-ı sudûr eyledikde evvelâ mumâ-ileyh Çivizâde Efendi'ye tevcîh olundu"* cümlesiyle belirtir[136]. Kendisi için böyle özel bir anlamı bulunmasına rağmen Çivizâde, bu medresede herhalde en fazla Ferhâdiye'den ayrıldığı 929/1523 yılı ortalarından 930/1524 Rebîu'l-Evveline kadar süren yaklaşık dokuz aylık kısa bir zaman zarfında görev yapmış olmalıdır. Çünkü medresenin vezir-i âzamlık beklentisi içindeki bânîsinin Mısır'a vâli tayin edilip orada Ocak 1524'te isyan etmesi üzerine[137], Çivizâde

[132] TSMA, D.8823, vr.20b.
[133] Repp, **a.g.e.**, s.247.
[134] Baltacı, **a.g.e.**, I, s.366-377.
[135] TSMA, D.10053, vr.5a; Temimî, **a.g.e.**, vr.365b; Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a; Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.207; Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.19-20.
[136] Mecdî, **a.g.e.**, s.446.
[137] Abdülkadir Özcan, "Ahmed Paşa, Hain", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.113.

bu medrese'den "ferâgat" etmiştir[138]. Başka bir deyişle, medresesi'nde müderrislik yaptığı "devletlu", "Vezir Ahmed Paşa" olmaktan çıkıp "Hâin Ahmed Paşa" hâline gelince, bundan haberdar olan Çivizâde, medrese'yi "terk" ederek İstanbul'a gitmiştir[139]. Kefevî'nin aktardığına göre kendisine bu davranışını soranlara Çivizâde, *"Bir Hâin'in Medresesi'nde müderris olmam"* diyerek cevap vermiştir[140]. Kefevî'nin Çivizâde'ye atfen naklettiği bu cümle ve Temimî'nin de teyid ettiği onun Çorlu Medresesi'ni terk edişi, gerçekten dikkat çekici bir davranıştır. Zira bu davranış, bizce aslında "patrimonyal" Osmanlı düzeninde ulemâ-merkezî iktidar ilişkileri çerçevesinde ikbâlini yahut kariyerini olumsuz etkilemesi muhtemel bir durumdan Çivizâde'nin nasıl ustalıkla sıyrıldığını göstermektedir. Bilindiği gibi Osmanlı toplum yapısında, diğer pek çok alanda olduğu gibi, ilmiyede de sosyal ilişkilerin ve hiyerarşinin "temel prensibi" "intisab" yahut "patronaj" idi[141]. Ulemâ, ilmiye hiyerarşisinde hızlı ilerlemek için başta pâdişah olmak üzere vüzerâ, ümerâ ve ilmiye üst bürokratları ile iyi ilişkiler geliştirmeye ihtiyaç duyuyordu. Çivizâde ile Hâin Ahmed Paşa arasındaki ilişki de herhalde böyle bir boyuta sahip olmalıdır. Çivizâde, vezir-i âzamlığa oynayan bu kudretli vezirle, medresesi'ne ilk müderris tayin edilecek derecede yakınlaşmak suretiyle yahut bir anlamda onu "hâmi" edinerek muhtemelen iyi bir gelecek planlaması yapmıştı. Zira eğer vezir-i âzamlığa "teâmüle aykırı olarak" İbrahim Paşa değil de Ahmed Paşa getirilmiş olsaydı, hiç kuşkusuz bu, Çivizâde açısından fevkalade iyi sonuçlar doğurabilirdi. Ama bu olmadığı gibi, tersine, onun müderrisi olduğu medrese'nin bânîsi -bir anlamda hâmisi- Ahmed Paşa devlete isyan edip "Hâin" oldu; işte o zaman Çivizâde de gereken stratejik adımı atarak, tahayyülündeki parlak gelecek adına bir müddet medresesiz kalmayı göze alıp Hâin Ahmed Paşa'nın medresesi'ni terk etmiş oldu. Bu hâdise, siyasî kriz ya da olayların ilim adamlarını çok çabuk etkilemesine örnek olması ve

[138] TSMA, D.10053, vr.5a.
[139] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b; Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a.
[140] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a.
[141] Halil İnalcık, **Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme**, Ankara, Doğu Batı Yay., 2003, s.16.

onların devlet erkânıyla ilişkileri çerçevesinde siyasetin "tam ortasında" yer aldıklarını göstermesi[142] bakımından da kayda değerdir.

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'nin bu stratejik davranışı, sonuçlarına bakıldığında işe yaramış görünmektedir. Zira Temimî'nin söylediğine göre İstanbul'da kırk günlük bir "ikâmet"ten (mülâzemet), daha doğrusu işsizlikten sonra[143] Çivizâde, İstanbul'daki Mahmud Paşa Medresesi'nde tedrisle görevlendirilmiştir[144]. Diğer müderrisliklerinde olduğu gibi onun bu medreseye de ne zaman tayin edildiği maalesef belirtilmez. Repp, Atâî'ye istinâden (928/1521-22'den) 931 yılı sonuna kadar (1525 yaz sonu) bu medresede Ebussuud Efendi'nin müderris olduğunu, bu yüzden Çivizâde'nin bu zamana kadar görevsiz kaldığını söyler[145]. Oysa Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 5604 nolu defterde -Atâî'nin/Repp'in Ebussuud Efendi'nin Mahmud Paşa Medresesi'nde bulunduğunu söylediği bu tarihte- Çivizâde'nin çoktan Mahmud Paşa Medresesi'nden sonra tasarruf ettiği Edirne Üç Şerefeli Medrese'ye müderris olduğu yazmaktadır[146]. Buna göre Atâî'nin yanıldığı farz edilirse, 930 (1524) Rebîu'l-Evvelinde (Ocak) patlak veren Hâin Ahmed Paşa isyanıyla[147] birlikte Çorlu Medresesi'nden ayrılan Çivizâde'nin, Temimî'nin söylediği gibi kırk günlük bir beklemeden sonra "evâyil-i âhiri'l-Cemâdiye 931"(Nisan 1525)'de[148] Edirne Üç Şerefeli Medrese'ye atanıncaya kadar Mahmud Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptığını varsayabiliriz.

---

[142] Fahri Unan, **Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi**, Ankara, TTK Yay., 2003, s.221.
[143] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b. TSMA, D.10053'te *"âsitâne-i saâdetde bir mikdar mülâzemet edüb"*diye yazılmış olması, Temimî'nin kırk gün ifadesini teyid ediyor denebilir. Bk. D.10053, vr.5a.
[144] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b; Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a.
[145] Repp, **a.g.e.**, s.248.
[146] TSMA, D.5604, vr.2b.
[147] Repp, **a.g.e.**, s.247.
[148] TSMA D.10053'te *"defter-i tafsîl-i müderrisîn-i mansûbîn fî Vilâyet-i Rumili tahrîren fî evâyil-i âhir el-cemâdiye sene selâse ve selâsin ve tis'a mie"* başlığı kapsamında Çivizâde'nin Üç Şerefeli Câmi' kurbundaki Eski Medrese'yi tasarruf ettiği yazmaktadır. Bu ifadeye göre, Çivizâde'nin o medrese'yi sanki 933/1526-27 yılından itibaren tasarruf etmeye başladığı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Fakat Çivizâde'ye dâir bilgilerin verildiği yerde, yalnızca bu medresenin Çivizâde tarafından tasarruf edildiğinin yazılmış olması ve -TSMA D.5604'deki ifadenin aksine- bu medresenin ona verildiği tarihe değinilmemiş olması, söz konusu izlenimin doğru olmadığını göstermektedir. Yani buradaki ifade, sadece o esnada bu medreseyi Çivizâde'nin tasarruf ettiğine delâlet etmektedir.

Çivizâde'nin "elli" pâyeli Mahmud Paşa Medresesi'nden sonraki adresi, yukarıda da ifade edildiği üzere, yine "ellili" Edirne Üç Şerefeli Medrese'dir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki 5604 nolu defterde bu durum şöyle belirtilir:

> "Yeni Medrese ki Edirne'de Üç Şerefelü Câmi' kurbundadır. Der tasarruf-ı Mevlânâ Muhyiddin eş-şehîr bi-Çivizâde. Cihet-i tederrüsi elli akçedir. Medrese-i mezbûre sadaka olunmuş fî evâil-i âhiri'l-Cemâdiye sene 931. Bundan akdem İstanbul'da Mahmud Paşa Medresesi'ni yeden bi-yed mutasarrıf olmuşdır"[149].

Temimî, Çivizâde'nin bu medresede yaklaşık dört yıl ikâmet ettiğini yazar[150]. Şu halde Çivizâde, 935/1528-29 yılına kadar Edirne Üç Şerefeli Medrese'de müderrislik yapmış olmaktadır. Dolayısıyla, eğer 5604 nolu defterde verilen ve Temimî'nin kaydettiği tarihlerde bir hata yoksa, bu aynı zamanda Çivizâde'nin sonucu tartışmalı 935/1528-29 yılı Sahn imtihanı üzerinden çok geçmeden Sahn'a atandığını gösterir.

2."Dar Geçit" Kapısında: Sahn Müderrisliği Süreci (935/1528-29-937/1530-31)

Çivizâde'nin zamanın en üst düzey medresesi olan Sahn-ı Semân'a müderris oluşu, gerçekten üzerinde önemle durulmayı hak eden bir süreçtir. Zira bu süreçte, neredeyse ikinci bir "Molla Lütfi trajedisi" yaşanmasına ramak kalmıştı. Bilindiği gibi Sahn müderrisi Molla Lütfi, Ahmet Yaşar Ocak'ın tahliline göre 1494 yılında üç belirgin faktörün etkisiyle idam edilmişti. Ocak, bu faktörlerden birincisinin Osmanlı ilmiye tarîkindeki rekâbet sistemi olduğunu, sadece *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*'nin bile tek başına bu sistemin nasıl sağlıksız çalıştığını ilginç ve şaşırtıcı örneklerle gösterdiğini, buradaki ulemâ biyografilerinin bu sistemin bilimsel ve idarî liyâkatten çok pâdişahın

[149] TSMA, D.5604, vr.2b.
[150] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b.

gözüne girebilmek, dolayısıyla bürokraside yükselebilmek ve önemli mevkiler elde edebilmek için insanların hiç düşünmeksizin bir diğerinin aleyhinde bulunması şeklinde çalıştığını "hayret verici" ve bazen "son derece üzücü" örneklerle sergilediğini, Molla Lütfi olayının da bunlar arasında "korkunç bir trajedi" hâline gelenlerden yalnızca biri olduğunu söyler[151].

935/1528-29 yılında Sahn-ı Semân'ın münhal bir kadrosu için yapılan imtihanda yaşananlar da, aslında Ocak'ın tasvir ettiği bu yapıyı ve "sağlıksız rekâbet sistemi"ni çok iyi yansıtmaktadır ve ancak bu yapıyla açıklanabilecek mahiyettedir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Sahn müderrisliği, *"o devir için yüksek ilmiye bürokrasisine sıçramanın yegane yolu"* idi. *"İmparatorluk çapında ilmiye silkinin tepeye giden yolu, tâbir câizse, oraya yaklaştıkça iyice daralan bir geçit halini alıyor, ancak o geçidin alabileceği kadar kişiye yer bırakıyor, diğerlerini dışarı atıyordu. Sahn müderrisliği bu geçidin en dar yeriydi. Tepeye çıkmaya tâlip adaylar, bu daracık geçitten geçebilmek için birbirleriyle kıyasıya mücadeleyi göze almak zorundaydılar…"*[152]. İşte Ocak'ın Molla Lütfi hâdisesi bağlamında Sahn'a dâir yaptığı bu kayda değer yorumlar, gerçekten de Çivizâde'nin içine düştüğü durumu çok iyi açıklamaktadır. Çünkü Çivizâde, 935/1528-29 yılında bu "dar geçit"ten geçmeye tâlip üç adaydan biri olmuş ve "deryâya atılmak"tan neredeyse kıl payı kurtulmuştur.

Çivizâde'nin başına gelen bu enteresan olayı kaynaklar etraflıca naklederler. Mesela Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonu 1826 nolu yazma mecmuada, söz konusu Sahn imtihanında kaleme alınmış risâlelerin ön sayfasında bulunup *"Nevâdir-i Vâkıât-ı Rûmdan"* diye aktarılan bir kayıtta, 935/1528-29 senesinde Edirne'de Üç Şerefeli müderrisi Çivizâde Efendi, aynı şehirde Dârü'l-Hadis müderrisi İshak Efendi ve Bursa'da Sultan müderrisi İsrâfilzâde Efendi'nin Sahn talebi için Rumeli Sadrı Muhyiddin el-Fenârî ve Anadolu Sadrı Kâd(i)rî Efendi huzurunda Ayasofya'da okuyup *Telvîh*, *Hidâye* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'a risâleler yazdıkları, sonra her üçünün

[151] Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 2. baskı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, s.226.
[152] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.226.

birbirlerinin yazdıkları risâleleri mütâlaaya memur oldukları, o esnada 'Çivizâde, zamanın müftîsi Kemalpaşazâde'nin *Tagyîru't-Tenkîh* adlı eserindeki bir kavlini "kîle" (denildi ki) ile îrâd eyleyip tahkir etti' diye pâdişaha "şikâyetnâme" gönderildiği, *"deryâya atılmak mertebesine dek müsâade olunmuşiken Çivizâde Efendi'nin fezâili ma'rûz-ı rikâb-ı Süleymânî oldukda"* Sultan'ın rızasıyla vezirler şefaat eyleyip affedildiği, Kemalpaşazâde'ye de pâdişah tarafından in'am ve üç danişmendi mülâzım alınmak fermanı ile ikram olunduğu yazmaktadır[153].

Babası Mevlâ Bâlî b. Muhammed vesilesiyle bu hâdiseyle yakından ilgisi ve bilgisi olduğu anlaşılan *el-Ikdu'l-Manzûm fî Efâdılı'r-Rûm* müellifi (Mınık/Hısım) Ali b. Bâlî (ö.992/1584) ise, yukarıda genel şartları ifade edilen imtihan mahallinde, Kemalpaşazâde'nin *Tagyîru't-Tenkîh*'inden sâhib-i *Tenkîh*'e reddiyenin bulunduğunu, buna vâkıf olan Çivizâde'nin de reddiyeyi kendi risâlesinde "kîle" lafzıyla nakledip buna cevap verdiğini, imtihan tamamlanıp Çivizâde'nin üstünlüğü (rüchanı) takarrur edince, "bazı düşmanlarının" hemen müftî İbn Kemâl'e *"Çivizâde senin kelâmını risâlesinde tahfîf ve tenkîsle (eksiltme) yazdı"* diye koştuklarını, buna kızan müftînin ise Çivizâde'yi Sultan'a şikâyet ettiğini, Sultan'ın Çivizâde'nin hapsini ve müftînin tesellisini emrettiğini, bunun için müftîye kendisini tanıyan kimselerin gönderildiğini, fakat müftînin *"onun katli olmaksızın teselli olmam"* dediğini, bunun üzerine Sultan'ın Çivizâde'yi denizde (fi'l-bahr) katletmeye azmettiğini, ancak Çivizâde'nin fazîletini ve takvâsını duyduğundan bunda acele etmediğini ve sonra bazı rüesâya müftînin kızgınlığını gidermeye yönelik çalışmalarını işaret ettiğini, ulemâdan ve başkalarından bir tâifenin bu amaçla çalışıp Çivizâde'ye şefaatçi olduklarını ve Kemalpaşazâde'ye ricada bulunduklarını (yalvardıklarını), dahası Çivizâde'nin risâlesini değiştirerek Kemalpaşazâde'ye arz edip *"onun (Çivizâde) hakkında zikredilen şey, yalan ve iftiradır"* dediklerini, Kemalpaşazâde'de affa bir meyil hissettikleri zaman ise Çivizâde'yi ona getirdiklerini, Çivizâde içeri girip onun ayağını/ayakkabısını (na'l) öpüp dışarı çıktıktan sonra, Sultan'ın Çivizâde'yi

[153] Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nu.1826, varak numarası yok.

affettiğini ve Çivizâde'nin Edirne Üç Şerefeli ("İhda'l-Medreseteyni'l-Mütecâvireteyn bi-Edirne") Medrese'ye geri döndüğünü, Sahn'a girmesinin haram kılındığını, Sultan'ın teselli maksadıyla Kemalpaşazâde'ye ihsanlarda bulunup kitap ve kaplar gönderdiğini, kendisinden mülâzemet için talebelerinden sayı belirlemesini istediğini, Kemalpaşazâde'nin belirlediği bu talebelerden birinin de kendi babası Bâlî b. Muhammed olduğunu kaydeder[154]. Ali b. Bâlî'ye ait bu mühim ifadelerin bir kısmını, -belki ondan alarak- Mevla Bâlî'nin biyografisinde Atâî de nakleder[155]. Diğer taraftan bu hâdiseyi, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye* metnine ilave olarak yazdığı -metin içi-zeylde ("tezyîl") imtihanın muhtevası çerçevesinde aktaran Mecdî Mehmed Efendi (ö.999/1591), üç âlimin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan "İ'timad" mebhasine, *Hidâye*'den "Bâb-ı ribâ"ya ve *Telvîh*'ten "Ta'n-ı râvî"ye birer risâle yazdıklarını, Çivizâde'nin imtihanda "meziyyeti ve fazîleti" ortaya çıkıp "cânibi tercîh olunmasına" rağmen, "nizâ'" olunan medresenin ona müyesser olmayıp başka bir defada açılan Sahn müderrisliğinin kendisine tevcih edildiğini nakleder[156]. Kefevî, Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Çelebi'nin "seçici" ("mümeyyiz") olduğu imtihanda, Çivizâde'nin İshak Çelebi ve İsrâfilzâde ile birlikte yazdığı *"fî Evâili Faslı Ta'ni'r-Râvî"* risâlesinde "Mevla'l-allâme şeyhülislâm Ahmed bin Kemal Paşa"ya "ta'n" ettiğini yazar[157]. Gelibolulu Âlî ve Peçevî de konuyu aktarmakla birlikte onların nakilleri biraz problemlidir[158].

---

[154] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.395-397.

[155] Atâî, **a.g.e.**, s.134. Atâî, -Mınık Ali'den faklı olarak- yalnızca, bu olay vesilesiyle Kemalpaşazâde'nin üç mülâzemetle teşrif olunduğunu söyler.

[156] Mecdî, **a.g.e.**, s.447-448,476. Mecdî, İshak Çelebi'nin biyografisinde imtihan çerçevesinde konunun biraz daha ayrıntısına girerek, "esnâ-i mübâhasede" İsrâfilzâde Efendi'nin *"usûl üzere çok çalıb çagırub dâire-i edebden hâric hayli üfürüp savurduğu"*nu, İshak Çelebi'nin de onun gibi olduğunu ve sonuçta Çivizâde'nin *"gûy-ı fazîlet ve meziyeti"* o ikisinin elinden aldığını belirtir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.470.

[157] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401b.

[158] "Hikayet olunur ki" diye bu meseleyi aktaran Âlî, Çivizâde'nin *"Kemalpaşazâde gibi müftî's-sekaleynin kavl-i kavîsini îrad itdikce lafz-ı kîle ile işâret idüb za'af-ı kavlini ehyâm"* ettiğini, *"hattâ haddinden ziyâde tecâvüz idüb ta'zîr-i şedîd olunması müstevcib ta'n ve teşnî'"* kıldığını, Kemalpaşazâde'nin *"tevâbi'i, husus-ı mezburu"* kendisine duyurduğunu ve *"beyne'l-ulemâ kadr u kârınız kalmadı deyu muharrik olub cenâb-ı saltanata"* arzettirdiklerini; Sultan Süleyman'ın ise Çivizâde'nin *"siyasetinde Mevlânâ'yı tahyîr"* buyurduğunu, yani *"isterlerse dili kesülsün isterlerse deryâya atılsun, dilerlerse teşhîr kılınub asılsun deyu"* buyurduğunu, Çivizâde'nin bunu duyunca korkudan, âşinâ olduğu bir "çavuş"un evine sığındığını, bu "çavuş"un Kemalpaşazâde'yle âşinâ olduğunu ve devreye girerek ondan Çivizâde adına af dilediği, Kemalpaşazâde'nin de "çavuş" hatırına onu affettiğini söyler (bk. Gelibolulu Mustafa Âlî, **a.g.e.**, vr.381b). Aynı "hikâyet"i Peçevî de -çok açık ki- Âlî'den alarak nakleder (bk. Peçevî, **Tarih-i Peçevî**, I, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1283, s.56).

Kâtip Çelebi ise bu yaşananlardan hiç bahsetmez; yalnızca Sahn imtihanında İshak Çelebi'nin tercih olunduğunu belirtir[159].

Kaynakların böyle naklettiği bu hâdisenin izini, aslında söz konusu Sahn imtihanı esnasında Çivizâde'nin yazdığı risâlelerde aramak gerekir. Zira Mınık Ali, Atâî ve Âlî gibi kaynakların, Çivizâde'nin başını belaya soktuğunu söyledikleri Kemalpaşazâde'nin *Tagyîrü't-Tenkîh*'teki bir görüşünü "kîle" ile aktarıp onu tahfif ettiği iddiasının temeli oraya dayanmaktadır. Gerçekten de Çivizâde'nin Sahn imtihanında *Telvîh*'in "Ta'n-ı râvî" bahsine yazdığı risâlesine bakıldığında, Kemalpaşazâde'nin bir görüşünün[160] böyle aktarıldığı ve Mınık Ali'nin dediği gibi, bu görüşe karşı cevap verildiği görülmektedir[161]. Bundan daha dikkat çekicisi, risâlenin bir yerinde -ismi açıkça belirtilmemekle birlikte- *"derste, yazmada ve fetvâda yed-i tûlâ sâhibi Mevla'l-a'zam el-efdalü'l-a'lem"* şeklinde tavsif edilen Kemalpaşazâde'nin "şerhinde dedi ki" diye bir görüşü nakledilmekte ve bu görüş muradı bakımından sorgulanmaktadır[162]. İşte bu ifadelerin bulunduğu sayfanın derkenarında şu kayda değer cümle yer almaktadır:

Âlî'nin (dolayısıyla Peçevî'nin) bu naklindeki problem, *el-Ikdu'l-Manzum*'da anlatıldığı gibi Çivizâde'nin vezirlerin şefaatiyle değil de, bir "çavuş"un devreye girmesiyle affının sağlanmasıdır. Bunun problemli olduğu, aslında Ebussuud Efendi'nin ta'zîr cezasına maruz kalan Arabzâde'nin durumunu Çivizâde'ninkiyle karşılaştıran Peçevî'nin şu ifadelerinden de anlaşılmaktadır: *"Garâyib bundadır ki Çivizâde'nin günâhından Arabzâde'nin küstahlığında fark-ı küllî variken ma'a-hâzâ çavuş ricâsıyla iki kazaskerin iltimâsı bâ-husûs birinin dâmadı olmagla anın ta'zîri hemân ana idigi mukarrer iken, Hazret-i Munla merhûmun şiddet ve huşûnet tabiatları ne mertebede imiş bundan ma'lûmdur…"*. Bk. Peçevî, **Tarih-i Peçevî**, I, s.56.

[159] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.848.

[160] Kemalpaşazâde'nin "kîle" ile aktarılan görüşlerinin orijinal hali ve Çivizâde tarafından aktarılış biçimi için bk. İbn Kemal Paşa, **Tagyîrü't-Tenkîh fi'l-Usûl**, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası Tab'ı, 1308, s.151-152; Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.59a.

[161] Çivizâde'nin verdiği cevap, yaklaşım olarak Kemalpaşazâde'nin *Tenkîh* müellifinin ilgili görüşlerine yönelttiği eleştiriye itiraz ve *Tenkîh* müellifinin görüşünü savunma şeklindedir. Bk. Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.59a.

[162] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.58b.

> "Bu itirazı Mevlânâ İshak kendisine nisbet etmiştir. Bu yüzden biz ona itiraz ettik ve onu (itirazı) söyleyeni zikrettik. Şayet böyle olmasaydı, bu Mevla'l-a'leme karşı bu şekilde itiraz etmekle edeb haddini aşmazdık"[163].

Çivizâde'nin yazdığı anlaşılan bu ifadelerin bir benzeri de Kemalpaşazâde'nin "kîle" ile aktarılan diğer görüşünün derkenarında bulunmaktadır:

> "Bunu söyleyen (kâil), el-Mevla'l-efdal el-müftî sellemallahu….dır. Onu yine Mevlânâ İshak kendisine nisbet etmiştir"[164].

Bu ibarelerden anlaşılıyor ki, biyografi kaynaklarının naklettiği üzere Çivizâde, Kemalpaşazâde'ye birkaç görüşünde itiraz etmiş ve bizzat kendisinin de kabul ettiği gibi, bu da "edep sınırını aşmak" olarak değerlendirilmiştir.

Şimdi bu çerçevede, böyle bir durumun ortaya çıkmasında büyük rolü olduğu anlaşılan İshak Çelebi'ye özellikle temas etmek gerekir. Zira Çivizâde'ye bakılırsa, eğer İshak Çelebi Kemalpaşazâde'nin görüşlerini nefsine nisbet etmeseydi, yahut -başka bir yerde dediği gibi- "intihal"[165] yapmasaydı, kendisi Kemalpaşazâde'ye bu şekilde itiraz etmeyecek ve "edep sınırını" aşmayacaktı. Dolayısıyla kaynakların aktardığı biçimde Kemalpaşazâde'yle karşı karşıya gelmeyecek ve kolaylıkla Sahn'a girebilecekti. Risâlesine bakıldığında gerçekten de İshak Çelebi'nin, Çivizâde'nin dediği üzere Kemalpaşazâde'nin görüşlerini kendi görüşüymüş gibi yazdığı ya da onun görüşlerini kendine mal ederek *Tenkîh* müellifine itiraz ettiği görülmektedir[166]. İşte bu çarpıcı durum, bir yandan Çivizâde'nin

---

[163] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.58b (derkenar). Ahmet Aydın da tezinde bu hususa işaret eder: bk. Aydın, **a.g.t.**, s.72, not:1.

[164] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.59a (derkenar).

[165] Çivizâde'nin bu tâbiri kullandığı cümle şöyledir: *"ve hâza's-suâl eydan mimmâ intehalehu ve kad zekernâ fi'l-asl ma'a cevâbehu"*. Bk. Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.65b.

[166] İshak Çelebi, "(Risâle fi) Ta'n-ı Râvî", Süleymaniye Ktp., Servili, nu.250, vr.29b-30a.; İshak Efendi, (el-Ecvibetu an Usûleti Çivizâde), İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.429, vr.40b. Bu risâlelerin isimleri, yazmalarında problem olduğu için tarafımızdan başka nüsha esas alınarak bu şekilde yazılmıştır.

Muhyiddin el-Fenârî'nin medresesini terk etmesi vesilesiyle anladığımız "endişesiz" yahut "hesapsız" tavrının bir kez de burada, üstelik daha keskin bir biçimde ortaya çıkmasını sağladığı gibi, diğer yandan da söz konusu devirde imparatorluğun en yüksek ilim müessesesine girmeye tâlip bir müderrisin "intihal" gibi bir yola[167] tevessül ettiğini çarpıcı bir şekilde göstermektedir. Bunun, Osmanlı ilim hayatı ve ulemâsı açısından mikro düzeyde bir şeyler ifade ettiğini belirtmeye herhalde gerek yoktur. Neyse ki o dönemde, Çivizâde gibi başını belaya sokma pahasına söz konusu yola yeltenen bir müderrisi teşhir edebilme cesaretini gösteren başka bir müderrisin çıktığı da böylece anlaşılmış olmaktadır.

Bu meselede Kemalpaşazâde[168] başta olmak üzere, ulemânın ve devrin pâdişahının tavrı da hakikaten üzerinde ciddiyetle durulmaya değer hususlardır. Zira bir müderrislik imtihanı öyle bir hâle bürünmüştür ki, Lütfi Paşa'nın *Âsafnâme*'de belirttiği gibi ulemânın birbirine yönelik "hased"i[169] iyice ortaya çıkmış, müftîlik makamındaki kudretli âlimin kendi görüşlerinin zayıf kabul edilmesine tahammülsüzlüğünün ne boyutlarda olduğu tebârüz etmiş ve pâdişahın ya da onun tesiriyle vezirlerin ulemâ üzerindeki etkisi gözler önüne serilmiştir.

---

[167] "İntihal" kavramı, Ahterî'nin 952/1545'de tamamladığı Arapça-Türkçe sözlüğünde *"da'vâ itmek ve gayrı şâirler şiirin kendüye isnad itmek ve intisâb itmek"* şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımın işaret ettiği üzere ve Derin Terzioğlu'nun belirttiği gibi, Osmanlılar'ın "ıntihal" kavramını eleştirel anlamda kullandıkları söylenebilir. Bu hususlar için bk. Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyasetü'ş-Şer'iyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?", **Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA)**, 31/II (Şinasi Tekin Armağanı II), 2007, s.264, not:69.

[168] Repp'in belirttiği üzere (Repp, **a.g.e.**, s.54, not:80) Uzunçarşılı, Çivizâde'nin bu imtihanda Kemalpaşazâde'yi değil de Molla Fenârî'yi tahfif ettiğini söyleme hatasına düşmüştür (bk. Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.64). Onu bu hatasında başkaları da takip eder (Mesela bk. Recep Cici, **Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fâtih Devri Sonuna Kadar)**, Bursa, Arasta Yay., 2001, s.111). Bazı araştırmacılar da, *Peçevî Târihi'*nin aslında olmadığı halde sâdeleştirme yayınında yapılan Ebussuud Efendi'yi imtihan olayının içine dâhil etme yanlışlığına (bk. İbrahim Peçevî, **Peçevî Tarihi**, I, haz. B.Sıtkı Baykal, Ankara, Kültür Bak. Yay., 1981, s.44-45; Repp'den öğreniyoruz ki bu yanlışlığın temeli, eserin 1968-69 tarihli Murat Uraz neşrine dayanmaktadır, bk. Repp, **a.g.e.**, s.54, not:80) istinâden hataya düşmüşlerdir (bk. Tunçay, **a.g.t.**, s.20-21; Özer, **a.g.t.**, s.76). Bu hatalı nakilleri gören Ahmet Aydın da, -problemin *Peçevî Târihi'*nin nâşirinden kaynaklandığını fark etmediği için- Peçevî'nin Âlî'den hatalı nakil yaptığını düşünmüştür. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.15, not: 5.

[169] Mübahat S. Kütükoğlu, **Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)**, İstanbul, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yay., 1991, s.16.

Bu imtihan, -ifade ettiğimiz gibi- ulemânın birbirine yönelik "hased"ini tam anlamıyla yansıtmaktadır; çünkü Çivizâde imtihan bitiminde Mınık Ali'nin deyişiyle "bazı düşmanları" (ba'du a'dâihu) tarafından Kemalpaşazâde'ye şikâyet edilmiştir. İmtihanı kazandığı anlaşılan Çivizâde'nin "bazı düşmanları" ifadesiyle Mınık Ali'nin kastettiği kişiler, şikâyetin konusu imtihanın muhtevasıyla ilgili olduğuna göre, herhalde ya imtihandaki rakipleri İshak Çelebi veya İsrâfilzâde, ya imtihanı yapan Muhyiddin el-Fenârî veya Kâdirî Çelebi yahut da bunların bilgi sızdırdığı -söz gelimi Âlî'nin dediği üzere- Kemalpaşazade'nin tâbîleri ("tevâbi'i")[170] olmalıdır. Kâdirî Çelebi'yi bir kenara koyarsak, İshak Çelebi, İsrâfilzâde ve Muhyiddin el-Fenârî üçlüsünden biri veya bir kaçının belki de üçünün birden, Çivizâde'yi Kemalpaşazâde'ye şikâyet etmiş olma ihtimalleri hiç az değildir. Zira İshak Çelebi ve İsrâfilzâde Fahreddin, bu imtihanda Çivizâde yüzünden Sahn müderrisi olma fırsatını kaçırmışlar, üstelik İshak Çelebi kazaskerlerin huzurunda "intihal" gibi ağır bir eleştirinin muhatabı olmuştur. Muhyiddin el-Fenârî ise imtihanı yapan Rumeli Kazaskeri olup Çivizâde'yle rol ve statüleri farklı olmasına rağmen, yukarıda özellikle vurguladığımız gibi Çivizâde'ye karşı geçmişten gelen bir kızgınlığa sahiptir. Dolayısıyla, eğer Çivizâde'yi "müftî's-sakaleyn" Kemalpaşazâde'ye şikâyet eden kişi İshak Çelebi veya Muhyiddin el-Fenârî ise, bizim açımızdan bu hiç şaşırtıcı olmaz. Diğer taraftan, olayı -Âlî'nin dediği gibi- Kemalpaşazâde'nin "tâbîleri"nin yani himâyesi altındaki müderrislerin ya da talebelerin hocalarına duyurmuş olma ihtimali de yüksektir. Fakat son tahlilde, -Çivizâde'yi Kemalpaşazâde'ye her kim şikâyet etmiş olursa olsun- şikâyetin bizâtihi kendisi, aslında Osmanlı ilmiye tarîkinde kıran kırana süren "sağlıksız rekâbeti" ya da ulemâ içi ilişkilerdeki "haset" ve kıskançlığı gözler önüne sermesi itibariyle bir hayli mânidardır.

Bu şikâyete yönelik Kemalpaşazâde'nin tavrı da düşündürücüdür. Zira müftîlik makamındaki üst düzey bir âlimin, -yazılanların bir kısmı abartı kabul edilse bile- başka bir âlimi bu derece zor duruma düşürmesi, üstelik bunu hakâret veya başka bir nedenle değil de kendi görüşünün zayıf kabul edilerek

[170] Gelibolulu Mustafa Âlî, **a.g.e.,** vr.381b.

eleştirildiği için yapmış olması, Kemalpaşazâde'nin kişiliğini olduğu kadar, belli ölçüde Osmanlı ilim zihniyetini de yansıtması bakımından oldukça anlamlıdır. Kemalpaşazâde'nin bu tavrından daha garip olanı, eleştiriyi yapan Çivizâde'nin bizzat kendisinin de, Kemalpaşazâde'ye yönelik itirazlarını ya da itiraz şeklini "edep sınırını aşmak" olarak değerlendirmiş olmasıdır. Oysa Çivizâde'nin eleştiri konusu yaptığı kavillerinde Kemalpaşazâde, *Tenkîh* müellifi Sadru'ş-Şeria'nın görüşlerini eleştirmekte, imtihana giren diğer iki müderris başka âlimleri eleştirmekte ve bunlardan dolayı hiç bir problem çıkmamaktadır. Ama devrin bir müderrisi, Sadru'ş-Şeria'yı ya da Teftazânî'yi değil de müftî Kemalpaşazâde'yi eleştirince büyük bir problem yaşanmaktadır. Aslında Çivizâde'nin müftî'ye yönelik kendi eleştirilerini -belki zımnen bile olsa- "edep haddini aşmak" olarak değerlendirmesini, Osmanlı ilim geleneğindeki zihniyetle ilgili olduğu kadar, belki bundan daha fazla, Osmanlı ilmiye tarîkindeki yapıyla irtibatlı olarak düşünmek gerekir. Zira "patrimonyal" ya da "katı merkeziyetçi" bir devlette belli bir hiyerarşik düzene sahip bir yapının, bu tür olaylara meydan vermesi doğal gibi görünmektedir[171]. Zaten pâdişahın bu meseledeki rolü, kısmen bunun işaretlerini vermektedir.

Mınık Ali'nin ifadelerine bakılırsa, gerçekten de devrin pâdişahı Kânûnî Sultan Süleyman bu hâdisede kilit bir rol oynamıştır. Bu rol, adeta çift taraflı yürüyen ve denge sağlamaya çalışan bir çabaya işaret etmektedir. Çünkü Kânûnî, bir taraftan o günlerde ulemâ hiyerarşisinin en azından manevî statü olarak tepesi durumundaki müftînin isteklerini yerine getirmeye çalışırken, diğer taraftan da böyle bir meseleden dolayı bir müderrisin vahim bir âkıbete dûçâr olmasına razı olamamaktadır. Kânûnî, herhalde bu düşüncenin sevkiyle vüzerâyı devreye sokarak orta bir yolla, -belli ki müftîyi kırmadan ya da onun statüsünü ve gururunu koruyarak- bu meseleyi çözmek istemiştir. Onun bu isteğindeki başarısı, kendisinden "siyâset" talep edilmesinden anlaşıldığı üzere, "siyâset" yoluyla neticelenecek bile olsa, bir anlamda ulemâ

[171] Nitekim Halil İnalcık, bu tür rekabet, haset ya da entrikaların Osmanlı Devleti'nin "patrimonyal" karakteriyle yakından ilgili olduğuna vurgu yapar. Bk. İnalcık, **Şâir ve Patron**, s.16.

içi ilişkileri ilgilendiren bir meselede pâdişahın ve vüzerânın rolünü göstermesi bakımından kayda değerdir.

Görüldüğü üzere Çivizâde bu süreçte korkunç bir âkıbetten kurtulmakla birlikte, imtihanı kazanmış olmasına rağmen[172] Sahn'a da müderris olamamıştır. Başka bir ifadeyle, yukarıda tahlil edilen süreç onu bu imkandan mahrum bırakmıştır. Ama öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, aradan çok uzun bir zaman geçmeden kaçırdığı bu fırsatı yeniden yakalamıştır. Zira Kâtip Çelebi'nin *Süllemü'l-Vusûl'*de Çivizâde'nin Sahn'a müderris oluşuna ilişkin 935/1528-29 tarihini vermesi[173], özellikle Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi 5604 nolu defterde Edirne Üç Şerefeli Medrese'ye 931/1524-25'de başladığının ve Temimî tarafından da burada yaklaşık dört yıl kaldığının söylenmesi, Çivizâde'nin yine 935/1528-29 yılı içerisinde Sahn'a tayin edildiğini göstermektedir[174]. Eserleri incelenirken izah edileceği üzere, Çivizâde'nin "Safhatü'l-Melsa'" adlı risâlesini, Üç Şerefeli müderrisiyken vezir-i âzam İbrâhim Paşa'nın emriyle kuvvetle muhtemel 935/1528-29 yılında gamlı ve tedirgin bir hâlet-i ruhiyeyle yazması da, onun bu yılda sanki ikinci bir imtihanla Sahn'a müderris olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca, Cahit Baltacı da "Tarih-i Silsile-i Ulemâ" adlı bir yazmaya istinaden Çivizâde'nin Sahn'a müderris oluşuyla ilgili olarak 935/1528-29 tarihini verir[175].

---

[172] Yukarıda aktarıldığı üzere, yalnızca Kâtip Çelebi imtihanı İshak Çelebi'nin kazandığını söyler. Ahmet Aydın da tezinde Kâtip Çelebi'nin bu bilgisini sorgulamadan kabul eder (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.15). Ama bunun doğru olmadığı açıktır. Çünkü -diğer kaynakların imtihanı Çivizâde'nin kazandığını belirtmeleri bir kenara- imtihan sürecinde yaşananlar bile tek başına bunu zaten ortaya koymaktadır. Üstelik kendisinin ve Mecdî'nin İshak Çelebi'nin kariyerine ilişkin verdiği kronoloji, onun Sahn'a 937/1530-31 yılına kadar müderris olamadığını göstermektedir. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.248, not:157.

[173] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, vr.197b.

[174] Ahmet Aydın, şaşırtıcı bir biçimde -üstelik *Künhü'l-Ahbâr'*a atıfla- pâdişah'ın Çivizâde'yi iki yıl sonra affedip Sahn'a atadığını yazar. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.15.

[175] Baltacı, **a.g.e.**, I, s.384. *Zeyl-i Şakâyık'*ta da yine onun bu yılda Sahn müderrisi olduğunu desteklemek üzere, meşhur Oğlan Şeyh İsmail Ma'şukî'nin *"935 senesindeki katlinden mukaddem Sahn müderrisi Çivizâde Efendi'ye varub izdiham-ı avamdan şekva ve teftiş ve katl olunmasın rica"* ettiği (bk. Atâî, **Zeyl-i Şakâyık**, s.89) yazılıysa da, Oğlan Şeyh'in katlinin 945/1538-39 yılında gerçekleştiğinin netleşmesi nedeniyle (bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.283-284) buna ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Fakat Repp bu hususu, Çivizâde'nin 935/1528-29 yılında Sahn'a atandığına yönelik bir delil olarak değerlendirmiştir. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.249.

Çivizâde'nin Sahn'da ne zamana kadar müderrislik yaptığı, kariyerinin bir sonraki aşaması için üç farklı tarih verilmesi[176] nedeniyle biraz problemlidir. Atâî, Şah Mehmed b. Hürrem (ö.978)'in biyografisinde onun *"Sahn müderrisi Çivizâde Efendi'ye ittisâl ve hidmet-i aliyyelerinde iştigâl idüb 937 tarihinde Mısır Kadısı olduklarında nâib-i menâb"* olduğunu söylemek suretiyle 937/1530-31 tarihini verirken[177]; Kâtip Çelebi *Süllemü'l-Vusûl'*de, Çivizâde'nin 939/1532-33 senesinde Sahn'dan Mısır Kadılığına tayin edildiğini kaydeder[178]. Fetih sonrası Osmanlı Mısır tarihinin kaynaklarından biri olan Sıddıkî ise, *Feyzü'l-Mennân* adlı eserinde Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'na atanma (tevliyet) tarihini gurre-i Cemâdiye's-Sânî 938/Ocak1532 olarak gösterir[179]. Sıddıkî, Mısır'ın Çivizâde'den önceki kadısı "Pîrî Efendi" (Pir Ahmed Çelebi ibn Nureddin Hamza bin Ali -Leyszâde- ö.952[180])'nin azil tarihini ise 5 Rebîu's-Sânî 938/16.11.1531 olarak verir[181]. Bu iki tarih, Sıddıkî'nin verdiği tarihlerde tutarlı olduğunu gösterir. Fakat birazdan aşağıda inceleneceği üzere, Çivizâde'nin kariyerinin sonraki aşamasına ait sağlam bilgilere bakıldığında, Sıddıkî'nin Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'ndan -kendi tâbiriyle- "azli"ne ilişkin verdiği 945/1539 tarihinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Çivizâde'nin, Mısır Kadılığı'ndan sonraki görevi olan Anadolu Kazaskerliği'ne 944/1537 yılında tayin edildiği kesin olarak bilinmektedir[182]. Dolayısıyla bu hata, her ne kadar ayıyla birlikte net bir tarih

---

[176] Dördüncü bir iddia olarak Müstakimzâde ve herhalde onu takiben Bursalı Mehmed Tahir, Çivizâde'nin Mısır'a 934/1527-28 yılında kadı olduğunu söylemekle birlikte, yanlışlığı çok bâriz olduğu için bunu dikkate almaya gerek yoktur. Bk. Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.19-20; Bursalı, **a.g.e.**, I, s.293-294.

[177] Atâî, **a.g.e.**, s.137. Repp, öyle anlaşılıyor ki Kâtip Çelebi ve es-Sıddıkî'nin verdiği tarihlerden haberdar olmadığından olsa gerek, Atâî'yi bu konuda tek muhtemel tarihi veren kaynak olarak zikretmiştir. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.249.

[178] Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, vr.197b.

[179] Muhammed bin Ali b. Abdurrahman el-Bekrî İbn Ebi's-Surûr es-Sıddıkî, **Feyzü'l-Mennân bi-Zikri Devleti Âl-i Osmân**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.3345, vr.65b. Es-Sıddıkî ve eseri hakkında bk. Muhammed Harb Abdülhamid, "I.Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyas'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi (XVI. Asır Osmanlı-Memluklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik)", İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1980, s.65-66.

[180] Taşköprîzâde, Leyszâde'nin iki defa Mısır Kadısı olduğunu söylemekle birlikte, maalesef bunun hangi tarihler arasını kapsadığını kaydetmez. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.405-406.

[181] Es-Sıddıkî, **a.g.e.**, vr.65a.

[182] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a. Nitekim Çivizâde'nin yerine Anadolu Kazaskeri olduğu Kâdirî Çelebi, Rumeli Kazaskeri Fenarîzade Muhyiddin Çelebi'yle birlikte bu görevlerinden 944/1537 yılında azledilmişlerdir. Bk. Feridun Bey, **Mecmua-i Münşeatü's-Selatin**, I, 1274, s.601.

vermiş olsa da, Sıddıkî'nin Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'na başlama yılı olarak gösterdiği 938/1532 tarihine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşündürmektedir. Oysa Atâî *Hadâik*'inde, Kâtip Çelebi de *Süllemü'l-Vusûl*'ünde, Çivizâde'nin Anadolu Kazaskerliği'ne getiriliş tarihini doğru olarak yazdıkları gibi, verdikleri diğer tarihlerde de[183] genellikle yanılmamış görünmektedirler. Bununla birlikte Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'na ne zaman tayin edildiği hususunda bu iki kaynaktan biri yanılmış olmalıdır.

Çivizâde'nin kariyerinin ana hatlarına bakıldığında, bu iki kaynaktan Kâtip Çelebi'nin verdiği 939/1532-33 tarihi ilk bakışta daha mâkul gibi görünmesine rağmen[184], Kâtip Çelebi'den biraz daha erken bir kaynak olan Atâî'nin 937/1530-31 tarihini Şah Mehmed'in kariyeri paralelinde spesifik bir bilgi olarak vermesi, Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'na bu tarihte atandığını düşündürmektedir. Aslında Sıddıkî'nin verdiği 938/1532 tarihi Çivizâde'nin İstanbul'dan Mısır'a ulaşıp fiilen kadılık görevine başlaması şeklinde okunursa, bu düşünce iyice kuvvet kazanır. Keza Baltacı'nın, Çivizâde'nin müderris olduğu Sahn'ın Karadeniz cihetindeki Çifte Başkurşunlu Medrese'ye Hüsameddin Hüseyin Çelebi'nin 937/1530-31 yılında tayin edildiğini söylemesi de[185] bu durum için bir kanıt olabilir. Zira eğer bu bilgi doğruysa, Çivizâde'nin söz konusu medreseyi 937/1530-31 yılında boşalttığı anlamına gelir ki, tabiatıyla bu, aynı zamanda onun Mısır Kadısı olduğu tarihi de gösterir. Fakat yine de şimdilik bu tarihin kesin olarak doğru olduğunu iddia edemeyiz.

---

[183] Atâî söz konusu biyografide, Kâtip Çelebi de *Süllemü'l-Vusûl*'de Çivizâde'nin Anadolu Kazaskerliği'ne 944/1537, müftîliğe 945/1539 yılında atandığını söylerler.

[184] Bu konuda bize belki Çivizâde'yle adeta paralel bir kariyere sahip olan Ebussuud Efendi'nin Sahn'dan Bursa Kadılığı'na geçişi yardımcı olabilir. Kefevî'nin yazdığına göre Ebussuud Efendi Sahn'da -ne fazla ne eksik- tam beş yıl görev yapmıştır (bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.403b). Onun Sahn'a 934/1527 yılında tayin edildiği bilinmektedir. O halde buradan Bursa Kadılığı'na 939/1532-33 yılında atanmış olmaktadır. İşte buna bakarak Çivizâde'nin de Mısır Kadılığı'na, -Kâtip Çelebi'nin dediği gibi- belki bu yılda atanmış olabileceği düşünülebilir. Fakat Atâî'nin verdiği tarih daha hususi bir bilgi olduğundan tercihe şayan görünüyor.

[185] Baltacı, **a.g.e.**, II, s.635. Baltacı bu bilgiyi, *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*, vr.215'den aktarmıştır.

B.Bürokratik Hayatı

1.Kadılık'tan Müftîliğe (937/1530-31-948/1541)

Öyle anlaşılıyor ki Sahn "dar geçidi"ni muhtemelen 937/1530-31 yılında başarıyla geçen Çivizâde, imparatorluğun önemli "mevleviyet" kadılıklarından biri olup sonraları "bilâd-ı erbaa" veya "bilâd-ı hamse" içinde yer alan Mısır'a[186] kadı olarak atanmak suretiyle kariyerinde yeni bir aşamaya ulaştı. Zira bu yeni görev, Çivizâde'nin artık tedrisle yükümlü bir müderris olmaktan çıkıp kazâî sorumlulukları bulunan üst düzey bir ilmiye bürokratı hâline geldiğini ifade eder. Keza bu atama, Çivizâde'nin önemli bir terfi kazanması ya da Gelibolulu Âlî'nin deyişiyle "kat'-ı merâtib"[187] anlamına geldiği gibi, Mısır Kadılığı'nın özel şartları nedeniyle onun aynı zamanda zor bir görevi de üstlenmesi demekti. Çünkü Mısır Kadılığı, -ahâlisinin nitelikleri gereği- merkezde İstanbul'dan tayin edilen Hanefî kadının riyâsetinde dört İslâm mezhebinden Türk ve Arap nâiblerin, nâhiyelerde yine nâiblerin görev yapmak durumunda olduğu; 931/1524-25 tarihli Mısır Kanunnamesi'ne göre beylerbeyi'nin eyâlet işlerinin "hukuk ve şeriat" ahkâmına uygun yürütülmesinde "kazâî teşkilatın nâzırı" addedilip kadı'nın şer'î işlerde ona vekâlet ettiği ve eyâletin vakıf meselelerinin kadı'nın sorumluluğunda bulunduğu bir yerdi[188]. Kuşkusuz bütün bunlar, özellikle ahâlisinin mezhebî hatta dinî çeşitliliği, Mısır Kadısı olarak Çivizâde'nin ne kadar zor bir mes'ûliyetin altına girdiğini göstermektedir. Nitekim, ileride incelenince görüleceği üzere, Çivizâde'nin Mısır'dayken uğraştığı meseleler bu zorluğu çok iyi yansıtmaktadır. Bununla birlikte Mısır'da kadılık yaptığı uzun süreye ve buradan bu kadılığın bağlı bulunduğu Anadolu Kazaskerliği'ne terfi

---

[186] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.100.

[187] Âli, **Künhü'l-Ahbâr**, Süleymaniye Ktp., Hamidiye nu.914, vr.341a. Mustafa Şentop, Seyyid Mahmud'un XVI. asır sonlarına kadar Mısır Kadılığı'na daha önce Şam Kadılığı yapanların tayin edildiği tespitine istinâden, Çivizâde'nin Sahn'dan Mısır Kadılığı'na atanmasını "hızlı bir yükseliş" olarak değerlendirir. Bk. Mustafa Şentop, **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s.67, not:33.

[188] Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, **XVI. Asırda Mısır Eyaleti**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 1990, s.241-242, 246, 251. Keza bk. M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, I, ed. E.İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA Yay., 1994, s.405.

etmesine bakılırsa, Çivizâde'nin bu görevi başarıyla tamamladığı sonucuna varılabilir.

Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'ndan Anadolu Kazaskerliği'ne getiriliş tarihi, kariyerinin diğer merhalelerine nazaran daha nettir. Çünkü onun bu makamdaki selefi olan Kâdirî Çelebi, 15 Rebîu'l-Âhir 944/21.09.1537 tarihinde Kânûnî Sultan Süleyman'ın Korfu ("Korfoz") seferi dönüşünde *"Maktûl İbrahim Paşa'nın sebeb-i kahrı vâdisine atf-ı zimâm"* edince, Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî ile birlikte azledilmiştir. Kânûnî, bu iki kazaskerden Muhyiddin el-Fenârî'nin yerine Rumeli Kazaskerliği makamına İstanbul Kadısı Ebussuud Efendi'yi, Anadolu Kazaskerliği makamına da Mısır Kadısı Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'yi getirmiştir[189]. Bu azil ve atamalar, isimleri zikredilen dört âlim açısından önceki ve sonraki konumları itibariyle çok ilginç bir manzara da ortaya çıkarmıştır: Yukarıda belirtildiği üzere, Çivizâde 935/1528-29 Sahn imtihanında Muhyiddin el-Fenârî ve Kâdirî Çelebi huzurunda sınav vermişti. Şimdi ise bu iki kıdemli âlimden Kâdirî Çelebi, yerini Çivizâde'ye bırakarak onunla selef-halef durumuna gelmiştir. Üstelik bu ilişki burada bitmeyecek, Kâdirî Çelebi daha sonra bir zamanlar imtihan ettiği Çivizâde'ye müftîlikte bu defa halef olacaktır. Ancak Kâdirî Çelebi'den sonra müftî olabilen Muhyiddin el-Fenârî ise, böylelikle, Kâdirî Çelebi gibi bir zamanlar imtihan ettiği, dahası medresesini terk etmek suretiyle talebesi olmaktan vazgeçen Çivizâde'nin halefinin halefi olacaktır. Benzer bir ilişki de Ebussuud Efendi ile Muhyiddin el-Fenârî arasında vâki olmuştur: Ebussuud Efendi 944/1537 yılındaki bu atamayla, Muhyiddin el-Fenârî'ye Rumeli Kazaskerliği'nde halef olurken, daha sonra da bu sefer müftîlikte yine ona halef olacaktır[190]. Bu atamalardaki bir başka ilginçlik de, Çivizâde ile Ebussuud Efendi'nin kariyerlerinin büyük bir paralellik arz

[189] Feridun Bey, **a.g.e.**, I, s.601; Mecdî, **a.g.e.**, s.186 (derkenar). Feridun Bey bu azillerin, Lahina Kasrı Konağı'nda 15 Rebîu'l-Âhir 944/21.09.1537 tarihinde gerçekleştiğini yazar; Mecdî ise Ebussuud Efendi'nin Muhyiddin (Fenârî) Efendi yerine 944/1537 Rebîu'l-Evvelinde (Ağustos) Sadr-ı Rûm olduğunu belirtir (bk. Mecdî, **a.g.e.**, I, s.184). Repp'in yaptığı gibi (bk. Repp, **a.g.e.**, s.259-260, 277) "ruznâme"de Feridun Bey'in daha net bir tarih vermesi nedeniyle bu tercih edilebilir.

[190] Çivizâde, Kâdirî Çelebi, Muhyiddin el-Fenârî (Fenârîzade Muhyiddin Efendi) ve Ebussuud Efendi arasında müftîlikteki halef-selef ilişkisi için bk. Repp, **a.g.e.**, s.244-272.

ettiğinin bir kez daha ortaya çıkmasıdır. Zira daha önce Çivizâde'nin doğum tarihini belirlemeye çalışırken atıfta bulunduğumuz gibi, muhtemelen aşağı yukarı aynı yıllarda doğan bu iki âlim, ilk müderrisliklerine, Sahn'a ve ilk kadılıklarına da neredeyse aynı yıllarda atanmışlar[191]; şimdi ise kazaskerliğe aynı zamanda atanmış olmaktadırlar.

Çivizâde, Anadolu Kazaskerliği görevinde çok kısa bir süre, yani 15 Rebîu'l-Âhir 944/21.09.1537 tarihinden 945/1539 yılına kadar kalmıştır. Çünkü zamanın müftîsi Sa'dî Çelebi (Sa'dullah b. Îsâ) Şevval 945/Mart 1539 tarihinde vefat edince, bu göreve Çivizâde getirilmiştir[192]. Bu atama, müftîliğe Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi'nin değil de, Anadolu Kazaskeri Çivizâde'nin getirilmiş olması açısından dikkat çekici bir tercih olarak değerlendirilebilir. Gerçi Çivizâde, müftîliğe ne Anadolu Kazaskerliği'nden getirilen ilk kişidir; ne de o yıllarda teâmül olarak bu makam için Rumeli Kazaskeri'nin önceliği söz konusudur. Fakat Çivizâde'nin kimliği, Mısır Kadılığı'ndan Anadolu Kazaskerliği'ne yükselişi ve kısa müftîlik yılları ile, Ebussuud Efendi'nin kimliği, Bursa-İstanbul Kadılığı'ndan Rumeli Kazaskerliği'ne yükselişi ve uzun-istikrarlı müftîlik yılları karşılaştırıldığında, bu tercihin ilginç olduğu söylenebilir. Hangi faktör ya da faktörlerin etkisiyle yapıldığı meçhul olan bu tercihteki ilginçliğin bir diğer işareti de, Çivizâde'nin müftîlikten ayrılış biçimidir. Zira o, genellikle vefatlarına kadar bu görevde kalan seleflerinin aksine, yaklaşık üç yıl gibi kısa bir süre sonra 948/1541 yılında[193] müftîlik geleneğinde o güne kadar kimi kaynaklara göre bir ilk, kimi

---

[191] Ebussuud Efendi, muhtemelen Çivizâde gibi -her ikisi de tartışmalı olmakla birlikte- 896/1490-91'da doğmuş, Çivizâde'nin mülâzım (ve muhtemelen müderris) olduğu 922/1516 yılında ilk medresesini elde etmiş, Çivizâde'den bir yıl önce 934/1527-28 yılında Sahn'a müderris olmuş ve 939/1533 yılında ilk kadılığı olan Bursa'ya atanmıştır. Bütün bu bilgiler için bk. Repp, **a.g.e.**, s.272-277.

[192] Mecdî, **a.g.e.**, s.446; Temimî, **a.g.e.**, vr.366a; Atâî, **a.g.e.**, s.103,137; Hezarfen Hüseyin Efendi, **a.g.e.**, s.192; Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.207; Kâtib Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, vr.197b. Kefevî, Çivizâde'nin biyografisinde Sa'dî Çelebi'nin vefatını 944 göstermekle beraber, Sa'dî Çelebi'nin biyografisinde doğru olarak 945/1539 yazar (bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.401a, 399b). Atâî, Şah Mehmed'in biyografisinde, Çivizâde "45 senesi hilâlinde" şeyhülislâm olduğu zaman "iâde" hizmetine girdiğini söyler.

[193] Temimî, 25 Safer 948/20.06.1541 (Pazartesi) günü Kazvin-Sadvin seferine giderken der. Çivizâde'nin azil tarihi, *Devhatü'l-Meşâyih'*te 948/1541 yılı yazmasına rağmen, -bunun yanına bir de üç yıl dokuz ay müftîlik yaptı ifadesi eklenmesi nedeniyle- tartışma konusu olmuştur. Hatta Danişmend, bu iddiaya istinâden Çivizâde'nin 949/1542 yılında azledildiğini bile söylemiştir (bk.

araştırmacılara göre ise nâdir görülen bir vak'a olarak müftîlikten "azl" edilmiştir. Gerek kaynaklardaki muhtelif kayıtları gözden geçirmek, gerekse ulemâ-iktidar ilişkileri çerçevesinde Osmanlı ilmiye geleneğindeki ya da daha geniş anlamda Osmanlı sistemindeki anlamını kavrayabilmek için bu azil üzerinde ayrıca durmak gerekir.

2. Müftîlikten Azl ve Sonrası (948/1541-954/1547)

Osmanlı Devleti'nde "müftî"liğin kökeni ve sistem içerisindeki yeri belli ölçüde tartışmalı olmakla birlikte, geleneksel olarak ilmiye teşkilatı içerisinde Molla Fenârî ile başlayıp Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Kemalpaşazâde ve Ebussuud Efendi devirlerinde asıl gücüne kavuşan bir fetvâ makamı olduğu söylenir[194]. Bu "geleneksel" kabule, müftîlik üzerine yapılmış en yetkin çalışmalardan birinin sahibi Richard Repp, hem başlangıçta müftîliğin ilmiye teşkilatı içerisinde yer alıp almadığı, hem de ilk müftînin kim olduğu hususunda ciddî eleştiriler yöneltip farklı sonuçlara ulaşmasına rağmen[195], araştırmamızın kapsamı dışında kaldığı için bunlara temas edilmeyecektir. Burada bizi ilgilendiren asıl konu, müftîliğin/müftîlerin yahut daha genel düzeyde ulemânın Osmanlı düzeni içerisinde iktidarla ilişkisi ve bu çerçevede de Çivizâde'nin azlinin ne anlama geldiğidir. Bu sebeple öncelikle, Osmanlı'da ulemâ-merkezî iktidar ilişkisine ana hatlarıyla temas etmek iyi olacaktır.

Bilindiği gibi İslâm dünyasında ulemânın devlet kontrolüne ve hâkimiyetine girdiği yahut ilmî düşüncenin siyasî otoritenin emir ve denetimi altına alındığı, dolayısıyla ulemânın devlete eklemlendiği, devletin paralı

İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, c.V, İstanbul, Türkiye Yay., 1971, s.113). Fakat daha önce belirttiğimiz üzere, *Devhatü'l-Meşâyih'*te bulunan diğer açık hatalar nedeniyle, bunun da o hatalardan biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu azil tarihinin ayrıntılı tartışması için bk. Repp, **a.g.e.**, s.253.

[194] Bu geleneksel görüşü yansıtan bir çalışma olarak bk. Murat Akgündüz, **XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık**, İstanbul, Beyan Yay., 2002. Geleneksel görüşü eleştiren bir çalışma olarak Richard Repp'in *The Müftî of Istanbul'*una bakılabilir.

[195] Repp, **a.g.e.**, s.120-121,303.

memuru haline geldiği bir süreç yaşanmıştır. Bu süreç, dinî ilimlerin ve düşüncenin, belli ölçüde de devlet menfaatleri, siyasî çıkarlar ya da "resmî ideoloji"yi takviye için üretilmesi anlamına geliyordu ki, işte Osmanlı ulemâsı böyle bir geleneğin vârisi olmuştur[196]. George Makdisi, Osmanlı ulemâsının vârisi olduğu böyle bir geleneğin teşekkül sürecinin ya da kendi ifadesiyle müslüman âlimlerin imtiyazlarına merkezî iktidarların "sinsi" müdahalelerinin, kadılıktan müderrisliğe ve müftîliğe doğru ilerleyip "college"a (medrese) geçmek suretiyle şekillendiğini; akademik özgürlüğün aslında kadılık kadrosunun ihdasıyla değil, hükümetten bağımsız fetvâ vermekte serbest olan müftînin XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "hükümet müftü"sü hâline gelmesiyle kaybedildiğini; bu sürecin sonunda da Osmanlı İmparatorluğu'nda âlimlerin müessesevî korunaklarının merkezî iktidarın kuşatıcı yörüngesi içine düştüğünü belirtir[197]. Marshall Hodgson Osmanlı'daki bu durumu, ulemâ ile merkezî iktidar arasında bir "ittifak"ın teşekkül edip bir "sentez"e varılması şeklinde yorumlar. Ona göre, bu dönemde ulemâ ile ümerâ arasında eşit temelde devam eden bir "ittifak" teşekkül etmiş ve bu ittifak "hakiki bir senteze" kadar varmıştır. Ulemâyı devlet kontrolü altına sokan bu "sentez", bu suretle bir yandan şeriatı devlet hayatının merkezine getirirken; diğer yandan da pâdişahın otoritesini, -şeriatın toplumda her veçhesiyle uygulanışını kontrol dâhil- daha geniş bir alanda sağlayacak şekilde yeniden tanıtmıştır[198]. Madeline Zilfi ise, Osmanlı'da ulemâ ile merkezî iktidar arasındaki bu ilişkiyi bir "evliliğe" benzetir[199]. Adı veya biçimi ne olursa olsun teşekkül eden bu ilişki tarzı, yahut Hodgson'ın *"tek başlı bir şekil alan eski mutlak monarşi"*nin ulemâdan tam bir destek görerek şeriat ile kendi temsil ettiği ruhun bazı unsurlarını birleştirip bir "tevhid" oluşturması dediği[200], Cornell Fleıscher'in de "Osmanlı tarzı" diye tanımladığı bu yapı, aslında *"İslâm ulemâsının geleneksel işlevini yerine getirerek cemaate örnek*

[196] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.246.
[197] George Makdısı, **İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2007, s.334-335.
[198] Hodgson, **a.g.e.,** 3,, s.112.
[199] Madeline C. Zilfi, **Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Ulemâsı, Klasik Dönem Sonrası 1600-1800**, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, Birleşik Yay., 2008, s.6-7.
[200] Hodgson, **a.g.e.**, 3, s.118.

müslümanlar olma ve yönetimin ya da yönetimi temsil edenlerin bile şeriatla somutlanan İslâm ahlâkının lafzıyla veya ruhuyla çelişen" faaliyetlerine karşı çıkmalarını çok zorlaştırmış[201] ve ulemânın bağımsızlığı üzerinde "frenleyici" bir rol oynamış[202] görünmektedir.

Esasen kısaca Osmanlı ulemâsının merkezî iktidarın kontrolü altına alınması demek olan bu olgu, kurumsal olarak Osmanlı ilmiye teşkilatında tecessüm etmiştir. Bu teşkilatın gelişimine bakıldığında, öyle anlaşılıyor ki Makdisi'nin İslâm dünyasının klasik devirlerinde işlediğini söylediği sürecin bir benzeri, ana hatlarıyla Osmanlı'da da yaşanmış görünmektedir. Zira Osmanlı'da önce kadılık[203], sonra kazaskerlik devlet aygıtı içerisinde yerini almış[204], -İznik'te 1331'de açılan ilk medreseyle başlamakla birlikte- asıl Fâtih'in Sahn-ı Semân'ı devreye sokmasıyla da medrese "resmiyet" çerçevesinde bu sürece dâhil olmuş[205], nihayet Fâtih bir bütün olarak ilmiye teşkilatını kendisine bağlama yoluna gitmiş[206] ve -Repp'in tespitleri esas alınacak olursa- başlangıçta başkentteki bir kadı'nın ilâve bir görev olarak yürüttüğü müftîlik, önce müstakil bir makam hâline gelmiş[207], daha sonra da gelişerek ilmiye teşkilatının başına geçirilmiştir[208]. İşte adeta sürecin son

---

[201] Cornell H. Fleıscher, **Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, s.275.

[202] Zilfi, **a.g.e.**, s.6-7.

[203] Bilindiği gibi Âşıkpaşazâde, Osman Gazi'nin Tursun Fakı'yı Karacahisar'a kadı ve hatib tayin ettiğini yazar (bk. Âşıkpaşazâde, **Âşıkpaşazâde Tarihi**, nşr. Âlî Beg, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1332, s.18). Sonradan vezir olan Çandarlı Halil Hayreddin Paşa'nın da İznik ve Bursa Kadılığı yaptığı bilinmektedir. Kadılık hakkında daha fazla bilgi için bk. Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.83-86; İlber Ortaylı, "Kadı", **DİA**, c.24, İstanbul, 2001, s.69-73.

[204] Osmanlılar'ın klasik İslâm dünyasındaki kâdî'l-kudâtlık ile kadıaskerlik kurumunu birleştirerek oluşturduğu söylenen kazaskerliğin, Orhan Gazi döneminde ortaya çıktığı ve ilk kazasker olarak Çandarlı Kara Halil'in atandığı ihtiyatla tahmin edilmektedir. Bk. Şentop, **a.g.e.**, s.20-27, 149-151.

[205] Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", **İslâmi Araştırmalar**, c.IV, sayı:3, 1990, s.193; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.93; Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.10-23.

[206] Fleıscher, **a.g.e.**, s.275.

[207] Repp, **a.g.e.**, s.116-119.

[208] Repp, **a.g.e.**, s.303. Repp'in aksine Ahmet Yaşar Ocak, Fâtih'in müftîyi (şeyhülislâm) Bizans patriğinin statüsüne benzer bir biçimde örgütleyerek kendisine bağladığını ifade eder (bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.93). Vecih Kevserani ise, *"fetvâ vazifesinin açılımcı, bağımsız, içtihada açık bir konumdan devlet kanunları ve güç odakları içerisinde kapalı, kurumsal ve idari bir görünüme bürünmesi"*nin Kânûnî Sultan Süleyman devrinde gerçekleştiğini, Ebussuud Efendi döneminin bu kurumun köklü değişim dönemi olarak kabul edildiğini, bu dönemden sonra fetvâ makamının "şeyhülislâmlık" adıyla diğer organlar gibi idâre ve kanun kapsamına alındığını söyler. Bk. Vecih

halkası olan müftîliğin bu gelişimi açısından Çivizâde'nin azli özel bir önem kazanmaktadır. Zira bu azil, bir taraftan onun bir âlim olarak kariyerindeki kırılmayı, müftîlikteki yerini, tavrını ve rolünü yansıtırken; diğer taraftan da -Makdisi'nin belirttiği üzere- "hükümet müftülüğü" ihdas edilmeden önce merkezî iktidardan bağımsız fetvâ verme yetkisine sahip olan bir makamın, Osmanlı düzeni içerisindeki yerini, sınırlarını ve merkezî iktidarın müftîlikle ilişkilerinin boyutlarını çok iyi ortaya koymaktadır. Şimdi, bu teorik çerçeveden sonra Çivizâde'nin azil sürecini incelemeye başlayabiliriz.

Kaynaklar Çivizâde'nin azlinden bahsederken, azlin sebebi konusunda muhtelif bilgiler verirler. Bu bilgiler tasnif edildiğinde, aslında konuya ilişkin üç farklı iddia veya sebebin ileri sürüldüğü söylenebilir. Bu iddialardan birincisi, Çivizâde'nin kimi mutasavvıflara yönelik menfî tavrıyla ilgili olup Sofyalı Bâlî Efendi, İbn Tolun es-Sâlihî, Kefevî ve Müstakimzâde tarafından ifade edilir: Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî aleyhine bir risâle yazdığını söyleyen Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre, onun İbnü'l-Arabî'nin kavilleri hakkında bu risâlesinde yer alan itirazları "bâtıl garazlarına" delalet eder; sıfatı böyle olan kişiye fetvâ makamı lâyık değildir; zaten bu yüzden Allah onu bu "yüce ve şerefli makam"dan azille terk etmiştir (hazelehullah bi'l-azl)[209]. İbn Tolun es-Sâlihî'ye göre ise, Sultan Süleyman "Kazvin ve Sadvin"e yöneldiği gün olan 25 Safer 948/20 Haziran 1541 tarihinde, Çivizâde 200 akçeyle (Osmânî) fetvâdan (azledilerek) "tekâüd"e ayrılmıştır. Bu "azil", Osmanlıların çoğunluğunun ("gâlibü'l-ervâm") itikadı üzere bulunduğu "Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî"yi, Çivizâde "inkar" edip bu konuda onlara muhalefet ettiği için, Sultan'ın Çivizâde hakkında "rahatsızlık" ("inhiraf") duyması sebebiyle olmuştur[210]. Kefevî de Çivizâde'nin "çuka" üzerine giyilen mest üzerine mesh ve derâhîm-

---

Kevserani, **Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi**, çev. Ramazan Yıldırım, 2. baskı, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2006, s.91-92.

[209] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nu.1166, vr.54a; Abdurrezzak Tek, "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XIV, sayı:2, 2005, s.131-132.

[210] İbn Tolun es-Sâlihî, **a.g.e.**, s.341-342; el-Gazzî, **a.g.e.**, II, s.28; keza bk. İbnü'l-İmad, **a.g.e.**, X, s.435. Aslında İbn Tolun'un *Müfâkehetü'l-Hillân* adlı eserinin kayıp cildinde bulunan bu bilgi, vaktiyle o cildi görmüş olan el-Gazzî tarafından *el-Kevâkibü's-Sâire'*ye alınmış, -referans verilen eserin muhakkikinin de oradan almasıyla- kayıp kısmı tamamlar mahiyetteki bu esere derc olunmuştur.

denânîr (para) vakfı gibi meselelerde "cumhûr"a muhalefet edip onların hilâfına fetvâ verdiğini belirttikten sonra, onun bu muhalefeti yükselterek (terakkâ) "Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî" ve "Celâleddin er-Rûmî" gibi bazı "meşâyih"in küfrüne fetvâ verdiğini, bu yüzden de fetvâ mansıbından azledildiğini belirtir[211]. Benzer bir husus da *Mecmua-i Çivizâde* adlı fetvâlardan mürekkeb bir yazma eserde ifade edilir[212]. Bu yazmada, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki bir fetvâsına bağlanarak "Hâmid" ismi altına düşülen derkenarda şöyle denir:

> "Bu Çivizâdedir ki Hazret-i Şeyh kuddise sırruhu'l-azîzin kitâblarının yakılması hakkında yazmış oldugı bir fetvâyı Sultân Süleymân Kânûnî'ye arz itmiş, Kânûnî merhûm fetvâsının altına şu kıt'ayı yazarak müftînin suratına çarpmış ve kendisini de iftâ makâmından azl itmiş ve bu azl onun sebeb-i mevti olmuşdır. Kıt'a şudur: Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr fen, ki fünûn-ı aşkdan bilseydi bir mikdâr fen, şeyh-i islâmım diyenler tıfl-ı ebcedhân olur, mekteb-i aşkından ol yâr idicek izhâr-ı fen. Çivizâde Hazret-i Şeyh'in ne *Fusûs'*unda ne de *Futûhât'*ında olan sözlerini anlamamış ve anlayıcak isti'dâdda degildir"[213].

Aslında açıkça azil sebebi olarak ifade edilmiş olmamakla birlikte, belki öyle yorumlanabilecek ikinci bir vak'a, Lütfi Paşa (ve muhtemelen benzer

---

[211] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401ab. Aynı hususa dikkat çeken Müstakimzâde'nin kaynağı kuvvetle muhtemel Kefevî olduğu için, onun kaydını ayrıca nakletmeye gerek yoktur (bk. Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.20-21). Keza Hasan Beyzâde Ahmed Paşa da, *"mukaddemâ fetvâdan azline vakf-ı nukûdı kaldurup,-meshu ale'l-huffeyn- husûsına müteallik bir risâlesi sebeb olduğı şayi'dür"* demektedir (bk. Hasan Beyzade Ahmed Paşa, **a.g.e.**, II, s.172).

[212] Ahmet Aydın'dan öğreniyoruz ki, bu yazmada bulunan kaydın bir benzeri de Bâlî Efendi es-Sofyavî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem'*inin Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının sonunda kaydedilmiştir. Bu kayıtta farklı olan husus, Çivizâde'nin *Fusûsu'l-Hikem'*i ta'n eden bir risâle yazarak Kânûnî'ye göndermesi ve *"Fusûs nam kitâb mütâlaa ve müzâkere olunmaya"* diye ona arzda bulunmasıdır. Kânûnî buna, *Mecmua-i Çivizâde'*de geçtiği şekilde şiirli bir cevap vermiştir. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.18.

[213] **Mecmua-i Çivizâde**, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nu. 1182, vr.111a. Çok ilginçtir ki, Hâmid ismi altına yazılan bu satırların yanında, ulemâdan Hâmid isimli bir kişi hakkında şöyle bir fetvâ bulunmaktadır: *"Ulemâ-i kibârdan Hâmid nam olan kimesneye Hâm-it diyen şahsa şer'an ne lâzım olur? El-Cevâb: İsm-i mezkûr Hakk Taâlâ hazretine hamd itmek unvânıyla vaz' olunur, ol haysiyetden lafz-ı kabîh ile istihza' küfürdür"*. Yukarıda nakledilen satırlar ile bu fetvâ birlikte düşünüldüğünde, akla "acaba Hâm-it fetvâsıyla Hâmid notu arasında bir ilişki var mı" sorusu geliyor!

ifadelerle *Süleymannâme* müellifi Bostan[214]) tarafından nakledilir. Lütfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osmân'*ında 948/1541 yılı olaylarını anlattığı bahiste şöyle der:

> "…Ve bu yılda, müftî olan Çivioğlı "meshde eimme-i Hanefiyyeden nakl-i sarîh vâki' olmamışdır" diyüb dahl idüb lâcerem eimme-i Şâfiiyyeden cevâzına kavl vâki' olub eimme-i Hanefiyye ol hususda sukût eylemişler, anların sukûtı mahz-ı rızâ-i din oldugundan bî-haber olub bu hususda adem-i ilmin izhâr idüb sâbıkda olan müftîlere muhâlif fetvâ virüb pâdişâh-ı âlempenâh mesh mes'elesin hub bilürdi. Çivioğlı virdügi fetvâ sem'-i şerîflerine yetişecek fi'l-hâl butlânını anlayub vüzerâsına emr eyledi: "Ulemâ cem' olub Çivioğlı mesh husûsunda virdügi fetvâ görülsün tarîk-i hakda mıdır; yohsa tarîk-i bâtılda mıdır". Zamâne uleması cem' olub Çivioğlı fetvâsına nazar itdiklerinde butlânı *ezhâru mine'ş-şems* zâhir oldukda bi-esrihim cevâb virdiler ki, "Bu fetvâ Çivioğlı mesh husûsunda virmişdir. Meşruât kitâblarına ve sâbıkda müftîler virdügi fetvâya muhâlifdür" deyû cevâb itdiklerinde, pâdişâh-ı sa'âdet penâh dahi, "Mesh husûsunda Çivioğlı'nın cehl u inâdı ve kizb ü butlânı zâhir oldugın imzâ eylen" deyû ulemâ-i a'yâna emr idüb ol zamânın uleması ve ol evânın bulegâ ve fudâlâsı Çivioğlı'nın bu hususda olan fetvâsı ulemâ-i mütekaddimîn ve fudalâ-i müteahhirîn fetvâlarına muhâlif olduguna binâen imzâ ve hükm-i sahîh-i şer'îyi icrâ idüb vaz'-ı sâbıkâ-i mübîn üzre mukarrer itdiler"[215].

Lütfi Paşa'nın böyle anlattığı mesh meselesi, ulemâdan Nişancızâde Mehmed (ö.1621) tarafından ise, *Mir'âtu'l-Kâ'inât*'ta, *"Mevlânâ Çivizâde Şeyh Mehmed (…) ba'dehu mesh ale'l-huff mes'elesi kıssasında pâdişah incinüb vazîfe-i tekâüdle azl idüb…"* ifadeleriyle, açıkça Çivizâde'nin azil sebebi olarak gösterilir[216].

Çivizâde'nin azli bağlamında üçüncü bir iddia da, Gelibolulu Mustafa Âlî ve -kuvvetle muhtemel ondan alarak- İbrâhim Peçevî tarafından nakledilir. Âlî'nin yazdığına göre, Çivizâde müftî iken Mevlânâ Ebussuud Rumeli

---

[214] Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın bu olayın nakledildiğini söylediği Bostan'ın *Süleymannâmesi'*nin ilgili nüshası Türkiye'de bulunmadığı için, maalesef görüp inceleme imkanı bulamadık. Bu eserle ilgili olarak bk. Yurdaydın, "Bostan'ın Süleymannâmesi (Ferdî'ye Atfedilen Eser)", s.137-202.

[215] Lütfi Paşa, **a.g.e.**, s.390-392.

[216] Nişancızâde Mehmed, **a.g.e.**, c.II, s.507. Nişancızâde'nin bu kaydına Abdullah Demir de dikkat çeker. Bk. Abdullah Demir, **Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi**, İstanbul, Ötüken Yay., 2006, s.171-172.

Kazaskeri olup Çivizâde'nin "ashâb-ı hâcet" elinden gelen fetvâlarını yanlıştır diye nakl ederek, şer'in hilâfına olan bazı cevaplarını "Divân-ı Âlî"de reddetmiş, vezir-i âzam Rüstem Paşa da bu hususu Sultan'a "inhâ" edince, fetvâ hizmeti Ebussuud Efendi'ye, Rumeli Kazaskerliği de Çivizâde'ye verilmiştir[217]. Yani Âlî'ye göre Çivizâde müftîlikten bu şekilde azledilmiştir.

Bu üç iddianın tahliline başlarken hemen şunu ifade etmeliyiz ki, en son naklettiğimiz Âlî'nin iddiası, muhtevasındaki açık olgusal yanlışlar nedeniyle dikkate alınacak durumda değildir[218]. Çünkü, bir kere onun ifade ettiği gibi ne Çivizâde Rumeli Kazaskerliği'ne müftîlikten azledilince getirilmiştir; ne de Ebussuud Efendi Çivizâde'den sonra müftî olmuştur. Bu bilgi tamamen yanlıştır; bunun doğrusu, Çivizâde'nin azilden yaklaşık dört yıl sonra 952/1545-46 yılında Ebussuud Efendi yerine Rumeli Kazaskerliği'ne getirildiği; Ebussuud Efendi'nin ise Muhyiddin el-Fenârî'nin yerine müftî olduğudur. Rüstem Paşa'nın Çivizâde'nin azlinde rol oynadığı iddiası da, onun o yıllarda Âlî'nin dediği gibi vezir-i âzam değil, ikinci vezirliği yeni elde etmiş olması[219] nedeniyle kuşkuludur. Dolayısıyla Çivizâde'nin azil sebebi olarak geriye iki ihtimal kalmaktadır.

Bu ihtimallerden görünüşte en kuvvetlisi, -açıkça azil sebebi olarak yazıldığı için- Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî ve benzer düşüncedeki kimi sûfîleri küfürle ithamı nedeniyle azledildiği iddiasıdır. Nitekim çoğu çağdaş araştırmacı azlin gerçek sebebinin bu olduğunu ifade eder[220]. Ancak bu iddia

---

[217] Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, Sül.Ktp., Hamidiye, nu.914, vr.341a; keza bk. Peçevî, **Peçevî Tarihi**, I, (haz.B.S.Baykal), s.39.

[218] Buna rağmen Pixley bu rivâyete daha çok Peçevî'ye atfen itibar eder (bk. M.M.Pixley, "Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislâmın Gelişimi ve Rolü", çev. N. Çevikel, **Türkiye Günlüğü**, sayı:60, 2000, s.105). Pixley, bu rivâyete para vakfı meselesini dâhil etme hatasına da düşmüştür. Onun bu hatasına Mandaville dikkat çeker. Bk. Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", çev. Fethi Gedikli, **Türkiye Günlüğü**, sayı:51, 1998, s.134, not:30.

[219] Şinasi Altundağ-Şerafettin Turan, "Rüstem Paşa", **İA**, c.IX, İstanbul, MEB Yay., 1964, s.800; keza bk. Danişmend, **a.g.e.**, V, s.113.

[220] Ménage, **a.g.m.**, s.56; Danişmend, **a.g.e.**, 5, s.113; Altunsu, **a.g.e.**, s.22-23; Zilfi, **a.g.e.**, s.173; Hüseyin Gazi Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, 2. baskı, Ankara, Ankara İlahiyat Fak. Yay., 1982, s.114-115; Tunçay, **a.g.t.**, s.19-20; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 2002, s.97-98; Mustafa Kara, **Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar**, İstanbul, Sır Yay., 2004, s.185; Ejder Okumuş, **Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi**, Ankara, Lotus

çerçevesinde hem kaynaklara hem de iddianın kendisine ilişkin çözülmesi gereken bazı problemler bulunmaktadır. Bunlara kaynaklarla ilgili olanlardan başlarsak, bu iddiayı en net biçimde gündeme getiren İbn Tolun el-Sâlihî'nin ifadelerine bakıldığında, Çivizâde'nin azlinin Kânûnî'nin "Kazvin ve Sadvin" seferine çıktığı gün olan 25 Safer 948/20 Haziran 1541'de gerçekleştiği görülmektedir. Oysa zikredilen tarihte Kânûnî'nin İran'da bulunan Kazvin'e (ve Sadvin'e) doğru sefere çıktığına dair bir bilgi bulunmamaktadır[221]. Bu durum, söz konusu olayların vâki olduğu yıllarda yaşamasına rağmen İbn Tolun'un verdiği bazı bilgilerde yanlışlık bulunduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte aslında es-Sâlihî'nin verdiği bu tarihin, Lütfi Paşa'nın ve diğer kaynakların ifadeleriyle karşılaştırıldığında, -gün ve ay olarak tam tespit etmek mümkün olmasa da- doğru olduğu söylenebilir. *Mecmua-i Çivizâde'*de bulunan kayıt ise, Kânûnî'den "merhum" diye söz edilmesinin gösterdiği üzere, olayın çağdaşı olan bir kişinin kaleminden çıkmayıp sonraki zamanda subjektif bir üslupla yazılmış[222] görünmektedir.

Muhtevayla ilgili olanlara gelince, aslında İbn Tolun'un ve Kefevî'nin söylediği gibi Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'yi inkar edip onun "itikadı"nda olanlara muhalefet ettiği[223] ve İbnü'l-Arabî'nin küfrüne yorulabilecek bazı fetvâlar verdiği bir gerçektir. Nitekim ileride ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, bu

---

Yay., 2005, s.101. *İlmiye Salnamesi'*nde de bu görüş belirtilir (bk. **İlmiye Salnamesi**, İstanbul, İşaret Yay., 1998, s.307). Michael Wınter, Osmanlı hâkimiyeti yıllarında (Mısır'da) Suriyeli bir vâizin (preacher) İbnü'l-Arabî karşıtı (aleyhinde) konuşması yüzünden öldürüldüğünü söyledikten sonra, -el-Gazzî'nin *Kevâkib'*ine istinâden- Çivizâde'nin de aynı sebeple müftîlikten azledildiğini belirtir. Bk. Michael Winter, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani,** New Brunswick-London, The Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies Tel Aviv University, 1982, s.165.

[221] Bu tarihte Kânûnî "Istabur seferi" denilen Budin seferine hareket etmiştir. 948/1541 yılında Kânûnî'nin yaptığı bu ve diğer seferler için bk. İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, c.II, İstanbul, Türkiye Yay., 1948, s.220-231.

[222] Ahmet Aydın'ın tespit ettiği muhtevâsı bununla aynı olan diğer kaydın, Bâlî Efendi'nin *Şerhu Fususi'l-Hikem'*inin sonunda yer alması (bk.Aydın, **a.g.t.**,s.18, not:5), bu rivâyetlerin sûfî çevrelerce (belki de Sofyalı Bâlî Efendi tarafından) ileri sürülmüş olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca her iki kayıtta Kânûnî'ye atfedilen kıt'ada "şeyh-i İslâm ya da şeyhülislâm" kavramının kullanılıyor olması, şeyhülislâm kavramının o zamanda pek kullanılmayıp daha ziyade "müftî" kavramının kullanılıyor olması nedeniyle, bu rivâyetin sonradan ortaya atılan bir iddia olduğuna yönelik başka bir karine olsa gerektir.

[223] Mecdî de benzer şekilde Çivizâde'nin *"tarîka-i sûfiyyede meşâyih nâmına geçinen kimseleri tadlîl idüb erbâb-ı bid'a ve ashâb-ı dalâleti tezlîl"* ettiğini belirtir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.447.

fetvâlardan bir çoğu bugün elimizde bulunmaktadır[224]. Bununla birlikte İbn Tolun'un söylediği gibi Kânûnî'nin onu bu fetvâlarından duyduğu rahatsızlık yüzünden azlettiği meselesi üzerinde iyi düşünmek gerekir. Çünkü Çivizâde'nin evvelden beri İbnü'l-Arabî'ye ve bazı başka sûfîlere hoş nazarla bakmayan bir fikriyata sahip olduğu, bu tavrını sadece müftîliği sırasında değil, daha sonra getirildiği Rumeli Kazaskerliği sırasında da sürdürdüğü bilinmektedir. Hatta onun bu yıllarda Muhyî-i Gülşenî'yi İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-Hikem*'i nedeniyle muâheze etmesi örneği[225] bir yana, Ebussuud Efendi'nin fetvâlarının mürettibi Veli b. Yegan'a göre Çivizâde müftîlikten azledildikten sonra gittiği Hac'dan dönüşünde, Kânûnî'ye İbnü'l-Arabî'nin mezarının açılıp kemiklerinin ("gıtâm") yakılmasını bile teklif edecek[226] düzeyde bu tavrını sürdürmüş görünmektedir. Dolayısıyla eğer Veli b. Yegan'ın bu kaydı doğruysa, İbn Tolun'un iddiası çerçevesinde Çivizâde'nin kendisini müftîlikten azlettiren bir meseleyi bizzat azleden pâdişah huzurunda hem de daha uç bir teklifle yeniden niçin gündeme getirmiş olduğu sorusu izah edilmek durumundadır. Sofyalı Bâlî Efendi'nin iddiası da, Çivizâde'nin söz konusu risâlesindeki itirazlarını çürütmeye yönelik bir bağlam içerisinde, somut bir bilgi aktarmak yerine daha ziyade kendi eleştirilerinin haklılığını desteklemek için ifade edilmiş subjektif bir beyan gibi görünmektedir. Kefevî'nin iddiası ise, esasen zaten İbn Tolun'un iddiası kadar kuvvetli değildir. Çünkü o, öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî'ye ilişkin fetvânın başlı başına bir azil gerekçesi olduğunu söylemek istememekte, bunun yerine bu fetvânın daha çok Çivizâde'nin "cumhûr"a muhalefetinin üst bir aşaması olduğunu, adeta bardağı taşıran son damla olduğunu kastetmekte ve böylelikle azil gerekçesi hâline geldiğini bildirmektedir. Üstelik Kefevî, bu fetvâdan önce Çivizâde'nin "mübâlağa" ettiği hususları sayarken bir hata da yapmakta ve aslında Çivizâde'nin müftîlik sonrasındaki Rumeli Kazaskerliği

[224] Bunlar daha sonra müstakil olarak inceleneceği için burada zikredilme gereği duyulmamıştır.
[225] Muhyî-i Gülşenî, **Reşahât-ı Muhyî,** Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., nu.265, vr.244a-247b.
[226] Bk. **Fetâvâ-yı Ebussuûd**, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nu.226, vr.168b-169a. Üstelik bu kayıttan, Çivizâde'nin o görüşlerinin Dîvan'da arzedilmesi nedeniyle Kânûnî ile Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi arasında geçen diyalogta, Kânûnî'nin sanki İbnü'l-Arabî ile ilgili bu görüşleri yeni öğrenmiş gibi davrandığı ve Ebussuud Efendi'nin durumu izah ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kayda göre Çivizâde'nin azil sebebinin, İbnü'l-Arabî'ye yönelik tavrı olması pek mümkün görünmemektedir.

görevi sırasında gündeme getirdiği para vakfı meselesini sanki daha önce olmuş gibi belirtmektedir[227]. Aynı iddiayı gündeme getiren *Mecmua-i Çivizâde'*de bulunan kayıt da, muhtevasındaki -örneğin azil olayının Çivizâde'nin ölüm sebebi olduğu gibi- tamamen yanlış ya da -bugün elde bulunmayan- İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının yakılmasını belirten bir fetvâyı Kânûnî'ye sunduğu, Kânûnî'nin bu fetvâyı yüzüne çarptığı gibi subjektif, tarafgir ve kuşkulu ifadeler nedeniyle güvenilirliği zayıf bir rivâyet görünümündedir. İşte bütün bunlar, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî karşıtlığı yüzünden azledildiği iddiası üzerinde soru işaretleri doğurmaktadır.

Bu azle gerekçe olarak yorumlanabilecek mesh meselesine gelince, Repp'in de belirttiği gibi aslında Lütfi Paşa bu olayı naklettiği eserinde ne Çivizâde'nin azlinden bahseder, ne de mesh meselesi yüzünden azledildiğini söyler[228]. Fakat, bu mesele patlak vermeden kısa bir süre öncesine kadar vezir-i âzamlık koltuğunda oturan bir kişi olarak Lütfi Paşa'nın, bu meseleyi onca mesele arasından seçip 948/1541 yılı olayları arasında kaydetmesi, olayın önemini gösteren ciddî bir karine olarak yorumlanabilir. Lütfi Paşa'nın bu tercihi, -kendisi eski bir yüksek bürokrat olduğuna göre- olayın dinî-içtimâî yönü bir tarafa, herhalde devlet idâresini ilgilendiren bir boyutu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu boyut, her ne kadar Lütfi Paşa açıkça ifade etmemiş de olsa, Çivizâde'nin azlini ifade edebilir[229]. Zira Lütfi Paşa'nın bu meseleyle ilgili sürecin işleyişi ve Kânûnî'nin tutumu hakkında söylediklerine dikkat edildiğinde, söz gelimi ulemâya "imza eylen" diye emretmesi ve ulemânın da hükmü "mukarrer etmesi" ifadelerine bakıldığında, aslında olayın yalnızca bir fetvânın iptali olmadığını ya da daha geniş çaplı bir işlem olduğunu düşündürmektedir. Nitekim hâl-i hazırda mevcut olup bu mesele için devrin

[227] Kefevî'nin söz konusu ifadesini, para vakıfları meselesini azil sebepleri arasında saydığı şeklinde değerlendiren Abdullah Özer de bunun hata olduğuna vaktiyle dikkat çekmiştir. Bk. Özer, **a.g.t.**, s.75-76.
[228] Repp, **a.g.e.**, s.251.
[229] Repp, Lütfi Paşa'nın azli ifade etmedeki başarısızlığını garip bulduğunu söyledikten sonra, onun belki özellikle ifade etmeye değer olan bu ciddî kınamanın çok açık tabii bir sonuç ("concomitant") olduğunu düşünmüş olabileceğini söyler. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.251.

üst düzey ulemâsı tarafından yazılmış olan risâleler[230], zaten meselenin çapının büyüklüğünü ortaya koymaktadır.

Ayrıca, aynı konuyu *Süleymannâme* adlı eserine kaydettiğini Hüseyin Gazi Yurdaydın'dan öğrendiğimiz -Çivizâde ile çağdaş olan- Bostan'ın da bu olayı nakletmesi mânidardır. Biz, Yurdaydın'ın Bostan'ın *Süleymannâme'*sini incelerken, *"…948/1541 yılı hâdiseleri sırasında münâkaşa mevzuu olan "mesh" meselesi yüzünden tekâüde sevk edilen Müftî Çivizâde Şeyh Muhyiddin'in adının "merhûm" sıfatı ile zikredilmesidir…"*[231] şeklindeki ifadelerinden, Bostan'ın da bu meseleyi Lütfi Paşa gibi aktardığı izlenimi edinmekle birlikte, eseri gören Yurdaydın'ın bu meseleyi azil gerekçesi olarak algılaması dikkat çekicidir. Ancak Yurdaydın'ın bu algısına, diğer eserlerindeki farklı ifadeleri[232] nedeniyle ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Buna rağmen, mesh ve azil olayının üzerinden henüz seksen sene bile geçmeden, ilmiye sınıfına mensup bir müellif kimliğiyle Nişancızâde'nin[233] mesh meselesini Çivizâde'nin azil sebebi olarak kaydetmiş olması, Lütfi Paşa'nın ve Bostan'ın ifadelerini azil sebebi olarak yorumlamanın yanlış olmadığını düşündürdüğü gibi, azlin mesh meselesi yüzünden olduğuna dâir somut bir referans da olmaktadır. İşte bütün bu kaydedilenlerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, mesh meselesi Ménage'ın dediği gibi ister "bahane" (pretext) veya "vesile" olsun[234], isterse gerçek neden olsun, Çivizâde'nin azlinde belli bir rol oynamış görünmektedir. Bu rol, bizce "bahane"den ziyade gerçek nedene benzemektedir[235]. Çivizâde'nin

---

[230] Bu risâleler ileride ayrıntılı olarak tahlil edilecektir.
[231] Yurdaydın, **a.g.m.**, s.165.
[232] Bk. Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, s.114-115; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", **Türkiye Tarihi**, c.II, ed. Sina Akşin vd., İstanbul, Cem Yay., 2002, s.217-218. Bu eserlerde Yurdaydın, azlin gerçek sebebinin sûfî karşıtlığı olduğunu belirtir.
[233] Osmanlı ilmiye tarîkinde muhtelif müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş olan Nişancızâde'nin biyografisi için bk. Tahsin Özcan, "Nişancızâde Muhyiddin Mehmed", **DİA**, c.XXXIII, İstanbul, 2007, s.167.
[234] Ménage, **a.g.m.**, s.56. Repp de *The Mufti of Istanbul'*unda, son tahlilde Ménage'ın bu görüşünde karar kılmış görünüyor. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.252.
[235] Richard Repp, bir önceki notta belirtildiği gibi, *The Mufti of Istanbul'*unda Ménage'a uyarak mesh meselesinin bahane, asıl nedenin sûfî karşıtlığı olduğunu söylemişken, daha sonra başka bir çalışmasında Lütfi Paşa'ya istinâden Çivizâde'nin mesh meselesi yüzünden azledildiğini belirtmiştir. Bk. Richard C. Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", (Aziz el-Azme), **Sosyal ve Tarihî Bağlamı İçinde İslâm Hukuku**, çev. Fethi Gedikli, İstanbul, İz Yay., 1992, s.171,175.

İbnü'l-Arabî ve onun mektebine mensup kimi sûfîlere yönelik menfî tavırları ise, ilgili sûfî çevreler başta olmak üzere muhalif bir baskı grubu yaratması nedeniyle azle giden yolda kolaylaştırıcı unsur rolü oynamış olmalıdır.

Çivizâde'nin bu şekildeki azli, kimi çağdaş araştırmacılar tarafından Osmanlı tarihinde ilk müftî yahut şeyhülislâm azli olarak yorumlanır[236]. Ancak klasik Osmanlı müftîliği hakkında en yetkin çalışmalardan birine imza atmış olan Repp'in ulaştığı sonuçlara bakıldığında, aslında bu azlin bir ilk olmayabileceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Repp, -her ne kadar müftîlikleri konusunda Müstakimzâde geleneği açısından ihtilaf bulunsa da- Molla Yegen ve Molla Abdülkerim'in Çivizâde'den önce azil veya istifa yoluyla bu makamdan ayrıldıklarını söylemektedir[237]. Dolayısıyla Çivizâde'nin azli bir ilk olmayabilir. Bununla birlikte esasen azlin gerçekleşme biçimi ve zamanı dikkate alınacak olursa, ilk olmasa bile türünün en ciddî ilk örneği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Çivizâde'nin müftîlik yaptığı yıllar, bu makamın asıl gücüne kavuşmaya başladığı bir devreye tekabül eder. Bu devir, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi ile Yavuz Sultan Selim veya Kânûnî ile Kemalpaşazâde ilişkisinin gösterdiği üzere, güçlü ve etkili müftî figürlerinin ortaya çıktığı[238] ve "geleneksel olarak ömür boyu görevde kalmanın bir güç faktörü olduğu"[239] bir niteliğe sahiptir. İşte böyle bir devirde, Çivizâde'nin -gerekçesi ne olursa olsun- müftîlikten azledilmiş olması, her şeyden önce devletin merkeziyetçi karakterini, ulemâyı kontrolü altında tuttuğunu, bu çerçevede iftâ makamına dahi yeri geldiğinde müdâhale edebildiğini göstermektedir. Zaten bilindiği gibi devletin ve ulemânın yapısı buna oldukça müsaitti. Zira "merkeziyetçi" devlet, ulemâyı ilmiye teşkilatı vasıtasıyla "memur" haline getirmişti[240]. Dolayısıyla mansıplarını ve maaşlarını devlete borçlu olan ulemânın, atamaları ne kadar normal idiyse azilleri de o kadar normal olmalıydı.

---

[236] Altunsu, **a.g.e.**, s.23. not:1; Danişmend, **a.g.e.**, 5, s.113; Zilfi, **a.g.e.**, s.173; Ménage, **a.g.m.**, s.56.
[237] Repp, **a.g.e.**, s.136-137,250.
[238] Zenbilli için bk. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, II, s.665-668. Kemalpaşazâde'nin Kânûnî'nin sünnîlik politikalarındaki etkisi bilinmektedir. Bk. Halil İnalcık, "State Sovereignty and Law Durıng the Reıgn of Süleyman", **Süleyman The Second and Hıs Tıme**, ed. by. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, İstanbul, The Isıs Press, 1993, s.72; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.94.
[239] Pixley, **a.g.m.**, s.105.
[240] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.93; Ocak, "Dini Bilimler ve Ulemâ", s.246.

Bununla birlikte müftî Çivizade'nin azlinde biraz daha farklı bir durum söz konusudur. Zira bu azil, ilmiye teşkilatına mensup bir devlet görevlisinin, bir kadı'nın veya daha çok bürokrat konumundaki kazaskerin azli değildir. Bu azil, yukarıda ifade edildiği gibi, bir zamanlar hür iradeleriyle devletten veya başka bir güç odağından tamamen bağımsız, sırf dinî ve ilmî görev icabı fetvâ veren müftînin azlidir. Gerçi bu konumdaki müftîlerin zamanı çok gerilerde kalmış, bağımsız müftîlik "hükümet müftîliği" haline gelmişti; hatta Osmanlı tatbikatında müftî, hükümete belki daha da fazla bağımlı hâle gelmişti[241]. Ama yine de, diğer ilmiye bürokratlarına nisbetle -Imber'in deyişiyle- "en prestijli makam"da[242] oturan Osmanlı müftîlerinin, öyle anlaşılıyor ki en azından teâmül olarak Çivizâde zamanına kadar belli bir dokunulmazlıkları yahut ilmî hürriyetleri var gibiydi[243]. Nitekim Yavuz devrinin müftîsi Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, bırakın Çivizâde gibi dinî-içtimâî meselelere ilişkin fetvâları yüzünden problem yaşamayı, Yavuz'la -hem de pâdişahın kendi tasarrufunda bulunduğunu düşündüğü- bir takım meselelerde bile karşı karşıya gelmesine rağmen böyle bir âkıbete uğramamıştı[244]. Demek ki Çivizâde'nin azliyle birlikte Osmanlı'da bir şeyler değişmeye başlamıştı[245]. Değişen şey, herhalde devletin müftîlik üzerinde ağırlığını giderek artırması, müftînin hürriyetinin sınırlarının bulunduğunun ortaya konması, muhalefet yapma imkanının kalmaması, makamın bir anlamda bürokratikleşmeye giden yeni bir sürece girmesi[246], ömür boyu görevde kalma teâmülünün

---

[241] Makdısı, **a.g.e.**, s.335.

[242] Colin Imber, 1545'lerde şeyhülislâmlığın *"hukuki hiyerarşinin muhtemelen en güçlü makamı olmasa da en prestijli makamı"* olduğunu söyler. Bk. Colin Imber, **Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk**, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2004, s.20.

[243] Halil İnalcık, şeyhülislâmların azledilmesinin XVI. yüzyılın ikinci yarısına dek âdetten olmadığını, onların da şeriatın temsilcileri olarak siyasî güçten bağımsız hareket etmeye çalıştıklarını, şeyhülislâmın etkisinin XVI. yüzyıl boyunca şeriatın devlet işlerinde giderek hâkim konuma çıkmasıyla arttığını, ancak aynı oranda da politik güce bağımlı hâle geldiğini ifade eder. Bk. Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2003, s.179.

[244] Yavuz ve Zenbilli'nin karşı karşıya geldiği iki mesele için bk. Temimî, **a.g.e.**, vr.276a; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, II, s.666-668; Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.163-164.

[245] Colin Imber, Mınık Ali'nin Sa'dî Çelebi'nin ölümünü yani Çivizâde'nin müftîliğe başladığı zamanı, müftîlik kurumunun sorunlarının başlangıcı saydığını belirtiyor. Bk. Imber, **Şeriattan Kanuna**, s.20.

[246] "Bürokratikleşme" ifadesinden kastımız, müftînin fetvâ sahası dışındaki işlerle de uğraşmaya başlayıp ilmiye hiyerarşisi içinde idâri sorumluluklar üstlenmek suretiyle kolayca azledilebilir bir devlet görevlisi hâline gelmesidir. Bilindiği gibi bu makam Ebussuud Efendi zamanında günde kırk

çiğnenmesiyle buradan gelen gücün kaybı, Kânûnî'nin daha önce Kemalpaşazâde devrinde yakalanan bu makam ile merkezî iktidar arasındaki yakın-uyumlu ilişkiyi[247] yeniden tesis etmek, şeriat-kânun ilişkisi bağlamında belli bir uyumu sürdürmek[248] ve toplumsal hassasiyetleri gözetmek için bir hamle yapması şeklinde tahmin edilebilir. Pixley de bu azlin, "şeyhülislâmın şiddetli bir şekilde görevini zayıflatması" ve "siyasî bir makama çevrilmiş olan" şeyhülislâmlığın "çok önemli bir darbe yemesi" anlamına geldiğini söyler[249].

Tabiidir ki bu azlin merkezî iktidarla ilişkiler çerçevesinde bir de dinî yorum boyutu bulunmaktadır. Zira Çivizâde'nin, verdiği fetvâ ya da fetvâlar yüzünden azledilmiş olması, aslında merkezî iktidarın yalnızca müftîlik makamına yönelik bir tasarrufta bulunmadığını, bunu yaparken aynı zamanda dinî yoruma da karıştığını göstermesi itibariyle son derece anlamlıdır[250]. Bu noktada Hodgson'ın Osmanlı iktidarının şeriatın toplumdaki her veçhesiyle uygulanışını kontrol ettiği düşüncesini[251] hatırlamak gerekir. İşte bu müdahale, kanaatimizce Ahmet Yaşar Ocak'ın "Osmanlı İslâmı"[252] kavramıyla ifade ettiği anlayışın bir dışa vurumu olarak, devletin toplumsal dengeleri ve gelişmeleri gözeten "örf"çü ve "maslahat"çı karakterli İslâm yorumunu tercih ettiğini yansıtır. Çünkü Kânûnî'nin müftî Çivizâde'nin bir

---

akçeden fazla kazanan kadılarla, mollalık düzeyindeki kadıların atama yetkisini elde ederek yeni bir etkinliğe erişmiştir (bk. İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.179). Bu yeni etkinlik, bir anlamda -kısmen de olsa- bu makamın kazaskerlik gibi bürokratikleştiğine yorulabilir. Nitekim Vecih Kevserani, Kânûnî devrinde müftîlikteki değişmeleri müftîliğin "kapalı, kurumsal ve idari bir görünüme bürünmesi" olarak niteler. Bk. Kevserani, **a.g.e.**, s.91-92.

[247] Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.169. Kâtip Çelebi, Kemalpaşazâde (ve Ebussuud Efendi)'nin Kânûnî devrinde kanunları "şer'-i şerîfe" tatbikindeki mesâisine ve rolüne önemle vurgu yapar. Bk. Kâtib Çelebi, **Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar**, haz. İdris Bostan, Ankara, Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı Yay., 2008, s.150/199.

[248] Cornell H. Fleıscher, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi", **Osmanlı**, c.VII, ed. G.Eren, Ankara, **Yeni Türkiye Yay.**, 1999, s.155; Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.169-171; Madeline C. Zılfı, "Sultan Süleyman and The Ottoman Relıgıous Establıshment", **Süleyman The Second and Hıs Tıme**, ed. by. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, İstanbul, The Isıs Press, 1993, s.118.

[249] Pixley, **a.g.m.**, s.105.

[250] Nitekim Ahmet Yaşar Ocak'ın ifade ettiğine göre devlet, ulemâ ile tesis ettiği ilişki çerçevesinde örfî hukuku pek çok alanda devreye sokarak şer'î hukuku -bazı alanlarına uygun gerekçelerle müdahale etmek suretiyle- kendi pragmatik amaçlarına elverişli hâle büründürme yoluna gidiyordu. Bk. Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.253.

[251] Hodgson, **a.g.e.**, III, s.112.

[252] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.78-79.

fetvâsını, -ilgili fetvâ geleneğe ya da "cumhura" muhalif bile olsa- diğer ulemâyı devreye sokarak geçersiz kılmaya çalışması, aslında devletin tarzı belli bir İslâm yorumunu tercih ettiğini, bu yorumun hilâfına "resmî" bir fetvâ ya da görüş beyan edildiğinde, bunun kabul görmediği gibi yeri geldiğinde bir yaptırımla da karşı karşıya bırakıldığını düşündürmektedir. Bu yorumun "örf"çü ya da "maslahat"çı karakteri ve tarzı, Çivizâde'nin azli bağlamında öyle ilginç bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, resmî olarak Hanefî mezhebini tatbik ettiği bilinen bir devlette[253] merkezî iktidar, *"Hanefî mezhebi imamlarından cevâzına rivâyet bulunmadığı"* için olumsuz fetvâ veren müftînin fetvâsını iptal yoluna bile gitmektedir[254]. Bu arada Kânûnî'nin müftîyi, -eğer gerekçesi düşündüğümüz gibi gerçekten mesh meselesiyse- dikkat çekici bir usulle yani alternatif baskın bir fetvâ alma cihetine giderek azletmiş olması, müftînin her şeye rağmen nâzik bir konumunun bulunduğunu ve merkezî iktidarın bunu dikkate aldığını yansıtması itibariyle de vurgulanmaya değerdir. Keza şu veya bu mesele yüzünden müftînin fetvâsının iptaline ve azledilmesine ihtiyaç duyulmuş olması da mühimdir. Çünkü bu, esasen müftînin fetvâsının gücünü gösterdiği gibi, aynı zamanda söz konusu güçte müftîlik makamının rolünün büyük olduğunu da ortaya koyar[255]. Bu ise,

---

[253] İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.189.

[254] Yeri gelmişken şunu ifade etmeliyiz ki, Çivizâde'nin mesh meselesi yüzünden azli iddiası, "Türk Müslümanlığı" tartışmaları çerçevesinde "Osmanlı'da Eş'arî kelâmının hâkim olmasının, ilmî ve fikrî faaliyetin durmasında etkili olup olmadığı" konusu işlenirken garip bir şekilde delil olarak kullanılmıştır. Aslında bunda garipsenecek bir durum olmamakla birlikte, bu iddianın ciddî bir bilgi hatasıyla kullanılması gariplik doğurmuştur. Zira söz konusu meseleyi ele alan Hilmi Yavuz, M.Sait Yazıcıoğlu'nun doktora tezine istinâden kısaca Çivizâde'nin meshe dâir fetvâsında Hanefî fakihlerin verdikleri hükümleri yetersiz bularak Şâfiî fakihlere atıfta bulunmasının ortalığı karıştırdığını, Ebussuud Efendi başta olmak üzere ulemânın buna öfkelendiğini, sonuçta bu meseleyi çözmekle görevli ulemânın Şâfiî kaynaklarına başvuran Çivizâde'yi değil de ona karşı çıkan Ebussuud Efendi'yi haklı bulduğunu, bu yüzden Çivizâde'nin şeyhülislâmlıktan uzaklaştırıldığını söyledikten sonra, "Hani Şâfiî fıkhı, Eş'arî kelâmı hâkim olmuştu?" diye sormakta, yani bu durumun Osmanlı'da Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmının hâkim olmadığının bir göstergesi olduğunu söylemektedir (bk. Hilmi Yavuz, **İslâm'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydının İslâm Üzerine Düşünceleri**, İstanbul, Timaş Yay., 2009, s.15-16). Tartışmadaki garipliğe yeniden dönersek, burada esasen Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın mesh tartışmasıyla ilgili verdiği bir hatalı bilgi (bk. Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, s.114), önce M. Sait Yazıcıoğlu'nu sonra da Hilmi Yavuz'u yanıltmıştır. Dolayısıyla böylesine önemli bir problematiğe sahip bir tartışma, olması gerekenden çok farklı bir mecrâda yürütülmek durumunda kalınmıştır. İşte bu örnek, Osmanlı düşüncesi sahasında sağlıklı monografik çalışmalar tamamlanmadan, böyle ciddi tartışmalarda söz söylemenin ne kadar riskli olduğunu göstermesi itibariyle kayda değerdir.

[255] Ahmet Yaşar Ocak, -Lütfi Paşa'ya atfen- kimi yetkili ağızlarca "bazı durumlarda büyük şöhret sahibi yüksek ulemânın bile bu şöhretlerinin bilimsel alandaki kapasitelerinden ziyade îfâ ettikleri

Osmanlı'da aslında İslâm'ın devletin kontrolünde bulunduğunu ve devlet destekli bir "resmî İslâm" ("Devlet İslâmı") yorumunun var olduğunu[256] bir kez daha bize hatırlatır.

Burada Çivizâde'nin bu vak'adaki tavrına da dikkat çekmek gerekir. Geçekten bir müftî olarak Çivizâde bu meselede, açıkça görülmektedir ki ilmî kanaatinin arkasında durmuş ve belli ki bedelini ödemeyi göze almıştır. Zira verdiği fetvâdan sonra Kânûnî'nin emriyle diğer üst düzey ulemâ gibi o da konuya ilişkin bir risâle yazmış ve risâlesinde, -verdiği fetvâ istikâmetinde- görüşünü savunmuş ve temellendirmeye çalışmıştır[257]. Bu durum, onun her şeyden evvel bir âlim ve bu vasfıyla fetvâ veren müftî olarak, makamını kaybetmeyi göze alıp kanaatini hür bir şekilde ifade edebilme cesaretinde olduğunu gösterir. Gerçi bu tespit, Çivizâde'nin mesh meselesi yüzünden azledildiği varsayımına dayanmakla birlikte, o, İbnü'l-Arabî karşıtlığı sebebiyle azledilmiş bile olsa durum değişmeyecektir. Çünkü Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalif tavrını da azlinden sonraki yıllarda, hatta Rumeli Kazaskerliği yıllarında bile aynı şekilde sürdürdüğü bilinmektedir. İşte Taşköprîzâde'nin onun şahsiyetiyle ilgili olarak,

> "…ve dahi i'lâm-ı kelime-i ulyâ itmekde levme-i lâimden havf ve bîm itmeyüb zâhiren mevris-i kelâl olan kelâm-ı hakkı bî-pervâ i'lâm ve i'lâ ider idi; zamân-ı kazâ ve hîn-i hükûmetde sâbitü'l-hazm ve nâfizü'l-azm olub hak ve bâtılı şimşîr-i şerî'atla fasl eylemek bâbında mânend-i seyf-i sârim kâti' ve câzim idi…"[258]

ifadelerini kullanması, bu çerçevede son derece anlamlı olup genel geçer taltif maksatlı olmasa gerektir.

---

devlet görevinden ileri geldiği"nin "arada sırada da olsa" ifade edildiğini belirtir. Bk. Ocak, "Dini Bilimler ve Ulemâ", s.252.

[256] Bu kavram ve mahiyeti hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı İmparatorluğundan Bugüne Kalan Miras: İslâm (Problematik Bir Yaklaşım Denemesi)", **Yeni Türkiye**, yıl:6, sayı:33, Mayıs-Haziran, 2000, s.346-357.

[257] Bu risâle dördüncü bölümde incelenecektir.

[258] Mecdî, **a.g.e.**, s.447.

Bu azlin hangi sebebe dayandığı Çivizâde'nin tavrı açısından sonucu pek değiştirmemekle birlikte, merkezî iktidarın tavrını anlamlandırmak bakımından farklı yorumlara konu olabilecek niteliktedir. Nitekim Mustafa Kara, Ferhat Koca ve Ejder Okumuş gibi araştırmacılar, Çivizâde'nin -başka sûfîlerin yanı sıra- bilhassa İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî karşıtlığı yüzünden azledildiği iddiasına istinâden, Osmanlı iktidarının "vahdet-i vücûd"çu geleneği kolladığı, hatta "taraf(ını) tuttuğu"[259], *"tasavvufa karşı oldukça müspet baktığı"*, *"tasavvuf zümresinin toplumda geniş bir nüfûza sahip"* olduğu[260] veya tarîkatların devlet üzerinde etkili olduğu ya da devletin tarîkatlarla "yakın ilişki" içinde bulunduğu[261] gibi yorumlarda bulunurlar. Azil sebebini böyle varsaysak bile, kanaatimizce bu tür yaklaşımlar vak'ayı tüm boyutlarıyla açıklamamaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti'nin "patrimonyal"[262] ve "koyu merkeziyetçi"[263] siyasî yapısı, hatta Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle *"her şey devlet içindir; din de devlet içindir"* tarzındaki anlayışı[264] düşünüldüğünde, aslında Kânûnî'nin bu tasarrufunun da toplumsal dengeler-dinî hassasiyetler temelinde son tahlilde bir "devlet aklı"nın ürünü olduğunu ve diğer hususların buna nazaran tâlî kaldığını söylemek daha doğru gibi görünmektedir.

İşte Çivizâde, kariyerindeki bu en önemli kırılmadan yahut zirve makamdan indirilmesinden sonra tâbir câizse soluğu Hac'da alacaktır. Zira Temimî, onun müftîlikten azledildikten sonra 950/1543-44 yılında Hac'a gittiğini söyler[265]. Atâî de ilave olarak, Çivizâde'nin Hac'a oğlu Çivizâde Mehmed'le birlikte gittiğini belirtir[266]. Buna göre Çivizâde, azledildiği 948/1541'den Hac'a gittiği 950/1543-44 yılına kadar herhangi bir görevde bulunmamış olmalıdır. Çivizâde Hac'dan döndükten sonra ise, ma'zul üst

---

[259] Kara, **a.g.e.**, s.185.
[260] Koca, **a.g.m.**, s.97-98.
[261] Okumuş, **a.g.e.**, s.101.
[262] İnalcık, **Şair ve Patron**, s.9-17.
[263] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.104-105.
[264] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.73.
[265] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a. Keza bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.446. Mehmed Süreyya, onun "…949/1542'da azille Hac'a" gittiğini söylemekle birlikte (Mehmed Süreyya, **a.g.e.**, IV/1, 1997, s.410), -ifadeden anlaşıldığı üzere- bu, Hac için verilmiş özel bir tarih değildir.
[266] Atâî, **a.g.e.**, s.292.

düzey ilmiye mensuplarına tanınan bir imkan çerçevesinde[267] Sahn-ı Semân'dan "Çınarlı Medrese"ye[268] yevmî iki yüz akçe ile müderris tayin edilmiştir[269]. Çivizâde bu görevde, öyle anlaşılıyor ki 22 Şa'ban 952/29.10.1545 tarihine kadar kalmıştır. Zira Temimî, onun bu tarihte Rumeli Kazaskerliği görevine atandığını belirtir[270]. Bilindiği gibi Çivizâde bu göreve, Ebussuud Efendi'nin Rumeli Kazaskerliği'nden müftîliğe atanmasıyla getirilmiştir[271]. Bu atama, ma'zul bir müftî olarak Çivizâde'nin yeniden ilmiye hiyerarşisinin en üst makamlarından birine tayin edilmiş olması itibariyle gerçekten dikkat çekicidir[272].

Çivizâde bu görevi de, -kaynaklar ölümüne kadar demekle birlikte[273]- herhalde Cemâziye'l-Âhir 954/Temmuz-Ağustos 1547 tarihine kadar sürdürmüş olmalıdır. Çünkü 954-955/1547-48 mâlî yılına ait Osmanlı bütçesinde Rumeli Kazaskerliği görevi karşılığı Çivizâde'ye ayrılan tahsisat, *"vâcib an gurre-i Muharremü'l-Harâm min şuhûr-i sene 954 ilâ gâye-i Cemâziye'l-Âhır sene minh fî şehr 17165 fi 6 eşhür 84/a …120155"* şeklinde belirtilir[274]. Çivizâde işte bu tarihten aşağı yukarı bir ay sonra da 4 Şaban 954/19.09.1547(Pazartesi)[275] tarihinde vefat etmiştir[276]. İki tarih arasındaki bir aylık zaman farkı ise, muhtemelen onun fiilen görev yapamaz durumda olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Temimî, Çivizâde'nin Fâtih ("Sultan

---

[267] Baltacı, **a.g.e.**, II, s.614.
[268] Atâî, **a.g.e.**, s.145-146. "Çınarlı Medrese", Sahn'ın Karadeniz tarafında bulunan birinci medreseye deniyordu. Bk. Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.63.
[269] Mecdî, **a.g.e.**, s.446; Temimî, **a.g.e.**, vr.366a; Kefevî, **a.g.e.**, vr.401ab; Gazzî, **a.g.e.**, II, s.28; İbnü'l-İmad, **a.g.e.**, X, s.435.
[270] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.
[271] Mecdî, **a.g.e.**, s.446.
[272] Bu husus vaktiyle Ahmet Aydın'ın da dikkatini çekmiştir. Bk. Aydın, **a.g.t.**,s.21.
[273] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a; Kefevî , **a.g.e.**, vr.401b; Leknevî, **a.g.e.**, s.212.
[274] Barkan, "954-955 (1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", s.263.
[275] Repp, bu tarihin miladî karşılığını 18.09.1547 olarak bir gün erken verir (bk. Repp, **a.g.e.**, s.256). Tunçay ve Özer de tezlerinde Temimî'nin Çivizâde'nin ölümünü 12 Şa'ban olarak kaydettiğini söylemek suretiyle hata yapmışlardır. Bk. Tunçay, **a.g.t.**, s.21, not:4; Özer, **a.g.t.**, s.76-77, not:467.
[276] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a; Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşayih**, s.20; Mehmed Süreyya, **a.g.e.**, IV/1, s.410. Çivizâde'nin vefatına "mâte zübdetü'l-hükkâm" (bk. Atâî, **a.g.e.**, s.292) ve "Çivizâde itdi azmdir ki hay latîf" (bk. Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.20) diye tarihler düşülmüştür. Temimî, onun, zikredilen gün akşamdan/akşam namazından sonra (ba'de'l-aşâ) öldüğünü söylerken, Kefevî ikindi namazından sonra evinde "divan"ındayken hastalandığını, bunun üzerine halkın dağılıp dostlarının ("ashâbı"nın) onu odasına götürdüğünü ve gece yarısına varmadan öldüğünü ifade eder. Bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.401b.

Mehmed el-Kebîr") Câmii'ndeki cenâze namazını müftî Ebussuud Efendi'nin kıldırdığını, cenâzenin *"vüzerâ, ümerâ, ashâbu'l-hal ve'l-akd ve avâmın genelinden kimsenin katılmazlık etmediği bir tören"* olduğunu ve onun Ebû Eyyûb el-Ensârî (türbesi) civarına defnedildiğini belirtir[277].

[277] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN ÇEVRESİ

Tarihsel bir şahsiyet olarak Çivizâde, her şeyden önce tıpkı diğer insanlar gibi yaşadığı çağın ve mensubu bulunduğu çevrenin insanıdır. Onu bu çağ ve çevreden soyutlayarak anlamak elbette mümkün değildir[278]. Bu sebeple Çivizâde'nin yaşadığı dönemde içinde bulunduğu çevreyi, bu çevreyle kurduğu ilişkileri, bu ilişkilerin tarzını, mahiyetini, sonuçlarını, oluşan "ilişkiler ağı"nı (network)[279] ve bu çevre içindeki yerini tüm yönleriyle bilmek gerekir. İşte bu bölümde, kaynakların sağladığı imkanlar nisbetinde böyle bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

Yaşamı boyunca temasta bulunduğu tüm kişileri kapsayacak genişlikteki anlamıyla Çivizâde'nin çevresinin, eldeki veriler çerçevesinde esas itibariyle dört halkadan oluştuğu söylenebilir. Birinci halkada onun babası, amcası, oğlu ve kardeşinden müteşekkil olan âile çevresi yer alır. İkinci halkada, onun asıl çevresi diyebileceğimiz hocalarını, meslekdaşlarını ve talebelerini içine alan ilmî çevresi bulunur. Üçüncü halkada, kimi sûfîlerin oluşturduğu dinî çevresi vardır. Dördüncü halkada ise, devrin pâdişahı ve yüksek bürokratlarından meydana gelen siyasî çevresi bulunur. Çivizâde'nin bunlardan özellikle ikinci halkadakilerle olan ilişkisi çok mühimdir. Çünkü o, en kesif ilişkilerini -ilmî kimliğinin sonucu olarak- tabii ferdi olduğu bu çevreyle tesis etmiştir. Âile çevresi, onun Osmanlı bürokrasisi içerisindeki etkinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Sûfi çevresi, ilişkilerinin tarzı itibariyle ilgi çekicidir. Siyasî çevresi ise, konumuyla bütün bu çevreleri kuşatması ve bir

---

[278] İnsanın doğal ve kültürel çevresine bağımlılığı hakkında bk. Eduard Spranger, **İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yay., 2001, s.12.

[279] "İlişkiler ağı"nın bir metod olarak uygulanmasıyla ilgili bazı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Yaşar Sarıkaya, **Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi**, İstanbul, Kitap Yay., 2008, s.23-27.

çok açıdan bunlar üzerinde belirleyici olması nedeniyle fevkalâde önemlidir. Yalnız Çivizâde'nin siyasî çevresi, "Merkezî İktidar Çevresiyle İlişkileri" başlığı altında ayrı bir bölümde inceleneceği için burada ele alınmayacaktır.

I. ÂİLEVÎ BAĞLARI YAHUT TİPİK BİR OSMANLI ULEMÂ ÂİLESİ: ÇİVİZÂDELER

Bilindiği gibi Osmanlı'da devletin ilk zamanlarından itibaren meşhur ulemâ âileleri ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Molla Fenârî'yle başlayıp çocukları ve torunlarıyla devam eden âlimler silsilesi yahut meşhur ismiyle "Fenârîzâde"ler, bu ulemâ âilelerinin ilk ve en meşhur örneklerinden birini teşkil eder. Bu meşhur örnek, esasen ulemâ âilelerinin Osmanlı ilim geleneğine ve ilmiye sistemine etkileri bakımından mühim bir problematiğe işaret eder[280]. Haddı zatında bu gibi ulemâ âileleri, önceleri genellikle tabii bir süreç içerisinde âlimlerin çocuğu ya da çocuklarının, babalarının izinden gitmesiyle kendiliğinden teşekkül etmiştir. Zilfi'nin belirttiği üzere, bir mesleğin babadan oğula geçmesi ne belli bir yüzyıla, ne de ulemâ kurumuna has bir durumdur. Osmanlıların tarihi boyunca gerek idârede gerekse toplumda genellikle oğullar "atalarının zanaatlarını" takip etmişlerdir. Bu yüzden ulemâ çocukları da, ulemâ istihdamı için dâima taban sağlayan büyük bir alt grup oluşturmuştur[281]. Bununla birlikte zaman içerisinde ilmiyede müderris tâyinlerine ilişkin yapılan bazı düzenlemeler yahut kimi üst düzey ulemâ çocuklarına tanınan bazı imtiyazlar, tabii sürecin dışına çıkılmasına neden olmuş görünmektedir. Mesela ilk örnek olarak Molla Fenârî oğullarına tanınan müderris oldukları takdirde kırk akçe ile tayin olunma hakkı, Ebussuud Efendi'nin müftîliği döneminde İstanbul, Bursa ve Edirne Kadılığı yapmış olanların oğullarının otuz akçeli Miftâh müderrislikleri'ne tâyinleri imkanıyla

[280] Bu problematik çerçevesinde ulemâ âilelerinin fayda ve zararları hakkında bir değerlendirme için bk. Mehmet İpşirli, "Scholarship and Intellectual Life ın the Reıgn of Süleyman the Magnıficent", **The Ottoman Empıre ın the Reıgn of Süleyman the Magnıficent**, II, ed. Tülay Duran, İstanbul, The Historical Research Foundation İstanbul Research Center, 1988, s.25-26.
[281] Zilfi, **a.g.e.**, s.29.

söz konusu hakkın genişletilmesi[282] ve Kânûnî'nin hocası Hayreddin Efendi (ö.950/1543)'nin gayretleriyle çıkarılan "Hocazâdeler Kanunu", adeta bu sürecin yapı taşları olarak nitelenebilir[283]. 1550 ile 1700 yılları arasında ise, ulemâ imtiyazlarına dağınık ve seyrek bir şekilde rastlanmaktadır[284]. Hakikatte bu imtiyazlar ilmiyeye belli bir etkide bulunmuş olmakla birlikte, -öyle anlaşılıyor ki genişleyerek düzenli hâle gelmedikleri için- XVIII. yüzyılda olduğu gibi "ulemâ aristokrasi"si denen ciddî bir yapısal dönüşüme henüz yol açmamışlardır. Zira Zilfi'ye göre Osmanlı ilmiye sınıfı, -ulemâ çocukları her zaman var olmasına rağmen- XVIII. yüzyıldakinin aksine başlangıçta "büyük adamlar çağı"nı yaşamış, bir ara Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi ve Ebussuud Efendi gibi tek başlarına yirmişer otuzar yıl dinî ilimlere yön veren "âlim-hukukçu" bireylerin omuzlarında yükselmiştir[285].

Zilfi'nin böyle temas ettiği XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsına yakından bakıldığında, aslında onlardan kimisinin de çocuklarının ve torunlarının ilmiye mesleğinde bulunması ve kurdukları ulemâ içi evlilik bağlarıyla kendi çaplarında birer ulemâ âilesi teşkil ettikleri söylenebilir. Mesela Ebussuud Efendi, XIX. yüzyıl ortalarına kadar on batın hâlinde hepsi ilmiye mesleğinden gelen nesliyle[286] böyle bir âilenin (Ebussuudzâde'ler) atasıdır. Bu örneği, Müeyyedzâde'ler, Bostanzâde'ler, Hasancanzâde'ler gibi diğerleriyle çoğaltmak mümkündür[287]. İşte, Mehmet İpşirli'nin de belirttiği üzere[288],

---

[282] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.71-72.

[283] Cahit Baltacı, bu imtiyazların ilmiye sınıfının "bozulma"sındaki âmillerden biri olduğu kanaatindedir. Bk. Baltacı, **a.g.e.**, I, s.108; ayrıca bk. Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.240.

[284] Zilfi, **a.g.e.**, s.29.

[285] Zilfi, **a.g.e.**, s.26-31. Zilfi burada özetle, XVIII. yüzyılda Osmanlı ilmiyesinde profesyonel bir statü olan büyük mollalık makamlarının ulemâ ailelerinin eline geçerek verâsete dönüştüğünü, böylece bir "ulemâ aristokrasisi"nin oluştuğunu, bunun 1683'teki II. Viyana kuşatması başarısızlığı arkasından gelen iki kuşak içinde kökleştiğini, ilmiye sınıfının "tam kapalı bir şirket" hâlini aldığını, bu yönüyle de klasik dönem ve XVII. yüzyıl ulemâsından farklı bir statü ve istikrara kavuştuğunu ifade eder.

[286] Pehlul Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2007, s.42.

[287] İpşirli, "Scholarship and Intellectual Life", s.25.

[288] İpşirli, **a.g.m.**, s.25.

Çivizâde de bu anlamda bir ulemâ âilesinin ("Çivizâdeler") önemli bir temsilcisi olarak nitelenebilir[289].

Gerçekten de Çivizâde'nin âilesi, en azından babasından itibaren şu veya bu nisbette ilimle iştigal etmiş kişilerden oluşmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere, Kefevî ve Temimî'ye göre Çivizâde'nin babası Çivi İlyas ve yanında büyüdüğü amcası Mustafa, "ehl-i ilm"den olup birincisi Milas'ta müderris, ikincisi Milas'ın bazı "nevâhî"sinde kadılık yapan ve aynı zamanda her ikisi de "hatt-ı cedîd" yahut "kesret-i kitâbet"le meşgul olan kişilerdi. Buna göre Çivizâde, esasen baştan itibaren bir ulemâ âilesinin ferdidir; başka bir deyişle o, bir ulemâ âilesinin kurucu reisi değildir. Bununla birlikte, onu Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde Çivizâdeler'in, -belki kardeşi Abdi Çelebi'den gelen kolun o kadar değil ama- en azından oğluyla devam eden kendi kolunun adeta kaderini değiştiren asıl kişi olarak nitelemek mümkündür. Çünkü onun, bu âileden müftîlik makamına kadar yükselebilmiş ilk kişi olması ya da tâbir câizse çığır açması, başta oğlu olmak üzere ondan sonra gelecek Çivizâdeler'in kariyeri üzerinde en azından tercihlerinin şekillenmesinde ciddî bir etkide bulunmuş olmalıdır. Nitekim onun yolunu takip eden kendisinden sonraki üç "Çivizâde"den biri şeyhülislâm, biri Rumeli Kazaskeri, diğeri de Rumeli pâyeli Anadolu Kazaskeri olmuştur.

Elbette Çivizâde'nin etkisinin kendini göstereceği ilk kişi, oğlu Çivizâde Mehmed Efendi (ö.995/1587) olmuştu. Çünkü Çivizâde Mehmed Efendi, 937/1530-31 yılında, Sahn müderrisi (belki yeni atanmış Mısır Kadısı?) olan bir âlimin ve vaktiyle yine Sahn müderrisliği yapmış olan Molla Kara Bâlî Efendi'nin kızının oğlu olarak, tam anlamıyla tarîk-i ilmiyede yoğrulmuş bir âilede dünyaya gelmişti. Muhtemelen böyle bir âilede dünyaya gelmiş olmanın da etkisiyle, onun, babası gibi ilim yolunu seçtiği görülmektedir. Çivizâde Mehmed Efendi, seçtiği bu yolda ilerlemek suretiyle babası gibi müftîliğe ya da Atâî'nin ifadesiyle "makâm-ı meşîhat"a kadar yükselmiştir.

[289] İlber Ortaylı, "Çivizâdeler"i üç nesil şeyhülislâm olan ulemâ âileleri ya da kendi tâbiriyle "hanedanları" arasında saymakla birlikte (bk. İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Âile**, İstanbul, Pan Yay., 2000, s.52), Çivizâdeler'den yalnızca iki şeyhülislâm çıkmıştır. Ortaylı, gâliba üçüncü kişi olarak Çivizâde'nin dâmadı Hâmid Efendi'yi hesaba katmaktadır.

Rivâyete göre onun meşîhat makamında bulunduğu dönem, Osmanlı tarihinde sadrâzamın müftîyi ziyaret etme geleneğinin başladığı ilk yıllardır[290]. Böylece o, aynı yüzyıl içerisinde bu makamda görev yapan ikinci Çivizâde olmuştur[291]. Sıddıkî, onun kişiliği hakkında "bid'at ehli"ne muhalif olduğu bilgisini verir[292]. Mısır Kadılığı sırasında dostluk kurduğu Muhyî-i Gülşenî ise, Çivizâde Mehmed Efendi'nin -Gülşenî Şeyhi Ali Safvetî ile yaşadığı bir problemin tatlıya bağlanması sonrasında- *"Ben de babam da meşâyıhın bendeleriyiz. Lâkin takvâ başka, fetvâ başkadır"* dediğini nakleder[293]. Buna göre aslında, sûfîlikle ilgili kanaatlerinde Çivizâde Mehmed Efendi'nin, babasıyla tam anlamıyla ters düştüğü pek söylenemez.

Müftîlikte görev yapma durumu çerçevesinde, Çivizâde'nin soyundan gelmemekle birlikte damadı olmak suretiyle âilesine dâhil olan Hâmid Efendi (ö.985/1577-78)'den de söz etmek gerekir. Çivizâde'nin ismi belirtilmeyen kızıyla 948/1541-952/1546 yıllları arası bir zamanda evlenip damadı olan Hâmid Efendi de Ebussuud Efendi'nin halefi olarak 982/1574-985/1577-78 yılları arasında müftîlik yapmıştır[294]. Dolayısıyla Hâmid Efendi'yi de katarsak, XVI. yüzyılda aynı âileden üç kişi belirli aralıklarla bu makamda bulunmuş olmaktadır. Bu durumu Colin Imber, Ebussuud Efendi âilesinden müftîlik makamına gelenlere de bakarak, Çivizâde ve Ebussuud Efendi âileleri

---

[290] Çivizâde Mehmed Efendi için bk. Atâî, **a.g.e.**, s.292-294. Çivizâde Mehmed Efendi'nin Rumeli Kazaskeriyken vezir-i âzam Sokullu Mehmed Paşa'yla geçinememesi nedeniyle azledildiği kaydedilmiştir. Ulemâ-iktidar ilişkileri açısından bu husus önemlidir. Ayrıca bk. Ménage, **a.g.m.**, s.56-57.

[291] Çivizâde Mehmed Efendi'nin dâmadı da kendisi gibi ilmiye sınıfı mensubu olan Mevlâ Pir Ahmed Çelebi'dir. Atâî'nin onun hakkında verdiği, *"Çivizâde Efendi'ye dâmad olmagla nev-i arus baht ve devleti aguş himmete getürüb 969/1561-62 tarihinde Ebussuud Efendi merhûmun biraderzâdesi Abdülfettah Çelebi yerine def'aten otuz akçe ile Hacı Hasanzâde Medresesi virildi"* bilgisi, Osmanlı ilmiyesinde intisabın önemini göstermesi itibariyle dikkat çekicidir. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.154.

[292] es-Sıddıkî, **a.g.e.**, vr.74b.

[293] Muhyî-yi Gülşenî, **Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî**, s.178-180. Bu problem, Muhyî-i Gülşenî'nin ifadesiyle, Çivizâde Mehmed Efendi'nin Mısır Kadısı olunca, *"bazı müfsidîn iğvasıyla Şeyh Ali'nin elinde olan nezâretleri, ki vâlidesinin oba ve ecdâdı olan selâtîn-i Çerâkiseden kendüye meşrûttur, ol nezaretleri gayrıya"* vermesidir.

[294] Atâî, **a.g.e.**, s.242-243. İsmail Hami Danişmend, Hâmid Efendi'nin "Çivizâde dâmadı" diye meşhur olduğunu, dokuz yıl üç ay süren Rumeli Kazaskerliği'nden azil sebebinin Kânûnî'nin son yıllarında ilan ettiği içki yasağının sürmesini Anadolu Kazaskeri Perviz Efendi'yle birlikte II.Selim ("Sarhoş Selim")'den talep etmesi olduğunu söyler. Bk. Danişmend, **a.g.e.**, 5, s.115-116.

arasında bir "rekabet"in bulunduğu şeklinde yorumlar[295]. Biz bu noktada, Osmanlı ilmiye tarîkindeki "intisab" ("patronaj") ve "hâmi"lik geleneği çerçevesinde[296], Çivizâde Mehmed Efendi'nin ve Hâmid Efendi'nin ilmiyedeki yükselişinde Çivizâde'nin rolüne değinmek istiyoruz.

Muhtemeldir ki Çivizâde Mehmed Efendi ve Hâmid Efendi, Çivizâde'den -bilhassa hayattayken- bulunduğu makamlar, statüsü veya diğer üst düzey ulemâ, vüzerâ ve Sultan ile ilişkileri vesilesiyle şu veya bu nispette fayda görmüş olmalıdırlar. Zira sistem buna oldukça müsait olduğu gibi[297], Çivizâde'nin de iki gözde talebesi Kınalızâde ve Şah Çelebi için Kânûnî'den mansıp talep etmesi örneğine bakarak[298], oğlu ve damadına da benzer imkanlar sağlamış olabileceği düşünülebilir. Nitekim Ali b. Bâlî, Çivizâde'nin öldükten bir yıl sonra bile itibarı sayesinde, Hâmid Efendi'nin 955/1548-49 yılında Sultan Mehmed Han/Şehzade Medresesi'ne atanmasında böyle bir faydasının dokunduğundan bahseder[299]. Fakat Çivizâde'nin, yaşanmış bazı olaylardaki tavırları göz önüne alınırsa, bunu ilmiye teşkilatının "kânun" veya geleneklerinin çok dışında bir yöntemle ya da açıkçası iltimasla gerçekleştirdiğini düşünmek doğru olmaz kanaatindeyiz.

Gerçi kayıtlara geçmiş örnek bir vak'aya bakılırsa, görünüşte Çivizâde bir ara damadını kollamayı düşünmüştür. Zira Atâî'nin kaydettiği bir "rivâyet"e göre, Çivizâde Rumeli Kazaskeri iken Mahmud Paşa Medresesi'ni *"952 târihinde Köcek Şems yerine kırk akçe ile medreseden ma'zûl dâmâdı Hâmid Efendi'ye murâd eyleyüb, şart-ı vâkıf üzre pâye-i Hâric'e mahsûs ve elli akçe ile virilmek vakfiye-i ma'mûl bihâsında mansûsdur; kırkla tevcîh şer' ve kânûna mugâyirdir deyû"* Mevla Hasan Bey'e tevcih etmemekte ısrarcı

---

[295] Colin Imber, **Osmanlı İmparatorluğu, 1300-1650: İktidarın Yapısı**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s.309.
[296] Bu gelenek üzerine bazı değerlendirmeler için bk. Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.242.
[297] Bu yapı hakkında bir teorik çerçeve için bk. Zilfi, **a.g.e.**, s.42.
[298] Atâî, **a.g.e.**, s.138. Keza Çivizâde, Ebussuud Efendi ile beraber kazaskerken 1537'de bu sefer başka bir talebesi olan Molla Bostan'ı kadılıktan medreseye geçmesi husûsunda Kânûnî'ye takdim etmiştir. Bk. Repp, **a.g.e.**, s.57.
[299] Ali b. Bâlî'nin yazdığına göre Hâmid Efendi'nin "altmışlı" pâyesiyle Sultan Mehmed Han (ibn Sultan Süleyman Han) Medresesi'ne tâyini, dâmadı/akrabası olduğu Çivizâde'nin Sultan indindeki "terbiyesi" nedeniyledir. Bk. Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.487-488. Bu tâyinle ilgili diğer bilgiler için bk. Atâî, **a.g.e.**, s.243.

olmuş, fakat "vezir"e arz edilen mesele, Mahmud Paşa'nın evkâfına müfettiş tayin olunan Sahn Müderrisi Abdurrahman Efendi'nin *"vakf-ı mezbûrun mahsuli masârıf-ı muayyeneden zâid ve medrese şart-ı vâkıf üzre virilmege zevâidi müsâiddir" şeklinde hazırladığı rapor "vezir"*e[300] sunulmuş, o da *"Çivizâde Efendi'ye rağmen Abdurrahman Efendi'yi huzûr-ı pâdişâhîye idhâl ve medrese terakkisin anlar lisânıyla arz…"* kılıp Mevlâ Hasan Bey'i bu sayede "hâric" rütbesine ulaştırmıştır[301]. Hakikatte ise bu rivâyet, Çivizâde Mahmud Paşa Medresesi'ni damadı Hâmid Efendi'ye "murad eylemiş" olsa bile, öyle anlaşılıyor ki onun "şer' ve kanuna" dikkat ve riâyet ettiğine işaret etmektedir. Çünkü kariyerinin başından itibaren vezir-i âzam Rüstem Paşa'nın "şefaatiyle" ilerlediği anlaşılan Mevla Hasan Bey'in[302], "kırklı" bir medrese'ye atanması gerekirken, vakfiyesinde "pâye-i hâriç"e mahsus olup 50 akçe ile verilmesi yazılı olan Mahmud Paşa Medresesi'ne tayininin, Çivizâde'nin deyişiyle "şer' ve kânuna mugâyir" olduğu anlaşılıyor. Nitekim müfettiş Abdurrahman Efendi'nin raporunda kullandığı ifadeler ve Hasan Bey'in "hâriç rütbesine îsâl" ederek kırk akçeyle söz konusu medreseye atanması bunu ifade etmektedir. Oysa Çivizâde'nin "kırkla medrese'den ma'zûl" damadı Hâmid Efendi'ye "elli" pâyeli bir medresenin tevcihi ilmiye sistemine göre uygundur[303]. Dolayısıyla burada Çivizâde'nin damadına iltimas teşebbüsü değil, başka alanlardaki "usulsüzlük"leriyle de tanınan Rüstem Paşa'nın[304] desteklediği bir müderrise "kânun"a mugâyir olarak medrese tevcih ettirmesi söz konusu olmuş gibi görünmektedir[305]. Esasen

---

[300] Vezirle kastedilen, muhtemelen 1544'te vezir-i âzamlığa getirilen Rüstem Paşa olmalıdır.
[301] Atâî, **a.g.e.**, s.239.
[302] Atâî, **a.g.e.**, s.239.
[303] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.56. Nitekim Hâmid Efendi, 948/1541-42'de "kırkla" atandığı Davud Paşa Medresesi'nden sonra, 952/1545-46'da "hâriç" pâyeli Gebze Mustafa Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.243.
[304] M.Tayyib Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, c.VIII, sayı:11-12, İstanbul, 1956, s.11-50.
[305] Bu olayın teşkilat tarihi çerçevesinde "teftiş" yöntemi ve kazasker-vezir-i âzam ilişkileri açılarından kısa bir değerlendirmesi için bk. Mehmet İpşirli, "XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kadıaskerlik Müessesesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Anabilim Dalı, Doçentlik Tezi, İstanbul, 1982, s.154. Baltacı, Atâî'nin anlattığı bu olayı, "elli" pâyeli Mahmud Paşa Medresesi'ne Rumeli Kazaskeri Çivizâde'nin "şer' ve kânuna muğayir" olarak Hasan Bey'i "kırkla" tayin etmesi ve teftiş sonucunda rütbenin "elli"ye çıkarılması şeklinde anlar. Bk. Baltacı, **a.g.e.**, II, s.545-546.

Mecdî'nin "tezyîl"inde, Çivizâde'nin kişiliğine dâir sanki bu meseleye atıf yapar gibi söylediği şu sözler de durumu açıklamaktadır:

> "Efâzıl-ı zamâneden esnâf-ı alâf cedd ü cehd ile hadd-i ced ve izzete vâsıl olanlardan ve ba'zı ashâb-ı devletin muâvenetiyle manâsıb-ı ulyâya vusûl bulanlardan bir nâ-müstehakkın hakkında hilâf-ı zâhir bir emr zâhir bâhir olsa, Mevlânâ-yı mûmâ-ileyh ol emr-i münkeri inkâr idüb bu kimsenin şânı mânend-i har-ı muehhar olmak iken ednâ hâlet-i mukteziye ile takdîm bi'z-zikr olundugı muktezâyı makamdan hâricdir, elbette ve elbette bu vaz'ın hazf ve terk olunması lâzımdır deyu teşmîr-i tâm ider idi"[306].

Mahmud Paşa Medresesi olayı, aynı zamanda vüzerânın ilmiyeye müdahalesi ve ulemâyla ilişkileri hakkında bir fikir vermesi açısından da mânidardır.

Çivizâde âilesinin XVII. yüzyıl Osmanlı ilmiye tarîkindeki temsilcisi ise, Çivizâde Mehmed Efendi'nin oğlu "Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi" (ö.1061/1650-51)'dir. Adını dedesinden aldığı anlaşılan Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi, devrin şeyhülislâmı Sun'ullah Efendi'den mülâzım olup ona damat olmak suretiyle[307] Çivizâdeler ile Ebussuud Efendi âilesi arasında bir bağ kurmuştur[308]. Kendi âilesinin yanında belki bu bağın da etkisiyle o, ilmiye tarîkinde Rumeli Kazaskerliği makamına kadar yükselebilmiştir[309]. Fakat öyle anlaşılıyor ki Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi, ilim ve irfanı itibariyle ne bu makamı hak etmekte, ne de babası ve dedesine benzemekte idi. Çünkü Naîmâ'nın ifadesine göre o, *"ilm ü irfandan hâli bir garip mahdûm"* idi[310]. Naîmâ, *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn'*ında onun bu hâlini anlatan iki ilginç husus kaydeder. Bunlardan birincisi, Anadolu

---

[306] Mecdî, **a.g.e**, s.447.

[307] Şeyhî Mehmed Efendi, **Vekâyi'ü'l-Fudalâ I**, (**Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri**, c.III), haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989, s.195-196.

[308] Sun'ullah Efendi Ebussuud Efendi'nin amcasının torunudur. 1599-1608 arasında dört kez şeyhülislâm olmuştur. Bk. Imber, **Osmanlı İmparatorluğu**, s.309.

[309] Şeyhî Mehmed Efendi, **a.g.e.**, s.195-196. Bununla beraber 1057 Şevvalinde (Kasım 1647) getirildiği bu görevden 1058 Rebiulevvelinde (Nisan 1648) munfasıl olmuş, 1061/1651'de de Ankara Kazası'na tebdîl olmuş ve bu hal üzereyken ölmüştür.

[310] Naîmâ Mustafa Efendi, **a.g.e.**, III, s.1305-1306; keza bk. Nâima, **Târih-i Nâimâ**, c.V, tarihsiz, s.77-78.

Kazaskeri'yken yaptığı bir fiil yüzünden müftî Yahya Efendi'ye şikâyet edilmesidir[311], ki bu, bir üst düzey ilmiye bürokratının içler acısı ahlâkî vaziyetini gösterir. İkincisi ise, XVII. yüzyılda kazaskerlik mevkiine kadar yükselebilmiş ünlü bir ulemâ âilesi mensubunun ilmî kifâyetsizliğini ortaya koyması nedeniyle daha mühimdir. Bu bakımdan ilgili "nakl"i kayda değer buluyoruz.

Naîmâ'nın "nakli"ne göre Sun'ullah Efendi'nin iki damadı Çivizâde ile Ganîzâde, bir mecliste bulunurken bir meseleden bahsedilir. Çivizâde bu meselenin nerede yazdığını sorunca, *"Kitâbu't-Tahâre'de yazar"* derler. İkinci bir mecliste ise Çivizâde, *"Ben cümle kitâb-hâneyi karıştırdım, Kitâbu't-Tahâre nam kitâb bulamadım"* der. Ganîzâde, Çivizâde'nin bu sözünü kayınpederine aktarınca, Sun'ullah Efendi kızar ("takrî'") ve utanır ("tahcîl")[312]. Eğer bu nakil doğruysa, Çivizâde'nin hocası olarak Sun'ullah Efendi kızmakta ve utanmakta yerden göğe kadar haklıdır. Zira devrin temel fıkıh literatürüne ve kavramlarına vâkıf olmadan üst düzey ilmiye sınıfı mensubu olmak gerçekten de vahimdir. Kanaatimizce bu nakilde abartı ihtimali yüksek olmakla birlikte, nakil o haliyle bile, Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi'nin ilmen nisbeten kifâyetsiz olduğunu ifade eder. Bu ise, XVII. yüzyılda bazı Osmanlı ulemâsının ya da ulemâ âilelerinin ilmî olarak gitmekte oldukları yeri göstermesi itibariyle anlamlıdır.

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi (ö.1061/1650-51)'nin bir de kız kardeşi bulunmaktaydı. Arşiv kaynaklarında "duhter-i Çivizâde" veya "Çivizâde kerîmesi" diye belirtilen Ümmü Gülsüm Hâtun, -Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin torunlarından biri olarak- babası Çivizâde Mehmed Efendi (ö.995/1587) ile birlikte tesis ettikleri cami ve mescid vakıflarıyla tarih kayıtlarına geçmiştir[313].

---

[311] Naîmâ Mustafa Efendi, **a.g.e.**, III, s.1306.
[312] Naîmâ Mustafa Efendi, **a.g.e.**, III, s.1306.
[313] BOA, Cevdet-Evkaf, nu. 286/14577 (tarih:3 M 1229); BOA, Cevdet-Evkaf, nu. 52/2598 (tarih:17 C 1143); BOA, Cevdet-Evkaf, nu. 80/3977 (tarih:16 C 1218).

Bildiğimiz kadarıyla Çivizâde'nin bizzat kendi neslinden olup ilmiyede görev yapmış olan son kişi, biraz önce kendisinden bahsedilen Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlu olan Atâullah Efendi (ö.1138/1725)'dir. 1048/1638-39 yılında doğan Atâullah Efendi, şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin *"sadr-ı fetvâya teşrîflerinden"* mülâzım olmuş (1061/1651), kariyerinde Süleymâniye müderrisliğinin yanı sıra İstanbul Kadılığı (1124/1712-1125/1713) ve iki defa Anadolu Kazaskerliği (1129/1717-1130/1718;1136/1724-1137/1725) görevlerinde bulunmuş ve Rumeli pâyesiyle "ikram" (1134/1722) olunmuştur[314]. Böylece Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin âilesi, XVII. yüzyılda da bir ferdiyle ilmiye teşkilatının üst düzey mertebelerinde yer bulmuştur. Atâullah Efendi'den sonra ise, -kaynaklara yansımaması nedeniyle- âilenin başka fertlerinin de bu teşkilatta yer alıp almadığı, hatta neslin devam edip etmediği soruları şimdilik cevapsız kalmaktadır.

Yukarıda kısa bir atıf yapıldığı üzere, Çivizâde âilesinin Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi kolunun yanında bir de Çivizâde Abdi (Abdullah) Çelebi'den gelen kolu bulunmaktadır. Gerçekten bu kol da, Osmanlı ilmiyesinde görev almaları itibariyle dikkat çekicidir. Bu kolun atası, Çivizâde'nin kardeşi Çivizâde Abdi Çelebi (ö.960/1553)'dir. Hakkında yeterli bilgi bulunmayan Abdi Çelebi'nin, bilinen en önemli yönü Kânûnî devrinde baş defterdarlık yapmış olmasıdır[315]. Öyle anlaşılıyor ki o, bu görevden önce ise Anadolu Defterdarlığı yapıyordu[316]. Şerafettin Tunçay, *Rüstem Paşa Tarihi*'nde onun baş defterdarlık görevine 1 Ramazan 954/15.10.1547 tarihinde Bayram Çelebi'nin azli üzerine atandığının yazdığını söyler[317]. Öyle anlaşılıyor ki Abdi Çelebi, öldüğü söylenen 960/1553 yılına kadar da bu görevde kalmıştır[318]. Bu görevdeki faaliyetleri çerçevesinde, -Tunçay'a göre-

[314] Şeyhî Mehmed Efendi, **a.g.e.**, II-III**,** s.600-602.
[315] Atâî, **a.g.e**, s.45,317.
[316] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, İSAM. Ktp., nu.1, vr.9.
[317] Tunçay, **a.g.t.**, s.48-49.
[318] Mehmed Süreyya, Abdi Çelebi'nin mukâtaacı şâkirdliğinden yetişip rüesâdan olduğunu, sâdık bir kişi olduğunu, 7 Safer 960/23.01.1553'te vefat ettiğini yazar. Bk. Mehmed Süreyya, **a.g.e.**, III, s.469. Ayrıca bk. Danişmend, **a.g.e.**, 5, s.251.

*Rüstem Paşa Tarihi'*nde Kânûnî'nin 955/1548'de İran seferine giderken baş defterdar olarak "mâl-ı mîrînin cem'ine" onu tayin ettiği ve "beytü'l-mâlın husûsunu" ona "sipâriş" ettiği belirtilir[319]. Meşhur *Münşeâtü's-Selâtîn* sahibi Feridun Bey'in de Abdi Çelebi'nin yanında yetiştiği söylenmektedir[320]. Gökbilgin'in tespitleri, Abdi Çelebi'nin iyi bir çiftliğinin 952/1545-46 yılında vezir-i âzam Rüstem Paşa tarafından elinden alındığını göstermektedir[321]. Bu olayın yıl olarak Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Rumeli Kazaskeri olduğu döneme tekâbül etmesi ilginçtir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin yazdığına göre Abdi Çelebi, *"hevâ-i nefsâniyeye maglûp bir kimse imiş; hattâ mahal-i kazâ-i hâcetde vefât eylemesi necâset-i dünyeviye ile âlûdeliğinden zuhûra gelmiş"*[322]. Hatırlanırsa Naîmâ'nın da, Çivizâde'nin torunu Şeyh Mehmed Efendi hakkında bu mânâya gelebilecek bir vak'a naklettiği belirtilmişti. Eğer bunlar doğruysa, demek ki Çivizâde âilesinin bazı fertlerinde ahlâkî zaafiyetler söz konusu idi.

Abdi Çelebi'nin, kardeşi Çivizâde ile ilişkileri hakkında ise -şimdilik- yalnızca iki kayıt tespit edilebilmiştir. Çivizâde'nin 945/1547 yılındaki ölümünden kısa bir süre öncesine ait olduğu anlaşılan ilk kayıtta, "Anadolu Defterdarı Abdullah Efendi" (-ki bu, kuvvetle muhtemel Çivizâde'nin kardeşi Abdi Çelebi olmalıdır-)'nin oğlu "Mahmud Çelebi"nin Çivizâde'den mülâzım olduğu zikredilir[323]. 954/1547-48 yılına ait ikinci kayıtta ise, Abdi Çelebi'nin ("Abdi Çelebi Çivizâde"), Çivizâde'nin ölümü nedeniyle mülâzım yapılacak talebelerinden Mevlânâ Mehmed Çelebi b. Kâsım el-Felûbî'ye, Çivizâde'nin talebesi olduğu konusunda Mevlânâ Hâfız Efendi ve Mihaloğlu ile birlikte

---

[319] Tunçay, **a.g.t.**, s.48.
[320] Danişmend, **a.g.e.**, 5, s.251.
[321] Gökbilgin, **a.g.m.**, s.19.
[322] Âlî, **Künhül-Ahbâr**, Sül. Ktp.,Hamidiye, nu.914, vr.337b.
[323] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, İSAM. Ktp., nu.1, vr.9. Öyle anlaşılıyor ki *Rumeli Kazaskerliği Ruznamçesi'*nde Çivizade'nin mülâzımlarından olarak gösterilen zamanın Anadolu Defterdarı Abdullah Efendi'nin oğlu Mahmud Çelebi, aslında Çivizade'nin yeğeni Mahmud Bey (ö.978/1570)'den başkası olmamalıdır. Zira burada bahsedilen Anadolu Defterdarı Abdullah Efendi, aslında -*Rüstem Paşa Tarihi'*ndeki 1 Ramazan 954/15.10.1547 tarihinde baş defterdarlığa getirilen kişinin Abdi Çelebi olduğu bilgisinden, Abdi Çelebi'nin başka bir kaynakta Abdullah ismiyle de zikredilmesinden ve kariyerine ilmiyede başlayan Mahmud adında bir oğlunun bulunmasından anlaşıldığına göre- Çivizade'nin kardeşi Abdi Çelebi olsa gerektir. O halde bu tespite istinaden denebilir ki Çivizâde, yakın âile çevresinin Osmanlı ilmiye tarîkine dâhil olmasında önemli bir rol oynamıştır.

şahâdet ettiği belirtilir[324]. Bu bilgilere yani Abdi Çelebi'nin Çivizâde hayattayken Anadolu Defterdarlığı'na kadar yükselmesine[325] ve oğlunun da Çivizâde'den mülâzım olmasına bakılacak olursa, Çivizâde'nin Abdi Çelebi'nin âbisi olduğu ve ona hâmilik yaptığı düşünülebilir.

Kaynaklar Çivizâde Abdi Çelebi'nin üç oğlunun bulunduğunu yazarlar. Bunlar, Mahmud Bey (ö.978/1570), Bitlice Mustafa Efendi (ö.972/1564-65) ve Ali Efendi (ö.1000/1591-92)'dir. Mahmud Bey, kariyerine ilmiyede başlayıp "Trablusşam Kazası"na kadar yükselmişken, sonradan "Sultan Selim ve Sultan Süleyman Evkafı tevliyeti"yle başladığı ilmiye hârici bürokratlığını (kalemiye) Rumeli Tımar Defterdarlığı, Kahire Mal Defterdarlığı ve Aydın Sancağı "Emîrü'l-Liva"lığında sürdürmüştür[326]. Bitlice Mustafa Efendi, ilmiyeli olup 972/1570'de Gebze'de Mustafa Paşa Medresesi'nde müderrisken vefat etmiştir[327]. Ali Efendi de, yine bir ilmiyeli olup kardeşinin aksine İstanbul Kadılığına ("Hâkim-i Dâru's-Saltana,1098/1687") kadar yükselebilmiştir[328]. Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde Abdi Çelebi'nin soyu, bu üç oğlundan son zikrettiğimiz Ali Çelebi ile devam etmiştir. Zira Ali Çelebi'nin oğlu Abdullah Efendi (ö.1039/1629-30), bunun oğlu Ali Efendi (ö.1043/1633-34) ve bunun oğlu Mehmed Efendi (ö.1074/1663-64), Abdi Çelebi kolunun bildiğimiz son fertleridir. Unvanlarından anlaşılacağı üzere, hem Abdullah ("Aliçelebizade") Efendi, hem de oğlu Ali Efendi ilmiyelidir. Abdullah Efendi iki defa Anadolu Kazaskerliği (1034/1624,1037/1628'de) yapmış[329], oğlu Ali Efendi de Süleymâniye müderrisliği ve Filibe Kadılığı yapmıştır[330]. Ali Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi ise, yine ilmiyede Mekke Kadılığı'na kadar yükselmiştir[331].

---

[324] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, İSAM. Ktp., nu.1, vr.10, derkenar.

[325] Abdi Çelebi'nin baş defterdarlığa getirilmesi de, Çivizâde'nin ölümünden yalnızca yaklaşık bir ay sonradır. Zira Çivizâde 4 Şaban 954/19.09.1547'de vefat etmiş, Abdi Çelebi ise 1 Ramazan 954/15.10.1547'de baş deftardarlığa atanmıştır.

[326] Atâî, **a.g.e**, s.144. Atâî, Mahmud Bey'in Aydın Sancağı "emîrü'l-livalığı"ndan sonraki hayatını, *"Cezîre-i Rodos eyaleti ile şukka-i ikbâli vâlâ olub 978 senesinde"* (1570-71) vefat etti şeklinde yazar. Gelibolulu Âlî de, onun Mısır Defterdarı olduğunu kaydetmiştir. Âlî, **Künhül-Ahbâr**, vr.337b.

[327] Atâî, **a.g.e.**, s.45.

[328] Atâî, **a.g.e.**, s.318-318.

[329] Atâî, **a.g.e.**, s.725-726.

[330] Atâî, **a.g.e.**, s.757.

[331] Şeyhî Mehmed Efendi, **a.g.e.**, I, s.301. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1278/1861-62 tarihli bir belgede Isparta sâkini Çivizâde Ömer Efendi diye birisinden daha söz edilmekle birlikte,

Şu halde Çivizâde âilesinin Abdi Çelebi'den gelen kolu da, esas itibariyle neredeyse tamamen ilmiye sınıfı mensubudur.

Buraya kadar söylenenlerin hülâsası, "Çivizâdeler"in XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar bilinen tüm erkek fertleri itibariyle, -bir kaçı müstesna- ilmiye tarîkinde görev yapmış olan tipik bir Osmanlı ulemâ âilesi olduğudur. Âile, ulaşılan en üst mertebelere göre iki müftî (şeyhülislâm), üç kazasker, bir İstanbul kadısı, bir Mekke kadısı, bir kadı (Filibe?), bir müderris, bir baş defterdar ve bir mirliva çıkarmıştır. Hiç şüphesiz âilenin ilmiyedeki en etkili kolu, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'den gelen koldur. Zira bu kol, içinden iki müftî ve iki kazasker çıkarmıştır. Her iki kolun ilmiye teşkilatında görev yapanları esas alındığında, -her ne kadar yüksek makamlara erişilmiş de olsa- ilmî faaliyetleri açıdan müftîlik yapmış olan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi ve kısmen oğlu Mehmed Efendi hâriç, çok fazla ön plana çıktıkları söylenemez. Çivizâde'nin ön plana çıkışı da, özgün veya geniş çaplı eserleriyle veya ilmî üretimiyle değil, daha ziyade muhalif/farklı yaklaşımlarıyla söz konusu olmuştur. Bu âilenin bilinen tüm fertlerinin ilmiyede ve kalemiyede görev yapmış olmasında, çığırı açan Çivizâde'nin ve kardeşi Abdi Çelebi'nin Osmanlı düzeni içerisinde intisap ve hâmilik gibi gelenekler vasıtasıyla diğerlerinin önünü açması ciddi bir rol oynamış olmalıdır.

II. ÇİVİZÂDE'NİN İLMÎ VE DİNÎ ÇEVRESİ: ÂLİMLER, TALEBELER VE SÛFÎLER

A. Çivizâde ve Âlimler

Çivizâde'nin ilmî ve dinî çevresi, esasen Milas, Bursa, Edirne, Kâhire ve İstanbul şehirlerinde şekillenmiştir. Zira Çivizâde Milas'ta doğmuş, İstanbul'da yetişmiş, Bursa ve Edirne'de müderrislik, Kâhire'de (Mısır'da) kadılık, nihayet

---

unvanından ilmiye sınıfı mensubu olduğu anlaşılan bu kişinin Çivizâlerle bir bağının bulunup bulunmadığını tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bk. BOA, A.MKT.DV, 209/46.

yine İstanbul'da müderrislik, kazaskerlik ve müftîlik yapmıştır. Tabiatıyla onun bu şehirlerde kurduğu ilişkiler çevresini de belirlemiştir. Bu bakımdan Çivizâde'nin zikredilen şehirlerdeki faaliyetlerini takip etmek, aynı zamanda çevresini ve ilişkilerini de incelemek demektir.

Çivizâde'nin doğduğu Milas'taki ilk çevresi, öyle anlaşılıyor ki âilesiyle sınırlıdır. Çünkü o, başka ilişkiler tesis edecek yaşa geldiği zaman buradan ayrılmıştır. Soyu ve âilesi ele alınırken vurgulandığı üzere, Çivizâde babası ve amcasının mesleği münasebetiyle doğuştan ilmî hayatla içiçe bir çevrenin mensubudur. Çivizâde'nin böyle bir âilenin ferdi olması, ilim yolunu tercih etmesinin gösterdiği üzere, hiç kuşkusuz sonraki yaşamında etkili olmakla birlikte, bunun somut bağlantıları maalesef kaynaklara yansımamıştır. Mesela Çivizâde'nin, amcası Mustafa'nın ölümünden sonra küçük yaşta olmasına rağmen İstanbul'a nasıl gittiği, buna kim(ler)in vesile olduğu ve İstanbul'da kim ya da kimlerin himâyesine girdiği ne yazık ki bilinmemektedir. İsmini bilemesek de Çivizâde'ye bu kritik aşamada yardım eden kişi ya da kişiler, muhtemelen yine onun âile çevresinden birileri olarak tahmin edilebilir.

Çivizâde'nin İstanbul'daki ilk ilişkileri yine ilim çevreleriyle olmuştur. Zira o burada ilim tahsili için öncelikle Hocazâde Mehmed (Paşa)'in görev yaptığı Kalenderhâne Medresesi'ne varmıştır. Çivizâde'nin ilk hocası olduğu anlaşılan Hocazâde Mehmed, *Hadâiku'ş-Şakâik*'te kaydedildiğine göre, Sultan Bayezid'in hocası Mevlânâ Muarrifzâde'nin ahfâdından olup İstanbul Kalenderhâne ve Edirne Üç Şerefeli Medreseleri'nde görev yaptıktan sonra, 920/1514-15 yılında Tâcîbeyzâde Câfer Çelebi Anadolu Kazaskeri olunca, Sultan Selim'in Çaldıran seferinde onun yerine nişancı "nasb olunmuşiken vezâret sadrına terfi" etmiş ve bu görevi 923/1517 yılındaki azline kadar sürdürmüştür[332]. Buna göre Çivizâde'nin ilk hocası olarak Hocazâde, 922/1516-17 yılında zamanın kazaskerleri olan Zeyrekzâde veya Kemalpaşazâde'nin Çivizâde'yi yanlışlıkla eski hocası Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi'nin mülâzım listesine dahil ettiği esnada hâlâ bu görevde bulunuyordu.

[332] Mecdî, **a.g.e.**, s.460.

Çivizâde'nin Hocazâde Mehmed Paşa'dan sonraki hocası, Sarı Gürz Nureddin el-Karesivî'dir. Osmanlı ilim geleneğinde Fahreddin Râzî mektebinin önemli temsilcilerinden olan Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'dan mülâzım olan bu âlim, Bursa Sultan Bayezid Han, Edirne Dârülhadis ve Sahn-ı Semân Medreseleri'nde müderrislik yapmış, Yavuz Sultan Selim devrinde İstanbul Kadılığı, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği, tekrar Sahn Müderrisliği ve İstanbul Kadılığı yapmıştır[333]. Bu durumda, Çivizâde henüz talebeyken, hocası Sarı Gürz de Osmanlı ilmiye bürokrasisinde görev yapmaya başlamıştı.

Çivizâde'nin üçüncü hocası Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi'dir. Kaynaklar Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi'nin Mevlânâ Kadızâde Kasım ve Mevlânâ Mehmed b. Hacı Hasanzâde'nin yanında yetiştiğini, Bursa'da Sultan Murad Han (Kaplıca), İstanbul'da Vezir Ali Paşa ve Sahn Medreseleri'nde görev yaptığını, sonra Hac'a gittiğini, buradan dönüşünde mansıb taleb ettiğini ve Sultan'ın ona -öldüğü 922/1516-17 yılına kadar- günlük "seksen dirhem" tahsis ettiğini yazarlar[334]. Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi'nin Çivizâde açısından önemi, onun aslında Sahn'da Mevlânâ Kara Bâlî'nin muîdi olduğu halde, hâlâ eski hocası Tâcîzâde'nin hizmetinde sanılarak 922/1516-17 yılında "mevtâ"dan mülâzım yapılmasıdır.

Çivizâde'nin Tâcîbeyzâde Sa'dî Çelebi'den sonraki hocası ise, Mevlânâ Kara Bâlî el-Aydınî'dir. Hiç şüphesiz Mevlânâ Kara Bâlî, Çivizâde'yle ilişkisi açısından en fazla dikkat çeken isimdir. Çünkü o, hem hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde, hem de âilevî ilişki nedeniyle Çivizâde'nin en yakın hocasıdır. Daha açık bir ifadeyle, Mevlânâ Kara Bâlî Sahn müderrisiyken Çivizâde onun muîdi ve aynı zamanda damadı olmuştur. Dolayısıyla Mevlânâ Kara Bâlî'nin, Çivizâde üzerinde en fazla etkisi bulunan hocası olduğunu söylemek sanırız yanlış olmaz. Kaynakların yazdığına göre Mevlânâ Kara Bâlî, Osmanlı ilim geleneğinde Râzî mektebi silsilesinin önemli halkalarından biri olan Hızır Bey'in talebesi Hatibzâde ve oğlu Sinan Paşa'nın yetiştirmesidir. Müderrislik

[333] Mecdî, **a.g.e.**, s.314-315.
[334] Mecdî, **a.g.e.**, s.337-338; Temimî, **a.g.e.**, vr.190a; Kefevî, **a.g.e.**, vr.393a.

kariyerine ismi belirtilmeyen bazı medreselerde başladıktan sonra, İstanbul'da Vezir Ali Paşa, Edirne'de Üç Şerefeli ve İstanbul'da Sahn Medreseleri'nde görev yapmış, buradan seksen akçeyle tekâüde ayrıldıktan sonra Bursa Kadılığı'na getirilmiş, bir müddet sonra azledilerek yüz akçeyle tekrar Sahn'a ve akabinde yeniden Bursa Kadılığı'na tayin olunmuş fakat yine azledilerek Sahn'a iâde olunmuş ve burada müderrisken 929/1522-23 yılında vefat etmiştir[335]. İlimle iştigâle düşkün olduğu, "cümle ilimde müşâreket-i ilmiyesi olub" "âmme-i fünûn"un müşkilâtını halletmede kudretinin olduğu, tasarrufunda bulunan "kütüb-i mu'tebere"yi bütünüyle ulemâya vakf eylediği ve Mevlânâ Hâmidî Seyyidî Efendi'nin itirazlarına cevap teşkil eden bir risâle yazdığı bilinmektedir[336]. Mevlânâ Kara Bâlî'nin hoca ve kayın peder olarak Çivizâde'ye neler kazandırdığı kayıtlara geçmemiş olmakla birlikte, ilmen onu Fahr-ı Râzî geleneğinin ilmî zihniyetine vâris kıldığı anlaşılmaktadır. Fakat, Çivizâde'nin zihniyeti ve fikirlerinin tetkikinde görüleceği üzere, bu verâsetin aslında silsilevî bir bağdan ibaret kaldığı söylenebilir.

İşte bu bilgiler göstermektedir ki, Çivizâde'nin talebelik dönemindeki asıl çevresi daha ziyade hocalarından oluşmuştur. Kuşkusuz onun bu dönemdeki çevresi, yalnızca hocalarından ibâret olmamalıdır. Çünkü Çivizâde hocalarından ilim tahsil ederken, aynı zamanda tabii olarak belirli bir arkadaş veya talebe çevresi de edinmiş olmalıdır. Fakat maalesef bununla ilgili somut bilgiler kaynaklarda belirtilmez.

Çivizâde'nin mülâzım olduğu 922/1516-17 yılı ile Çorlu Ahmed Paşa Medresesi'nde bulunduğu 930/1523-24 yılı arasında müderrislik yaptığı Edirne ve Bursa şehirlerindeki çevresi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun genişleyen çevresi ve yeni ilişkileri ile ilgili asıl bilgiler, Çorlu'daki Ahmed Paşa Medresesi'ne atanmasından sonra belirginleşir. Çünkü Çivizâde, bu merhaleyle birlikte artık imparatorluğun

[335] Taşköprîzâde, **a.g.e.**, vr.92b; Mecdî, **a.g.e.**, s.316-317; Kefevî, **a.g.e.**, vr.391a. *Hadâiku'ş-Şakâik'*te Kara Bâlî'nin ölümü 920/1514-15 yazılmış olmakla birlikte bu bir hatadır. Taşköprîzâde *Şakâyık'*ın esas metninde onun ölümünü 929/1522-23 olarak kaydetmiştir.
[336] Mecdî, **a.g.e.**, s.317.

ilmiye sisteminin zirvesine doğru yaklaşmaya başlamıştır. Bu yaklaşma ise, elbette onun çevresinin ve ilişkilerinin kaynaklara yansımasına neden olmuştur. Söz gelimi Çivizâde'nin Çorlu Ahmed Paşa Medresesi'ne ilk müderris olarak atanması ve buradan dikkat çekici bir biçimde ayrılması, bize onun bu medresenin bânisi olan devrin kubbealtı veziri ve Mısır Beylerbeyisi (Hâin) Ahmed Paşa'yla ilişkisini öğrenme imkanı verir. Siyasî nitelikli olduğu için bu ilişkiye başka bir bölümde temas edilecektir.

Çivizâde, 930/1523-24 yılında Çorlu'yu terk ederek geldiği İstanbul'da muhtemelen Ebussuud Efendi'nin yerine tayin edildiği Mahmud Paşa Medresesi'nde kısa bir süre kaldıktan sonra, Üç Şerefeli Medrese müderrisliği göreviyle Edirne'ye gitmiştir. Onun bu şehre gidişi, çevresi ve ilişkileri açısından gerçekten ilgi çekicidir. Çünkü Çivizâde'nin yolu burada, Edirne Dâru'l-Hadis Medresesi müderrisi İshak Çelebi el-Üskübî'yle kesişir. Öyle tahmin ediyoruz ki, -her ikisi de Mevlânâ Kara Bâlî'nin talebesi oldukları için[337]- muhtemelen eskiden beri tanışan bu iki müderris, 935/1528-29 yılında Sahn müderrisliği imtihanı için büyük bir rekabete girişmiştir. Bursa Sutan Medresesi müderrisi İsrâfilzâde Fahreddin'in de dâhil olduğu bu önemli imtihanın tahlili, daha önce etraflıca yapıldığı için tekrar edilmeyecektir. Fakat burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu imtihan vesilesiyle Çivizâde ile İshak Çelebi el-Üskübî, İsrâfilzâde Fahreddin Efendi, Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî, Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi ve devrin müftîsi Kemalpaşazâde arasındaki ilişkilerin su yüzüne çıkmasıdır.

Şöyle ki, bu imtihanda Çivizâde'yi adeta ölümün eşiğine getiren olayların yaşanmasına bakılırsa, Çivizâde ile İshak Çelebi -öncesini bilemiyoruz ama- bu olaydan sonra muhtemelen "düşman" olurlar. Zira Çivizâde'nin İshak Çelebi'ye yönelik sert tenkitleri ve *el-Ikdu'l-Manzum* müellifi Ali b. Bâlî'nin "bazı düşmanları"nın Çivizâde'yi müftî Kemalpaşazâde'ye şikâyet ettiğini söylemesi bize bunu düşündürmektedir. Aslında benzer bir durum, Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî ilişkisi için daha

[337] İshak Çelebi için bk. Taşköprîzâde, **a.g.e.**, vr.139a.

fazla geçerli gibi görünmektedir. Çünkü bu ikilinin ilişkilerinin söz konusu niteliği, çok daha eskiye dayanmaktadır. Daha önce de söylediğimiz üzere, Temimî'nin belirttiğine göre Çivizâde, Mevlânâ Hocazâde Mehmed'in talebesiyken -bir ara- Muhyiddin el-Fenârî'ye talebe olmak ister, hatta onun medresesine yerleştiği halde bu fikrinden vazgeçerek tekrar eski hocasının yanına döner. İşte Çivizâde'nin bu davranışı, Muhyiddin el-Fenârî'yi çok kızdırır ve ikisi arasında ömürleri boyunca sürecek bir "münâferet"i başlatır[338]. Eskiye dayanan bu "münâferet" ilişkisine sahip tarafların, şimdi Sahn imtihanında imtihan eden ve imtihan edilen rollerinde yeniden karşılaşmaları ve imtihanın Çivizâde açısından olumsuz sonucu gerçekten dikkat çekicidir. Bu bakımdan Ali b. Bâlî'nin Çivizâde'yi Kemalpaşazâde'ye sadece bir düşmanının değil de, "bazı düşmanları"nın şikayet ettiğini söylemesi mânidar görünmektedir.

Bu imtihanla ortaya çıkan ilişkilerde Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî ilişkisi kadar önemli bir diğer ilişki de, Çivizâde ile Kemalpaşazâde ilişkisidir. Aslında bu iki âlimin yolu, bu olaydan önce bir defa kesişmiş olabilir. Bu muhtemel kesişme, -eğer Tâcîzâde Sa'dî Çelebi'nin ölümüyle Sultan Selim'e Şam'da arz edilen mülâzım listesini Zeyrekzâde değil de Anadolu Kazaskeri Kemalpaşazâde hazırladıysa- Çivizâde'nin mülâzemet elde ediş sürecinde gerçekleşmiş olabilir. Bunun anlamı ise, Kemalpaşazâde'nin o zamandan beri Çivizâde'yi tanıdığıdır. Fakat bu durum, Sahn imtihanında yaşananlar düşünüldüğünde, ikisinin ilişkisi açısından fazla bir değer taşımaz. Çünkü bu imtihan sürecinde Çivizâde ile Kemalpaşazâde'nin ilişkisi öyle bir noktaya gelmiştir ki, Kemalpaşazâde'nin Çivizâde'yi ağır şekilde cezalandırmaya dönük kızgınlığı, ancak vüzerânın şefaati ve Sultan'ın devreye girmesi neticesinde afla sonuçlanabilmiştir. Bu aftan bir yıl sonra da iki âlim, muhtemelen Kânûnî'nin oğullarının sünnet şenliği sırasında "huzûr-ı Sultânî"de gerçekleştirilen ulemâ sohbetinde bir arada bulunmuş olmalıdırlar. Buna rağmen iki âlim arasında, en azından psikolojik düzeyde sürmesi

[338] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b.

muhtemel olan bu gergin ilişki, müftî Kemalpaşazâde'nin söz konusu olaydan beş yıl sonra (940/1534) vefatıyla noktalanmıştır.

Çivizâde'nin İsrâfilzâde ve Kâdirî Çelebi'yle ilişkisine gelince, kaynaklarda İsrâfilzâde ile Çivizâde'nin bundan sonraki ilişkisine yönelik bir bilgi bulunmamakla birlikte, Kâdirî Çelebi ile Çivizâde meslekî pozisyonları gereği ölümlerine kadar aynı çevre içinde bulunacaklar; hatta mesh tartışmasında da karşıt saflarda yer alacaklardır. Bu konulara zamanı geldiğinde tekrar dönülecektir.

Çivizâde, 935/1528-29 yılı Sahn imtihanını kazandığı halde Sahn'a müderris olamayıp Edirne Üç Şerefeli'ye dönmesine rağmen, öyle anlaşılıyor ki çok geçmeden kendisine Sahn'ın kapıları açılmıştır. Kaynaklara yansıdığı kadarıyla Çivizâde, İstanbul'a aynı yıl yani 935/1528-29 yılında Sahn müderrisi olarak döndüğünde, Sahn'da görev yapan müderrislerden birisi 934/1527-28 yılında buraya tayin edilen Ebussuud Efendi'dir. Dolayısıyla Çivizâde ile Ebussuud Efendi, burada mutlaka birbirleriyle temasta bulunmuş olmalıdırlar. Sahn'da Çivizâde ile aynı yılda müderrisliğe başlayan bir başka isim de -çok ilginçtir ki- İshak Çelebi'dir[339]. Buna göre Çivizâde ile İshak Çelebi bu yıllarda hâlâ birbirlerine mekansal olarak yakın bir çevre içinde bulunmaktadırlar. Fakat Çivizâde, çok geçmeden kadı olarak Mısır'a gitmek suretiyle bu çevreden bir süreliğine ayrılmıştır.

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde Mısır'a vardığında, kendisini çok renkli ve karmaşık yeni bir çevre içinde bulur. Çünkü burada o, dört farklı İslâm mezhebinden bir çok ulemâ ile muhatap olacak, hatta onlardan bazılarıyla bizzat mücadele etmek durumunda kalacaktır. Hiç şüphesiz onun buradaki çevresine ilişkin en önemli bilgi, Temimî'nin bizzat Çivizâde Mehmed Efendi'den öğrendiğini söylediği "Hadis imamlarının büyüklerinden bir cemaatın" Çivizâde'ye icâzet vermesi ve el-Hâfız el-Muhaddis İbnü'n-Neccâr'ın (ve es-Seyyid Abdürrahim el-Abbâsî'nin) bunlardan olduğu

[339] Baltacı, **a.g.e.**, II, s.627.

hususudur[340]. Temimî zaman ve mekan belirtmemesine rağmen, muhtemeldir ki -İbnü'n-Neccâr bağlamında- Çivizâde'nin Mısır Kadılığı yıllarıyla ilgili olması gereken bu fevkalade mühim bilgi, Çivizâde'nin bazı Mısır'lı Arap âlimleriyle ilmî bir ilişki tesis ettiğini göstermektedir. Bu ilişki, Çivizâde'nin hadis icâzeti aldığı âlimlerden biri olan İbnü'n-Neccâr (ö.949/1542-43)'ın -Abdulvahhab Şa'rânî'nin verdiği bilgilere göre- Memlûk devrinde Sultan el-Gavri'nin zorlamasıyla kadılık yapan, Osmanlı devrinde ise bu görevi bırakan[341], Winter'in ifadesiyle Mısır'ın Arapça konuşan son Hanbelî baş kadılarından ve bilhassa *"mezhebinin nakillerini tahkikte, hadise dair sünnet ilimlerinde, tıbta ve ma'kulâtta"* zirvede olup *"evvel ömründe sûfîliği reddeden"* biri olması itibariyle çok dikkat çekicidir[342]. Zira bu mühim hususlar bize şunu düşündürmektedir: Tahsili müddetince Anadolu dışına çıkmayan bir Osmanlı âlimi olarak Çivizâde, özellikle Mısır'da bulunduğu esnada, -Hanefî mezhebinin esas ve daha ziyade Fahr-ı Râzî geleneği ilmî zihniyetinin baskın olduğu Osmanlı ilim geleneğinden farklı olan- diğer ilmî geleneklerle de fiilen tanışma imkanı bulmuş ve muhtemelen onlardan bazı konularda etkilenmiş gibi görünmektedir. Çivizâde'nin özellikle İbnü'l-Arabî'ye yönelik fikirleri düşünüldüğünde, İslâm dünyasında selefiye akımını doğuran Hanbelî mezhebine mensup Mısır'lı bir üst düzey âlimle ilişkide bulunmuş olması fevkalade mühim olsa gerektir.

---

[340] Temimî, **a.g.e.**, vr.366b.

[341] İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.396-397.

[342] Winter, Şa'rânî'nin zamanında en önemli Hanbelî âlimin -İbnü'n-Neccâr diye tanınan- Ahmed "Şihâbeddin el-Futûhî" (ö.949/1542-43) olduğunu, Şa'rânî'nin onun yalnızca Sultan el-Gavri'nin ağır baskısıyla baş kadılık yaptığını, ilk zamanlar sûfî karşıtı olduğunu, mesela Ali el-Havvas'ı muhtesibe şikâyet ettiğini, fakat sonradan bu fiilinden pişman olduğunu ve nihayetinde sûfîlere ve özellikle Ali Havvas'a saygı duyar hâle geldiğini, Hanbelî baş kadı olarak onunla birlikte Arapça konuşan baş kadıların sonuncusunun da öldüğünü yazdığını söyler (bk. Winter, **a.g.e.**, s.227, 244). Winter'in Şa'ranî'ye dayanarak verdiği bu bilgilerden bir kısmını İbnü'l-İmâd, Şa'ranî'den yaptığı bir alıntısında nakleder. Bu nakildeki ifadeye göre İbnü'n-Neccâr, Ali el-Havvas ve başkalarıyla bir araya geldikten sonra onlara "inanmış", bundan sonra evvel ömründe bu toplulukla bir araya gelmediğine üzülmüş, sonra kendisine bu yol açılmış ve bu, ölümünen önce onun için büyük bir keşif olmuştur (bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.397). Şihabüddin Ahmed el-Fütuhî'nin kendisi gibi "İbnü'n-Neccar" diye tanınan oğlu İbnü'n-Neccar el-Fütuhi (ö.972/1564) de daha sonra Mısır'a Hanbelî kadılkudatı olarak tayin edilmiştir. Bk. Ferhat Koca, "İbnü'n-Neccar el-Fütuhi (ö.972/1564)", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.170-171.

Çivizâde'nin Mısır'daki çevresi elbette yalnızca bu âlimle sınırlı değildir. Yaşanan tartışmalı birkaç olay vesilesiyle kaynaklara yansıdığına göre, Çivizâde burada İmâmu'l-allâme Nasiruddin el-Lekânî el-Mâlikî, eş-Şeyhü'l-allâme Nasiruddin et-Tablavî eş-Şâfiî, (Şihâbüddin) İbn Abdü'l-Hakk (es-Sunbatî), İbnü'l-Halebî, el-Gazzî, er-Remlî, el-Berhemtuşî[343] ve Ali Nureddin "et-Tarabulusî"[344] gibi âlimlerle de ilişkide bulunmuş görünmektedir[345]. Bütün bu âlimlerle çağdaş ve hatta kimileriyle ilişkisi olan Şa'rânî'nin verdiği bilgilere göre, zikredilen âlimlerden Nasiruddin el-Lekânî (ö.958/1551) Mısır'daki bütün Mâlikî'lerin hocası olup ona Afrika'dan, Yemen, Hicaz, Suriye ve Türkiye'den dinî meseleler hakkında sorular gelirdi. Winter, bu âlimin de diğer Mâlikîler gibi genelde sûfîleri ayıpladığını belirtir[346]. Ahmed ibn Ahmed Şihâbüddin er-Remlî el-Ensârî (ö.957/1550), devrin en ünlü Şâfiî âlimi ve baş kadısı olup, onun sûfîlerle dostluğu bilinmektedir[347]. "Et-Tarabulusî", Mısır'ın sûfîlere yakın önemli bir Hanefî baş kadısı'dır[348]. İbn Abdu'l-Hakk es-Sunbatî, Şâfiî mezhebinden olup meşhur bir el-Ezher vâizidir[349]. El-Gazzî, muhtemelen devrin Şafiî âlimlerinden biri olmalıdır[350]. Nasiruddin et-Tablavî eş-Şâfiî, Şa'rânî'nin yaklaşık elli sene arkadaşlık edip, çok ibadet etmesinden ve Mısır'da Peygamberi rüyasında çok görmesiyle meşhurluğundan söz ettiği bir âlimdir[351]. İbnü'l-Halebî ve el-Berhemtuşî ise, herhalde yine devrin önde gelen Mısır ulemâsından olmalıdırlar.

"Et-Tarabulusî" hariç, bu âlimlerle Çivizâde'nin ilişkisinin niteliği hakkında maalesef etraflı bilgiler henüz tespit edilmiş değildir. Yalnız bu

---

[343] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.
[344] Winter'in böyle kaydettiği ismin sahih okunuşu herhalde "et-Trablusî" olmalıdır. Nitekim İbnü'l-İmâd kendi eserine bu ismi, böyle ya da "et-Tarablusî" okunacak şekilde yazmıştır (bk. İbnü'l-İmâd, a.g.e, X, s.351-352). Biz bu ismi, -Şa'rânî'nin ilgili kaydını kendimiz görmediğimiz için- Winter'in verdiği şekilde kullandık.
[345] Winter, **a.g.e.**,s.226.
[346] Winter, **a.g.e.**, s.225.
[347] Winter, **a.g.e.**, s.221; er-Remlî'nin biyografisi için bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.454-455.
[348] Winter, **a.g.e.**, s.226; Nureddin Ali bin Yasin et-Tarablusî el-Hanefî'nin biyografisi için bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.351-352.
[349] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.53-54; es-Sunbatî'nin biyografisi için bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.402.
[350] İbnü'l-İmâd *Şezerât*'ında o devirde yaşamış olan Şemseddin el-Gazzî'nin (bk.İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.574-575) ve *El-Kevâkibü's-Sâire* müellifi Necmeddin el-Gazzî'nin babası Bedreddin el-Gazzî'nin (bk.İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.593-595) biyografilerini verir.
[351] Bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.506-507.

konuda bilinen önemli bir husus, Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa'nın "emri ve yardımıyla" Yahudiler'in Mısır'da sinegog "ihdas"ı teşebbüslerine Çivizâde "adem-i cevâz"ı gerekçesiyle karşı çıktığında, Çivizâde'ye ("et-Tarabulusî" dışındaki) diğer âlimlerin tamamının destek olmasıdır[352]. Çivizâde'nin bu âlimlerden Şihâbüddin ibn Abdü'l-Hakk es-Sunbatî ile kahve tartışması münasebetiyle olan dolaylı ilişkisi de kayıtlara geçmiştir[353]. "Et-Tarabulusî" ile Çivizâde'nin ilişkisi hakkında ise, daha spesifik bilgiler bulunmaktadır: Şa'rânî'nin naklettiğine göre, Çivizâde ile "et-Tarabulusî" arasında "istibdâli'l-evkâf" meselesinde sert bir mücadele yaşanmış, "et-Tarabulusî" Hanefî "baş kadılığı" görevinden alınmış, hatta Çivizâde'nin "et-Tarabulusî"nin azline rağmen hâlâ fetvâ ve ders verdiğini İstanbul'a bildirmesi üzerine, başkentten onun katline ya da sürgüne gönderilmesine salık veren bir emir bile gelmiştir[354]. Dolayısıyla Çivizâde'yle "et-Tarabulusî"nin ilişkilerinin hiç de iyi olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu arada, Çivizâde'nin Mısır'daki çevresine ilişkin son bir not olarak, onun İstanbul'dan Mısır'a en gözde talebelerinden biri olan Şah Çelebi'yi "nâib" olarak götürdüğünü[355] ve talebesi Molla Mehmed (Hatibzâde)'in de onunla birlikte Mısır'a gittiğini[356] belirtmeliyiz.

Çivizâde Mısır'dan, Anadolu Kazaskerliği'ne atanması nedeniyle İstanbul'a yani eski çevresine 944/1537-38 yılında geri dönmüştür. Dönüş sebebi, Çivizâde'nin çevresi bakımından ilginç bir manzara arz eder. Zira Çivizâde bu göreve, bir zamanlar kendisini Sahn müderrisliği için imtihan edenlerden biri olan Kâdirî Çelebi'nin azli üzerine atanmıştır. Aynı tarihte Rumeli Kazaskerliğine ise, Çivizâde'yle aralarında "münâferet" bulunan Muhyiddin el-Fenârî'nin yerine -Çivizâde'nin bir süre birlikte Sahn müderrisliği yaptığı- Ebussuud Efendi atanmıştır. Bu atama, artık Çivizâde ile Ebussuud Efendi'nin yaklaşık altı yıl sürecek olan ilmiye tarîkinin tepe makamlarında birlikte bulunmaları sürecinin de başlangıcıdır. Çivizâde'nin Anadolu

[352] Temimî, bu meselede Çivizâde'ye destek olanlar arasında "et-Tarabulusî"yi saymaz.
[353] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.53-54.
[354] Winter, **a.g.e.**, s.226.
[355] Atâî, **a.g.e**, s.137.
[356] Atâî, **a.g.e.**, s.89-90.

Kazaskerliği, müftîlik, Sahn Müderrisliği ve Rumeli Kazaskerliği; Ebussuud Efendi'nin ise Rumeli Kazaskerliği ve müftîlik yapması şeklinde devam edecek olan bu süreç, iki âlimin bir çok meselede karşı karşıya gelmelerine gebedir. Bu karşılaşmaların, genellikle seviyeli olduğu ve ilişkileri bütünüyle bozacak düzeyde olmadığı dikkat çekicidir. Keza bu sürece, hem peşpeşe müftîliğe atanmalarıyla, hem de Çivizâde'nin fâil olduğu tartışmalara aktif olarak katılmalarıyla Kâdirî Çelebi ve Muhyiddin el-Fenârî de dâhil olacaktır. Nitekim, Çivizâde'nin "umûmen ecnebî" olanları mülâzemetten men etme kararına, Kânûnî Sultan Süleyman'ın Ebussuud Efendi'den mülâzemet düzenlemesi istemesi ve Ebussuud Efendi'nin bunu gerçekleştirmesiyle başlayan bu tartışmalı süreç, mesh meselesinde Çivizâde'ye karşı Ebussuud Efendi'nin, Muhyiddin el-Fenârî'nin, Kâdirî Çelebi'nin ve Saçlı Emir'in (Muhammed b. Abdülevvel et-Tebrizî)[357] risâle yazmaları; para vakfı meselesinde de yine Ebussuud Efendi ve Muhyiddin el-Fenârî'nin karşı safta yer almalarıyla devam etmiştir. İşte bu bilgilerin gösterdiği üzere, söz konusu âlimler, Çivizâde ölene kadar onunla aynı çevre içinde yer almışlardır. Fakat Çivizâde'nin bu çevresi, daha ziyade kendisine muârız kişilerden oluşmakta ve fikren aralarında bir etkileşme ya da uyuşma, en azından belirtilen husûsî meseleler çerçevesinde bulunmamaktadır.

Bununla birlikte Çivizâde'nin İstanbul'daki çevresinde etkilenmiş olabileceği ve bazı meselelerde fikren örtüştüğü âlimler de bulunmuş görünmektedir. Mesela bunlardan biri, Çivizâde'nin -muhtemelen Mısır'a gitmeden önce veya Mısır'dan dönüşünde- İstanbul'da hadis icâzeti aldığı Mısırlı Şâfiî âlim "es-Seyyid eş-Şerîf Abdurrahim el-Abbâsî" (ö.963/1555-56)'dir[358]. Mısır'ın fethinden sonra İstanbul'a gelip yerleşen, zamanın İstanbul

[357] Mecdî, **a.g.e.**, s.482; Temimî, **a.g.e.**, vr.397b.

[358] Çivizâde, Abdurrahim el-Abbâsî'den hadis icâzetini büyük ihtimalle müderrislik, kazaskerlik veya müftîlik görevlerinden birini yaparken İstanbul'da almış olmalıdır. Zira *Şakâyık*'ta el-Abbâsî'nin İstanbul'a yerleşmek üzere gelişinin Mısır'ın fethinden sonra olduğu yazmaktadır (bk.Mecdî, **a.g.e.**, s.410). El-Abbâsî de *Ma'âhidu't-Tensîs alâ Şevâhidi't-Telhîs* adlı eserinin mukaddimesinde İstanbul'a ikinci gelişinin "Mevlânâ Sa'dî"nin İstanbul Kadılığı yıllarına rastladığını belirtir (bk. Abdurrahim b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî, **Ma'âhidu't-Tensîs alâ Şevâhidi't-Telhîs**, 1274, s.3-4). Sa'dî Çelebi'nin İstanbul Kadılığı görevini 930/1524 ile 940/1533 yılları arasında yaptığı bilinmektedir ki

Kadısı Sa'dî Çelebi'yle de münasebet kurduğu anlaşılan[359] ve burada kendisine "tekâüd tarîkiyle" tahsis edilen günlük elli akçelik "vazifeyle" yaşayan bu âlimin[360], hadis hocalığını yapması itibariyle Çivizâde'yi bazı açılardan etkilemiş olabileceği düşünülebilir.

Keza bu tür âlimlerden bir diğeri de meşhur *Mültekâ el-Ebhûr* müellifi İbrahim b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî el-Hanefî (ö.956/1549-50) olmalıdır[361]. Aslen Halep'li olan bu âlim, ilk tahsilini Halep'te ve yüksek tahsilini Mısır'da Arap ulemâsının yanında tamamladıktan sonra yarım asrı aşkın kalacağı İstanbul'a gelmiş, burada bazı câmilerde imamlık yapmış, nihayet Fâtih Câmii'ne hatib ve Çivizâde'den önce müftî (şeyhülislâm) olan Sa'dî (Sa'dullah b. İsa b. Emirhan) Çelebi'nin[362] binâ ettiği "Dâr-ı Kurrâ"ya da müderris olmuştur[363]. Babası, İbrâhim el-Halebî ile görüşmüş Halepli bir biyograf olan İbnü'l-Hanbelî'nin yazdığına göre, Sa'dî Çelebi fetvâ meselelerinin müşkil olanlarında İbrâhim el-Halebî'nin yardımına başvuruyordu[364]. Tıpkı Çivizâde gibi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye muârız yahut

---

(bk. Repp, **a.g.e.**, s.242), Çivizâde bu zaman dilimi içerisinde 935/1528-29 ile 937/1530-31 yılları arasında İstanbul'da Sahn müderrisliği, 944/1537'den sonra da kazaskerlik ve müftîlik yapmıştır.

[359] Abdurrahim el-Abbâsî bu ilişkiyi, meşhur eseri *Ma'âhidu't-Tensîs alâ Şevâhidi't-Telhîs* (*Şerhu Şevâhidi't-Telhîs*)'in mukaddimesinde, *"Allah memâlik-i Rûm'a ikinci defa ulaşmayı kolaylaştırdığı zaman ....el-âlimu'l-allâme ...seyyidunâ ve Mevlânâ Sa'di İstanbul Kadısı idi"* dedikten sonra, bu eserinin seçkin dostlar tarafından Sa'dî Çelebi'ye sunulduğunu, onun bunu beğendiğini ve kendisinin "hazret-i aliyyeye ve süddet-i seniyyeye" (Sa'dî Çelebi), -hayat boyu kendi hâlini hatırlatması ve ölümden sonra sevgi-saygı (et-terahhum) duyulma sebebi olmak üzere- söz konusu bir nüsha eserle hizmet ettiğine sevindiğini söylemek suretiyle belirtir. Bk. El-Abbâsî, **a.g.e.**, s.3-4.

[360] *Şakayık'*ta yazdığına göre "Abdurrahim Abbasî-i Şâfiî", İstanbul'a ilk olarak Sultan el-Gavri'nin II. Bayezid'e gönderdiği elçiyle birlikte gelmiş, zamanın kazaskeri Müeyyedzâde'den ilgi görmüş, Müeyyedzâde onun Buharî'ye yazdığı Şerhi'ni Sultan II. Bayezid'e sunduktan sonra kendisine ihsanlarla birlikte II. Bayezid'in İstanbul'da bina ettiği medresesi –"hadîs-i şerif nakl itmekiçün"- teklif edilmiş, fakat o bunu kabul etmeyerek Mısır'a geri dönmüştür. El-Abbâsî, Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethettikten sonra ise İstanbul'a ikinci defa gelerek buraya yerleşmiştir (bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.410-411). Kâtip Çelebi, el-Abbâsî'yi Ebussuud Efendi'nin *Kaside-i Mimiyye*'siyle "yarışan" edebiyatçılar arasında sayar (bk. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 4, s.1535-1536). El-Abbâsî'nin biyografisi için ayrıca bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.486-488.

[361] Şükrü Özen, *Dürrü'l-Habeb* müellifi İbnü'l-Hanbelî'ye istinâden İbrâhim el-Halebî'nin İbnü'l-Arabî karşıtlığının oluşumunda Osmanlı elitleri üzerinde çok etkili olduğunu belirtir. Bk. Şükrü Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufism: Settlıng the Conflıct on the Ibn Al-'Arabı's Legacy by Fatwas", **El Sufismo y las normas del Islam, Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurıdicos Islamicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 Mayo 2003)**, ed. Alfonso Carmona, Murcia, Edıtora Regıonal De Murcıa Coleccıon Ibn Arabi, 2006, s.326.

[362] Sa'dî Çelebi'nin biyografisi için bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.399b.

[363] Mecdî, **a.g.e.**, s.492-493.

[364] İbnü'l-Hanbelî, **a.g.e.**, I/1, s.93-95.

-İbnü'l-Hanbelî'nin deyişiyle- "müntekid" olan bu âlim[365], Sa'dî Çelebi'nin müftîliğinin son yılında 14 Cemâziye'l-Ûlâ 945/08.10.1538'de İbnü'l-Arabî'yi ve fikirlerini ağır şekilde (zındıklık) tenkid ettiği *Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a* adlı bir eser kaleme almıştır[366]. İşte bu eserin hem müellif hattında hem de istinsah nüshalarında bulunan "Şeyh Mehmed b. İlyas" (Çivizâde) imzalı bir "takriz" (övgü)[367] göstermektedir ki, Çivizâde ile İbrâhim el-Halebî arasında bir ilişki söz konusudur. Çivizâde'nin *"Bu şerîf kitaba ve latîf müellife baktım ve yazarını tahkikin zirvesine ve tedkik tahtının sultanlığına (mülk) çıkmış buldum…"* diye devam eden övgüsü, iki âlimin İbnü'l-Arabî ve fikirleri hakkında fikrî düzeyde ne kadar yakın olduklarını ortaya koymaktadır. Aynı eser üzerine benzer bir takriz de İbrâhim el-Halebî'nin bir anlamda hâmisi diyebileceğimiz müftî Sa'dî Çelebi tarafından yazılmıştır[368]. Şu halde, bu takrizlerin *Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a*'nın tamamlandığı tarihte yazıldığı kabul edilirse, -ki en azından Sa'di Çelebi için 945/1539 yılında ölmesi nedeniyle bu durum kesin gibidir- İbrâhim el-Halebî, müftî Sa'dî Çelebi ve Anadolu Kazaskeri Çivizâde arasında İbnü'l-Arabî ve fikirleri konusunda bir temas ve örtüşme ortaya çıkmaktadır. Bu örtüşmenin menşeiyle ilgili olarak, İbrâhim el-Halebî'nin Sa'dî Çelebi ve Çivizâde üzerinde etkili olduğu düşünülebilir[369]. Fakat bu etki, bilhassa Çivizâde üzerinde kısmî olmalıdır. Çünkü Sa'dî Çelebi'nin İstanbul Kadısı'yken -Kemalpaşazâde'nin "zındık ve mülhid" olduğu fetvâsı çerçevesinde- Molla Kâbız (ö.1527) hakkında verdiği idam hükmü[370] ve Çivizâde'nin bazı sûfîlere yönelik esaslı ve sürekli tenkitleri, hatta bu hususta -ileride bahsedileceği üzere- İbn Teymiyye

---

[365] İbnü'l-Hanbelî, **a.g.e.**, I/1, s.94-95.

[366] İbrahim (b. Muhammed b. İbrahim ibn İbrahim) el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", Sül. Ktp., Laleli, nu.2453, vr.1b-72b.

[367] İbrâhim el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", vr.1a; keza bk. Sül. Ktp., Laleli, nu.2452, vr.1a.

[368] İbrâhim el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", vr.1a; Sül. Ktp., Laleli, nu.2452, vr.1a; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.3759, vr.1a (derkenar).

[369] İbrâhim el-Halebî, aynı konuda evâhır-ı Safer 945/1538'de ikinci bir risâle daha kaleme almıştır. El-Halebî, Suyûtî'nin "Tenbîhü'l-Gabî…" adlı risâlesi üzerine yazıp "Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî" adını verdiği bu risâlesini, "doğru görüş sahibi kimsenin emrine uyarak" yazdığını söyler, fakat bu kişinin ismini açıkça vermez (bk. İbrâhim el-Halebî, "Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî", Sül. Ktp., Laleli, nu.2452, vr.51b). Bununla birlikte Şükrü Özen, el-Halebî'nin bu risâleyi Sa'dî Çelebi'nin isteği üzerine yazdığını ifade eder: bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.326.

[370] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.236.

takipçisi olması düşünüldüğünde, Sa'dî Çelebi ve Çivizâde'nin bu konudaki kanaatlerinin bütünüyle sonradan oluşmadığı söylenebilir. Nitekim İbrâhim el-Halebî'nin Çivizâde üzerinde fazla etkili olmadığını yahut Çivizâde'nin bilhassa fıkhî zihniyeti itibariyle İbrâhim el-Halebî'den biraz farklı bir tip olduğunu gösteren önemli bir delil bulunmaktadır. Bu delil, ileride ayrıntılı olarak tartışılacak olan "altında mesh câiz olmayan nesnelerin bulunduğu mestler üzerine mesh" meselesidir. Zira Çivizâde müftîliği zamanında bu konuda "cevâzına eimme-i Hanefiyyeden rivâyet bulunmadığı" yahut "adem-i cevâz"ı gerekçesiyle menfî bir fetvâ verdiğinde, buna karşı çıkıp câiz olduğuna dâir görüş beyan eden âlimlerden biri de İbrâhim el-Halebî'dir[371]. Dolayısıyla İbrâhim el-Halebî, Çivizâde'nin çevresinde bulunup İbnü'l-Arabî konusunda onun övgüsünü kazanmakla birlikte, Çivizâde üzerinde bunun ötesinde geniş çaplı bir etkiye de sahip olmuş görünmemektedir. Ancak burada asıl vurgulanması gereken husus, Sa'dî Çelebi ve Çivizâde'nin, Mısır'dan gelip Osmanlı başkentinde yaşayan İbrâhim el-Halebî ve Abdurrahim el-Abbâsî gibi Arap âlimleriyle bilfiil temas halindeki yerli Osmanlı âlimleri olmaları itibariyle, sanki devrin Osmanlı âlimleri içerisinde farklı bir yerde durduklarının anlaşılmasıdır. Başka bir ifadeyle, Abdürrahim el-Abbâsî'nin İstanbul'a gelerek burada yine Arap kökenli bir âlim olan İbrâhim el-Halebî'nin hâmisi, İbnü'l-Arabî konusunda Çivizâde'yle benzer düşüncelere sahip ve müftîlikte Çivizâde'nin selefî olan Sa'dî Çelebi (Sa'dullah b. İsa b. Emirhan)'yle temasta bulunmuş olması, Çivizâde'nin bu âlimden hadis icâzeti alması ve yine Çivizâde'nin İbrahim el-Halebî'nin bazı eserlerine takriz yazması herhalde bir tesadüf eseri olmasa gerektir. Aksine bu durum, sanki Çivizâde ile Sa'dî Çelebi'nin Arap ulemâsıyla etkileşimde bulunmuş Osmanlı âlimleri olarak Osmanlı başkentinde belli ölçüde ayrı bir çizginin temsilcisi oldukları izlenimini vermektedir. Bu ise, tabii ki akla ister istemez Mısır'ın fethinin Osmanlı ilim dünyasına yansımalarıyla ilgili bazı düşünceleri getirmektedir[372].

---

[371] İbn Tolun es-Sâlihî, **a.g.e.**, s.341-342; el-Gazzî, **a.g.e.**, II, s.28.
[372] Bu hususa dördüncü bölümde değinilecektir.

Çivizâde'nin çevresinde, -dikkat çekici olaylar vesilesiyle kaynaklara yansımış olup bir biçimde doğrudan ilişkisinin olduğu bu âlimlerin dışında- kuşkusuz başka âlimler de bulunmuştur. Mesela *"fıkh-ı Şâfiiyyede merci'-i fetvâ"* olup *"Şah İsmâil-i Sânî"*nin muallimliğini yapan Mevlâ Mirza Mahdûm (Mevlânâ Muayyeneddin), 953/1546-47 yılında Anadolu'ya geldiğinde Rumeli Kazaskeri Çivizâde huzurunda *"tahannüf (Hanefî olma) ve terk-i tarîk-i taassub ve taassuf"* etmiştir[373]. Bir dönem Mısır Kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği yapan Ma'lul Emir, hem Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin hocası olmuş, hem de kendi oğlu Mevlânâ Mustafa Çelebi Çivizâde'nin talebesi ve mülâzımı olmuştur[374]. Kânûnî'nin hocası (muallim-i Sultan) Hayreddin Efendi'nin oğlu Kurt Ahmed Çelebi de Çivizâde'nin talebesi ve mülâzımı olmuştur[375]. İşte daha ziyade talebeler eksenindeki bu örnekler, Çivizâde'nin ilmî çevresiyle ilgili daha başka bağlantıların da bulunabileceğini düşündürmektedir.

B.Çivizâde ve Talebeleri

Çivizâde'nin ilmî çevresinin önemli bir ayağını da kuşkusuz talebeleri oluşturur. Zira onlar, Çivizâde'den ilim tahsil etmek suretiyle onun yakınında bulunmuşlar ve zamanla talebelikten çıkarak Osmanlı ilmiye tarîkinin birer üyesi haline gelmişlerdir. Taşköprîzâde, Ali b. Bâlî, Atâî, Temimî ve Kefevî gibi müelliflere ait XVI. yüzyıl biyografi kaynakları üzerinde yaptığımız incelemelere göre, Çivizâde bu tür en az otuz dört talebenin hocası olmuştur. Burada şunu hemen belirtelim ki bu sayı, Çivizâde'nin kariyeri boyunca rahle-i tedrisinden geçen tüm talebelerini ifade etmemekte; yalnızca zikredilen kaynaklarda belirtilmiş olup bizim tespit edebildiklerimizi göstermektedir. Bu talebelerden ise yirmisi Çivizâde'den mülâzım olmuş, diğerleri (on dördü) sadece bir müddet ondan okuyarak başka âlimlerden mülâzım olmuşlardır.

---

[373] Atâî, **a.g.e.**, s.297.
[374] Kefevî, **a.g.e.**, vr.411b-412a; **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, İSAM Kütüphanesi, nu.1, vr.9.
[375] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.356-357.

Osmanlı sisteminde "mülâzemet"in talebe için bir mansıba adaylık hakkı anlamına geldiği düşünülecek olursa, mülâzım olmuş talebelerin mülâzımı olduğu hoca ile ilişkilerinin diğer talebelere nazaran bir çok bakımdan daha yakın ve önemli olduğu söylenebilir. Bu sebeple biz Çivizâde'nin talebe çevresini incelerken, öncelikle ondan mülâzım olan talebeleri, sonra da bir müddet ders okuyan talebeleri söz konusu edeceğiz.

Hocalarının onlara bakışı, onların hocalarına kişisel yakınlıkları ve kariyerleri dikkate alındığında, hiç şüphesiz Çivizâde'nin en önde gelen iki talebesi, meşhur *Ahlâk-ı Alâî* müellifi Kınalızâde Ali Çelebi (ö.979/1571-72) ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan gelen Şah Çelebi (ö.978/1570-71)'dir. Zira Çivizâde bu iki talebesi için *"iki çeşm-i cihân beynim mesâbesindedir"* demiş[376], Şah Çelebi hocasını rüyasında görecek kadar ona yakınlık duymuş ve Kınalızâde Anadolu Kazaskerliği'ne, Şah Çelebi de İstanbul Kadılığı'na yükselmek suretiyle hocalarının en üst ilmiye makamlarına çıkan iki talebesi olmuşlardır. İşte bu iki talebeden biri olup 916/1510-11 yılında[377] kadı çocuğu olarak Isparta'da doğan Kınalızâde Ali Çelebi, Ma'lul Emir, Muhaşşî Sinan ve Merhabâ Efendi'lerden okuyup Sahn'da Kara Sâlih Efendi'nin muîdi olmuştur. Fakat Mevlânâ Kara Sâlih Efendi 944/1537-38 yılında gerçekleşen "sûr-ı Süleymân Hânî"deki *"meclis-i imtihanda te'sîr-i hüzn ve melalden"* âniden vefat edince, Kınalızâde *"maglûben intikâl iden kimesnenin mülâzemetlerinden ar idüb"* yani açıkçası kariyerini yahut istikbâlini düşünerek Anadolu Kazaskeri Çivizâde'nin hizmetine girmiştir[378]. Ali b. Bâlî'nin kaydettiğine göre, Kınalızâde'nin Çivizâde'den okuduğu ilk ders *Şerhü'l-Adud*'tan olup, Kınalızâde bu mevzu üzerine *Şerhü'l-Adud*'dan bir risâle yazarak hocasına arz etmiş, hocası da bunu çok beğenmiştir[379]. Kınalızâde yaklaşık bir yıl kadar Çivizâde'nin hizmetinde kaldıktan sonra, hocasının 945/1539 yılında Sa'dî Çelebi yerine

[376] Atâî, **a.g.e.**, s.138, 241-242.
[377] Ali b. Bâlî, doğum tarihi olarak 918 tarihini verir: bk. Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.411.
[378] Atâî, **a.g.e.**, s.164-165. Temimî, Kara Sâlih'i Manisa müftîsi olarak tanıtır ve Kınalızâde'nin onun ölümü üzerine İstanbul'a gelip müftî Çivizâde'nin hizmetine girdiğini söyler. Bk. Temimî, **a.g.e.**, vr.278b.
[379] Ali b. Bâlî , **a.g.e.**, s.411-412.

müftî olması üzerine "teşrîfen" mülâzım olmuştur[380]. İlk medresesine 948/1541-42 yılında atanmasına ve rivâyetlere bakılırsa, Kınalızâde mülâzemette biraz uzun süre kalmıştır. Zira Atâî'nin naklettiği rivâyete göre, Kınalızâde bu durumdan rahatsız olarak, yazdığı eserler ile birlikte Ebussuud Efendi'ye varıp *"benim Sultânım sâir ihvân devr-i ebvâb eyledikde bu dâîleri varak-gerdân-ı fusûl ve ebvâb-ı küttâb olur, eger (…) erbâb-ı isti'dâd zamân-ı devletlerinde nâil-i murâd olmazsa bu kapıyı kapayub ahar kapuya murâcaat idelim didikde"*, Ebussuud Efendi Kınalızade'ye Edirne'de "yirmi" akçeli Hüsameddin Medresesi'ni vermiştir[381]. Ali b. Bâlî de Kınalızâde'nin "nefsü'l-emr" konusunu tahkik ettiği bir risâle yazarak Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi'ye sunduğunu, onun da Kınalızâde'yi söz konusu medreseye tayin ettiğini söyler[382]. Kınalızâde'nin içine düştüğü bu durum, herhalde biraz da hocası müftî Çivizâde ile Sultân'a müderris arzı yetkisini elinde bulunduran Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi'nin bürokratik pozisyonları ve ilişkileriyle alakalı olmalıdır[383]. Kınalızâde bu şekilde elde ettiği ilk medresesini müteakiben, diğer bir çok medresede görev yapmış ve nihayet kazaya çıkarak bu alanda Anadolu Kazaskerliği'ne kadar yükselmiştir[384]. Kınalızâde'nin, Çivizâde'nin talebesi olarak bu makama kadar yükselmesi önemli olmakla birlikte, asıl dikkat çeken yönü *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri yazmış olmasıdır. Çünkü bu eser, Osmanlı ahlak düşüncesinin mühim metinlerinden biridir[385]. Bu eseri neşreden Mustafa Koç'a göre Kınalızâde, eserinde hocası Çivizâde'nin muârız olduğu İbnü'l-Arabî'nin ismini açıkça vermemesine rağmen, *"dikkatli bir okuma İbn Arabî'nin Kınalızâde'deki tesirini ortaya çıkarabilir"*. Bu yüzden ona göre, *"Çivizâde zâhirde Kınalızâde üzerinde*

---

[380] Atâî, **a.g.e.**, s.165.
[381] Atâî, **a.g.e.**, s.165.
[382] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.411-412.
[383] Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızâde'nin bekletilmesini, Ebussuud Efendi'nin Çivizâde'yi sevmemesine; Mustafa Koç da Ebussuud Efendi-Çivizâde çekişmesine bağlar: bk. Ayşe Sıdıka Oktay, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul, İz Yay., 2005, s.54; Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yay., 2007, s.4-5.
[384] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.412; Atâî, **a.g.e.**, s.165.
[385] Bu eser şu iki çalışmada etraflıca tahlil edilmiştir: Fahri Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar-Kınalı-zâde Ali'nin Medine-i Fâzıla'sı-**, Ankara, Lotus Yay., 2004, s.85-296; Oktay, **a.g.e.**, s.23-526.

tasavvufa ilişkin düşünceleriyle tesir bırakmamıştır"[386]. Çivizâde'nin Kınalızâde üzerinde başka konularda tesirli olup olmadığı ise araştırılmaya muhtaçtır. Aynı husus aslında Çivizâde'nin diğer gözde talebesi Şah Mehmed b. Hurrem için de geçerlidir. Çünkü Çivizâde'nin bu iki talebesi, bir ara bir vakıf hâdisesi üzerinde tartışmışlar ve bu meseleye ilişkin üç risâle kaleme almışlardır[387]. Bu risâlelerdeki yaklaşımlarının sorgulanması, sanırız hocaları ile aralarındaki fikrî münasebet hakkında bir fikir verebilir.

Bu fikrî münasebet incelenmese bile, mevcut tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır ki kişisel ilişkiler ve hocalarına duygusal bağlılık düzeyinde Şah Mehmed b. Hurrem'in, Kınalızâde'ye nazaran Çivizâde'ye daha yakın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Şah Çelebi ile ilgili verilen biyografik bilgilerde bu yönde bir çok karine bulunmaktadır: Soyu, kendi talebesi Ali b. Bâlî ve Atâî tarafından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye dayandırılan Şah Mehmed b. Hurrem veya meşhur ismiyle Şah Çelebi[388], *"Mevlânâ Hurrem b. Mehmed b. Âdil nâm kâdî-i sâhib-i ihtişâmın mahdûmu"* olarak Karahisar-ı Sâhib'de ("Kasaba-i Karahisar") doğup ilk tahsilini müteakiben Karahisar Gedik Ahmed Paşa Medresesi müderrisi olan Merhabâ Efendi'ye intisab etmiş; Merhabâ Efendi, Ali Paşa Medresesi'ne nakl olununca da Atâî'nin ifadeleriyle *"Sahn Müderrisi Çivizâde Efendi'ye ittisâl ve hidmet-i aliyyelerinde iştigal idüb 937 tarihinde Mısır Kadısı olduklarında nâib-i menâb ve 44 senesinde Anadolı Sadrı oldıklarında muhâsebe hidmeti ile kâmyâb olub 45 senesi hilâlinde şeyhülislâm oldıklarında iâde hidmeti ile bekâm ve şeref-i mülâzemetle vâsıl-ı merâm olmuşlar idi…"*[389]. Görüldüğü üzere Şah Çelebi, Çivizâde'ye Sahn Müderrisliği'nden müftîliğine kadar aşağı yukarı on yıl kadar hizmet etmiş ve onun hep en yakınında bulunmuştur. Oysa Kınalızâde, Çivizâde'nin hizmetinde yaklaşık bir yıl kadar kalmıştır. Şah Çelebi'nin

[386] Kınalızâde Ali Çelebi, **a.g.e.**, s.3
[387] Risâlelerden ikisi Kınalızâde'ye, biri Şah Çelebi'ye aittir. Bk. Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.417.
[388] Şah Çelebi'nin babası Hurrem Çelebi hakkında ve Hurrem Çelebi'nin büyük babası Âdil'in, Pir Âdil Çelebi (ö.870-71/1466-67) olabileceğine yönelik Abdülbaki Gölpınarlı'nın bazı değerlendirmeleri için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik**, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yay., 2006, s.151-152.
[389] Atâî, **a.g.e.**, s.137.

talebesi olan Ali b. Bâlî'nin naklettiğine göre, kendisi Şah Çelebi'den Üsküdar'daki "Sultan Kızı Medresesi"nde Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ının evvel mebhaslerinden "el-kem" hakkında bir cüz okurken, ilk derste hocasına Mevlâ Hasan Çelebi (el-Fenârî)'nin hâşiyesi'nden bu konuda iki kelâm arz etmiş; bunun üzerine Şah Çelebi *"Ben bu makâmı Mevlâ Çivizâde'nin yanında okudum"* demiştir[390]. Şah Çelebi, Çivizâde'den "tarîk-i iâde" ile mülâzım olmasını müteakip, ilk olarak "yirmi" akçe ile Bursa'da Molla Hüsrev Medresesi'ne atanmış, Sahn ve Süleymaniye (Çifte Medrese) dâhil bir çok medresede görev yaptıktan sonra da, nihâyet Mısır, Edirne ve İstanbul Kadılıklarında bulunmuştur. Onun bu kariyeriyle ilgili kendi anlattığı bir anekdot, hocası Çivizâde ile yakın ilişkilerini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Ali b. Bâlî'nin hocasının ağzından naklettiğine göre, Şah Çelebi tedrisi zamanında *"İstanbul Kadısı olmam gerekir ve bu mansıbı da aşacağımı zannetmiyorum"* dermiş. Bir gün kendisine bu bilgiyi elde ediş sebebi hakkında sorulduğunda ise şu açıklamayı yapmıştır:

> "Sarâciye Medresesi'nden azl olunduktan sonra çok fakirleştim ve bir mansıb elde etmeye güç yetiremedim. Bu sebeple beni çok kaygı ve ızdırab sardı; ta ki bazı akrabaların kabirlerine yöneldim. İşte bu fikir üzere iken uyuya kaldım. Rüyamda üstâdım Mevlâ Çivizâde'yi gördüm. O beni çağırdı ve ben ona gittim; bana şöyle dedi: Bu fikri üzerinden at; şüphesiz ki sen İstanbul Kadısı olacaksın"[391].

Şah Çelebi'nin kariyerindeki ikinci medrese olan Sarâciye'den azli sonrasında gördüğünü söylediği rüyayla ilgili olup Atâî'nin de muhtemelen Ali b. Bâlî'den alarak naklettiği[392] bu vak'a, aslında Şah Çelebi'nin hocasına ne kadar yakınlık duyduğunu göstermesi itibariyle son derece mânidardır. Bu

---

[390] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.400.
[391] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.401.
[392] Atâî bu vak'ayı şöyle nakleder: *"Mervîdir ki ba'zı ahbâbına dirlerimiş ki inşaallah-ı taâla İstanbul Kazâsına dek vusûl mukarrer, lâkin mâverâsı mahal-i nazardır. Delilden sual eylediklerinde cevâb virüb yirmibeş akçe ile Medrese-i Sarâciyye'den munfasıl iken fakr u faka istilası ile sülûk-ı tarîk-i kazâya niyet ve sıhri taleb-i mansıb kâdıaskere mürâcaat-ı azîmetinde iken gice vak'ada üstâdım Çivizâde Efendi'yi gördüm. Fakîre tevcîh-i hitâb idüb fikr itdigin hâtıradan ferağ ile İstanbul Kadısı olursun deyu buyurdular. Merhumun kavlinde hilâf, va'dinde güzâf olmaz derler imiş"*. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.139.

yakınlık, esasen tek taraflı da değildir. Zira Atâî'nin "nakl"ine göre, Çivizâde 952/1545 yılında "Sadr-ı Rûm" olduğunda, Şah Çelebi için Sarâciye Medresesi'ni arzı esnasında Kânûnî Sultan Süleyman'a:

> "…ifâ-i hakk-ı senâ eyleyüb bu hakîrin mülâzımı olduğundan gayrı ayıbı yokdur didiklerinde, pâdişâh (…) buyurmuşlar, Mevlânâ dahi ruhsat-i hüsn-i kabulle fırsat bulub, saâdetlü pâdişâh'ım iki mülâzımım vardır, biri Şah Çelebi dâileri ve biri Kınalızâde Ali Çelebi bendeleri iki çeşm-i cihân beynim mesâbesindedir, ikisi dahi müfred rûzgâr ve ferkadân gibi biri birinden farkı düşvârdır deyu terbiye buyurmuşlar"[393].

Bu nakil göstermektedir ki Çivizâde, Şah Çelebi ve Kınalızâde'ye verdiği değer ve duyduğu yakınlıktan olsa gerek, pâdişah nezdinde onlar için hâmilik yapmış yahut "patronaj"ını kullanmıştır. Şah Çelebi'nin Çivizâde'ye yakınlığına yorumlanabilecek diğer bir karine, Rumeli Kazaskeri olarak Çivizâde para vakıflarını yasaklayan "emr-i şerîf"i ilan ettirdiğinde, Sofyalı Bâlî Efendi'nin bu kararın yanlışlığını bildirmek üzere bir mektup da Şah Çelebi'ye yazmış olmasıdır. Sofyalı Bâlî Efendi'nin bundan maksadı, herhalde Çivizâde'yi kararından vazgeçirmek üzere Şah Çelebi'nin hocası üzerindeki etkinliğini kullanmak olmalıdır. Bu arada şu ilginçliği de vurgulamalıyız ki, Çivizâde'ye bu derece yakın olan Şah Çelebi, Çivizâde'nin hiç de hoş nazarla bakmadığı iddia edilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ahfâdındandır.

Aslına bakılırsa Şah Çelebi, Çivizâde'nin sûfîlerle bir biçimde bağı bulunan yegâne talebesi değildir. Çünkü Çivizâde'nin, kökeni itibariyle veya sonradan kurduğu bağlarla sûfî çevrelerle ilişkisi bulunan başka talebeleri de olmuştur. Mesela, Bayramiyye tarîkatının "Şemsiyye" kolu "Tennûriye" şûbesinin kurucusu Şeyh İbrâhim et-Tennûrî el-Kayserî (ö.887/1482)[394] "evlâdından" olan Mevlâ Zeyne'l-İbâd (ö.984/1576) bunlardan biridir. Mevlâ Zeyne'l-İbâd, Maraş'ta Bektûtiyye müderrisi Şeyh Şemseddin'in yanındaki ilk

---

[393] Atâî, **a.g.e.**, s.138.
[394] Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, 2. baskı, İstanbul, İz Yay., 2003, s.155-158.

tahsilinden sonra İstanbul'a gelerek burada bazı ulemâdan okumuş, akabinde Sa'dî Çelebi (Sa'dullah b. Îsâ)'nin hizmetine girmiş ve onun ölümü üzerine de Çivizâde'ye intisab ederek mülâzım olmuştur. Bazı medreselerde, Sahn-ı Semân'da ve Amasya'daki Sultan Bayezid Han Medresesi'nde müderrislik ve iftâ vazifelerini yürüten Mevlâ Zeyne'l-İbâd[395], öyle anlaşılıyor ki hocası Çivizâde'nin Şah Çelebi ve Kınalızâde'ye yönelik ilgisini biraz kıskanmıştır. Zira Atâî'nin naklettiğine göre o, *"Çivizâde Efendi merhûm, şâkirdlerinden Kınalızâde Ali Efendi ile Şah Efendi içün 'iki çeşm-i cihân beynim makâmındadır' didiği müzâkere olundukça, niçün nakli tamam itmezsiz, 'İbâd Çelebi dahi başım mesâbesindedir' dimişdi deyu nâkile gadab ve bu tarîkle itmâm-ı nakl itmegi taleb idüb, baş reîs-i a'zâ-yı insânî ve mecma'-ı havass-ı hamse-i zâhirî ve nihânî olmagla ol iki fâzıla tefevvuk da'vâ idermiş"*[396]. Bu rivâyet, Çivizâde'nin talebeleri nezdinde iltifatı önemsenen bir hoca olduğuna işaret etmesi itibariyle de kayda değerdir. Bursa'da *"Zeynîler Zâviyesi Şeyhi iken evâil-i devlet-i Süleymâniye'de fevt olan Seyyid Ali Efendi"* (Emir Ali, ö.930/1523-24 veya 938/1531-32)'nin[397] oğlu ve Bostan Efendi'nin damadı olan Ni'metullah Çelebi (ö.970/1562-63) de Çivizâde'nin mülâzım-talebelerindendir. Ni'metullah Çelebi kırk akçe ile Kaplıca Medresesi'nde müderrisken vefat etmiştir[398]. Aslen Sofi Mehmed Paşa'nın "mevâlî"sinden olup taşrada müderrislik ve yüz elli akçeli kadılık yapmış olan el-Mevlâ Hurrem (ö.970/1562-63) de, yine Çivizâde'nin sûfîlikle münâsebeti bulunan mülâzım-talebelerindendir. Zira Atâî'nin kaydettiğine göre Mevlâ Hurrem'in *"meşâyih-i Nakşibendiyeye intisâbı ve salâh u irfândan vâye-i nisâbı var idi"*[399].

Çivizâde'nin kimi talebeleri de ilmiye kökenlidir. Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere, bu talebeler Kurd Ahmed Çelebi, Mevlâ Abdurrauf, Mevlânâ Mustafa Çelebi, Mevlânâ Mahmud Çelebi ve Mevlâ Hasan'dır. Kânûnî Sultan Süleyman'ın muallimi Hayreddin Efendi'nin oğlu olan Kurd

[395] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.485.
[396] Atâî, **a.g.e.**, s.241-242.
[397] Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf**, s.192.
[398] Atâî, **a.g.e.**, s.126-127.
[399] Atâî, **a.g.e**., s.38.

Ahmed Çelebi (ö.970/1562-63), el-Mevlâ Abdülbâkî, el-Mevlâ Sâlih b. Celâl, el-Mevlâ Bostan ve diğer bazı ulemâdan taallüm ettikten sonra, fetvâdan mütekâid Sahn Müderrisi Çivizâde'nin hizmetine girmiş ve ondan mülâzım olmuştur. Kurd Ahmed Çelebi'nin kariyerinde ulaştığı en üst makam, "hâkim-i Şam" yani Şam Kadılığı'dır[400]. Mevlâ Abudurrauf, Arabzâdeler diye tanınan ünlü ulemâ âilesinin atası Molla Arab'ın oğlu olup Çivizâde'ye Kurd Ahmed Çelebi gibi fetvâdan mütekâid Sahn Müderrisi iken intisap etmiş ve ondan Rumeli Kazaskeri'yken 20 Cemâziye'l-Ûlâ 953/19.07.1546 tarihinde mülâzım olmuştur. Mekke Kadılığı, Bursa Kadılığı ve Mısır Kadılığı Mevlâ Abdurrauf'un kariyerinin en üst mertebeleridir[401]. Mevlânâ Mustafa Çelebi, Çivizâde Rumeli Kazaskeri iken Anadolu Kazaskerliği makamında bulunan Ma'lul Emir'in oğlu olup Çivizâde'nin ömrünün sonlarına doğru 954/1547 yılında kendisinden mülâzım olan talebelerinden birisidir[402]. Keza devrin Anadolu Defterdarı olan kendi kardeşi Abdi Çelebi/Abdullah Efendi'nin oğlu Mevlânâ Mahmud Çelebi de aynı yıl Çivizâde'den mülâzım olan talebelerdendir[403]. Çerçinzâde diye meşhur bir müderrisin oğlu olup en son "Mesûdiye-i Emed"de müderrislik ve müftîlik yapmış olan Mevlâ Hasan b. Ali b. Hasan (ö.976/1568) da Çivizâde'den mülâzım olmuştur[404].

Ayrıca, mülâzemetini Çivizâde'den elde edip 972/1564-65 yılında Bağdat Kadılığı'na atanan Mevlâ Yakub b. Bayram yahut Çalık Yakub (ö.974/1566-67 veya 975/1567-68)[405], "şeyhülislâm" iken Çivizâde *"âsitânesine ittisâl eyleyüb hidmet-i ilmiyelerinden mülâzım"* olan ve Kefe fetvâsına kadar terfi eden Mevlâ Kara Süleyman (ö.985/1577-78)[406], Çivizâde'nin *"şeref-i mülâzemetlerine nâil"* olduktan sonra 977/1569-70 senesinde Sahn-ı Semân müderrisliğine gelip iki yıl sonra vefat eden Mevlâ Manav Seydi b. Halil (ö.979/1571-72)[407], Çivizâde'ye fetvâdan mütekâidken

[400] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.356; Atâî, **a.g.e.**, s.34.
[401] Atâî, **a.g.e.**, s.442; **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.6.
[402] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.9.
[403] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.9.
[404] Atâî, **a.g.e.**, s.123.
[405] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.383; Atâî, **a.g.e.**, s.112.
[406] Atâî, **a.g.e.**, s.243-244.
[407] Atâî, **a.g.e.**, s.152.

intisap edip *"hidmet-i aliyyelerinden mülâzım"* olan ve *"elli akçeyle Bosnasaray'da Hüsrev Bey Medresesi'ne nâil olub me'zûn bi'l-iftâ ve müşkil-güşâ-yı erbâb-ı istiftâ"* olan el-Mevlâ Hanefî (ö.973/1565-66)[408], Çivizâde'nin Rumeli Kazaskerliği'ne "teşrîfi" ile 27 Ramazan 952/02.12.1545 tarihinde mülâzım olan Mevlânâ Bedreddin Geredevî, Mevlânâ Îsa Tekavî ve Mevlânâ Celal Germiyânî[409], Çivizâde "medresede iken muîdi" olup 27 Rebîu'l-Âhir 953/27.06.1546 tarihinde yani Rumeli Kazaskeri'yken mülâzemeti ferman olunan Mevlânâ Hâcezâde Ahmed Çelebi[410] ve Rumeli Kazaskeri Çivizâde'nin tezkirecisi olup mülâzemeti 26 Ramazan 953/21.11.1546 tarihinde "buyurulan" Mevlânâ Sinan[411] gibi diğer kişiler de, muhtelif çevrelere mensup Çivizâde talebelerindendir[412].

Başka Osmanlı âlimlerinden mülâzım olmakla birlikte, bir müddet Çivizâde'nin hizmetinde bulunmuş yahut ondan ilim tahsil etmiş talebelere gelince, Atâî'nin eserinden tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar, Hâmid Efendi (ö.985/1577-78), Kadızâde (ö.988/1580-81), Perviz Efendi (ö.987/1579-80), Abdülkerim b. Ali (ö.985/1577-78), Molla Mehmed (Hatibzâde) (ö.940/1533-34), Ali b. Abdülaziz (ö.980/1572-73), Mi'marzâde Muslihiddin b. Muhyiddin (ö.971/1563-64), Muhammed b. Abdulvahhab (ö.971/1563-64), Mevlâ Abdülbâkî (ö.970/1562-63), Şeyh Muharrem (ö.983/1575-76), Mevlâ Muslihiddin (ö.977/1569-70) ve Haverî Çelebi'den oluşmaktadır.

Çivizâde'nin bu talebelerinin kimliklerine kısaca temas edilecek olursa, Hâmid Efendi ilmiye kökenli yani bir kadı oğlu olarak Konya'da dünyaya gelmiş, İstanbul'da Çivizâde, Sa'dî Çelebi ve Aşçızâde Hasan Çelebi'den ilim tahsil ettikten sonra, Kâdirî Çelebi'nin hizmetine girerek mülâzımı olmuştur. 948/1541 ile 952/1545 arasında Davud Paşa Medresesi müderrisiyken

---

[408] Atâî, **a.g.e.**, s.56.
[409] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.4.
[410] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.6.
[411] **Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959)**, nu.1, vr.7.
[412] Atâî'nin Çivizâde'den mülâzım olduğunu söylediği Mevlâ Abdurrahim (ö.1008/1599-1600) ve Mevlâ Haydar (ö.1013/1604-05) ise, vefat tarihlerine nazaran herhalde Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin talebesi olmalıdırlar. Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.493-494.

Çivizâde'ye damat olan Hâmid Efendi, Ebussuud Efendi'nin ölümünü müteakip de müftî olmuştur[413]. Atâî'nin "rivâyet"ine bakılırsa, Çivizâde, Hâmid Efendi'yi damat edinmeden önce aslında Rumeli Sadrı Ebussuud Efendi'yle birlikte meşhur sâbık müftîlerden Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Mevlâ Fâdıl Fudayl'ın *"müsâheretine meyl etmiş"*, fakat o, *"Ebussuud Efendi tarafını tercih edince"*, Çivizâde, Hâmid Efendi ile *"alaka idüb zamân-ı iftâ ve sadâretlerinde pâdişâhâne terbiye eyleyüb"*, Mevla Fudayl el-Cemâlî ise *"beş sene mikdârı karar itmege bâis"* olmuş, Çivizâde *"fevt olmayınca Sahn'a kalkmamış"*tır[414]. Eğer bu rivâyet doğruysa, kişisel ilişkilerin yahut intisabın Osmanlı âlimlerinin meslekî kariyerlerinde ne kadar mühim olduğunu göstermesi itibariyle oldukça anlamlıdır. Ayrıca Çivizâde'nin müftîliği esnasında sâbık müftîlerden Zenbilli'nin oğlunu damat edinmeye çalışması da dikkat çekicidir. Kadızâde (Şemseddin Ahmed b. Bedreddin), ilmiye kökenli olup Edirne Üç Şerefeli müderrisiyken Çivizâde'nin hizmetinde bulunmuş, Kâdirî Çelebi'den mülâzım olmuş ve 985/1577-78'te Çivizâde'nin damadı Hâmid Efendi'nin ölümünden sonra da müftî olmuştur[415]. Perviz Efendi, Kemalpaşazâde'den mülâzım olmasına bakılırsa, Çivizâde'nin ilk kuşak talebelerinden olup Anadolu Kazaskerliği yapmıştır. Sonradan Çivizâde'nin oğlunun hocası da olan Perviz Efendi'nin, Şeyh Mehmed İskilibî'ye *"biat eyleyüb ıslâh-ı nefs-i rediyye ve tekmîl-i tarîkat aleyh"* ettiği kaydedilmiştir[416]. Mevlânâ Abdülkerim b. Ali, ilmiye kökenli olup Çivizâde'ye "fetvâdan mütekâid"ken intisap etmiştir. 982/1574-75 yılında *"iâde satmak töhmeti"* ile Sahn'dan azl olunmasına rağmen, üç sene sonra Kudüs Kadılığı'na atanmıştır[417]. Hatibzâde diye meşhur Molla Mehmed, *"nice zaman Çivizâde Efendi dâru'l-ifâdesinde iştigâl"* etmiş, hatta Çivizâde Mısır Kadısı olduğunda *"bile gidüb kazâsı hâlinde ba'zı kavâbil ile şirket üzre ilm-i hey'et okutmuş idi. Mervîdir ki Mollası, mezbûrun fazîletine şahâdet eyleyüb esnâ-i senâda 'Hatibzâde ta'lîmden müstagnîdir, lâkin mevâzi'-i sehve tenbîh içün*

[413] Atâî, **a.g.e.**, s.242-243.
[414] Atâî, **a.g.e.**, s.275.
[415] Atâî, **a.g.e.**, s.259-260; Ali b.Bâlî, **a.g.e.**, s.496-497.
[416] Atâî, **a.g.e.**,s.253-254.
[417] Atâî, **a.g.e.**, s.245-246.

ta'yîn eylemişizdür' deyu ta'bîr iderler imiş". Çivizâde'den sonra müftî Sa'dî Çelebi hizmetine giren Molla Mehmed, Muallim-i Sultan Hayreddin Efendi'ye intisap murâdına "fıskla" mâni olunduğu için, *"tarîkden ferâgat ve ihtiyâr-ı fakr u kanâat" etmiş "ve giderek kalenderâne hey'et ile diyâr-ı Acem'e azîmet"* eylemiştir[418]. Ali b. Abdülaziz, Halep Kadılığı'ndan mütekâid Ümmüveledzâde Efendi'nin oğlu olup bir müddet Çivizâde'den "müstefîd" olduktan sonra, Mevlânâ Fenârî'den mülâzım olmuş ve babası gibi Halep Kadılığı yapmıştır[419]. Mi'marzâde (Muslihiddin İbn Muhyiddin), ilmiye kökenli olup Çivizâde'nin hizmetinde bulunmuş, Hayreddin Efendi'den mülâzım olmuş ve İstanbul Kadılığı yapmıştır[420]. Dedesi, Fâtih devri kazasker ve müftîlerinden Abdülkerim Efendi, babası ise defterdar (el-defterî) Abdulvahhab olan Muhammed b. Abdulvahhab (Abdülkerimzâde), İsrâfilzâde'de okuduktan sonra Çivizâde'nin hizmetine girmiştir. Kemalpaşazâde'den mülâzım olmasına nazaran, Çivizâde'nin ilk kuşak talebelerinden olup ilmiye tarîkinde Anadolu Kazaskerliği'ne kadar yükselmiştir[421]. Mevlâ Abdülbâkî, meşhur ulemâ âilesi Fenârîzâdeler'den Mehmed Şah'ın oğludur. Hocaları arasında Çivizâde de bulunmakta olup Galata Kadılığı yapmıştır[422]. Şeyh Muharrem ibn Ahmed, Çivizâde'nin muhtemelen ilk kuşak talebelerinden olup Kastamonu'ludur. İsrâfilzâde, Çivizâde ve Sa'dî Çelebi'den okuduktan sonra, tasavvufa meyl ederek Halvetî meşâyihinden Kastamonulu Bekli Muhyiddin Efendi ve meşhur Sünbül Sinan'ın, daha sonra da bazı Bayramî meşâyihinin hizmetinde bulunmuştur. İstanbul'da Sofi Mehmed Paşa Dârü'l-Hadis'i müderrisliği ve Süleymaniye Camii kürsi vâizliği yapmıştır[423]. Hamid ve Teke vilâyetlerinde yaylak ve kışlak hayatı yaşayan "Göçer Evli" tâifesinden olan Mevlâ Muslihiddin yahut "Yörük Muslihiddin", Çivizâde'nin ilmiye tabanından gelmeyen nâdir talebelerindendir. O, Çivizâde ve Abdülvâsi' Efendi'den ilim tahsil edip mülâzım olmuş, bazı medreselerde müderrisliğin ardından

---

[418] Atâî, **a.g.e.**, s.89-90.
[419] Atâî, **a.g.e**., s.177.
[420] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.366; Atâî, **a.g.e.**, s.39-40.
[421] Atâî, **a.g.e.**, s.114-115; Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.384.
[422] Atâî, **a.g.e.**, s.35.
[423] Atâî, **a.g.e.**, s.355; Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.478.

Kânûnî'nin oğlu Cihangir'e hoca tayin edilmiştir[424]. Haverî Çelebi ise, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin kaydettiğine göre Manastır'da doğup "Açık Kadı oğlu" diye şöhret bulan, nazım ve inşâyla meşgul olan ehl-i ilm bir zattır. Çivizâde'nin "hüsn-i terbiyetine" ve defterdar Bayram Bey'in *"iltifat-ı rağbetine mazhar düşüb … Üsküp ve Selanige kadı olmuş"*tur. Daha sonra o, Eyüp-Galata Kadılığı da yapmıştır[425]. Atâî'nin kaydettiğine göre, Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin doğumu için ebced hesâbıyla *"innehu hayru'l-veled"* tarihini düşen kişi bu Haverî Çelebi'dir[426].

Şimdi Çivizâde'nin talebe çevresinin bütününe ilişkin bir değerlendirme yapacak olursak, Çivizâde'nin sosyal taban olarak daha ziyade ilmiye kökenli bir talebe çevresinin bulunduğunu, bununla birlikte içlerinde halk tabakasından ve muhtelif sûfî çevrelerden gelenlerin de var olduğunu, bu talebelerin tamamına yakınının Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde imparatorluğun değişik yerlerinde farklı görevler yaptıklarını, bazı talebelerinin ise sûfîliğe meyl ettiğini, bütün talebeleri içerisinde Şah Çelebi ile Kınalızâde'nin Çivizâde nezdinde ayrı bir yere sahip olduğunu ve nihâyet Çivizâde'nin etrafında bütün bu niteliklerde bir talebe çevresi oluşumunun, aslında her bakımdan Osmanlı ilmiye tarîkindeki klasik yapının karakteristik bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz.

C. Çivizâde ve Sûfîler

Aslında Çivizâde, yakın ve iyi ilişkiler tesis etme anlamında bir sûfî çevreye hiçbir zaman sahip olmuş görünmemektedir. Bilakis o, meşrebinin ve fikriyatının sevkiyle genellikle İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-Hikem*'i üzerine kimi sûfîlerle çekişme içinde olmuştur. İşte burada, meselenin fikrî boyutu ilgili

[424] Atâî, **a.g.e.**, s.123-124; Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.393.
[425] **Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı**, haz. Mustafa İsen, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1994, s.210.
[426] Atâî, **a.g.e.**, s.292.

bölüme bırakılmak kaydıyla, Çivizâde'nin bu tarz ilişkileri söz konusu edilecektir.

Kaynaklara yansımayışından anlaşılıyor ki Çivizâde, talebelik yılları gibi erken yaşlarından itibaren sûfîlerle herhangi bir ilişki tesis etmişe benzememektedir. Nitekim kaynaklarda onun bu çerçevedeki ilk ilişkisi, Sahn müderrisliği yıllarında gösterilir. Atâî'nin "mervîdir ki" şeklinde yazdığına göre, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şukî hicrî *"935 senesindeki katlinden mukaddem Sahn müderrisi Çivizâde Efendi'ye varub izdihâm-ı avamdan şekvâ ve teftîş ve katl olunmasın ricâ"* etmiştir[427]. İleride bahsedileceği üzere, Bayramiyye-Melâmîleri'nin bu enteresan şeyhinin 945/1538-39 yılında katledildiğinin ortaya çıkması[428], Atâî'nin naklettiği bu rivâyeti kuşkulu hâle getirmektedir. Bununla birlikte bu rivâyet İsmâil Ma'şukî hakkında yapılan son araştırmaların sonuçları açısından yeniden değerlendirildiğinde, aslında bütünüyle hatalı değil gibi bir intiba da uyandırmaktadır. Zira son araştırmalar 945/1538-39 yılında katledilen Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şukî'nin katil fetvâsını -Atâî'nin dediği üzere Kemalpaşazâde'nin değil- bu tarihte müftî olan Çivizâde'nin vermiş olabileceğini göstermektedir[429]. Henüz bunu kesin olarak doğrulayacak söz konusu fetvâ veya başka bir delil tespit edilememiş olmakla birlikte, vak'anın gerçekleştiği tarih bu ihtimali gündeme getirmektedir. Aslında Atâî'nin bu rivâyetinde geçen *"Sahn müderrisi"* ve *"935 senesi"* ibâreleri bir kenara konup, Oğlan Şeyh'in Çivizâde'ye *"katlinden mukaddem"* varması, *"teftîş ve katl olunmasın ricâ etmesi"* gibi ifâdeler esas alındığında ve bunun 945/1538-39 yılında gerçekleşmiş olduğu düşünüldüğünde, rivâyet bir bakıma sanki Oğlan Şeyh'in gerçek katil hâdisesini anlatıyor izlenimi vermektedir. Fakat bu hususta şimdilik kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Buna rağmen, hatalı da olsa bu rivâyetin konumuz açısından dikkate şâyan tarafı, Oğlan Şeyh'in özellikle İbnü'l-Arabî mektebinden sûfîlere karşı menfî tavrı bilinen Çivizâde'yle bir şekilde temasta bulunmuş gösterilmesidir.

---

[427] Atâî, **Zeyl-i Şakâyık**, s.89.
[428] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.283-284.
[429] İsmail E. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", **Osmanlı Araştırmaları**, XXIV, 2004, s.140-141.

Çivizâde'nin bu rivâyettekine benzer başka bir ilişkisi, "müftîliği zamanında"[430] Halvetî şeyhi Karabaş Ramazan Efendi'yle olmuştur. Ali b. Bâlî ve Atâî'nin şeyhin halifesi Şeyh (Sarhoş) Bâlî'nin lisanından naklettiklerine göre, Sarhoş Bâlî bir gün Karabaş Ramazan Efendi'nin huzurunda bulunurken, dışarıdan bir adam gelip *"müftî-i asır Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi'den nakl-i selâm ve bast-i kelâm idüb Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî hazretlerinin Fusûs'u husûsûnda i'tikâdları nicedir, hak mıdır bâtıl mıdır suâl iderler"* diye Karabaş Ramazan Efendi'ye soru yöneltir[431]. Buradan anlaşıldığı üzere Çivizâde, devrinin meşhur bir Halvetî şeyhi olan Karabaş Ramazan Efendi'yi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i hakkında adeta teftiş etmiştir.

Çivizâde'nin, odağı yine İbnü'l-Arabî ve onun *Fusûsu'l-Hikem*'i olup adeta fikrî bir tartışma biçiminde tezâhür eden diğer bir ilişkisi Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi (ö.960/1553) ile olmuştur. Kefevî'nin naklettiğine göre Çivizâde, İbnü'l-Arabî'yi "muâheze ettiği" hatta *Fusûsu'l-Hikem'*deki mevzulardan dolayı onu "tekfîr ettiği" bir risâle kaleme almış; bunun üzerine *"Hanefî ulemâdan ve tarîkat meşâyihinden bir grup (cemaat)"* Çivizâde'nin bu risâlesini reddetmiştir. İşte Sofyalı Bâlî Efendi de bunlardan biri olarak Çivizâde'nin söz konusu muâhezelerini reddeden bir risâle yazmıştır[432]. Kefevî'nin böyle bahsettiği risâle, Sofyalı Bâlî Efendi'nin *"Risâle li-Müşkilâti'l-Fusûs"* adlı eseridir. Nitekim Sofyalı Bâlî Efendi mukaddimesinde bu risâleyi, -kısaca ifade edersek- *Fusûs'*un kendine has nazmında ve tertibinde "cehl eden" bazısının "sâhib-i Fusûs"u tekfîr eden bir risâle telif ettiğini, bu sebeple kendisinin de *Fusûs'*un müşkilâtını açıklayan bu satırları (evrak) yazdığını söyler[433]. Tahlilini Çivizâde'nin fikirleri bölümünde yapacağımız bu risâlede Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'yi ağır bir dille tenkid ettiği görülmektedir. Çivizâde'yle Sofyalı Bâlî Efendi'nin tartışmalı ilişkisi, yalnızca bu meseleyle sınırlı kalmamıştır. Zira onlar, Çivizâde'nin Rumeli Kazaskerliği sırasında bu

[430] Bunu Atâî belirtir; Ali b. Bâlî "müftîlik zamanı" ifadesini kullanmaz.
[431] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.427-428; Atâî, **a.g.e.**, s.209-210.
[432] Kefevî, **a.g.e.**, vr.248b.
[433] Şeyh Bâlî es-Sofyavi, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52a.

defa para vakfı yasağı nedeniyle yeniden karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmada, Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'nin mimarı olduğu para vakfı yasağına yüksek sesle karşı çıkmasının rolü büyüktür. Sofyalı Bâlî Efendi bu karşı çıkışını, pâdişah'a, Çivizâde'ye ve Şah Çelebi'ye yazdığı mektuplarla göstermiştir. Bâlî Efendi, bu mektuplarından Çivizâde'ye yazdığına "mü'min kardaş" hitâbıyla başlayıp para vakfıyla ilgili *"ef'âlinin şer'a muhâlif, bid'at, dalâlet ve cehâlet"* olduğunu bildirir[434]. Hülâsâ, bir âlim olarak Çivizâde'yle Halvetî tarîkatinin önde gelen bir sûfîsi olarak Sofyalı Bâlî Efendi, zikredilen meseleler vesilesiyle sürekli karşı karşıya gelmişlerdir.

Sûfîlerle ilişkileri çerçevesinde Çivizâde'nin en ilginç teması, hiç şüphesiz XVI. yüzyılın meşhur sûfîsi Muhyî-i Gülşenî ile olanıdır. Zira bu ikili arasında bir çok açıdan mühim bir diyalog yaşanmıştır. Diyaloğun taraflarından biri sıfatıyla Muhyî-i Gülşenî'nin bizzat naklettiğine göre, Çivizâde Rumeli Kazaskeri olarak Edirne'de bulunduğu sırada (1545)[435] henüz on altı yaşındaki Muhyî ile Edirne Üç Şerefeli Câmi'de bir ikindi namazı esnasında yüz yüze gelir. Gerçekten hayli mânidardır ki, o ana kadar birbirini tanımayan ve bir ikindi namazında birlikte saf tutmaktan başka ortak yanları bulunmayan bu ikiliyi tanıştıran vesîle, Muhyî'nin namaz öncesinde kürsü üzerine bıraktığı Dâvud-ı Kayserî ve Abdurrezzak el-Kâşânî'ye ait iki *Fusûsu'l-Hikem Şerhi'*dir. Muhyî'nin anlattığına göre cemaate *"imâmet eden… bir imam mücevvezesi ile mahalle imamı sûretlü kimesne…duâdan fârig olduktan sonra"* kalkar ve o iki kitabı alıp başını ve sonunu yoklayarak Muhyî'ye *"bu kitablardan dahi var mıdır"* diye sorar. İşte ikili arasında böyle başlayan bu ilgi çekici ve mühim diyalog, nihayet *"ol mahalle imamı sûretlü kimesne"*nin Muhyî'ye, *"çok söyleme mühdîyi ko, var Hidâye'ye meşgul ol"* demesiyle biter. Muhtevasındaki mühim zihniyet ve fikir emâreleri nedeniyle ileride ayrıca tahlil edilecek olan bu diyaloğun sonrasını ise Muhyî şöyle aktarır:

---

[434] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "Sûretü'l-Mektûb", Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu.188, vr.44b.
[435] Muhyî-i Gülşenî, **Bâleybelen**, s.9.

> "Pes musâfaha idüb şerhleri aldım, çün geri döndüm ki gidem; ol kadar mülazımîn ve kuzât gördüm ki ayag üzre muntazır dururlar. Kıyas etdüm ki namaza kalkmışlar ola, çün ol imâm-ı pîr kalkdı; cümlesi ta'zîm idüb iki saf olub selamladılar. Bildüm ki Çivizâde Şeyh Mehmed'dür. Pes fakîr gâyet ızdırâba düşüb şermende oldum ve mütefekkir oldum ki, acabâ bir zarâra müteveccih ola mı; amma … kalbimde efkâr görmeyüb tavrında zuhurât-ı Hakdan oldugın müşâhede etdüm. Havf gayrı kalbimden gitti. Bir zaman sonra bir adamı … dönüb geldi ve didi ki: Efendi buyurdu ki yarın sabah namâzından sonra gelesin. Pes ol gice bir vak'a nümâyan oldu ki (…) Çünki uyandım kalbimde küllî ferâh buldum. Ba'de salâti's-subh hıdmetine vardım. Üç Şerefeli ile Eski Câmi' mâbeyninde olan Bâlî Beg'in evlerinde olurdu, sofa üstünde dururdu. Çıkmak istedim, yolu güçle buldum. Çıkmakda hayli eğlendüm. Çün gördiler, buyurdular ki: 'Fe'tû'l-buyûte min ebvâbihâ', çün yolu ile geldün, egerçe eglendin, lâkin yine mühtedîsin". Pes hayli lütuflar etdiler ve sohbeti nakl etmek olmaz"[436].

Görüldüğü üzere Muhyî, Çivizâde'yle aralarında geçen sohbeti nakletmez[437]; fakat sohbette Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî ve *Fusûs* hakkındaki fikirlerini Muhyî'ye telkin ettiği düşünülebilir. Bu düşünce doğru olsun veya olmasın, sonuçta hâdise Çivizâde'nin âhir ömründe İbnü'l-Arabî hayranı genç bir sûfî olarak Muhyî ile yolunun bir şekilde kesiştiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. Ayrıca ilginçtir ki Muhyî daha sonra, Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi ile Mısır Kadılığı sırasında dost olacaktır[438].

---

[436] Muhyî-i Gülşenî, **Reşahât-ı Muhyî**, vr.244a-247b. Ayrıca sadeleştirilmiş hâliyle bu diyalog için bk. Muhyî-i Gülşenî, **Baleybelen**, s.10-11.

[437] Cemaledin Mahmud Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyyesi'*nde bu olaydan bahseder. Onun *"kendülerden bu fakîr şöyle istima' eyledim ki, buyurdular ki…"* diyerek naklettiklerine bakılırsa, Muhyî bu sohbeti sanki çevresindekilere anlatmış, Hulvî de bunlardan biri olarak duyduklarını eserine menkabevî tarzda kaydetmiş izlenimi edinilmektedir. Fakat Hulvî'nin naklettikleri, Muhyî'nin *"pes hayli lütuflar etdiler"* ifadesi açısından sohbetin esasıyla çelişir gibi görünmektedir. Üstelik o, bu meselede menkabevî tarzının sonucu olarak daha ziyade Gülşenî şeyhi Kerim Efendi'nin rolünü ön plana çıkarmıştır. Bu sebeple Hulvî'nin naklettiklerine ihtiyatla yaklaşmak daha doğru görünüyor. Hulvî'nin olaya ilişkin naklettikleri için bk. Cemaleddin Mahmud Hulvî, **Lemazât-ı Hulviyye**, Beyazıt Devlet Ktp., Ali Emiri- Şer'iyye, nu.1100, vr.194b (Bu künye Ali Emiri Ktp. restore hâlindeyken alınmıştır). Ayrıca bk. Hulvî, **Lemezât-ı Hulviyye**, haz. M.S.Tayşi, İstanbul, Marmara İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993, s.557-558.

[438] Muhyî-i Gülşenî, **Bâleybelen**, s.65, 137.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Çivizâde'nin bir biçimde doğrudan ilişki kurduğu sûfî çevresi bunlardan ibârettir. Fakat onun, devrindeki başka sûfîlerle de zikredilen tarzda bir temas kurmuş olabileceği tahmin edilebilir. Zira, mesela Muhyî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*'de Muhyiddîn-i Karamânî'ye atfen söylediği, *"hatta ba'zı dekâyık ve hakâyık beyân ederken der idi ki: niçün bu meclise Çivi ve Yavsi oglu hâzır olmazlar. Niçün kendülere hayf iderler…"*[439] şeklindeki sözleri, buna bir işâret olarak okunabilir. Ancak bildiğimiz kadarıyla kaynaklara Çivizâde'nin bu türden başka ilişkileri yansımamış görünmektedir.

[439] Muhyî-yi Gülşenî, **Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî**, s.382-383.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN İLMÎ VE KAZÂÎ FAALİYETLERİ

I. İLMÎ FAALİYETLERİ

Çivizâde devrinin ilim geleneği ve ilim anlayışı çerçevesinde bir çok eser kaleme almış bir Osmanlı âlimidir. Fakat şunu hemen belirtelim ki, devrinin diğer pek çok âlimine nazaran Çivizâde'nin velûd bir âlim olduğunu söylemek zordur. Çünkü o, bu sıfatı hak edecek kadar eser üretmiş sayılmaz. Üstelik o, bu eserlerin çoğunu da daha ziyade meslekî gereklilikler çerçevesinde yazmıştır. Başka bir ifadeyle Çivizâde'nin çoğu eserini yazışı, salt ilim veya irşad gâyesine mâtuf değildir. Hal böyle olunca, onun niçin -tâbir caizse- "baş yapıt" diye nitelenebilecek kapsamlı bir eser meydana getirmediğini de anlamak mümkün olmaktadır[440].

Bu durumu açıklamak üzere Çivizâde'nin şahsıyla ilgili ya da yapısal bir çok sebep ileri sürülebilir olmakla birlikte, herhalde bunların en başında zikredilmesi gereken, -"meslekî gereklilikler" ifadesinden de anlaşılacağı üzere- Osmanlı ilmiye sisteminin ulemâyı sevk ettiği yol olsa gerektir. Çünkü Osmanlı sistemi, bilhassa üst düzey ulemâyı bürokratik nitelikli görevlerde bulunmaya adeta yönlendirmiştir. Söz gelimi, Sahn müderrisleri genellikle buradan bir mevleviyet kadılık elde ederek ilmiye bürokrasisine geçmeyi arzulamışlar[441] ve çoğu da zaten bu görevlere atanmıştır. Bu ise, onların ilmî üretimlerinin hem niceliğine, hem de niteliğine etkide bulunmuş olmalıdır. Zira kadılık ve kazaskerlik gibi bürokratik niteliği ağır basan görevlerde bulunan ulemânın mesailerinin çoğunu ilimden ziyade bu görevlerin sorumluluklarına

[440] Aslında öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, böyle bir yapıta "menkul bir fetvâ mecmuası" hazırlama girişimiyle başlamış olmakla birlikte bunu tekmîl edememiştir.
[441] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.114-115.

harcamış olmaları, onların eser vermelerini güçleştirmiş olmalıdır. Nitekim adeta bu hususu ifade edercesine Temimî, Çivizâde'nin eserlerini sayarken Kur'an tefsirinden bir "kıt'a"sının bulunduğunu söyledikten sonra, *"Müslümanların mesâlihiyle iştigâlinden ve fetvâ kitâbetinden (yazmasından) dolayı"* onun *"ne zikredilenin cem'ini, ne de tertîbini"* bitirebildiğini; çünkü bazı günlerde belki yaklaşık bin suâle cevap yazdığını, fetvâlarının ise çoğu gün ikiyüz elliden az olmadığını söyler[442].

Keza bu görevler, eser üretilse bile, üretilen eserlerin konularının tâyininde rol oynamış olmalıdır. Nitekim Fahri Unan'a göre, Osmanlı ulemâsının *"şer'î muhtevâlı ve pratik uygulama alanı bulunan konular üzerinde yoğun olarak çalışmasının"* sebeplerinden biri de, onların *"bürokratik niteliğinin öne çıkması ve pek çoğunun fiilî devlet hizmetinde bulunarak çalıştıkları sahalarla ilgili verileri pratik hayata aksettirmek mecburiyetini duymuş olmalarıdır"*[443]. Aslında eser üretimindeki bu azlık, öyle anlaşılıyor ki Osmanlı ulemâsı arasında sadece Çivizâde ve benzerlerine münhasır olmayıp daha genel bir görünüm arz etmektedir. Çünkü meseleye Sahn-ı Semân Medreseleri'nin ilmî ve fikrî arka planını oluşturan Fahr-ı Râzî mektebinin ünlü âlimlerinin üretimlerine kıyasla bakan Unan'a göre, *"böyle güçlü ve ilmî bakımdan geniş görüşlü bir mektebe mensup olmalarına rağmen, geniş çerçevede Osmanlı ulemâsının, dar çerçevede de Sahn müderrislerinin bu mektebin ünlü âlimleri kadar velûd olmadıkları ve daha ziyade onların tâbii durumunda kaldıkları ileri sürülebilir"*[444].

Üretilen eserlerin niteliğine yönelik etkilere gelince, esasen bu husus Osmanlı sisteminin yanı sıra ulemânın devraldığı ilmî gelenekle de yakından irtibatlı bir konudur. Bilindiği gibi ortaçağ İslâm dünyasında ulemâ arasında özgün eserler vermek yerine, -Fazlurrahman'ın deyişiyle- önceleri "sistemli" ve "büyük şerhler" yazmayla başlayıp, sonraları *"yüzeysel kelime oyunlarına*

---

[442] Temimî, **a.g.e.**, vr.366ab. Bu duruma başka bir örnek olması bakımından Mecdî'nin "kendi ifadesiyle" kadılık mesleğinin verdiği meşgaleler yüzünden *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*'nin tercüme ve ikmal çalışmalarını ancak 1587'de tamamlayabildiğini söylemesi oldukça anlamlıdır. Bk. Abdülkadir Özcan, "Mecdî Mehmed", **DİA**, c.XXVIII, Ankara, 2003, s.228-229.
[443] Unan, **Fatih Külliyesi**, s.377.
[444] Unan, **Fatih Külliyesi**, s.336.

ve lafzî tartışmalara münhasır kenar notları (hâşiye)" hâline gelen[445] bir gelenek teşekkül etmiş ve Osmanlılar da adına "şerhçilik dönemi" denilen bu zaman dilimi içerisinde yavaş yavaş İslâm dünyasında hâkimiyet kurmaya başlamışlardır[446]. Bu durum, tabiatıyla söz konusu geleneğin Osmanlı ulemâsına da intikalini sağlamıştır. Bu geleneğin üzerine, belli bir zamandan sonra Osmanlı medreseleri'nin bir nevi devlete "memur" yetiştiren kurumlar haline dönüşmeleri[447], ulemânın *"mevcut düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesi"*[448] taşıması gibi Osmanlı düzeninin etkileri, hatta dil sorunu ve çoğu ulemâdaki koyu gelenekçi tutum[449] da eklenince, "şerhçilik" Osmanlı ulemâsı arasında iyice yerleşmiş ve yaygınlaşmıştır. Fazlurrahman'ın ifadesiyle, *"esasta dikkati konular üzerinde toplama yerine, kitaplar üzerinde toplama alışkanlığının bir sonucu olan"*[450] şerhçiliğin yaygınlaşması ise, elbette Osmanlı ilim ve fikir hayatını derinden etkilemiştir[451]. Bu etkinin niteliği, boyutu ve sonuçları,

---

[445] Fazlur Rahman, **İslâm**, s.262-263.

[446] M. Sait Yazıcıoğlu, "Osmanlı Beylik Dönemi Anadolu'sunda Düşünce ve İlim Hayatı", **Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi Semineri (2-3 Aralık 1986)**, Vakıflar Genel Müd. Yay., 1987, s.74.

[447] M. Sait Yazıcıoğlu, "XV ve XVI. yüzyıllardaki Kelam Eğitiminin Tenkidi", (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, sayı:IV, 1980, s.292. Yazıcıoğlu, medreselerin araştırıcı değil, devletin ihtiyaç duyduğu memuru yetiştirme gâyesine hizmet etmesinin, öğretimin derinleşememesine ve metinlerin şerhler yardımı ile okunup anlaşılmasına yol açtığını ifade eder.

[448] Ocak, "Dini Bilimler ve Ulemâ", s.256. Ocak, bu endişenin Osmanlı ulemâsını yeni atılımlar yapmaktan ve orijinal eserler telif etmekten ziyade, "müteahhirîn" ulemânın eserlerine şerh, hâşiye, ta'lik, hatta şerhlere şerh, hâşiyelere hâşiye yazmayı tercihe sevk ettiğini belirtir. Ocak'ın Osmanlı medrese sistemi ile şerhçilik arasındaki ilişkiye yönelik başka bir değerlendirmesi için bk. Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", s.193, not:19.

[449] Yazıcıoğlu, "XV ve XVI. yüzyıllardaki Kelam Eğitiminin Tenkidi", s.292.

[450] Fazlur Rahman, **İslâm**, s.262-263. Fazlur Rahman, şerhlerde ("büyük şerhlerde") çoğu kez önemli çapta özgünlük ve pek çok becerinin gömülü durduğunu, fakat bir konuda temelli yaratıcılığın nispeten az bulunduğunu söyler.

[451] Bu etkinin kelâm ilmi ekseninde menfî ve yaratıcı düşünceye engel olduğuna yönelik bazı değerlendirmeler için bk. Yazıcıoğlu, "XV ve XVI. yüzyıllardaki Kelam Eğitiminin Tenkidi", s.292-294; keza, aynı yazar, "Osmanlı Beylik Dönemi Anadolu'sunda Düşünce ve İlim Hayatı", s.74. Osmanlı'daki şerh, hâşiye ve ta'lik yazma geleneğinin ilmî değeri ya da anlamı üzerine bir değerlendirme için bk. Ocak, "Dini Bilimler ve Ulemâ", s.259. Osmanlı'daki uygulamadan bağımsız olarak şerhçilikle ilgili iki farklı görüş nakledilecek olursa, Hayreddin Karaman fıkıh açısından "şerh ve hâşiyeciliğin bilhassa faydasız ve önemsiz münâkaşanın başlaması devresinden itibaren selefin yazdığı fikir ve ruh açıcı eserlerin okunmaz olduğu, usûl-i fıkhın bir nevi gerileme devresinin başladığı" kanaatini ifade eder (bk. Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s.40). Roger Arnaldez ise, İslâm felsefesi bağlamında şerhçiliğe farklı bir şekilde yaklaşmış, şerhin çok canlı bir düşünce kaynağı olabileceğini, nitekim bir metni bizzat kendisini değil göz önünde tutulan ya da söz konusu edilen gerçekliği tanıtabilmesi açısından anlamaya çalışılan ilimlerde ve gramerde Arap şerhçilerinin keşfedici ve yaratıcı olabildiklerini söyler (bk. Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?",

"Osmanlı düşüncesi"nin gelişme seyri, mahiyeti ve orijinalitesi ile ilgili tartışmaların temel problematiklerden biri olmakla birlikte, burada bunun üzerinde durulacak değildir. Fakat bu geleneğin hâkim olduğu muhitte yetişmiş bir Osmanlı âliminin eserlerinin söz konusu edileceği bir bahiste, bunları belirtmekte yarar bulunmaktadır. İşte Çivizâde'nin birazdan zikredeceğimiz eserleri, -böyle bir ilmî gelenek içerisinde üretilmiş eserler olarak- tabiatıyla bu geleneğin karakteristik özelliklerini yansıtacaktır.

A.Eserleri: "Güzel Söz Güherdir, Güher Az Olur"

Nev'îzâde Atâî, Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin fetvâlarından bahsederken, onun fetvâlarının *"Güzel söz güherdir, güher az olur"* mazmûnu üzere "nâdir" olduğunu söyler[452]. Gerçekten bu söz, -her ne kadar Çivizâde Mehmed Efendi'nin fetvâları bağlamında söylenmiş de olsa- hem onun hem de babası Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin eserleri söz konusu olduğunda "az" anlamıyla vak'ayı ifade eder. Zira Türkiye'deki belli başlı yazma eser kütüphanelerinde yapmış olduğumuz araştırmalar, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin -kendisine âidiyeti kesin olup biri kayıp- sekiz adet esere sahip olduğunu göstermiştir. Bu eserler de daha çok risâle şeklinde olup hacim itibariyle büyük değillerdir.

Çivizâde'nin bu eserlerinin ait oldukları ilmî disiplinlere bakıldığında, tamamı dinî ilimler sahasında olmak üzere büyük çoğunluğunun fıkıh ilmi alanında olduğu görülmektedir. Bunların bazıları da kelâm ve tefsir ilimleriyle ilgilidir. Bu eserlerin, ikisi hâriç hepsi Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bunun sebebi, elbette devrin ilim dilinin Arapça olmasıdır. Çünkü bu eserler ilim çevreleri göz önüne alınarak yazılmışlardır. Çivizâde'nin farklı kanaate sahip olup muhalefet ettiği iki meseledeki risâlelerinden birini Türkçe kaleme almış olması, diğerinin de bir Türkçe nüshasının bulunması ise oldukça dikkat

---

çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, c.XXVIII, sayı:1-2 (Ocak-Haziran), 1970, s.233-234).

[452] Bk. Atâî, **a.g.e.**, s.293.

çekicidir. Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, böyle yaparak kanaatlerini halka yaymak istemiş olmalıdır.

Çivizâde'nin bu az sayıdaki eserini incelemeye başlamadan evvel burada bir hususu özellikle belirtmek istiyoruz: Buraya kadar yazdıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, "Çivizâde" ismi, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi gibi oğlu Mehmed Efendi için de kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, baba-oğul her iki âlim de yaşadıkları devirde Çivizâde diye meşhur olmuşlardır. Bu ise, tabiatıyla onların eserlerinin kayıtlara böyle geçirilmesine neden olmuştur. Bu durum, iki âlimin eserlerini tespit ederken araştırmacılara bir takım güçlükler çıkarmaktadır. Nitekim bizden önce Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi hakkında araştırma yapan kişiler, öyle anlaşılıyor ki bu güçlüğü yaşamış ve sonuçta onların eserlerini belli ölçüde tefrîk edebilmişlerdir. Buna rağmen, bizim incelemelerimiz bu tefrîkin hâlâ tam anlamıyla yapılamadığını göstermektedir. Çünkü mesela Çivizâde hakkında en son araştırmayı yapan Ahmet Aydın, Çivizâde'nin on yedi adet esere sahip olduğu kanaatine varmış olmakla birlikte, bizim incelemelerimiz bunlardan bir kısmının Çivizâde'ye ait olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan Çivizâde'nin eserlerini ele alan bu bahsin, Çivizâde diye meşhur baba-oğul iki Osmanlı âliminin eserlerinin neredeyse bütünü üzerinde yapılan tetkikler neticesinde teşekkül ettiğini belirtmek durumundayız.

Burada şunu da kaydedelim ki, Çivizâde'nin eserlerinin sayısındaki bu azlık, onları alanlarına göre tasnif etmeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Zaten Çivizâde'nin hadis hâriç, tefsir, usûl-i fıkh, fürû-i fıkh ve kelâm gibi dinî ilimler sahasına ait her ilim dalında bir eseri bulunmaktadır. Bu sebeple biz bu eserleri yazılış sırasına göre ele aldık.

1.Çivizâde'ye Ait Eserler

a."Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve'ş-Şerhi'l-Mevâkıf"

Bu eser, esasen Çivizâde, İshak Çelebi el-Üskübî ve İsrâfilzâde Fahreddin b. İsrâfil el-Ladikî'nin Sahn müderrisi olmak için 935/1528-29 yılında girdikleri imtihanda yazdıkları risâleler çerçevesinde Çivizâde tarafından yazılan risâledir. Çivizâde, bu eserin meydana geliş şeklini ve kapsamını mukaddimesinde şöyle ifade eder:

> "…Sultan Süleyman…'dan ilm-i usûl'den *Telvîh*, ilm-i ahkâm'dan *Hidâye* ve usuli'd-dîn'den *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı üç kitaptaki üç fen hakkında fikirlerin oklarının idâresi (döndürülmesi) ve nazarların oklarının döndürülmesi ile ilgili bazı zamanın efâzılıyla birlikte imtihan için bir emir gelmiştir. Ben de itaatın vâcib olduğu bu emri görünce, istitâatımca ona tâbi oldum ve dar zamanda (…) hasta zihnin ve kör fikrin ortaya çıkardığını yazdım; sonra peşine iki imtihan sahibinin sorularında olan şeyler için kefîl cevaplarla açıklama (beyan) getirdim; bundan sonra da onun tekmîlini ve tezyînini isteyince, onu tamamlamaya ve güzelleştirmeye yöneldim…"[453].

Görüldüğü üzere Çivizâde bu risâlesini, Teftazânî'nin *Telvîh*, Merginânî'nin *Hidâye* ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserlerindeki "üç fen" üzerine yazmıştır. Çivizâde'nin belirttiği üç "fen" yani alan (konu) ise, *Telvîh*'ten "(rüknü's-sânî) faslı fi't-ta'n"[454], *Hidâye*'den "bâb-ı ribâ"[455] ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan "maksadu's-sâlis fi'l-i'timâd"[456]dır[457]. Bu

---

[453] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.57b-58a. İsrâfilzâde de bu hususu kendi yazdığı risâlede, vezir-i âzam İbrâhim Paşa'nın ilmin müşâhidi ve muâhidinin âtıl kaldığını görünce, Sultan'ın emriyle tarîk-i ilmi tashih ve ihyâ kasdıyla durumu "halîfetu'r-Rahmân'a" ilettiğini, böylece onun da imtihana işaret ettiğini söyleyerek açıklar. Bk. İsrâfilzâde, "Risâle fi't-Telvîh ve'l-Hidâye ve Şerhi'l-Mevâkıf", Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.7881, vr.74b,81a.

[454] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401b. Bu bahsin metni için bk. Teftazânî, **el-Telvîh fî Keşfi Hakâiki't-Tenkîh**, c.II, İstanbul, Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1304, s.448-450.

[455] Bk. Şeyhülislâm Burhaneddin Ali b. Bekr Merginânî, **Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi**, c.III, Matbaatu'l-Hayriye, 1327, s.49-53; keza tercümesi için bk. Merginânî, **İslâm Fıkhından Tahkikli ve Tahriçli El-Hidâye Tercemesi**, c.III, çev. Ahmed Meylani, Kahraman Yay., 1986, s.102-105.

[456] Bk. **Kitâbu'l-Mevâkıf**, c.V, nşr. El-Hac Muhammed Efendi Sâsiyü'l-Magribî el-Tunûsî, 1325/1907, s.191-193. Bu eser içinde Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına Seyyid Şerif Cürcânî'nin şerhi ve Abdülhâlim es-Siyalkutî'nin ve Hasan Çelebi bin Mehmed Şah el-Fenârî'nin hâşiyeleri bulunmaktadır. İ'timad bahsinin yalnızca *el-Mevâkıf*'taki kısmı için ayrıca bk. Adudullah ve'd-din el-

konulardan ilki, bir usul-i fıkh konusu olup râvînin (rivâyet eden) rivâyetinin hangi hallerde ta'n ya da cerh edileceği hakkındadır. Çivizâde bu konuyu *Telvîh*'ten seçtiği dokuz ibâre çerçevesinde inceler. Ahmet Aydın, hazırladığı yüksek lisans tezinde Çivizâde'nin bu incelemesini, ilgili oldukları bağlam içerisinde bütün teferruatıyla naklettiği için[458] biz burada bunlara tekrar temas etmeyi gereksiz buluyoruz. Bununla birlikte daha önce bahsettiğimiz gibi, Sahn imtihanı sonrasında yaşanan Çivizâde-Kemalpaşazâde gerginliği bu bahisteki bazı görüşler nedeniyle ortaya çıktığından, gerginliğin iç yüzünü göstermesi bakımından bunlara değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Çivizâde, risâlesinde Kemalpaşazâde'nin Sadru'ş-Şeria'nın *Tenkîh*'i üzerine yazdığı *Tagyîrü't-Tenkîh fi'l-Usul* adlı eserindeki birkaç görüşüne, -kenar kaydındaki ifadelerine göre- İshak Çelebi'nin bunları kendine nisbet etmesi nedeniyle temas etmiş ve üstelik bunları eleştirmiştir. İşte kendini sıkıntıya düşüren olaylar da buradan kaynaklanmıştır. Çivizâde'nin eleştirdiği ilk husus, bir râvinin rivâyet ettiği hadisten sonra o rivâyetinin aksine amel ederse mecruh olacağı; rivâyetinden önce o rivâyetinin aksiyle amel ederse veya rivâyetin tarihi bilinmiyorsa da mecruh olmayacağı[459] şeklindeki görüş çerçevesinde, Kemalpaşazâde'nin "Mücâhid hadis"inde râvinin sohbetinin rivâyetten sonra olduğuna yönelik bir delâletin bulunmadığı görüşüdür[460]. Oysa Çivizâde'ye göre, usulcüler bu hadisi o konuda ittifakla misal göstermişlerdir. Bu nedenle eğer Kemalpaşazâde'nin murâdı, sohbetin rivâyetten sonra olduğu bilgisinin sâbit olmadığını muâheze etmekse, böyle bir cevapla ona karşılık verilebilir. Keza eğer onun murâdı, ibâredeki kusuru muâheze etmekse, aynı kusuru kendisi de yapmıştır. Çünkü onun

---

Kâdî Abdurrahman b.Ahmed el-Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Kâhire, Mektebetü'l-Mütenebbi, tarihsiz, s.125.

[457] Çivizâde'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan incelediği bu bahsin ismi bazı nüshalarında yazılmamıştır. Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıd nu.1800'deki nüshada ise, "Alâ Bahsi İsbâti'l-Halâ min Şerhi'l-Mevâkıf" diye yazılmıştır. Abdullah Özer ve Ahmet Aydın da buradan görerek tezlerinde böyle yazmışlardır (bk. Özer, **a.g.t.**, s.82; Aydın, **a.g.t.**, s.32-33). Oysa, gerçekte Çivizâde bu risâlesinde "i'timad" konusunu incelemiştir. İsbâtu'l-Halâ ise Çivizâde'nin başka bir risâlesinin konusudur.

[458] Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.71-78.

[459] Aydın, **a.g.t.**, s.71.

[460] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.58b; İbn Kemal Paşa, **Tagyîrü't-Tenkîh fi'l-Usûl**, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1308, s.151; ayrıca bk. Aydın, **a.g.t.**, s.71-72.

ibâresinden de "teahhur" anlaşılmamaktadır; dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin *Tenkîh* üzerine getirdiği eleştiri kendisi için de geçerlidir[461]. Bu arada şunu özellikle belirtelim ki, Çivizâde, Kemalpaşazâde'nin görüşü hakkında kapıları iki taraflı olarak kapattığı bu cümlelerine "kîle" (denildi ki) ibaresiyle değil, *"…sonra mevla'l-a'zamu'l-efdalu'l-a'lem sâhibü'l-yedi't-tûlâ fi'd-ders ve't-tasnîf ve'l-fetvâ…şerhinde dedi ki"* biçiminde büyük saygı sıfatlarıyla başlar.

Çivizâde'nin Kemalpaşazâde'ye yine İshak Çelebi faktörü nedeniyle bu defa "kîle" ibaresiyle yapmak durumunda kaldığı ikinci eleştiri ise, *Telvîh*'te "Zülyedeyn kıssası"nın Medine'de vuku buluşunun râvinin ve rivâyetin durumuna etkisi bağlamında zikredilen, *"çünkü onun râvisi Ebû Hureyre'dir ve o geç müslüman olmuştur…"* ifadesine, Kemalpaşazâde'nin *"râvînin geç müslüman olması, bu emrin zikredilen haramdan (namazda konuşma) sonra meydana geldiğine delâlet etmez; çünkü İslâm(lık) rivâyetin kabul şartıdır, şahâdette olduğu gibi semâın (duyum) ve yüklenmenin (tahammül) sıhhat şartı değildir"* cevabı[462] hakkındadır. Kemalpaşazâde'nin aksine, Çivizâde'ye göre *"söz konusu hadisteki ibâreler, bunun İslâmlıktan önce olduğunu mümkün kılmaz…"*[463]; yani Ebû Hureyre bu hadisi müslüman olduktan sonra rivâyet etmiştir. Dolayısıyla Çivizâde bu görüşüyle de Kemalpaşazâde'ye karşı çıkmış olmaktadır. İşte daha önce gelişim sürecini naklettiğimiz Çivizâde'nin acıklı bir âkıbetle yüz yüze gelmesi, onun devrin müftîsi Kemalpaşazâde'yi böyle tenkid etmesi nedeniyle vuku bulmuştur.

Çivizâde'nin bu risâlesinin ikinci kısmı, belirtildiği üzere *Hidâye*'nin ribâ (fâiz) bâbıyla ilgilidir. Merginânî bu bâbda ribânın hangi durumda gerçekleştiği, ribâ hükmünün dayanağının hangi hadis olduğu, bundan kastedilenin tam olarak ne olduğu, ribânın niçin haram kılındığı gibi konuları ele alır[464]. Çivizâde de işte bu konular çerçevesinde bâbdan seçtiği altı

[461] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.58b.
[462] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.59a; İbn Kemal Paşa, a.g.e., s.152.
[463] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.59a.
[464] Merginânî, **a.g.e.,** III, s.49-53; Merginânî, **a.g.e.,** III, s.102-104.

ibâreyi inceler[465]. Çivizâde'nin buradaki yaklaşımı, genellikle *İnâye*, *Nihâye*, *Kifâye*, *Gâyetü'l-Beyân* gibi *Hidâye* şerhlerindeki[466] ilgili görüşlere de atıfta bulunarak, *Hidâye*'nin söz konusu ibârelerini izah etmesi şeklindedir. Ahmet Aydın tezinde, risâlenin bu kısmının muhtevasını nakleder[467].

Çivizâde'nin risâlesinin üçüncü kısmı ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın "i'timad" bahsi hakkındadır. Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ının bu bahsinde, Cürcânî'nin ifadesiyle "hukemânın meyil olarak isim verdiği i'timadın" varlığı konusundaki ihtilaf, bunun "müdâfaa"nın kendisi (nefsü'l-müdâfaa) olup olmadığı ve "müdâfaa"nın kaynağının ne olduğu gibi hususlar konu edilir[468]. Felsefî kelâm geleneğinin ürünü bir kelâm kitabı olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki "i'timad" meselesi, aslında ("eski") fizik konusu[469] olup bu gibi eserlerde felsefî ve kelâmî bağlamda yer alır. İşte Çivizâde, risâlesinde bu kavram etrafında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer alan tartışmalardan seçtiği bazı ibâreleri inceler[470]. O, risâlesinde ayrıca her üç bahsin sonunda imtihanda kendisine bu konulara ilişkin soru soran İshak Çelebi ve İsrâfilzâde Fahreddin Efendi'ye verdiği cevapları da belirtir[471]. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'da Çivizâde'nin bu risâlesinden bahsetmiş olup[472], risâlenin muhtelif istinsah nüshaları yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır[473].

---

[465] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.60a-62a.
[466] Bu eserler hakkında bk. Cengiz Kallek, "el-Hidaye", **DİA**, c.XVII, İstanbul, 1998, s.472-473.
[467] Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.69-70.
[468] **Kitâbu'l-Mevâkıf**, c.V, s.191-193.
[469] "Meyil"in eski fizik konusu olduğuna ilişkin bk. Abdülhak Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, 2. baskı, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943, s.39. İbn Sînâ'nın bir fizik konusu olarak cisimlerin hareketi ve meyil ("mail kasrî") ile ilgili görüşlerine yönelik bir değerlendirme için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, 3. baskı, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s.50.
[470] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.62a-63a
[471] Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", vr.63a-66b.
[472] Kâtip Çelebi bu risâleyi, İshak Çelebi ve İsrâfilzâde'ninki ile birlikte "Risâletu'l-İmtihân an Selâseti Fünûn" (Üç İlim hakkında İmtihan Risâlesi) diye zikreder. Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.848; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 2, s.693.
[473] Risâlenin burada atıfta bulunduğumuz nüshası dışında şu nüshaları bulunmaktadır: Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid., nu.1800, vr.20b-27a. (Bu nüshanın adındaki "alâ bahsi isbâti'l-halâ min Şerhi'l-Mevâkıf" hatalıdır; doğrusu alâ bahsi'l-i'timâd min…olmalıdır); Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.7881, vr.79a-80b (Bu risâle katalogda İsrâfilzâde adına kaydedilmiş olmakla beraber İsrâfilzâde'ye ait olan kısım 74b-76b arasındadır. 76b-79a arasında ise, İshak Çelebi'nin risâlesi yer alır); Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nu.1596, vr.187b-197b; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.810, vr.86b-87a (bu nüsha eksiktir); Çivizâde, "Risâletun Müştemiletun ala Kelimâti'l-Fâsıleyn", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.429, vr.38b-39b (Risâlenin ismi, bu şekilde farklı olmakla beraber aslında

b.Risâle fî Bahsi's-Safhati'l-Melsa' yahut fi'l-Halâ

Risâlenin sonundaki ibâreye göre Çivizâde bu risâleyi, *"Edirne'deki meşhur iki Medrese'den birinin müderrisi"* iken yazmıştır[474]; yani o, bu risâleyi yazdığında henüz Sahn müderrisi değildir. Çivizâde mukaddimesinde, bu risâlenin "hasta zihnin ve kör fikrin" müsâade ettiği (ölçüde) çabucak (ucâle) yazılmış bir yazı olduğunu, bunu *"gölgesiyle vezirlik yastığını (mesnedini) süsleyen … iki vezirliğin sâhibi iki reisliğin mâliki … Halîlullah'ın adaşı (vezir-i âzam İbrahim Paşa)'nın emrine itaatla"* yazdığını söyler. Çivizâde bu sözlerinin devamında ise, risâlenin niçin yazıldığına ipucu olabilecek mâhiyette çok ilginç birkaç cümle kullanır. Bu cümlelerinde o, *"kalbin gamlarla dolu olduğunu ve endişelerle sınandığını…; ancak itaattan bir kaçış bulamayınca, istitâatınca buna uyduğunu"* söyler[475]. Çivizâde'nin özellikle bu cümlesi, -kendisi açıkça yazmamakla birlikte- bize sanki bu risâleyi (ikinci defa) Sahn-ı Semân'a girmek için yazmak durumunda kaldığını düşündürmektedir[476]. Zira burada bahsettiği kalbin(in) gam ve endişeyle dolu olması, asıl Sahn imtihanında yaşadığı büyük sıkıntının ve hayal kırıklığının yol açtığı ruh hâlini yansıtıyor olabilir. Bu tahminimizi destekleyen başka bir husus, aynı konuda yine İbrahim Paşa'nın emriyle yazılmış yazarı henüz

---

Çivizâde'nin imtihan risâlesinin yalnızca "Ta'n-ı râvî" kısmını içeren bir diğer nüshasıdır, 957 tarihlidir; beraberinde İsrâfilzâde ve İshak Çelebi'nin risâleleri de bulunuyor). Ahmet Aydın, bu risâlenin yalnızca *Şerhu'l-Mevâkıf* kısmının Konya Karatay Yusuf Ağa Ktp., nu.12/6, vr.11b-12a'da bulunduğunu söylüyor. Bk. Aydın, **a.g.t.**,s.33.

[474] Çivizâde, "Risâle fi Bahsi's-Safhati'l-Melsa'", Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.1800, vr.28a-30b. Bu nüsha Çivizâde'nin risâlesinin mukaddimeli olanıdır, fakat tarihsizdir. Bu risâlenin mukaddimesiz ve tarihsiz iki nüshası daha vardır: Sül. Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.174b-176b; Çivizâde,"li-İsbâti'l-Halâ", Sül. Ktp., Mehmed Nuri Efendi, nu.186, vr.45b-48a. Bu risâlenin, yazar ismi belirtilmediği için bizim tespit edemediğimiz başka nüshalarının olması da mümkündür. Nitekim Burdur il Halk Kütüphanesinde böyle bir risâle görünmektedir: "Risâle fi Beyâni's-Safhati'l-Melsa' fî İsbâti'l-Halâ", Burdur İl Halk Ktp., nu.68-02, vr.3b-6a.

[475] Çivizâde, "Risâle fî Bahsi's-Safhati'l-Melsa'", vr.28b.

[476] Ahmet Aydın, bu risâlenin Sahn imtihanındaki *Şerhu'l-Mevâkıf*'la ilgili risâleden farklı olduğunu görüp ifade etmesine rağmen, risâlenin mukaddimesine bakarak (ilk) Sahn imtihanı dolayısıyla yazıldığı kanaatine varmıştır (Aydın, **a.g.t.**, s.33). Oysa bu risâle, o imtihandan ayrı olarak yazılmış olmalıdır.

meçhul ikinci bir risâlenin[477] bulunmasıdır. Dahası, yine bu konuda 935/1528-29 yılında bir risâle yazmış olan Sinan Çelebi, risâlesinin mukaddimesinde *"bazı ihvana imtihan için Şerhu'l-Mevâkıf'ın safhatü'l-melsa' bahsinden isbâtu'l-halâ hakkında itaatin vâcib olduğu bir emrin geldiğini"* söyler[478]. Eğer tahminimiz doğruysa, bu, Çivizâde'nin Sahn müderrisliği için ikinci bir imtihana girdiğine ve Sahn'a kesin olarak 935/1528-29 yılında müderris olduğuna işaret eder.

Gerçekten de Çivizâde bu risâlesinde, Sinan Çelebi'nin ifade ettiği üzere, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf*'ından "safhatü'l-melsa'"[479] bahsini inceler. Bu bahis, Cürcânî'nin eserinin "dokuzuncu maksadı" olan "mekan" konusunun tâli meselelerinden biridir. Bu mesele, Seyyid Şerif Cürcânî'nin üzerine şerh yazdığı Adüdüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ında, "mekan"ın ne olduğu tartışması çerçevesinde ortaya atılan mekanın "boyut" ("bu'd")[480] yahut "boşluk" ("halâ")[481] olduğu iddiası kapsamında yer alır. el-Îcî

[477] "Risâle fi'l-Halâ", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.3230, vr.92b-96b. Risâlenin yazarı mukaddimesinde bu risâlesini, Çivizâde'nin ifadelerine benzer şekilde, *"bazı defâtiri mütâlaada semiyyü (adaş) İbrahim-i Halilullah'ın (İbrahim Paşa) emrine bağlı olarak ve cumhurun faydasını tamamlamaya kefil olarak"* yazdığını söyler (vr.92b). Bu risâlenin hem yazarı, hem de tarihi meçhuldür. Şu ana kadar başka bir nüshasına da rastlayamadık.

[478] Sinan Çelebi es-Sonsavî, "Risâle fî Mebhasi's-Safhati'l-Melsa'", Sül. Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.176a. Sinan Çelebi burada kendi risâlesini bazı ihvana imtihan için bu konuda emir gelmesi üzerine mevzuya bakmak için kalbinin depreştiğini ve bir fırsat bulup bu risâleyi yazdığını söyler. Risâlenin sonunda bunu 935/1528-29 senesi Safer ayının üçüncü cumartesi (yevmü's-sebt) gecesi İstanbul'da yazdığını belirtir (vr.180a). Bu tarih bizim için çok önemlidir; zira demek ki bazı ihvan dediği kişilere konuya ilişkin imtihan maksadıyla risâle yazma emri 935 yılı civarında verilmiş olmalıdır. Dolayısıyla eğer bu ihvandan biri Çivizâde'yse, o, risâlesini 935/1528-29 yılında yazmış olmaktadır. Bununla birlikte Sinan Çelebi'nin risâlesini 935/1528-29 yılının ikinci ayı olan Safer ayı gibi çok erken bir tarihte yazmış olması kafa karıştırmaktadır. Çünkü bu tarih, 935/1528-29 yılındaki asıl Sahn imtihanının tarihine işaret ediyor olabilir. Bu işaret esas alınırsa, bu durumda da asıl Sahn imtihanındaki konularla, incelemekte olduğumuz risâlelerin konuları örtüşmemektedir. Zira asıl Sahn imtihanında *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan incelenen bahis "İ'timad" iken, bahis konusu risâlelerde "Safhatü'l-Melsa'" ya da "Halâ" meselesi ele alınmaktadır. Bu bakımdan mevcut bilgilerimizle bu hususta bir sonuca varmak mümkün görünmüyor. Bu arada Sinan Çelebi'nin bu konuyla ilgili iki risâlesinin olup 176a-180a ve 180b-187b varakları arasında bulunduğunu da belirtmiş olalım.

[479] "Safhatü'l-Melsa'"nın kelime manası düz, pürüzsüz yüzey demektir.

[480] Uzaklık, mesafe, boyut gibi anlamlarda kullanılan bu Arapça kavramın felsefi olarak "boyut" diye karşılanması ve boşluk konusunda İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. İbn Sinâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yay., 2004, s.150-172.

[481] "Halâ" Arapça bir kavram olup boşluk demektir. Bu konuda Farâbî'nin müstakil bir risâlesi vardır: bk. **Ebu Nasr li-Farabi'nin Hala Üzerine Makalesi**, Arapça metni ve tercümeleri haz. Necati Lugal-Aydın Sayılı, Ankara, TTK Yay., 1951, s.1-16. Bu risâlenin değerlendirmesi için bk. Melek Dosay Gökdoğan, "Farâbî'nin Boşluk Üzerine Makalesi", **Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik (Makaleler)**, ed.Yavuz Unat, Ankara, Lotus Yay., 2008, s.302-303.

eserinde konuyu belli bir noktaya getirdikten sonra, “mekan”ın ya “boyut” ya “sathu’l-havî” olacağını, bunlardan biri bâtıl kılındığı zaman bunun ikincisi olacağını, bu durumda da “mekan”ın “boyut” olduğunu, “boyut”un ise ya “mevcut” ya da “mefruz” olacağını, bunun da üç ihtimalinin bulunduğu yazar. Ona göre bu ihtimallerden üçüncüsü de, “boyut”un “mefruz boyut” yani “boşluk” (“halâ”) olduğudur. Kelâmcılar “boyut”un yani boşluğun âlem içinde var olduğunu, felsefeciler de var olmadığını söylemişler; boşluğun âlemin hâricinde var olduğu konusunda ise ittifak etmişlerdir. Fakat bu defa da bunun isimlendirilmesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Zira felsefeciler boşluğun “vehmin sabit kıldığı adem-i mahz” olduğunu söylerken, kelamcılar “boyut” olduğunu ileri sürmüşlerdir[482].

İşte Çivizâde’nin risâlesinde incelediği husus, kelâmcıların bu mânâdaki “boyut”un (boşluğun) cevâzını ispat maksadıyla getirdikleri iki görüşten birincisi olan “boşluğun, safhatü’l-melsa’ın varlığını engellemeyeceği” meselesidir[483]. Çivizâde, risâlesinde bu mesele kapsamında Adüdüddin el-Îcî’nin metninden ve Cürcânî’nin şerhinden on iki civarında ibâreyi iktibas ederek inceler[484]. Bu inceleme, genellikle ilgili ibârelerin izah edilmesi şeklindedir[485]. Çivizâde’nin incelemek durumunda kaldığı bu meselenin, tıpkı 935/1528-29 yılı Sahn imtihanının konularından birinde (maksad-ı i‘timad) olduğu gibi, *Şerhu’l-Mevakıf*’ta yer alan fizik temelli felsefî-kelâmî bir konu olması, Osmanlı medreseleri’ndeki kelâm eğitimi ve ilmî gelenek açısından dikkat çekicidir.

---

[482] el-Îcî, **a.g.e.**, s.113-118; el-Îcî, **Kitâbu’l-Mevâkıf**, (şerh: Seyyid Şerif Cürcânî), c.I, tahkik: Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1417/1997, s.547-572.
[483] el-Îcî, **Kitâbu’l-Mevâkıf**, (şerh: Seyyid Şerif Cürcânî), I, s.565-568.
[484] Çivizâde, “Risâle fi Safhati’l-Melsa’”, vr.28a-30b.
[485] Boşluğun olup olmadığı tartışmasının bilim tarihindeki seyri ve sonuçları hakkında bk. Sevim Tekeli-E. Kahya vd., **Bilim Tarihine Giriş**, Ankara, Nobel Yay. Dağ., 1999, s.383; keza, Farâbî’nin bu konudaki katkısı için bk. Gökdoğan, **a.g.m.**, s.302-303.

c.Risâle fi't-Tefsîr

Bu risâle, Çivizâde'nin te'lif eser olarak kaleme aldığı dikkate değer risâlelerden biridir. Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde bu risâlesini, Sahn müderrisi iken 936/1530 yılı Zilkâde ayı ortalarına kadar Kânûnî'nin şehzâdelerinin sünneti vesilesiyle yazmıştır. Zira risâlenin mukaddimesinde Çivizâde, Sultan Süleyman'dan kendisine bir "kerîm mektup (kitab)" geldiğini, onun besmele ile başlayıp yüce bir işaretle güzel bir müjde içerdiğini, kendisinin de bu müjdeyi karşılama fırsatı yakaladığını ve mânâsını keşfettiğini; işte bunun Sultan'ın huzurunda "sünnet yemeği"nde (velîmetü'l-hitân) mübâhese (tetkik) için "Ümmü'l-Kur'ân"ın (Fâtiha) tefsirini mütâlaa şerefi olduğunu, kendisinin de buna "baş üstüne ey milletlerin sığınağı, ey faziletlerin kaynağı, ey keremlerin kaynağı" diyerek cevap verdiğini söylemektedir[486].

Çivizâde'nin burada bahsettiği "sünnet yemeği", Kânûnî Sultan Süleyman'ın şehzâdelerinin 936/1530 yılında yapılan sünnetinde ulemâya Sultan'ın huzurunda -Koca Nişancı Celalzâde'nin ifadesiyle- "mübâhese-i ulûm-ı ilâhî" ve "sûre-i Fâtihâ-i kerîme tefsiri" müzâkeresi için ayrılan özel gün olmalıdır[487]. Nitekim tarihî kaynaklar, şehzâdelerin sünnetinin 936 yılı Zilkâde'sinin on sekizinci günü (14.07.1530) gerçekleştiğini, ulemânın Fâtiha tefsiri sohbetinin ise, Zilkâde'nin on beşinci ve ertesi günü yapıldığını söylerler[488]. Dolayısıyla Çivizâde bu risâleyi muhtemelen o güne kadar yazıp bitirmiş olmalıdır.

Çivizâde, -mukaddimesinde Allah'tan lutfu ile kelâmının bereketlerini "sultânu'l-a'zam" üzerine doldurmasını dileyerek, Sultan'ın meclis ve mahfeline hediye (tuhfe) kıldığını belirttiği[489]- bu risâlesinde, Kadı Beydavî,

---

[486] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı, nu.30, vr.1b-3a.

[487] Şehzâdelerin sünneti münasebetiyle yapılanlar hakkında bk. Celalzâde Mustafa, **Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesalik**, nşr. Petra Kappert, Wıesbaden, 1981, vr.201ab; Bostan Çelebi, **Süleymannâme**, Sül. Ktp., Ayasofya, nu.3317, vr.118a-124a; Âlî, **Künhü'l-Ahbar**, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., Türkçe, nu.5959, vr.245a-247a; Karaçelebizâde, **Süleymannâme**, Kâhire, Bulak Matbaası, 1248, s.107-108.

[488] Bostan Çelebi, **a.g.e.**, vr. 123a-124a; Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, İ.Ü.N.E.K., nu.5959, vr. 246b-247b; Karaçelebizâde, **Süleymannâme**, s.107-108.

[489] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", vr.3a-b.

Zemahşerî ve onun şârihi Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimlerin tefsirlerindeki görüşlerden hareketle ve onlardan bol bol iktibaslar yaparak, yeri geldiğinde Hatibzâde gibi başka âlimlerin görüşlerine de değinerek, Fâtiha suresinin tefsiri ile ilgili fikirlerini beyan eder. Bu fikirler genel olarak, Fâtiha'nın Kur'an'ın ilk suresi olması bağlamında "Fâtihatu'l-kitâb" olmasının anlamı, Fâtiha'nın yapısı çerçevesinde Fâtiha'nın "te"sinin niçin geldiği, masdar mı olduğu, "kitâb" kelimesi, "Fâtihatü'l-kitâb"taki izâfetin manası, "ümmü'l-Kur'ân" tesmiyesinin izahı, Fâtiha'nın "va'd ve va'îd"i içerip içermediği, Fâtiha'yı okumanın gerekliliği, Fâtiha'nın "sûretü's-salât" (namaz suresi) olması, "mesâni" kavramı ve Fâtiha'nın "seb'u'l-mesâni" diye isimlendirilmesi, "âmin" kelimesi, Fâtiha'nın Mekkî olması, besmelenin "Kitâb"a dahil olup olmadığı ve Fâtiha'dan olup olmadığı veya âyet olup olmadığı gibi konular etrafında ortaya konur[490]. Abdullah Özer'e göre Çivizâde bu risâlesinde "lugavî" (dilsel) tefsir üslubunu benimsemiştir[491].

Çivizâde'nin bu risâlesi, bugüne kadarki araştırmalarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca bir nüshadır. Bu nüsha da mukaddimesinde ifade edildiği üzere, Çivizâde'nin Kânûnî'ye hediye olarak sunduğu nüsha olmalıdır. Nitekim risâle zaten Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı'nda bulunmaktadır[492]. Bu duruma ve son sayfasındaki *"İnsanların en hakiri (ehkaru'n-nâs) Çivizâde diye meşhur Şeyh Muhammed bin İlyas'ın yazdığındandır (tesvid)"* ifadesine bakılırsa[493], risâlenin bu nüshası müellif hattı olabilir. Fakat risâlede yazılış tarihi belirtilmediği için bunu kesin olarak iddia edemiyoruz.

---

[490] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", vr.3ab-24b.
[491] Özer, **a.g.t.**, s.85-86.
[492] Fleıscher, Âlî'nin *Nushatü's-Selâtîn* adlı eserinin bir nüshasının Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesi'nde bulunmasını ve beraberinde sunmak üzere bir şiir yazmış olmasını, eserin Sultan'a sunulduğuna delil olarak gösteriyor (bk. Fleıscher, **Tarihçi Mustafa Âli**, s.102, not:70). Bu değerlendirmeye istinaden, TSM Hazine Kütüphanesi'nde bulunan Çivizâde'nin *Risâle fi't-Tefsîr*'inin de Sultan'a sunulan nüsha olduğunu söylemek mümkündür.
[493] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", vr.24b.

d.Risâle Müteallika bi't-Teâzîr

Bu eser, Çivizâde'nin füru'-ı fıkh alanında yazmış olduğu hacimli bir risâlesidir. Bir hayli fazla yazma nüshası bulunan risâlenin[494], yalnızca bir nüshası mukaddimelidir[495]. Çivizâde bu mukaddimede, risâleyi niçin kaleme aldığını kısaca belirtir. Buradaki ifadelerine göre Çivizâde, "acele işi ve oyalanma vesilesi" diye nitelediği bu risâlesini, kendisine bir "bilâd"ın kadılığı ve umûru (işleri) ile kulların sorumluluğu (tevliyeti) verildiği zaman, dâvâ vukû bulduğunda bakmak ve böylelikle çeşit çeşit kitap olmaksızın onunla idâre etmek üzere ellerinin arasında kâim ve hazır olması için cem etmiştir[496]. Çivizâde'nin bahsettiği kadılık görevi -Mısır Kadılığı'ndan başkası olamayacağına göre- bu risâle onun Sahn müderrisliğinden Mısır Kadılığı'na tayin edildiği (937/1530-31 veya 939/1532-33?) yılı civarında yazılmış olmalıdır[497]. Mukaddimedeki bu ifadeler aynı zamanda, daha önce atıfta bulunduğumuz gibi, Çivizâde'nin te'lif faaliyetlerinin pratik ihtiyaçlarla ve sistemin gerekleriyle ne kadar irtibatlı olduğunu göstermiş olmaktadır.

Çivizâde'nin bu risâlesi te'lif bir eser olmakla beraber, aslında kendisinin "onu cem ettim" (cema'tuhâ) ifadesiyle belirttiği üzere, mahiyeti itibariyle derleme bir çalışmadır. Nitekim içerisinde bizâtihî Çivizâde'ye ait çok az

---

[494] Yazma eserler içinde muhtelif isimlerle kaydedilmiş bulunan bu risâlenin nüshaları şunlardır: Çivizâde, "Mecmuai Mesâil fî Beyâni't-Ta'zîr", Sül. Ktp., Bağdatlı Vehbi, nu.512, vr.1b-35a; Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.786, 26 vr; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.697, vr.41b-64b; Sül. Ktp. Reisülküttab, nu. 1199, vr.219b-244a; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.924, vr.123b-163b; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.695, 74 vr.; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3754, vr39b-52b; Ragıb Paşa Ktp., nu.444, vr.1b-36b; Murad Molla Ktp., nu.1182, vr.77b-112b; Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nu.109, 24 vr.; Beyazıt Devlet Ktp., nu.2670 vr.1b-37a; Kayseri Raşid Efendi Ktp., nu.234, vr.27b-52b; Sül. Ktp., Kadızade Mehmed, nu.144, vr.10b-41a; Diyarbakır Umumi Ktp., nr.104, 1b.22a; Sarayevo Gazi Hüsrev Ktp., nu.1977, 25vr.; El-Ezher Bahit Ktp., nu.46103. Bu tespitler Çivizâde'nin bu risâlesini yüksek lisans tezi kapsamında tahkikli metin olarak hazırlayan Abdullah Özer'e aittir. Bizim yaptığımız kısmî bir araştırma, Özer'in bir tespitinin tashih edilmesi gerektiğini göstermektedir: Özer'in Murad Molla Ktp., 1182'de gösterdiği nüsha, şimdi aslında Sül. Ktp, Murad Molla, nu.1049, vr.77b-112b'de bulunmaktadır.

[495] Bk. Çivizâde, "Mecmuai Mesâil fî Beyâni't-Ta'zîr", Sül. Ktp., Bağdatlı Vehbi, nu.512, vr.1b-35a.

[496] Özer, **a.g.t.**, (metin) s.2,4.

[497] Özer, Müstakimzâde'nin Çivizâde'nin Mısır'a 934/1527-28'de kadı tayin edildiği hatalı bilgisini esas aldığı için, bu risâlenin o tarihten sonra yazılmış olabileceğini düşünür (Özer, **a.g.t.**, s.89-90). Oysa söz konusu tarihte Çivizâde henüz Sahn müderrisi dahi olmamıştı.

görüş bulunmaktadır[498]. Çivizâde bu çalışmasını, kırk üçünü doğrudan yirmi beşini de dolaylı olarak kullandığı[499] klasik füru-ı fıkh, fetvâ, nevâzil ve edebü'l-kâdî kaynaklarından[500] seçtiği ilgili bilgileri, sistematik şekilde bir araya getirmek suretiyle yazmıştır. Zaten bu usul, onun yaklaşımına çok uygun düşmektedir. Çünkü ileride ayrıntılı olarak bahsedileceği üzere, Çivizâde temelde 'rivayetçi' ilmî zihniyete sahip bir Osmanlı âlimi olduğu için, kendisinin klasikleşmiş nakillerden mürekkep bir eser meydana getirmiş olması son derece tabiidir.

Çivizâde, konusu İslâm fıkhında *"had ve kısas cezası dışında kalan yani nasslarla belirlenmemiş olup takdir ve tayini kanun koyucuya bırakılmış cezalar"* anlamına gelen "ta'zîr"[501] hakkındaki bu eserini on beş fasıl hâlinde tertip etmiştir[502]. Birinci fasılda hadd ve ta'zîrin farkı, ikincide ta'zîrin tevbe veya zaman aşımıyla (tekâdüm) düşüp düşmeyeceği, üçüncüde mal ile ta'zîr, dördüncüde bir Hanefî'nin Şâfiî mezhebine geçmesi durumunda ta'zîr edilip edilmeyeceği, beşincide ta'zîrin keyfiyeti ve miktarı, altıncıda ta'zîri sâbit kılan şeyler, yedincide yalancı şâhit ve ona ne yapılacağı, sekizincide livâta yapan ve hayvanla ilişkiye girenlere ne yapılacağı, dokuzuncuda sihir yapana ne yapılacağı, onuncuda ta'zîr üzerine şâhitlik, on birincide ta'zîr gerektiren kaviller (sözler), on ikincide ta'zîr gerektirmeyen kaviller, on üçüncüde ta'zîr gerektiren fiiller, on dördüncüde kocanın karısını, efendinin kölesini ve hocanın (muallimin) talebeyi (çocuğu/sıbyan) darb etmesi ve on beşincide de müteferrikat (çeşitli konular) meselelerini ele alır[503]. Bu risâle, Abdullah Özer

---

[498] Özer, bu konuda farklı bir görüş beyan eder. Ona göre risâle sadece kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesinden ibaret olmayıp "önemli derecede Çivizâde'nin kendi görüşlerini, nakledilen görüşler arasındaki tercihlerini" ihtivâ etmektedir (bk.Özer, **a.g.t.**, s.136). Aslında Özer, anladığımız kadarıyla Çivizâde'nin klasik kaynaklardaki bilgilerden yaptığı tercihleri, onun görüşleri olarak düşünmek suretiyle bu kanaate ulaşmaktadır. Yoksa Çivizâde'nin bu risâlesinde önemli ölçüde kendisine ait orijinal fikirlere sahip olduğunu söylemek vak'aya aykırıdır. Çünkü, esasen Çivizâde'nin bu risâlesinde tamamen kendisine ait birkaç görüşü bulunmakta olup, bunlar da nakilde bulunduğu bazı hükümlere kıyasla ulaştığı görüşlerdir.

[499] Özer, **a.g.t.**, s.101.

[500] Özer, **a.g.t.**, s.118.

[501] Ali Bardakoğlu, "Ceza", **DİA**, c.VII, İstanbul, 1993, s.473.

[502] Özer, **a.g.t.**, (metin), s.4.

[503] Özer, **a.g.t.**, (metin), s.3-75.

tarafından yüksek lisans tezi kapsamında tahkikli metin olarak hazırlanmış[504] olup çalışmamızda bu tahkikli metin kullanılmıştır.

Çivizâde'nin bir anlamda yönetim erkinin tayin yetkisine bırakılmış cezalar hakkındaki bu eseri, Osmanlı kanunnâmeleri ile ilişkisi (fetvâ-kânun ilişkisi) ya da şer'î hukuk-örfî hukuk ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde gerçekten önemlidir[505]. Zira onun uygulayıcı pozisyonundaki bir kadı olarak Osmanlı "örfî-sultânî hukukunun geliştiği" böyle bir ceza hukuku alanında[506] kadîm ulemânın görüşlerine -hem de uygulamak üzere- başvurması, Osmanlı düzeni içerisinde bir kadı'nın hukûkî kaynak olarak bu görüşleri referans aldığını gösterir. Bu görüşlerin ne derece tatbik edildiği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, esasen Çivizâde'nin fürû-i fıkh, fetvâ, nevâzil ve edebü'l-kâdî kitaplarından derlediği bu görüşlerle Osmanlı kanunnâmelerinde yer alan ta'zîr suç ve cezalarının karşılaştırılması, paralellikleri ya da ayrılıkları göstermesi bakımından bazı ipuçları verebilir. Bu ise, konuya ilişkin asıl problematik olan Osmanlı'da şer'î hukukla örfî hukukun ilişkisi bağlamında fetvâ-kânun ilişkisini anlamada yardımcı olabilir[507]. Fakat bu husus çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır.

---

[504] Özer, **a.g.t.**, (metin), s.1-75.

[505] Osmanlı ceza kanunnâmeleri açısından örfî-şer'î hukuk ilişkisi ya da fetvâ-kânun ilişkisi hakkında bk. Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları", **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler**, İstanbul, Eren Yay., 1993, s.337-338; Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev.Selahaddin Eroğlu, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine-Makaleler-**, der. Ferhat Koca, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s.45-65; Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.174.

[506] İnalcık, **a.g.m.**, s.337-338.

[507] Özer, Çivizâde'nin bu risâlesinin tahkikli metnini hazırladığı tezinde, risâlenin kanunnâmelere yön verdiği iddia edilen Dede (Cöngi) Efendi'nin *Siyâsetü'ş-Şer'iyyesi'*yle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini, içerisinde kanunnâmelerde yer alan ve şer'î hukukun dışına çıkıldığı iddialarına sebep olan bazı hükümlerle ilişki kurulabilecek önemli bilgiler bulunduğunu, para cezaları ve ta'zîrin üst sınırı gibi tartışmalı konuların bu kabîlden olduğunu söyler. Özer'e göre Çivizâde'nin bu risâlede para cezasının ta'zîr cezası olarak uygulanabileceğini ve ta'zîrin üst miktarı konusunda kanunnâmelere paralel olarak kadı'nın geniş bir salahiyeti bulunduğunu ifade etmesi, Uriel Heyd'in Osmanlı kanunnâmelerinin şer'î hukuktan saptığı ve Osmanlı ulemâsının da bunları sükutla karşılamış olduğu görüşüne muhalif bir örnek teşkil ettiğini, bunun ulemânın bu gibi meselelerde kayıtsız kalmadığı kanaatini desteklediğini gösterir (bk.Özer, **a.g.t.**, s.141-142). Kanunnâmelerdeki tartışmalı hükümlerin bir anlamda şer'î hukukun dışında kalmadığına ya da ulemânın bu konuda aktif olduğuna matuf bu iddia karşısında, meseleye bir de başka açıdan bakıp acaba -eğer varsa- ulemânın buradaki işlevi (örfî) kânunları "şer'î hukuk çizgisine çekme" değil, bir şekilde "meşrulaştırma" mıdır diye sormak gerekir. Fakat bu iddiaları kuvvetle dile getirebilmek için öncelikle Çivizâde'nin bu risâlesinin kanunnâmelerle ilişkisini tam anlamıyla ortaya koymak lâzımdır.

e.Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf veya Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn

Hem hararetli bir tartışmanın muhalif metni, hem müellifinin kariyerindeki etkisi, hem de bilhassa ihtiva ettiği zihniyet izdüşümleri itibariyle bu risâle, kanaatimizce Çivizâde'nin en dikkat çekici ve en mühim eserlerinden biri, hatta birincisidir. Bu risâlenin ortaya çıkış hikâyesi, müellifinin müftî iken mestler üzerine meshe dâir verdiği bir fetvâ ile başlamaktadır. Çivizâde bu fetvâsında, ileride geniş olarak işleneceği üzere, o güne kadar insanların zaman zaman kullandıkları ve Osmanlı müftîlerinin karşı çıkmadığı "çuka çakşir" üzerine giyilen bir mest (huff) üzerine mesh etmenin câiz olmadığını söyler[508]. Bu fetvâ, Osmanlı toplumunda çok geniş bir yankı yaratmış olmalı ki, Çivizâde'nin kariyeri bahsinde Lütfi Paşa'dan iktibas ettiğimiz üzere, devreye Kânûnî Sultan Süleyman'ın girip kimi üst düzey ulemâya bu konuyu açıklığa kavuşturmaları emrini vermesine neden olmuştur[509]. Bu emir, öyle anlaşılıyor ki ilk önce Çivizâde'nin fetvâsını değerlendirmek üzere sâbık Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî (Fenârîzâde)'ye verilmiş, o bu konuda bir risâle yazmış ve kendisinin belirttiğine göre bu risâle daha sonra müftî Çivizâde'ye gönderilmiştir[510]. Aynı zaman diliminde devrin üst düzey ulemâsından olan Muhammed b. Abdülevvel (Saçlı Emir) de Muhyiddin el-Fenârî gibi bu konuda bir risâle yazmıştır. Bunun üzerine Çivizâde de, bir kısmı Fenarîzâde ile Muhammed b. Abdülevvel (Saçlı Emir)'e verdiği cevaplardan oluşan işte bu risâlesini yazmıştır[511]. Çivizâde, -Fenarîzâde ile Saçlı Emir'e isim vermeden "bazı

---

[508] Le'âlî (Seyyid Ahmed b. Mustafa), **Mecma'-ı Mesâili'ş-Şer'iyye fî Ulûmi'd-Dîniyye**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1066, vr.18b.

[509] Lütfi Paşa, **a.g.e.**, s.390-392; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.890-891.

[510] Fenârîzâde Muhyiddin Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", Sül. Ktp., Laleli, nu.3675, vr.6b.

[511] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*'da mesh risâlelerinden bahsetmiş olup Şeyh İbrâhim el-Halebî'nin "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn" adında Çivizâde'nin risâlesine red ve cevap olarak bir risâle yazdığını, bu risâlede altında çuhadan ve benzerinden (yapılma) başka bir mest üzerine meshin caiz olmadığı konusunda bir müftînin fetvâ verdiğini, bunun üzerine Sultan Süleyman'ın ulemâsına sorduğunu zikrettiğini söylemiş ve bu konuda Muhyiddin el-Fenârî'nin, "İbn Kemal Paşa"nın, Kâdirî

insanlar" diye işaret ettiği mukaddimede- bu risâlesini yazış sebebini şöyle açıklar:

> "…Bu risâleyi ve bu makâleyi kaleme almaya sebep …Sultan Süleyman …Han'ın âlî emrinin gelmesidir (…) Bu (emir) ondan -Allah saltanatını ve memleketini ebedî kılsın- açık olmayan bir şeyle amel etmeyecek kadar dinin emrindeki kemâl-i ihtiyâtından dolayı (geldi). Zira bazı insanlar o konuda geniş davrandılar, hatta mücerred bez (kirbas) üzerine meshe cevaz verdiler. Bu yüzden ben (emre) itaat ettim ve endişelerle (…) birlikte kâbiliyetime göre yazdım…"[512].

Çivizâde, kendi ifadesiyle *"itaatin vâcib olduğu bu emrin mazmununu"* ise, *"huffeyn üzere mesh mebhasi hakkında kör fikrin, hasta zihnin (anlayış) tevcîhi ve altına -üstüne meshin câiz olmadığı şeyden (çuha,kirbas) yapılan-çakşirin giyildiği şey (mest) hakkında ulemânın kelâmından istinbât edileni yazmak (…)"*[513] olarak ifade eder.

Çivizâde Arapça olarak yazdığı bu risâlesini, bir mukaddime ile iki fasıl hâlinde tertip etmiştir. O, mukaddimede mest üzerine giyilen mest, onun sübut yolu, ona ilhak edilen şey ve ilhak yolunu, birinci fasılda -(üzerine) mesh câiz olmayan nesneden müstakil giyilen- çakşir (muhît) üzerine giyilen mestin hükmünü, ikinci fasılda da çuka (çuha) ve kirbasdan (bez) ma'ruf şekil üzere yapılmış meşhur nesnenin hükmünü beyan ettiğini söyler[514].

Çivizâde'nin bu risâleyi yazmasına vesile olan mesh tartışması, o kadar canlı ve hararetli geçmiş olmalı ki, etkileri uzun süre devam etmiş görünmektedir. Zira başta Çivizâde'nin bu risâlesi olmak üzere, Kânûnî'nin emir verdiği diğer ulemânın yazdığı -ikisi hariç- tüm risâleler, değişik zamanlarda bir çok defa istinsah edilmişlerdir. Nitekim şu anki tespitlerimize

---

Efendi'nin, Çivizâde'nin ve Saçlı Emir'in risâlelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.890-891; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 2, s.724.

[512] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp.,nu. 426, vr.28b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Serez, nu.960, vr.140a.

[513] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu. 426, vr.28b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Serez, nu.960, vr.140a.

[514] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.28b-29a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140ab.

göre, yazarı meçhul halde bulunanlar hariç, Çivizâde'nin bu risâlesinin Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde yedi adet nüshası bulunmaktadır[515]. Bu nüshalar arasında müellif hattına rastlanmamıştır. Bunlardan en erken tarihli olan ise, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi'nde bulunan 952/1545-46 tarihli nüshadır. Biz çalışmamızda, bazı eksik ve hatalı ifadeleri bulunduğu için, bu nüshayı Süleymaniye Kütüphanesi Serez bölümü 960 numaradaki nüsha ile karşılaştırmalı olarak kullandık.

f.Risâle-i Mesh

Tespitlerimize göre Çivizâde, biraz önce sözünü ettiğimiz mestler üzerine mesh tartışması çerçevesinde Arapça risâlesinin hâricinde bir de Türkçe mesh risâlesi kaleme almış görünmektedir. Zira Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde iki ayrı nüshası bulunan bir Türkçe mesh risâlesinin Çivizâde'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu risâlenin iki nüshası da üzerinde müellifi yazmadığı için kütüphane kataloğuna yazarı meçhul olarak kaydedilmişlerdir. Fakat başlarındaki duâ cümlesinden başlayarak biraz incelendiklerinde, bunların Çivizâde'nin risâlesi oldukları hemen farkedilmektedir.

Keza ilk bakışta bu risâlenin Çivizâde'nin Arapça mesh risâlesinin bir tercümesi olabileceği izlenimi edinilse de, -risâlenin içinde ifade edildiği üzere- esasen Çivizâde bunu Arapça risâlesinin bir muhtasarı mâhiyetinde yazmıştır. Onun bu risâleye diğerinden dâhil etmediği kısım, daha ziyade Fenârîzâde ile Saçlı Emir'in bazı iddialarına verdiği cevaplardan

[515] Çivizâde'nin bu risâlesinin nüshaları, isimleri kısmen faklı olmakla birlikte şunlardır: Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.426, vr.28b-33b; Çivizâde,"Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Serez, nu. 960, vr.138a-144a; Sül. Ktp., Kasidecizade, nu.710, vr.87b-93a; Sül. Ktp., Yeni Cami, nu.376, vr.158b-166a; Sül. Ktp., Süleymaniye, nu.1051, vr.46a-54b; Atıf Efendi Ktp., nu.2851, vr.33-38; Balıkesir İl Halk Ktp., 509/4, vr.85b-86a. Bu risâlenin taşra kütüphanelerinde yazarı meçhul olarak ya da başkası adına kaydedilmiş diğer nüshalarının bulunması muhtemeldir. Mesela Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Kemalpaşazâde adına kayıtlı şu nüsha, -başlangıcı ve sonundaki ibârelere nazaran- büyük ihtimalle Çivizâde'nin eserinin başka bir nüshası olmalıdır: Kemalpaşazâde, "Risâle fî Meshi ale'l-Huffeyn", Manisa İl Halk Ktp., nu.2929/10,vr.35b-40b.

oluşmaktadır. Çivizâde bu hususa Türkçe risâlesinin sonunda şöyle işaret eder:

> "…ve risâle-i Arabiyyede[516] tafsîl artûg olub ba'zı cevâza delîl olmak tevehhüm olunan kelimâtın reddine işâret olunmuşdur. Ve ba'zı kütübden rivâyât artûk nakl olunmuşdur. Bu risâlede mûcib tâmme ola deyû ihtisâr olınub asl-ı maksûd üzerine iktisâr olundı…"[517].

Çivizâde bu risâlesinin mukaddimesinde Kânûnî'nin emri bağlamında diğerine nazaran biraz farklı ve ilginç ifadeler kullanmış görünmektedir. Bu bakımdan mukaddimesinin bir kısmını iktibas etmek faydalı olacaktır:

> "… ve ba'de, bâis-i tastîr-i risâle ve mûcib-i tahrîr-i makâle oldur ki Hazret-i Sultân-ı Selâtîn-i âlem Halîfetullahi teâlâ alâ benî Âdem…(…), huf ve çorap üzerine meshun ba'zı husûsunda ulemânın ihtilâfları olmâgın umûr-ı dîniyyede kemâl-i ihtimâmlarından ve nihâyet-i ihtiyâtlarından bu fakîr ve hakîr duâcılarına dahî buyurmuşlar ki, ol husûsda re'y-i za'îfi nenün üzerine olub ve neye temessük ider ise yazub huzûr-ı şerîflerine ref' ide ki, nazar-ı âlî ile müşerref olduktan sonra re'y-i şerîfleri nenün üzerine müncer olur ise anın ile amel buyuralar. Bu hakîr dahi kesret-i iştigâl ve tevezzu'-ı bâl ile mümkin oldugı kadar hâtırda olanı tesvîd idüb dergâh-ı a'lâya ref' eyledi. İnşaâllahu'l-e'azz saâdet-i vusûl ile müstes'ad oldukda kâilinün hakâretinden kat'-ı nazar buyurub ayn-ı inâyet ile iltifât buyuralar. Ve cümlesine nazar-ı şerîf müte'allik olduktan sonra hâtır-ı şerîflerinin makbûli vâki' olursa amel buyuralar…"[518].

Çivizâde'nin bu risâlesinin müellifi meçhul bir halde iki nüsha olarak[519] Çorum'daki Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunması gerçekten dikkat

---

[516] Bu ibâre diğer nüshada "Risâle-i gayrıyye" şeklinde yazılıdır. Bk. (Çivizâde), "Risâle-i Mesh", Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.1448, vr.33a.

[517] (Çivizâde), "Risâle-i Mesh-i Huff", Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.849/3, vr.265a; (Çivizâde), "Risâle-i Mesh", Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.1448, vr.33a.

[518] (Çivizâde), "Risâle-i Mesh-i Huff", nu.849/3, vr.260ab; (Çivizâde), "Risâle-i Mesh", nu.1448, vr.19ab.

[519] Bu iki nüshadan 849/3'te bulunanı, 1448/3'tekine nazaran metin olarak daha sağlam görünüyor. Fakat varak numaraları biraz problemlidir. Bu yüzden ilgili kütüphane görevlileri sonradan risâleyi 10a-15a olarak numaralamış olmalarına rağmen bunlar belirsizdir. Risâlenin orijinal varakları ise, 260a ile 264a'dır. Ama 262a iki ayrı varak için de kullanıldığı için, risâlenin gerçek numaralandırılması yanlıştır; doğrusu 260a-265a olmalıdır. Biz referansları, bu orijinal numaralandırmanın doğru haline göre vereceğiz. 1448/3'teki nüsha ise, diğerine göre bazı ibâre

çekicidir[520]. Çünkü ciddî bir ilmî tartışmanın muhalif metninin, üstelik Türkçe'sinin tarihsel olarak bakıldığında İstanbul kütüphanelerinde değil de bir taşra kütüphanesinde bulunması, Çivizâde'nin fikirlerinin yayılması ve etki sahası açısından anlamlı olmalıdır.

g. Risâle Der-Hakkı Vakf-ı Derâhîm ve Denânîr[521]

Bu risâle, Çivizâde'nin dinî, içtimâî ve iktisadî boyutlu bir tartışma vesilesiyle yazdığı dikkat çekici ve önemli risâlelerinden bir diğeridir. Risâle, gerek vücûda geliş süreci, gerek muhteva özellikleri ve gerekse niteliği bakımından mesh risâlesine çok benzemektedir. Çünkü risâle, tıpkı mesh meselesinde olduğu gibi, müellifinin uygulamaya koyduğu bir fikre, hâkim görüşe ve câri uygulamaya muhalif addedilerek karşı çıkılması sonrasında, o fikri müdâfaa maksadıyla yazılmıştır. Muhtevası, yine mesh risâlesi gibi Çivizâde'nin ilmî zihniyetini ortaya koyar tarzdadır. Keza bu risâle de -her ne kadar savunduğu temel tez bir müddet uygulanmışsa da- son tahlilde diğeri gibi muhalif bir metin niteliğindedir. Bu itibarla her iki risâle, Çivizâde'nin -genel perspektiften- nasıl bir Osmanlı âlimi tipini temsil ettiğini anlamamız bakımından fevkalade önemli olup benzer bir işleve sahiptir.

İsminden anlaşıldığı üzere risâlenin konusu, "derâhîm ve denânîr" yani para vakıflarının câiz olup olmadığıdır. Çivizâde 952/1545-46 yılında Rumeli

---

eksikleri ve yanlışları ihtivâ etmektedir. Varak numaraları da problemlidir; düzeltilmiş hali, 18b-33a olmalıdır. Risâlenin her iki nüshası da hem tarihsizdir, hem de müstensihi ve adları belirsizdir. Bk. (Çivizâde), "Risâle-i Mesh-i Huff", Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.849/3, vr.260a-265a; (Çivizâde), "Risâle-i Mesh", Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.1448, vr.18b-33a.

[520] Şu ana kadar ne İstanbul yazma eser kütüphanelerinde, ne de başka şehirlerdeki kütüphanelerde Çivizâde'nin bu Türkçe risâlesinin başka bir nüshasına -adına kayıtlı halde- rastlamış değiliz; hatta bu iki nüshayı tespit edememiş olsaydık, bugün Çivizâde'nin mesh risâlesinin bir de Türkçesini yazdığını bilmiyor olacaktık. Bununla birlikte risâlenin, tıpkı bu iki nüsha gibi müellifi meçhul olarak bazı kütüphanelerde başka nüshalarının mevcut olması muhtemeldir.

[521] Risâlenin adı farklı nüshalarında bu şekilde veya "Fetâvâ Şeyhi'l-İmam Müftî'l-Enâm Ebi's-Suûd fî Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr ve Lüzûmihâ ve Sıhhati Tescîlihâ ve'r-Reddu'l-Allâmeti eş-şehîr bi-Çivizâde", "Risâletu'l-allâme eş-şehîr bi-Çivizâde", "Risâle li-Merhum Mevlânâ Çivizâde" gibi değişik isimlerle kaydedilmiştir.

Kazaskeri olduktan sonra muhtemelen 953/1546-47 yılında[522] para vakıflarına, cevâzına "rivâyet" bulunmadığı ya da var olduğu iddia edilen rivâyetin "za'îfe" olduğu gerekçesiyle karşı çıkmış ve câiz olmadığı yönündeki kendi görüşünü kânunlaştırarak imparatorluk çapında uygulamaya koydurmuştur[523]. Bu sürecin, -esasen tam olarak nasıl bir seyir izlediği henüz aydınlığa kavuşturulmuş olmamakla birlikte[524]- o yıllarda devrin müftîsi Ebussuud Efendi'nin de müdâhil olduğu bir para vakfı tartışmasına yol açtığı bilinmektedir. Zira Ebussuud Efendi o süreçte para vakıflarının câiz olduğuna dâir bir fetvâ vermiş, hatta bununla yetinmeyip bu vakıfların niçin câiz olduğunu izah eden bir de risâle yazmıştır[525]. Bunun üzerine para vakfı yasağının mimarı Rumeli Kazaskeri Çivizâde de, Ebussuud Efendi'nin risâlesindeki *"nakillerin aslını beyan idüb halk arasında(ki) dagdagayı def' içün"*[526] bu risâlesini kaleme almıştır. Nitekim o, risâlesinde Ebussuud Efendi'nin cevâza delil olarak ileri sürdüğü on sekiz nakli tek tek ele alıp Türkçe olarak cevaplar ve bunların sonunda da "müftî" Ebussuud Efendi'nin fetvâ suretini kaydedip "butlan"ını bildirir[527]. Dolayısıyla aslında Çivizâde'nin bu risâlesi, meseleye ilişkin müstakil bir risâle olmaktan ziyade, Ebussuud Efendi'ye verilen bir cevap olarak nitelenebilir.

Çivizâde'nin bu risâlesinin -adeta para vakıfları tartışmasının genişliğini ve önemini gösterircesine- birçok istinsah nüshası bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kütüphanelerdeki bu nüshaların sayısı, bir kaçı

---

[522] "Hüccet-i A'lemi'l-Ulemâi'l-İzâm Ma'lul Efendi fî Husûsi't-Tâhun", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2752, vr.305a. Bu hüccetin hazırlanmasına neden olan dâvâda Çivizâde imzalı ve 953/1546-47 tarihli bir "hüccet-i şer'iyye"den bahsediliyor ki, bu muhtemelen para vakfı yasağıyla ilgili olmalıdır.

[523] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", **Mecmûatu'r-Resâil**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu.1117/9, vr.197a; Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", **İLAM Araştırma Dergisi**, c.III, sayı:2, İstanbul, (Temmuz-Aralık) 1998, s.109.

[524] Kâtip Çelebi bu süreci, Çivizâde'nin Rumeli Kazaskeri'yken vakf-ı nukûdun adem-i cevazı konusunda bir kitab cem' ettiği ve iptaline sa'y ettiği, Ebussuud Efendi'nin de bunu reddederek cevaza fetvâ verdiği biçiminde aktarır (bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.898-899). Bu süreçle ilgili biraz farklı değerlendirmeler için bk. Tahsin Özcan, **Osmanlı Para Vakıfları: Kânûnî Dönemi Üsküdar Örneği**, Ankara, TTK Yay., 2003, s.33-39.

[525] Özcan, **a.g.e.**, s.33-36

[526] Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.55b; Sül. Ktp., Laleli, nu.3720, vr.112a; Sül. Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b.

[527] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b-108a.

mukaddimeli olmak üzere şimdilik on dörttür[528]. Fakat risâlenin bazı nüshaları, kimi zaman Ebussuud Efendi'ye mâl edildiği için biraz problemlidir[529]. Bu durum, risâlenin nüshalarının sayısını değiştirebileceği gibi, onları kullanırken de iyi tetkik etmeyi gerektirmektedir.

h. "Risâletu'l-Küfriyye"

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserindeki bazı görüşlerini eleştirmek üzere bir risâle kaleme almıştır. Zira Sofyalı Bâlî Efendi ve Kefevî, Çivizâde'nin böyle bir risâle yazdığından bahsederler. Mesela Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs* adlı risâlesinin başlığında, *"Bu risâleyi, Fusûs'un müşkilâtı hakkında el-Mevlâ Çivizâde'ye cevap olarak eş-Şeyh Bâlî es-Sofyavî telif etti"* şeklinde yazar. Risâlenin mukaddimesinde ise, bu hususta Sofyalı Bâlî Efendi şu ifadeleri kullanır:

> "…Bâzısı *Fusûs'*un (bâzı kelâmının bâzısını şerh ettiği) bu tertibinde, bu fende hazzı olmamakla birlikte *Kitâbu'l-Fusûs*'taki şeyin bütününe ihâtasının yokluğundan dolayı cehl etmiştir. Böylece o, kelâmın yarısına baktı ve ehl-i ilm indinde hakkında zorluk olmayan şey, ona zor geldi; bu yüzden kendisine zor gelen meselelerden bâzısını çıkardı ve bir risâle telif etti ve o risâlede sâhib-i *Fusûs'*u tekfîr etti ve o ancak teyzesinin kız kardeşinin oğlunu (kendisini) tekfîr etti…"[530].

---

[528] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b-108a; Sül. Ktp., Kasidecizade, nu.710, vr.169b-172a; Sül. Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nu.369, vr.41b-46b; Sül. Ktp., Süleymaniye, nu.1062, vr.56b-58a; Sül. Ktp., Düğümlü Baba, nu.449, vr.100a-104b; Sül. Ktp. Reşid Efendi, nu.1177, vr.158b-161a; Sül. Ktp., Hekimoğlu, nu.404, vr.228b-231a; Çivizâde, "Kitâb-ı Vakf", Türk Dil Kurumu Ktp., Yz.A 490/7, vr.177b-180a; Sül. Ktp., Yahya Tevfik, nu.1732/439, vr.158-160; Beyzaıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1548, vr.135a-138b; Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.55b-57a; Sül. Ktp., Laleli, nu.3720, vr.112a-116a; Sül. Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b-68a (Bu son üç nüsha mukaddimelidir ve bunlardan Âşir Efendi, nu.459 diğerlerinden biraz farklıdır). Bu risâlenin Süleymaniye Ktp. kataloğunda H.Beşir Ağa nu.199, vr.153-156'da ve Süleymaniye, nu.1620, vr.56-58'de birer nüshası daha görünmekle beraber, birincisi yerinde bulunamamış, ikincisinin de koleksiyonda bu numarada bir kitabın bulunmadığı ifade edildiği için yanlış kaydedilmiş olabileceğini tahmin ediyoruz.

[529] Söz gelimi Çivizâde'nin bu risâlesi Sül. Ktp., Yahya Tevfik, nu.1732/439, vr.158-160 ve Sül. Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b-68a'da Ebussuud Efendi adına kayıtlıdır.

[530] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", Sül. Ktp., Reisülküttab, nu.1166, vr.52a.

Görüldüğü üzere Sofyalı Bâlî Efendi burada, söz konusu risâleyi yazan kişinin Çivizâde olduğunu açıkça söylemez. Ama Bâlî Efendi, risâlesinin ilerleyen kısımlarında bahis konusu risâlenin müellifinden söz ederken, *"risâle sâhibi kendisine iki açıdan zulmetti, bu yüzden fetvâ derecesinden mânâda indi, sûrette vâki' oldu"*, *"…sıfatı bu olan kimseye fetvâ makâmı lâyık olmaz"*, *"bu tekfîr gibisi fetvânın şânından değildir"*[531], *"fetvâ sâhibinin risâlesinde getirdiği kelimâtın mânâsı için…"*, *"bu yüzden Allah onu bu yüce ve şerefli makâmdan (fetvâ makamı) azlederek …"* ve *"bu söz ehlullaha kızgınlığı sebebiyle aklının zevâlinden dolayı galat olarak çıkmıştır…"* gibi müellifin müftîlik makamında bulunmuşluğuna ve sûfîlere kızgın olduğuna yönelik mânidar cümleler kullanır[532]. Kefevî ise Sofyalı Bâlî Efendi'nin biyografisinde kullandığı,

> "el-Mevlâ el-fâdıl Şeyhülislâm Çivizâde diye meşhur eş-Şeyh Muhammed bir risâle yazmıştı. Bu risâlede Şeyhü'l-Ekber'e karşı itirazlar (muâhazât) vardı; hatta o, *Fusûsu'l-Hikem'*deki mevzular konusunda onu tekfîr etti. (…) Bu risâleye ulemâ-i Hanefiyye'den ve meşâyih-i tarîkattan bir cemaat reddiyede bulundu. Eş-Şeyhü'l-fâdıl ve'l-mürşidü'l-kâmil eş-Şeyh Bâlî es-Sofyavî onlardandır. Hatta Şeyh Bâlî bu mevzuda bir risâle yazdı ve zikredilen itirazları söyleyenine iâde etti…"[533]

şeklindeki ifadeleriyle, söz konusu risâlenin Çivizâde tarafından yazıldığını açıkça belirtir[534]. Esasen zaten Sofyalı Bâlî Efendi'nin yaşadığı zaman diliminde, -945/1539 yılında ölen Sa'dî Çelebi'yi bir kenara koyarsak- müftîlik makamında bulunup İbnü'l-Arabî'yi tekfir eden Çivizâde dışında başka bir Osmanlı âlimi de bilinmemektedir. Dolayısıyla bu bilgilere istinâden Çivizâde'nin böyle bir risâle yazdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Sofyalı Bâlî Efendi'nin *"… ancak Risâletu'l-Küfriyye olarak isimlendirmeye*

---

[531] Kefevî, bu cümleyi Bâlî Efendi'nin risâlesinden naklen *"bu tekfir, müftî âdâbından değildir"* şeklinde kaydeder. Bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.249a.
[532] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52a-54b.
[533] Kefevî, **a.g.e.**, vr.248b.
[534] Aynı hususa ilişkin ayrıca bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.402a, 415b-416a

müstehaktır"[535] dediği bu risâle henüz ele geçmiş değildir. Bu risalenin vaktiyle toplattırılıp imha ettirilmiş olduğu düşünülebilir.

Şüphesiz ki bu durum, Çivizâde'nin ilmî hüviyeti bakımından büyük bir eksikliktir. Çünkü Sofyalı Bâlî Efendi'nin kendi risâlesinde naklettiklerinden anlaşılmaktadır ki, bu risâle aslında Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet ederken İbn Teymiyye'nin izinden gittiğine işaret eden dikkat çekici bir muhtevâya sahipti. Bu bakımdan biz bugün Çivizâde üzerindeki selefî etkiyi yansıtan böylesine mühim bir risâleden mahrum durumdayız. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'nin söz konusu risâlesine reddiye olarak yazdığı *Müşkilâtu'l-Fusûs* adlı risâlesi, bu eksikliği önemli ölçüde telâfi edebilmektedir. Diğer bir ifadeyle risâlenin kendisi elde olmasa bile, ileride tahlil edilince görüleceği üzere, aslında Çivizâde'nin bu risâlesinde ileri sürdüğü fikirlerin özü, Sofyalı Bâlî Efendi sayesinde bugün bilgimiz dâhilinde bulunmaktadır. Dolayısıyla biz çalışmamızda, Çivizâde'nin bu risâlesindeki fikirlerini Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs'*unda yer aldığı ölçüde inceleyebileceğiz.

2.Çivizâde'ye Atfedilen Eserler

Aslında bu bahsi Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait eserler ve diğerleri biçiminde tasnif etmek mümkün olmakla birlikte, Çivizâde'ye atfedilen eserlerin çoğu gerçekte oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olduğu için bunu gereksiz görüyoruz. Bu yüzden biz, eserleri tek tek incelemek suretiyle onların kime ait olduklarını ya da niçin Çivizâde'ye ait olamayacaklarını belirtme cihetine gideceğiz.

[535] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52b.

a.Mecmuatu'l-Fetâvâ veya Mecmua-i Çivizâde

Yazma eser kütüphanelerinde muhtelif isimlerle bir çok nüshası bulunan bu oldukça hacimli eser[536], hiç kuşkusuz Çivizâde'ye atfedilen eserler içerisinde kendisine mi, yoksa oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'ye mi ait olduğu konusunda en fazla tartışmalı olan eserdir. Zira eserin, Ebu'l-Meyâmin Mustafa Efendi'nin hattının esas alındığı bir çok nüshasında, müellifi hakkında tereddüdlere yol açan bir kayıt yer almaktadır. Bu kayda göre *Mecmuatu'l-Fetâvâ*'yı, yazarı Çivizâde Şeyh Muhammed bin İlyas *"bu minval üzere tertîb etmiş"* ve *"müftîliği zamanında fetvâ vak'alarından olanları kendi hattıyla yazmış"*, fakat bu işi "tekmîl" edememiştir. Daha sonra fetvâ hizmetine oğlu Mevlânâ Mehmed getirilince, babasının *"bu çabasını tekmîl etmek istemiş"* ve *"onun cevaplarının kaynaklarını (me'haz) yazıp (istektebe) bu üslub üzere cem' etmiştir"*. Lâkin bunu, "zaman karşı gelip" vefat ettiği için o da tekmîl edememiş ve bu iş "eksik" kalmıştır[537]. Bu husus, eserin bir nüshasının başında bulunan *"nöbetin ırsen babasından Çivizâde diye meşhur el-fakîr Şeyh Muhammed bin Muhammed'e intikal ettiği"*[538] ifadesiyle ayrıca belirtilir.

Bu ifadeler esas alınacak olduğunda evvelâ yapılması gereken tespit, bu eserin Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi ve oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'nin "fetvâ vak'aları"nı[539] nakletmek üzere kaleme aldıkları fakat tamamlamaya muvaffak olamadıkları bir eser olduğudur. Dolayısıyla bu

---

[536] Çivizâde, **Mecmuatu'l-Mesâil**, Köprülü Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nu.690, 409 vr. (sonradan verilen numara ile 377 vr.); Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, 203 vr.; Çivizâde, **Mecmua**, Sül. Ktp., Carullah, nu. 845, 358 vr.; Çivizâde, **Mecmuatu'l-Fetâvâ**, Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.958, 359 vr.; Çivizâde, **Fetâvâ**, Sül. Ktp., H.Hüsnü Paşa, nu.399; Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Kılıç Ali Paşa, nu.496, 368 vr.; Çivizâde, **Vâkıât**, Beyazıt Devlet Ktp., Feyzullah Efendi, nu.1080; Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Nuruosmaniye Ktp., nu.2060, 250 vr.; Çivizâde, **Mecmuatu'l-Fetâvâ**, Nuruosmaniye Ktp., nu.2061, 221vr.

[537] Çivizâde, **Mecmuatu'l-Mesâil**, Köprülü Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nu.690, vr.1ab; Sül. Ktp., Carullah, nu. 845, vr.358ab; Sül. Ktp., Kılıç Ali Paşa, nu.496, vr.368ab; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.958, vr.359ab.

[538] Çivizâde, **Mecmuatu'l-Mesâil**, Köprülü Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nu.690, ilk varak.

[539] Ebu'l-Meyamin Mustafa Efendi'nin kaydı, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin fetvâlarının ya da cevaplarının bu eserde kaydedildiği anlamına gelmekle birlikte, Özen'in de belirttiği üzere, eser daha çok geçmiş ulemânın verdiği fetvâların bir derlemesidir. Bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c.III, sayı:5 (Türk Hukuk Tarihi Sayısı), 2005, s.353-354.

kayıt çerçevesinde, *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*nın müstakil olarak Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'ye ait olmadığı söylenebilir. Dahası, eserin muhtevâsının analizi, kanaatimizce bu tespitin kısmen değiştirilmesi ya da bir adım ileriye taşınması gerektiğini göstermektedir. Zira Çivizâde Mehmed Efendi, babası öldükten yaklaşık otuz beş sene sonra tekmîline yeniden teşebbüs ettiği bu eseri, öyle görünüyor ki adeta kendi eserine dönüştürmüştür.

Nitekim eserde bizi bu düşünceye sevk eden bir çok karine bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, aşağıda Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olduğunu söyleyeceğimiz *Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer*[540], *Mecmua-i Fıkh*[541] ve *Hâşiye ale'l-Kâdîhân*[542] adlı eserlerin, bu eserde aynı hâliyle büyük ölçüde yer alıyor olmasıdır. İkincisi, eserde yoğun olarak "ekûlü" ile başlayan "şeyhülislâm" imzalı görüşlerin bulunmasıdır[543] ki, büyük ihtimalle bu ifadeyle kasdedilen kişi Çivizâde Mehmed Efendi'dir[544]. Çünkü bu görüşlerin bir çoğu, ona ait olan *Mecmua-i Fıkh* adlı eserde de aynı şekilde yer almaktadır[545]. Üçüncüsü, eserin kaynakları arasında Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin tarihsel olarak kullanma imkanı bulunmayan İbn Nüceym

---

[540] "Hâşiye ale'd-Durer" ve *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*da aynen yer alan kayıtlar için bk. Çivizâde, "Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer", Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3600, vr.4a = Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.12a; "Hâşiye" 4b= "Mecmua" 19b, 4a=20b, 5a=23b, 5b-6a=31a, 5b=32a, 6a=36a-b, 7a=43b, 8a=47b, 8b=60a, 10b=85b, 14b=148b, 16b-18a=101a, 20b=157a, 20b-21b=190a veya 189a. (Mecmuatu'l-Fetâvâ'nın Şehid Ali Paşa nu.1068 nüshasında bir varaklık sayfa numarası farklılığı vardır. Bu yüzden verdiğimiz varak numaraları, bundan sonra ona göre değerlendirilmelidir).

[541] "Mecmua-i Fıkh" ile *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*da aynen yer alan "şeyhülislâm" imzalı görüşler ("ekulü") için bk. Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp, Esad Efendi, nu.3754, vr.18b = Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, 9b; 19a=10a, 19a=11a, 19a-b=11b, 19b-20a=17a, 20a=17b, 20a-b=19b, 20b=22b, 20b=23a, 20b=26a, 20b=28b, 21a=30b, 21a=31a,21a=32a, 22a=38a, 22b=44b, 22b=46a, 22b=46b, 22b-23a=49a, 23a=49a, 23b=55a, 23b=55b, 23b-24a=57a, 25a=61b, 25a=64a, 25a=65a, 25a=65b, 25a-b=67b, 25b=68b, 26a=69b, 25b=72b, 26a-b=73a, 26b-27a=73b, 27a=74b, 27a=74b, 27a=75a, 27a=79a, 27a=75a, 27a=79a, 27b=79a, 27b=79b, 33a-b=114a, 33b=114b, 33b=115a, 33b=115b, 33b-34a=115b, 34a=116a, 34b=120b, 34b=121a, 34b=121b, 37a-b=156a, 37b=156b, 37b=164b, 37b=165b, 37b-38a=176b-177a, 38a=179b, 38a=180a, 38b=185b, 38b=189a, 39a=189a, 39a=189b, 39a=190b.

[542] Biz, "Hâşiye alâ Kâdıhân"daki kayıtlar için karşılaştırmalı bir tespit yapmamakla birlikte, Ahmet Aydın bu hâşiyenin muhtevâsının *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*nın ilgili bahislerinde aynen yer aldığını söyler. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.26.

[543] Bu görüşler eserde çok sayıda bulunduğu için yerlerini ayrıca belirtmeyi gereksiz görüyoruz.

[544] Nitekim böyle bir "şeyhülislâm" ibâresinin kenarına "sâhib-i Mecmua" notu düşülmüştür. Bk. Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.vr.31a.

[545] Bunların yerleri ilgili notta gösterilmiştir.

(ö.970/1563)'in[546] *Bahrü'r-Râik (Şerhu'l-Kenz)*'i, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i[547], Ebussuud Efendi'nin *Tefsîr*'i[548] ve Fudayl el-Cemâlî (ö.991/1583)'nin[549] *ed-Damanâtu'l-Cinayât*'ı[550] gibi eserlerin kullanılmış olmasıdır. Üstelik bunlardan İbn Nüceym'in eserleri, neredeyse her konuda atıf yapılacak kadar yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Dördüncüsü, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin müstakil bir risâle yazdığı ta'zîr faslında bile İbn Nüceym'in *Şerhu'l-Kenz*'inin kullanılmış olmasıdır[551]. Beşincisi, eserde Ebussuud Efendi'den[552] ve Fudayl el-Cemâlî'den[553] "merhûm" diye söz ediliyor olmasıdır. Altıncısı, yukarıda bahsedildiği üzere Ebu'l-Meyâmin Mustafa Efendi'nin Çivizâde'nin ve oğlunun bu eseri tamamlayamadığını ifade etmiş olmasıdır. Zira bu ifade, eserde Çivizâde Mehmed Efendi'nin katkısının büyüklüğünü teyid eder. Yedincisi de, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin yazdığı hususları gösteren yahut bunları ayırt etmeye imkan sağlayan işaretlerin belirgin olmamasıdır[554]. Bunların hâricinde, Çivizâde Mehmed Efendi ile çok yakın ilişkisi olan Temimî, Çivizâde Mehmed Efendi'nin *"nevâzil, vâkıât ve havâdis meseleleri hakkında büyük bir kitab cem etmeye başladığını, gâlip zannınca bu kitabın bir çok cildde"* olacağını

---

[546] Çivizâde 1547'de öldüğünde, İbn Nüceym henüz yirmiyedi yaşındadır. Bk. Ahmet Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.236-237.

[547] Bu eserler *Mecmua'*da bolca kullanılmıştır.

[548] Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.185b: *"Tefsîrü'l-merhûm Mevlânâ Ebu's-Suûd…"*.

[549] Zenbilli Ali Cemâlî'nin oğlu olan Fudayl el-Cemâlî, 920/1514'te doğmuş olup *Mecmuatu'l-Fetavâ'*daki ismiyle *ed-Damanâtu'l-Cinayât'*ı veya *ed-Damanât fi'l-Füru'*yu 984/1576 yılında tamamlamıştır. Bk. Ferhat Koca, "Fudayl Çelebi, Zenbillizâde", **DİA**, c.XIII, İstanbul, 1996, s.207-208.

[550] Bu eserin kullanıldığı yerler için bk. Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.149b, 179b, 182b,184a, 184b, 190b.

[551] Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.57b-61b. Bu açık duruma rağmen Abdullah Özer, *Mecmuatu'l-Fetâvâ* ile Çivizâde'nin "Risâle Müteallika bi't-Teazîr"i arasında bazı ilişkiler bulunduğunu, bu ilişki çerçevesinde bu eserdeki ta'zîre ilişkin bilgilerin Çivizâde'nin söz konusu risâlesinden özetlendiğini söylemek mümkündür der. Bk. Özer, **a.g.t.**, s.80.

[552] Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.185b.

[553] Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068, vr.182b,184b-190b: *"Damanât el-merhûm Fudayl el-Cemâlî…"* veya *"Damanâtu'l-Cinayât li'l-merhum Fudayl el-Cemâlî"*. 1583'te ölen Fudayl el-Cemâlî'den böyle söz ediliyor olması, -Ebu'l-Meyamin Mustafa Efendi'nin kaydıyla birlikte düşünüldüğünde- o yıllarda fetvâ görevine gelen Çivizâde Mehmed Efendi'nin bu mecmuanın teşekkülündeki rolünü açıkça ortaya koyar.

[554] Söz gelimi *Mecmua-i Fıkh'*taki Arapça bir fetvâda yazıldığı gibi *"efkarun'n-nâs Şeyh Muhammed bin İlyas"*a ait olduğu belirtilen (bk. Çivizâde, "Ta'lika alâ Ebvâb min Kitâbi'l-Fıkh", Sül. Ktp., Reisülküttab nu.1221, vr.47a-b) kayıtlar yoktur. Ayrıca Şükrü Özen, bu eserde Çivizâde'nin ölümünden sonraki 958/1551 yılına ait bir kaydın bulunduğunu da söyler. Bk. Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", s.354.

yazar[555]. Bizce işte Temimî'nin böyle bahsettiği eser, kuvvetle muhtemel *Mecmuatu'l-Fetâvâ* olmalıdır.

Dolayısıyla bütün bu nedenlerle biz *Mecmuatu'l-Fetâvâ'yı*, -Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin kaleme almaya başlayan kişi olarak katkılarını göz ardı etmemekle birlikte- esas itibariyle Çivizâde Mehmed Efendi'ye atfetmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz[556]. Kaldı ki bir "menkul fetvâ mecmuası"[557] olması nedeniyle bu eserin, esasen te'lif denebilecek kısmını teşkil eden "şeyhülislâm" imzalı görüşlerin zaten Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

b.Mecmua-i Fıkh (Mesâil-i Fıkhiye) veya Mecmua-i Çivizâde

İki ayrı nüshasında bu isimlerle kayıtlı olup Çivizâde'ye atfedilen eser[558], muhteva analizi yapıldığında aslında Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olmalıdır. Zira bu eserde, kaynak olarak çoğu İbn Nüceym'in eserlerinden yapılmış nakiller, Fudayl el-Cemâlî'nin *ed-Damanât'*ından yapılan nakiller ve "Çivizâde" ya da "el-mevla'l-fâdıl el-merhûm Çivizâde" imzalı görüşler ("ekûlü") bulunmaktadır. Üstelik bu eserdeki bir çok nakil ve görüş, *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*da da yer almaktadır. Esasen -"tahâret" babıyla başlayıp "vesâyâ" ile bitmesinin de işaret ettiği üzere- bu eserle *Mecmuatu'l-Fetâvâ*

---

[555] Temimî, **a.g.e.**, vr.436a.

[556] Ahmet Aydın bu eserin ortak eser olduğunu söylemesine rağmen, onu Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin eserleri arasında saymıştır. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.25-30.

[557] Hanefî mezhebinin ilk imamlarından sonraki kuşaktan olan ve mezhebin literatüründe "meşâyih" ve "müteahhirîn" terimleriyle ifade edilen müctehid âlimlerin karşılaştıkları sorularla ilgili olarak, mütekaddimîn denilen imamlardan bir rivâyet bulamadıkları meseleler için ortaya koydukları çözümler "fetâvâ" ve "vâkıât" diye adlandırılmıştır. İşte Çivizâde'ye atfedilen bu eser, -"Fetâvâ" ya da "Vâkıât" diye de isimlendirilmesinin gösterdiği üzere- büyük ölçüde bu tip klasik eserlerdeki fetvâların derlenmesiyle teşekkül etmiştir. Söz konusu eserler ve onlardan derlenen mecmualar hakkında bk. Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", s.335-343.

[558] Çivizâde, **Mecmua-i Fıkh (Mesail-i Fıkhiye)**, Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.697, vr.1b-40a; Çivizâde, **Mecmua-i Çivizâde**, Sül. Ktp, Esad Efendi, nu.3754, vr.17b-39a. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nu.1221, vr.47a-53a'da *Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer'*e ilâve edilmiş kısım da esasen bu eserden ya da *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*dan alınma olmalıdır. Bu nüshanın dikkat çekici tarafı, bahis içerisinde Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'ye ait bir adet Arapça fetvânın bulunmasıdır. Bk. Çivizâde, "Ta'lika alâ Ebvâb min Kitâbi'l-Fıkh", Sül. Ktp., Reisülküttab nu.1221, vr.47a-b.

arasında yakın bir ilişki vardır. Bu ilişki, öyle zannediyoruz ki bu eserin ana eser olan *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*nın bir parçası olduğu şeklindedir[559].

c.Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer

Yazma eser kütüphanelerinde birden fazla nüshası bulunan bu eserin bir nüshasında[560], hem müellifi hem de cem edeni açık bir biçimde ortaya konmuştur. Söz konusu nüshadaki ifadeye göre bu hâşiye, *"…el-Mevlâ şeyhülislâm Muhammed ibn şeyhülislâm Şeyh Muhammed eş-şehîr bi-Çivizâde"*nin yani Çivizâde Mehmed Efendi'nin eseri olup, müellifin talebesi Halil Hasmî adıyla meşhur olan Muhammed Efendi tarafından cem edilmiştir[561].

d.Hâşiye alâ Fetâvâ Kâdîhan

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nâdir Eserler bölümündeki nüshada[562] bulunan bir kayıttan öğrendiğimize göre, bu hâşiyenin müellifi Çivizâde Mehmed Efendi'dir. Aynı kayıtta bu eseri, Halil Hasmî Muhammed Efendi, hocası Çivizâde Mehmed Efendi hayattayken onun izniyle kendisinin cem ettiğini belirtmektedir[563].

---

[559] Ahmet Aydın da aynı kanaate varmıştır. Bk. Aydın, **a.g.t.**, s.30.

[560] Çivizâde Mehmed Efendi, "Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer fî Galatâtihâ", İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler Bölümü, Arapça-nu.610, vr.164b-177a. Bu eserin diğer nüshaları şunlardır: Sül. Ktp., Mehmed Nuri Efendi, nu.187, vr.65b-76a; Sül. Ktp., Reisülküttab, nu.1221, vr.31b-46b; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3600, vr.2b-21b. Diğer nüshaları için bk. Aydın, **a.g.t.**, s.38. Muhtemelen bu hâşiye ile ilişkili olup *Durer'*deki galat ibâreleri sıralayan yine Çivizâde adına kayıtlı bir yapraklık eser için bk. Çivizâde, "Ta'lilu Kitâbi'd-Durer ve'l-Gurer fî Ba'di'l-Mevâdi'", Sül. Ktp., Laleli, nu.3653, vr.151b.

[561] Çivizâde Mehmed Efendi, "Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer fi Galatâtihâ", vr.164b; ayrıca bk. Aydın, **a.g.t.**, s.38.

[562] Çivizâde Mehmed Efendi, "Hâşiye alâ Fetâvâ Kâdîhân", İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler Bölümü, Arapça-nu.610, vr.177b-181b. Bu eserin Nuruosmaniye Ktp. nu.1959'daki diğer nüshası için bk. Aydın, **a.g.t.**, s.40.

[563] Çivizâde Mehmed Efendi, "Hâşiye alâ Fetâvâ Kâdîhân", vr.177a; Aydın, **a.g.t.**, s.39-40. Kâtip Çelebi'nin, *Fetâvâ Kâdîhân* üzerine Muhammed b. Mustafa b. el-Hac Muhammed Efendi es-Sûfî'nin hocası Çivizâde Mehmed Efendi'nin işaretiyle tertib ettiğini söylediği (bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-**

e.Risâle fî Beyâni Kavli'l-Allâme İbn Hümâm fî Kitâbi's-Savm fî Mes'eleti Yevmi'ş-Şekk

Kütüphane kataloglarında Çivizâde adına kaydedilmiş olan bu risâlenin[564] müellifi, sonunda "li'l-fâdıl el-kâmil ve'l-âlimu'l-âmil şeyhülislâm ve'l-müslimîn Mevlânâ Muhammed Efendi ibnu'ş-Şeyh Muhammed Efendi eş-şehîr bi-Çivizâde Efendi"[565] şeklinde ifade edildiği üzere, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi değil, oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'dir.

f.Risâle fi'l-Lahn ve't-Tegannî

Gördüğümüz kadarıyla yazma eser kütüphanelerinde bu isimde olup Çivizâde adına kayıtlı yalnızca bir nüshası bulunan bu risâleyi[566], müstensihinin yazdığı sonundaki ifadeye göre *"Osmanlı Kazaskeri Çivizâde diye meşhur olan el-Fâzıl Mehmed Efendi yazmıştır ve o, Ebussuud Efendi el-merhûmun ve Birgivî Mehmed Efendi el-merhûmun muasırıdır; bu risâledeki hitap da Birgivî içindir"*[567]. Bu kaydı esas alırsak evvelâ şunu belirtmeliyiz ki, risâlenin müellifi müstensihin zikrettiği gibi Çivizâde Mehmed Efendi (ö.995/1586-87) olmalıdır. Başka bir ifadeyle bu risâle, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin te'lifi olmasa gerektir. Zira Çivizâde'nin künyesi, kendisine ait risâlelerde genellikle "Şeyh Mehmed bin İlyas eş-şehîr bi-Çivizâde" yahut "Şeyh Mehmed bin İlyas" şeklinde belirtilir. Oysa burada

---

Zunûn, II, s.1227; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 3, s.980) bir çalışma daha bulunmaktadır ki, Ahmet Aydın bu çalışmanın aslında Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olup Nuruosmaniye Ktp.nu.1959'da kayıtlı bulunan "Zübdetu Fetavâ Kâdîhân" olduğunu tespit etmiştir: bk. Aydın, **a.g.t.**, s.40-41.

[564] Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fî Beyâni Kavli'l-Allâme İbnü'l-Hümâm fî Kitâbi's-Savm fî Mes'eleti Yevmi'ş-Şekk", Sül. Ktp., Laleli, nu.252, vr.97b-102a (Varak numarası sonradan verilmiştir).

[565] Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fî Beyâni Kavli'l-Allâme İbnü'l-Hümâm fî Kitâbi's-Savm fî Mes'eleti Yevmi'ş-Şekk", vr.102a.

[566] Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-Lahn ve't-Tegannî", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1548, vr.163b-166a; Ahmet Aydın müellifi meçhul halde olup bazı taşra kütüphanelerinde bulunan bir iki risâleden daha söz etmekle birlikte (Aydın, **a.g.t.**, s.33-34), bunların Çivizâde'ye nisbet edilmediği anlaşılıyor.

[567] Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-Lahn ve't-Tegannî", vr.166a.

"Şeyh" sıfatı kullanılmaksızın sadece Çivizâde Mehmed Efendi denilmektedir. Nitekim Çivizâde Mehmed Efendi'nin isminin bu şekilde verilişi başka risâlelerinden bilinmektedir[568].

Söz konusu kayıtta yer alan müellifin "merhûm Ebussuud Efendi ve merhûm Birgivî Mehmed Efendi'nin muasırı" olduğu ifadesi de -farklı bir iddiaya mesned gösterilmesine rağmen[569]- aslında kastedilen kişinin yine Çivizâde Mehmed Efendi olduğunu teyid eder. Zira Çivizâde Mehmed Efendi'nin vefatı, hem Ebussuud Efendi (ö.982/1574)'nin, hem de Birgivî Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin ölümünden on üç-on dört sene sonradır. Hatta onunla Birgivî arasında yalnızca sekiz yaşlık bir fark vardır. Oysa, -her ne kadar bu iki âlimle muasır olsa da- Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi, -risâlede hitap edildiği söylenen Birgivî Mehmed Efendi'den yaşça çok büyük olduğu gibi- Birgivî henüz yirmi beş yaşındayken vefat etmiştir. Bu durumda, Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Birgivî'ye "ey kardeş" hitâbıyla ya da "sâdık dostundan onu (nasihatı) kabul et" tarzında risâle yazdığını[570] düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki müstensih, söz konusu kaydında Ebussuud Efendi ve Birgivî'yi "el-merhûm" diye zikrederken, Çivizâde Mehmed Efendi'den "el-kâdî bi'l-asâkiri'l-Osmâniyye" şeklinde unvanlı olarak söz eder. Öyle zannediyoruz ki bu ifade tarzı, müstensihin risâleyi Çivizâde Mehmed Efendi Anadolu veya Rumeli Kazaskeri iken istinsah ettiği anlamına gelmektedir. Nitekim Çivizâde Mehmed Efendi'nin, ilk olarak -Ebussuud Efendi ve Birgivî öldükten sonra- 1575 yılında Anadolu Kazaskeri oluşu[571], müstensihin ifadelerindeki uyumu gösterdiği gibi bizim tahminimizi de desteklemektedir. Bu tahminimizin doğruluk derecesi tartışmaya açık olmakla birlikte, kanaatimizce müstensihin ifadesine göre bu risâlenin müellifinin Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed

[568] Mesela bk. Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fî Yevmi'ş-Şek", Sül. Ktp., Laleli, nu.252, vr.102a.
[569] Ahmet Aydın, bu risâlenin -sonundaki müstensih kaydına istinaden- Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'ye ait olması ihtimalini kuvvetli görür. Hatta denebilir ki o, bunun da ötesine geçerek eseri Çivizâde'nin sayar. Zira tezinde bu risâledeki fikirleri rahatça Çivizâde'nin görüşleriymiş gibi kullanmış ve bir takım sonuçlar çıkarıp yorumlar yapmıştır. Bunlar için bk. Aydın, **a.g.t.**, s.33-34, 82-83,87,91, 158.
[570] Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-Lahn ve't-Tegannî", vr.163b.
[571] Atâî, **a.g.e.**, s.292-294.

Efendi olması mümkün görünmemektedir. Aksine onun ifadeleri, müellifin Çivizâde Mehmed Efendi olduğunu salık vermektedir.

Fakat bu takdirde de başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem, risâlenin yazma eser kütüphanelerinde muhtelif isimlerle aynı zamanda Birgivî Mehmed Efendi adına kayıtlı bir çok nüshasının bulunuyor olmasıdır[572]. Nitekim Birgivî Mehmed Efendi hakkında çalışmış olan araştırmacılar, vaktiyle bu nüshaları gördükten sonra haklı olarak söz konusu risâleyi Birgivî'ye atfetmişlerdir[573]. Ama artık bu risâlenin hem Birgivî'ye hem de Çivizâde Mehmed Efendi'ye (hatta Ebussuud Efendi'ye[574]) nisbet edildiği anlaşıldığına göre, şimdi risâlenin gerçekte kime ait olduğu sorusunu cevaplamak gerekir. Bizce bu sorunun muhtemel cevabı, Çivizâde'ye isnad edilen nüshadaki müstensihe ait kayıtta bulunmaktadır. Yukarıda naklettiğimiz gibi müstensih o kayıtta, bu risâledeki hitâbın Birgivî'ye olduğunu ifade eder. Nitekim eserinin başında müellif, risâlesini okumuş olduğu bir kişiye "ey kardeş" diye hitap eder. İşte bu işaretlerden hareketle yaptığımız incelemede, bu risâle ile Birgivî Mehmed Efendi'nin *Risâle fi'z-Zikri'l-Cehrî* adlı eseri arasında muhteva bakımından bir irtibatın yahut paralelliğin var olduğu izlenimini edinmiş bulunuyoruz[575]. Çalışmamızın çerçevesi dışında kaldığı için bu eserlerin muhtevâ analizlerine girip iddiamızı delillendiremesek de, şimdilik şu kadarını söyleyelim ki eğer izlenimimizde

---

[572] Örneğin bk. Mehmed Efendi el-Birgivî, "Risâle fi'l-Lahn ve't-Teganni", Millet Ktp., Ali Emiri-Arabi, nu.3448, vr.101b-103b; Sül. Ktp., Reşid Efendi, nu.1218, vr.71b-73b; Sül. Ktp., Giresun Yazmaları, nu.170, vr.259b-262b; Birgivî, "Risâle fî İhtimâmi Emri'd-din", Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.696, vr.39b-43b; Birgivî, "el-Kavlü'l-Vasît Beyne'l-İfrât ve't-Tefrît", Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.615, vr.107b-110b. Risâlenin müellifi meçhul halde başka nüshaları da bulunmaktadır. Mesela bk. Sül. Ktp., Reisülküttab, nu.1181, vr.107b-110b. Atsız, bu risâleyi Ebussuud Efendi'ye isnad etmiştir. Bk. Atsız, **İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası**, İstanbul, MEB, 1967, s.60.

[573] Ahmet Turan Arslan, **İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Terisatındaki Yeri**, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s.90-92; M.Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1997, s.67-68; Huriye Martı, **Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008, s.106-107.

[574] Pehlul Düzenli, XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimi Ebû Said el-Hâdimî'nin *Berîkai Mahmudiyye fî Şerhi Tarîkatı Muhammediyye* adlı eserinde bu risâleyi Ebussuud Efendi'ye nisbet ettiğini söyler. Bk. Düzenli, **a.g.t.**, s.70.

[575] Bk. Çivizâde Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-Lahn ve't-Teganni", vr.164a, 165b; krş. Birgivî Mehmed Efendi, **er-Risâletu fi'z-Zikri'l-Cehrî**, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, 1988, s.3-4,18-19,22-30.

yanılmıyorsak, bu risâle Çivizâde Mehmed Efendi'nin, Birgivî Mehmed Efendi'nin söz konusu risâlesini tetkiki neticesinde zikirlerde cehr, lahn ve tegannî konusundaki kendi fikirlerini "nasihat" tarzında Birgivî'ye bildirmek üzere yazdığı bir eser olmalıdır[576].

Eğer bu tespitler doğruysa, bizim açımızdan mühim ve anlamlı bir bağlantı ortaya çıkmış demektir. Bu bağlantı, XVI. yüzyılda muhalif bir Osmanlı âlimi olan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi ile, esasen "tasfiyeci" nitelikte fikirlere sahip yine muhalif bir âlim olan Birgivî Mehmed Efendi'nin[577] dostluk ilişkisi içinde olduğudur. Bu ilişki, para vakıfları ve sûfîler gibi tartışmalı konularda benzer düşüncelere sahip olan muhalif tavırlı iki âlimden biriyle, diğerinin oğlu arasında tesis edilmiş olması nedeniyle sıradan bir ilişki olmasa gerektir. Hatta bu dostluk ilişkisi, kanaatimizce benzer düşüncelere sahip Osmanlı âlimlerinin birbiriyle ilişkide bulunduğuna işaret etmesi itibariyle oldukça mânidar sayılabilir.

g.Risâle fî Hakkı'd-Deverân

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüsha olarak bulunan "raks" ve "semâ" hakkındaki bu risâle, *"Risâle fî Hakki'd-Deverân li-Çivizâde el-merhûm"* şeklinde Çivizâde'ye atfedilmesine rağmen[578], Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'ye ait değildir. Çünkü risâlede Ebussuud Efendi'den birkaç defa "Ebussuud merhûm…" veya "merhûm Ebussuud…" ifadeleriyle söz edilmektedir[579]. Halbuki Ebussuud Efendi'den yirmi yedi sene evvel vefat eden Çivizâde'nin, yazdığı bir eserde onu böyle zikretmesi beklenemez. Yine risâlede Çivizâde'den sonra ölmüş olan İbn Nüceym

[576] Nitekim Birgivî'nin kendi eserindeki lahn ve tagannîye yaklaşımıyla, bu risâledeki yaklaşım birbirinden biraz farklıdır. Bu husus, risâlenin Birgivî'ye ait olmadığını belli ölçüde ifade eder zannındayız.
[577] Lekesiz, "Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", s.135-225.
[578] Çivizâde, "Risâle fî Hakkı'd-Deverân", Sül. Ktp., Pertev Paşa, nu.621, vr.94b-98a; Özer bu risâleyi Çivizâde'ye mal etmiştir: bk. Özer, **a.g.t.**, s.83-84.
[579] Çivizâde, "Risâle fî Hakkı'd-Deverân", vr.97b.

(ö.970/1562)'e ait *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eser de kaynak olarak kullanılmıştır[580]. Dahası, risâlenin muhtevasında da Çivizâde'ye ait olamayacağına işaret eden başka hususlar bulunmaktadır[581].

Keza, müellifin kendisi hakkında verdiği bazı bilgilere bakılırsa, Ahmet Aydın'ın bu risâlenin Çivizâde'nin oğlu Çivizâde Mehmed Efendi'ye ait olduğu iddiası[582] da şüpheli gibi görünmektedir. Zira müellif kendisini, nice müddet "ulûm-ı şer'iyye" ile meşgul olduktan sonra "rûzgâr-ı hîlekâr"ın bazı "mutasavvıfa"nın "mesâkına" uğrattığı, fakat "inâyet-i rabbâniye" ile onların "cümle bid'atları"na, raks ve sema' hususunda "hüsn i'tikadları"nın "menba'-ı fesâd" olduğuna vâkıf olan ve bu Türkçe risâleden önce Arabî dille bir "Naks-ı Raks" risâlesi yazan kişi olarak tanıtmaktadır[583]. Oysa Çivizâde Mehmed Efendi'nin böyle bir kişi olduğu ifade edilmediği gibi[584], en azından bir "Naks-ı Raks" risâlesinin müellifi olduğu da bilinmemektedir[585]. Bu yüzden Çivizâde adına kayıtlı bu risâlenin, hakikatte kime ait olduğu maalesef şimdilik açıklığa kavuşmamaktadır[586].

---

[580] Çivizâde, "Risâle fî Hakkı'd-Deverân", vr.97a; Aydın, **a.g.t.**, s.39.

[581] Söz gelimi Ebussuud Efendi'nin fetvâsının nakledilmesi gibi. Bk. "Risâle fî Hakkı'd-Deverân", vr.97b-98a.

[582] Aydın, **a.g.t.**, s.39.

[583] Çivizâde, "Risâle fî Hakkı'd-Deverân", vr.94b-95a.

[584] Çivizâde Mehmed Efendi hakkında bk. Atâî, **a.g.e.**, s.292-294.

[585] Yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda -şimdilik- bu isimde bir risâleye tesadüf edemedik.

[586] Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'da deveran ve raks risâleleri çerçevesinde Çivizâdeler'in herhangi bir eserinden bahsetmez. Yalnız, İsmail Ankaravî (ö.1041/1631)'nin bu konudaki eserini raks ve deverâna karşı çıkıp yasaklayan "müftü Mehmed Efendi'ye" cevap olarak yazdığını söyler (bk. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 2, s.705). Bu müftî Mehmed Efendi'nin, hangi müftî olduğu ve böyle bir risâlenin yazarı olup olmadığı ise meçhuldür. Bununla birlikte Yaşar Sarıkaya'ya göre, XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ebû Said el-Hâdimî'nin *Berîka* adlı eserinde *"Osmanlı şeyhülislâmlarından Çivizâde Mehmed Efendi (ö.995/1587) raks ve devranın açıkça haram olduğuna dair fetvâ vermiştir"* mealinde bir ifadenin bulunmasına bakılırsa (bk. *Berîka*, II, 574'ten naklen, Sarıkaya, **a.g.e.**, s.180), söz konusu müftînin Çivizâde Mehmed Efendi olması muhtemeldir. Ancak bu durum, yine de Çivizâde Mehmed Efendi'nin "Risâle fî Hakkı'd-Deverân" ve "Risâle-i Naks-ı Raks"ın müellifi olduğunu ifade etmez.

h.Kitâbu'l-Îsâr fî/li Halli'l-Muhtâr fî Mezhebi Ebî Hanîfe

Bu eser, bazı kaynaklarda[587] hatta bizzat eserin bazı nüshalarında[588] Çivizâde'ye mâl edilmiş olmakla birlikte, Ahmet Aydın'ın da fark ettiği üzere[589] gerçekte ona ait değildir. Zira eserin hâl-i hazırda mevcut müellif hattı nüshasında ve diğer nüshalarında müellifinin "Muhammed bin İlyas eş-Şehîd" isminde olduğu ve eserin 881/1476-77 yılında II.Bayezid'e ithâfen yazıldığı kaydedilmiş bulunmaktadır[590]. Bu kayıt, kuvvetle muhtemel 896/1490-91'de doğan "Şeyh Muhammed bin İlyas" künyeli Çivizâde'nin, hem ismen hem de tarih itibariyle bu eserin müellifi olamayacağını açıkça göstermektedir[591]. Üstelik mesh risâlesinde bizzat Çivizâde'nin kaynak olarak kullandığı[592] bu eserin müellifinin kimliği de, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin bir ifadesiyle biraz daha açıklığa kavuşmaktadır: Fenârîzâde'ye göre "*el-Îsâr* diye müsemmâ *Muhtar* şerhi", Sultan Mehmed (Fâtih)'in saltanatının evâhırında

---

[587] Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.20; İsmail Paşa el-Bağdadî, **Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l- Musannifîn**, c.II, İstanbul, MEB Yay., 1955, s.242.

[588] Bu eserin Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1224'de bulunan müellif hattının iç kapağında eserin ismi, gerçek müellifi, yazılış zamanı ve yeri kırmızıyla açıkça yazılmış olmasına rağmen, adeta sonradan ilâve edildiğini gösterircesine siyah mürekkeple -ayrıca- "şeyhülislâm-ı esbak Çivizâde…'nin" te'lifi olduğu gibi bir ifade de kaydedilmiştir (bk. Muhammed b.İlyas eş-Şehid, **Kitâbu'l-Îsâr fi Halli'l-Muhtâr fi Mezhebi Ebî Hanife**, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1224, iç kapak); keza eserin istinsah nüshası olan Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.730'da da bir kenar kaydı olarak bu eserin Çivizâde'nin telifi olduğu ifade edilir (bk. Muhammed b. İlyas eş-Şehid, **Kitâbu'l-Îsâr li-Halli'l-Muhtâr**, Sül.Ktp., Esad Efendi, nu.730, ilk yaprak). Oysa böyle bir ifade ne eserin müellif hattından yazılan diğer nüshasında, ne diğer istinsah nüshasında, ne de mukadimesinde bulunmaktadır. Aksine mukaddimede müellif kendisini Muhammed bin İlyas eş-Şehîd diye zikreder. Bu sonradan ilâve ifadeler ise, muhtemelen asıl müellif tanınamayınca, onunla künyesi neredeyse aynı olan Çivizâde'ye mal edilmiş olmalıdır.

[589] Ahmet Aydın bu eserin Çivizâde'ye ait olamayacağını ilk fark eden araştırmacıdır: bk. Aydın, **a.g.t.**, s.41-43.

[590] Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1224, 1b, 267b; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nu.561, vr.1b, ketebe kaydı (bu nüsha müellif hattından yazılmıştır); Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.730, vr.1b. (Bu nüsha 954/1547 yılında Abdüllatif b. Resul el-Manastırî tarafından istinsah edilmiştir); Sül. Ktp., Kadızade Mehmed, nu.120, vr.1b (Bu nüsha eksik olup tarihsizdir). Kâtip Çelebi ve İsmail Bağdadî de müellifi Muhammed b. İlyas diye kaydederler. Bk. Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 4, s.1294; İsmail Bağdâdî, **Kitâbu Îzâhi'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn**, c.II, tashih: Kilisli Rıfat Bilge, 1947, s.1623.

[591] Müstakimzâde *Tuhfe-i Hattâtîn'*de (Müstakimzâde, **Tuhfe-i Hattâtîn**, s.132), Çivizâde'nin babasını "İlyas Şehid" diye yazarsa da, onun bu konuda yanıldığı çok açıktır. Zira onun *Devhatü'l-Meşayih'*inde *Kitâbu'l-Îsâr'*ı Çivizâde'ye mal ettiği hesaba katıldığında, o büyük bir ihtimalle bu ismi *Kitâbu'l-Îsâr'*ın müellif hattındaki ifadelere bakarak zikretmiş olmalıdır. Dolayısıyla Müstakimzâde'nin söz konusu kayıtları, hem Çivizâde'nin babasının ismi, hem de *Kitâbu'l-Îsâr'*ın müellifinin kim olduğu açısından bir karine teşkil etmez.

[592] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Serez, nu.960, vr.144a (Çivizâde burada şu ifadeyi kullanır: *"...ve fî şerhi'l-Muhtâr el-müsemmâ bi-Îsâr fî hâzihi'l-mes'eleti..."*); Aydın, **a.g.t.**, s.43.

"karyesinden tardedilmiş bir karye imamı" tarafından te'lif edilmiştir[593]. Şu halde diyebiliriz ki, kimi kaynak ve yazarlarca Çivizâde'ye mâl edilen *Kitâbu'l-Îsâr li-Halli'l-Muhtâr* adlı eser[594], aslında ona değil Muhammed bin İlyas eş-Şehîd isminde bir "karye imamı"na aittir[595].

i.**Diğer Eserler**

Hâl-i hazırda yazma eser kütüphanelerinde bulunup incelediğimiz bu eserlerin hâricinde, Kefevî ve Temimî gibi biyograflar tarafından Çivizâde'ye başka eserler de atfedilmiştir. Mesela Temimî, Çivizâde'nin *Tefsîr-i Kâdî* ve hâşiyeleri, *Hidâye* ve şerhi, *Telvîh* ve hâşiyeleri, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve hâşiyeleri, *Şerhu't-Tecrîd* ve hâşiyeleri ve Kirmânî'nin *Şerhu'l-Buhârî*'si üzerine "ta'lîk"lerinin (ta'likât) ve fıkhî, usûlî risâlelerinin bulunduğunu ifade eder[596]. Keza Kefevî, Çivizâde'nin "*Tavzîh* hâşiyesi *Telvîh* kitabı" üzerine "ta'likâtını" gördüğünü, kendisinin üstadı Malul Emir için bundan bir nüsha yazdığını söyler[597]. Müstakimzâde de Çivizâde'ye *"Hüsnü'l-Kârî fi't-Tecvid"* diye bir eser atfeder[598].

Çivizâde'ye atfedilen bu eserler arasında bilhassa Temimî'nin zikrettiklerinden bazıları, öyle anlaşılıyor ki yukarıda Çivizâde'ye ait eserler kapsamında ele aldığımız risâleler olmalıdır. Zira onun Çivizâde'ye atfettiği "Tefsir-i Kâdî" ve hâşiyerine ta'likâtla "Risâle fi't-Tefsîr"i; *Hidâye* ve şerhine, *Telvîh* ve hâşiyelerine ve *Şerhu'l-Mevâkıf* ve hâşiyelerine ta'likâtla "Fîmâ

---

[593] Fenarîzâde Muhyiddin Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Süleymaniye, nu.1051, vr.42a.
[594] Abdullah Özer, eserin te'lif tarihini bile hatalı kabul ederek onu Çivizâde'ye mal eder: bk. Özer, **a.g.t.**, s.81; Habeşî, *Hediyyetü'l-Ârifîn'*e istinaden bu eseri Çivizâde'ye mal eder: bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, **Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Havâşî**, c.III, Abu Dabi, Menşurâtu'l-Mecmuati's-Sekafî, 2004, s.1571.
[595] Böylelikle Ahmet Aydın'ın bu eserin Çivizâde'nin dedesi Şeyh Muhammed'e ait olabileceği tahmininin (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.42) de isabetli olmadığı görülmektedir.
[596] Temimî, **a.g.e.**, vr.366ab.
[597] Kefevî, **a.g.e.**, vr.401b.
[598] Müstakimzâde, **Devhatü'l-Meşâyih**, s.20. Ayrıca Aydın, çağdaş bir Arap biyografi eserinde (Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cem*..) Çivizâde'ye "Risâle fî Tahrîri Da'vâ'l-Mülk" adlı bir eserin atfedildiğini, fakat bunun mevcut olmadığını söyler (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.37-38).

Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve'ş-Şerhi'l-Mevâkıf"ı kastettiğini düşünebiliriz. Fakat Temimî'nin Kirmânî'nin *Şerhu'l-Buhârî*'si üzerine ta'likât, Kefevî'nin *Telvîh* üzerine ta'likât[599] ve Müstakimzâde'nin *"Hüsnü'l-Kârî fi't-Tecvid"* diye belirttiği eserler, henüz kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanmadığı için meçhuldür. Herhalde, bilhassa Çivizâde'nin oğlunun çağdaşları olan Temimî ve Kefevî'nin bahsettiği bu birkaç eser, yazma nüshaları bugüne kadar ulaşmaması nedeniyle bilinmiyor olmalıdır[600].

B.Fetvâları

Daha önce bir vesileyle belirttiğimiz üzere, Temimî'ye göre Çivizâde'nin verdiği fetvâların sayısı, çoğu gün ikiyüz elliden aşağı düşmüyordu. Bu ifadeden hareket edilirse, yaklaşık üç yıl kadar müftîlik yapmış olan Çivizâde'nin, bu müddet zarfında bir hayli fazla fetvâ verdiği izlenimi edinilir. Böyle bir izlenime rağmen, aslında Temimî söz konusu ifadeyi galiba Çivizâde'nin yoğun bir meşguliyet içerisinde bulunduğunu izah bağlamında kullanmış olmalıdır. Bu yüzden Temimî'nin ifadesi, Çivizâde'nin en azından kaydedilip bugüne kadar gelmiş olan fetvâları için ölçü olarak kabul edilemez. Nitekim Çivizâde'nin fetvâlarına yönelik çeşitli fetvâ mecmuaları üzerinde yaptığımız araştırmalar[601], onun esas itibariyle muayyen miktarda fetvâsının

---

[599] Kefevî, bu eseri Çivizâde'nin imtihan kapsamında yazdığı *Telvîh* ile ilgili risâleden ayrı olarak zikrediyor. Kimbilir belki de o, bu ifadelerinde aynı risâleden söz etmiştir.

[600] Ayrıca Kâtip Çelebi, İbn Nüceym'in eseri *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'e Çivizâde Mehmed Efendi'nin (Muhammed bin Muhammed eş-şehîr bi-Çivizâde) bir ta'likinin bulunduğunu söyler ki, bu zaten Çivizâde'nin oğluna aittir (Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 1, s.126-127). Çivizâde Mehmed Efendi'nin bu eseri Nuruosmaniye Ktp. nu 2061'deki *Fetâvâ*'nın devamında bulunmaktadır (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.28-29,39). Aydın, GAL'de Çivizâde Mehmed Efendi'ye atfedilen *Mîzânu'l-Müddeiyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn* adlı bir eserin bulunduğunu, fakat bu eserin aslında Esirîzade Abdülbaki el-Bursevî (ö.1092/1681)'ye ait olduğunu belirtir (bk. Aydın, **a.g.t.**, s.44-45).

[601] Bu kapsamda Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan şu mecmualar incelenmiştir: Sül. Ktp., Lala İsmail, nu.706; Esad Efendi, nu.589; Esad Efendi, nu.930; Şehid Ali Paşa, nu.2811; Esad Efendi, nu.593/2; Şehid Ali Paşa, nu.2752/4; Hafid Efendi,nu.97; Fâtih, nu.3504; Esad Efendi, nu.1098; Esad Efendi, nu.1099; Hafid Efendi, nu.113; Reşid Efendi, nu.1036; Esad Efendi, nu.587/1; Reşid Efendi, nu.1036; Esad Efendi, nu.587/1; Hacı Mahmud Efendi, nu.5660; Esad Efendi, nu.593/2; Esad Efendi, nu.855; Yazma Bağışlar, nu.1440/3; Süleymaniye, nu.649/1; Esad Efendi, nu.914; Denizli, nu.440; Reşid Efendi, nu.278; Esad Efendi, nu.3682; Fâtih, nu.3505; İsmihan Sultan, nu.216/2; Reşid Efendi, nu.282; Esad Efendi, nu.3729; Esad Efendi, nu.669; Murad Molla, nu.1143; Kılıç Ali Paşa, nu.492; Şehid Ali Paşa, nu.1077; İsmihan Sultan, nu.216; Şehid Ali Paşa, nu.1027; Esad Efendi, nu.944;

bulunduğu intibaını vermiştir. Bu intibaın tahkiki ya da daha doğru bir ifadeyle Çivizâde'nin fetvâlarının tespiti ve tahlili ise -müstakil bir araştırmayı gerektirdiği için- tabiatıyla bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Bununla birlikte biz, Çivizâde'nin fetvâlarına ilişkin yaptığımız araştırmalar çerçevesinde ulaştığımız sonuçları burada paylaşmak istiyoruz.

Gördüğümüz kadarıyla Çivizâde'nin fetvâlarının kayıtlı bulunduğu çok sayıda fetvâ mecmuası, hatta bizzat onun adına tertib edilmiş *Mecmua-i Çivizâde'*nin[602] de dâhil olduğu mecmualar içerisinde iki tanesi özellikle ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Le'âlî adıyla meşhur olan Seyyid Ahmed b. Mustafa'nın *Mecma'-ı Mesâili'ş-Şer'iyye fî Ulûmi'd-Dîniyye'*si[603], diğeri de İbnü'l-Edhemî el-Ma'nisavî'nin *Mecmua-i Fetâvâ'*sıdır[604]. Bu iki mecmuanın[605] ehemmiyetinin sebebi, mürettibleri olan Le'âlî'nin Çivizâde'nin müftîliği sırasında fetvâ kâtipliğini yapması, İbnü'l-Edhemî'nin de Kemalpaşazâde ve Sa'dî Çelebi'nin fetvâ kâtipliğini yapmış bir kişi olarak Çivizâde'nin ve Kâdirî

Yozgat, nu.679; Carullah, nu.971; Fâtih, nu.3504/2; Fâtih, nu.3505/1, Hamidiye, nu.613; Lala İsmail, nu.746; Bağdatlı Vehbi, nu.2054; Yazma Bağışlar, nu.1655/1; Serez, nu.1151. Bu mecmualarda Çivizâde adına bir takım fetvâlar tespit edilmiş olmakla birlikte, bunların hangi Çivizâde'ye ait olduğunu açıklığa kavuşturacak geniş çaplı müstakil araştırmalara ihtiyaç vardır.

[602] Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla nu.1182'de bulunup mukaddimesinde fetvâların çoğu Çivizâde'ye ait olduğu için "Çivizâde Mecmuası" denildiği belirtilen bu mecmua, kataloğa "Mecmuatu'l-Fetâvâ" diye kaydedilmiştir. 1165/1751-52 tarihli olan bu mecmuada, tespitlerimize göre Çivizâde imzalı yirmi üç fetvâ vardır: bk. vr.7a, 19a, 93a, 11a,112a, 134a, 137b, 138a, 140a, 189b, 261a, 296a, 298a, 299a, 332a, 334a, 345b, 355a, 356a, 356b, 374a, 375a, 383a. "Fetâvâ" adıyla yine Çivizâde adına kayıtlı olup çoğu zaman derleme Arapça *Mecmuatu'l-Fetâvâ'*nın başka bir nüshası olarak gösterilen (bk. Özer, **a.g.t.**, s.79.; Aydın, **a.g.t.**, s.29) bir Türkçe fetvâ mecmuası daha bulunmaktadır ki, aslında bu, -söz gelimi muhtevasındaki 989/1581-82 tarihli bir meselenin gösterdiği üzere- Çivizâde Mehmed Efendi'nin Türkçe fetvâlarını içermektedir. Mecmuada bazı Arapça fetvâlar da bulunmaktadır. Bu çerçevedeki tespitler için bk. Çivizâde, **Fetâvâ**, Sül. Ktp., Kadızade Mehmed, nu.251, vr. 36b-37a, 50b, 51a, 51b, 76ab, 89a, 211a-212a.

[603] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.1a-179b.

[604] İbnü'l-Edhemî el-Ma'nisavî (Sa'dî b. Hüsam b. Ali), **Mecmua-i Fetâvâ**, Âtıf Efendi Ktp., nu.2835, vr.1b-70b.

[605] Bu iki mecmua hâricinde Çivizâde'nin bazı fetvâlarını kaydetmiş olması nedeniyle Ebussuud Efendi'nin fetvâ kâtibi Veli Yegan'ın derlediği *Mecmuatü'l-Fetâvâ* da önemlidir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan onun bu mecmuasının, incelediğimiz İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri ve Meşihat Arşivi nu.178 nüshasında Çivizâde adına 61 adet fetvâ kayıtlıdır. Bk.: vr. 5b, 10b, 11b, 24a, 26b, 34a, 36a (iki adet), 45b, 50b, 52a, 54a, 55a (iki adet), 57b, 58a, 62b, 65ab, 69b, 81a, 88b, 89b, 91a, 91b, 95b, 101b, 107a, 108a, 122a, 126a, 131a, 135a, 142b (iki adet),144a,145b,146a (derkenar),149a (iki adet),155b,158a (derkenar),159b,166a,168b,182b,184b,186b (iki adet),193a, 197b, 202b, 203a, 206a, 208a (iki adet), 212b (derkenar), 219b, 222b, 223a, 228a, 228b.

Çelebi'nin fetvâ sûretlerini alması dolayısıyla[606], bu mecmualardaki fetvâların diğerlerine nazaran daha sağlam ve derli toplu olmasıdır. Bu yüzden biz, Çivizâde'nin fetvâlarının genel bir görünümünü arzetmek üzere bu iki mecmuayı esas alacağız. Diğer mecmualardaki fetvâları ise tespitlerimiz ölçüsünde özellikle ilgili oldukları konular işlenirken değerlendirmeye çalışacağız.

Çivizâde'nin fetvâ kâtibi Le'âlî'nin eserinde Çivizâde adına kayıtlı yüz elli üç civarında Türkçe fetvâ bulunmaktadır. Le'âlî'nin tasnifine göre, bu fetvâlardan 48'i "ibâdet"e, 51'i "muamelat, dâvâ ve hudûd (had cezaları)"a, 25'i "nikah ve talak (boşanma)"a, 29'u da "mirasa müteallik" meseleler kapsamındadır. Bunların kendi içindeki dağılımı ise, 8 fetvânın "zikrullah ve ahvâl-i sûfiyye"ye, 9'unun "vudu' (abdest) ve mesh"e, 12'sinin "salat (namaz) ve imâmet"e, 5'inin "elfâz-ı küfre (küfür sözleri)", 14'ünün "şetm (sövme) ve kazf (iftira)"e, 7'sinin "şahâdet"e, 30'unun "dava ve hudûd"a, 14'ünün "evkâf"a, 5'inin "nikah"a, 6'sının "mehr, iddet, nafaka"ya, 14'ünün "talak"a ve 29'unun da mirasa dâir olduğu şeklindedir. Fakat bu dağılımda kısmî bir tashih lazımdır. Çünkü, aslında Le'âlî'nin miras içerisinde kaydettiği fetvâlardan 15'i "ibâdât"a ve 7'si "muamelât"a ait olup yalnızca kalan 7'si "miras"a müteallikti r. Buna göre Le'âlî'nin mecmuasındaki fetvâların umumî dağılımı şöyle olmalıdır: "İbâdât" 63, "muamelât" 58, "nikah-talak" 25 ve "miras" 7.

İbnü'l-Edhemî'nin *Mecmua-i Fetâvâ'*sında ise, Çivizâde adına toplam yüz kırk dokuz civarında Türkçe fetvâ kayıtlıdır. İbnü'l-Edhemî'nin tasnifine göre, Çivizâde'nin bu fetvâlarının 54'ü "ibâdât", 35'i "muamelât"[607], 56'sı "nikah, talak, mehr, iddet ve nafaka", 4'ü de "miras" hakkındadır.

---

[606] Bu hususları Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî eserlerinin mukaddimesinde belirtirler. Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr. 1b-2a; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.1b. Ayrıca bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, II, s.1219-1220; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 3, s.975; keza bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", s.262-263.

[607] İbnü'l-Edhemî'nin tasnifinde nikah kapsamında yer alan "evkâf" ve "mesâil-i müteferrika"ya ilişkin fetvâlar, tarafımızdan "muamelât" içerisinde gösterilmiştir.

Bu iki mecmuadaki fetvâlar karşılaştırıldığında, her iki mürettibin doksan üç fetvâsının ortak, yüz on yedisinin de ayrı olduğu ve sonuçta ikisinin birlikte Çivizâde'ye aşağı yukarı ikiyüz on fetvâ isnad ettikleri görülmektedir[608]. Bu ortak fetvâların konuları, Le'âlî'nin tasnifine göre[609] "ibâdât"ta 42, "muamelât, dâvâ ve hudud"da 23, "nikah ve talak"ta 23 ve "miras"ta 5 fetva bulunduğu şeklindedir. Bunun üstüne Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî'nin ayrı ayrı naklettikleri yüz on yedi fetvâ ilave edildiğinde ise, Çivizâde'nin "ibâdât"ta 86, "muamelât"ta 74, "nikah ve talak"ta 43 ve "miras"ta 7 fetvâsının kaydedildiği sonucuna varılır.

Öyle zannediyoruz ki, -kapsamı sınırlı da olsa- ortaya çıkan bu tablo, Çivizâde'nin fetvâlarının hangi konulara yönelik olduğu ve onun müftîliği zamanında Osmanlı halkının hangi konularda fetvâ almaya ihtiyaç duyduğu hakkında bize bazı fikirler verecektir. Söz gelimi buradan, toplumun müftî olarak Çivizâde'ye daha ziyade "ibâdet"e ve "muamelât"a ilişkin meseleler için başvurduğu gibi bir sonuç çıkarmak mümkündür. Fakat bu tespitin çok genel olduğu açıktır. Aslında bu tabloyu, söz konusu fetvâların alt dağılımlarına ve muhtevâlarına eğilerek devrin siyasî, içtimâî, iktisadî, dinî ve fikrî atmosferi çerçevesinde daha ayrıntılı tahlillerle değerlendirmek gerekir. Ama böyle bir tahlil, takdir edilmelidir ki öncelikle Çivizâde'nin tüm fetvâlarının karşılaştırmalı tespitlerinin yapılmasından sonra ancak müstakil bir çalışmayla mümkün olabilir. Ayrıca bizim için burada önemli olan, bu fetvâların tahlili değil, bir Osmanlı âlimi olarak Çivizâde'nin fetvâlarındaki yaklaşımının tahlilidir.

---

[608] Bu noktada şunu özellikle belirtelim ki, Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî'nin kayıtlarını esas alarak ulaştığımız bu rakamlar kısmen değişebilir niteliktedir. Zira her iki mürettib bazen bazı fetvâları mükerrer olarak kaydettikleri gibi, bazen de birinin Çivizâde adına kaydettiği fetvâyı diğeri başka bir müftî adına kaydetmiştir. Mesela Le'âlî'nin Çivizâde'ye atfettiği bir fetvâyı İbnü'l-Edhemî Kemalpaşazâde'ye (bk. Leâlî, **a.g.e.**,vr.52b; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.8a) atfetmiş; Le'âlî de İbnü'l-Edhemî'nin Çivizâde'ye atfettiği altı fetvâdan beşini Kemalpaşazâde, birini de Kâdirî Çelebi adına kaydetmiştir (bk. İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.8a, 11b, 12a, 22a, 62b, 68a; Le'âlî, **a.g.e.**, vr.14a, 53b, 42b, 31a, 96b, 125b).

[609] İbnü'l-Edhemî'nin tasnifi biraz farklıdır. Zira o, "evkâf" ve "mesâil-i müfeferrika"yı "nikah" ve "talak" kapsamında göstermiştir. Burada ise, İbnü'l-Edhemî'nin "evkâf ve mesâil-i müteferrika"sı tarafımızdan Le'âlî'nin tasnifinde olduğu gibi "muamelât"a dâhil edilmiştir. Le'âlî mecmuasında "miras"ta görünen fetvâların büyük bir kısmı da, aslında "ibâdât" ve "muamelât"a ilişkin olduğundan yeniden tasnif edilmişlerdir.

Bununla birlikte şunu da hemen belirtelim ki, Çivizâde'nin fetvâlarına ilişkin oluşan bu genel tablo, esas itibariyle Çivizâde'nin zihniyetinin ve dikkat çekici fikirlerinin tahlilini hedefleyen bu çalışmada, Çivizâde'nin yaklaşımı merkezli olarak yani tezin problematikleriyle bağlantısı ölçüsünde ve ilgili fetvâlar bazında kısmen değerlendirmeye alınacaktır. Başka bir deyişle, bu fetvâlardan Çivizâde'nin bazı meselelerdeki yaklaşımını sorgulamak maksadıyla faydalanılacaktır. Mesela Çivizâde'nin sûfîlerle ilgili verdiği fetvâlar, sûfîlerle ilişkileri çerçevesinde incelenecektir. Keza meshe ilişkin verdiği bazı fetvâlar, onun başlattığı siyasî, içtimâî ve dinî sonuçları olan bir ilmî tartışma vesilesiyle değerlendirilecektir. Bu bakımdan burada, ortaya çıkan söz konusu fetvâ tablosu üzerinde ayrıca durmayı gereksiz buluyoruz. Fakat Çivizâde'nin, "mes'ele", "el-cevâb" şeklinde daha çok kısa cevaplı klasik fetvâ formundaki bu Türkçe fetvâlarından iki örnek sunmak iyi olacaktır.

Çivizâde'nin "ehl-i ilm" (ilmiye) ve "ehl-i kılıç" (seyfiye) ilişkilerinin ilginç bir yansıması hakkındaki bir fetvâsı şöyledir:

> "Mes'ele: Zeyd-i nâib kâfirin ve müslümânın nikâhına izin virürin ammâ yeniçerinin nikâhına izin virmezin, bunlar kâfirden eşeddür dise şer'an ne lâzım olur? El-Cevâb: Ta'zîr lâzım olur, Çivizâde"[610].

Çivizâde'nin "keşişler"den alınan haraçla ilgili bir fetvâsı ise şöyledir:

> "Mes'ele: İlimden amelden kalmış keşişlerden haraç almak meşru' mudur? El-Cevâb: İlimden amelden kalmış ise alınmaz, Çivizâde"[611].

[610] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.53a; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.14b.
[611] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.145b.

II. KAZÂÎ FAALİYETLERİ: "ŞER' VE KÂNUN"UN İZİNDE BİR İLMİYE BÜROKRATI

Çivizâde'nin daha talebelik yıllarından itibaren kendini belli etmeye başlayan 'sıra dışı' tavırları, kazâî faaliyetlerine de yansımış görünmektedir. Başka bir ifadeyle Çivizâde, talebeyken Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin -düşmanlığını kazanma pahasına- medresesini terk etme şeklinde, müderrisken de az kalsın bedelini hayatıyla ödeyeceği müftî Kemalpaşazâde'ye karşı kendi deyişiyle "edeb sınırını aşma" biçiminde gösterdiği "hesapsız" fakat kendince "lüzumlu" sıra dışı tavırlarının benzerlerini bürokratik kariyerinde de fazlasıyla sergilemiştir.

Kadılık ve kazaskerlik yıllarından örneklerini vereceğimiz onun bu tarz faaliyetlerine geçmeden önce şunu özellikle vurgulamalıyız ki, bir ilmiye bürokratı olarak Çivizâde, bu tür kazâî faaliyetlerinde öyle görünüyor ki kendince "şer' (şeriat) ve kânun"u uygulamaya çalışıyor, doğru bildiklerini yapıyor ve bu uğurda kimseyi karşısına almaktan çekinmiyordu. Fakat onun bu çabası, karşısında her zaman bir direnç çevresi buldu. Bu direnç, kendini bazen Mısır'da bir anlamda "Osmanlı tarzı"na karşı çıkış şeklinde, bazen de İstanbul'da değişen şartlara yorumlarla ve yeni çıkış yollarıyla ayak uyduranların mukâbelesi şeklinde gösterdi. Çivizâde'nin umûmiyetle muhalif duruma düştüğü bu tarz tavır ve faaliyetleri ise, kendisine karşı çıkan çevrelere rağmen ölene kadar hiç değişmedi. Çünkü o, bu faaliyetlerinde şahsiyetinin, bulunduğu makamın ve bilhassa belli bir zihniyetin mahsulü fikirlerinin gereklerini yerine getirdiğini düşünüyordu.

Çivizâde'nin işte bu kapsamda değerlendirebileceğimiz bürokratik faaliyetleri, ilk kazâî görevi olan Mısır Kadılığı yıllarında başlar. Zira o Mısır'da kadı olarak tavrını ortaya koymak durumunda kaldığı bir çok olayla karşılaşmıştır. Bu olaylar, kabaca daha ziyade Mısır'ın kimi üst düzey Osmanlı bürokratlarının bazı tasarrufları ve Mısır'ın sosyal yapısıyla yakından ilgili dikkat çekici bazı dinî-içtimâî meseleler şeklinde tasnif edilebilir.

İlk mesele çerçevesinde Çivizâde'nin uğraştığı önemli bir sorun, öyle anlaşılıyor ki Mısır'ın kimi yöneticilerinin "hilâf-ı şer'" veya "hilâf-ı emr" diye ifade edilen bir takım tasarruflarıdır. 951/1544-952/1545 tarihli Mühimme defterindeki bazı hükümlere göre 951/1544 yılında Kânûnî Sultan Süleyman, vezir-i âzamlıktan ve vezirlikten azlettiği Mısır'ın selef-halef eski beylerbeyileri Hadım Süleyman Paşa ile Deli Hüsrev Paşa hakkında Mısır eyâleti irsâliyelerini niçin "artık" veya "eksik" gönderdiklerini tespit etmek üzere soruşturma emri vermiştir. İşte bu soruşturma kapsamında yazılan hükümlerden anlıyoruz ki, Çivizâde Mısır Kadısı olarak soruşturulanlardan Hüsrev Paşa devrinde yolsuzluk iddiaları çerçevesinde bir çok teftiş yapmıştır. Söz konusu Mühimme defterinde bulunan beş ayrı hükümde Çivizâde'nin Mısır Kadısı'yken beylerbeyi Hüsrev Paşa'nın yaptırdığı teftişler neticesinde, Mısır Defterdarı Cânım Hamzavî'nin, oğlu Seydi Yusuf'un ve Yahya Hamzavî'nin, Kasru adlı kişinin ve bazı köy kethüdâlarının üzerlerinde "mâl-ı mîrî" bulunduğuna[612], eski Mısır Kadısı Leyszâde'nin zimmetinde "mübâlağa" mal bulunduğuna[613] ve Süveyş'teki Osmanlı donanmasının Emîn'i Ali Çelebi'nin "mübâlağa bel'iyyâtının" zâhir olduğuna[614] dâir temessükler, hüccetler verip defterler düzenlediği ifade edilmektedir. Temimî de Çivizâde'nin, beylerbeyliği zamanında Hadım Süleyman Paşa ile açıklaması uzun vak'aları bulunduğunu söyler[615]. Bir örneğini aşağıda belirteceğimiz bu vak'alarla ilgili Temimî'nin ifadesinden ve Hüsrev Paşa'nın Hadım Süleyman Paşa hakkındaki bazı iddialarından[616] anlıyoruz ki, Çivizâde muhtemelen Hadım Süleyman Paşa'nın bazı usulsüzlükleriyle de uğraşmış olmalıdır. İşte bu bilgiler çerçevesinde, Çivizâde'nin Mısır Kadılığı görevini kendi anlayışı temelinde "şer' ve kanun"u uygulayarak yürüttüğü söylenebilir. Nitekim o, Memlûk döneminde kadılara verilmiş bir hak ("cihet-i kazâ") olup Osmanlı devrinde mîrî statüsüne sokulan "harâc-ı arz"ı (mirî

[612] **Topkapı Sarayı Arşivi H.951-952 Tarihli ve E.12321 Numaralı Mühimme Defteri**, yay. haz. H. Sahillioğlu, İstanbul, IRCICA Yay., 2002, s.9-10, 79, 101-103.
[613] Bk. **E.12321 Numaralı Mühimme Defteri**, s.55-57.
[614] Bk. **E.12321 Numaralı Mühimme Defteri**, s.88-89.
[615] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.
[616] Hüsrev Paşa, mesela Hadım Süleyman Paşa'nın Mısır Beylerbeyisi iken vilâyetin şekerhâneleri gibi mîrîye ait önemli gelir getiren yerleri kendisinin temellük ettiği iddiasını dile getirmiştir. Bk. **E.12321 Numaralı Mühimme Defteri**, s.54-55.

arâzi), -eski Mısır Kadısı Leyszâde'nin tasarruf etmesini bir usulsüzlük olarak tespit ettiğine göre- kendisi tasarruf etmemiş olmalıdır. Bu ise, onun hakka ve "kânun"a riâyet ettiğine yönelik bir işaret olarak yorumlanabilir.

İkinci mesele çerçevesindeki vak'alara gelince, bu kapsamda zikredeceğimiz ilk olay bir yönüyle birinci meseleyi de ilgilendiren ama esasen dinî-içtimâî boyutlu olup Çivizâde'nin bizce tipik yaklaşımının bürokratik kariyerindeki ilk örneğini ortaya çıkaran "sinegog dâvâsı"dır. Mısır'da Füve Kadılığı yapmış olan[617] Temimî'nin naklettiğine göre, Çivizâde'nin zamanında kendisinde *"günahkarlık, despotluk, dünyaya muhabbet ve âhiretten yüz çevirme"* hâli bulunan "zâlim" (Hadım) Süleyman Paşa Mısır emirlerinden idi. Çivizâde'yle onun arasında "açıklaması uzun vak'alar" yaşanmış olup, bunlardan biri de Süleyman Paşa'nın "emri" ve bu konuda onlara "yardımıyla" Yahudiler'in "ihdas" ettikleri "sinegog'un dâvâsı" idi. Bu dâvâda Çivizâde, "tam bir kıyamla" yeni sinegog yapımının iptaline kalkıştı. Diğer Mısır ulemâsı da onunla birlikte hareket ederek, kendisinin sinegog'un yapımının "adem-i cevâzına" ve "izalesinin vücûbuna" ilişkin fikrine (kavline) destek sadedinde risâleler yazdılar. İmâmu'l-allâme Nasiruddin el-Lekanî el-Malikî, eş-Şeyhü'l-allâme Nasiruddin et-Tablavî eş-Şâfiî, İbn Abdu'l-Hakk, İbnü'l-Halebî, el-Gazzî, er-Remlî, el-Berhemtuşî ve dört mezheb ashâbından diğerleri bu ulemâ topluluğundandı. Temimî bu ifadelerini, *"Allah onun sözünü neticelendirdi, fikrini destekledi ve hak onun sayesinde icrâ olundu"* şeklinde bağlar[618]. Temimî'nin bu cümlelerine bakılırsa, Çivizâde "sinegog ihdas"ını önlemeye yönelik mücadelesinde başarıya ulaşmış gibi görünmektedir. Fakat vak'anın müşâhidi Abdulvahhab ibn Ahmed eş-Şa'rânî (ö.973/1565), sinegog dâvâsının neticesiyle bağlantılı ilginç bir ayrıntı nakleder.

Çivizâde'nin Mısır Kadılığı yıllarında Kâhire'de yaşayan bir sûfî olan eş-Şa'rânî[619], Winter'in aktardığına göre -Temimî'nin sinegog dâvâsında

[617] Repp, **a.g.e.**, s.244, not:146.
[618] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.
[619] Winter, **a.g.e.**, s.46-68.

Çivizâde'ye destek veren ulemâ arasında ismini İbn Abdu'l-Hakk diye belirttiği- Şihâbüddin ibn Abdu'l-Hakk es-Sunbatî (ö.954/1547)'nin söz konusu sinegog'un yıkılmasına dâir bir fetvâ verdiğini, hatta bununla yetinmeyip bizzat kendisinin bu işe teşebbüs ettiğini, hem emirlerin hem de halkın kopan gürültüye karıştırıldığını ve es-Sunbatî'nin sürgüne gönderilip bir müddet fetvâ vermekten, öğretimden ve vaaz etmekten men edildiğini yazar[620]. Buna göre, sinegog dâvâsında Çivizâde'nin yanı sıra es-Sunbatî'nin de çok aktif bir rol almış olduğu söylenebilir. Dahası, Temimî'nin Çivizâde sayesinde hakkın icrâ olunduğu ifadesinin aksine, es-Sunbatî herhalde bu dâvâ nedeniyle cezalandırılmış olmaktadır ki, bu, sinegog dâvâsının sonucunu tartışmalı hale getirmektedir. Çünkü olayın müşâhidi Şa'rânî'nin ifadeleri, Temimî'nin zaten yıkıldığını doğrudan ifade etmediği sinegog'un âkıbetini meçhul hâle getirmektedir. Bununla birlikte bizim için burada daha önemli olan husus, sinegog'un yıkılıp yıkılmadığından ya da mücadeleyi hangi tarafın kazandığından ziyade, Çivizâde'nin bu dâvâdaki tavrının birbiriyle bağlantılı iki açıdan ifade ettiği anlamdır.

Bunlardan birincisi, Çivizâde'nin yeni sinegog yapımına "adem-i cevaz"ı gerekçesiyle karşı çıkmasıdır ki, bu son derece önemlidir. Zira bu gerekçe, kanaatimizce Çivizâde'nin zihniyetinin bilinen tipik ilk yansıması olup onun karşı karşıya kaldığı meselelere nasıl yaklaştığını ortaya koymaktadır. İleride başka meselelerde de karşımıza çıkacak olan bu yaklaşımın, -Çivizâde'nin zihniyeti bağlamında ayrıca ele alınacağı için- burada tahliline girmiyoruz. Fakat şu kadarını ifade edelim ki, Temimî'nin Çivizâde'ye atfen belirttiği "adem-i cevaz" kavramı, Çivizâde'nin bilhassa tartışma yaratan ve genellikle muhalif kaldığı meselelerin hemen tamamında öne sürdüğü temel argümandır. Bu kavram, bizce Çivizâde açısından onun zihniyetinin temellerine yani mutlak surette tarihsel bir cevaz (kavil) arayışına işaret etmesi nedeniyle özel bir önemi hâizdir. Bu bakımdan "adem-i cevaz" kavramının altını şimdiden çizmemiz gerekir.

---

[620] Winter, **a.g.e.**, s.264.

Çivizâde'nin tavrının ikinci anlamı ise, fikren câiz ya da doğru olmadığını düşündüğü bir meselede veya özellikle dinî bir meselede, karşısında beylerbeyi bile olsa mücâdelesini sürdürdüğünü ifade etmesidir. Bu, onun öncelikle bir âlim, sonra da ilmiye bürokratı olarak fikirlerinin arkasında durduğunu ve onları cesaretle savunduğunu yansıtması bakımından bir hayli dikkat çekicidir. Keza bu tavır, aynı zamanda Çivizâde'nin 'sıra dışı' davranışlarının bir başka misalidir.

Sinegog dâvâsında dikkat çeken bir başka husus da, Çivizâde'ye dört mezhepten kimi Kâhire ulemâsının destek vermiş olmasıdır. Bunlar arasında Şihâbüddin ibn Abdu'l-Hakk es-Sunbatî özellikle zikredilmelidir. Zira Şâfiî mezhebinden olup Kâhire'de meşhur bir el-Ezher vâizi olan bu âlim[621], Çivizâde'nin devrinde başka bir ilginç tartışma konusu olan "kahve" meselesinde de başı çeken isimdir. Fakat öyle anlaşılıyor ki bu defa es-Sunbatî, Çivizâde ile aynı safta değildir. Belki daha doğru bir ifadeyle, kahve meselesinin mahiyeti biraz farklı olduğu için, iki âlimin tavırları değişmiş olmalıdır.

Çivizâde'nin bu meseledeki tavır ve yaklaşımını, tartışmadan yaklaşık yirmi beş sene sonra yazdığı *Umdetü's-Safve fî Hilli'l-Kahve* adlı eserinde aktaran Abdülkâdir b. Muhammed el-Cezîrî'ye[622] göre, Mısır'da ilk olarak XVI. (hicrî X.) yüzyılın ilk on yılında el-Ezher Câmii'nin Yemenlilerin bulunduğu revaklarında içilmeye başlanan kahve, zamanla yaygınlaşarak uzun müddet itiraz görmeden içilmiş ve satılmıştır. Fakat ne zaman ki Mekke'de tanınıp Mescid-i Haram'da içilmeye başlanmış, işte o zaman tartışma çıkmıştır. Nitekim Mekke'de 917/1511-12 senesinde kısa bir süre kahvenin içilmesi ve satılması yasaklanmış, 932-933/1525-1527 yılları arasında da kahvehâneler kapatılmıştır[623]. 939/1532-33 yılına gelindiğinde ise, kahve tartışması bu

[621] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.53-54; Winter, **a.g.e.**, s.264; Hattox, **a.g.e.**, s.33-34.
[622] Bk. El-Cezîrî, **a.g.e.**, s.47. Winter, haklı olarak, kahve tartışmasını müşâhede etmiş olması gereken Şa'rânî'nin eserlerinde bu hususa değinmemesine dikkati çeker. Ona göre, Şa'rânî'nin sinegog dâvâsını aktarıp yine aynı aktörlerin rol aldığı kahve meselesini meskut geçmesinin sebebi, kuvvetle muhtemel bir sûfî olarak kahve içmeye eleştirel yaklaşmamasıdır. Bk. Winter, **a.g.e.**, s.190.
[623] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.49-52.

sefer Mısır'da başlamıştır. Zira bu yılda el-Ezher vâizi Şihâbüddin es-Sunbatî'ye kahve hakındaki fikri (kavli) sorulmuş, o da "müskirdir" (sarhoş edici) diyerek kahvenin haram olduğu[624] cevabını (fetvâ) vermiş; hatta bu geniş cevabında kahve içenlerin ve satanların ihbarını bile helal saymıştır. Aradan iki yıl geçtikten sonra 941/1534-35 yılında es-Sunbatî'ye bu defa vaaz meclisinde kahve meselesi arzedildiğinde, o yine kahvenin haramlığına fetvâ vermiş ve el-Ezher Câmii'ndeki vaazlarında bu görüşünde ısrar etmiştir. Onun bu fetvâsını duyan "avâmdan bir topluluk" ise, "taassub" hareketine girişerek hâkim emri olmaksızın "mücerred avâmî özelikleri"nin sevkiyle rastladıkları kahvehânelere saldırmış, orada bulunan kapları kırmış ve topluluğu dövmüştür. İşte bu sebeple Mısır'da, kahvenin helal olduğunu söyleyenlerle haram olduğunu söyleyenler arasında "büyük bir fitne ve taassub" ortaya çıkmıştır. Nihayet, bütün bunlar yeni bir fetvâ ihtiyacını doğurmuş ve mesele Mısır Kadısı "eş-Şeyh Muhammed bin İlyas el-Hanefî"nin yani Çivizâde'nin önüne gelmiştir[625].

Artık normal bir fetvâ konusu olmaktan çıkıp içtimâî bir "fitne ve taassub" sebebi hâline gelen bu sorun karşısında Çivizâde ise, dikkat çekici bir yöntemle ve bizce tipik yaklaşımından biraz farklı bir tavırla meseleye çözüm getirmiştir. El-Cezîrî'nin nakline göre, Çivizâde önce Kâhire ulemâsından "müftî" olan bir topluluğa kahvenin hükmünü sorup bunlardan helalliğini söyleyen "muteber ulemâ"nın fetvâsına itimad etmiş, sonra da bunu test etmiştir. Şöyle ki o, kendi evinde kahvenin pişirilmesini emretmiş ve orada hazır bulunan bir topluluğa bundan içirerek hallerini gözlemlemek için oturup onlarla günün büyük çoğunluğunu konuşarak geçirmiştir. Sonuçta Çivizâde, onlarda bir değişiklik ve "münker" bir şey görmediği için kahvenin "hâl üzere" devamına yani serbestliğine karar vermiştir[626]. El-Cezîrî eserinin başka bir yerinde bu meseleye tekrar temas ettiğinde ise, Çivizâde'nin kahve içirdiği kişilerin ilim talebelerinden, samimi arkadaşlarından ve Allah'ın

---

[624] es-Sunbatî'nin kahveye haram dediğini İbnü'l-İmâd da nakleder. Bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.402.
[625] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.53-54. Ayrıca bk. Hattox, **a.g.e.**, s.33-34; Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakih-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği", **38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı**, c.II, ed. Nil Sarı vd., Ankara, TTK Yay., 2005, s.706, 726.
[626] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.54; Hattox, **a.g.e.**, s.34; Özen, "Kahve Örneği", s.706.

dininde doğruluklarına ve emanetlerine güvendiği kimselerden oluştuğunu, onlarla ikindiye yahut günün sonuna kadar oturduğunu, onlara kahveyi içmekten ne bulduklarını defaatle sorduğunu, onların da "fiillerinden ve zâtlarından" herhangi bir şeyi inkar etmediklerini, kendisinin de birlikte geçirdiği gün içinde sohbet için onların canlı hâllerini gördüğünü, bu sebeple de kahvenin helalliğine fetvâ verdiğini ve satılmasına -hâl üzere- karar verdiğini söyler[627].

Çivizâde'nin Mısır Kadısı olarak yaşadığı önemli imtihanlardan biri olan bu hâdise, bütün bir kariyeri ve çizgisi düşünüldüğünde gerçekten hem ilmî yaklaşımı, hem de idâreci olarak dinî-içtimâî bir problemi halledişi bakımından bir hayli ilginçtir. Çünkü kahve meselesi, Çivizâde'nin bizim zihniyetinden kaynaklanan tipik yaklaşımı olarak ifade ettiğimiz 'tarihsel bir cevaz (rivâyet) arayışı'na girmediği, üstelik karşılaşılan bu yeni meselede diğer ulemâdan görüş almasının yanı sıra tecrübeye dayalı bir yöntem de izleyerek müspet yönde karar veya fetvâ verdiği yegâne örnektir. Konuya özel bir vak'a olarak baktığımızda, Çivizâde'nin dinen meşrûiyeti tartışılan yeni bir meselede mezhebî çeşitliliği olan bir yerde diğer ulemâya danıştıktan sonra, Hattox'un deyişiyle bir iddiayı "en başarılı çürütme yöntemi" olan "gözlem"[628] veya "tecrübe"ye başvurarak, -içtimâî boyutu hesâba katıldığında- idâreci rolüne de uygun olarak çok başarılı bir biçimde çözdüğü; hatta fıkhî boyutu itibariyle yeni gelişmeler karşısında kısmen "dinamik" bir perspektif içerisinde bulunduğu[629] gibi sonuçlara varılabilir. Bununla birlikte ileride ele alınacağı üzere, "rivâyet" merkezli zihniyetini düşündüğümüzde Çivizâde'nin kahve meselesindeki bu yaklaşımının, genel çizgisinin biraz dışında olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden onun kahve meselesindeki bu tavrını zihniyeti açısından sorgulamak gerekmektedir.

Kanaatimizce Çivizâde'nin kahve meselesinde böyle bir yaklaşım benimsemesinde, kahve içmenin dinen nisbeten yeni bir mesele olması,

---

[627] el-Cezîrî, **a.g.e.**, s.112; Özen, "Kahve Örneği", s.726.
[628] Hattox, **a.g.e.**, s.51.
[629] Özen, "Kahve Örneği", s.699.

Mısır ahâlisinin mezhebî çeşitliliği ve kadı olarak fitne ve taassupla karşı karşıya kalması gibi nedenler etkili olmuşa benzemektedir. Çünkü kahvenin helalliği tartışılan yeni bir mesele olması, Çivizâde gibi karşılaştığı dinî meselelerde temel ölçüsü *"eimme-i Hanefiyye'den gelen rivâyet"*ler olan bir âlimi -meseleye ilişkin rivâyet bulunamayacağından- farklı bir yola sevketmiş olmalıdır[630]. Öyle ki o, muhtemelen bu sebeple, fikir beyan edebilmek için kahve içmenin haram olduğunu ileri sürenlerin "illet"lerini ele almak durumunda kalmıştır. Nitekim onun tecrübeye dayalı bir yöntem izlemesi bunu göstermektedir. Zira o böyle yaparak, büyük ihtimalle kendisine helal olduğunu söyleyen diğer Kâhire ulemâsının ve "müskir" olduğu gerekçesiyle kahve içmenin haram olduğunu ileri süren es-Sunbatî'nin görüşlerini fiilen test etmiş olmalıdır. Üstelik onun, böyle fitne ve taassup hareketine dönüşmüş bir meselede tamamen kendi zihniyeti çerçevesinde tavır belirleyemeyeceği de âşikardır. Zaten o da öncelikle Kâhire ulemâsından fetvâ alıp helal diyenlerin fikrine dayanmış, kendi yöntemini ise daha sonra uygulayıp karar vermiştir. Bu öncelik, sinegog dâvâsındaki ulemânın tavrında olduğu gibi, aynı zamanda Mısır'ın mezhebî yapısıyla da ilgili olmalıdır[631].

Çivizâde'yi bu yaklaşımı benimsemeye iten üçüncü bir etken de herhalde bulunduğu kadılık makamı olmalıdır. Çünkü el-Cezîrî'nin ifade ettiğine göre, kahve meselesi Çivizâde'nin önüne ancak fitne ve taassup hareketi ortaya çıkıp yeni bir fetvâya ihtiyaç duyulması üzerine, yani adeta idârenin meseleye nokta koyması gerekliliği şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla bu mesele, Çivizâde için aynı zamanda bir kadı olarak çözmesi gereken içtimâî bir problem anlamına geliyordu. Zira o, ya fitneye neden olan haram görüşünü seçip yasak kararı verecekti; ya da artık iyice benimsenmiş, hatta kahvehânelerle kurumsallaşmış "toplumsal bir içecek" olan kahvenin

---

[630] Nitekim XVIII. yüzyılın meşhur Osmanlı taşra âlimlerinden Ebû Said el-Hâdimî (ö.1176/1762), kahve konusundaki fikrini beyan ederken, kaynaklarda kahvenin haram olduğuna dâir kesin bir delil bulunmadığına işaret etmiştir. Bk. Sarıkaya, **a.g.e.**, s.162.

[631] Hattox, Çivizâde'nin önce Kâhire ulemâsına danışmasını Mısır'a henüz yabancı olmasına bağlar (bk. Hattox, **a.g.e.**, s.34, not:27). Çivizâde'nin bu olay meydana geldiğinde en az iki yıllık Mısır Kadısı olduğu düşünüldüğünde, bu tavrı bizce yabancılıkla değil, daha ziyade Mısır'ın dinî-içtimâî yapısıyla açıklanabilir.

içilmesini ve satışını -o güne kadar geldiği gibi- serbest bırakacaktı. Bu arada şunu özellikle belirtelim ki, es-Sunbatî'nin fetvâsında gerekçeler arasında sayılan kahvehânelerdeki "münker" fiillerin ve bizzat kahvehânelerin durumunun Çivizâde tarafından ele alınmayışı dikkat çekicidir. Bu durum, belki onun tavrında fitnenin önüne geçme düşüncesinin rolü olduğuna işaret sayılabilir. Zira o, meseleye yalnızca kahve içme açısından değil de, kahvehânelerin durumu açısından da yaklaşsaydı belki farklı bir tavır takınabilirdi. Fakat o yalnızca kahvenin durumunu ele almış ve neticede fitneye neden olan görüşü değil, mevcut toplumsal yapının olduğu gibi devamına yol veren kararı almıştır. Bu ise, herhalde bir kadı'nın verebileceği en akıllıca ve problem çözücü karardı.

Çivizâde kahve problemini çözmüştü çözmesine; ama öyle anlaşılıyor ki Temimî'nin övgüyle bahsettiği bir uygulamasıyla Mısır'da başka bir problemin de bizzat kaynağı olmuştu. Şöyle ki, Temimî, Çivizâde'nin Mısır'daki faaliyetlerini anlatırken onun Mısır'ın harâb olmaya yüz tutan vakıflarını, bozulmuş medreselerini, insansızlaşan câmilerini imar ettiğini, meşhur "Vulak Câmii"nin de bunlardan biri olduğunu; zira bazı zâlimlerin -kıyâmet günü varacakları yerden korkmadan- "âdî elleri"ni bu câmi'in vakfı üzerine koyduklarını, câmi'in bundan her bakımdan olumsuz etkilendiğini, Çivizâde'nin ise -kınayanın kınamasından korkmadan- bu câmi'in vakfını "zâlim"in elinden aldığını, câmii imar edip kaybettiği tazeliğini ona iade ettiğini, komşularını düzenlediğini, bu nedenle de ibâdet erbâbının ona her vakit namazından sonra dua gönderdiğini, bunun kendi zamanına kadar sürdüğünü belirtir[632]. Şa'rânî de Çivizâde'nin "istibdâli'l-evkaf" diye tabir ettiği bir uygulamasından söz eder ki[633], muhtemelen bu ikisi arasında bir ilişki olmalıdır. Mahiyeti ve çapı hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu uygulama, Şa'rânî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, -Osmanlı düzeniyle Memlûk düzeni arasındaki farklılığı ya da bizzat Çivizâde'nin aynı mezhepten kimi Mısır

[632] Temimî, **a.g.e.**, vr.365b-366a.
[633] Winter, **a.g.e.**, s.226.

âlimlerinden farklı tarzını göstermesi itibariyle gerçekten ilginç ve anlamlı olup- Mısır'da bazı çevrelerde huzursuzluk yaratmış görünmektedir.

Şa'rânî'nin yazdıkları temelinde Winter'in belirttiğine göre, *"Memlûklerin son dönemi ve erken Osmanlı dönemi Mısır'ının Suriye kökenli en önemli Hanefî âlimi ve kadısı olan Ali Nureddin et-Tarabulusî (ö.942/1535-36)"* ile Mısır'ın Osmanlı kadısı Çivizâde arasında, birincisi hakkında İstanbul'dan ölüm veya sürgün emri gelmesine neden olacak düzeyde bir zıtlaşma yaşanmıştır. Zıtlaşmanın sebeplerini ve ayrıntılarını tam bilememekle birlikte, Şa'rânî'ye göre Osmanlı yönetimi "et-Tarabulusî"yi iki nedenle gözden çıkarmıştı: Birincisi, Çivizâde gâliba bazı vakıf arâzi emlâkinin diğerleriyle değiştirilmesini emretmişti. Bu emir, Osmanlı Devleti'ne avantaj sağlarken, söz konusu vakıfların asıl faydalananı olan Mısırlı sûfîlere ve ulemâya ise zarar veriyordu. İşte "et-Tarabulusî", Çivizâde'nin "vakıfların değiştirilmesi" (istibdâli'l-evkâf) hakkındaki bu uygulamasına karşı çıkmıştı. İkincisi ise, "et-Tarabulusî"nin "baş kadılık" makamından azledilmesine rağmen, öğretime ve Hanefî mezhebine göre fetvâ vermeye devam etmesiydi. Onun bu iki tavrı üzerine, Çivizâde durumu İstanbul'a bildirmiş, oradan da "et-Tarabulusî"nin öldürülmesi ya da sürgüne gönderilmesi emri verilmişti. Fakat Şa'rânî'ye göre bir "mucize" gerçekleşmiş ve bu emir geldiği zaman "et-Tarabulusî" çoktan ölmüştü[634]. "Et-Tarabulusî"nin başına gelen bu olay, İbnü'l-İmâd tarafından nakledilen yine Şa'rânî'ye ait -"istibdâli'l-evkaf" meselesinin belirtilmediği- bir paragrafta ise, *"kendine göre mezhebinde tercihe şayan bulduğu fetvâları nedeniyle et-Tarabulusî'yi Osmanlı kadılarının yerdikleri (enkere aleyh), o konuda Sultan'a yazdıkları ve onu berî olduğu şeylerle suçladıkları (cerahûhu), bu nedenle de Sultan'ın onun nefyedilmesi veya katledilmesi emrini gönderdiği, bu emrin ise (ancak) onu öldüğü gün defnettiklerinden sonra ulaştığı ve bunun onun için bir keramet olduğu"* şeklinde anlatılmaktadır[635].

[634] Winter, **a.g.e.**,s.226.
[635] Bk. İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.352.

Winter, bu olay hakkında gerçekten kayda değer bir tahlil yapmıştır. Ona göre, bir defa hem olayın kendisinde, hem de anlatılış tarzında kuşkusuz Şa'rânî'nin kişisel hisleri etkili olmuştur[636]. Zira olayın kahramanlarından "et-Tarabulusî", Şa'rânî tarafından sık sık sûfîlere inanan önemli bir âlim olarak anılmış olup, zaten "et-Tarabulusî" de gerçekte sûfîliğin bir üyesi ve Şa'rânî'nin savunucularından biridir[637]. Yine Winter'e göre, Mısırlı bir kadı olan "et-Tarabulusî" ile Osmanlı kadısı Çivizâde arasındaki bu meşhur "hukûkî çarpışma"da, her iki âlimin aynı mezhebe mensup olmaları, hatta bizâtihi Osmanlı Devleti'nin Hanefî mezhebini uygulaması önemlidir. Bu yüzden meseleye dâir verilen kıt bilgiler, "çarpışma"nın "meslekî" (profesyonel) nedenlerden kaynaklandığı fikrini verir[638].

Kanaatimizce bu olaya, -Winter'in tespitlerine göre- "et-Tarabulusî" ile hemen hemen aynı çevreden olduğu anlaşılan Şa'rânî'nin Osmanlı "kânun" hukukuna karşıtlığı, bunun yalnızca dinsel hukukun bulunmadığı ülkelerde yasal olup Mısır, Suriye, Bağdat, Kuzey Afrika gibi yerlerde ise yasal olmadığı, "kadı ve muhtesib ofisleri"nin dinsel temellerinin kuşkulu olduğu, kadıların zorbaları övüp ulemâyı kınadığı ve rüşvet aldığı gibi düşünceleri[639] ekseninde daha geniş bir açıdan bakıldığında, Çivizâde ile "et-Tarabulusî" arasındaki zıtlaşmanın düzen farklılığıyla bir alakasının olabileceği de düşünülebilir. Çünkü zıtlaşmanın görünürlük kazandığı hususlardan biri, Çivizâde'nin vakıflarla ilgili bir Osmanlı politikası uygulamasıdır. Bu politikanın, herhalde Memlûk bâkiyesi yapıyı peyderpey tasfiye etmesi, muhtemelen Mısır'ın yerli ulemâsını, en başta da "et-Tarabulusî"yi rahatsız etmiş olmalıdır. Nitekim Winter, "et-Tarabulusî"nin şöhretinin Çivizâde'ye karşı çıkarak yükseldiğini belirtir[640]. İşte -"et-Tarabulusî" ile yakınlıkları çerçevesinde- Şa'rânî'nin zikredilen düşünceleri hesaba katıldığında, "et-Tarabulusî"nin bu tavrını bir anlamda "Osmanlı tarzı"na yahut Osmanlı düzenine karşı çıkış olarak da okumak mümkündür. Keza bu karşı çıkışta, -

[636] Winter, **a.g.e.**, s.244.
[637] Winter, **a.g.e.**, s.226.
[638] Winter, **a.g.e.**, s.226.
[639] Winter, **a.g.e.**, s.242-245.
[640] Winter, **a.g.e.**, s.226.

tıpkı vaktiyle Fâtih'in "eski ve etkili âileler, ulemâ, şeyhler ve dervişler" elinde bulunan vakıfları ya da emlâki devlet denetimine alışında olduğu gibi[641]- Çivizâde'nin söz konusu emrinin o vakıflardan faydalanan Mısırlı ulemâ ve sûfîlerin çıkarlarını zedelemesinin de önemli bir rolü olmalıdır.

Bu zıtlaşmada Winter'in ifade ettiği "meslekî nedenler" meselesine gelince, gerçekten de aynı mezhebe mensup iki âlimin karşı karşıya gelmesi ilginç bir durum oluşturur. Fakat burada karşıtlığın bütünüyle din sahasında olan bir meseleden kaynaklanmadığına dikkat edilmelidir. Buna rağmen her iki âlimin bir takım meselelere farklı yaklaştıkları da anlaşılmaktadır. Zira Şa'rânî'nin -subjektif- bilgilerine inanırsak, "et-Tarabulusî"nin "baş kadılık"tan azledilmesine rağmen fetvâ vermeye ve ta'lime devam etmesinin Çivizâde'de rahatsızlık yaratması, keza İbnü'l-İmâd'ın *"et-Tarabulusî('nin) Sultan Süleyman'ın Mısır'a gönderdiği bir kadı (yani Çivizâde) gelinceye kadar Osmanlı Devleti'nde (ed-Devletü's-Süleymâniyye) kâdî'l-kudâtlık yaptı(ğını)"* söylemesi[642], onların aralarında daha genel çerçevede bir yaklaşım farkı bulunduğunu gösterir gibidir. Yeterli veri bulunmamakla birlikte, bu farkın Çivizâde'nin kendine has tarzıyla ilişkisi kurulabilir. Söz gelimi "et-Tarabulusî"nin yakın olduğu sûfîlere Çivizâde'nin uzak olması ve Çivizâde'nin geleneği ve içtimâî yapıyı fazla dikkate almayıp 'rivâyet' merkezli düşünmesi gibi. Keza bu durum, bir bakıma kadılık yetkisinin kullanım tarzıyla ilgili mücadeleye de işaret edebilir.

Çivizâde'nin bu farklı tarzı ve yaklaşımı, yalnızca Mısırlı bir Arap âlimiyle arasındaki durumda değil, esasen aynı zamanda Osmanlı ulemâsı arasındaki durumunda da görülür. Zira onun gerek Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği, gerekse müftîlik yılları adeta bu çizgisinin karakteristik eserleri diyebileceğimiz bir çok vak'ayla doludur. Mesela bunlardan biri, Çivizâde'nin Mısır Kadılığı'ndan sonraki görevi olan Anadolu Kazaskerliği sırasında yaşanmıştır. Atâî'nin "mervîdir ki" diye naklettiği bu olay, meşhur mülâzemet düzenlemesidir:

---

[641] İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.35.
[642] İbnü'l-İmâd, **a.g.e.**, X, s.352.

> "Bunların (Ebussuud Efendi'nin) sadâreti zamânına gelince, mülâzemet kaydına i'tinâ olmamagla herkes birer tarîkle mansıba dâhil olmak mümkin imiş. Sadâretde karînleri olan Çivizâde Efendi umûmen ecnebî olanları mülâzemetden men' eyledikde tecemmu' eyleyüb rikâb-ı Sultânî'ye arz-ı hâl iderler. Pâdişâh-ı kerîm ruk'aların Molla merhûma teslîm idüb hallerini tedârik fermân eyledikde mahrûm olmaları şâyeste-i nâmus-ı saltanat degildir deyu birer mansıbla tesliyet eyleyüb min-ba'd mülâzımîn içün müstakil ruznâme vaz' iderler. Ba'dehû ulemâdan her pâyeye ta'yîn-i aded-i mülâzemet ve müsta'idân içün yedi senede bir nevbet bunların arzı ile tanzîm ve tensîk olunmuşdur"[643].

Bu ifadeler gösteriyor ki vak'a, esas itibariyle Osmanlı ilmiye tarîkinde değişmeye başlayan şartların ve buna bağlı olarak sağlıklı işlemeyen sistemin yarattığı bir problem gibi görünmektedir. Çünkü rivâyette, mülâzemet kaydına i'tinâ olunmamasından, bir yolunu bularak mülâzım olunmasından söz edilmektedir. Böyle bir durumun ortaya çıkması ise, muhtemelen medreseden mezun olup mülâzemet bekleyen ilmiyeli nüfusunun bir hayli çoğalması ve bunların mülâzım olmak için o zamana kadar cârî (meşru) olan usullerin dışındaki yollara başvurmalarıyla yakından ilgili olmalıdır. Aslında bu olay patlak verene kadar da intisap veya sultan ve vüzerâ ile yakın ilişkiler gibi kanallarla haksız ve yolsuz mülâzemet elde edenler herhalde olmuştu. Fakat bunlar, kaynaklara yansıyacak kadar problem yaratmış görünmemektedir. Eğer bunun muhtemel sebeplerinden biri, bunların göze batmayacak kadar az olması veya ilmiye tarîkinin henüz istihdam imkanlarının daralmamış olması ise, diğeri de hiç şüphesiz Çivizâde gibi kânuna ve usûle fazlasıyla dikkat ettiği izlenimi veren farklı bir kazaskerle karşılaşılmamış olmasıdır. Zira bu olayda görülmektedir ki Çivizâde, sultana şikayet edilecek derecede muhalefet yaratan bir tavırla "umûmen ecnebî

---

[643] Atâî, **a.g.e**, s.184. Bu hâdiseyi kuvvetle muhtemel Atâî'den alarak nakleden başka kaynaklar için ayrıca bk. Hezarfen Hüseyin Efendi, **a.g.e.**, s.203; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Bir Eser: Kavânîn-i Osmânî ve Râbıta-i Âsitâne", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi**, sayı:14, İstanbul, 1994, s.35.

olanları"[644] yani "yoluyla" ya da ilmiye geleneklerine uygun olarak mülâzemet hakkı elde etmeyenleri[645] bundan men etmiştir. Oysa o sırada Rumeli Kazaskeri olan Ebussuud Efendi ne böyle bir karar almış, ne de şikâyet edilmiştir. İşte bu, Çivizâde'nin kânun ve usullere dikkat eden tavrına işaret eder zannındayız.

Çivizâde'nin bu tavrını yansıtan başka bir olay da Rumeli Kazaskerliği esnasında yaşanmıştır. Daha önce teferruatlıca bahsedildiği üzere bu olay, onun genellikle damadına medrese tevcih teşebbüsü diye bilinen ama gerçekte Rüstem Paşa'nın patronajında ilmiyede yer edinmiş olan Mevlâ Hasan Bey'e "şart-ı vâkıf"a göre "şer' ve kânuna mugâyir" gördüğü için Mahmud Paşa Medresesi'ni vermekten imtina etmesidir[646]. Bu hâdisede Çivizâde'nin tavrına gerekçe olarak "kırkla tevcîh şer' ve kânuna mugâyirdir" tezini ileri sürmesi gerçekten anlamlıdır.

Çivizâde'nin farklı yaklaşım tarzının belki en ciddî ve karakteristik örneği diyebileceğimiz diğer bir faaliyeti ise, yine Rumeli Kazaskerliği döneminde Kânûnî'ye para vakıflarını yasaklattırmasıdır. Osmanlı toplumunda kafa

---

[644] Atâî'nin Çivizâde'nin mülâzemetten men ettiğini söylediği bu "ecnebî"ler kavramı, devrin başka kaynaklarında aynı konu çerçevesinde kullanılır. Mesela Sultan III. Mehmed'in mülâzemetle ilgili bir fermânında şöyle denilir: *"…ne mikdar mülâzım viregelmişlerdir, (…), kânundan zâid ve nâkıs virmeyüp ve arz olunanların eşkâl ve evsâfın deftere yazdura ki sonradan bir tarîk ile ecnebî kayd olunmaga kâbil olmaya"* (bk. Mehmet İpşirli, "XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kazaskerlik Müessesesi", İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü, Doçentlik Tezi, İstanbul, 1982, s.98). Bu tanımlama *Koçibey Risâlesi'*nde de kullanılır: *"…Tarîk-i ilm fevka'l-hadd pâk ve mazbût idi; ol sebebden içlerinde câhil ve ecnebî olmayub her biri yolu ile gelmekle eğer kuzât eğer müderrisînden…"* (bk. **Koçibey Risâlesi**, yay. haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı, Ankara, Akçağ Yay., 1998, s.42).

[645] Atâî'nin ifade ettiği bu "ecnebî" kavramının kimler için kullanıldığı husûsunda muhtelif görüşler vardır. Mesela İsmail Hakkı Uzunçarşılı, bunu "yabancı" kişiler olarak anlamıştır (bk. Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.45, not:1). Mehmet İpşirli, II. Bayezid devrine ait bir defterdeki *"mülâzemete tâlib olan acemler ve müteaccimler…"* ifadesine bakarak, "ecnebî"nin bu anlama gelebileceğini düşünmüştür (bk. İpşirli, **a.g.t.**, s.9, not:16). Mustafa Şentop bunu, "Osmanlı ülkesi dışından gelen medrese mezunları" diye karşılamıştır (bk. Şentop, **a.g.e.**, s.64). Colin İmber, "yeni mezunlar" veya "Çivizâde'nin himâyesi hâric(indekiler)" diye ifade etmiştir (bk. Imber, **Osmanlı İmparatorluğu**, s.300; aynı yazar, **Şeriattan Kanuna**, s.19). Fahri Unan ise, "bir yolunu bulan, nüfuzlu bir şahsiyete intisab eden, onun tavassutu, tekeffülü veya başka bir vesileyle mülâzım olanlar" diye karşılamıştır (bk. Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.213). Atâî'nin rivâyetinde kullanıldığı bağlama ve diğer kaynaklardaki kullanılışına bakılırsa, "ecnebî" kavramını gâliba "yoluyla mülâzemet elde etmeyenler" veya "hak ve usule ya da ilmiye geleneklerine uygun olmayan yollarla mülâzemet elde edenler" diye anlamak daha doğru gibi görünüyor.

[646] Atâî, **a.g.e.**, s.239.

karışıklığına yol açan ve ulemâ arasında -Sofyalı Bâlî Efendi gibi sûfîlerin de dâhil olduğu- kayda değer bir ilmî tartışmaya dönüşen bu karar, Çivizâde'nin fikirleri çerçevesinde ayrıca ve genişçe ele alınacağı için burada sadece bu kadarını söylemekle iktifa ediyoruz.

Şimdi bu kaydedilenler çerçevesinde özetle şunu söyleyebiliriz ki, Çivizâde bir ilmiye bürokratı olarak gerek Mısır'da gerekse İstanbul'da, zikredilen "sıra dışı" denebilecek faaliyetleri icrâ ederken, herhalde kendi düşünceleri temelinde "şeriat ve kânun"u uyguladığını düşünüyor olmalıydı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

XVI. YÜZYILDA OSMANLI'DA HÂKİM OLAN DİNÎ-İLMÎ VE TASAVVUFÎ TELAKKİYE MUHALEFET:

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ'NİN FİKİRLERİ

Çivizâde'nin en mühim vasfı, hiç şüphesiz her şeyden evvel bir Osmanlı âlimi oluşudur. Bu vasıf, tabii olarak nasıl bir ilmî zihniyete sahip olduğu, devrinde hangi fikirleriyle temâyüz ettiği, bu fikirlerin Osmanlı'da cârî ilmî-dinî telakkilere göre konumu ve özelde Osmanlı genelde İslâm ilim geleneği açısından ne ifade ettiği vb. gibi, onun ilmî hüviyetini yahut nasıl bir âlim tipini sergilediğini ve bu hüviyetiyle oynadığı tarihsel rolü ortaya koyabilecek son derece önemli meseleleri ele almayı gerektirmektedir. Esasen Çivizâde, bu yönden oldukça ilgi çekici bir sîmâ görünümündedir. Çünkü o, devrinde daha ziyade muhalif yaklaşımlarıyla temâyüz etmiş bir âlim tipini temsil eder. Dolayısıyla onun zihniyetini ve fikirlerini incelemek, münhasıran önem arzettiği gibi, XVI. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı ilmî-dinî hayatını ve buradaki eğilimleri anlamak bakımından da kayda değer tespitlere kapı açabilir görünmektedir. Fakat bu noktada şunu hemen belirtelim ki, çalışmamız son zikrettiğimiz hususta yani Çivizâde'nin ferdî kimliğini aşan meselelerde, ister istemez bir takım sınırlılıklarla mukayyed olacaktır. Zira Osmanlı ilmî zihniyetinin temel karakteristikleri ve özellikle -bir kaç önde gelen âlim hâricinde- Çivizâde'yle muasır Osmanlı ulemâsının ilmî-fikrî portresi henüz yeterince ortaya konmadığı için önümüzde bir takım güçlükler bulunmaktadır. İşte bu bölümde bu güçlüklere rağmen, Çivizâde'nin zihniyeti ve dikkat çekici fikirleri, imkanlar nisbetinde tahlil edilmeye çalışılacaktır.

I. "RİVÂYET"Çİ BİR OSMANLI ÂLİMİ: ÇİVİZÂDE'NİN İLMÎ ZİHNİYETİ

Klasik devir Osmanlı ilim hayatı üzerine yapılmış az sayıdaki araştırmadan elde edilen bilgilere göre, İslâm dünyasında artık orijinal eserlerin çok fazla üretilmediği bir dönemde dinî ilimlere vâris olan Osmanlılarda ilim[647], genellikle *"eskiden üretilenleri çok iyi bilmek ve hâle uygun olarak anlayıp nakletmek, âlim ise bunu yapan kişi olarak anlaşılmış"* görünmektedir[648]. Osmanlı ulemâsı nazarında, Osmanlılardan çok önce ilim câmiasında yerleşmiş olup "mütekaddimûn (yahut selef) ulemâsı" denilen büyük müçtehid imamların otoritesi, önemli bir bağlayıcı faktör olmuştur[649]. Zira onlar, -mensup oldukları Hanefî mezhebinin- bu ilk müçtehid imamlarının öne sürdüğü görüşleri, birer "asıl (esas)" mesâbesinde görmüşler; bu yüzden de müctehid imamların görüş beyan ettiği konularda yeni veya farklı görüşler ileri sürme yoluna pek gitmemişlerdir[650]. Onlar kanaatlerini, daha ziyade müctehid imamların görüşlerinden ve bunların izinden gidip dinî ilimleri "gelenekselleştirerek" "taklid" dönemini başlatan "müteahhirîn" ulemânın eserlerinden nakillerle ortaya koymuşlardır[651]. Aslında Osmanlı ulemâsının tavrı, ilk müctehid imamların yahut "mütekaddimîn" ulemânın görüş beyan etmediği (özellikle fıkhî) konularda da genellikle bundan çok farklı olmamıştır. Çünkü onlar, ictihad kapısının kapalı olduğunu düşündükleri için, karşılaştıkları yeni sorunlara ictihad yoluyla çözüm üretmekten kaçınmışlar; Hanefî mezhebine bağlılığı esas aldıkları için[652] de genellikle başka

---

[647] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.265.

[648] M.Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989, s.53; ayrıca bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, c.II, ed. E.İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA, 1994, s.160-161.

[649] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.265.

[650] Cici, **a.g.e.**, s.329.

[651] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.261; ayrıca bk. İmber, **Şeriattan Kanuna**, s.42.

[652] Osmanlılar baştan itibaren hukukî tatbikatlarında Hanefî mezhebini benimsemişlerdir. (Bu hususta bk. Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", **Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri**, haz. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1999, s.94; M.Hulusi Lekesiz, "Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğin Oluşmasında Ulemânın Rolü", **Osmanlı**, c.VIII, ed. G.Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 1999, s.83). Hatta, XVI. yüzyılda Anadolu'da ve Rumeli'de Hanefî mezhebi dışındaki görüşlerin dikkate alınması da yasaklanmıştır (bk. Aydın, "İslâm Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", s.16). Şâfiî kadılar aracılığıyla yapılan "teşeffü"'ün 1537'de

mezheplerin görüşlerinden istifadeyle "telfîk" yaparak alternatif çözüm yolları geliştirmemişlerdir[653]. Bununla birlikte onlar, -bilhassa Osmanlı dinî bürokrasisinde görev yapanları- siyasî, içtimâî, iktisâdî, dinî vb. şartları gözeten bir yaklaşım içinde olmaktan da geri durmamışlardır. Mesela onların "tercihlerinde ve yeni görüşlerinde" zaman, örf, âdet, sosyal şartlar, zorluğun kaldırılması, kolaylığın sağlanması, ruhsatın gerçekleşmesi, "umûm-i menfaat", teâmül gibi faktörleri dikkate aldıkları[654] ve sosyal şartların zorlamasıyla Hanefî mezhebi içindeki bazı temel görüşlerden vazgeçerek zayıf görüşleri uyguladıkları[655] bilinmektedir. Hatta onlardan kimileri, "ictihad" ve "istinbât"ın gerekli olduğuna dâir dolaylı ifadeler bile kullanabilmiştir[656]. Kuşkusuz onların böyle bir yaklaşımı benimsemelerinde, siyasî iktidarın kendilerine yüklediği misyon ve verdiği görev gibi başka mühim faktörlerin yanı sıra, müteahhirîn ulemâ içerisinde farklı bir yeri olan meşhur âlim Fahreddin er-Râzî mektebinin sâliki olmaları[657] da büyük rol oynamış görünmektedir. Zira Fahr-ı Râzî mektebi, genel olarak felsefî ve aklî yönü güçlü bir ilim anlayışına sahipti[658] ve bu karakteri nedeniyle de o mektebe mensup Osmanlı ulemâsı, siyasî ve idarî problemlerin çözülmesinde -zamanın gereklerini ve zarûri halleri göz ardı etmeyen[659]- oldukça pratik çözümler üretme kabiliyetiyle mücehhezdi[660]. İşte Çivizâde'nin ilmî zihniyeti, karakteristik özelliklerinden bazıları ana çizgiler itibariyle böyle

---

yasaklandığı hakkında bk. Vejdi Bilgin, **Fakih ve Toplum -Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh-**, İstanbul, İz Yay., 2003, s.93.

[653] Bilgin, **a.g.e.**, s.85.

[654] Cici, **a.g.e.**, s.334-336.

[655] Demir, **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi**, s.198.

[656] Cici, **a.g.e.**, s. 337-338.

[657] Fahr-ı Râzî geleneği ilmî zihniyetinin Osmanlı ilim geleneği üzerindeki etkisi için bk. Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.75-77; İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.184; M.Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, sayı: IV, Ankara, 1980, s.281; Ahmet Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", **Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Bildiriler**, yay.haz.S.H.Bolay-B.Yediyıldız-M.S.Yazıcıoğlu, 2.baskı, Ankara, Diyanet Yay., 1989, s.31; Ocak, "Düşünce Hayatı", s.183; Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.261,263; Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.336-337; Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?-Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-", **Türklük Araştırmaları Dergisi**, sayı:13-14, İstanbul, 2003, s.39-40.

[658] Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiyesi'nde İlim ve Fikir Hayatı", s.31; Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.336-337.

[659] Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.336-337.

[660] Ocak, "Dinî Bilimler ve Ulemâ", s.261.

sıralanabilecek bir ilmî ortam ve gelenek içinde şekillenmişti. Ancak öyle anlaşılıyor ki onun zihniyeti, bu ana çizginin bir kısmına göre belli ölçüde farklılıklar içeriyordu. Nitekim ileride etraflıca bahsedileceği üzere, Çivizâde'nin bazı meselelerde Osmanlı ulemâsı arasında muhalif duruma düşmesinin sebebi de zaten buydu.

Bu hususun tahliline başlamadan evvel şunu da belirtelim ki, burada ilmî zihniyet kavramıyla kastettiğimiz şey, esas itibariyle Çivizâde'nin nasıl düşündüğü, fikirlerini ya da kanaatlerini hangi kriterlere ve esaslara dayanarak oluşturduğu, önem verdiği kavramlar ve bunlara yüklediği anlamlar açısından fikrî kodlarının ne olduğu, fikirlerinin hangi temel referansa istinad ettiği yani kısaca nasıl bir düşünüş biçimi ve fikrî yapıya sahip olduğudur. Böyle bir tanımlama açısından, genelde naklî ve aklî ilimler dâiresindeki bir çok ilim dalıyla iştigal edebilen geleneksel ulemânın ilmî zihniyetini kavramanın ne denli güç olacağı ortadadır. Fakat Çivizâde'nin ilmî zihniyeti özelinde durum biraz farklılaşıyor. Çünkü Çivizâde bir Osmanlı âlimi olarak esas itibariyle naklî (dinî) ilimler alanında ihtisas yapıp ilmî üretimini de ağırlıklı olarak bu alan içerisindeki fıkıh ilmine tahsis ettiğinden, üstelik fikrî yapısını da ancak tartışmalı iki fıkhî mesele üzerine yazdığı risâlelerinden öğrenebildiğimiz için, tabii olarak onun ilmî zihniyetini yalnızca fıkıh ilmi çerçevesinde ele almak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada kullandığımız ilmî zihniyet kavramı, aslında Çivizâde'nin fıkhî zihniyetini ifade etmektedir. Bununla birlikte onun asıl ilmî kimliğinin zaten "fakih"lik (fıkıhçılık) olduğu, karşılaştığı meselelere de temelde bu zâviyeden baktığı, hatta diğer dinî ilimlere yaklaşımının da fıkha yaklaşımından bütünüyle azâde olamayacağı düşünüldüğünde, bu sınırlılığın zihniyet kavramına yüklediğimiz anlam açısından ciddî bir problem teşkil etmediği söylenebilir. Yani esasen Çivizâde'nin fıkhî zihniyeti, bir bakıma onun ilmî zihniyetini ifade eder.

İşte bu anlamda Çivizâde'nin ilmî zihniyetine baktığımızda, mevcut bilgiler ışığında meselenin şu üç temel hususta düğümlendiği söylenebilir: a) İslâm dininin kaynaklarından yani "şer'î deliller"den bazılarının anlaşılış ve

yorumlanış biçimi; b) Şer'î delillerden kimlerin dinî hüküm çıkarabileceği; c) Buna bağlı olarak da Osmanlı âlimlerinin karşılaştıkları dinî meselelerin çözümünde nasıl hareket etmeleri gerektiği. Kanaatimizce Çivizâde'nin zihniyeti, bu üç temel hususta mensubu olduğu Hanefî mezhebinin ana esasları açısından değil ama, bu esasların yorumlanması ve uygulanması konusunda muasırı Osmanlı ulemâsından belli ölçüde farklılık arzediyordu. Zira onun özellikle mesh ve para vakfı tartışmalarında takındığı tavır ve risâlelerinde bu tavrını savunurken beyan ettiği fikirleri bunu açıkça göstermektedir.

Çivizâde'nin söz konusu fikirleri analiz edildiğinde görülmektedir ki, aslında onun zihninde tüm fikirlerine ve tavır alışlarına şekil veren temel bir referans olarak kilit bir düşünce bulunmaktadır. Bu düşünce, İslâm'ın ana kaynakları (şer'î deliller) olan "Kitap, sünnet, icma ve kıyas" delillerini[661], hatta örf gibi bazı tâli delilleri kullanarak dinî hüküm çıkarma (ictihad) selâhiyetinin, yalnızca "asr-ı içtihad"da yaşamış olan "müctehid imamlar"a mahsus ve münhasır olduğudur. Bu ana düşünceden ve kendisine ait "asr-ı içtihad" ve "müctehid imamlar" kavramlarından anlaşılacağı üzere, böyle bir düşünce Çivizâde'nin "ictihad kapısı"nın kapanmış olduğuna inanmasından ve "ictihad"ı belli bir asırla[662] sınırlı olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o, mezkur risâlelerinde ictihad asrının sona ermiş olduğuna ve ictihad kapısının kapalı olduğuna vurgu yapar:

> "Hâliyâ asr-ı ictihâd munkarîz olmuşdur. Menkûl bulunmayınca kimesne ictihâd idüb anın ile amel etmek câyiz değildir…"[663].

> "…Zira ictihâd (kapısı), Sâhib-i Hulâsâ'nın Edebü'l-Kâdî kitabının sonunda dediği gibi, uzun zaman (önce) (min zamânin baîdin) kapanmıştır…"[664].

---

[661] Çivizâde bu hususu şöyle belirtir: *"... edille-i şer'iyye dörtdür: Kitâb ve sünnet ve icma' ve kıyas"*. Bk. Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b.

[662] Çivizâde'nin bu asırla kasdettiği, herhalde kabaca "tâbiûn" devrini takiben gelmiş olup dört mezhep imamının yaşadığı "müctehid imamlar devri" (699-855) olmalıdır. Bu devir ve özellikleri hakkında bk. Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.129-164.

[663] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.261b.

Bu düşünce ise, tabii olarak Çivizâde'nin İslâm ulemâsını -gelenekte olduğu gibi[665]- iki ana kategoride değerlendirdiği anlamına gelir. İlk kategoride, "selef" yahut "mütekaddimîn"[666] adı verilen müctehid ulemâ bulunur. Bunlar "asr-ı ictihad"da yaşamış olup, -ictihad kapısı kapandığı için- sonradan bu kategoriye dâhil olma imkanı yoktur. Bu kategorideki ulemâ, Çivizâde'nin nazarında kaynaklardan dinî hükümler çıkarılmasında yahut dinin anlaşılıp yorumlanmasında öyle bir mevkiye sahiptir ki, bunlardan sonra adeta bırakın "edille-i şer'iyye" gibi ana kaynakları kullanarak hüküm çıkarmayı, -"amelî" anlamıyla- örf ("teârüf", "teâmül") gibi tâli bir delili kullanmak suretiyle hüküm vermek dahi mümkün değildir. Gerçi örfün delâleti konusunda, Çivizâde'nin "teârüf" ve "teâmül" gibi bazı yönlerden ihtilaflı kavramları[667] -herhalde bu ihtilaf çerçevesindeki görüşlerin de etkisiyle- biraz farklı anlaması önemli rol oynamışa benzemekle birlikte, son tahlilde o yine ictihad asrına ve müctehidlerin otoritesine vurgu yapmış olmaktadır. Zira o, "teârüf" ve "teâmül" prensiplerinin delil (hüccet) oluşunu, hem "asr-ı ictihad"la ve müctehidlerle yakından irtibatlı olarak düşünmüş, hem de icmâ' ile ilişkilendirmiştir[668]. Nitekim ona göre insanların bir konudaki "teârüf"ü ve "teâmül"ü, ancak müctehid asrında vâki olmuşsa ve müctehidler de bunu inkar etmemişlerse delil teşkil eder. O bu düşüncesini para vakfı risâlesinde şöyle açıklar:

---

[664] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.426, vr.30a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn, Süleymaniye Ktp., Serez, nu.960, vr.141b.

[665] İslam ilim geleneğinde "mütekaddimîn" ve "müteahhirîn" ayırımı, ilim dallarına göre değişmektedir. Örneğin kelâm ilminde "müteahhirîn" dönemi İmam Gazzâlî (ö.1111) ile başlatılmaktadır. Süleyman Uludağ'a göre bütün İslâmî ilim dalları nazar-ı itibara alındığında ise, Teftazânî (ö.1395)'den önceki İslâm ulemâsına "mütekaddimîn", sonrakilere de "müteahhirîn" denilmektedir (bk. Uludağ, "Giriş", **Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, s.63). Bizim burada bu iki kavramı Çivizâde'nin zihniyeti çerçevesindeki anlamlandırmamız, Çivizâde'nin para vakıflarıyla ilgili risâlesinin mukaddimesindeki "mütekaddimînden selefin gittiği yolu …" şeklindeki ifadesine ve "asr-ı ictihad" ve sonrası şeklindeki düşüncesine dayalı olarak, kendisi tarafından -genel düzeyde- müctehid âlimlerin "mütekaddimîn, "asr-ı ictihad" sonrasında yaşamış olanların da "müteahhirîn" olarak kabul edildiği biçimindedir.

[666] Çivizâde, "er-Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", Sül. Ktp. Âşir Efendi, nu.459, vr.55b; Çivizâde, "Risâle der-Hakkı Vakf-ı Derâhîm", Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b.

[667] Bk. Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s.72-74.

[668] Vejdi Bilgin'e göre, Çivizâde'nin "örf"ü bu şekilde "icma'" içinde değerlendirmesi, "örf"ün kaynaklık değerini zayıflatmak anlamına gelir. Bk. Bilgin, **a.g.e.**, s.69.

"…nâsın te'ârüfi ve te'âmüli ol vakitde hüccet olur ki, nâsın arasında ehl-i ictihâd olub anlar dahi inkâr itmeyüb kabûl itmiş ola. Anun içün ki edille-i şer'iyye dörtdür: Kitab ve sünnet ve icma' ve kıyas. Teâmül icmâ'a râcî'dir, icmâ'da muteber olan müctehidîn ittifâkıdır, neteki(m) usûl kitâblarında zikr olunmuşdur…"[669].

"Murâd(-ı) te'ârüf-i nâs ile müctehid zamânında olan te'ârüftür, nâsdan dahi müctehid zamânında olan nâsdır. Zira te'âmül ve te'ârüf hüccet-i amelîdir, kıyas terk olunmaz, mücerred te'ârüf denmez, bil ki müctehidînin icmâ'larından ve kabullerinden lâbüddür.(…) Husûsan kütüb-i mu'teberede, *Gâyetü'l-Beyân* ve *Esrâr* gibi, bu zamânda olan te'âmül ve te'ârüf muhdesdür, kıyas terk olmaz deyu tasrîh etmişlerdir…"[670].

"Bu hususda zamâne ehlinin te'âmüli hüccet-i şer'iyye olmadugı ve hüccet-i şer'iyye olan müctehidîn asrından olub anların kabûl etdügi te'âmül idügi nakl-i evvelin cevâbında tafsîl olunmuşdur"[671].

"(…) câizdir, zamân-ı müctehidînde te'âmül olmuşdur…"[672].

Çivizâde'nin zihniyetinin omurgasını teşkil eden kaynaklardan dinî hüküm çıkarma selâhiyetinin yalnızca müctehidlere mahsus olduğu hususu, onun "tahrîc", "istidlâl" ve "re'y" gibi metodik fıkhî kavramlar hakkındaki değerlendirmelerinde de çok net bir biçimde görülmektedir. Zira Çivizâde, herhangi bir meselede şer'î delillere dayanarak "tahrîc"te bulunmayı, "istidlâl tarîki"yle hüküm vermeyi ve kişisel "re'y" beyan etmeyi yalnızca müctehidlerin yapabileceği bir ameliye olarak anlar:

"Bir meseleden (başka) bir meselenin taharrücü müctehidlerin yollarından bir yoldur. Onlardan başkasına câiz değildir…"[673].

---

[669] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.103b.
[670] Çivizâde, "er-Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.55b.
[671] Çivizâde, "Fetâvâ Şeyhi'l-İmâm Müftî'l-Enâm Ebi's-Suud fî Sıhhati Vakfiyyet'i-D-Derâhîm ve'd-Denânîr ve Lüzûmihâ ve Sıhhati Tescîlihâ ve Reddü'l-Allâme eş-şehîr bi-Çivizâde", Sül. Ktp., Reşid Efendi, nu.1177, vr.161a.
[672] Çivizâde, "er-Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.55b.
[673] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.30a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141b.

> "ve *Muhtar*'ın *Îsâr* adlu şerhinde (…) 'kendü re'yi ile cevâzına fetvâ viren kimesnenin fetvâsı ile amel olunmaz, bâb-ı ictihâd fî hâzâ'z-zamân münseddir' dinilmişdir. Bi'l-cümle bu husûsda câyizdir diyen kimesnelerin senedleri ma'lûmdur, rivâyet itmezler, bil ki istidlâl tarîki ile itmişlerdir, ehl-i ictihâd degillerdür, istidlâlleri hüccet-i şer'iyye degildir, anın ile amel olunmaz"[674].

Çivizâde, "asr-ı ictihad"da yaşayıp ictihad makamına erişmiş müctehidlerin dini yorumlamadaki otoritesi hususunda o kadar hassastır ki, bu uğurda bazen söz konusu asır öncesinde yaşamış bazı âlimlerin durumlarını bile sorgulayabilmiştir. Mesela o, Zührî'nin görüşlerinin delaleti hakkında şöyle der:

> "…Zührî tâbiîndendür ve ashâbdan ekal-i kalîle yetişmişdir, *Fetâvâ-yı Kâdî* … gibi degildir, kavli hüccet olan tabiînden idügü ma'lûm degildir…(…) müctehidîn kavilleri ma'lûm iken bununla cevâza temessük ma'kûl degildir. (…) Bize lâzım olan müctehid kavliyle ameldir…"[675].

Çivizâde, dinî hüküm çıkarımı konusunda "asr-ı ictihad"da yaşamış olan müctehid imamlara böyle ayrıcalıklı bir rol (otorite) verince, bunun tabii tezâhürü olarak müctehid imamların İslâm fıkhının muhtelif meseleleri hakkındaki kavilleriyle, -fıkhî/amelî açıdan- dinin anlaşılıp yorumlanması işinin de bir anlamda nihâyete erdiğini düşünmüş olacaktır. Bu düşünceye göre ise, müctehid olmayanların müctehidlerin yetkisi dâhilinde bulunan "tahrîc", "istinbât", "re'y" veya "istidlâl" tarîkiyle beyan edecekleri her yeni görüş ve hüküm, dine ("şer'e") yeni bir şeyin "ilhak"ı ya da "karıştırılması" anlamına gelecektir. Nitekim Çivizâde'nin bu fikirde olduğu, kendi devrinde "tahrîc" ve "istinbât" yapılmasıyla ilgili şu mühim ve dikkat çekici yorumlarından anlaşılmaktadır:

> "…Ve bu makâmda tenbîh olınacak bir mukaddime dahi vardır ki, ekser nâsa vâki' olur ki bir mes'ele-i fıkhiyyeyi ma'lûm idinür dahi, bu mes'ele ile fi'l-cümle münâsebeti olur bir mes'eleyi dahi nazar idicek bunun dahi hükmini anın

[674] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.262b-263a.
[675] Çivizâde, "er-Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.56b.

> hükmi gibi zan ider; i'âde-i nazar idüb tadkîk idicek ma'lûm olur ki aralarında fark-ı vâzıh vardır.(…) Ahkâm-ı fıkhiyyede tetebbuı artuk olan kimesnenin bu makûlede ihtiyâtı ziyâde olub mesâyil-i gâmizada furûk-ı dakîkiyeye çok muttali' olmagla mes'elenin aynını görmeyince hükm itmez, tevakkuf ider. Vâcib dahi oldur ki, bu makûleye ruhsat virilicek, her kimesne bu buncileyin deyu ilhâk itmege şurû' idüb şer'a çok nesne halt olınur. Bi'l-cümle bu bâbın fethinde çok fesâd vardır, seddi lâzımdır…"[676].

Çivizâde, Türkçe mesh risâlesinde yazdığı bu mühim fikirlerinin özellikle "vâcib" hükmüyle belirttiği sonuç kısmını, aynı risâlenin Arapça aslında daha açık ve çarpıcı bir biçimde ifade eder:

> "…Bu yüzden bu zamanda vâcib olan, herhangi birinin hatırına gelen şeyi dine ilhak etmemesi için, tahrîc ve istinbât kapısına bütünüyle sed çekmektir"[677].

İşte Çivizâde'nin belirtilen ana düşüncesinin gerektirdiği bir sonuç olan bu son derece mühim satırlar, aynı zamanda onun "asr-ı ictihad" sonrasında yaşamış ikinci kategorideki ulemâya ve rollerine bakışını da belli ölçüde açıklamaktadır. Gerçekten Çivizâde, bu satırların da işaret ettiği üzere, ikinci kategoride değerlendirdiği başta muasırı Osmanlı ulemâsı olmak üzere, "asr-ı ictihad" sonrasında yaşamış olup "müteahhirîn" diye adlandırılan ulemâyı, öyle anlaşılıyor ki "ictihad" yetkisine sahip olmayıp yalnızca "müctehid imamları" "taklid" etmekle yükümlü "mukallid" âlimler olarak görmüştür. Nitekim Çivizâde'nin bu kanaati, muhtelif zamanlarda yaşamış bazı meşhur âlimler hakkında yaptığı değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır. Mesela o, daha önce kısmen bahsettiğimiz Muhyî-i Gülşenî ile 952/1545-46 yılındaki ayak üstü sohbetinde İbnü'l-Arabî'nin *Futuhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserinden Hac'la ilgili birkaç cümlesini okuyunca, onun kendisini müctehid makamında gördüğünü söyleyerek tepki göstermiştir:

> "(Muhyî:)…Ve hem fakîrin asıl dersim Hatib Sinan Çelebi'den Hidâye'dür deyüb cüzdanım çıkarub eline virdüm. Tetebbu' etdi, Kitâb-ı Hac'dan dersime

[676] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.261b.
[677] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140b-141a.

müteallik *Futuhât-ı Mekkiyye'*den cüz' vardı. İttifak ol cüz'ü alub nazar etdi; şol mahal geldi ki buyurur: "(…) ve bihi ekûl (…)". Pes ol imam şekilli kimesne eyitdi: 'Göre Muhyiddin'in fodulluğunu ki, 've bihi ekûlü' deyüb kendüni müctehid makâmında kor'…"[678].

Keza Çivizâde, XIV. ve XV. yüzyılların meşhur Osmanlı âlimleri olan Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'in -mestler üzerine mesh tartışması çerçevesinde- görüşlerini incelerken, onların ictihad mertebesine erişmediklerini, yalnızca "mütefakkihe" (fıkıhçı) olduklarını Arapça ve Türkçe mesh risâlelerinde birkaç defa belirtir:

"…Hanefiyyeden cevâza kavil, sadece hilafsız ictihad rütbesine erişmeyen Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev gibi bazı mütefakkihenin görüşüdür… (…) … İçtihad dâvâsı, o ikisi (Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev) ve emsalleri için bâtıldır. Zira ictihad (kapısı), sâhib-i *Hulâsa'*nın *Edebü'l-Kâdî* kitabının sonunda dediği gibi, çok uzun zaman (önce) kapanmıştır…"[679].

"…Cevâzına rivâyet(i) olanlar müteahhirînden fakih adına olan kimesnelerdir ki, ictihâd mertebesine varmadukları maktu'dur, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin gibi ki (…), ve andan sonra Mevlâ Hüsrev dahi …"[680].

Çivizâde kendisinin de içinde yer aldığı "müteahhirîn" ulemâyı, bu şekilde "ictihad" yetkisine sahip olmayan "mütefakkihe" âlimler olarak değerlendirdiğine göre, acaba -başta kendisi olmak üzere- bu kategorideki ulemânın dinin -özellikle fıkıh boyutunun- anlaşılması ve tatbik edilmesi açısından rolü ve işlevi hakkında ne düşünüyordu?

Aslında cevabı kendisinde mündemiç olan bu soruya, Çivizâde'nin nasıl cevap verebileceğini tahmin etmek zor değildir. Zira şer'î kaynaklardan hüküm çıkarma yetkisini "asr-ı ictihad"da yaşamış müctehidlere münhasır kılan, bu bağlamda örneğin para vakfı risâlesinin mukaddimesine hamdele olarak,

---

[678] Muhyî-i Gülşenî, **Reşahât-ı Muhyi**, vr.244b-246a.
[679] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29ab,30a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141a,141b.
[680] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.261b-262b.

> "Bizi müctehidlerin en kuvvetli kavillerine sıkıca tutunan ulemâdan kılan, bize mütekaddimînden selefin gittiği yolu ve müteyakkınînden bir nakledicinin (nâkil) (naklinin) üzerini örten şüphenin def'ini uygun bulan ve zayıf ile kuvvetli arasını ayırdedebilen muhakkikler arasında olmayı lutf eden Allah'a hamd olsun…"[681]

cümlelerini yazan bir âlim, elbette kendisi gibi "müteahhirîn fukahâ"nın, "meselelerin tefrî'i ve tahrîcine dalmasının (nukletü'l-havd) câiz olmadığını"[682] düşünecektir. Hatta Çivizâde, bu tür ulemânın çoğu zaman, bir "nass"ın lisan bakımından anlaşılarak "illet"ine gidilmesi, bu yolla da açıkça zikredilmemiş olan hükme ulaşılması anlamındaki "delâlet-i nas"[683] tarîkiyle bile hüküm vermemesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre, "delâlet-i nass" metodunda ictihadı gerektiren meseleler çok olup müctehid ulemâ bile bu yolla halledilebilecek bir çok meselede ihtilaf etmişlerdir[684]. Hal böyle olunca, Çivizâde'nin bakışından müteahhirîn ulemâya yegane bir görev düşmektedir: Müteahhirîn ulemâ, "taklid" ettikleri müctehid ulemânın "rivâyet"lerini yahut "akvâl-i sahîhası"nı bulup amel etmelidirler. Bizce Çivizâde'nin ilmî zihniyetinin kavramsal olarak tebellür ettiği yer, işte tam burasıdır. Çivizâde, ısrarla vurguladığı ve tüm tartışmaların kaynağı olan bu mühim hususu, hem mesh hem de para vakfı risâlesinde şöyle ifade eder:

> "…Ulemâ-i müctehidînden biri bir husûsı câyiz görmüş olıcak, anunla kendü kendüye tâbi' olan amel itmek câyizdir, ibâdetleri sahihdir; mukallid olan

---

[681] Çivizâde, "er-Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.55b; Çivizâde, "Risâle der-Hakkı Vakf-ı Derâhîm", Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b. Jon E. Mandaville'nin makalesinde Çivizâde'nin bu ifadeleri şöyle tercüme edilmiştir: *"Kurucu hukukçuların en güçlü açıklamalarına sıkıca bağlanan bilginlerin arasına bizi koyan, en eski atalarca izlenen yola ve geçmişten gelen nakli örten şüphenin kaldırılmasına hasreden, fakihler arasında zayıfı kuvvetliden ayırma gücünü ihsan eden Allah'a şükürler olsun…"* (bk. Mandaville, **a.g.m.**, s.137). Mandaville burada, gâliba *"alâ en-nâkil mine'l-müteyakkınîn"* ifadesini risâlenin Âşir Efendi nu.459'daki nüshasından tam okuyamadığı için birkaç kelimeyi farklı çevirmiştir. Onun böyle yapması çok normaldir; çünkü bu ifadenin söz konusu nüshadan anlaşılması veya doğru okunması gerçekten çok güçtür. Biz bu ifadeyi ancak Murad Molla koleksiyonu nu.1829'da bulunan diğer nüshaya bakarak doğru tespit edebildik.

[682] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.32a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.144a.

[683] Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s.86.

[684] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.30ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.142a.

kimesnelere taklîd etdikleri müctehidînden rivâyet olmayıcak amel etmek câyiz olmaz…"[685].

"…ve bize lâzım olan taklîd itdigimiz fukahâ-yı müctehidînden menkûl olan akvâl-i sahîha ile amel itmekdir…"[686].

Çivizâde'ye ait bu cümleler, hakikaten onun zihniyetinin esasını özlü bir şekilde yansıtmaktadır. Zira Çivizâde'nin bu cümleler içinde kullandığı "rivâyet", "akvâl-i sahîha", "taklid" ve "mukallid" kavramları, esasen her şeyi açıklamaktadır. İleride tahlil edileceği üzere, ilk bakışta tüm "müteahhirîn" ulemânın anlayışını yansıtabilecek umûmî mânâlara sahip gibi görünen bu kavramlar, aslında Çivizâde'nin zihniyeti ve yaklaşımları açısından özgün bir tarafa da sahiptirler. Bu özgün taraf, özellikle "rivâyet" (yahut "akvâl-i sahîha/kavl", "menkûl/nakl") kavramı için daha bârizdir. Çünkü Çivizâde bu kavramı, "mukallid"in amel etmesi gereken müctehidlerin sahih görüşlerini karşılamak üzere delil (hüccet) manasında kullanmış ve zihniyetinin iz düşümü olarak farklı ilmî yaklaşımlarını da bununla savunmuştur. Onun bu kavram üzerinde ortaya çıkan farklı yaklaşımını anlamak açısından şu soru çok önemlidir: Yukarıda iktibas edilen "mukallid"in müctehidlerin "rivâyet"lerini "taklid" etmesi görüşü çerçevesinde, Çivizâde acaba karşılaştığı bir mesele hakkında fikir beyan etmek için nasıl bir usûl veya yol takip ediyordu, kriterleri nelerdi?

Mesh, para vakfı risâleleri ve bazı fetvâlarından anladığımıza göre, Çivizâde bir mesele hakkında fikir beyan etmek için, zihniyetinin tabii bir tezâhürü olarak, öncelikle Hanefî "fukahâ-yı müctehidîn"in "rivâyet"lerine başvurmak gerektiğini düşünüyordu[687]. Bu, Kâtip Çelebi'nin belirttiği üzere

[685] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.261a.
[686] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.106b.
[687] Çivizâde mensubu olduğu Hanefî mezhebine bağlılık konusunda çok hassastır. Onun bu hassasiyeti, "Risâle Müteallika bi't-Teâzîr" adlı eserinde Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçmenin ta'zîr gerektiren fiillerden olduğunu beyan etmesinde görülmektedir (bk. Özer, **a.g.t.**, s.9-12). Bu, aynı zamanda Çivizâde'nin "müteahhirîn mukallid ulemâ"nın kanaatlerinden birini takip ettiği anlamına gelmektedir. "Müteahhirîn mukallid ulemâ"nın mezhep değiştirmenin şer'î ta'zîr gerektirdiğine dâir kanaati için bk. Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.217.

zaten Osmanlı ilim geleneğine göre "edeb-i fetvâ"nın ilk şartıydı[688]. Fakat Çivizâde'ye göre, bunu yaparken bazı hususlara dikkat etmek gerekiyordu. Örneğin müctehidlere isnad edilen her "rivâyet"e itibar edilemezdi. Zira fetvâ vermek ya da amel etmek üzere alınacak "rivâyet", evvel emirde *"kavî olub ma'mûl bihâ"*[689] yani kendisiyle emel edilebilecek kuvvette olmalıydı; "kîle" gibi *"kimin kavli idügi ma'lûm"* olmayan yani *"meçhûle istinâd"ı "za'fına işâret"* olan[690] yahut "an" gibi bir ibareyle getirilen[691] "rivâyet-i za'îfe" olmamalıydı. Çünkü, "kavî rivâyet" dururken "rivâyet-i za'îfe"nin delil olma şansı yoktu. Nitekim Çivizâde, daha sonra genişçe bahsedileceği üzere, para vakfı meselesinde câiz olduğu yönünde İmam Züfer'den gelen "rivâyet-i za'îfe"ye bu gerekçeyle itibar etmemiştir. O, bunu şöyle açıklar:

> "İmam Ebû Hanîfe'den ve İmam Ebû Yusuf'dan ve İmam Muhammed'den ve sâir mezâhib sâhiblerinden adem-i cevâzına sarih nakl variken, bu makûle rivâyât-ı za'îfe ile amel olunmadıgı zâhirdir"[692].

Keza Çivizâde'ye göre, bir "amel" konusunda üzerinde ittifak edilmiş "kavl" (rivâyet) yerine, aynı konuda var olan tek "kaville" amel eylemek de "câiz" değildi[693]. Dahası, ona göre bu şartlara uygun olan "rivâyet"ler, "âmme-i kütüb-i mu'tebere-i meşhûre" olarak bilinen güvenilir kitaplarda bulunmalıydı; çünkü "âmme-i kütüb-i mu'tebere'ye muhâlif" olarak[694] "kütüb-i gayr-ı meşhûre"de bulunan "rivâyet-i meçhûle"ler ile amel edilemezdi[695]. Nitekim Çivizâde bu görüşünü, mesh meselesi çerçevesinde "ba'zı kütüb-i gayr-ı meşhûreden *Gıyâsu'l-Müftîn*" adlı kitaptan yapılan bir "rivâyet"e,

---

[688] Kâtip Çelebi bunu şöyle belirtir: *"...Zira edeb-i fetvâ müctehid-i mutlakdan rivâyetle iftâdır; rivâyet bulunmayıcak bir asla irca lâzım gelür"*. Bk. Kâtip Çelebi, **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk**, Türkçeleştiren: Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2008, s.293 (metin).
[689] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.105b.
[690] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.104b.
[691] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.105b.
[692] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.107b.
[693] Çivizâde bu görüşünü bir fetvâsında belirtir: *"Mes'ele: (...), el-Cevâb:.... bir amelde müttefikun aleyh kavil olsa ol kavl ile amel etmegi terk idüb dahi ol amelde vâhid kavlen amel eylemek câiz değildir, Çivizâde"* (bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18b; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.23ab). İbnü'l-Edhemî, "..câizdir" şeklinde yazmış ama herhalde eksik yazmış olmalı.
[694] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.32a-b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.144b; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.263b.
[695] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.145a; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.263b.

"*Muhît-i Burhânî* mukâbelesinde i'tibâr" olunmayacağı, bilakis "âmme-i kütüb-i mu'teberede vâki' olan ile amel" olunacağı ifadesiyle somut olarak gösterir[696]. İşte Çivizâde, karşılaştığı bir meseleyi çözmek üzere esas itibariyle böyle bir yol izliyordu. Yani o, müctehidlerden gelen "rivâyet"leri ince eleyip sık dokuyarak fikir beyan edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Peki, müctehidlerden cevâza herhangi bir rivâyetin gelmediği meselelerde ne yapılacaktı? Daha önemlisi, hiçbir rivâyetin bulunmadığı, bir anlamda müctehidlerin fikir beyan etmediği yahut müctehid devrinde olmayıp yeni ortaya çıkan bir mesele söz konusu olduğunda nasıl bir tavır takınılacaktı?

Hiç şüphesiz ilmî zihniyetini tam anlamıyla yansıtacak ve diğer muasır üst düzey Osmanlı ulemâsı ile arasındaki yaklaşım farkını ortaya çıkaracak, özellikle ikincisi günümüzde bile İslâm düşüncesinin en mühim problematiklerinden biri olan bu çok mühim sorulara Çivizâde'nin verdiği cevaplar hiç şaşırtıcı değildir. Zira Çivizâde bu sorulara, yukarıda tahlil edilen zihniyeti ve usûlü mucibince kendisinden beklenen cevapları verir. Mesela o ilk soruda ifade edilen durumla ilgili olarak, bir mesele hakkında "rivâyet"in "cevâz"a değil de "adem-i cevâz"a gelmiş olması hâlinde, yapılacak şeyin "adem-i cevâz"a gelen "rivâyet"le amel etmek olduğu kanaatindedir. Nitekim Çivizâde, Mısır Kadısı'yken patlak veren "sinegog ihdası" meselesinde ve müftî iken Kânûnî'nin emriyle üst düzey Osmanlı ulemâsı arasında ciddî bir ilmî tartışmaya dönüşen mesh meselesinde, "rivâyet"in "adem-i cevâz" üzerine olduğu yani cevâzın bulunmadığı tezini savunmuştur. Hatta Çivizâde'ye göre, ibâdetlerle ilgili meselelerde "rivâyet"in hem "adem-i cevâz"a hem de "cevâz"a gelmiş olması durumunda bile, -cevâza olanın daha kuvvetli (kavî) olması hâli müstesna- sonuç yine değişmeyecektir. Çünkü ibâdetlerde "sıhhat" ve "fesâd"ı bildiren iki "rivâyet"in karşılaşması ("teâruz") hâlinde, amel etmek için "ittiba'" edilmesi gereken rivâyet fesâdı

[696] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.264a.

bildirendir[697]. Çivizâde bunu, Arapça ve Türkçe mesh risâlelerinde şöyle ifade eder:

> "(…) Bilakis, sarih nakle (…), adem-i cevâza ilişkin kavle ittiba' etmemiz (gerekir). Gidilecek yol şu ki, iki Hanefî müftî zıt iki fetvâ verse, biri helâline diğeri harâmına veya biri sıhhate diğeri fesâda, ibâdetlerde fesâda olan (esas) alınır…"[698].

> "(…) Ma'rûf mes'eledir ki ibâdâtda iki rivâyet olub biri sıhhate biri fesâda hüccet olıcak, birini tercih mümkin olmayıcak, fesâda delâlet iden hüccet ile amel etmek gerekdür…"[699].

Çivizâde asıl mühim ikinci soru yani hiç "rivâyet" bulunmayan (yeni) meseleler hakkında da, gayet tutarlı bir biçimde yine zihniyetinin gerektirdiği tavrı sergiler. Bu tutarlı tavır, Çivizâde'nin tabii ki, ya şu ilginç fetvâda olduğu gibi ilgili meseleye dâir "eimme-i Hanefiyye"den "rivâyet" bulunmadığını söyleyip adeta eli kolu bağlı bir şekilde kalmasıdır:

> "Mes'ele: Bez çakşir üzerine giyilen iç edük üzerine mesh etmek câiz midir? El-Cevâb: Eimme-i Hanefiyye'den -radıyallâhu anhum- rivâyet yokdur"[700].

Ya da, "ehl-i hirfete nakîb, ahî ve şeyh" nasb edilmesinin din açısından durumuyla ilgili şu fetvâsında olduğu gibi "eimme-i Hanefiyye"den "cevâzına rivâyet" bulunmadığını söylemesi, yani bir bakıma "adem-i cevâz"a salık vermesi şeklindedir:

> "Mes'ele: Zeyd ehl-i hirfete nakîb veya ahî veya şeyh nasb etmek Allah'ın buyruğu ve Peygamber'in sünneti değildir; eğer Allah'ın buyruğu ve Peygamber'in sünneti ise avretim benden üç talak boş olsun dise şer'an

---

[697] Çivizâde Hanefî usûlüne atıfla belirttiği bu kanaatini, genç bir müderrisken 935/1528-29 yılı Sahn müderrisliği imtihanında yazdığı risâlesinde de vurgular. Bk. Çivizâde, "Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf", Sül. Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.59ab; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.1800, vr.21b-22a.

[698] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.32a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.144a.

[699] Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.262b-263a.

[700] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18a. Bu fetvâ, Çivizâde'nin iki fetvâsı arasında imzasız olarak bulunmaktadır. Bu, muhtemelen fetvâ kaydedilirken imzanın unutulmasından kaynaklanmış olmalıdır. Çivizâde'nin zihniyeti de hesaba katıldığında, bizce bu fetvânın ona aidiyeti konusunda tereddüde gerek yoktur.

> Zeyd'in avretine talak vâki' olur mu? El-Cevâb: Cevâzına eimme-i Hanefiyyeden rivâyet yokdur, elfâz-ı küfrden sakınmak gerekdir, Çivizâde"[701].

Çivizâde'nin bu dikkat çekici yaklaşımlarının anlamı ise, -"istidlâl" tarîkiyle yeni görüş beyan etmeye zaten temelden karşı olduğu için[702]- elbette son tahlilde "adem-i cevâz"a hükmetmeye temâyül olacaktır[703].

Çivizâde'nin bu tür yaklaşımlarına mukabil, onunla çağdaş bir çok Osmanlı âliminin aynı tarzdaki meselelere yaklaşımları ise daha farklı olmaktaydı. Buna dâir bir çok örnek bulunabilir olmakla birlikte, -aşağıda mesh ve para vakfı tartışmaları ele alınırken bu durum yeterince tebârüz edeceğinden- burada tipik bir örnek olarak yalnızca Çivizâde'nin biraz üstte nakledilen "rivâyet yok" şeklinde fetvâ verdiği, "bez (kirbas) (veya aynı kategorideki çuka) çakşir üzerine giyilen mest üzerine mesh" hakkında beş XVI. yüzyıl Osmanlı müftîsine (şeyhülislam) ait fetvâları nakletmekle yetineceğiz. Sırasıyla üçü Çivizâde'den önce, ikisi sonra müftîlik yapan bu beş âlimden birincisi olan Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin bu konudaki fetvâsı şöyledir:

> "Mes'ele: Çuka ve aba ve sâyir bunun emsâli ecnâsdan başlu çakşir idinüb edük içine giyüb üzerine mesh eylemek câiz midir? El-Cevâb: Edük tahâretle giyicek, bunlar edüge mâni' olmaz, Ali Çelebi"[704].

Zenbilli'den sonra müftî olan Kemalpaşazâde, aynı hususta şu fetvâyı vermiştir:

---

[701] İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.52b-53a.

[702] Çivizâde'nin Kemalpaşazâde'nin kişisel bir "istidlal"i ile, yine onun aslı elde bulunmayan bir "rivâyet nakli"ni kıyaslayarak tercihini meçhul rivâyetten yana kullandığı şu satırlar, bu çerçevede oldukça mânidardır: *"...bu takdirce kendü istidlâl tarîki ile virdügi fetvâsı ile amel, aslına zafer bulunmaz ise dahi kütüb-i mu'tebereden etdügi nakl ile amelden evlâ değildir..."*. Bk. Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.262b.

[703] Bu noktada, Çivizâde'nin bazı ulemânın fikrine istinâden "teşeffü'"ün "muztar" olunca câiz olduğuna dâir bir fetvâ verdiğini (*"Mes'ele: Hanefî'l-mezheb olan Zeyd ibâdâtdan bir mes'elede teşeffü' etmek câiz olur mı? El-Cevâb: Muztar olıcak câiz olur; ba'zı ulemâ câiz görmüşlerdir, Çivizâde"*. Bk. İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.8a; Le'âlî, **a.g.e.**, vr.14a); fakat Osmanlı'da Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine başvurulmasına ya da "telfîk"e pek sıcak bakılmadığını, hatta 1537'de bunun "emr-i pâdişahî" ile yasaklandığını da kaydetmeliyiz.

[704] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.16b.

> "Mes'ele: İç edük altına sık veya seyrek çorap veya çuka çakşir veya kirbas veya kalçin giyilüb zikr olunan edük üzerine mesh câyiz olur mu? El-Cevâb: Câyizdir, Ahmed b. Kemâl"[705].

Kemalpaşazâde'nin halefi Sa'dî Çelebi'nin aynı konudaki fetvâsı da şudur:

> "Mes'ele: Bir kimesne abdest alub ayagına çukadan çakşir giyüb üzerine edük giyse, sonra ol kimesneye tecdîd-i vudu' lâzım oldukda bu sûretde ol edük üzerine mesh eylemek şer'an câiz olur mu? El-Cevâb: Câiz olur, Sa'dî Çelebi"[706].

Çivizâde'nin halefi Kâdirî Çelebi'den sonra peş peşe müftîlik yapmış olan Muhyiddin el-Fenârî ve Ebussuud Efendi'nin aynı konuya ilişkin fetvâları ise şöyledir:

> "Mes'ele: Bir kişi abdest alub çukadan veya bezden dikilmiş çakşir giyüb ol abdestle anın üzerine çizme yahud edük giyse ol abdest bozılub tekrar abdest almalu olıcak ol çizmenin veya edügin üzerine mesh eylemek şer'an câiz olur mı? El-Cevâb: Câizdir şübhesiz, Muhammed bin Ali el-Fenârî; el-Cevâb: Câizdir, Ebu's-Suûd el-Mevlâ bi-kazâ-i askerî fî vilâyet-i Rum-ili"[707].

Görüldüğü üzere aynı veya benzer bir mesele hakkında -"rivâyet" olup olmadığına değinmeksizin- cevâza yönelen bu beş müftînin yaklaşımları, Çivizâde'nin yaklaşımından farklıdır.

Hülâsa, bunlar gösteriyor ki Çivizâde, Kâtip Çelebi'nin "edeb-i fetvâ"nın ikinci aşaması olarak ifade ettiği *"…rivâyet bulunmayıcak bir asla ircâ' lâzım gelür"* anlayışını pek benimsememişti. Dahası, Çivizâde'nin buna muhalif olduğu da çok açıktır. Zira şer'î hüküm verme yetkisini "asr-ı ictihad"da yaşamış müctehidlere mahsus kabul edip müctehid olmayanların dinî görüşlerini ancak bu ayrıcalıklı ulemânın "rivâyet"leri çerçevesinde belirlemeleri gerektiğine inanan bir âlimin başka bir tavır sergilemesi de zaten

---

[705] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.16b-17a.
[706] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18ab.
[707] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.19a. Burada aynı meseleye bu iki âlimin yanı sıra, Anadolu Kazakeri Muhammed bin Kutbuddin de "câizdir" cevabı vermiştir.

beklenemezdi. İşte bütün bu kaydedilenler ışığında söyleyebiliriz ki, Çivizâde tam anlamıyla 'rivâyetçi' ilmî zihniyete sahip bir Osmanlı âlimidir. Onun bu zihniyetinin ise, yeni fikirlere açık olmadığı, değişen şartları dikkate alarak çözümler üretme kaygısı taşımadığı, yeni meseleler karşısında suskun kaldığı[708] ve adeta statik, yorumu tamamlanmış bir din (şeriat) tasavvuru içerdiği söylenebilir. "Skolastik" adı verilen düşünce tarzı herhalde böyle bir şey olsa gerektir.

Aslına bakılırsa bu zihniyet ya da düşünce tarzı, Çivizâde'ye özgü olmayıp daha çok Ortaçağ İslâm dünyasında teşekkül eden belli bir fıkhî geleneğin XVI. yüzyıl Osmanlı'sında Çivizâde üzerinde tecessüm etmesine benzemektedir. Diğer bir deyişle, Çivizâde bu zihniyetiyle esasen salt tarihsel gelenek açısından aykırı bir figürü yahut sıra dışı bir âlim tipini temsil etmemektedir. Aksine o, temelde daha ziyade fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra hicrî dördüncü asırda başlayan "ictihad-taklid münâkaşaları"[709] paralelinde tebârüz eden "taklid" telakkisine bağlı "mukallid" âlim tipinin Osmanlı'daki dikkat çekici mümessillerinden biri görünümündedir. Zira Çivizâde'nin zihniyetini oluşturan temel fikirler, öyle anlaşılıyor ki ilk olarak kendisinden asırlarca önce "taklidci" yahut "mukallid" "fıkıh hocaları" tarafından ileri sürülmüştü. Şöyle ki, içlerinde -Ebû Hanîfe'den birkaç asır sonra onun ictihad, re'y, istihsan ve kıyas gibi ilkelerini kullanmaz olan- "akılcı" Irak fıkıh mektebi (ehl-i re'y) yani Hanefî mezhebi sâliklerinin de yer aldığı "mukallid" ulemâ, nassları ilk birkaç asırda yaşamış müctehidlerden başkasının "idrakinin yetişemeyeceği yüce bir mertebede" görüyorlardı. Bu yüzden onlara göre, Allah'ın ve Rasûlü'nün sözlerinden anlaşılan mânânın doğru olup olmadığı, "müctehidlerin ve imamların" sözleri ölçü alınmak suretiyle tespit edilebilirdi. Söylenilecek her şeyi "en güzel ve en doğru şekilde" onlar söylemişti. İctihad kapısı da kapanmıştı; bundan sonra yapılacak yegâne şey, müctehidlerin görüşlerini "rivâyet" ve "nakl" etmekten

[708] Bu hususa -en azından kapsamı açısından- Çivizâde'nin Mısır Kadısı olarak kahve meselesindeki yaklaşımı nedeniyle itiraz edilebilirse de, daha evvel belirtildiği üzere kahve meselesi birden fazla faktörün etkili olduğu özel şartlarda ortaya çıkmıştı ve Çivizâde orada daha ziyade idâreci rolüyle tavır belirlemişti.

[709] Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.206.

ibaretti; yeni bir söze gerek yoktu[710]. İşte bu fikirler, yukarıda tahlil edildiği üzere, zaten Çivizâde'nin 'rivâyetçi' ilmî zihniyetinin temelini teşkil etmektedir. Bununla birlikte -ileride gösterileceği üzere- Çivizâde kendi devrinin anlayışı açısından ise, bu tarz ilmî zihniyetiyle belli ölçüde sıra dışı bir Osmanlı âlimi tipine bürünmektedir. Bu durum yani Çivizâde'nin ilmî zihniyeti itibariyle farklılığı, aşağıda mesh ve para vakfı meseleleri temelinde Çivizâde'nin 'rivâyetçi', diğer ulemanın ise 'yorumcu' olduğu şeklinde karakterize edilecektir.

Çivizâde'nin takipçisi olduğu ilmî gelenek(ler) bağlamında burada mühim bir hususa daha değinmek gerekir. Bu husus, Çivizâde'nin özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve takipçilerine yönelik yaklaşımı açısından -başta itikat (inanç) alanında olmak üzere- selefî gelenekten etkilenip etkilenmediği meselesidir. Zira Çivizâde'nin özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelik muhalif fikirlerine bakınca, ister istemez onun üzerinde selefî geleneğin tesirinin bulunup bulunmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Bu bağlamda mesela Mahmut Erol Kılıç vaktiyle, *"…İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ithaliyle ulemâ tipinde bir değişiklik baş göstermiş, Kadızâdeliler ve Çivizâdeliler türü âlim tipini doğuran bu fikirler…"*[711] diye devam eden cümlelerinde bu hususa göndermede bulunmuştur. Şükrü Özen de -"İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ithali"nden bahsetmemekle birlikte- Arap ulemâsı arasında yaygın olan İbnü'l-Arabî'ye menfî yaklaşımın, Anadolu'da ve İstanbul vâizleri arasında Mısır'ın fethinden sonra yaygınlaştığını, *"Knysh'nin vurguladığı gibi İbnü'l-Arabî'nin öğretisini savunan ya da reddeden Türkler'in hatta Araplar'ın, argümanları için ağırlıklı olarak Arap (Arabophone) seleflerine dayandıklarını"* söylemek suretiyle geniş anlamda bu etkilenme meselesine değinmiştir[712].

Esasen Kılıç'ın ve Özen'in bu değinilerinin, Çivizâde açısından son derece anlamlı ve yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Çivizâde'nin kariyeri itibariyle diğer geleneklere mensup Arap ulemâsının yanı sıra,

[710] Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.102-103.
[711] M.Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.514.
[712] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.322-323, 334.

bilhassa başta İbn Teymiyye olmak üzere muhtelif selefî âlimlerin fikirlerinden etkilenmiş olma ihtimali teorik olarak hiç az değildir. Nitekim Çivizâde, meslekî kariyeri çerçevesinde kadı olarak gittiği Mısır'da selefî geleneğe mensup kimi âlimlerle temasta bulunmuş görünmektedir. Mesela Temimî'nin, Çivizâde'nin kendisinden hadis icâzeti aldığını söylediği el-Hâfız el-Muhaddis İbnü'n-Neccâr[713], Hanbelî mezhebine mensup yani selefî geleneğe bağlı Mısır'lı önde gelen bir Arap âlimidir. Çivizâde bu âlimden hadis icâzeti aldığına göre, onun ve -hâliyle- mensup olduğu selefî geleneğin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelik fikirlerinden de muhtemelen etkilenmiş olmalıdır. Keza Çivizâde'nin (İstanbul'da) hadis icâzeti aldığı diğer Mısırlı âlim olan Abdurrahim el-Abbâsî'nin, İbn Teymiyye'nin *Siyâsetü'ş-Şer'iyye* adlı eserini Osmanlıca'ya tercüme eden meşhur Âşık Çelebi (ö.979/1572)'nin[714] de hadis hocası olması[715], bu çerçevede ilginç ve mânidar bir bilgi olarak kaydedilebilir. Zaten Çivizâde'nin böyle bir etkilenimi, İbnü'n-Neccâr'la veya aynı geleneğe mensup başka âlim(ler)le gerçekte vâki olmuş gibi görünmektedir. Zira tespitlerimize göre, Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs* adlı risâlesinde naklettiği Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri, esasen İbn Teymiyye'nin fikirlerinin Çivizâde tarafından tekrar dile getirilmesi şeklinde teşekkül etmişe benzemektedir. Diğer bir deyişle, -ileride ayrıntılı olarak tahlil edilince görüleceği üzere- açıkçası Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinin temelinde İbn Teymiyye'nin fikirleri yatmaktadır. Dolayısıyla şimdi şunu söyleyebiliriz ki, en azından İbnü'l-Arabî öğretisine ve "vahdet-i vücûd"cu sûfîlere yaklaşımı çerçevesinde yani bir bakıma itikadî olarak Çivizâde, XVI. yüzyıl Osmanlı'sında İbn Teymiyye'nin takipçisi ve böylelikle de selefî gelenekle irtibatlı bir âlim tipini temsil etmektedir.

Aslında bu yönü açısından Çivizâde'nin, İbn Teymiyye'den (ya da geniş anlamda selefî gelenekten) fıkıh alanında -özellikle yaklaşım yahut tavır

---

[713] Temimî, **a.g.e.**, vr.366b.
[714] Terzioğlu, **a.g.m.**, s.248-249.
[715] Âşık Çelebi'nin kendi ifadesiyle 959/1552 yılı Şevvalinin on sekizinci günü hocası Abdurrahim el-Abbâsî'den hadis icâzeti aldığı şeklindeki bu ilginç bilgi, Âşık Çelebi'nin *Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nu.724, vr.69b) adlı yazma eserinden naklen şu internet sitesinde verilmektedir: http://www.darulhadis.com/osmanlı-muhaddis/abdurrahim-abbasi.htm.

bakımından- etkilenmiş olabileceği gibi bir fikir de akla gelmektedir. Nitekim vaktiyle Semiramis Çavuşoğlu, Çivizâde ve Birgivî Mehmed Efendi'nin -para vakıfları meselesinde kendi görüşlerini dayandırmak için önceden ortaya konarak kabul görmüş meşru bir görüş ("a preceding well-established legal opinion") aramaları ve argümanlarını da bu çerçevede ileri sürmeleri nedeniyle- "selefî geleneğin takipçileri" olarak göründüklerini söylemek suretiyle böyle bir düşünceyi dile getirmiştir[716]. Keza Bahaeddin Yediyıldız, Çivizâde'nin baş aktörü olduğu para vakfı tartışmalarının sebebi hakkında, bir yönüyle Mısır'ın fethinden sonra Osmanlı'nın merkezine ("Türkiye") girip yerleşecek olan "Yeni-Hanbelilik anlayışı"nın tesiri ihtimaline, diğer yönüyle de Hanefîliğin resmî devlet doktrini hâline gelmesine rol vererek, bir anlamda aynı hususa işaret etmiştir[717]. Açıkçası Çivizâde'nin yukarıda tahlil edilen ilmî zihniyeti, bize bu fikrin gözden ırak tutulmaması gerektiğini düşündürmektedir. Zira Çivizâde'nin zihniyetinin karakteristikleriyle "selefiye" ekolünün temel karakteristikleri genel olarak karşılaştırıldığında, arada en azından "tavır alış" itibariyle dikkat çekici bir paralelliğin bulunduğu görülmektedir.

Şöyle ki, mesela hem selefîlerin hem de Çivizâde'nin adeta yorumu tamamlanmış bir din tasavvuruna sahip olmaları[718], söz konusu paralellik bağlamında göze çarpan ilk mühim unsur olarak zikredilebilir. Nitekim Çivizâde'nin mesh meselesinde, -tıpkı Kur'an ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin din ve itikad alanına taşınmasına genelde cevaz vermeyen[719] ve bu tür teşebbüsleri "yeni din koyma" olarak algılayan selefîler gibi[720]- "istinbat" ve "tahrîc" yoluyla elde edildiklerini düşündüğü cevaza yönelik bazı görüşleri, dine/şeriata "ilhak" veya "halt" (karışma) sonucunu doğuracağı

---

[716] Semiramis Çavuşoğlu, "The Kâdîzâdeli Movement: An Attempt of Şerî'at-Minded Reform in The Ottoman Empire", Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Unpublished Ph. D. Dıssertation, 1990, s.59.

[717] Bahaeddin Yediyıldız, **XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi**, Ankara, TTK Yay., 2003, s.116-120.

[718] Selefiyenin tamamlanmış bir din tasavvuruna sahip oluşuyla ilgili olarak bk. Mehmet Zeki İşcan, **Selefilik; İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yay., 2006, s.74.

[719] M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, c.36, İstanbul, 2009, s.401.

[720] İşcan, **a.g.e.**, s.230.

şeklinde değerlendirmesi[721], bu unsurun somut bir göstergesidir. Keza selefîlerin Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını esas almalarına ya da rivâyetlerle gelen hususların muhtevalarını tartışmadan aynen kabul ederek "literal bir tarz" benimsemelerine, re'y, te'vil ve derinliğine araştırmayı reddetmelerine benzer şekilde[722], Çivizâde'nin de müctehidlerden gelen "rivâyet"leri katı lafızcı bir yaklaşımla ele alması, "rivâyet"lerin yorumlanmasına karşı çıkması ve "rivâyet"ler çerçevesinde hareket etmek yerine derinliğine araştırmaya yönelmeyi doğru bulmaması[723], diğer bir mühim paralellik olarak gösterilebilir. Bu yaklaşımıyla bağlantılı olarak Çivizâde'nin "rivâyet" bulunmayan meselelerde *"eimme-i Hanefiyye'den rivâyet yoktur"* diyerek tavırsız (tevakkuf) kalması[724] ile, selefîlerin "haber"le bildirilmeyen bir sorunla karşılaşıldığında *"bilmiyorum"* denilmesi şeklindeki yaklaşımları[725] da birbirine

---

[721] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140b-141a; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.261b. Aslında Çivizâde'nin bu yaklaşımının, İbn Teymiyye'nin fıkıhtaki "masâlıh-ı mürsele" yahut "maslahat" (kamu yararı) ilkesine karşı "şüpheli" yaklaşımıyla da paralellik arzettiği söylenebilir. Zira İbn Teymiyye maslahat ilkesine, *"masâlıh-ı mürseleye göre hükmetmek, Yüce Allah'ın izin vermediği şeyleri dinde meşru kılmaya vesile olur. Bu da bazı yönleriyle istihsâna, akla ve keyfî olarak güzel görmeye benzer. Çünkü istihsân, el-istihrâc (hüküm çıkarmak istemek) gibi güzeli ve en güzeli istemek mânâsındadır. İstikbâh bir şeyi çirkin görmek mânâsına geldiği gibi, istihsân da bir şeyi güzel bulmak mânâsındadır. Güzellik, maslahatın ta kendisidir. (...) Aklen güzel görmek ise, aklın güzel şeyleri idrak ettiği görüşünü ileri sürmek mânâsına gelir..."* ifadeleriyle ve maslahatların "gölgesi altında bidat işlenmesi" gibi gerekçelerle şüpheli yaklaşmıştır (bk. Muhammed Ebu Zehra, **İmam İbn-i Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri-Çağı ve Fıkhı**, çev. N.Bolelli-V.Akyüz-A.Bebek-M.Erdoğan-V.Kayhan, İstanbul, İslamoğlu Yay., 1988, s.465-470). Yukarıda görüldüğü üzere, Çivizâde'nin dine "ilhak" sonucunu doğuracağını iddia ettiği "istinbat" ya da "tahrîc"ler de, zaten "örf", "maslahat" ya da "istihsan" gibi ilkelere dayanmaktadır. Nitekim aşağıda ele alınacak olan mesh tartışmasında Saçlı Emir, Çivizâde'yi meseleye *"halka en kolayıyla, en latifiyle fetvâ vermek"* şeklinde yani "istihsan" ilkesine göre yaklaşmamakla eleştirmiştir. Bu bakımdan Çivizâde'nin yaklaşımı ile İbn Teymiyye'nin zikredilen yaklaşımı, son tahlilde nass ya da müctehid görüşü gibi belli bir otoriteye yani "nakl"e dayanmadan, salt aklî muhakemeyle hareket edilemeyeceği noktasında örtüşmektedir.

[722] İşcan, **a.g.e.**, s. 19-20, 28-29, 219.

[723] Bu paralel anlayış bağlamında "eser ehli"nin (selefiye) "yeni sorulara cevap verme"yi, *"Allah'a karşı cüretkarlık"* addetmesiyle (İşcan, **a.g.e.**, s.230), Çivizâde'nin mesh risalesinde konuya ilişkin getirilen bir istidlale karşı, *"Allah'a karşı (buna) cür'et etmek,-özellikle bununla halka fetva vermek-büyüklük taslamaktır"* şeklinde bir değerlendirmede bulunmasını (bk. Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.31b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.143ab) ilginç bir tavır benzerliği olarak belirtmek isteriz.

[724] Ayrıca burada Çivizâde'nin daha önce naklettiğimiz, Kemalpaşazâde'nin istidlal tarîkiyle verdiği bir fetvasının muteber kitaplardan yaptığı -aslı meçhul- bir naklinden amel bakımından evlâ olmadığı şeklindeki yaklaşımı (Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.262b) ile, Ahmed b. Hanbel'in kendisine yöneltilen bir soruya karşılık *"Ashabu'l-hadise danışsın, çünkü zayıf hadis filanın görüşünden daha kuvvetlidir"* (İşcan, **a.g.e.**, s.233) sözündeki yaklaşımın paralelliğine de dikkat çekmek isteriz.

[725] İşcan, **a.g.e.**, s.230. Bu tavra tipik bir örnek olarak, selefiye ekolünün kilit şahsiyeti ve Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahluk olup olmadığıyla ilgili sorguya

çok benzemektedir. Kısacası bu üç mühim benzer yahut paralel yaklaşım, son tahlilde tarafların "selefçi" ve "lafızcı" bir tavırda birleşmeleri nedeniyle, Çivizâde'nin selefîlikten fıkhî yaklaşımı itibariyle de etkilenmiş olabileceği şeklinde algılanmaya müsaittir.

Bununla birlikte meseleyi vuzuha kavuşturmak bakımından bu dikkat çekici yaklaşım paralellikleri yanında, Çivizâde ile selefiye ekolü arasındaki farklılıklardan da söz etmek gerekir. Bu çerçevede burada asıl ele alınması gereken farklılık, hiç şüphesiz selefîlerin ve Çivizâde'nin "selefçi" tavırlarının temelini teşkil eden "rivâyet" (nakl) kavramıyla neyi ve "rivâyet" sahibi olarak kimleri kastettikleri meselesidir. Zira bu mesele, "taklidci" fıkıh geleneği ile selefiye ekolünden hangisinin Çivizâde üzerinde ne düzeyde etkili olduğunu açıklar gibi görünmektedir. Bilindiği gibi selefîlerin "rivâyet" kavramıyla kastettikleri, "nass"ların ve "hadis"lerin "rivâyet" veya "nakl" edilmesi; otorite atfettikleri "rivâyet" sahipleri de, "kurûn-ı selase" diye adlandırılan Hz. Peygamber devrinden itibaren yaşayan ilk üç nesil yani sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîndir[726]. Taklidci fıkıh geleneği mensuplarının "rivâyet" sahipleri ve "rivâyet"lerle kastettikleri ise, müctehidler ve bunların görüşlerinden oluşmaktadır[727]. Dolayısıyla burada taklidçi fıkıh geleneği ile selefiye ekolünün farklılaştığı görülmektedir ki, bu farklılaşma açısından Çivizâde'nin daha ziyâde taklidçi fıkıh geleneği çizgisinde yer aldığı söylenebilir.

Fakat bu noktada şunu hemen belirtmeliyiz ki, XVI. yüzyılda yaşayıp Hanefî mezhebini taklid eden bir âlim olarak Çivizâde'nin söz konusu açıdan daha ziyade taklid geleneği çizgisinde olması, onun özellikle "tavır" (eğilim) itibariyle selefî gelenekten etkilenmediği yahut selefî bir tavra sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Çivizâde'nin yukarıda belirttiğimiz selefiye ekolüyle örtüştüğü yaklaşımları, -bilhassa içerdiği katı "rivâyetçi" (selefçi) ve "lafızcı" tavır ve kendisinin selefî bir çevreyle ilişkisi nedeniyle- taklid geleneği ile selefî geleneğin paralel yönlerinden kaynaklanıyor olmanın ötesinde,

---

çekildiğinde, "Halku'l-Kur'an konusunda bana uluşan bir 'ilm' yoktur" demesi verilebilir. Bk. İşcan, **a.g.e.**, s.164-165.

[726] Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.102-103; İşcan, **a.g.e.**, s.18, 245.

[727] Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.102.

selefî gelenekten etkilenmeyle alakalı bir durum gibi görünmektedir. Öyle ki bu durum, sanırız Çivizâde'nin -bazı görüşleriyle- çağdaşı Osmanlı ulemâsından niçin ayrıldığına matuf şu soru düşünüldüğünde daha anlaşılır olmaktadır: Çivizâde'nin anlayışı açısından tamamı (fıkıhta) "taklid dönemi"nde yaşayan ve çoğu "mukallid" olan onun muasırı Osmanlı âlimleri, aşağıda incelenecek olan mesh, para vakfı ve top-tüfek meselelerinde niçin Çivizâde gibi (farklı) bir yaklaşım ve tavır sergilememişlerdi? Başka bir ifadeyle bu meselelerdeki ihtilaf, acaba Çivizâde'nin ve diğer cenahta yer alan Osmanlı âlimlerinin "taklid" telakkisiyle bağlantılarının farklılığından mı, yoksa Çivizâde'nin çok daha farklı bir eğiliminden mi kaynaklanmıştı?

Bizce buradaki farklılık, Çivizâde'nin "taklidçilik"ten öteye giden, bir bakıma "selefî" olarak adlandırılabilecek tavır ve eğilimleriyle alakalı gibi görünmektedir. Nitekim bu durum, bilhassa Çivizâde'nin ihtilafa düştüğü Osmanlı âlimlerinin -her ne kadar Ebussuud Efendi gibi bazısı her bakımdan "mukallid" olmayıp "mes'elede müçtehid" olsalar bile[728]- müçtehidleri "taklid" ettikleri meselelerde dahi Çivizâde gibi katı "rivâyetçi" bir tavır içinde olmayışlarından anlaşılmaktadır. Keza Çivizâde'nin para vakfı meselesindeki tavrının, daha sonra, selefî eğilime sahip olduğu bilinen Birgivî Mehmed Efendi tarafından aynı şekilde sürdürülmesi de bu duruma işaret etmektedir. Yani aslında bu farklılaşma, Ebussuud Efendi gibi Osmanlı âlimlerinin "taklid" anlayışlarıyla ilgili olmaktan ziyade, Çivizâde'nin -taklidçi fıkıh geleneği prensipleri temelinde- "selefî bir tavır"la hareket etmesinden kaynaklanmışa

[728] XV. ve XVI. yüzyıllarda yaşamış kimi Osmanlı âlimleri bazı yönlerden "mukallid" olmanın ötesine geçmişlerdir. Mesela Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in devrindeki ve sonraki ulema nezdinde fıkıh alanında ictihad derecesinde bir otoriteye sahip olduğuna dikkati çeker (bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.153). Ahmet Demir, Molla Hüsrev'in mezhepler üstü "mutlak müctehid" olduğu kanaatindedir (bk. Ahmet Demir, "Fâtih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Âlimi: Şeyhülislâm Molla Hüsrev (1400-1480)", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004, s.116, 117, 120, 132); Kefevî, Ebussuud Efendi'nin tedâvüldeki kitaplarda "fetvâ vak'ası" bulunmadığı zaman, bazı meselelerde "ictihad" ettiğini, bazı "deliller"den "tahrîc" ve "tercîh" yaptığını söyler (bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.403a); Abdullah Demir, Ebussuud Efendi'nin "ictihâdî" faaliyetlerde bulunduğunu ve "meselede müctehid" kabul edilebileceğini söyler (bk. Demir, **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi**, s.217, 220; keza aynı kanaat için bk. Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.199). Biraz aşağıda incelenecek olan mesh meselesi hakkında yazdığı risâlede Kadirî Çelebi, ictihad kapısının teorik olarak kapanmadığını, kendilerinin en azından "kısmî ictihad"da bulunabileceklerini iddia eder (bk. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.1185, vr.11b).

benzemektedir. Bu bakımdan Çivizâde'nin "rivâyetçi" ilmî zihniyetini, son tahlilde "taklidçi fıkıh geleneği prensipleri çerçevesinde selefî bir tavır"[729] olarak tarif etmek daha çok izah edici görünmektedir.

İşte Çivizâde, herhalukârda -Süleyman Uludağ'ın ifadesiyle- "geviş getirmek"[730] anlamına gelen bu zihniyetiyle, mensubu olduğu XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsı arasında adeta farklı bir âlim tipinin temsilcisi olmuştur. Çivizâde'nin bu farklılığını ortaya koyan meseleler ise, elbette aynı zamanda o devirdeki diğer üst düzey Osmanlı ulemâsının zihniyetlerini, ne tür bir âlim tipini temsil ettiklerini, ulemâ içindeki eğilimleri ve daha geniş ölçekte Osmanlı sistemi çerçevesinde dinî-ilmî geleneğin karakteristiklerini yani "Osmanlı İslâmı"nı anlamamız bakımından önemlidir.

II.OSMANLI DİNÎ-İLMÎ VE İÇTİMÂÎ GELENEĞİNİN "DİNAMİK" VEÇHESİNE MUHALEFET

Yukarıda belirttiğimiz üzere Osmanlı dinî-ilmî geleneğinin en dikkat çekici karakteristiklerinden biri, gerek devletin tavrı, gerekse devlet hizmetindeki çoğu ulemânın tercihleri açısından, sosyal gerçekliği önemseyen bir yapı arzetmesiydi. Osmanlı âlimleri herhangi bir meselede görüş beyan ederken, genellikle toplum menfaatini göz önünde

[729] Bu tarif bağlamında burada selefîliğin Mehmet Zeki İşcan tarafından *"selefe uymayı düstur edinenlerin tavrı ya da ilk nesillerin yolunu takip iddiası ile ortaya çıkanların benimsedikleri tavır"* veya *"sonradan gelenlerin ilk bir iki nesle nispetle oluşturdukları bir tavır, esere, rivâyete dayalı din anlayışı"* şeklinde (bk.İşcan, **a.g.e.**, s.27-28), M.Said Ramazan el-Bûtî tarafından da *"ilk dönemde akâid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir akım niteliği taşıdığı"* şeklinde tanımlandığını ve daha çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen bu ekolün yüzyıllara ve bölgelere göre farklılıklar gösterdiğini (Özervarlı, **a.g.m.**, s.401) belirtmek gerekir. Yine Çivizâde'nin selefî bir eğilime sahip olması açısından, Muhammed Ebu Zehra'nın selefîye ekolünün en etkili şahsiyetlerinden biri olan İbn Teymiyye'nin *"Hanbelî mezhebini takdir etmesinin, kendisinde bulunan selefilik eğiliminin tabii bir neticesi olduğu"* tespitini de özellikle ifade etmek isteriz (bk. Muhammed Ebu Zehra, **a.g.e.**, s.330). Çünkü Ebu Zehra'nın "selefîlik eğilimi"nin bir bakıma âlimlerin kişilikleriyle yakından ilgili olduğunu da îmâ eden bu tespiti, Çivizâde'nin kişisel olarak "selefî bir eğilim"e sahip olduğu düşüncesi açısından anlamlıdır.

[730] Süleyman Uludağ, Selefîlerin düşünce üretmemelerinin durağan bir düşünce yapısına sahip olmalarının ve ilim tahsili için "nakil" ve "rivâyet" üzerinde durmalarının genellikle "geviş getirme" olayı olarak görüldüğünü söyler ve kendisi, söylenecek yeni bir şey bulunmadığına, yapılması gerekenin söylenmişlerin "nakl"i ve "rivâyet"inden ibâret olduğuna inanan "taklidci fıkıh hocaları"nın tavrını da "geviş getirmek" olarak yorumlar. Bk. Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.91, 103.

bulunduruyorlardı. Bu yaklaşımlarında onlara, İslâm fıkhının "örf", "maslahat" ve "istihsan" gibi ilkeleri önemli imkanlar sağlıyordu. Oysa Çivizâde, bu hâkim eğilimi tam anlamıyla benimseyen ve buna uygun olarak davranan bir âlim değildi. Zira o, herhangi bir meseleyle karşılaştığında her şeyden önce "eimme-i Hanefiyye"den gelen "(kavî) rivâyet"lere bakıyordu. Çivizâde'ye göre, yüzyıllarca önceki şartlarda ortaya konmuş olan bu "rivâyet"ler, ister halkın menfaatini gözetsin, isterse sosyal nizamı alt üst etsin, amel edilmesi gereken yegâne hükümler idi. Hal böyle olunca, Çivizâde'nin Osmanlı dinî-ictimâî yapısının "dinamik" veçhesiyle çatışması -potansiyel olarak- kaçınılmazdı. Nitekim bu potansiyel, kuvveden fiile esas olarak iki ilginç fıkhî meselede çıktı. Bunlardan ilki, mestler üzerine mesh, ikincisi para vakfı meselesi idi. Bu iki mesele, hem Osmanlı ulemâsı içindeki eğilimleri göstermesi ve bu eğilimlerin zihinsel arka planını yansıtması, hem de Osmanlı dinî-içtimâî düzenine ışık tutması bakımından gerçekten mühim ipuçları taşımaktadır.

A.Mestler (Huffeyn) Üzerine Mesh Tartışması

Çivizâde'nin muasırı Osmanlı âlimlerinin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, namaz kılan Osmanlı halkı arasında içinde "üzerine mesh câiz olmayan çuka veya kirbas çakşir" bulunan mest ("iç edük") giyip abdest alırken üzerine mesh etmek, epey zamandır gündemde olan bir uygulamaydı. Ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte, bu uygulama en azından XIV. yüzyıldan beri câri idi. Zira bu yüzyılda yetişmiş olan meşhur Osmanlı âlimi Şeyh Bedreddin, *Teshîl* adlı eserinde konuyu gündemine almış ve böyle bir mest üzerine yapılan meshin câiz olması gerektiğini söylemiştir[731]. Şeyh Bedreddin'in cevâzından sonra ise, bu uygulama herhalde iyice yaygınlaşmış olmalıdır. Çünkü XV. ve XVI. yüzyıllarda müftîlik yapmış olan bazı Osmanlı âlimleri, bu hususta görüş beyan etmek durumunda kalmışlardır. Mesela

[731] Şeyh Bedreddin Simavî, **Şerhu Letâifi'l-İşârat el-Müsemmâ bi't-Teshîl**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nu.698, vr.15ab. Keza bk. Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn, vr.141a.

bunlardan biri olan XV. yüzyıl müftîlerinden Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm* adlı meşhur eserinde Şeyh Bedreddin'i takip ederek uygulamanın cevâzı yönünde görüş bildirmiştir[732]. Kâdirî Çelebi'nin ifadesine göre Molla Hüsrev'in bu görüşü, o zamanki ulemâ arasında "kîl u kâl"e (tartışma) neden olmakla birlikte, sonuçta genel kabul görerek üzerinde "ittifak" oluşmuştur[733]. Nitekim XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılın ilk yarısında müftîlik yapan Molla Arab (ö.1495-96)[734], Zenbilli Ali Cemâlî Efendi[735], Kemalpaşazâde[736] ve Sa'dî Çelebi[737] gibi âlimler, bu hususstaki sorulara -bazı fetvâları yukarıda nakledildiği üzere- hep cevaz yönünde fetvâlarla karşılık vermişlerdir[738]. İşte böylece çuka üzerine giyilen mest üzerine mesh uygulaması, Muhyiddin el-Fenârî'ye göre "icmâ'" mertbesine varmış olup halk arasında "mu'tad" hâle gelmiştir[739]. Ne var ki, müftîlik makamına 945/1539 yılında Sa'dî Çelebi'yi takiben Çivizâde gelince bu durum değişmiştir. Çünkü Çivizâde, gâliba 947/1540-41 yılında[740], -meselenin birincil muhataplarından olan üst düzey Osmanlı ulemâsının ifadesine göre- hakkında "rivâyet" bulunmadığı gerekçesiyle artık halkın "mu'tad"ı olmuş bu uygulamanın "adem-i cevaz"ına yani câiz olmadığına

---

[732] Molla Hüsrev, **Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm Tercemesi**, İstanbul, 1258, s.29. Keza bk. Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141a.

[733] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.7ab.

[734] Molla Arab diye meşhur Alaaddin el-Arabî'nin, kalın çuka almaya güç yetirebilecek olanlara bunun üzerine meshi câiz gördüğü kaydedilmiştir: bk. Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.3675, vr.3b-4a.

[735] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.16b.

[736] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.16b-17a. Benzer bir fetva için bk. Süleymaniye Ktp., Carullah, nu.971, vr.2b.

[737] Bk. Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18ab.

[738] Hatta Fenârîzâde'ye göre, bizzat ulemâ halkın mutmain olabilmesi için göz önünde bu gibi mestlere mesh etmiştir. Bk. Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.1b. Çivizâde ve Kâdirî Çelebi risâlelerinde, Zenbilli ve Sa'dî Çelebi hâricindeki bu âlimlerin isimlerini zikrederek cevaza fetvâ verdiklerini kaydederler.

[739] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.1b. Bu uygulamanın "mu'tad" olduğunu Ebussuud Efendi de ifade eder: bk. Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.936,vr.2ab.

[740] Bu tartışmaya katılan Saçlı Emir (müellif hattı) risâlesini evâsıt-ı Zilhicce 947/Nisan 1541'de yazdığına göre, Çivizâde'nin fetvâsı ve bunun tartışmaya dönüşmesi 947/1541 yılında olmalıdır. Bk. Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", Sül. Ktp., Ayasofya, nu.1182, vr.29b.

yönelik fetvâ vermiştir[741]. Çivizâde'nin verdiği bu fetvâ, büyük ihtimalle Le'âlî'nin mecmuasında yer alan şu fetvâ olmalıdır:

> "(Mes'ele): Zeyd iç edügü tahâret-i kâmile üzerine giyse ammâ iç edük içinde mesh etmek câiz olmayan nesne giyse, mezkûr edügün üzerine mesh etmek câiz midir, değil midir? El-Cevâb: Câiz değildir, zirâ anın üzerine mesh itmegin câiz olmasına şeri'atda delil yokdır. Eyle olsa anun üzerine mesh itmek meşrû' olmamış olur. Eyle olsa anun üzerine mesh itmek câiz değildir. Ve eger anın üzerine câiz olmasına şer'de bir kavl var ise anın üzerine mesh itmek şer'an câiz değildir. Zîrâ iç edük içinde üzerine mesh itmek câiz olan nesne olıcak, ol iç edük üzerine mesh itmegin câiz olması müttefikun aleyhdir. Ve bir amelde müttefikun aleyh kavl olsa ol amelde ol kaville etmegi terk idüb dahi ol amelde vâhid kaville amel eylemek şer'an câiz değildir, Çivizâde"[742].

Kâdirî Çelebi'nin ve Saçlı Emir'in belirttiğine göre, üstelik Çivizâde bu fetvâsında bir hayli ısrarcı olmuştur[743]. Bu ısrarla birlikte, Çivizâde'nin tavrı tüm ülkeye yayılmış, toplumda "işler karışmış, tahrik başlamış"[744], "çekişme (niza'), tartışma (cidâl), boş sözler (kîl u kâl) artmış"[745] ve nihâyet bütün olup bitenler devrin Sultan'ı Kânûnî'nin kulağına kadar gitmiştir[746]. Muhyiddin el-Fenârî'ye göre "ibâdet eden kulların" yanı sıra, kendisine bile zor gelen bu fetvânın yankılarını gören Kânûnî, "doğruyu ortaya çıkarmak için" yahut Çivizâde'ye göre "gayr-ı mübeyyen bir şeyle amel etmeyecek kadar dinin emrinde kâmil ihtiyat sahibi olduğu için" meseleyi mütâlaa etmek üzere

---

[741] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8ab; Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.2ab; Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.1b.

[742] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18b. Çivizâde'nin bu hususa ilişkin başka bir fetvâsı da şudur: *"Mes'ele: Zeyd sahtiyan edügün içine çukadan çakşir giyüb tabanı altı sökülmüş veya sökülmemiş olsa şer'an mesh itmek câiz olur mu? El-Cevâb: Adem-i cevâzına İmâm Hanîfe'den rivâyet yokdur, Çivizâde"*. Bk. Le'âlî, **a.g.e**, vr.16b. Bu fetvâdaki "adem-i" ibaresi, Le'âlî ya da mecmuanın müstensihi tarafından hatalı olarak ilave edilmiş olabilir. Çünkü risâlesinde yazdığına göre Çivizâde'nin bu konudaki kanaati, "cevazına rivâyet yok" şeklindedir. Fakat fetvâ gerçekte bu şekilde de olsa -herhâlukarda meseleye ilişkin Ebu Hanife'den rivâyet gelmediği ifade edildiğinden- sonuç değişmez.

[743] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8ab; Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.2ab.

[744] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.2ab.

[745] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8ab.

[746] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.2b-3b; Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8ab; Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.1b.

ulemâya emir vermiştir[747]. Sanki kademeli olarak verildiği izlenimi edinilen bu emrin[748] muhatapları, eski Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî, Muhammed b. Abdülevvel et-Tebrizî (Saçlı Emir)[749], zamanın Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi, eski Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi ve söz konusu fetvânın sahibi müftî Çivizâde'dir[750]. Bu âlimler, Kânûnî'nin emrine uyarak konuya ilişkin birer risâle yazmışlardır[751]. İşte böylelikle, XVI. yüzyılın ilgi çekici dinî-ilmî tartışmalarından biri ortaya çıkmıştır.

Hiç şüphesiz meydana geliş biçimi ve muhtevası itibariyle bu tartışmanın en dikkat çekici tarafı, Çivizâde'nin bir müftî ve âlim olarak bu meselede önce verdiği fetvâyla, akabinde de yazdığı risâleyle Osmanlı dinî-

---

[747] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.2a; Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.30a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140a.

[748] Çivizâde'nin risâlesine bakıldığında, Muhyiddin el-Fenârî'nin ve Saçlı Emir (Muhammed b. Abdülevvel)'in risâlelerindeki iddialara cevaplar verdiği görülmektedir. Ebussuud Efendi ile Kâdirî Çelebi ise, risâlelerinde kendi iddialarının yanı sıra Çivizâde'nin risâlesinde yazdıklarından bazılarına cevaplar vermiştir. Buna göre bize öyle geliyor ki Kânûnî, Çivizâde'nin fetvâsından sonra konuyu açıklamak üzere önce Muhyiddin el-Fenârî ve Saçlı Emir'e risâle yazmaları emrini vermiş, onlar risâlelerini yazınca -el-Fenârî'nin belirttiği üzere- bu risâle(ler) Çivizâde'ye gönderilmiş, Çivizâde de bunlara cevap vermiş olmalıdır. Çivizâde risâlesinde fetvâsında savunduğu görüşünden vazgeçmeyince de, bu defa Ebussuud Efendi ile Kâdirî Çelebi'ye Çivizâde'nin görüşlerini değerlendirme emri vermiş olmalıdır. Yahut da hepsine aynı anda emir vermekle birlikte, bu emrin tatbikinde bu şekilde bir yol izlenmiş olabilir.

[749] Saçlı Emir, Kânûnî zamânında Mustafa Paşa Medresesi (Gebze), Manisa Medresesi ve Sahn-ı Semân'da müderrislik, Halep, Şam ve İstanbul'da da kadılık yapmıştır. Onun bu görevlerde bulunduğu yıllar kaynaklarda belirtilmediği için, mesh tartışması esnasında hangi görevde bulunduğu tespit edilememektedir. Bununla birlikte, *Şakâyık'*taki İstanbul Kadılığı görevinden kazaskerler Sinan Çelebi (Muhaşşî) ve Bostan Çelebi ile birlikte azledildiği bilgisine istinâden, -ki bu azil 958/1551 yılında vâki olmuştur- onun mesh tartışması esnasında henüz İstanbul Kadısı olmadığı düşünülebilir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.482-484.

[750] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140a; Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.3ab; Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risale fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.1b-2a. Kâdirî Çelebi kendisine, -yazacağı risâleyi pâdişah'a arzetmek üzere- emrin vezir-i âzam cânibinden geldiğini, Saçlı Emir ise kimden geldiğini belirtmeksizin sadece itaat edilmesi gereken bir emir geldiğini belirtir. Bk. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.1b; Muhammed b. Abdülevvel, "Risale fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffî ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.2b-3a. Bütün bu risâleler hakkında kısa bir bilgi için ayrıca bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.890.

[751] Muhyiddin el-Fenârî, birinci risâlesini tavzih eden ve Çivizâde'nin reddiyelerini cevaplayan ikinci bir risâle daha yazmıştır. Bk. Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", Sül. Ktp., Laleli, nu.3675, vr.6b-17b. Muhyiddin el-Fenârî'nin ilk risâlesinin Türkçe'ye tercüme edilmiş nüshaları da bulunmaktadır: bk. Muhyiddin el-Fenârî, "Terceme-i Risâleti'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3682, vr.185b-189b; Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2795, vr.95b-97b (Bu nüsha yanlışlıkla Ebussuud Efendi'ye atfedilmiştir). Ayrıca bu hususta Çivizâde'ye redd ve cevap mahiyetinde İbrâhim el-Halebî'nin de bir risâle yazdığı bilinmekle birlikte, bu risâle henüz tespit edilememiştir. Bu nedenle el-Halebî'nin bu risâleyi Osmanlı sultanı'nın emri kapsamında yazıp yazmadığı öğrenilememektedir. Bk. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.890.

ilmî geleneğine muhalefet etmesidir. Çünkü onun fetvâsı, en azından XIV. yüzyıldan beri işlevsel olan ve XVI. yüzyılda artık halkın meşru "mu'tad"ı hâline geldiği anlaşılan bir uygulamanın meşrû (câiz) olmadığını söylemektedir. Üstelik o bunu, devletin müftîsi yani birinci derecede resmî sorumluluk sahibi ve halkın sözüne baktığı ilk kişi sıfatıyla yapmıştır. Yani Çivizâde bu sıfatıyla Osmanlı kamuoyuna demektedir ki, sizin bugüne kadar "içinde üzerine mesh câiz olmaz nesneler bulunan iç edük" üzerine yaptığınız meshler câiz değildir. Bunun tabii sonucu, elbette ilgili kişilerin bu şekildeki bir abdestle kıldıkları namazların câiz olmayacağı iddiasıdır. Nitekim, Muhyiddin el-Fenârî'nin de ifade ettiği üzere[752], Çivizâde bu kapsama giren kişilerin geçmişte kıldıkları namazlarını kaza etmeleri gerektiğini de söylemiştir:

> "Mes'ele: Bez çakşir üzerine giyilen edük üzerine mesh ile kılınan ferâyizin i'âdesi lâzım olur mı? El-Cevâb: İ'âde itmek gerekdir, Çivizâde"[753].

İşte Çivizâde'nin bu boyuttaki muhalif tavrının, ilgililere ne kadar zor geldiği, onları nasıl bir menfî hâlet-i rûhiye içine soktuğu ve toplumsal huzursuzluk kaynağı olduğu yukarıda nakledilen ifadelerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Çivizâde'nin bu meselede Osmanlı dinî geleneğine tam anlamıyla muhalefet ettiği söylenebilir.

Çivizâde'nin muhalefetinin arkasında yatan nedenlere ve bunun tezâhürlerine gelince, elbette bu hususlar bizi mesh tartışması kapsamında yazılan risâlelerdeki zihniyet izdüşümlerine ve yaklaşım farklılığına götürmektedir. Bu hususun tahliline geçmeden evvel şunu hemen belirtelim ki, aslında bize göre bu soruların Çivizâde'yi ilgilendiren kısmının cevabı bellidir. Bu cevap yani Çivizâde'nin muhalefetinin ana sebebi, yukarıda tahlil edildiği üzere, onun 'rivâyetçi' ilmî zihniyetidir. Çünkü Çivizâde, karşılaştığı meseleleri bu zihniyeti gereği genellikle başka herhangi bir faktörü dikkate almaksızın "eimme-i Hanefiyye"den (Hanefî imamlar) gelen "rivâyet"ler

---

[752] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.17a.

[753] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.18a. Çivizâde'nin bu fetvâsının tersine, Muhyiddin el-Fenârî, Ebussuud Efendi ve Muhammed bin Kutbeddin bu kapsamdaki bir meseleye namazın "sahih" olduğu ve "iâde" gerekmediği şeklinde fetvâ vermişlerdir. Bk. Le'âlî, **a.g.e.,** vr.19b.

çerçevesinde çözme düşüncesindedir. Bu ise, tabii olarak onun bazı hususlara muhalefet etmesini gerektirmiştir. Oysa tartışmaya katılan -bir anlamda Osmanlı ilim geleneğindeki hâkim eğilimin takipçileri olan- diğer Osmanlı âlimleri, esas olarak aynı rivâyetlerden hareket etmekle birlikte, genellikle başka faktörleri de dikkate alan, duruma göre yorumla hükmü "genişletebilen" ve bir şekilde toplum yararına farklı çıkış yolları bulabilen bir yaklaşım benimsemiş görünmektedirler. Kanaatimizce bütün mesele, işte bu iki farklı yaklaşım tarzında düğümlenmektedir. Öyle ki bu yaklaşım farklılığı, iki tarafın İslâm fıkhının bazı mühim kavramlarına yükledikleri anlamların kısmî değişkenliğine kadar uzanabilmektedir. Şimdi bu temel farklılığı somut ve özel unsurlarıyla tebârüz ettirmek üzere mesh tartışmasına daha yakından bakalım.

Tartışmayı başlatan Çivizâde'ye ait fetvâdan anlaşılacağı üzere, bu tartışma asıl olarak *"içinde üzerine mesh câiz olmaz çuha (çuka)*[754] *veya kirbas (bez) çakşir bulunan iç edük (mest) üzerine mesh"in* câiz olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu soruya zamanın müftîsi Çivizâde, kendinden önceki Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, Molla Arab, Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Kemalpaşazâde ve Sa'dî Çelebi gibi bir çok Osmanlı âlimi ya da müftîsinin aksine ve toplumsal "âdet"in hilâfına, "câiz değil" cevabını verirken; zamanın Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi, ma'zul Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi, ma'zul Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî, Muhammed b. Abdülevvel et-Tebrizî (Saçlı Emir) ve Fâtih Câmii hatibi meşhur *Mültekâ el-Ebhûr* müellifi İbrâhim el-Halebî[755] cârî Osmanlı geleneğini izleyerek "câizdir" cevabını vermişlerdir. Böylece bu meselede iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. İşte bu demektir ki, zikredilen Osmanlı âlimleri söz konusu hükümlerini dayandırdıkları gerekçeler hususunda da farklı düşünmüş olmalıdırlar. O halde şimdi şu soruyu sormak gerekir: Bu Osmanlı

[754] Risâlelerde "cuha" veya "cuka" şeklinde geçen kavram, (pamuklu) bir kumaş türünü ifade eder.
[755] Çivizâde'nin çağdaşı İbn Tolun, bu meselede İbrâhim el-Halebî'nin *"eğer mest, kendini tutabilen ve kalınlığından ve kuvvetinden dolayı adım adım yürüyebilme imkanı olan çuhadan ise, (üzerine mesh) sahihdir; aksi halde değildir"* diyerek cevaza yöneldiğini kaydeder. Bk. İbn Tolun es-Salihî, **a.g.e.**, s.341-342; keza bk. el-Gazzî, **a.g.e.**, c.II, s.28.

âlimleri ile Çivizâde, acaba niçin böyle bir ihtilafa düşmüşlerdir ve bu ihtilaf ne boyuttadır?

Kanaatimizce bu ihtilafın arkasında yatan ana neden, Çivizâde ve zikredilen diğer Osmanlı âlimlerinin -vâris oldukları ilim geleneği çerçevesinde- ilmî zihniyet, düşünüş biçimi ve özellikle yaklaşım itibariyle belli ölçüde farklılığa sahip olmalarıdır. Hiç şüphesiz tartışılan meselede bu farklılığı yansıtan en mühim göstergelerden biri, Çivizâde'nin câiz değil görüşünü dayandırdığı "muteber füru'-ı Hanefiyye kitaplarında" Hanefî imamlardan bu meselede herhangi bir "rivâyet" ya da cevaza "rivâyet" bulunmadığı şeklindeki gerekçesidir[756]. Zira 'rivâyetçi' bir âlim olarak Çivizâde[757], -meselenin "kıyas yapılmaksızın haber-i meşhûrla Kitab (Kur'ân)'a ziyâde olan mesh" hakkında olduğunu da vurgulayarak[758]- kendisi açısından yegâne hüküm kaynağı olan "rivâyet" yokluğu gerekçesini ileri sürdükten sonra, -Kâdirî Çelebi ve Saçlı Emir'in ifadesiyle- "tevakkuf" edip (tavırsız kalıp) "ihtiyat" yoluna gitmiş[759] ve -(risâlesinde bazı "müteahhirîn"in kitaplarındaki "adem-i cevaz"a gelen bir rivâyeti de belirterek[760])- sonuçta bu mesh şeklinin câiz olmadığına hükmetmiştir. Oysa diğer Osmanlı âlimleri, meselenin aslı böyle olsa yani gerçekten Hanefî imamlardan bu meseleye ilişkin (cevaza) "rivâyet" gelmemiş olsa bile, Çivizâde'nin gösterdiği tavrı sergilememişlerdir. Nitekim Çivizâde'nin belirttiği üzere, gerçekten de bu tür mesh şekline ilk cevazı veren Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev, meseleye

---

[756] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140b.

[757] Çivizâde'nin "rivâyetçi"liğinin düzeyini göstermesi bakımından Kemalpaşazâde'nin istidlale dayalı bir fetvâsıyla, (aslı bilinmeyen) bir "rivâyet" naklini kıyasladığı -bir kısmını daha önce naklettiğimiz- şu cümleleri dikkat çekicidir: *"Ve Kemalpaşazâde merhûmun dahi fetvâsı suretde? gördük, ol dahi Munla Hüsrev didügi üzerine tarîk-i istidlâle sülûk itmişdür. Lâkin kendü hattı ile Şerh-i Vikâye'si kenarına ba'zı kütüb-i mu'tebereden adem-i cevâzına rivâyet yazmış, ol Şerh-i Vikâye bi'l-fi'il akrabâsı elinde mevcuddur, amma zikr itdügi kitaplara zafer bulunmadı; bu takdirce kendü istidlâl tarîki ile virdügi fetvâsıyla ameli aslına zafer bulunmazsa dahi kütüb-i mu'tebereden etdügi nakl ile amelden evlâ degildür"*. Bk. Çivizâde, "Risâle-i Mesh", vr.26ab; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.262b-263a.

[758] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140b.

[759] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8a; Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.2ab.

[760] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.29ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141a.

ilişkin kendi imamlarından "rivâyet" görmediklerini kaydederler[761]. Keza Ebussuud Efendi ve Kâdirî Çelebi de risâlelerinde bunu açıkça ifade ederler[762]. Buna rağmen, zikredilen dört âlim de bu meselede Çivizâde gibi "ihtiyat" ederek "adem-i cevaz"a hükmetme yoluna gitmemişlerdir. Aksine onlar, meseleyi daha farklı "istidlal"lerle çözme yolunu tercih etmişlerdir. Dahası Ebussuud Efendi, "müteahhirîn" ulemânın istidlal tarîkine yönelmesini de bizâtihi "rivâyet"in yokluğuna bağlamıştır[763]. Tartışmaya katılan Muhyiddin el-Fenârî ve Saçlı Emir ise, Çivizâde'nin rivâyet yokluğu gerekçesine daha dikkat çekici bir şekilde yaklaşmışlardır. Zira Muhyiddin el-Fenârî, bu meselenin *"husûsî olarak tasrîhine gerek olmadığını, ahkâm-ı şer'iyyenin küllîlik üzere zikr olunduğunu"* ve mestin (iç edük) tanımının bu konuda "kâfî" olduğunu ifade etmiş[764], Saçlı Emir de bu konuda "rivâyet yok" denemeyeceğini, bunun sadece çuka lafzını içeren rivâyetin bulunmadığı anlamına geldiğini söylemiştir[765]. Bu ifadeler, her ne kadar "rivâyet" tezinin bu iki âlim tarafından da oldukça önemsendiğini göstermekteyse de, aslında yaklaşım olarak onların yine Çivizâde'den ayrıldıklarını, diğer dört âlim gibi -üstelik bizâtihi "rivâyet" tezini te'vil ederek- istidlal (delil getirme) cenahına yöneldiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu çerçevede artık şu tespiti yapmak mümkündür: Bu tartışmada bir tarafta mutlak surette sarih "rivâyet"i hüküm kaynağı kabul edip "ihtiyat" yaklaşımını benimseyerek muhalif duruma düşen "rivâyetçi" Çivizâde, diğer tarafta da "rivâyet"in bulunmadığı durumlarda "tevakkuf" etmeyip yani tavırsız kalmayıp başka istidlallere yönelen Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'den beri gelen geleneğin takipçisi Ebussuud Efendi, Kâdirî Çelebi, Muhyiddin el-Fenârî ve Saçlı Emir (hatta İbrâhim el-Halebî) gibi 'yorumcu' ulemâ bulunmaktadır.

---

[761] Şeyh Bedreddin Simavî, **a.g.e.**, vr.15ab.
[762] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.3b-4a; Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.6b.
[763] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.4a.
[764] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.4b, 14a.
[765] Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.27b.

Nitekim bu kanaatimizi, -söz konusu farklılığı karşı açıdan yansıtması itibariyle- yorumcu ulemânın öne sürdüğü istidlallere Çivizâde'nin tenkitleri ve bu tenkitlere yorumcu ulemânın verdiği cevaplar teyid etmektedir. Şöyle ki, tartışma kapsamında yazılan risâlelerde çuka veya kirbas üzerine giyilen mest (iç edük) üzerine meshin cevazına ilişkin olarak 'yorumcu' ulemâ tarafından bir çok istidlal ileri sürülür. Söz gelimi bunlardan en fazla dile getirileni, önce Şeyh Bedreddin'in savunduğu, sonra da Molla Hüsrev'in, Ebussuud Efendi'nin, Kâdirî Çelebi'nin, Saçlı Emir'in ve Muhyiddin el-Fenârî'nin benimsediği "curmuk" (çizme) istidlalidir. Bu istidlalin esası şudur: Hz. Ömer'den "Hz. Peygamber'in iki çizmesi (curmuk) üzerine mesh ettiğini gördüm" rivâyeti gelmiştir. Hanefî imamlar, bu rivâyet çerçevesinde çizme üzerine meshi câiz görmüşlerdir. Bu mesh şeklinde çizme, ayak yerine geçip (bedel) aradaki mest (iç edük) yok (adem) hükmünde sayılmıştır. Buna göre, bez (kirbas) veya çukadan çakşir üzerine mest giyilmesi durumunda da mest ayak yerine geçeceğinden; aradaki üzerine mesh câiz olmayan çukanın veya bezin (kirbas) (tıpkı lifâfe de olduğu gibi[766]) adem hükmünde olması "evlâ tarîkle" (evleviyyet) sâbittir[767].

Çivizâde, -Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev kaynaklı- bu istidlali, zihnî farklılığını yansıtan çok dikkat çekici değerlendirmelerle kabul etmez. Ona göre bu istidlalde "bozukluk/zayıflık" (halel) vardır. Çünkü bu istidlal bir "tahrîc"dir (çıkarım) ve bir meselenin diğerinden "çıkarılma"sı (taharrüc) müctehidlerden başkasına câiz değildir. İctihad kapısı uzun zaman önce kapandığı için Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev ve benzerlerinin "ictihad dâvâsı"nda bulunmaları "bâtıl"dır. Keza ona göre, "bu, ictihadla tahrîc bâbından değildir, aksine lisan bilgisinin kâfî olduğu ictihada ihtiyaç

---

[766] Molla Hüsrev, Ebussuud Efendi ve Kâdirî Çelebi bu istidlalde alta "lifâfe" giyilmesi örneğini devreye sokarlar.

[767] Şeyhülislâm Burhanüddin el-Merginânî, **Hidaye Tercemesi**, c.I, trc. Hasan Ege, İstanbul, Şelale Yay.,1982, s.49; Molla Hüsrev, **Durerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm Tercemesi**, İstanbul, 1258, s.29; Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.7b-8a,12ab. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr. 8b; Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.24b-25a; Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.6a. Molla Hüsrev, bu istidlali İmam Gazzâlî ve İmam Râfiî'nin görüşü ile teyid teşebbüsünde bulunur, ama Çivizâde'ye göre Molla Hüsrev'in bu iddiası "galat"tır.

bulunmayan delâlet-i nass tarîkiyle elde edilen yoldandır" denemez. Çünkü (bu meselede olduğu gibi) delâlet-i nass tarîkiyle "istinbat" (çıkarım), ictihad mertebesini gerektirebilir. Üstelik ictihad rütbesine ulaşmış büyük ulemâ bile, delâlet-i nassla istinbat edilen bir çok meselede ihtilaf etmişlerdir. Çivizâde bu istidlali, -"meşâyih"in[768] kavli çerçevesinde- çizme ile mesti iki kat mest gibi görüp ikincisini yok hükmünde saymak ve amaç ile kullanım olarak üsttekine tâbi kılmak şeklinde açıklayarak tartışılan konuya cevaz verilmesine de, çizmenin altındakinin üzerine mesh edilir cinsten olması gerektiği iddiasıyla karşı çıkar. Keza Saçlı Emir'in çuka çakşirde "sulh-i bedeliyet" olmadığı için üstündekinin meshine mânî olmadığı iddiasını[769], bu *"Şâfiî'nin görüşü gereği sadece bedeliyet (esasına) göredir"* diyerek kabul etmez. Çivizâde bu sözlerini takiben, tartışmanın menşei hakkında ne düşündüğünü gösteren ilginç bir değerlendirmede bulunur. Ona göre, bu meseleye ilişkin insanların "hevâsına muhalif" cevap verilince, fikirler hemen cevazı isbâta yöneltilip aşırı araştırma yapıldı, herkes bir şeye tutundu; eğer tutunan olmasaydı, bu, insanlar arasında şâyi' olmazdı[770]. Yani bu ihtilafın arkasında, (Çivizâde'ye göre) bir anlamda insanların hevâsına uygun delil arama yaklaşımı ile buna itibar etmeme yaklaşımı arasındaki fark yatmaktadır.

Oysa, "meşâyih"in görüşlerinin yanı sıra doğrudan söz konusu çizmeyle ilgili hadise atıfta bulunan Ebussuud Efendi, bu istidlalde meshin cevâzının -Çivizâde'nin ictihad iddiasının aksine- delâlet-i nass tarîkiyle elde edildiğini söyler. Çünkü ona göre burada delâlet-i nassın gerektirdiği "hükmün illeti"nin açık olarak sâbit olması (sübûtu) ve "ehl-i lisan"ın bileceği derecede bunun diğerine taalluku gerçekleşmiş olup, "istinbat"ı gerektiren bir durum söz konusu değildir. Zaten fıkıh usulcüleri delâlet-i nassta ictihad gerekmediğine hükmetmişlerdir. Üstelik Ebussuud Efendi'ye göre, bu konuda "illet" bilgisinin

[768] Bu tartışmada Çivizâde ve diğer ulemânın atıfta bulunduğu "meşâyih" kavramı, "mütekaddimîn" ulemâ sonrasında gelen "müteahhirîn" ulemâyı tanımlar. Bugün anlaşıldığı gibi sûfî şeyhlerini ifade etmez.

[769] Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.24ab.

[770] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.30ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141b-142b.

"re'y"e yani ictihada bağlı olduğu teslim edilse bile fark eden bir şey yoktur. Çünkü seleften "imamlar ve meşâyih" bu meselenin "asl"ında hükmün sübût keyfiyetini açıkladıkları için, "fer'"deki hüküm ictihada ihtiyaç duyulmaksızın "evlâ tarîk"le sâbit olmaktadır[771]. Görüldüğü üzere Ebussuud Efendi, gerek istidlalin ictihad kapsamına girip girmediği, gerekse delâlet-i nassta ictihada ihtiyaç olup olmadığı konusunda Çivizâde'den belli ölçüde farklı düşünür.

Bu tartışmaya katılan Kâdirî Çelebi ise, aynı istidlali savunurken Ebussuud Efendi'ye nazaran çok daha dikkat çekici ve mühim fikirler ileri sürmüş olup adeta Osmanlı ulemâsı arasındaki iki farklı yaklaşım tarzını çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Zira o, Ebussuud Efendi gibi bu istidlalin delâlet-i nassa dayandığını, ayrıca "husûsiyetiyle meşâyihin rivâyetinden tahrîc" olduğunu, "tahrîc"in her ne kadar müctehidler tarafından kullanılsa da burada ictihad metoduna ("âlet") gerek olmadığını söyledikten sonra, Çivizâde'nin ictihadla ilgili düşüncelerini neredeyse tam tersi istikamette tenkit eder. Altı maddede sıraladığı bu tenkidinde Kâdirî Çelebi, özetle Çivizâde'nin ictihad kapısının kapandığı iddiasını sorgulamakta, hadislerden hatta Hanbelî mezhebinden getirdiği delillerle bu kapının kapanmadığını ispata çalışmakta ve sonuçta hiç değilse mutlak müctehid olmazsa ictihadın "tecezzîsi"ne yani "kısmî ictihad"a[772] binaen özellikle kişinin "imamından ve ashabından" "sarih rivâyet" olmadığı zaman herhangi bir meselede ictihad etmenin câiz olduğunu iddia eder[773]. Böylelikle Kâdirî Çelebi, hem bu tartışmaya katılan ulemâ arasında cevaz uğruna en ileri fikri

---

[771] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.7b-8a, 12a-21a.

[772] Bu kavram, ictihadın bütün olup olmadığı meselesi çerçevesinde müctehidin bazı meselelerde müctehid, bazılarında ise tâbî olmasını, yani "kısmî ictihat"ta bulunmasını ifade etmektedir. Bk. Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s.9-10; Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.181-182.

[773] Kâdirî Çelebi burada Çivizâde'ye verdiği cevapta özetle, Allah'ın feyzinin kesilip bitmeyeceğini, Nebiyyü'l-Muhtar'dan "bir topluluğun (ümmet) kıyametin gelişine ve Deccal'ın zuhûruna kadar (hak üzere) zâhir olması" ile ilgili haberler gelmesine rağmen ictihad kapısına kimin sed çekebileceğini, her tabakadaki ulemâdan ictihad haddine ulaştığını iddia eden kimseler olduğunu, Hanefiyye, Şâfiiyye, Mâlikiyye, Hanbeliyye'den -onların çoğunun doğruluğu üzerine- zamanlarının fazıllarının şahâdet ettiğini, hatta Hanbelîlerin müctehidsiz bir zamanın olmadığını iddia edip aksini imkansız gördüklerini, eğer herhangi bir zamanda ictihadın kesildiği teslim edilirse, lütfu ve kereminin gereği olarak Allah'ın bu nimeti onların zamanından sonra (yeniden) yaratmasının câiz olduğunu ve eğer "mutlak müctehid" yoksa ictihadın "tecezzi"sine binaen -özellikle imamından ve ashâbından sarih rivâyet olmadığı zaman- herhangi bir meselede ictihad etmenin câiz olduğunu söyler. Bk. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr. 8b-11b.

savunmuş olmakta, hem de yorumcu ulemânın hareket alanının bazen ictihada kadar uzanabildiğini göstermiş olmaktadır. Bu yaklaşım ise, açıktır ki "rivâyetçi" zihniyetin tam karşısında durmaktadır.

Çizme (curmuk) istidlali çerçevesinde ortaya çıkan bu yaklaşım farkı, yine ilk olarak Şeyh Bedreddin tarafından ileri sürülmüş olup Ebussuud Efendi ve Kâdirî Çelebi[774] tarafından benimsenen hemen hemen aynı muhtevadaki "câruk" (çarık) istidlalinde de görülmektedir[775]. Zira "câruk"un altına giyilen "lifâfe"nin (sargı) yok hükmünde kabulü nedeniyle, mestin altındaki çukanın/kirbasın da yok sayılacağına dayanan bu istidlali[776] Çivizâde, -çuka ve kirbasın aksine "lifâfenin müstakil giyilenlerin dışında" olduğu gerekçesiyle- "fesâdı açıktır" diyerek reddeder[777]. Fakat bu istidlali "çizme"ye (curmuk) atıfla inceleyen Ebussuud Efendi'ye göre, sargı (lifâfe) ve çukanın mest altına giyilmesi, vasıflarındaki farka rağmen müşterek ya da benzer/denk (meseliyyet) illete dayanır. Ona göre zaten delâlet-i nassta muteber olan "asl"ın ve "fer'"in tüm vasıflarda "iştirak"i (ortaklık) değil, hükmün illetinde olan "iştirak"tir. Buradaki illet ise, bu nesnelerin üste giyilen şeyin altında "tekmîl" (tamamlama) ameli görüyor olmasıdır. Yani giyilen sargı da olsa giyilmesinden maksat, mest ile olan "faydanın tekmîli"dir. Dolayısıyla Ebussuud Efendi nazarında sargı için "evleviyyet (öncelik) tarîki" üzere, çuka-kirbasta ise "meseliyyet (benzerlik) tarîki" üzere delâlet-i nassla elde edilmiş olan bu istidlal makbuldür[778].

---

[774] Kâdirî Çelebi, Çivizâde'nin "lifâfe" menzilesiyle olan kavli anlamayan (adem-i fehm) biri olduğunu söyler. Bk. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.10b.

[775] Saçlı Emir bu istidlali, çuka çakşirin "ince (rakik) çorap" manasında olduğu, her "ince çorab"ın ise üzerindekinin meshine mânî olmayan "lifâfe" menzilesinde olduğu, dolayısıyla "çuka" üstüne giyilen meste meshin câiz olduğu biçimiyle öne sürer, fakat Çivizâde bunu "çuka"nın "ince çorab"a mahsus olmadığı gerekçesiyle reddeder.

[776] Şeyh Bedreddin Simavî, **a.g.e.**, vr.15ab; Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8ab.

[777] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.30a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141ab.

[778] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8a,11a-12a. Kâdirî Çelebi ise, Çivizâde'nin "caruk" istidlalindeki tavrını "açık bir galat" olarak nitelemekte ve onun ulemânın "lifâfe"yle ilgili kavlini anlamadığını (adem-i fehm) öne sürmektedir. Bk. Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.10b.

Çivizâde ile diğer ulemâ arasındaki yaklaşım farkının kayda değer bir tezahürü de, esas olarak Muhyiddin el-Fenârî tarafından dile getirilmiş olup Ebussuud Efendi'nin doğrudan nassa (mest hadisi) atıfla açıkladığı[779], Kâdirî Çelebi'nin[780] de benimsediği "muteber kitapların mesh bâbında ayak ile mest arasında vâsıtanın olmamasıyla ilgili sınırlama (takyîd) bulunmaksızın gelen bir genellik (umûm)" olduğu, bu yüzden mestin altında ne olursa olsun -ya da çuka bile olsa- üzerine meshin câiz olduğu istidlalidir[781]. Çivizâde bu istidlali, "meşâyih"in kavlindeki "genellik"in fertleri içine almayı hedeflediğini, vehmedildiği gibi vasıfların ve ahvâlin mukâyese edilmesinden dolayı olmadığını söyledikten sonra, böyle bir genellemeye tutunmanın "butlân" (geçersiz) olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bu iddiayı "binâ eden" Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev, aşırı ("mübâlağa") tetkikten sonra Hanefî imamlardan bu hususta rivâyet görmediklerini ve meşâyihin bunu açıklamadığını itiraf etmişler; bu nedenle de istidlale ve İmam Gazzâlî'ye atfettikleri asılsız sözle te'yide yönelmişlerdir. Dahası Çivizâde, bu kitaplardaki giyecek ifadesinden kastedilenin de "mu'tad giyecek" olduğunu, diğerleri hakkında susulduğunu söyler ve akabinde risâlesinin özünde yer alıp aslında tüm istidlallere karşı yönelttiği asıl eleştirisini dile getirir: *"Özetle bunun gibisiyle -özellikle böyle (bir konuda)- şer'î hüküm isbâtı mümkün değildir. Ve Allah'a karşı (buna) cür'et etmek, -özellikle bununla halka fetvâ vermek- büyüklük taslamaktır (azîmet)"*[782]. Çivizâde'nin burada atıfta bulunduğu husus, mesh gibi kıyas yapılmaksızın "haber-i meşhur"la Kitab (Kur'ân)'a ziyâde olan bir konuda, böyle bir istidlalin şer'î hüküm kabul edilemeyeceğidir. Böylelikle Çivizâde, bu istidlali öne süren ulemâyı, Kur'an'a ilâve olan bir İslâm uygulaması üzerine adeta gayr-ı meşrû ekler yapmakla suçlamış olmaktadır.

---

[779] Ebussuud Efendi bu istidlalde mest üzerine meshin sıhhat şartının -ister münferid ister engelle olsun- tam tahâret üzere giyilmesi olduğunu, bunda aslın Hz.Ömer hadisi olduğunu söyler. Bk. Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.4b-7a.

[780] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.10ab.

[781] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.5b-6a.

[782] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.31b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.143ab.

Çivizâde, Muhyiddin el-Fenârî'nin istidlalini böyle ağır bir ihtarla eleştirse de, Fenârîzâde yazdığı ikinci risâlede bu görüşünden geri adım atmadığı gibi, bir çok bakımdan da Çivizâde'yi tenkid eder. O bu tenkitlerinde özetle, "genelleştirme" (umûmât) istidlaliyle asıl tutunan kişi olan *Esrâr* adlı kitabın müellifini, -imamlarından rivâyet görmediklerini söyleyen- Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'den üstün gördüğünü ortaya koyar; kendisini ise bu iki Osmanlı âlimiyle bir tutar; tartışılan meselede hususî olarak rivâyete gerek olmadığını, meselenin genellemenin içine dâhil olmasının yeterli olduğunu, Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'i her görüşlerinde "taklid" etmenin gerekli olmadığını söyler; Çivizâde'yi "gâyesi"ne değil "hevâsı"na muvâfık olanda bu iki âlime dayanmakla eleştirir ve Çivizâde'nin "genel" (umûm), "mu'tad giyecek"[783] gibi kavramları "tahsîs" ettiğini (özel kılma) ileri sürer[784]. Ayrıca bu istidlali savunan Kâdirî Çelebi de "çoğu âlimler"in (cumhur) buradan "mutlak"ı[785] (genelleştirme) anladığını vurgular ve Çivizâde'nin tavrını "takyîd" (daraltma) olarak niteler[786]. Kuşkusuz burada Muhyiddin el-Fenârî'nin Çivizâde'nin bazı kavramları "tahsîs" ettiğini ileri sürmesi, Kâdirî Çelebi'nin de "takyîd"de bulunduğunu söylemesi çok önemlidir. Zira ileride belirtileceği üzere, Çivizâde de bazı âlimlerin tartışılan ana mevzuda hükmü "genişlettiklerini" iddia eder[787]. Yine Ebussuud Efendi'nin bu istidlalde, -meşâyihin kavillerinden delil getirme alışkanlığının baskın olduğu bir ilim anlayışının mensubu olarak- doğrudan nassa başvurabilmesi de dikkat çekicidir. Öyle zannediyoruz ki bu farklılıklar, iki tarafın pozisyonlarını belli ölçüde açıklamaktadır.

---

[783] Muhyiddin el-Fenârî "iç edük" altında "çuka" giyilmesinin soğuk günlerde insanların çoğu için "mû'tad" olduğunu söyler.

[784] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.13b-14b. Ayrıca Muhyiddin el-Fenârî'nin, Çivizâde'nin istidlalini tenkit ederken "aradaki engelin genel oluşunu" "ilm-i mantık"taki "külliyetü'l-kübrâ"ya göre gelen şey gibi tahayyül ettiğini söyleyerek eleştirmesi dikkat çekicidir.

[785] "Mutlak" kavramı fıkıhta, "gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dâir delil bulunmayan lafız" demektir. Bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, 4. baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000, s.316

[786] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.10ab.

[787] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140a.

Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî bu tartışmanın bir benzerini, -*Gâyetü'l-Beyan* adlı eserden getirilmiş olup- çizme üzerine meshin cevazı için ayak ile çizme arasındaki "vâsıta"nın ya da "engel"in ("hâil") "herhangi bir şey (nesne)" olabileceğini bildiren istidlal konusunda da yapmışlardır[788]. Muhyiddin el-Fenârî'nin yanı sıra Ebussuud Efendi'nin de bilâd-ı İslâm'ın soğuk beldelerindeki giyim "âdeti"ne temasla dile getirdiği bu istidlali[789] Çivizâde, Muhyiddin el-Fenârî'nin aradaki "engel"i genelleştirdiğini (mutlak), oysa rivâyette böyle bir genelleştirmenin bulunmadığını, aksine orada mestte "mücerred engel (haylûle) vasfı"nın meshin cevazına mâni olmadığının kastedildiğini söyleyerek "fâsid" kabul eder ve bu gibi "şüpheli" şeylerle cevaza hüküm/fetvâ vermenin kendileri için câiz olmadığını vurgular. Zira Çivizâde'ye göre kendisi gibilere "meselelerde tahrîc ve tefrî'e dalmak (nukletü'l-havd)" câiz değildir. Zaten *Muhtar* şerhi *el-Îsâr'*da meseleye ilişkin cevaza ya da adem-i cevaza rivâyet bulunmadığı ve bu zamanda kendi "re'y"iyle cevaza görüş bildirenin "re'y"iyle amel edilemeyeceği belirtilmiştir. Bu yüzden -daha kuvvetli başka bir rivâyet bulunmadığına göre- burada yapılması gereken, *Fetâvâ-yı Şâdî'*den naklen İbn Melek'in *Şerhu'l-Mecma'*ında ve *Gureru'l-Ezkâr'*da bulunup "adem-i cevaz"ı bildiren "sarih nakle" ittiba' etmektir[790].

Muhyiddin el-Fenârî'nin bu tenkidlere verdiği cevap, -tartışmadaki zıtlaşmalarının biraz etkisi olmuşsa da- esasen yaklaşım farklılıkları nedeniyle bu iki âlimin itibar ettikleri ulemâ ve kitaplar konusunda da ayrı düşündüklerini göstermektedir. Zira Muhyiddin el-Fenârî, Çivizâde'nin nakline istinad ettiği İbn Melek'e ve *Fetâvâ-yı Şâdî'*ye güvenemeyeceğini söyler; İbn Melek'i "taklid" ettiklerini söylediği *el-Îsâr* ve *Gureru'l-Ezkâr* müelliflerini ise "itibar edilemez" (gayr-ı muteber) kişiler olarak niteler. Dahası Çivizâde'nin bunlara güvenirken, kendisinin muteber bulduğu *Gıyâsu'l-Müftîn* adlı esere ("gayr-ı mu'teber kitab" diyerek) güvenmemesine de hayret ettiğini ifade eder.

---

[788] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.6a.
[789] Ebussuud Efendi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.6b-7a.
[790] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.32a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.143b-144a.

Muhyiddin el-Fenârî bu istidlalin esasına ilişkin olarak ise, aradaki vâsıtanın "fıkhî bir şey" olmadığını, sadece "te'kîd" edici olduğunu ve mesh yapmanın câiz olup olmamasına bir etkisinin bulunmadığını belirttikten sonra, İbn Melek naklinin Çivizâde'nin "hevâsı"na uygun olduğunu kaydeder[791]. Muhyiddin el-Fenârî'nin bu ifadelerinde, Çivizâde'yi bir kez daha "hevâsı"na göre tercihlerde bulunmakla itham etmesi dikkat çekicidir.

Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî arasındaki yaklaşım farkı, bu tartışmada ikinci mesele olarak ele alınan mücerred kirbas (bez) ve çuka üzerine mesh câiz midir sorusuna cevap aranırken daha çok berraklaşmakta ve özellikle 'yorumcu' ulemânın nasıl bir gâyeyle hareket ettiği adeta gözler önüne serilmektedir. Şöyle ki, bu soru çerçevesinde Muhyiddin el-Fenârî ve Saçlı Emir, kirbas üzerine meshin câiz olduğunu savunurlar ve buna delil olarak *Gıyâsu'l-Müftîn* adlı eserdeki bir nakli gösterirler[792]. Buna ilâve olarak Muhyiddin el-Fenârî, çukanın kalın (sahîn) bir nesne olduğunu ispat sadedinde bazı kitaplardaki kalınlık (suhûnet) tarifini delil getirir[793]. Böylece onlar kendilerince, bez (kirbas) ve aynı kategorideki çuka üzerine meshin câiz olduğunu ispat ettiklerini düşünmüşlerdir. Fakat Çivizâde onların bu iddialarını kabul etmez. Çünkü Çivizâde'ye göre Şemsü'l-Eimme Halvânî (ö.452/1060)[794] bez (kirbas) üzerine meshin câiz olmadığını net bir biçimde söylemiş olup *Muhit-i Burhânî'*de ondan nakledilen rivâyete, bu iki âlimin *Gıyâsu'l-Müftîn'*den getirdikleri "meçhul rivâyet"le karşı çıkmak mümkün değildir. Çivizâde, Muhyiddin el-Fenârî'nin bir tarif açısından çukanın kalın olduğu iddiasını ise, bunun kalınlık için tarif değil "te'kid" edici olduğunu öne sürerek "galat" olarak niteler ve ulaştığı câiz sonucunu da "muteber kitapların geneli"ne (âmme-i kütüb-i mu'tebere) muhâlif" bulur[795]. Yani Çivizâde iki muhatabını, muteber bir kitaptaki "sarih rivâyet" yerine "meçhul rivâyet"e

[791] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.12b-13b.
[792] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr. 4ab; Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.20a.
[793] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.4a.
[794] Bk. Kamil Şahin, "Halvani", **DİA**, c.XV, İstanbul, 1997, s.383.
[795] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.32a-33a; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.144a-145a.

itibar etmekle, münhasıran Muhyiddin el-Fenârî'yi de bazı fıkhî kavramları kullanırken hassas davranmamakla eleştirir.

Bu eleştiriler karşısında Muhyiddin el-Fenârî ise, kalınlık tarifini kendi "rey"iyle yapmayıp ("fukahânın meşâyihinden") *Müşkilâtu'l-Kudûrî* adlı kitabın müellifinden naklettiğini, ona galat isnadının "edebsizlik" (sû-i edeb) olduğunu, zaten Çivizâde'nin önde gelen seleflere dil uzatmayı huy (âdet) edindiğini, bir tefsiri başka bir tefsirin varlığıyla reddetmesinin "fıkıh anlayışı"ndaki (sınaat) kusurundan dolayı olduğunu, oysa fukahânın bu tefsirlerde ihtilaf etmesinin ümmet için "rahmet" olduğunu, kendisinin böyle bir (kalınlık) açıklaması yapmaktan "gâyesi"nin orada "ümmet" için daha "geniş" başka bir kavlin varlığı olduğunu, yine *Gıyâsu'l-Müftîn'*den nakledilenden ve ondan sonraki meseleden "gâyesi"nin "ümmet için genişlik beyanı" olduğunu söyler[796]. İşte bu ifadeleriyle Muhyiddin el-Fenârî, sonunda adeta asıl niyetini ortaya koymuş olmaktadır. Zira cevabî risâlesinde iki defa gâyesinin toplum (ümmet) için genişlik (vüs'at) beyanı olduğunu ifade etmesi, kanaatimizce onun bu meseleye yaklaşımını tam manasıyla açıklamaktadır. Yani Muhyiddin el-Fenârî'nin bu tartışmada cevaz için istidlal cenahına yönelmesinin arkasında yatan temel etken, toplum için genişlik sağlamak, risâlesinin hamdelesinde atıfta bulunduğu gibi sorumluluklarda (mükellefiyet) kolaylaştırıcı olmaktır. Nitekim Çivizâde de isim vermeden bazılarının hükmü "genişlettiklerini", hatta bez (kirbas) üzerine meshe cevaz verdiklerini söylerken buna işaret etmiş olmalıdır[797].

Aslında Muhyiddin el-Fenârî'nin bu yaklaşımı, öyle zannediyoruz ki hem sadece bu meseleye hem de kendisine münhasır değildir. Zira en azından bu mesele çerçevesinde -Çivizâde hâricindeki- diğer dört âlimin, şu veya bu ölçüde böyle bir gâyeyle hareket ettikleri söylenebilir. Zaten bizim 'yorumcu ulemâ' tanımlamasıyla kasdettiğimiz şey de tam bunu ifade etmektedir. Hiç şüphesiz Osmanlı ilim geleneğindeki hâkim eğilimle ve "Osmanlı İslâmı"nın

[796] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.11a-12b.
[797] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.140a.

karakteriyle yakından alakalı olan bu husus, Çivizâde ile diğer dört âlimi ayıran en temel yaklaşım farkıdır.

Nitekim bu farkın başka bir tezahürü de mücerred çuka üzerine meshin hükmüne ilişkin görüşlerde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, Muhyiddin el-Fenârî kısaca "şer'î mest" (iç edük), deriden yapılan lugavî mestten daha genel olup topuğu örten ve hangi nesneden olursa olsun onunla bir fersah yer yürünebilen şeye dendiğini, buna Şemsü'l-Eimme'nin *Mebsût'*unda, *Mi'râcu'd-Dirâye'*de, Sadru'ş-Şeria'nın *Şerhu'l-Vikâye'*sinde, İsbicâbî'nin *Zâdu'l-Fukahâ'*sında söylenenlerin delâlet ettiğini, bu tanıma uyan bir nesne olarak çukanın da mest (huff-ı şer'î) fertlerinden olduğunu, bu yüzden (sık) çuka çakşirin ve altı üstü deri olan (mücelled) veya altı deri olan (müna'al) türevlerinin üzerine meshin cevazının "meshu ale'l-huff" hadisiyle (haber-i meşhur) sâbit olacağını, Molla Arab'ın kalın çuka alabilecek güçte olanlara bu hususta cevaz verdiğini söyleyerek çuka üzerine meshin câiz olduğunu savunur[798].

Fakat Çivizâde, Muhyiddin el-Fenârî'nin bu istidlalini de kabul etmez. Çünkü ona göre mest hâricindeki bir nesne üzerine mesh, ancak o nesnenin delâlet-i nassla meste ilhak edilmesi yoluyla câiz olur ve meste ancak her yönden mest manasında olan şey ilhak olur. Bir nesnenin meste ilhak edilebilmesinin şartı, topuk üzerini bağsız tutacak kadar kalın olması ve onunla yürüyüp sefere gidebilmenin mutad olmasıdır. Oysa çuka bu tarife uymamaktadır ve mest manasında değildir. Nitekim Molla Hüsrev onun üzerine meshi câiz görmemiş, Kemalpaşazâde onunla yürünemeyeceğini belirtmiştir. Onun üzerine mesh câiz diyen bir âlimi kendisi tanımamaktadır. Muhyiddin el-Fenârî'nin çukayı meste dâhil etmek için getirdiği topuğu örtme tanımını, Hanefî imamlar meshin (cevaz) şartı olarak teslim etmemişlerdir. Zikredilen kaynaklardaki ifadeler, "her neden olursa olsun" manasında değildir. Zaten mest, kitaplarda deriden olan anlamında lugavî olarak tarif edilmiştir. Bu yüzden çuka bu kapsama dahil edilemez. *Mi'râcu'd-Dirâye'*den

[798] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.2b-4a.

getirilen delil ise İmam Gazzâlî'nin *Vasît*'inden nakledilmiştir ki, bu Şâfiî mezhebine göredir. Sadru'ş-Şeria'nın kitabından nakledilen tarif de mest için efrâdını câmi' ve ağyârını mâni' bir tarif değil, şekli tayin eden bir ifadedir. Dolayısıyla çuka üzerine mesh câiz değildir[799]. Ayrıca Çivizâde, Saçlı Emir'in çukayı çorap türünden görüp üzerine meshi câiz kılmasını da[800], *"ulemâdan çorabun üzerine mesh cevâzında hakdur deyu istidlâl itmiş kimesne yokdur; ba'zı husus-ı çorabda vârid olan hadis-i şerîf ile istidlâl idüb ba'zı dahi delâlet-i nass tarîki ile hufa ilhâk itmişdür"* diye "fâsid" kabul eder[801]. Görüldüğü üzere Çivizâde ile Muhyiddin el-Fenârî, kaynaklardaki bazı ifadeleri farklı anlamışlar, muhtelif fıkhî kavramların tariflerinde bile ihtilaf etmişlerdir. Daha mühimi Çivizâde, hadisle Kitab'a (Kur'an) ziyade olunan mesh gibi bir fıkhî uygulama hakkında şer'î hüküm belirlerken, dine asılsız ilâve yapılabilir endişesiyle son derece hassas ve katı davranıp "ihtiyat"la hüküm vermekten kaçınmış; Muhyiddin el-Fenârî ve Saçlı Emir ise aynı konuda geniş ve rahat davranarak hüküm verebilmişlerdir.

Kuşkusuz iki âlimin bu tür tavır alışlarında meseleye yaklaşımlarındaki farklılığın rolü büyüktür. Zaten bunu Muhyiddin el-Fenârî'nin Çivizâde'ye verdiği cevaplar göstermektedir. Zira Muhyiddin el-Fenârî, Çivizâde'ye verdiği cevapta kendisinin şer'î mestin daha genel oluşunu bir ihtimal olarak zikrettiğini, Sadru'ş-Şeria'nın murâdının şekli tarif olsa da kendi ifadesinin yine münâsip olduğunu, mezkur kitaplardaki ifadeden kendi dediğinin anlaşılacağını, *Mi'râcu'd-Dirâye*'de nakledilenin hepsinin *Vasît*'ten değil bazısının *Şerhu'l-Vecîz*'den olduğunu, her ne kadar bu da Şâfiiyye kitaplarından olsa da amacının mestin genel mânâda kullanılışını söylemek olduğunu, zaten Hanefiyye ile Şâfiiyye'nin fıkhî ıstılahlarında farklılık olmayıp ihtilaflarının bazı ahkâmda olduğunu, Çivizâde'nin çuka çeşitlerini araştırmadığı için çukaya "kalın değil" dediğini, Molla Hüsrev'in sözüyle istidlalinin "avâmın tutunması" (temessükâtı) kabîlinden olduğunu, çünkü

[799] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.33ab; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.145ab.
[800] Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.23ab.
[801] Çivizâde, "Risâle-i Mesh", vr.31b-32a; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.264b-265a.

onun (çuka ile) yürüme imkanı olsaydı bunu ifade etmeyeceğini, Kemalpaşazâde'nin kavliyle istidlalde bulunmasının da hüccet (delil) olamıyacağını, kendisinin kalın çuka üzerine meshi câiz gören -mesela Molla Arab gibi- ulemâdan haberdar olduğunu ifade eder[802]. Yani Muhyiddin el-Fenârî bu cevabıyla, aslında üstü kapalı olarak çuka üzerine meshin cevazını temin maksadıyla, özellikle bazı kavramlar ve tarifleri üzerinde tercihlerde veya yorum yoluyla bir takım tasarruflarda bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Çivizâde'nin Muhyiddin el-Fenârî ile arasındaki yaklaşım farkını gösteren çarpıcı misallerden biri de, "câiz değil" dediği bu mesh şekli üzere kılınmış namazların kazası meselesidir. Muhyiddin el-Fenârî'ye göre Çivizâde, Hanefî ulemâdan bu meselede cevaza ve adem-i cevaza husûsiyetiyle sarih nakil bulamamakla birlikte kesin olarak adem-i cevaza fetvâ vermiş, risâlesinde yazdıklarını adem-i cevazla ilgili fetvâsı üzerine delil kılmış ve buna binaen de -bu meselede meshin cevazına Şâfiiyye kitaplarında açıklamanın (tasrîh) vâki olduğunu, açıklama sahiplerinin o konuda yakînen müctehid olduğunu itiraf etmesine rağmen- bu surette mesh edenler için geçmiş namazlarının kazâsının lüzûmuna fetvâ vermiştir. Muhyiddin el-Fenârî'nin bu fetvâya karşı tavrı, *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye'*de bulunan *"müctehid faslı içinde olduğu zaman namaz kılan kişinin bu namazında cevaza görüş bildiren kimsenin (müctehid) kavlini alması câizdir, ona kazâ lâzım olmaz…"* mealindeki nakli delil getirmek ve Çivizâde'yi buna muttali' olmamakla eleştirmek şeklindedir[803]. Yani Çivizâde belli bir mezhep sınırları içinde tutarlı ama katı bir şekilde hareket ederken, Muhyiddin el-Fenârî sınırları genişletebilen bir yaklaşım benimsemiştir.

Esasen Çivizâde, Muhyiddin el-Fenârî'nin bu eleştirisinin bir benzerini, verdiği ilk fetvâ açısından üstelik daha kapsamlı olarak Saçlı Emir'den de

[802] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.8a-11a.
[803] Muhyiddin (Muhammed b. Ali) el-Fenârî, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", vr.17a.

almıştır. Zira Celâleddin-i Devvânî mektebinden bir âlim olarak Saçlı Emir[804], adeta yaklaşım sorgulaması yaptığı bu eleştirisinde, "ihtiyat"la fetvânın daha doğru olmasının "mutlak" olmadığını, bunun sadece "havâs"a hatta "havâssu'l-havâs"a göre olduğunu, "avâm" için ise en iyinin, en doğrunun, en lâyıkın, en evlâsının, -yükümlülüklerin güçlüğünün nefislerine zor gelmemesi için- en kolayını almak, en latifiyle fetvâ vermek olduğunu; çünkü -örneğin- bu meselede adem-i cevaz fetvâsının, insanların mu'tadı olan bu çakşirin her namaz vaktinde çıkarılmasını gerektireceğini, bunun ise nefislerine zor gelmesi nedeniyle insanlarda zaman zaman tembelliğe yol açıp namazı terk etmelerine sebebiyet vereceğini, "meşâyih"in bunu bildiği için *"avâm bir konuda herhangi bir müctehidin amelini yaptığı zaman onunla iktifâ edilir"* diye açıklama yaptığını, bazı usul kitaplarında vâki olan *"avâmdan olanın mezhebi yoktur"* sözünün bu hususu teyid ettiğini, yani bazı "imamlar"ın mezhebinin avâmın amelini doğrulamasının yeterli olacağını, bu nedenle avâm hakkında en hafifini almanın en latifi olduğunu, hatta bunun sadece onlar hakkında olmadığını, Ebû Yusuf gibi bazı imamların bile bunu iş edindiğini söyledikten sonra, Çivizâde'ye bizim için "genişliğin" tahakkuk ettiği bir meselede hangi nedenle "daraltırız" diye soru yöneltir[805].

İşte Saçlı Emir'in bu ifadeleri, aslında bir bütün olarak mestler üzerine mesh tartışmasının anlamını yeterince izah etmektedir. Zira burada Saçlı Emir, Osmanlı halkının mu'tad edindiği bir mest şeklinin dinî hükmü hakkında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu, bunlardan birinin halka "en kolayıyla, en hafifiyle, en latifiyle fetvâ vermek" yani "istihsan" ilkesini[806] esas almak ya da "genişletici" bir tavırla cevaza yönelme biçiminde olduğunu; diğerinin ise

---

[804] Saçlı Emir diye meşhur olan Muhammed b. Abdülevvel et-Tebrizî, Tebrizli bir Hanefî kadısının oğlu olup Celâleddin-i Devvânî'nin meclisinde bulunmuş; Hadım Ali Paşa'nın vezâreti zamânında Anadolu'ya gelip Mevlânâ Müeyyedzâde'nin yardımıyla medrese elde etmiş; Osmanlı ilmiye tarîkinde İstanbul Kadılığı'na kadar yükselmiş ve 963/1555-56'da vefat etmiştir. Bk. Mecdî, **a.g.e.**, s.482.

[805] Muhammed b. Abdülevvel, "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", vr.27b-29b.

[806] Teşrii kaynaklardan biri olarak kabul edilen "istihsan"ın, *"müsamaha ile hareket etmek, rahat olanı istemek, insanlar için en uygunu aramak", "halkın menfaati, kolaylık ve benzeri düşüncelerle katı kıyası bırakmak"* anlamına geldiğine yönelik olarak bk. İşcan, **a.g.e.**, s.100.

“ihtiyat”lı tavırla “adem-i cevaz”a yönelme ya da hükmü “daraltma” biçiminde tezâhür ettiğini ifade etmektedir.

Daha önce işaret edildiği üzere, gerçekten de Osmanlı ilim geleneğinin genel yapısına bakıldığında, özellikle ilk yaklaşımı sergileyen, çoğu “aklî ve felsefî” karakterli Fahr-ı Râzî mektebinin sâliki olduğu söylenen, meselelere toplumsal şartları, faydayı, “istihsan”ı, “maslahat”ı, “örf”ü, “âdet”i dikkate alarak bakan ve buna göre “pratik” çözümler üretebilen, hatta bazen “kısmî ictihad”la hareket edebilen hâkim bir ilmî anlayışın bulunduğu, bu anlayışın takipçisi ulemânın genellikle Osmanlı ilmiye bürokrasisinin tepe makamlarında yer edindikleri görülmektedir[807]. Mesela bu tartışma açısından meşhur âlim Şeyh Bedreddin, müftî Molla Hüsrev, müftî Molla Arab, müftî Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, müftî Kemalpaşazâde, müftî Sa’dî Çelebi, Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi, eski Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi, eski Rumeli Kazaskeri Muhyiddin el-Fenârî, Muhammed b. Abdülevvel et-Tebrizî (Saçlı Emir) ve Fatih Câmii hatibi İbrâhim el-Halebî gibi âlimler bu ana yaklaşımı ve çizgiyi temsil ediyor görünmektedirler. Bize göre bu âlimleri, ‘yorumcu’ Osmanlı âlimi tipi olarak tanımlamak mümkündür.

Buna karşılık bir de bu ‘yorumcu’ âlim tipinden belli ölçüde farklı olup bazı meselelerde bu tipin söz konusu ilmî yaklaşımına ve ürettiği çözümlere, “şeri’at (din) veya nass” hassasiyeti çerçevesinde “ihtiyat”lı ya da “tasfiyeci” bir yaklaşımla muhalefet eden âlim tipi vardır ki, XVI. yüzyılda işte bunlardan birini “ihtiyat”lı tavrıyla, ‘rivâyetçi’ zihniyetiyle Çivizâde’nin, diğerini ise “bid’at” kavramı merkezli “tasfiyeci” (püritanist) yaklaşımıyla Birgivî Mehmed Efendi’nin[808] temsil ettiği söylenebilir. Aslında ‘yorumcu’ âlim tipinden bütünüyle kopuk olmayan, fakat meşrebî veya mizacî bâriz farklı özellikleri, bilhassa zihniyetleri ve yaklaşımlarıyla müstesna kişilikler olarak temâyüz eden bu iki âlimden biri olarak Çivizâde, meseleye geniş bir açıdan bakıldığında, dine “ilhak” olabilir endişesi taşıdığı bu (hassas) mevzuda,

[807] Bu hususlara ilişkin genel olarak bk. Ocak, “Dinî Bilimler ve Ulemâ”, s.261, 263; Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.336-337.
[808] Lekesiz, “Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri”, s.95-235.

'yorumcu' ulemâya -bir bakıma onların belki "taklid" usûlünden saptıkları mânâsını da içine alacak şekilde[809]- "selefî bir tavır"la muhalefet etmiş gibi görünmektedir. Bunun en mühim göstergesi, hiç şüphesiz, Çivizâde'nin aynı işlevi gören meşrû bir nesnenin var olduğunu ve "zaruret"in bulunmadığını düşündüğü[810] bir meselede, cevaza yönelen ulemânın getirdiği asıl istidlalleri, "rivâyet" etmeyip "tahrîc" veya "istinbât" gibi "ictihad mertebesini gerektiren" yöntemlerle elde ettiklerini düşünüp reddetmesidir[811].

Çivizâde'nin hâkim Osmanlı geleneğine muhalefet anlamına gelen bu dikkat çekici tavrı, öyle anlaşılıyor ki -halk ve ulemânın yanı sıra- siyasî iktidar tarafından da pek hoş karşılanmamıştır. Zira Lütfi Paşa'nın belirttiğine göre, bu tartışma sonrasında -resmî olarak- Çivizâde'nin "adem-i cevaz" görüşü değil, diğer ulemânın "câiz" görüşü tercih edilmiştir[812]. Dahası, Çivizâde de kısa bir süre sonra müftîlik makamından azledilmiştir. Ayrıntıları birinci bölümde nakledilip tahlil edilen bu sonuç, kuşkusuz Osmanlı siyasî iktidarının "pragmatik" yönünü ve ilmiye tarîkinin üst makamlarında niçin ağırlıklı olarak 'yorumcu' ulemâyı tercih ettiğini çok iyi açıklamaktadır. Keza, bu sonucu doğuran ilmî tartışmayı Kânûnî'nin başlattığı düşünüldüğünde, 'yorumcu' ulemânın istidlal cenahına yönelmesinde aslında siyasî iradenin de rol oynadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce işte bu iki boyut, birlikte, "Osmanlı

---

[809] İctihad kapısının kapalı olduğunu düşünen Çivizâde'nin "taklid" usûlünden ne anladığını, *Fetâvâ-yı Kâdîhân* adlı eseri Osmanlı ulemâsı arasında oldukça muteber olup bolca kullanılan Hasen b. Mansur Kâdîhân (ö.592/1196)'ın şu ifadeleri iyi açıklasa gerektir: *"Zamanımızda bizden birine bir mesele sorulunca, imamlarımızdan ittifakla bir hüküm rivâyet edilmişse onunla fetvâ verir. Müftî sağlam bir müctehid bile olsa, kendi re'yi ile onlara muhalefet edemez; çünkü âşikardır ki onlar bunun gördüğünden daha kuvvetli bir delil görmeseler öyle hükmetmezlerdi"*. Bk. Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.184-185.

[810] Çivizâde, risâlesinin sonunda mest dışındaki üzerine mesh câiz olan nesneleri sayarken *"bundan gâyesinin mezhepte hakkında delil olmayan umûra zaruretin yokluğunu beyan etmek"* olarak açıklar ve "ince (rakik) olmayan deriden çorab"ın üzerine meshin kendi ashâbları arasında ihtilafsız câiz olduğunu, üstelik bu çorabın soğuğu def etmede (tartışma konusu) çuhadan daha fazla iş gördüğünü vurgular. Bk. Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.33b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.146a.

[811] Bu noktada Çivizâde'nin şu sözü oldukça anlamlıdır: *"Bi'l-cümle bu hususda câyizdür diyen kimesnelerün senedleri ma'lûmdur, rivâyet itmezler. Bil ki istidlâl tarîkiyle itmişlerdür; ehl-i ictihâd degillerdür, istidlâlleri hüccet-i şer'iyye degildür, anunla amel olunmaz"*. Bk. Çivizâde, "Risâle-i Mesh", vr.27ab; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.263a.

[812] Lütfi Paşa, **a.g.e.**, s.390-392.

kitabî (medrese) ve resmî (devlet) İslâm" yaklaşımının[813] "dinamik" karakterini[814] yansıtmaktadır.

Şimdi meseleye bütün bu hususları dikkate alarak baktığımızda, dine ilâve (ilhak) endişesi taşıyan, bu endişe çerçevesinde kendi zamanında "tahrîc" ve "istinbât" kapısına sed çekmek gerektiğini vurgulayan, 'yorumcu' ulemânın istidlallerini de böyle bir şüpheyle karşılayan 'rivâyetçi' Çivizâde, halkı, ulemâyı ve siyasî iktidarı karşısına aldığı bu meselede, bir anlamda "Osmanlı (kitabî ve resmî) İslâmı"nın "dinamik" karakterine "selefî bir tavır"la yani "statik" bir duruşla muhalefet etmiştir denebilir. Nitekim, bu tartışmadan beş yıl kadar sonra gündeme gelen para vakıfları meselesinde de benzer bir durum söz konusu olacaktır.

B.Para (Derâhîm-Denânîr veya Nukûd) Vakıfları Tartışması

Mesh tartışmasının üzerinden henüz uzun denebilecek bir zaman geçmemişti ki, Osmanlı kamuoyunda yine Çivizâde menşe'li neredeyse aynı nitelikte yeni bir ihtilaf zuhûr etti. Bu defa ihtilafın konusu para vakıfları idi. İlk olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte, Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre XVI. yüzyılın ortalarına nazaran Osmanlı'da üç yüz yıla yakın bir mâzisi bulunan bu vakıf türü[815], aslında tıpkı mestler üzerine meshte olduğu gibi, Osmanlı düzeni içerisinde en azından XV. yüzyılın ilk yarısından

[813] "Osmanlı İslâmı" kavramı hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Bugüne Kalan Miras: İslâm (Problematik Bir Yaklaşım Denemesi)", **Yeni Türkiye**, sayı:33 (701 Osmanlı Özel Sayısı), 2000, s.346-357.

[814] "Dinamik karakter"den kastımız, değişen şartlara uygun, toplumsal faydayı gözeten, müspet hükümlü "pratik" ve "pragmatik" çözümler üretme temâyülüdür. Halil İnalcık, Osmanlı ulemâsına hâkim olan bu temâyülü, onların Hanefî mezhebine mensup olmaları çerçevesinde "icma", "istihsan", "istislah" gibi fıkıh ilkelerini savunmalarıyla açıklar. Buna örnek olarak da, XVI. yüzyılda para vakıflarının Ebussuud Efendi tarafından "istihsan" ilkesiyle câiz görülmesini gösterir. Ona göre *"özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bizzat ulemâ açıkça İslâm hukukunun bu gelişmeci ilkesine (istihsan) bağlı kalmışlardır"*. Bk. Halil İnalcık, "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul, Eren Yay., 2000, s.40.

[815] eş-Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", Sül. Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu. 188, vr.39ab, 46a.

itibaren câri bir uygulama idi[816]. Jon E. Mandaville'nin tespitlerine göre, mesela Yağcı Hacı Muslihiddin türünün bilinen ilk örneklerinden biri olarak 1423 yılında Edirne'de böyle bir vakıf tesis etmişti[817]. Gerçi bu tür vakıflar o dönemde henüz çok yaygın değildi; ama bu yaygınlaşmayacağı anlamına gelmiyordu. Nitekim Yağcı Hacı Muslihiddin vakfının ait olduğu devirde Edirne'de %1'in altında yer tutan para vakıfları, kayıtlı en eski örneği 1464 tarihli olan başkent İstanbul'da[818] XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra istikrarlı bir artış göstermişti. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tespitlerine göre bu artışın tüm vakıflar içerisindeki oranı, sayıları itibariyle 861/1457-900/1495 yılları arasında %18.93, 901/1495-925/1519 yılları arasında %40.95 ve 926/1519-953/1547 yılları arasında da %55.29 şeklindeydi[819].

Para vakıflarındaki bu artış trendi, kuşkusuz devrin ulemâsının tutumuyla da yakından ilgili olmalıydı. Zira eğer onlar bu vakıf türünü dört mezhebin müctehid imamları gibi açıkça meşrû veya câiz kabul etmeselerdi, muhtemelen para vakıfları ya vakıf sistemi içerisinde kendisine kolay yer bulamayacak ya da bu kadar yaygınlaşamayacaktı. Oysa Mandaville'ye göre onlar, böyle menfî bir tavır takınmamışlardı. Aksine XV. yüzyılın sonlarında mesela Molla Hüsrev *Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm'*ında, talebesi Ahîzâde de *Zahîratü'l-Ukbâ'*sında, Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in para vakıflarını câiz bulmayan görüşlerini zikretmek yerine, İmam Muhammed'in menkullerden "teâmül/teârüf" (örf) hâline gelenlerin câiz olduğu ve İmam Züfer'in para vakıflarını câiz bulduğu görüşlerine istinaden

---

[816] Bu vakıf türünün Osmanlı öncesinde İslâm dünyasında uygulanmadığına dâir bk. Mandaville, **a.g.m.**, s.129. Osmanlı Suriyesi'nde para vakıflarına pek rastlanmadığı hakkında bk. Abdul-Karim Rafeq, "The Syrıan Ulama, Ottoman Law and Islamıc Shari'a", **Turcıca**, 26, 1994, s.9; Özcan, **a.g.e.**, s.54, not:134; Çizakça'nın Halep şer'iyye sicillerinde bulunan örneklerin bu tür iddialara meydan okuduğu şeklindeki görüşü için bk. Murat Çizakça, "Cash Waqfs of Bursa, 1555-1823", **Journal of The Economc and Social History of The Orıent**, 38/3, Leıden, 1995, s.313.

[817] Mandaville, **a.g.m.**, s.130.

[818] Mandaville, **a.g.m.**, s.130-131.

[819] Bu vakıfların para vakıfları toplam yekûnuna, yani para vakıflarına tahsis edilen para sermayeleri yekûnuna göre, aynı dönemlerdeki mikdar olarak oranları ise şöyledir: 861/1457-900/1495 yılları: %3.40, 901/1495-925/1519 yılları: %16.80, 926/1519-953/1547 yılları: %61.97. Bk. **İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) Târîhli**, nşr. Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yay., 1970, s.XXX.

devrin pratiğini hoş karşılamışlardı. Dahası, kazaskerlik veya kadılık makamlarında bulunan mesela Molla Hüsrev, Efdalzâde, Müeyyedzâde, Mehmed b. Ali el-Fenârî ve Ebussuud Efendi gibi üst düzey ulemâ önlerine gelen bu tür vakfiyeleri tescil etmişler[820]; hatta müftîlikte Çivizâde'nin selefi olan Sa'dî Çelebi bu görevdeyken 941/1534-35 yılında bizzat para vakfı tesis etmişti[821].

Bununla birlikte Osmanlı kamuoyunda gâliba zaman zaman özellikle XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde para vakıflarının meşrûiyetine yönelik bazı kısmî ihtilaflar da yaşanmış olmalıydı[822]. Zira Kemalpaşazâde, hakkındaki "ihtilaf"ın "hakikî değil asrî ve zamânî" olduğunu söyleyip cevazını savunduğu para vakıflarına ilişkin *Risâle fî Cevâzı Vakfı'd-Derâhîm ve'd-Denânîr*'ini herhalde böyle bir zamanda yazma gereği duymuştu[823]. Muhtemelen para vakıflarındaki artış trendinin etkili olduğu bu belirgin olmayan ihtilaflara rağmen, XVI. yüzyılın ortalarına kadar uygulamada değişen bir şey olmamıştı. Fakat 952/1545-46 yılında Rumeli Kazaskerliği'ne, -müftîliğe atanan- 'yorumcu' Ebussuud Efendi yerine 'rivâyetçi' Çivizâde getirilince, durum bir veya bir buçuk yıl içerisinde değişiverdi. Çünkü bu vakıf türünün câiz olmadığını düşünen Çivizâde büyük ihtimalle 953/1546-47 yılında[824],

> "…derâhîm ve denânîr vakfı husûsunda, … rivâyeti za'îfdir, ekser müctehidîn adem-i sıhhat üzerine zâhib olub ve tescîli dahi mümkin degildir ve mütevellîler ekseriyâ mu'âmele-i şer'iyye idemedikleri sebebden bâb-ı ribâ meftûh olmak lâzım gelür"

---

[820] Mandaville, **a.g.m.**, s.134.
[821] **İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) Târîhli**, s.XXXII, 200; Mandaville, **a.g.m.**, s.134.
[822] Özcan, **a.g.e.**, s.29.
[823] Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 4, 2000, s.31-41. Tartışmaların bu sıralarda başladığı, risâle -atfedildiği üzere- gerçekten Kemalpaşazâde'ye aitse geçerlidir.
[824] Rumeli Kazaskerliği görevine 952/1545 yılında getirilen Çivizâde'nin, para vakıflarını 953/1546 yılında yasaklattığına dâir iki kanıt vardır. Birincisi, 958/1551 yılında cereyan eden bir dâvâda taraflardan birinin kendisine Çivizâde'nin büyük ihtimalle para vakıflarını yasaklayan "ahkâm-ı şerîfe"sini hüccet olarak benimsediği belirtilirken, bunun 953/1546-47 tarihli olduğunun ifade edilmesidir (bk. "Hüccetü A'lemi'l-Ulemâi'l-İzâm Ma'lul Efendi fî Husûsi't-Tâhûn", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2752, vr.305a). İkincisi ise, Bâlî Efendi'nin *"...eğer şer'an men' eylemek câyiz olursa bir yıldan Kâdîasker olanın şer'an azli vâcib olur..."* (bk. eş-Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.46a) ifadesidir ki, bu, yasağın yine 953/1546'da başladığı anlamına gelir.

diye Kânûnî Sultan Süleyman'a arzda bulunmuş[825]; Kânûnî de -Kefevî'nin ifadesiyle- Çivizâde'nin bu görüşüne "meyl ederek"[826], *"memâlik-i mahrûsemde kimesne derâhîm ve denânîr vakf etmeye ve kuzât dahi tescîl etmeyeler deyu fermân-ı şerîf sâdır"* etmiş ve *"bazı yerlere ahkâm-ı şerîfe irsâl"* olunmuştur[827]. Yani bu icraatıyla Çivizâde, Rumeli Kazaskeri sıfatıyla bu sefer siyasî iktidarı da arkasına alarak bir kez daha Osmanlı toplumunun başka bir pratiğine muhalefet etmiş oluyordu.

Çivizâde'nin süregelen uygulamaya sed çeken bu icraatı, tıpkı mesh meselesinde olduğu gibi, gerek ulemâ çevrelerinde gerekse toplum katında hemen geniş yankı buldu. Bu yankının ulemâ çevrelerindeki karşılığı, elbette Çivizâde menşe'li bu "ahkâm-ı şerîfe"nin ilmen tartışılması olacaktı. Nitekim öyle anlaşılıyor ki, ilk etapta zamanın müftîsi Ebussuud Efendi -"ahkâm-ı şerîfe"nin hilâfına- para vakfetmenin câiz olduğu fetvâsını vermiş ve bu hususta bir risâle yazmıştır[828]. Dahası, Sofyalı Bâlî Efendi'ye bakılırsa, *"müftî'z-zamân ve ulu Mollalar, sahihdir amel olunsun deyu"* etrafa fetvâlar da göndermişlerdir[829]. Sofyalı'nın bahsettiği bu fetvâ sahibi "ulu Mollalar"dan biri, o sıralarda para vakıflarının cevazı hakkında kısa bir risâle yazıp fetvâ veren önceki müftî Muhyiddin el-Fenârî olmalıdır[830]. İşte özellikle zamanın müftîsi

---

[825] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu.1117/9, vr.197a; Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.109. Sofyalı Bâlî Efendi'ye bakılırsa, Çivizâde gâliba bu tür vakıfların önce "sadaka"ya dönüştürülmesini, sonra bundan tekrar "vakf"a dahil edilmesini de istemiştir. Bk. Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı:3, 1999, s.153.

[826] Kefevî, **a.g.e.**, vr.409a.

[827] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", vr.197a; Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.109.

[828] Kefevî, **a.g.e.**, vr.409ab; Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.444-445; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, I, s.898-899; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 2, s.730. Ebussuud Efendi'nin fetvâsı için bk. Çivizâde, "Risale fî Cevâzi Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.56b; Çivizâde, "Risale li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.107a; Çivizâde, "Fetâvâ Şeyhi'l-İmâm Müftî'l-Enâm Ebi's-Suûd fî Sıhhati Vakfî'd-Derâhîm ve'd-Denânîr ve Lüzûmihâ ve Sıhhati Tescîlihâ ve Reddü'l-Allâme eş-şehîr bi-Çivizâde", Sül. Ktp., Reşid Efendi, nu.1177, vr.143b-144a. Risâlesi için bk. Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, tahkik: Ebu'l-Ebu'l-Esbal Sagîr Ahmed Şâgif el-Bâkistanî, Beyrut, Dar-ı İbn Hazm, 1417/1997, s.1-68.

[829] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektub", vr.38b-39a.

[830] Muhyiddin el-Fenârî'nin risâlesi için bk. Mehmed el-Fenârî, "Çivizâde'ye Gönderilmişdir", Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu.188, vr.54b-56a. Muhyiddin el-Fenârî adına kayıtlı bir para vakfı fetvâsı bulunmakla birlikte, aslında bu fetvâ Muhyiddin el-Fenârî'nin değil Ebussuud Efendi'nin fetvâsının başka bir nüshasıdır. Yalnız bu nüshada önemli bir fark olarak, fetvânın diğer nüshalarında bulunmayan "mes'ele" kısmı da bulunmaktadır. Bu fetvâ şöyledir: *"Bu mes'ele beyânında eimme-i Hanefiyyeden cevâb ne vecihledir ki, Zeyd bir mikdar akçe ya filori vakf*

Ebussuud Efendi'nin söz konusu fetvâsı ile, Çivizâde'nin gönderdiği "ahkâm-ı şerîfe" arasında kalan geniş halk tabakaları ise, tâbir câizse tam bir kafa karışıklığı içine sürüklenmişlerdir. Yahut Çivizâde'nin deyişiyle bu hususta *"halk arasında dagdaga vâki'"* olmuştur[831]. Bu durumu Sofyalı Bâlî Efendi şöyle tasvir eder:

> "…Bu sebebden ulemânın ve sulehânın ve fukarânın ve sâhib-i hayrâtın ahvâli müşevveş oldu ve hâtırları perişândır, ne tarafa gidesin bilmezler, cümle hayretde dururlar ve avâmu'n-nâs bu bir bâtıl ve harâm fi'ildir dimege sebeb oldu, hâşâ ki eyle ola…"[832].

Bu menfî ahval karşısında Çivizâde, "ahkâm-ı şerîfe"nin doğruluğunu savunmak üzere ya da kendi deyişiyle söz konusu *"dagdagayı def' içün"* hemen kaleme sarılarak müftî Ebussuud Efendi'nin para vakıflarının cevazına getirdiği delilleri (nakilleri) izah edip verdiği fetvâyı reddeden bir risâle yazmıştır[833]. Daha sonra ise tartışmaya, pâdişah'a, Çivizâde'ye ve Şah Çelebi'ye yazdığı mektuplarla, adeta para vakfı yasağından en fazla zarar

---

idüb masârıf-ı muayyene beyan idüb ifrâz eyleyüb Amr'ı mütevellî nasb idüb ana teslim etdikden sonra mütevellî ile hâkime varub tafsîl üzerine vakf idüb masârıfını ta'yîn idüb mütevellî mezbura teslîm etdigine ikrâr ve i'tirâf idüb mütevellî dahi bi'l-müvâcehe tasdîk etdikden sonra akçe ve filori vakfı sahih degildir deyu rucû' idüb mülkiyet üzre ri'âyet olmak kasd idüb mütevellî sahih ve lâzımdır deyu imtina' idüb hâkimden mucibi üzre hükm eylemek taleb eyleyecek hâkim dahi vakf-ı mezkûrun sıhhatına ve lüzûmuna hükm eylese hükm-i mezkûr sahih ve lâzım olur mı yahud hükm-i hâkim aslâ nâfiz olmayub vakfiyet bâtıl mı olur? Beyan buyurulub müsâb oluna. (Kaynaklardan Arapça nakiller: *mine'l-Muhit-i Burhânî ...) el-Cevab: Akçe ve filori vakfiyetinin egerçe zâhir rivâyât-ı kütüb adem-i cevâz üzerinedir. Amma zikr olan kütüb-i meşhûrede nakl olan rivâyetin kiminden sarihan kiminden delâleten sahih idügi ma'lûm ve mefhûm olub ve vilâyet-i Rûm'un bilâdında şöhret-i tâmme ile meşhûr ve müteârif olub ekser mesâcid ve meâbidin evkâfı nukûd olmagın mevâli-yi memâlik-i mahmiyyenin sâbıkı ve lâhıkı rivâyet-i mezkûre mucibi üzre sıhhatine kâil olub şimdiye degin kuzât-ı asâkir-i mansûre ve vulât-ı bilâd-ı meşhûre sıhhatına ve lüzûmuna hükm idegelüb kimesneden nakl-i muhalefet olunmamışdır. Vâkı'an şerâit-i hükm ve kazâ riâyet olunub hükm oluncak sahih ve lâzım olur. Vallahu Te'âla a'lem ve ahkem li-Mevlânâ Muhyiddin Efendi el-Fenârî"*. Bk. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu. 1117/9, vr.184b.

[831] Çivizâde, "Risâle fî Cevâzi Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.55b. "Dagdaga", "gürültü patırtı, beyhude telaş ve ızdırap, baş ağrısı" gibi mânâlara gelmektedir. Bk. Şemseddin Sâmi, **Kâmus-ı Türkî**, İstanbul, İkdam Matbaası, 1317, s.611.

[832] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektub", vr.38b-39a.

[833] Çivizâde, "Risâle fî Cevâzi Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.55b-57a; Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b-108a; Çivizâde, "Fetâvâ Şeyhi'l-İmâm Müftî'l-Enâm Ebi's-Suûd fî Sıhhati Vakfî'd-Derâhîm ve'd-Denânîr ve Lüzûmihâ ve Sıhhati Tescîlihâ ve Reddü'l-Allâme eş-şehîr bi-Çivizâde", Sül. Ktp., Reşid Efendi, nu.1177, vr.141b-144a. Şeyh Bâlî, Ebussuud Efendi ve Muhyiddin el-Fenârî'nin para vakfının cevazına on dört kitaptan nakil bulduklarını belirtir (bk. Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.130). Çivizâde ise bu risâlesinde on sekiz nakle cevap verir.

gören kesimlerin temsilcisi olarak Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi katılmıştır[834]. Fakat Sofyalı Bâlî Efendi de para vakfı yasağından vazgeçilmesine matuf bu çabalarından bir sonuç alamamış ve neticede Rumeli Kazaskeri Çivizâde, tüm itirazlara rağmen kısa süreliğine de olsa para vakıflarını yasaklama kararını hayata geçirmiştir.

Acaba Çivizâde süregelen para vakfı uygulamasını muhalif bir çıkışla niçin yasaklatma cihetine gitmişti? Yahut, yaklaşık ikiyüz yıldır Osmanlı sistemi içerisinde meşrû görülüp kökleşmiş ve yaygınlaşmış bir uygulama hakkında Çivizâde ile başta müftî Ebussuud Efendi olmak üzere diğer ulemâ niçin ters düşmüşlerdi? Sofyalı Bâlî Efendi'ye bakılırsa bu soruların cevabı, Çivizâde'nin diğer ulemâ ile geçmişten gelen ilişkilerinde gizlidir. Zira ona göre Çivizâde, ulemâya "mesh ve top, tüfenk mes'elesinde" kin bağlamıştı; para vakıflarını yasaklatarak onlardan öc aldı[835]. Keza Mehmet Şimşek ve Abdullah Demir gibi bazı çağdaş araştırmacılar da bunu Çivizâde'nin Ebussuud Efendi ile olan rekâbetine bağlarlar[836]. Bizce gerek Sofyalı'nın, gerekse Şimşek ve Demir'in bu iddiaları, meseleyi bütün boyutlarıyla açıklar görünmemektedir. Çünkü bu ihtilaf, bir takım sosyal sonuçlar doğurması itibariyle yalnızca kişisel ilişkilerle açıklanabilecek nitelikte olmasa gerektir. Aksine, Çivizâde'nin Kânûnî'ye sunduğu arzdaki gerekçesinde görüldüğü üzere, esasen ihtilafın ilmî ve dinî bir boyutu bulunmaktadır. Aslında Çivizâde'yi harekete geçiren asıl unsurun bu boyut olduğuna, Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'den naklettiği, *"…hattâ ba'zı vakıfnâmeler bulundu kendü imzâsıyla, içinde vakf-ı derâhîm mestûr olmuş; fakîr suâl eyledim, cevâb gönderdi: Ol zamanda vâkıf olmadım idi, şimdi fesâdına vâkıf oldum, men' eyledim didi…"*[837] şeklindeki ifadeleri de işaret etmekle birlikte, bu husus

---

[834] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektub", Sül. Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu.188, vr.38b-54b; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.125-155.
[835] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.139.
[836] Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XXVII, 1985, s.214; Demir, **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi**, s.172.
[837] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.138-139.

Çivizâde'nin 'rivâyetçi' ilmî zihniyeti düşünüldüğünde ve tartışma kapsamında yazılan risâleler incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır.

İşte meseleye bu açıdan baktığımızca şunu görüyoruz ki, Çivizâde'nin para vakıflarını yasaklatması, aslında tıpkı mesh meselesinde olduğu gibi yine onun şeriat hassasiyeti çerçevesinde 'rivâyetçi' bir ilmî zihniyetle Osmanlı dinî-ilmî geleneğinin 'dinamik' vechesine ve buna yol veren 'yorumcu' ulemâya muhalefet etmesi anlamına gelmektedir. İlmî tartışma boyutu itibariyle ise bu mesele, 'rivâyetçi' Çivizâde ile toplumsal faydayı gözeten 'yorumcu' Osmanlı ulemâsının farklı yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Nitekim hem Çivizâde'nin tezini savunduğu gerekçeler, hem Ebussuud Efendi'nin, Muhyiddin el-Fenârî'nin, Sofyalı Bâlî Efendi'nin tez ve gerekçeleri, hem de Çivizâde'nin Ebussuud Efendi'ye verdiği cevaplar bunu açık bir biçimde göstermektedir.

Şöyle ki, yukarıda naklettiğimiz gibi Çivizâde, Kânûnî'ye sunduğu arzda şu iki temel tezi savunur: 1) Müctehidlerin çoğu derâhîm ve denânîr vakfının sıhhatinin yokluğu (adem-i sıhhat) görüşündedirler; bu vakıf türünün cevazına gelen rivâyet ise zayıftır; bu yüzden bu tür vakıfların tescili mümkün değildir; 2) Mütevellîler çoğunlukla "muamele-i şer'iyye" edemedikleri için ribâ (fâiz) kapısı açılmaktadır[838]. Yani bu hususta Çivizâde, 'rivâyetçi' zihniyetinin bir tezâhürü olarak, yalnızca müctehidlerin "sarih rivâyet"lerine itibar etmekte ve şeriat hassasiyeti gereği dinin yasakladığı bir fiilin (fâiz) oluşmasını önlemeye çalışmaktadır. O halde, -o zamana kadar Osmanlı düzeninde para vakıfları meşrû kabul edildiğine göre- bu bakış açısından Osmanlı âlimleri Çivizâde'nin belirttiği iki hususa dikkat etmemişler miydi? Yahut önceki zamanda Osmanlı ulemâsı para vakıflarını nasıl câiz görmüştü?

İşte bu sorular bizi Çivizâde ile diğer ulemâ arasındaki zihniyet ve yaklaşım farklılığına götürmektedir. Zira Çivizâde'den önceki -mesela XV. yüzyılda yaşamış olan- bazı Osmanlı âlimleri, para vakıflarını -Mandaville'nin Molla Hüsrev ve Ahîzâde örneğinde işaret ettiği üzere- Ebû Yusuf ve İmam

[838] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", vr.197a; Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.109.

Muhammed'in "adem-i cevaz"ı bildiren görüşlerini sükûtla geçip İmam Züfer'den gelen "câiz" rivâyetine ve İmam Muhammed'in menkullerden "teârüf" edilenlerin câiz olduğu görüşüne atıfla meşrû görmüşlerdir[839]. Başka bir ifadeyle, aslında Osmanlı ulemâsı bu hususta Çivizâde'nin adem-i cevaza gelen "rivâyet"leri esas almasının hilâfına, onun zayıf dediği bir "rivâyet"i esas almayı ve İmam Muhammed'in menkullerin vakfıyla ilgili bir görüşüne yorumla tutunmayı tercih etmiştir.

Gerçekten bu durum, özellikle yorumla cevaza yönelme yaklaşımı, Kemalpaşazâde'ye atfedilen risâleye bakıldığında da net bir biçimde görülmektedir. Mesela bu risâlede müellif, en başta vakf-ı derâhîm ve denânîrin müctehid imamlar arasında ihtilaflı olduğunu, kendisinin *"bu zamanda çok vukû bulması ve hâsıl olmasının kolaylığı nedeniyle câiz kılanların görüşünü tercih ettiğini"* söyler. Daha ilginci o, İmam Muhammed'in menkullerden "teâmül" hâline gelenlerin câiz olduğu görüşüne ve İmam Züfer'den gelen câiz rivâyetine dayanmasının yanı sıra, Fahreddin el-Kâdî'nin eserinde İmam Züfer'in dirhemlerin vakfının câiz olduğu görüşünü naklettikten sonra *"bu kıyasa göre dediler ki…"* ifadesini kullandığını, bu ifadenin en az üç kişiyi kapsayacağından İmam Züfer'le birlikte para vakfına câiz diyenlerin dört kişiye ulaşacağını, böylelikle bu hususta "ittifak" hatta "icma'" oluşacağını ifade eder. Bu görüşün (spekülatif bir) yorumla delil getirmek olduğu âşikardır. Keza yazar, *"bu ihtilaf hakikî bir ihtilaf değildir, aksine asrın ve zamânın ihtilâfıdır; şâyet onlar (Hanefî imamlar) bu zamanda olsalardı, İmam Züfer'in gittiği yol üzere, vakfedilen dirhemlerde insanların teâmül ettiği veche göre fetvâ verirlerdi"* şeklinde yine yorumla istidlalde bulunur[840]. Görüldüğü üzere, eğer bu risâle gerçekten Kemalpaşazâde'ye aitse[841], Çivizâde'nin zamanına kadar Osmanlı ulemâsı para vakıflarının cevazı hükmünü, toplumsal faydayı düşünerek daha ziyade "rivâyet"leri

[839] Mandaville, **a.g.m.**, s.133-134.
[840] Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", s.34-41.
[841] Bu risâle Kemalpaşazâde adına kayıtlı olmakla birlikte, bir ihtimal, Çivizâde'nin başlattığı tartışma sırasında yazılan risâlelerden biri de olabilir.

cevaz yönünde yorumlayarak (te'vil ederek) ve zayıf da olsa cevaza gelen bir "rivâyet" varsa ona ittibâ ederek tesis etmiştir.

Esasen çoğu Osmanlı ulemâsının temel eğilimi diyebileceğimiz bu "pragmatik"-'yorumcu' yaklaşım, Çivizâde'nin para vakıflarını yasaklatmasıyla başlayan tartışmada da aynı şekilde Ebussuud Efendi, Muhyiddin el-Fenârî ve Sofyalı Bâlî Efendi tarafından takip edilmiştir. Başka bir ifadeyle, yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu tartışmada Çivizâde ile söz konusu âlimleri ters düşüren ana husus, işte bu yaklaşıma Çivizâde'nin muhalefet etmesidir. Nitekim tarafların yazdıkları risâlelerde savundukları görüşler, bunu zihnî arka planlarıyla birlikte ortaya koymaktadır.

Mesela Ebussuud Efendi, Çivizâde'nin "rivâyet"in "adem-i cevâz"a geldiği gerekçesine dayanan "câiz değil" tezine karşı çıkıp para vakıflarının câiz olduğunu savunurken, esas olarak İmam Muhammed'in menkullerin "teârüf"üyle ilgili görüşüne dayanır. Ona göre, İmam Muhammed menkul mallardan insanların "teârüf" ya da "teâmül" ettiklerinin vakfının câiz olduğunu söylemiştir. Meşâyihin geneli de -hayvan ve elbise vakıflarında olduğu gibi- bu görüş üzere hareket etmiştir. Söz gelimi "ribat"a "bakara" (inek) vakfedilmesi, müslümanların diyârında "teârüf"ünün cârî olmasına istinaden câiz görülmüştür. Bu bakımdan para vakfetmek de -hâlen Osmanlı toplumunun "teâmül/teârüf"ü olduğu için- İmam Muhammed'in bu görüşü gereği sahihtir[842]. Keza Muhyiddin el-Fenârî de bu görüşü savunur[843]. Görüldüğü üzere Ebussuud Efendi ve Muhyiddin el-Fenârî bu hususta, Çivizâde gibi spesifik-sarih bir "rivâyet"i esas alarak adem-i cevaza değil, konuyla ilgili toplum merkezli, değişime kapı açan genel bir müctehid kavlini yorumlayarak cevaza yönelmişlerdir.

Ebussuud Efendi ve Muhyiddin el-Fenârî'nin "teârüf" ilkesine dayalı bu istidlaline Çivizâde, zihniyetinin tipik bir tezâhürü olarak tıpkı mesh tartışmasında "tahrîc"le ya da "delâlet-i nass"la hüküm getirilmesine yönelik

[842] Ebussuud Efendi, **Risale fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.18-29.
[843] Mehmed el-Fenârî, "Çivizâde'ye Gönderilmişdir", vr.54b-55a.

tavrında olduğu gibi, ictihad devrine atıfla karşı çıkar. Ona göre insanların "teârüf"ü ve "teâmül"ü, ancak aralarında "ehl-i ictihad"ın bulunduğu ve onların bunu inkar etmeyip kabul ettikleri zaman delil (hüccet) olur. Zira "edille-i şer'iyye" "Kitab, sünnet, icma' ve kıyas"tan oluşur; "teâmül" "icma'"a râcî'dir; "icmâ'"da muteber olan müctehidlerin ittifâkıdır. Bu zamanda olan "teârüf" ise muhdesdir; onunla "kıyas" terk olunmaz. Bu bakımdan, müctehidler zamanında şâyi olarak makbul olmayan para vakfı câiz değildir. Bakara (inek) vakfına kıyasla para vakfının cevazına delil getirmek de doğru olmaz. Çünkü bakara vakfı, müctehid zamanında "teâmül" olmuştur; aynı bâkî iken faydalanılıp (intifa' olunup) vakfın târifine uygundur. Keza eksiye (giysiler) de aynı bâkî iken faydalanılanlardandır. Fakat para vakfından istifâde (intifa') aynı tükenmekle (istihlak) mümkün olduğu için ya da mülkten mülke intikalle olduğundan, bu vakıf türü vakfın tarifine uymaz[844]. Yani müctehidleri ayrıcalıklı gören bir âlim olarak Çivizâde, burada "teârüf"ü Ebussuud Efendi ve Muhyiddin el-Fenârî gibi geniş olarak değil, ictihad zamanıyla sınırlı bir şekilde düşünür.

Nitekim 'yorumcu' Ebussuud Efendi'nin, Çivizâde'nin bu itirazından kolayca sıyrılmasını sağlayan "teârüf" hakkındaki görüşleri de bu zıtlığa işaret etmektedir. Zira Ebussuud Efendi'ye göre "teârüfün kendisi", varlığına karşı çıkılmaz, herhangi bir kişi için bilgisinde tereddüd olmayan ve hakkında müctehid re'yine dayanılmayan "algılanabilir bir vak'a"dır ("emrun hissiyyün"). Müctehid re'yine dayanma, ancak "(edille-i şer'den) istihsan için dayanak (medâr) olan teârüf"te söz konusudur. Tartışılan para vakıflarının cevazıyla ilgili görüşün aslı ise, "herkesin bildiği teârüf"ün varlığına göre vaz' olunup havâs ve avâm tarafından kabul edilmiştir. Zaten böyle durumlarda şâyet "teârüf"ün gerçekleşmesinde "tevakkuf" edilip ona müctehid re'yine göre güvenilseydi, kitaplardaki kullanımı (fâidetün) neredeyse bitmiş olan bu ve benzeri meselelerin zikri boş kalır ve insanların çeşitli (müteferri') menfaatleri

[844] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b-104b; Çivizâde, "Risâle fî Cevâzi Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", Sül. Ktp., Âşir Efendi, nu.459, vr.55b.

(mesalih) âtıl kalırdı[845]. Esasen Ebussuud Efendi'ye göre buradaki "teârüf", "istihsana dayanak olan teârüf" olarak düşünüldüğünde de aynı sonuç alınabilir. Çünkü, üç mertebesi bulunan bu tür "teârüf"ün ictihad gerektiren ilk mertebesi zaten usûl ilminde tesis edilmiştir; yine ictihad gerektiren ikinci mertebesini İmam Muhammed menkullerden insanların "teârüf" ettiğinde vakfın câiz olduğunu söyleyerek belirlemiştir; "re'y"e gerek olmayan üçüncü mertebesinin örneklerini ise, İmam Muhammed'in yolunu izleyen meşâyih bazı menkuller hakkında "teârüf"ün gerçekleşmesine bakıp "cezm" (kesin) veya "havâle" (gönderme) tarîkiyle hüküm türeterek vermişlerdir. Hatta onlar para vakıflarını da diğer menkuller hattında düzenlemişlerdir; ama o devirde para vakfıyla ilgili "teârüf" cârî olmadığı için bunu câiz görmemişlerdir. Dolayısıyla bu mertebeden sonra geriye, yalnızca "dayanağın kendisine" yani "teârüf"e nazar etmek kalır. Bu tür "teârüf"ün bilgisinde ise insanlar eşittir[846]. Böylece Ebussuud Efendi'ye göre, para vakıflarının "teârüf"le cevazı tam olarak gerçekleşir. Dikkat edilirse burada Ebussuud Efendi, öncelikle "teârüf" kavramını ikiye ayırmak suretiyle onun ictihad asrı sonrasında da işlevsel olmasını sağlamıştır. Başka bir ifadeyle o, kavramın işlevini Çivizâde gibi belli bir devirle sınırlı olarak anlamamış; aksine amaca hizmet eder şekilde yorumlama (genişletme) cihetine gitmiştir. Ayrıca tıpkı mesh tartışmasında "delâlet-i nass" kavramını tahlilinde olduğu gibi, "teârüf"ün ictihad gerektiren anlamıyla da sonuca gitmenin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Keza Muhyiddin el-Fenârî de, *"zamânımızda akçe ve flori vakfında teâmül-i nâs vardır"* diyerek "teârüf/teâmül"ü tüm zamanlarda işlevsel olacak şekilde düşünmüştür[847]. Ebussuud Efendi'nin ve Muhyiddin el-Fenârî'nin bu yaklaşımı, hiç şüphesiz -Çivizâde'nin hilâfına- zamanın ve şartların değişimi karşısındaki "dinamik" anlayışlarını ve toplum menfaatini gözettiklerini ifade etmektedir.

[845] Ebussuud Efendi, **Risale fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.43-45.
[846] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.43-49.
[847] Mehmed el-Fenârî, "Çivizâde'ye Gönderilmişdir", vr.55ab.

Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'nin "teârüf" ile ilgili görüşüne verdiği şu cevap ise, "teârüf"ün amaca uygun olarak nasıl te'vil edildiğine iyi bir örnek olması bakımından mânidardır:

> "Pâdişâhım *Zübdetü'l-Fetvâ* adlu bir kitâbda vakıfta te'âmülden murâd ashab zamânında olan te'âmüldür, bu zamânda olan te'âmül degildir didi. Çivizâde bu kelâmı delîl kıldı, vakf-ı derâhîmi men' eyledi, hata' eyledi. Bizim ahvâlimiz budur ki kitâbda vâki' olan kelâm vakf-ı derâhîmin lüzûmuna delîldir, men'ine delîl degildir. Bu kelâmdan maksad şol vakıf ki mücerred te'âmül-i nâs ile sâbit ola, kavl-i müctehid ile sâbit olmaya, ol vakıfdır. Vakf-ı derâhîm bundan hâricdir. Zîrâ vakf-ı derâhîmin sübûtu müctehid iledir, lüzûmu vukû'u te'âmül-i nâs iledir…"[848].

Ebussuud Efendi'nin, Çivizâde'nin para vakıflarının câiz olmadığı hakkında getirdiği en önemli delil olan imamlardan çoğunun bu vakfın adem-i cevazını açıkladığı (rivâyet) görüşü ile, paranın aynı bâkî olarak istifâde (intifa') olunmadığı görüşüne verdiği cevap da aralarındaki aynı yaklaşım farkını yansıtır. Zira Ebussuud Efendi'ye göre Hanefî imamların para vakfını câiz görmemiş olmaları, İmam Muhammed'in hayvan vakfını câiz görmemesi kabîlindendir. Yani İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bu hususta delil olarak benimsedikleri "istihsânın dayanakları olan nass ve teârüf", para vakıflarında bulunmadığı için onu câiz görmemişlerdir. Buna göre İmam Muhammed'in "teârüf" ilkesi şu anda gerçekleştiğinden para vakıfları câiz olmaktadır. Paranın aynı bâkî olarak istifâde olunmayan menkullerden olduğu iddiası da, emsallerinin bekâsı aynının bekâsı anlamına geldiğinden yani bu hususta para da diğer menkuller gibi olduğundan geçersizdir[849]. Ebussuud Efendi bu hususlarda analizi derinleştirip "illet"[850] meselesine girdiğinde ise, aynı bâkî olarak istifâde olunma illetinin İmam Şâfiî'ye ait olduğunu, onun kıyasının ve getirdiği illetin Hanefîleri bağlamadığını, Hanefîleri bağlayan

---

[848] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.137.
[849] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.30-37.
[850] İllet kavramı, fıkıhta bir fıkhî *"hükmün konulmasını uygun gösteren durum, hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya hükmün korumak istediği menfaat ve hükmün konulmasını uygun gösteren durumu genellikle ihtiva eden açık ve istikrarlı vasıf"* mânâlarına gelir. Bk. Şa'bân, **a.g.e.**, s.147-148.

şeyin Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in söz konusu rivâyetlerde para vakfını "te'bîd" (ebedîlik) yokluğu illeti nedeniyle câiz görmemeleri olduğunu, "te'bîd" yokluğu illetininse bu iki imam nezdinde "istihsan" delilinin dayanağı olan "nass" ve "te'ârüf"ün bulunmayışı ile aynı anlama geldiğini söyler[851]. Bu görüşler göstermektedir ki Çivizâde ile Ebussuud Efendi arasındaki temel fark, ilkinin 'rivâyetçi' bir âlim olarak yalnızca Hanefî imamların verdiği "rivâyet"leri ya da hükümleri esas alması (lafzî rivâyetçilik), ikincisinin ise bu "rivâyet"lerdeki hükmün gerekçelerine veya illetlerine bakıp buna göre yeni bir görüş belirleyebilmesidir.

Para vakfının adem-i cevazına gelen "rivâyet"ler konusuna Sofyalı Bâlî Efendi'nin yaklaşımı ise daha dikkat çekicidir. Zira o bu hususta,- bazı şer'î hükümlerin zorluk ve kolaylığa göre zamanın değişmesine bağlı olarak değiştiği teorik çerçevesini vurguladıktan sonra- o dönemde ehl-i zamanın hâline daha uygun olduğu için vakf-ı nukûdun adem-i cevazı ile amel edildiğini, şimdi ise adem-i cevaza delâlet eden görüşlerin hilâfında "te'âmül-i nâs" cârî olduğu için terk edildiğini ya da dinî ve dünyevî işlerde zamanın ahâlisinin hâline daha uygun ve ulemâ-i zamânın ve cumhûrun tercihi olması nedeniyle cevaza tâbi olmak gerektiğini kaydeder[852]. Sofyalı Bâlî Efendi'nin zamanın değişimi, kolaylık-zorluk ve "te'âmül-i nâs" temelli bu çarpıcı izahlarının, müctehidleri mutlak otorite kabul eden 'rivâyetçi' Çivizâde'ye ne kadar ters geleceğini açıklamaya gerek yoktur.

Çivizâde ile yorumcu ulemâ arasındaki farklı yaklaşım, onların itibar ettikleri "rivâyet"lerin niteliğine de sirâyet etmiştir. Örneğin Ebussuud Efendi, para vakfının "istihsân"en câiz olduğuna dâir *Fetâvâ-yı Attâbiyye'*deki bir "rivâyet"i delil olarak gösterir[853]. Fakat Çivizâde bu "rivâyet"e ihtiyatla yaklaşır. Çünkü ona göre bu "rivâyet"te "kîle" ibâresi yani "kimin görüşü olduğu ma'lum olmayan" bir ifade yer alır. İfadenin böyle "meçhûle isnâdı"

[851] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.37-42.
[852] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.135, not:16.
[853] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı'n-Nukûd**, s.19, 29-30, 34-35.

ise, “za’fına” işaret eder[854]. Bununla birlikte Çivizâde, “kîle” ile nakledilen bu “rivâyet”in aslında İmam Züfer’den gelen “rivâyet-i za‘îfe” olup “lüzûm” değil yalnızca cevaz ifade ettiğini de belirtir. Ama yine de ona göre, adem-i cevaza sarih “rivâyet” dururken, “mücerred kîle” ile şer’î hüküm bir hayli güç olduğu için, (İmam Züfer’e dayanan) bu “rivâyet” ehl-i ilm yanında makbul değildir[855]. Oysa Ebussuud Efendi, öncelikle bu “rivâyet”teki cevaz hükmünün İmam Muhammed’in “te’ârüf” kâidesine dayandığını vurguladıktan sonra, “rivâyet”teki “kîle” ibâresinin onun derecesinin düşüklüğüne delil olamayacağını, yine söyleyeninin (kâil) “ehl-i hal ve’l-akd”den olmasının bu görüşün “za’fını” ifade etmeyeceğini kaydeder[856]. Buna göre Çivizâde ile Ebussuud Efendi, “rivâyet”lerin zayıflığı ve kuvvetliliği ya da zayıf “rivâyet”lere itibar edip etmeme konusunda da farklı yaklaşıma sahip olmuş görünmektedirler.

Aslında Ebussuud Efendi’nin *Fetâvâ-yı Attâbiyye’*deki bu “rivâyet”e atıfta bulunmasını, bir bakıma yeri geldiğinde zayıf “rivâyet”lere itibar edebildiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim o, risâlelerinde Çivizâde’nin zayıf olarak nitelendirdiği İmam Züfer’e atfedilen “rivâyet”e, -her ne kadar para vakıflarının câiz olduğu tezini ona dayandırmasa da- *Fetâvâ-yı Attâbiyye’*deki ifadeden bağımsız olarak ayrıca işaret eder[857]. Esasen fayda ya da genişlik söz konusu olduğunda zayıf “rivâyet”lere itibar etme yaklaşımı, bu tartışma çerçevesinde sadece Ebussuud Efendi’ye münhasır değildir. Zira para vakıflarının cevazına ilişkin olarak Muhyiddin el-Fenârî, -her ne kadar kendisi zayıf olduklarını kabul etmese de- hem *Fetâvâ-yı Attâbiyye’*deki söz konusu “rivâyet”e, hem de Züfer “rivâyet”ine istinad etmekten çekinmez[858]. Keza,

> “…Şer‘î meselelerde meşâyihin alıp tercih ettiği ve üzerinde anlaştığı hususlar akvâdır ve bir kişi de söylemiş olsa onunla amel etmek gerekir. (…) vakf-ı

[854] Çivizâde, “Risâle li-Merhum Mevlânâ Çivizâde”, vr.104ab.
[855] Çivizâde, “Risâle fî Cevâzi Vakfi’d-Derâhîm ve’d-Denânîr”, vr.55b-56a; Çivizâde, “Risâle li-Merhum Mevlânâ Çivizâde”, vr.105ab, 107a-108a.
[856] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı’n-Nukûd**, s.34-36.
[857] Ebussuud Efendi, **Risâle fî Cevâzi Vakfı’n-Nukûd**, s.20, 22.
[858] Mehmed el-Fenârî, “Çivizâde’ye Gönderilmişdir”, vr.54b-55ab.

> derâhîm konusunda da (…) dîn-i İslâm için pek çok menfa'at bulunması ve dünyevî zarûretler nedeniyle İmam Züfer'in görüşünü tercîh etmişlerdir…"[859], "…müctehid kavli eger za'îf dahi olursa men' eylemek şer'î degildir, bid'attir…"[860],

ifadeleriyle aynı yaklaşımı Sofyalı Bâlî Efendi de sergiler. Bu bakımdan, Çivizâde'nin katı 'rivayetçi'liği ile 'yorumcu' ulemânın "pragmatizm"i burada da kendini göstermektedir.

Bu âlimler arasındaki farklı yaklaşım, öyle anlaşılıyor ki biraz da onların fiilen takipçisi oldukları ilmî mekteple ilgili gibi görünmektedir. Zira *Tatarhâniyye'*den (veya *Hulâsa'*dan) nakledilen bir "rivâyet"te, Rey ve Dümavend nâhiyesi gibi yerleşim yerlerinde bir zamanlar para vakıfları ile amel edildiği kaydedilmiştir[861]. Sofyalı Bâlî Efendi bu "rivâyet"teki yerlerin husûsiyetini, *"bu memleketler İmam Fahr-ı Râzî şehrleridir, ulemâ ma'denidir; ol zamanda anda olan ulemâ kim vakf-ı nukûd ile amel itmişlerdir; şimdiki zaman ulemâsı anların huzurunda diz çöküb okumağa müstehak olurlarsa eyüdür…"* şeklinde açıklar[862]. Yani Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre Fahr-ı Râzî mektebine mensup ulemâ para vakıflarını câiz görmüştür. Çivizâde'nin bu istidlale cevabı, o şehirlerdekilerin İmam Züfer'den "lüzûm" olmaksızın gelen "rivâyet-i za'îfe" ile amel ettikleri, hâlâ amel ettiklerinin bilinmediği ve amellerinin şer'î olmadığıdır[863]. Buna göre, Fahr-ı Râzî mektebine mensup ulemânın yeri geldiğinde zayıf "rivâyet"lere itibar ettiği söylenebilir. Nitekim, mesela Râzî mektebinin Osmanlı ulemâsı içerisindeki önemli temsilcilerinden biri olan Molla Yegen'in başka bir mevzûda İmam Züfer'e ait bir "rivâyet-i za'îfe"yle amel ettiği bilinmektedir[864]. Dolayısıyla Çivizâde'nin ana düşüncesi

---

[859] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.134-135, not:16.
[860] Özcan, **a.g.m.**, s.144.
[861] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.105b; Çivizâde, "Risâle fî Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.56a; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.141.
[862] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektub", vr.43b. Ayrıca Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'ye kararından dönmesi için böyle yapan âlimleri örnek gösterirken, Kemalpaşazâde'nin yanı sıra yine Fahreddin Râzî'ye atıfta bulunması dikkat çekicidir. Bk. Şeyh Bâlî Efendi, "Suretü'l-Mektub", vr.48b-49a.
[863] Çivizâde, "Risâle li-Merhûm Mevlânâ Çivizâde", vr.105b; Çivizâde, "Risâle fî Vakfi'd-Derâhîm ve'd-Denânîr", vr.56a.
[864] Mecdî, **a.g.e.**, s.99-100.

bağlamında zayıf "rivâyet"lerle amel etmeme yaklaşımı, bir bakıma Râzî mektebi ilmî yaklaşımına muhalefetinin bir tezâhürü olarak yorumlanabilir.

Bu tartışmada Çivizâde ile diğer ulemâ arasındaki yaklaşım farkını yansıtan çarpıcı hususlardan biri de, meselenin içtimâî boyutu çerçevesinde onların dinî hüküm verirken bu boyutu ne kadar dikkate aldıkları ya da içtimâî boyut-din ilişkisine yönelik tavırlarının nasıl olduğudur. Tahmin edileceği üzere yorumcu ulemânın bu konudaki tavrı, genellikle dinî hüküm verirken içtimâî boyuta önem vermesi ve her zaman bu boyutu dikkate alması şeklindedir[865]. Nitekim bu tartışmada da gerek Muhyiddin el-Fenârî, gerekse özellikle Sofyalı Bâlî Efendi bu sosyolojik yaklaşımı açıkça sergilemişlerdir. Mesela Muhyiddin el-Fenârî'nin şu ifadeleri bu bağlamda oldukça mânidardır:

> "Ve şimdiye degin gelen ulemâ akçenin sahih olmasına hükm idüb onbin mikdarı vakıfnâmeler yazılub cümlesi bilmeyüb hemân Çivioğlı mı bildi. Ve memleketinizde iken çok vakıf akçe vardır, anlar ile çok medreseler ve mescidler ve muallimhâneler ve imâretler ma'mûr olur. Akçe vakfı bozılıcak cümlesi harâb olur ve ehl-i kesbin ekseri vakıf akçeleri mu'âmele-i şer'iyye itmekle ma'âş iderler; ziyâde müzâyaka iderler ve kâfirler dahi ta'na başlamışlardır; eyyâm-ı sa'âdetinizde bu fesâd lâyık degildir"[866].

Keza, para vakıflarından istifâde eden çevrelere yakın olmasının da etkisiyle yazdığı mektuplarda baştan sona içtimâî boyut vurgusu yapan Sofyalı Bâlî Efendi'nin, neredeyse bu boyutu bir hüküm gerekçesi hâline getirmeye mâtuf şu ifadeleri bu çerçevede özellikle kaydedilmelidir:

> "Pâdişâhım bir hüccet getirelüm anınla şübhe kat' olsun: Pâdişâhımdan istifsâr iderim ne buyururlar ol Cum'â'nın hakkında ki, vakfına müstehak çıkdı, şer'le sâbit oldu, mülküne hükm olundu yahud vakfı zâyi' oldu, Cum'â cihetsiz kaldı. Ol sebebden hatîb ve müezzin ferâgat eyledi, Cum'â namâzı terk olundu. Bir kimesne malından otuzbin akçe ifrâz eyledi, Cum'â'nın ihyâsı içün emlâk taleb eyledi, ol akçe ile satun alub ol câmie vakf eylemek içün mümkin olmadı,

[865] Bu hususa ilişkin kısa ve özlü bir değerlendirme için bk. İnalcık, "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", s.40.
[866] Mehmed el-Fenârî, "Çivizâde'ye Gönderilmişdir", vr.55b-56a.

bulunmadı. Pâdişâh hazretleri ne buyururlar, İmam Züfer kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olsun, ol câmi' anınla ihyâ olsun mı; yohsa İmâm-ı a'zam kavliyle amel olunsun, ol akçe vakf olmasun, ol câmi' kapansun, namaz kılınmasun, harâba müteveccih olsun, ... Bunun gibi ahvâlle memleket mübtelâdır. El'an bir câmi' bu halle mevcûddur…"[867].

Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'ye yönelik şu ifadeleri de ilginçtir:

"Mü'min kardaş, Rumeli'nin ba'zı imârâtı ve ba'zı medârisi ve ekser mesâcid ve câmi' vakf-ı nukûddur, at ahurları olmak mukarrer oldu. Ve şehirlerin suları vakf-ı nukûddur, kurumak mukarrer oldu. İslâm'ın erkânından bir rükn-i a'zâmı kesdin, Hakk'ın la'netin ve halkın bedduâsın aldın; bu hatâ-i fâhişi hâs ve âm bildi sen bilmedin. Mesâyil-i şer'iyyenin kavîsin ve za'îfin kande bilürsün…"[868].

Esasen, içtimâî boyuta önem verme açısından Ebussuud Efendi'nin yaklaşımı da bu iki âliminkinden çok farklı değildir. Zira o, -Kaşif Hamdi Okur'un belirttiği gibi- her ne kadar meseleyi tamamen ilmî/fıkhî çerçevede izah etmişse ve sosyal boyuta açıkça temas etmemişse de[869], cevaz için ana istidlal olarak İmam Muhammed'in "te'ârüf-i nâs"ına (örf) yani bizâtihi sosyal muhtevaya sahip bir delile dayanması itibariyle, bu meselede sosyolojik vak'ayı dikkate almıştır denebilir.

Bu konuda Çivizâde'nin yaklaşımı ise, (müspet etki anlamında) tabii olarak meselenin sosyolojik boyutunu dikkate almamak şeklindedir. Zaten dinî hüküm verirken sadece müctehidlerden gelen kuvvetli "rivâyet"leri esas alan bir âlim tipinden başka bir tavır beklenemezdi. Dahası Çivizâde bu meselede sosyal boyutu, bir yönüyle katı bir dinî yaklaşım sergilemeye gerekçe de kılmış görünmektedir. Zira o, Kânûnî'ye sunduğu arzda mütevellîlerin "muamele-i şer'iyye" edemedikleri için İslâm'ın haram kıldığı fâiz kapısının açıldığını söyler[870]. Dolayısıyla bu meselede Çivizâde'nin, salt

[867] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektub", vr.39b-40a.
[868] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.151.
[869] Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.IV, sayı:7-8, 2005/1-2, s.55-57.
[870] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", vr.197a; Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.109.

din merkezli bir yaklaşım sergilediği ve böylece, bir bakıma dinin hilâfına olan içtimâî-iktisâdî faktörlerden dini ve toplumu korumaya çalıştığı söylenebilir.

Çivizâde kendi zihniyeti açısından böyle bir yaklaşımı doğru bulmuş ve buna göre para vakıflarının adem-i cevazına hükmetmişti; peki bu hareket acaba cârî Osmanlı dinî ve ilmî geleneği veya düzeni açısından ne anlama geliyordu?

Yukarıda belirttiğimiz gibi kanaatimizce Çivizâde'nin bu yaklaşımı, esasen Osmanlı dinî ve ilmî geleneğinin değişime açık veçhesine ve değişen şartlara uygun dinî çözümler üreten yorumcu ulemâya, kısacası –Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle- "Osmanlı İslâmı"nın 'dinamik karakter'ine muhalefet ettiğini gösterir. Bu muhalefetin ise, esas itibariyle tıpkı mesh meselesinde olduğu gibi, Çivizâde'nin dinî olarak şeriat hassasiyeti temelinde 'rivâyetçi' ilmî zihniyetinden yani "taklidçi fıkıh geleneği prensipleri çerçevesinde selefî tavır"la hareket etmesinden sudûr ettiği âşikardır. Bu bağlamda Çivizâde'nin yaklaşımının Sofyalı Bâlî Efendi tarafından Peygamber zamanında olmadığı gerekçesiyle ücretle ibâdete karşı çıkıp zamanın imamlarına uymayan, câmi'yi ve cemaati terk eden, ibâdetlerinde "hadden aşırı" dikkat gösteren "Şücâîler" ile, zamanın ulemâsının kıldığı namazları "şer'î değildir" diye kabul etmeyen "İshakîler"e benzetilmesi[871] ve *"…şâyet iş senin anladığın gibi olsaydı, apaçık câhiliye günlerinden olurdu"*[872] şeklinde açıklanması bir hayli mânidar olsa gerektir. İlmî olarak da bu tartışma, yine 'rivâyetçi' ve 'yorumcu' âlim tipleri arasındaki yaklaşım farkını yansıtır.

---

[871] Sofyalı Bâlî Efendi bu ilginç kanaatini Kânûnî'ye yazdığı mektuplarından birinde şöyle ifade eder: *"…Ba'dehu ma'lûm-ı hazret ola kim, merhûm Sultan Bâyezid Han devrinin evâyilinde Selânik'de Köle Şüca' nâm bir kimesne hâdis oldu, da'vâsın etti, Rasul aleyhisselam zamânında ücretle ibâdet olmadı, sonra oldu, câyiz degildir didi, nice kimesne tâbi' oldu. Şimdiki zaman imâmlarına uyıcak câiz degildir didi, cemaati ve Cum'a namazını terk ettiler. Şer' üzre imâm ve hatîb yoktur didiler, abdestlerinde ve namazlarında ve sâir ibâdetlerinde hadden (?) aşuru dikkat eyleyüb başka bir tarîk ihdâs eyleyüb cemaat-i müslimînden ayrıldılar. Kendülere Şücaîler deyu ad virdiler. (…) Bundan sonra Hakîm İshak zâhir oldu. Şimdi zaman ulemâsının namaz deyu kıldukları namaz degildir; zîrâ şer'î degildir didi, risâleler yazdılar. Nice kimesneler tâbi' oldu, kendülere İshakîler deyu ad verdiler. (…) Bundan sonra Çivizâde zâhir oldu, vakf-ı derâhîm sahih degildir ve anı yemek harâmdır didi. İmâm Züfer kavli üzre vakf-ı derâhîmle amel eyleyen ulemâyı techîl ve tahtie etti. Hünkar hazretlerine ekâvil-i metrûke kuvvet ve rüchânet gösterdi, etrâf âleme hükümler gönderdi…"*. Bk. Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.138.

[872] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.150, not:191.

Yalnız meselenin siyasî boyutu, diğer boyutlarından farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Zira siyasî iktidar, mesh meselesindeki tavrının aksine, bu defa yasağın hayata geçmesinden sonra toplumsal gerçekliği gözeten ve cârî geleneği savunan müftî Ebussuud Efendi'nin önderliğindeki ulemânın itirazlarını dikkate almayıp, buna muhalif olan Rumeli Kazaskeri Çivizâde'nin görüşünün arkasında durarak para vakfı yasağının uygulanmasına fırsat vermiştir. İlk bakışta "pragmatik" Osmanlı yönetim anlayışına pek uymaz gibi görünen bu uygulamanın arkasında, -Çivizâde'nin Kânûnî üzerindeki etkisi faktörü haricinde- siyasî iktidar açısından acaba para vakfı oranlarındaki trend ya da başka nedenlerle, ictimâî-iktisadî (belki kişisel) fayda umulması gibi bir beklenti mi vardı sorusu akla gelmekle birlikte, bunun cevabını vermek şu anda çok zordur. Hangi neden veya nedenlerle olursa olsun sonuçta Osmanlı merkezî iktidarı, para vakfı meselesinde toplumsal gerçekliğin hilâfına olan Çivizâde'nin bu görüşünü hayata geçirmiştir.

Fakat bu durum o kadar uzun sürmeyecektir. Zira uygulamanın mimarı Çivizâde'nin 954/1547 yılındaki ölümünden gâliba altı ay sonra (182 gün)[873], başta müftî Ebussuud Efendi olmak üzere devrin diğer üst düzey ilmiye bürokratlarının, yasak kararının menfî içtimâî sonuçlarına dikkat çekip üstelik Çivizâde'nin "câiz değil" dediği zayıf görüşe (İmam Züfer rivâyeti) istinaden, para vakıflarının sıhhatine ve lüzûmuna fetvâ vermeleri üzerine, önceki (geleneksel) uygulamaya dönülerek para vakıfları serbest bırakılmıştır. Kânûnî bu hususları "emr-i şerîf"inde şöyle ifade eder:

> "…Hâliyâ memâlik-i mahmiyyeti'l-eknâfımda şimdiye degin vâki' olan akçe vakfının mütevellîleri ve vâkıfının veresesi bu haysiyetle vakıf akçeyi ekl etdikleriyle nice mesâcid ve me'âbid ve sâir vücûh-ı hayrât harâb ve muattal olub ve ashâb-ı hayrâtın ekseri vakf etmek içün akara kâdir olmamagın taklîl-i hayrâta bâ'is oldıgı şâyi' oldıgı ecilden (…) mukaddemâ kâdîaskerim olub ba'dehû müftî olan Mevlânâ Abdulkâdir (…) ve (…) bi'l-fi'il müftî olan Mevlânâ Ebussuûd (…) ve (…) kâdîaskerlerim (…) ve (…) sâbıkan Anadolı Kâdîaskeri

[873] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", vr.197ab. Bu emr-i şerîf nüshası, 23 Saferi'l-Muzaffer 955/03.04.1548 tarihlidir. Kefevî'nin *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr'*da kaydettiği diğer nüshanın tarihi ise, evâhır-ı Rebîu'l-Evvel 955/Mayıs 1548'dir. Bk. Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.110.

olan Emîr Mehmed (…) ve (…) mahmiyye-i Kostantıniyye Kâdîsi Seyyid Muhyiddin (…) ve sâyir mevâlî izâm (…) merhûm muşârun-ileyhin hilâfına müttefikler olub derâhîm ve denânîr vakfının sıhhatına ve lüzûmuna fetvâ virüb ve bunun emsâlinde rivâyet-i za'îfe ile amel olunmuşdur ve zarar yokdur didikleri rikâb-ı hümâyunuma mufassalan arz olunub ve temşît-i umûr-ı dîn ve takviyet-i şer'i müstakîm südde-i seniyye-i şâhâne ve âdet-i mardiyye-i pâdişâhânem oldugı ecilden fermân-ı celîlü'l-mikdârım bu minvâl üzre sâdır oldı ki, memâlik-i mahrûsemde kadîmü'l-eyyâmdan cârî oldıgı üzre cânib-i hayra mâil olub vakf etmek isteyen erbâb-ı hayrât akçeden veya filoriden her kangısı(nı) ihtiyâr iderlerse vakf eyleyeler…"[874].

Kânûnî'nin 955/1548 yılında ilan ettiği bu "emr-i şerîf", Çivizâde menşe'li muhalif bir görüşün hükümranlığını ve bunun yarattığı önemli bir ictimâî-iktisadî problemi ortadan kaldırmıştı kaldırmasına; ama bu, öyle anlaşılıyor ki Çivizâde tipindeki kimi âlimlerin para vakıflarının meşrûiyetine yönelik muhalefetlerini bitiremedi. Zira Çivizâde'nin para vakıflarını yasaklatmasının üzerinden yaklaşık yirmi altı sene geçtikten sonra, bu sefer sahneye 979/ 1571 yılında[875] tamamladığı *es-Seyfü's-Sârim fî Ademi Cevâzi Vakfi'l-Menkûli ve'd-Derâhîm* adlı risâlesiyle XVI. yüzyılın bir diğer meşhur muhalif âlimi Birgivî Mehmed Efendi çıktı. Esasen Ebussuud Efendi'nin para vakıflarının câiz olduğunu savunan risâlesine reddiye mahiyetinde yazdığı bu risâlesinde Birgivî Mehmed Efendi[876], tıpkı Çivizâde gibi para vakıflarının câiz olmadığını iddia etti. Dahası, Birgivî bunu, -Mandaville'nin de işaret ettiği gibi[877]- neredeyse her bakımdan Çivizâde'nin ilmî yaklaşımını takip eder tarzda yaptı[878]. Fakat onun bu çabaları da sonucu değiştirmeye yetmedi.

---

[874] "Sûretü'l-Hükmi'ş-Şerîf", vr.197ab. Keza bk. Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", s.109-110.

[875] Huriye Martı, Kâtip Çelebi'ye istinaden bu eserin yazılışının (tasnif) 979/1571 yılında tamamlandığını belirtir. Bk. Huriye Martı, **Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008, s.94.

[876] Birgivî Mehmed Efendi, "es-Seyfü's-Sârim fî Ademi Cevâzi (Vakfi)'l-Menkûli ve'd-Derâhîm", Sül. Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.1136, vr.1b-2a.

[877] Mandaville, **a.g.m.**, s.141.

[878] Şöyle ki, Birgivî bu risâlesinde ilmî olarak esas itibariyle para vakıflarının cevazına Hanefî imamlardan genel ve husûsî bir "nakil" bulunmadığını, fakat adem-i cevazına "nakil" geldiğini, Ebussuud Efendi'nin dayandığı İmam Muhammed'e ait kâidedeki "teârüf"ün ("istihsan"a dayanak olan "teârüf" olup) "icma'"a râcî olduğunu, "icma'" müctehidlere has olduğu için bu "teârüf"ün

C. Diğer Tartışmalar: Sinegog ve Top-Tüfek Meselesi

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, zikredilen zihniyeti ve yaklaşımı nedeniyle mesh ve para vakıfları meselesi hâricinde başka bazı konularda da muhalif tavırlar sergilemiştir. Mesela, Mısır Kadısı olduğu sırada cereyan eden "sinegog dâvâsı", Çivizâde'nin bu tür tavırlarının ilklerinden biridir. Daha önce bahsedildiği üzere, aslında Çivizâde bu dâvâda Osmanlı ulemâsına ya da Mısır'lı Arap ulemâya değil, aksine Arap ulemânın desteğini alarak, Yahudiler'e verdiği sinegog ihdası izni nedeniyle zamanın Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa'ya muhalefet etmiştir. Fakat o, Süleyman Paşa'nın bu tasarrufuna da yine 'rivâyetçi' ilmî zihniyetinin bir tezâhürü olarak sinegog

müctehidler zamanında olması gerektiğini, vakf-ı nukûdun "teârüf"ünün ise müctehidler zamanında sâbit olmadığından bu kâide kapsamına girmediğini, "mukallidler zamanının yahut havassın (ve avamın) teârüfü"nün de bu hususta hüccet olamayacağını, bu tür "teârüf"ün ancak asla "ilhak" söz konusu olduğunda dikkate alınabileceğini, eğer vakf-ı nukûd "teârüf"ün bu manasında "ilhak"la yani "bakara" (inek) vakfına kıyasla câiz kılınmaya kalkılırsa, o, bakara gibi aynı bâkî olarak istifâde (intifa') olunan menkullerden olmadığı için bunun da mümkün olmadığını, vakf-ı nukûdun vakfın târifine uymadığını, cevazına gelen tek "rivâyet" olan Züfer "rivâyet"inin "an" ibâresiyle gelmiş olmasının "za'fına" işaret olduğunu, *Fetâvâ-yı Attâbiyye'*deki "rivâyet"in İmam Züfer'den geldiğini ve bunun "vasiyet tarîki" olmaksızın "lüzum" ifade etmediğini, vakfiyeye vasiyetsiz olarak İmam Züfer mezhebine göre hükmetmenin bâtıl olduğunu, zamânın kazâsının rüşvetle olması gibi faktörlerin hükmün infazını men ettiğini ve para vakıflarının "lüzûm"u için iki kavlin birleştirilmesinin câiz olmadığını ifade eder. Dinî olarak ise, vâkıflar tarafından -tesis ettikleri vakıfların sahih olduğu zannıyla- farz olan zekatın verilmediğini, aynı zanla mirasın cereyanının, borcun ödenmesinin ve vasiyetin tenfîzinin gerçekleştirilmediğini, ehl-i vezâyifin başka amaçlar için olanı mal olarak yediğini, paralarını vakfedenlerin fakirlik iddiasıyla kurban, fıtır, nafaka, hac ve emsali vecîbelerin kendilerine düşmediğini, hatta zekat bile alabileceklerini zannederek büyük günaha girdiklerini, kitaplarda zikredilen "muamele"nin ("istiğlal") "mudârebe" ve "bidâ'a" olduğunu ama bunun kendi zamanlarında "Rasulullah'ın ve ulemânın zemmettiği îne" yöntemi ile yapıldığını, mütevellîlerin çoğu -câhil oldukları için- kitaplarda yazılı olan "îne" şekillerini bilmediklerini, bunu borç (karz) veya alım-satım işlemleriyle yaptıklarını, bu işlemlerde ise haram olan "ribâ"nın (fâiz) gerçekleştiğini, onlardan bazı fâsıkların da hilesiz bir şekilde kâr (rıbh) aldıklarını, bu yüzden saf bir "ribâ" ve haram vâki olduğunu, bunu vazife erbâbına verdiklerini, böylece vazîfe erbâbının da "ribâ" yemiş olduklarını kaydeder (bk. Birgivî Mehmed Efendi, "es-Seyfü's-Sârim fî Ademi Cevâzi (Vakfı)'l-Menkûli ve'd-Derâhîm", vr.2b-56a,61b-62b). Dikkat edilirse, Birgivî Mehmed Efendi'nin para vakıflarının câiz olmadığına yönelik bu fikirleri, ilmî açıdan özü itibariyle Çivizâde'nin fikirleriyle aynıdır; dinî açıdan ise mütevellîlerin "ribâ"ya kapı açan uygulamaları temel noktasında örtüşmektedir. Şu halde şimdi şunu vurgulamak gerekir ki, -Çivizâde para vakıflarının câiz olmadığına ilişkin fikirleriyle Birgivî Mehmed Efendi'yi ne derece etkiledi bilemiyoruz ama- son tahlilde bu iki âlim yaşadıkları devirde Osmanlı düzeninin bir parçası olan para vakıflarına aynı ilmî perspektif ve dinî hassasiyetle muhalefet etmişlerdir. Bu durum, bizce hiç şüphesiz Çivizâde ve Birgivî'nin ilmî zihniyet ve dinî duyarlılıkları bağlamında tipolojik olarak birbirlerine ne kadar çok benzediklerini göstermektedir.

ihdas etmenin "adem-i cevaz"ını gerekçe göstererek karşı çıkmıştır[879]. Yani öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'ye göre, bu hususta müctehid (Hanefî) imamlardan cevaz bildiren bir "rivâyet" gelmemişti; bu yüzden dinen câiz olmayan bu kararın izalesi gerekiyordu. Kanaatimizce bu yaklaşımın anlamı, Çivizâde'nin bu meselede de ictimâî-idarî vb. başka faktörleri dikkate almaksızın, yine katı 'rivâyetçi' bir ilmî-dinî perspektifle hareket ettiğidir.

Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi'nin ifadelerine bakılırsa, Çivizâde muhalif yaklaşımlarından bir diğerini de "top-tüfek mes'elesi"nde sergilemiş görünmektedir. Bildiğimiz kadarıyla Bâlî Efendi'nin para vakıflarına dâir mektupları dışında başka herhangi bir kaynakta bahsedilmeyen bu mesele, eğer doğruysa -ki bu kuvvetle muhtemeldir[880]- gerçekten çok ilginçtir. Zira Bâlî Efendi'ye göre Çivizâde, bu mesele çerçevesinde top ve tüfek darbesiyle ölenlerin şehid olamayacaklarını söylemek gibi adeta sıra dışı bir kanaati dile getirmiştir. Bâlî Efendi, sonuçları itibariyle "musîbet" diye nitelediği bu hususu şöyle belirtir:

> "…ve dahi tobdan ve tüfekden ölenler şehîd olmaz dinile, gazâdan tergîbe ve tenkîre müeddî ola, bundan özge musîbet ne ola; gazâya tergîb şer'an vâcibdir…"[881].

Daha önce atıfta bulunduğumuz üzere, Şeyh Bâlî'nin para vakıfları bağlamında söylediği *"…mesh ve top ve tüfenk mes'elesinde kin bağlamış idi, ulemâdan anınla öcün aldı…"*[882] ifadesinden anlaşılıyor ki, gâliba para vakıfları meselesinden önce muhtemelen yine kendisinin bu marjinal fikri üzerine gündeme gelmiş olan top-tüfek meselesinde de Çivizâde, tabii olarak

---

[879] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.
[880] Çünkü Sofyalı Bâlî Efendi bunu gerçekte yaşanmış olan mesh meselesiyle birlikte zikreder.
[881] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.44ab. Sofyalı, bu ifadelerinden önce söze *"...vakf-ı nukûdun sübûtu kavl-i müctehidle ola ve kuvveti ulemânın ittifâkıyla ola ve selatînin emri ile ola ve te'âmül-i nâs ile sâbit ola, ya müctehid zamânından ya ana karîb zamândan ba'zı memâlikde bu zamâna gelince ma'mul bih ola ve bu zamânda butlânı zâhir ola; ol tâyife cümle ömrlerin cehâletde geçürüb dalâlet üzre hatm ola, âhiretde azâba istihkâkla nakl ideler, bundan a'zam musîbet nice ola…"* şeklinde başlar ve bu faslı, *"ve ol kitâb ki tahkîran ihrâk ola, yigirmi yedi enbiyânın adları ve anların hakkında nâzil âyetle ve Hak Te'âlânın zâtında ve sıfâtında vârid olan âyet bile ihrâk ola, bundan özge ma'siyete müeddî ne ola"* cümleleriyle kapatır.
[882] Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.139.

Osmanlı ulemâsı ile ters düşmüş görünmektedir. Başka kaynaklarda yer almadığına nazaran çok büyümediği anlaşılan bu meselenin dikkat çekici taraflarından biri, Sofyalı'nın işaret ettiği üzere, Çivizâde'nin bir âlim olarak bu görüşüyle Osmanlı Devleti'nin varoluşunda ve yükselişinde müessir güçlerden biri olan "gazâ"ya rağbeti menfî etkileyecek bir tavır takınabilmesidir. Bu durum, Çivizâde'nin meseleye pür dinî açıdan baktığını gösterir. Diğer dikkat çekici tarafı ise, Çivizâde'nin bir âlim olarak dinî görüşünü, savaş araçlarındaki kaçınılmaz değişim karşısında ve bu değişim yakalanamadığı takdirde yıkıcı sonuçlar doğacak olmasına rağmen, muhtemelen geleneksel araçların geçerli olduğu devirde beyan edilmiş "rivâyet"leri esas alarak ya da o "rivâyet"lerin gâyesine değil lafzına bakarak belirlemiş olmasıdır. Bu da elbette -bilhassa meselenin itikadî olması açısından- Çivizâde'nin 'rivâyetçi' ilmî zihniyeti çerçevesinde "selefî tavrı"yla ilgili olmalıdır. Çivizâde'nin zihniyetinin ve tavrının bu tür tezâhürleri ise, tabii olarak Osmanlı geleneğinin "dinamik" veçhesine muhalefet anlamına gelmektedir.

III. MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ ÖĞRETİSİNE VE "VAHDET-İ VÜCÛD"CU SÛFÎLERE "ŞERİAT" PERSPEKTİFİNDEN MUHALEFET

Bilindiği gibi İslâm dünyasında "en büyük şeyh" (şeyhü'l-ekber) olarak tanınan meşhur Endülüslü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.1240), William Chittick'e göre *"İslâm öğretilerini anlatmak için felsefe dilini kullanan tüm sûfîler arasında en etkilisi idi"*[883]. Onun bu etkisi, hiç şüphesiz daha ziyade özellikle *Fusûsu'l-Hikem* ve *Futuhâtu'l-Mekkiyye* adlı iki mühim eserinde ortaya koyduğu ve sonradan "vahdetü'l-vücûd" yani "varlığın birliği" (veya "varoluşun birliği") diye adlandırılan öğretisinden kaynaklanır. Aslında İbnü'l-Arabî, eserlerinde "vahdet-i vücûd" kavramını hiç kullanmaz; ama

[883] William Chittick, **Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-**, der.-çev. Turan Koç, 2.baskı, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s.197.

sonraki literatürde o hep bu öğretinin kurucusu olarak anılmıştır[884]. Haddızatında bu durum pek de yanlış değildir. Zira Chittick'e göre, "vücûd"un (varlık) bir tek gerçeklik olduğunu ve iki "vücûd" olamayacağını tasdik eden, kendisinden önceki başkaları gibi sık sık "Allah'tan başka tanrı yoktur" mealindeki İslâmî tevhid ikrârının "vücûdda Allah'tan başka hiçbir şey yoktur" anlamına geldiğini belirten İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücûd"a inandığını söylemek doğrudur. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu inancı, sadece "vücûd"un bir olduğunu kabul edip âlemde algıladığımız çokluğu yanılsama ve cehâlete atfetme anlamına gelmez. Çünkü ona göre çokluk da neredeyse birlik kadar gerçektir; ama bu gerçeklik bizâtihi varolmayıp bir anlamda Allah'ın vücûdu vasıtasıyla varolan bir şeydir[885].

Ne var ki, İbnü'l-Arabî'nin ve Sadreddin el-Konevî gibi yakın takipçilerinin bu düşüncesi[886], Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle *"tarîk-i tasfiye ashâbından ba'zılar ve tarîk-i nazar ashâbının ekseri"*[887] tarafından böyle algılanmamıştır. Zira İbnü'l-Arabî'nin öldüğü yüzyıldan itibaren, örneğin Kutbeddin Kastallani (ö.1287) gibilerin kaleminden, bu düşünceye karşı sert eleştiriler yükselmeye başlamıştır[888]. Öyle anlaşılıyor ki o dönemde bu tür eleştirilerden en sertini, "vahdet-i vücûd" teriminin çok iyi bilinen "ittihâd" (birleşimcilik) ve "hulûl" (tecessümcülük) kavramları ile aynı anlama geldiğini vurgulayan[889] ve "vahdet-i vücûd"u destekleyenlerin *"âlemin vücûdunun Allah'ın vücûduyla özdeş olduğuna inandıklarını"* iddia eden[890] meşhur selefî âlim İbn Teymiyye (ö.1328) dile getirmiştir. Yahut Mıchel Chodkiewicz'in

---

[884] Chittick, **a.g.e.**, s.198-199. Erol Güngör'e göre İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücûd" öğretisi, özellikle "Yeni Eflatuncu" (panteistik) felsefe, İsmâilî ve Karmatî doktrinler gibi pek çok tesir kaynağına sahiptir. Güngör'ün vaktiyle bu hususlara ve İbnü'l-Arabî'nin söz konusu öğretisinin mahiyetine, tesirlerine ve tenkit edilmesine dâir yaptığı özlü tahliller için bk. Erol Güngör, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, 8. baskı, İstanbul, Ötüken Yay., 2004, s.49-51,73-79.

[885] Chittick, **a.g.e.**, s.199-201.

[886] Chittick, **a.g.e.**, s.250.

[887] Kâtip Çelebi bu ifadesini şöyle sürdürür: *"Şeyh intikâlinden sonra tarîk-i .... ekseri, Şeyh'in vahdet-i vücûd aslına binâen tarîk-i tasfiye ıstılahı yazdığı kitablara tarîk-i nazar gözü ile bakub inkâr eylediler ve inkârları bî-vech değildi…"*. Bk. Kâtip Çelebi, **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk**, Türkçeleştirenler: O.Ş.Gökyay/S.Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2008, s.301 (metin).

[888] Mıchel Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, TTK Yay., 2005, s.90.

[889] Chittick, **a.g.e.**, s.199.

[890] Chittick, **a.g.e.**, s.256.

ifadesiyle, "İbn Arabi'nin ölümünden sonraki davası" gerçek bir biçimde İbn Teymiyye ile açılmıştır. Zira İbn Teymiyye, "vahdet-i vücûd" öğretisinin yanı sıra ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin -hatemü'l-evliyâ, ricâlü'l-gayb, Firavun'un imanı, putlara tapma, gaybdan haber verme ve hurûfîlik konularından oluşan[891]- "mahkum edilebilir tezleri"nin bir listesini düzenlemiş ve bunları kesin alıntılara ve referanslara dayandırmıştır[892]. Keza, meşhur Eş'arî kelâmcı Sa'deddin et-Teftazânî (ö.1390), İbnü'l-Arabî'nin özellikle söz konusu metafizik öğretisine ve Firavun'un imanı meselesine odaklanarak, İbn Teymiyye'ye benzer tarzda metafizik veya ontolojik eksenli eleştiriler yöneltmiştir[893]. Teftazânî'nin çağdaşı meşhur tarihçi İbn Haldun (ö.1406) ise, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin kopyalarını yakılmaya ya da su ile yıkanmaya mahkum etmiştir[894]. Diğer taraftan Teftazânî'nin sonraki kuşak tenkitçi müslüman teologlar üzerindeki süregelen etkisi, onun eleştirilerinde hedef aldığı konuları takipçileri nezdinde adeta model kılmış ve bu çerçevede mesela talebesi Muhammed el-Buharî (ö.1437), XV. yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi aynı konularda kelâmî perspektiften eleştirmiştir[895]. El-Buharî gibi İbnü'l-Arabî muhalifi olan Memlûk âlimi İbrahim b. Ömer el-Bikâî (ö.1480) de, İbnü'l-Arabî'nin öğretisini "ittihad" ve "hulûl" olarak itham etmiştir[896]. Alexander D. Knysh'ye göre el-Buharî ve el-Bikaî'nin bu yaklaşımları, son tahlilde İbn Teymiyye'nin çalışmalarına döner (hark back to) yani o kapıya çıkar. Knysh, İbn Teymiyye'nin onlar üzerindeki bu belirgin (dominant) etkisini, söz konusu iki âlimin teolojik olarak İbn Teymiyye'ye amansız karşıt olmaları nedeniyle "biraz sürpriz" olarak niteler[897]. Ancak, Chodkiewicz'in İbn Teymiyye'yi *"İbn Arabi karşıtı polemiğin fiilî kurucusu ve sonraki bütün saldırıların anahatlarını*

---

[891] Mustafa Kara, **Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı: Hal Tercümeleri/Tarikatlar/Istılahlar**, İstanbul, Dergah Yay., 2005, s.183; M.Erol Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", **DİA**, c.XIII, İstanbul, 1996, s.234.

[892] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.90.

[893] Alexander D. Knysh, **Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam**, Albany, State University of New York Press, 1999, s. 141-165.

[894] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.93; Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", s.234.

[895] Knysh, **a.g.e.**, s.163-164. Mahmut Erol Kılıç, el-Buhârî'nin İbnü'l-Arabî için "kâfirlerin en kâfiri" (ekferü'l-kâfirîn) tâbirini kullandığını belirtir. Bk. Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", s.234.

[896] Suat Yıldırım, "el-Bikaî", **DİA**, c.VI, İstanbul, 1992, s.149. Ayrıca bk. Knysh, **a.g.e.**, s.209-223.

[897] Knysh, **a.g.e.**, s.222.

tayin eden kişi" olarak tanımlamasına[898] ve *"XX. yüzyılda yayınlananlar dahil, sonradan yazılmış sayısız Ekberî karşıtı yazının incelenmesi, bunların hemen hemen dâima İbn Teymiyye'nin İbn Arabi ile öğrencileri arasında kurmaya özen gösterdiği ayırımları çoğu zaman bilmeden, eleştirilerinin tümünü ve kanıtlarının ayrıntılarını İbn Teymiyye'nin yazılarından aldıklarını göstermektedir"* ifadelerine bakılırsa[899], farklı ekollere mensup ulemânın İbnü'l-Arabî'yi *"zındık, felsefî ve avamî manasıyla ibahî vb. ve Kur'an'ın manasını saptırmak"* gibi suçlamalarla[900] tenkidlerinde İbn Teymiyye'den etkilenmiş olmaları anlaşılır bir durumdur. Bu bakımdan, öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin veya öğretisinin tesirli olduğu Osmanlı dünyasında da zaman zaman kendini göstermiş olan İbnü'l-Arabî karşıtı çıkışların, genel olarak bu çerçeve içinde düşünülmesi sanırız yanlış olmayacaktır.

A.Osmanlılar ve İbnü'l-Arabî Öğretisi: Muakkipler, Muhalifler

İbnü'l-Arabî öğretisine, tabii olarak, bir ara İbnü'l-Arabî'nin de içinde bulunduğu ve en yakın talebesi/takipçisi Sadreddin el-Konevî'nin yetiştiği Anadolu Selçuklu kültürel havzası kanalıyla vâris olan Osmanlılarda bu öğreti, hem kimi ulemâ üzerinde hem de muhtelif sûfî çevrelerde tesirli olmuştur. Mesela bu tesirin ilk görüldüğü kişilerden biri, Osmanlı Devleti'nin teşekkül sürecinde yaşamış âlimlerden olup İbnü'l-Arabî öğretisini -Konya'da bir müddet Sadreddin el-Konevî'nin çevresinde bulunan- *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Abdürrezzak el-Kâşânî (ö.1329)'nin yanında benimsemiş ve *Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem* adlı bir *Fusus* şerhi yazmış olan Dâvud-ı Kayserî (ö.1350)'dir[901]. Bilindiği gibi Dâvud-ı Kayserî, Orhan Gazi'nin

[898] Michel Chodkiewicz, **Sahilsiz Bir Umman -Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî-**, çev.Atila Ataman, 2.baskı, İstanbul, Gelenek Yay., 2003, s.42.
[899] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.90.
[900] Chodkiewicz, **Sahilsiz Bir Umman**, s.42.
[901] Mehmet Bayrakdar, **Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988, s.7-24; Süleyman Uludağ, "İşrakilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi", **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk** içinde, s.264.

yaptırdığı İznik Medresesi'nin ilk müderrisiydi[902]. Dâvud-ı Kayserî'nin *Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem'*ine bir hâşiye yazmasına bakılırsa[903] ondan etkilendiği anlaşılan[904] Şeyh Bedreddin (ö.1416), erken Osmanlı döneminde İbnü'l-Arabî öğretisiyle irtibatlı olan başka bir Osmanlı âlimidir[905]. Yine, Şeyh Bedreddin'le çağdaş olup geleneksel iddiaya göre Osmanlıların ilk müftîsi olduğu söylenen Molla Fenârî (ö.1431) de, İbnü'l-Arabî'nin şiirlerine ve Sadreddin el-Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb'*ına şerh yazacak kadar sıkı bir İbnü'l-Arabî takipçisiydi[906]. XIV. ve XV. yüzyıllarda yaşamış bu üç üst düzey âlimin dışında, Yazıcıoğlu Şeyh Mehmed Efendi (ö.1451), Bayezid-i Rûmî (ö.1516) ve İdris-i Bitlisî (ö.1520) gibi *Fusûs'*a şerh yazan âlimlerin de tasavvufî telakkileri itibariyle İbnü'l-Arabî takipçisi oldukları söylenmektedir[907]. Ayrıca Sofyalı Bâlî Efendi'nin ifadelerine bakılırsa, "Mevlânâ Fenârî, Mevlânâ el-Arab, İbnü'l-Hatib (Hatibzâde), İbnü'l-Efdal (Efdalzâde), Ali Çelebi (Zenbilli), İbn Kemalpaşa (Kemalpaşazâde) ve İbn Bahâeddin (Bahâeddinzâde)" gibi çoğu müftî olan Osmanlı âlimleri, İbnü'l-Arabî'nin "akîdesinin sıhhatine ve ilimdeki-fünûndaki kemâl-i irfânına" dâir fetvâ veren âlimlerdendir[908].

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisini benimseyen ("yüksek seviyeli"[909]) sûfî çevrelere gelince, hiç kuşkusuz bunların en başında -XVI. yüzyılda İbnü'l-Arabî mektebine ağır sözlerle muhalefet eden *Hayâtu'l-Kulûb* müellifi Nebi b. Turhan es-Sinobî'nin "el-Halvetiyyetü'l-Vücûdiyye" diye tesmiye ettiği[910]- Halvetiyye tarîkatı mensupları gelir. Mesela bu tarîkatın Ahmediyye, Sünbüliyye ve özellikle Gülşeniyye vb. gibi değişik kollarının ileri

---

[902] Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.1; Bayrakdar, **a.g.e.**, s.12-13.
[903] M.Şerefeddin Yaltkaya, **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**, haz.Hamit Er, İstanbul, Kitabevi, 1994, s.87.
[904] Bayrakdar, **a.g.e.**, s.41-42. Mehmet Bayrakdar, Şeyh Bedreddin'in *Matla'*a mı, *Fusûs'*un kendisine mi şerh yazdığı konusunda ihtilaf bulunduğunu ve bunun açıklığa kavuşturulması gerektiğini söyler.
[905] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.159.
[906] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316; Mehmet Bayrakdar, Molla Fenârî'nin Dâvud-ı Kayserî'den etkilendiğini yazar. Bk. Bayrakdar, **a.g.e.**, s.42.
[907] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316.
[908] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.54ab.
[909] Osmanlı'da "vahdet-i vücûd"cu anlayış, "vahdet-i mevcud"a dönüşür tarzda popüler seviyede de bir çizgi oluşturmuştur ki, "heteredoks" çevreye mensup Abdalân-ı Rûm ve Bektaşîler bu çizginin takipçileridir. Bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.128-129.
[910] Nebi b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, **Hayâtu'l-Kulûb**, Sül. Ktp., A.Tekelioğlu, nu.445, vr.212a.

gelen şeyhlerinden Yiğitbaşı Veli (ö.1504-05), Cemâleddin İshak Karamânî (ö.1526-27), Şeyh Sünbül Sinan (ö.1529), Şeyh İbrâhim Gülşenî (ö.1533-34), Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi (ö.1553), Karabaş Ramazan Efendi (ö.1545 veya 1556), Ali el-Arabî el-Halebî (ö.1569-70), Sarhoş Bâlî Efendi (ö.1573) ve Şeyh Nureddinzâde (ö.1574)[911] gibileri XVI. yüzyılda söz konusu öğretiye inanmış sûfîlerdendir. Keza, meşhur Akşemseddin (ö.1459), Mecdüddin Îsâ Saruhanî (ö.1531) ve Bahâeddinzâde (ö.1545) örneklerinde Bayramiyye tarîkatı çevresi[912] ve bilhassa Oğlan Şeyh İsmâil-i Ma'şukî gibi bazıları acıklı bir âkıbete dûçar olan Bayramiyye-Melâmîliğine mensup kimi sûfîler, vahdet-i vücûd öğretisini bazen "vahdet-i mevcûd"a kayar derecede benimseyen diğer bir sûfî çevreyi oluşturur[913]. Yine, Molla İlâhî-i Simâvî (ö.1491)[914] ve Baba Nimetullah (ö.1514)[915] gibi bazı sûfîler de Nakşibendiyye tarîkatının vahdet-i vücûd öğretisiyle irtibatlı olduğunu gösterir. Hülâsa, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi, bu örneklerin gösterdiği üzere kimi ulemânın ve çeşitli sûfî çevrelerin tasavvufî telakkilerini teşkil etmesi itibariyle, XIV ila XVI. yüzyıllar arasında Osmanlı sûfîliğinde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak ve Madeline Zilfi bu durumu, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin genelde "vahdet-i vücûd"cu bir karakter taşıdığı veya "Osmanlı mistisizmi"nin bilgi kaynağının İbnü'l-Arabî'nin eserleri olduğu biçiminde ifade ederler[916]. Michel Chodkiewicz ise, XVI. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi ve talebesi Nureddinzâde'nin yaşamı örneklerinde, *"vahdetü'l-vücûda taraftar olmanın Osmanlı toplumunda hiçbir aykırılık anlamına gelmediği, öncelikle de bunun ne çatışmacı bir sufilik ile, ne de rejime bir muhalefet ile eş anlamlı olmadığı"* ifadeleriyle[917] aynı durumun bir başka boyutuna dikkat çeker.

Bu boyut yani Osmanlı siyasî iktidarının İbnü'l-Arabî öğretisine yaklaşımı, gerçekten de Chodkiewicz'in -Sünnilik ve şeriata uyma

---

[911] Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf**, s.384-386.
[912] Öngören, **a.g.e.**, s.384-386; Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316-317.
[913] Bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.258-268.
[914] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.130.
[915] Öngören, **a.g.e.**, s.384-386.
[916] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.131; Zilfi, **a.g.e.**, s.16-17.
[917] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.101.

bağlamında- (Halvetî tarîkatına mensup vahdet-i vücûdcu bir sûfî olan) Sofyalı *"Bali Efendi'nin faaliyeti, imparatorluğun ideolojisi ile mükemmel bir uyum içindedir"* şeklindeki tespitini[918] şu veya bu ölçüde daha genel düzeyde de doğrular nitelikte görünmektedir. Zira XV ve XVI. yüzyılın kimi Osmanlı pâdişahları, İbnü'l-Arabî öğretisine ve takipçilerine yönelik müspet bir yaklaşım benimsemişlerdir. Mesela Fatih Sultan Mehmed'in Bayramî tarîkatına mensup vahdet-i vücûdcu bir sûfî olan Akşemseddin'le yakınlığı çok iyi bilinmektedir. Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethettiğinde meşhur "vahdet-i vücûd"cu sûfî İbrâhim Gülşenî'ye Memlûk devlet adamlarından daha fazla ilgi göstererek "Müeyyediyye" yakınında bir zâviye vermiştir[919]. Daha önemlisi, Sultan Selim sefer dönüşü Şam'a geldiğinde, İbnü'l-Arabî'nin yokluğa terk edilmiş mezarına türbe yapılmasını ve bir İbnü'l-Arabî Câmii imar edilmesini emretmiştir. Sultan Selim'in, "hayranlarının bile mezarının yolunu unuttuğu", kimi çevrelerinse "şeyhü'l-ekfer" (en kâfir şeyh) diye tekfir ettiği İbnü'l-Arabî'ye yönelik bu saygılı tavrı, Chodkiewicz'e göre her durumda derin anlamlar taşır[920]. Keza Kânûnî Sultan Süleyman, babasının inşâ ettirdiği İbnü'l-Arabî Câmii'nin ilk imamı Şemseddin İbn Tulun (ö.1546)'dan, – ilginçtir İbn Tulun, İbnü'l-Arabî'ye pek iyi nazarla bakmayan biridir- 1532 yılında bir İbnü'l-Arabî biyografisi yazmasını istemiş, o da -"uysal bir insan" olduğundan- bu isteği *"el-Nutku'l-Munbi an Tercemeti el-Şeyh Muhyavî İbn Arabî"* adlı "oldukça ılımlı bir övgü" yazarak yerine getirmiştir[921]. İşte bütün bunlar göstermektedir ki, İbnü'l-Arabî öğretisi Osmanlı'da XVI. yüzyıl ortalarına kadar gerek kimi Osmanlı ulemâsı, gerek çeşitli sûfî çevreler ve gerekse siyasî iktidar nezdinde -aykırı görülmek şöyle dursun- tesirli olmuş ve hâkim tasavvufî telakkiyi teşkil etmiştir.

Bununla birlikte, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ulemâsı arasında ve hatta bazı sûfî çevrelerde -dinî açıdan makbul bulmadıkları için- İbnü'l-Arabî öğretisine karşı çıkanların var olduğu da bir gerçektir. Mesela "Kâfiyeci"

---

[918] Chodkıewıcz, **a.g.m.**, s.101.
[919] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316-317.
[920] Chodkıewıcz, **a.g.m.**, s.97-98.
[921] Chokıewıcz, **a.g.m.**, s.97-98; Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316-317.

lakâbıyla meşhur olan Muhyiddin Mehmed el-Bergamavî (ö.1474), bunların hem de İbnü'l-Arabî karşıtlığının kökenlerine ışık tutan dikkat çekici örneklerinden biridir. Zira Şükrü Özen'in belirttiğine göre Anadolu'dayken İbnü'l-Arabî taraftarı olan Kâfiyeci, tahsilinden sonra Mısır'a gitmiş ve orada tavır değiştirerek İbnü'l-Arabî'yi "küfür"le suçlayıp karşıt kampa geçmiştir[922]. Kâfiyeci'deki bu tavır değişikliği, şüphesiz ki İbnü'l-Arabî karşıtlığında Arap dünyasının veya Arap ulemâsının etkisini gösterir. Öyle anlaşılıyor ki, XV. yüzyılda İbnü'l-Arabî'ye eleştirel yaklaşan bir diğer Osmanlı âlimi de Kutbuddinzâde Mehmed İznikî (ö.1480) idi. Özen'in ifadesine göre Kutbuddinzâde, İbnü'l-Arabî'ye küfür isnad etmemekle hatta ona saygı göstermekle birlikte, onun Firavun'un imanı ve cehennem azâbının belli bir zaman sonra sona ereceği ile ilgili görüşlerini reddetmiştir[923]. Aynı dönemde İbnü'l-Arabî öğretisine karşı çıkan sûfîler ise, mânidardır ki -gâliba Kutbuddinzâde'nin de mensubu olduğu- Zeyniyye tarîkatı çevresidir. Özen'in ifadesine göre İbnü'l-Arabî öğretisine bağlı olan Akşemseddin, 1452 yılında İbnü'l-Arabî'nin "tevhid-i zâtî" ve "fenâ" doktrinine ilişkin bazı çağdaş sûfîlerin eleştirilerini duyduğunu ve bunların Şeyh Abdürrahim ve takipçileri olduğunu söylemiştir ki[924], bu sûfîler Zeyniyye tarîkatının mensuplarıdır. Bizzat kurucusu Zeynüddin el-Hafî (ö.1434)'nin İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücûd" doktrinine "bâtıl" deyişine ve "hatmü'l-velâye" ile "Firavun'un imanı" gibi fikirlerine itibar etmeyişine bakılırsa[925], Şeyh Abdürrahim (Abdürrahim er-Rûmî el-Merzifonî ö.1461) gibi Zeyniyye tarîkatı müntesiplerinin bu tür eleştirilerde bulunması tabii görünmektedir. Yalnız Zeynîlerin bu tavırları çerçevesinde, Şeyh Abdürrahim gibi Zeynüddin el-Hafî mürîdi olup İbnü'l-Arabî öğretisine kuvvetle karşı çıkan Sirâceddin el-Kayserî (ö.1452)'ye burada özellikle dikkat çekmek gerekir. Çünkü Sirâceddin el-Kayserî'nin -İbnü'l-Arabî'ye verdiği değerden dolayı hocası Molla Fenârî'yi eleştirecek kadar- İbnü'l-Arabî karşıtı bir sûfî olarak, *"İbnü'l-Arabî karşıtı polemiğin fiilî*

[922] Özen, **a.g.m.**, s.313.
[923] Özen, **a.g.m.**, s.318-319. Reşat Öngören'e göre Kutbuddinzâde, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini sürdüren Ekberiyye mektebinin görüşlerini benimsemiştir. Bk. Reşat Öngören, **Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler**, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s.163.
[924] Özen, **a.g.m.**, s.318.
[925] Özen, **a.g.m.**, s.318, not:36.

kurucusu" İbn Teymiyye'ye hayran olduğu söylenmektedir[926]. İşte bu bilgiden anlaşılmaktadır ki, -en azından Sirâceddin el-Kayserî örneğinde- Osmanlı'da XV. yüzyıldan itibaren görülen İbnü'l-Arabî muhalif(ler)i, İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmiş olmalıdır. Başka bir ifadeyle, selefî İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki fikirleri, XV. yüzyılda bazı Osmanlı ilmî ve dinî çevrelerini etkilemeye başlamış gibi görünmektedir.

Ancak öyle anlaşılıyor ki, gerek İbn Teymiyye gibi Hanbelî-selefî ulemâya, gerekse başka geleneklere mensup Arap ulemâya ait fikirlerin, husûsen İbnü'l-Arabî'ye dâir olanlarının, İstanbul merkezli Osmanlı ilmî-dinî çevreleri üzerinde tesirli olmaya başladığı asıl süreç veya var olan etkileşim sürecinin ivme kazanması, -kimi araştırmacıların ifade ettiği üzere[927]- gâliba Yavuz Sultan Selim'in 1516-1517 tarihli Mısır seferinde Arap coğrafyasının büyük kısmını Osmanlı topraklarına katmasıyla başlamıştır. Çünkü bundan önceki süreçte etkileşim, Kâfiyeci örneğinde görüldüğü gibi, genellikle tahsil veya başka maksatlarla Arap coğrafyasına gidip-gelen ulemâ vasıtasıyla sınırlı düzeyde gerçekleşiyordu[928]. Ama bu yeni süreçle birlikte artık Osmanlılar, hem söz konusu coğrafyadaki *"entelektüel mirasla daha yakından tanışma fırsatı buldukları"* için, hem oralarda yaşayan *"Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi farklı mezheplere mensup Müslümanlara kendi idârelerini meşru kılmak zorunda oldukları"* için[929], hem de Türk ve Arap ulemâ karşılıklı olarak İstanbul, Kâhire veya Şam gibi entelektüel merkezler arasında serbest

---

[926] Özen, **a.g.m.**, s.318, not:36.

[927] Ahmet Yaşar Ocak, Mısır'ın fethinden sonra içlerinde İbn Teymiyye mektebine mensup olanların da bulunduğu bir kısım ulemânın İstanbul'a geldiğine dikkati çeker (bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.112). Heath W. Lowry, tarihçilerin 1517 sonrasında çok sayıda Arap bürokratı ve ulemâsının Osmanlı'nın göbeğine akın ettiğinden bahsettiğini, bu çerçevede daha önce İslâm toplumlarının idâresinde eğitim-öğretim gören bu yeni Arap göçmenlerinden çoğunun, Osmanlı bürokrasisinin her kolunda kendilerine yol açtıklarını varsaymanın mantıklı olacağını söyler (bk. Heath W. Lowry, **Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, s.124).

[928] M.Hulusi Lekesiz, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye* üzerinde yaptığı bir araştırmada XIV-XVI. yüzyıllarda yüksek tahsil için İslâm ülkelerine giden âlimlerden %43,4'ünün İran'da, %23,4'ünün Mısır'da, %8,6'sının Maveraünnehir'de, %7,8'inin de Suriye'de tahsil gördüğünü tespit etmiştir. Bk. M.Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)", s.166.

[929] Terzioğlu, **a.g.m.**, s.248-249.

dolaşımda bulunabildikleri için[930] etkileşim, geniş çaplı ve çok boyutlu bir düzeyde gerçekleşmiş olmalıdır.

Nitekim son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda, bu durumu gösteren somut örnekler tespit edilmiştir. Mesela Derin Terzioğlu, -Hüseyin Yılmaz'ın XVI. yüzyıl Osmanlı siyasî düşüncesi üzerine yaptığı bir araştırmaya atıfla[931]- Osmanlıların bu dönemde Arap siyasî metinleriyle daha ciddî olarak ilgilenmeye başlamalarının rastlantısal olmadığına, bu çerçevede aynı dönemde Dede Göngi (ö.1567)'nin aralarında İbn Teymiyye'nin de bulunduğu bir çok mezhepten âlime atıfta bulunan *Siyâsetü'ş-Şer'iyye* adlı bir risâle yazmasının tarihsel bağlamına dikkati çekmektedir[932]. Yine Terzioğlu'nun *"Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası"* diye tanımladığı oldukça enteresan ve mühim bir tespitine konu olan risâlenin[933], meşhur *Meşâirü'ş-Şuarâ* müellifi Âşık Çelebi (ö.1572) tarafından 1569-70'te *Mi'râcü'l-İyâle ve Minhâcü'l-Adâle* adıyla tercüme edilen İbn Teymiyye'ye ait *"Siyâsetü'ş-Şer'iyye…"* adlı eser olması[934] konumuz açısından son derece önemlidir. Çünkü bu, artık XVI. yüzyılda İbn Teymiyye gibi selefî geleneğe mensup Arap ulemânın muhtelif konulardaki fikirlerinin, Osmanlı entelektüel çevrelerinde dolaşımda olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce bu durum, Osmanlı'da XVI. yüzyılda görülen İbnü'l-Arabî'ye yönelik tartışmalar için de geçerli gibi görünmektedir. Nitekim Şükrü Özen, Osmanlı'daki İbnü'l-Arabî tartışması üzerine yaptığı bir incelemesinde,

---

[930] Bu dolaşım bağlamında ulemâya ilişkin bir çok örnek verilebilir olmakla birlikte, burada yalnızca Ahmed Refik'in yayımladığı arşiv vesikalarından birinin *"Mısır'dan İstanbul'a gelen evlâd-ı Araba usûlü vechile cihet verilmesine dair"* olduğu ve bu belgede Mısır'dan bazı "câhiller"in İstanbul'a gelip haksız yere medrese ve cihet tasarruf etmelerinin yarattığı probleme dikkat çekmekle yetinelim. Bk. Ahmet Refik Altınay, **Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı**, haz.Abdullah Uysal, 2.baskı, Ankara, Kültür Bak. Yay., 2000, s.59-60.

[931] Derin Terzioğlu'nun atıfta bulunduğu çalışma şudur: Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Lawgiver (1520-1566)", Harward Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2005.

[932] Terzioğlu, **a.g.m.**, s.248-249.

[933] Derin Terzioğlu'nun tespiti, Âşık Çelebi'nin *Siyâsetü'ş-Şer'iyye* çevirisi olan *Mi'râcü'l-İyâle'*sini, daha sonra Kadızâdeliler çevresinden Halvetî şeyhi ve vâiz Sofyalı/Mostarlı Kadızâde Mehmed İlmi Efendi (ö.1631-32)'nin kendisine mal edip *Tâcü'r-Resâil* adıyla saraya sunmasıdır. Bk. Terzioğlu, **a.g.m.**, s.247-275.

[934] Terzioğlu, **a.g.m.**, s.248-249.

-her ne kadar İbn Teymiyye'nin fikirlerinin etkisine değinmese de- aynı hususu vurgular. Ona göre, Osmanlı'da İbnü'l-Arabî'ye yönelik tartışmaların başlamasında Yavuz Sultan Selim'in Arap coğrafyasını fethi bir "dönüm noktası"dır. Çünkü bu fetihle birlikte Osmanlı ulemâsı, içerisinde İbnü'l-Arabî mirasının da bulunduğu uzun Arap entelektüel geleneğinin çeşitli meselelerini kendi entelektüel dünyaları kapsamına almışlar; bu çerçevede Arap coğrafyasındaki İbnü'l-Arabî'ye yönelik baskın menfî yaklaşım[935], Anadolu'ya ve başkent İstanbul'a taşınmış ve -önceki olumlu yaklaşımın tersine- İbnü'l-Arabî karşıtlığı İstanbul'da -ulemâ ve vâizler arasında- taraftar bulmuştur[936].

Gerçekten de Osmanlı'daki İbnü'l-Arabî'ye yönelik tartışmanın gelişimine bakıldığında, Özen'in bu tespitinde ne kadar haklı olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Zira daha Kâhire'deyken kendisine Şeyh Fetheddin el-Kazerûnî tarafından İbnü'l-Arabî yahut "Ekberîlik" savunusu takdim edilen[937] ve yine burada İbnü'l-Arabî lehinde -genellikle Kemalpaşazâde'ye atfedilen ama gerçekte başka biri tarafından[938]- bir fetvânın verildiği söylenen[939] Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi dönüşünden itibaren bu hususta bazı kıpırdanmalar yaşandığı hemen göze çarpmaktadır. Mesela Yavuz'un, ölümünden kısa bir süre önce, İran'dan Anadolu'ya gelmiş olup Molla Câmî'nin talebesi olan Şeyh Mekkî (Ebu'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddin Muhammed, ö.1520)'den İbnü'l-Arabî karşıtlarının tenkitlerine cevap vermesi için bir kitap yazmasını istemesi ve Şeyh Mekkî'nin de bu

---

[935] İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvâları derleyen Osman Yahya, *Histoire et Classification de I'auvre d'Ibn Arabi* adlı eserinde, Kemalpaşazâde'nin zamanına kadar olan dönem çerçevesinde İslâm dünyasının değişik bölgelerinden İbnü'l-Arabî aleyhine 138, lehine 15 fetvâ tespit etmiştir. Bu hususta bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.309, 311-312.

[936] Özen, **a.g.m.**, s.309-321-322,334.

[937] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.97-98.

[938] Şükrü Özen, bu fetvânın hem Abdülkerim Kâdirî Efendi'ye ait olduğunu, hem de Kânûnî devrinden önceye ait olamayacağı iddia eder. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.320-321.

[939] Chodkıewıcz, bu fetvânın Yavuz Sultan Selim Kâhire'deyken adı belirtilmeyen bir müftî tarafından yazıldığını ve Kemalpaşazâde'nin bunu daha sonra imzaladığını Bekri Alaaddin'in tespit ettiğini belirtir. Bk. Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.97-98.

isteği *el-Cânibü'l-Garbî fî Halli Müşkilâti Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* adlı bir eser yazarak yerine getirmesi[940] oldukça mânidardır.

İbnü'l-Arabî meselesinin 1520 yılına doğru Osmanlı başkentinde artık bizzat Sultan katında yankı bulur düzeye geldiğini gösteren bu mânidar girişime rağmen, tartışma Kânûnî Sultan Süleyman döneminde sakinleşmediği gibi daha da alevli ve derin bir biçimde sürmüş görünmektedir. Mesela bu dönemde öncelikle, Bekri Alaaddin'in Kâhire'de Sultan Selim'e sunulduğunu söylediği[941], Şükrü Özen'inse Kânûnî devrinde müftî Şeyh Abdülkerim el-Kâdirî Efendi (ö.953)'nin[942] verdiğini iddia ettiği fetvâ yeniden gündeme getirilmiş ve Kemalpaşazâde müftî olarak bu fetvâyı imzalamıştır[943]. İbnü'l-Arabî'nin *"şeyhü'l-a'zam, muktedâ'l-ekrem, kutbu'l-ârifîn, imâmu'l-muvahhidîn, müctehid-i kâmil, mürşid-i fâzıl"* gibi mühim sıfatlarla tavsif edildiği ve onu(n bu kimliğini) inkar edenlerin hata ettiklerini, bu hatada ısrar edenlerinse sapıttıklarını söyleyip böylelerini Sultan'ın *"te'dîp ve bu itikadlarını tahvîl"* etmesi gerektiğini bildiren bu fetvâyı[944] imzalamakla Kemalpaşazâde, herhalde ya pozisyonlarını kuvvetlendirmek isteyen İbnü'l-Arabî takipçisi sûfîlerin taleplerini yerine getirmiş[945], ya da o yıllarda giderek büyüyen bu tartışmanın önünü kesmek istemiş olmalıdır. Fakat yine bizzat Kemalpaşazâde'nin kaleme aldığı bir pâdişah "hükm-i şerîf"i sûretinden

---

[940] Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", s.235; Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.316-317. Şeyh Mekkî'nin bu eserinin XVIII. yüzyılda Mirzazâde Ahmed Neylî Efendi (ö.1748) tarafından *el-Fazlü'l-Vehbî fî Tercemeti'l-Cânibi'l-Garbî* adıyla yapılan Türkçe tercümesi Halil Baltacı tarafından yayımlanmıştır. Bk. Şeyh Mekkî Efendi-Ahmed Neylî Efendi, **İbn Arabî Müdafaası**, haz. Halil Baltacı, İstanbul, Gelenek Yay., 2004, 191 s.

[941] Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.97-98.

[942] Nişancızâde, Müftî Şeyh'in biyografisini şöyle nakleder: *"Mevlânâ Abdülkerim el-Kâdirî ki, evliyâullahdan olub ba'dehu müftî dahi olmagın Müftî Şeyh dirlerdi. Kasaba-i Kirmasti'de doğub ulemâdan okuyub Kur'ân-ı azîmi ezberleyün Munla Bâlî'ye dânişmend ba'dehu Şeyh İmamzâde'ye mürîd olub ba'dehu İstanbul'da Küçük Ayasofya'da oturub sûfileri irşad ve halka gâyet te'sîriyle va'az iderdi. (...) Yılda bir kere halvet-i erbâîne girüb yerde çukur kazub içinde oturub namaz kılub vesâir... (...) Fıkıhda gâyet mâhir olmagın yüz akçe vazîfe ile İstanbul'da müftî olub 953'de vefat itdi"*. Bk. Nişancızâde Mehmed, **a.g.e.**, II, s.507-508.

[943] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.321.

[944] Kemalpaşazâde'nin imzaladığı bu fetvâ için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Yazma 1172, Veliyyüddin Efendi, nu.3216, vr.80b-81a. Bu fetvâya, İranlı olduğu anlaşılan ve İbnü'l-Arabî'yi "zındık" olarak niteleyen es-Seyyid Ârif Muhammed bin es-Seyyid Fazlullah el-Hüseynî tarafından bir reddiye yazılmıştır. el-Hüseynî, reddiyesinde fetvâyı Kemalpaşazâde'ye atfeder. Bk. Sül. Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.2680, vr.71b-74b.

[945] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.322.

anlaşılmaktadır ki, bu fetvâ tartışmanın önünü kesmeye yetmemiş ve hatta bu mesele 940/1533-34'lerde artık -örneğin bir taşra şehri olan Manisa'da- halk arasında "fitne ve fesâd"a yol açan toplumsal bir problem hâline gelmiştir. 940/1534 yılında İstanbul'dan şehzade Mustafa Lalası Kâsım'a ve Manisa Kadısı'na gönderilen söz konusu "hükm-i şerîf" (ferman) suretinde bu durum şöyle ifade edilir:

> "…ol cânibde erbâb-ı cihâtdan ve gayrı tavâ'ifden ba'zı eşhâs noksân-ı 'akl ve kemâl-i cehillerinden merkez-i dâ'ire-i velâyet ve mihver-i erbâb-ı hidâyet Şeyh Muhyiddîn-i Arabî ve Şeyh Sadru'd-dîn-i Konevî -kaddesa'llâhu sırrahumâ- hazretlerine ta'n ve belki la'n idüp ve sâ'ir meşâyih-i 'izâm ve eslâf-ı kirâmın evdâ'-ı kadîme ve turuk-ı müstakîmelerine dahl ve ta'arruz idüp 'avâm-ı nâs aralarında fitne ve fesâda bâ'is oldukları istimâ' olundı. Öyle ola (olsa) buyurdum ki hükm-i vâcibü'l-ittibâ'ım varıcak bir an ve bir sâ'at te'hîr ve tevakkuf itmeyüp zikr olan eşhâsı getürüp her birine tenbîh ve te'kîd ve yasak idesiz ki min-ba'd kendü dâyireleründen hurûc eylemeyeler ve itdürmeyüp men' ve ref' ideler. Eylemeyüp memnu' ve medfû' olmayanları ta'zîr-i şedîd ve te'dîb-i belîg ile te'dîb eyleyüp muhkem haklarından gelesin…"[946].

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, -her ne kadar İbnü'l-Arabî meselesi o yıl Manisa'da toplumsal bir problem hâline gelmiş olsa da- siyasî iktidar ve dinî meselelerde topluma yön veren zamanın müftîsi Kemalpaşazâde, bu problemi çıkaran İbnü'l-Arabî aleyhtarlarının tarafında değildi. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî takipçilerinin büyük bir endişeye kapılmalarına gerek yoktu. Ne var ki, bu durum uzun sürmeyecektir. Çünkü bu fermanın gönderildiği yıl (940/1534), İbnü'l-Arabî takipçilerinin en yetkin ve etkili destekçisi müftî Kemalpaşazâde vefat etti ve yerine bir İbnü'l-Arabî muhalifi olan İstanbul Kadısı Sa'dî (Sa'dullah b.İsa b. Emirhan) Çelebi (ö.1539) getirildi[947].

Sa'dî Çelebi'nin müftî oluşu, gerçekten Osmanlı'da İbnü'l-Arabî muhalefetinin entelektüel düzeyde tepe noktasına ulaştığı bir devrenin

---

[946] İsmail E. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", **Osmanlı Araştırmaları**, XXIV, 2004, s.137-138.
[947] Sa'dî Çelebi hakkında bk. Repp, **a.g.e.**, s.240-244.

başlangıcını temsil eder. Zira onun müftîlik yıllarında İbnü'l-Arabî'ye muhalefet, gerek Osmanlı ilmiye teşkilatının "en prestijli makamı"nda oturan kişi olarak kendi tavrıyla, gerekse kendisine çok yakın bir âlim olup destek verdiği İbrâhim el-Halebî'nin faaliyetleriyle adeta "işbirliği"[948] içinde güçlü bir şekilde gündeme gelmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî karşıtı bu "işbirliği"nin ilk ürünü, Sa'dî Çelebi'den İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem'*deki insanın Hak için göz bebeği gibi oluşu, putlara tapmanın anlamı, Hakk'ın münezzeh-halkın müşebbeh oluşu ve cehennem azâbı/"va'îd" gibi bazı hususlara ilişkin görüşlerini benimseyenler hakkında istenen fetvâdır[949]. Özen'in tespitine göre soru (mes'ele) kısmı Memlûk ulemâsına *Fusûsu'l-Hikem* hakkında sorulanla aynı olan[950] bu istiftaya Sa'dî Çelebi'nin cevabı, İbnü'l-Arabî'ye ait bu görüşlerden bazısının "safsata", bazısınınsa "zendeka", "ilhad" ve "zaruriyât-ı dinden olanları inkâr" olduğu, bunları doğrulayanın hatta bunda şüphe edenin veya tereddüde düşenin kâfir olacağı, böylelerinin görüşlerinde ısrar edip tövbe etmemesi hâlinde "şer' kılıcı"yla katledilecekleri ve bu tür sözleri duyanların inkar etmeleri gerektiği mealindedir[951]. Sa'dî Çelebi'nin müftî sıfatıyla İbnü'l-Arabî'ye müspet bakan bir pâdişah zamanında, İbnü'l-Arabî öğretisini benimseyen bir çok sûfî çevreyi zan altında bırakacak tarzda ve Osmanlı geleneğinde o güne kadar pek görülmeyen bir hükümle verdiği bu mühim fetvâ, kuşkusuz bu özellikleri kadar gündeme geliş biçimi itibariyle de dikkat çekicidir. Çünkü bu fetvâ, -Şükrü Özen'in Memlûk ulemâsından istenen fetvâyla aynı olduğu tespiti ve bunda muhtemelen İbrâhim el-Halebî'nin rolü olabileceği tahmini açısından[952]- Osmanlı entelektüel çevrelerine Arap geleneğinin etkisini yansıtmaktadır.

---

[948] Bu tanımlama Şükrü Özen'e aittir. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.326.
[949] Sa'dî Efendi, "Sûret-i Fetvâ Şeyhü'l-İslâm Sa'dî Efendi", Sül. Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.2680, vr.71ab.
[950] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.325-326.
[951] Sa'dî Efendi, "Sûret-i Fetvâ Şeyhü'l-İslâm Sa'dî Efendi", vr.71ab. Sinobî de *Hayâtu'l-Kulûb'*unda "müftî'z-zamân Sa'dî Çelebi"nin İbnü'l-Arabî'nin küfür ve ilhadına hükmettiğini belirtir. Bk. Sinobî, **Hayâtu'l-Kulûb**, vr.215a.
[952] Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.325-326.

Esasen Sa'dî Çelebi fetvâsı bu düşünceyi tam doğrulamasa bile, Sa'dî Çelebi ile İbrâhim el-Halebî arasındaki yakın ilişki[953] ve el-Halebî'nin İbnü'l-Arabî'ye ilişkin yazdığı eserler yine aynı etkiye işaret eder. Şöyle ki, XVI. asrın başlarında Kâhire'den İstanbul'a gelip, burada en son Fâtih Câmii'ne imam-hatib ve aynı zamanda Sa'dî Çelebi'nin yaptırdığı Dâru'l-Kurra'ya müderris olan[954] yani bir anlamda Sa'dî Çelebi'nin himâyesine giren İbrâhim el-Halebî, hâmisi müftî iken İbnü'l-Arabî aleyhine iki eser yazmıştır. Her ikisini de 945/1538-39 yılında[955] Sa'dî Çelebi ölmeden kısa bir süre önce tamamlayan el-Halebî, ilk eseri olan *Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a'*da[956], *"O (Allah) zâtının herhangi bir şeyde tecellîsinden münezzehtir"* mealindeki son cümlesinden de anlaşılacağı üzere, daha ziyade "vahdet-i vücûd"a hücum eder ve İbnü'l-Arabî'yi "zındık" ve "mülhid" olarak niteler[957]. Çağdaş Suudî-Arabistan'lı araştırmacı Ebu'l-Fadl Muhammed el-Konevî'nin *"hastalığın tedavisinde İbn Teymiyye ve benzerlerinin dikkat gösterdikleri esasa"* dikkat etmediğini söylediği[958], Knysh'nin ise Osman Yahya'ya atıfla Teftazânî'nin risâlesini/tezini takip ettiğini söylediği[959] el-Halebî'nin bu eseri, müftî Sa'dî Çelebi ve Çivizâde tarafından takdir cümleleriyle imzalanmıştır[960]. İşte bu durum göstermektedir ki, Osmanlı geleneğinde İbnü'l-Arabî'ye entelektüel muhalefet, XVI. yüzyılın ilk yarısında Arap kökenli bir âlim olarak İbrâhim el-Halebî eliyle ön plana çıkmıştır. Ancak bunda, hiç şüphesiz Sa'dî

---

[953] Bu iki âlim arasındaki kişisel ve ilmî yakınlık bağlamında özellikle İbnü'l-Hanbelî'nin, fetvâların zor olanlarında Sa'dî Çelebi'nin İbrâhim el-Halebî'den yardım aldığını söylemesi dikkat çekicidir. Bk. İbnü'l-Hanbelî, **a.g.e.**, I/1, s.93-94; Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.325-326.

[954] Bu hususlara dâir bk. İbnü'l-Hanbelî, **a.g.e.**, I/1, s.93-95; Mecdî, **a.g.e.**, I, s.492-493; Ş.Selim Has, "Halebî, İbrahim b. Muhammed", **DİA**, c.XV, İstanbul, 1997, s.231-232.

[955] Şükrü Özen, el-Halebî'nin bu iki eserinin kendi baktığı nüshalarının Muharrem 945/Haziran 1538 ve 17 Rebîu'l-Evvel 945/12 Ağustos 1538 tarihli olduğunu yazar. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.326.

[956] İbrâhim el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", Sül. Ktp., Laleli, nu.2453, vr.1b-72b. Risâlenin bu nüshası, müellifi tarafından 14 Cemâziye'l-Ûlâ 940/01.12.1533 tarihinde (yevmü's-sülesâ) bitirilmiştir. Bu risâle Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bk. İbrahim Halebi, **Vahdet-i Vucud**, çev. Ahmet Dündar, İstanbul, Tevhid Yay., 1999, 200 s.

[957] İbrahim Halebi, **Vahdet-i Vucud**, s.19-179.

[958] Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, "Giriş", **Vahdet-i Vucud**, s.7-8.

[959] Knysh, **a.g.e.**, s.164.

[960] Sa'dî Çelebi ve Çivizâde'nin takrizleri için bk. İbrâhim el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", Sül. Ktp., Laleli, nu.2453, vr.1a. Risâlenin diğer nüshalarındakiler için ayrıca bk. İbrâhim el-Halebî, "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", Sül. Ktp., Laleli, nu.2452, vr.1a; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.3759, vr.1a (derkenar). Sa'dî Çelebi'nin takrizinin Türkçe tercümesi için bk. İbrahim Halebi, **Vahdet-i Vucud**, s.19.

Çelebi'nin İbrâhim el-Halebî'ye verdiği desteğin rolü çok büyüktür. Çünkü müftî Sa'dî Çelebi, İbrâhim el-Halebî'nin Osmanlı içtimâî düzenine zarar verecek boyuta sahip böyle bir eseri yazmasında cesaret kaynağı olduğu gibi[961], el-Halebî'nin bu konuda yazdığı ikinci eser olup aslında Mısır'lı âlim es-Suyutî'nin *Tenbîhü'l-Gabî bi-Tebrieti (veya fî Tenzîhi) İbn Arabî* adlı eserinin tenkidi olan *Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî*'nin[962] yazılmasını da bizzat isteyerek[963] onu teşvik etmiştir. Dolayısıyla bu bilgilere istinâden, Sa'dî Çelebi ile İbrâhim el-Halebî ikilisinin XVI. yüzyılda Osmanlı entelektüel geleneğinde İbnü'l-Arabî karşıtlığının teşekkülünde mühim rol oynadıkları söylenebilir.

Nitekim, öyle anlaşılıyor ki üst düzey âlimler olarak onların (ve de Sa'dî Çelebi yerine müftî olan Çivizâde'nin) İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefetlerinin yarattığı atmosfer, Kemalpaşazâde'nin muîdi olduğu söylenen Abdü'l-Bârî b. Turhan es-Sinobî ("Şeyh Nebi") gibi bir vâizin[964] o yıllarda[965] yazdığı *Hayâtu'l-Kulûb* adlı eserinde -hocasının tersine[966]- çekinmeden İbnü'l-Arabî'yi

---

[961] El-Halebî'nin bu yaklaşımının Osmanlı düzeni açısından problem yarattığını ve bu çerçevede Sa'dî Çelebi'nin hâmiliğinin önemini, Atâî tarafından kaydedilen el-Halebî'nin –kendi talebesi ve aynı zamanda Halvetî tarikatı müntesibi olan- Ali el-Arabî ile birlikteyken İbnü'l-Arabî'yi "tadlîl" ettiği, Ali el-Arabî'nin de "men'le mukâbele" ettiği için tartıştıkları ve bundan dolayı da Sultan'dan "husûs-ı mezbûrdan keff-i lisân içün" emir geldiği, fakat el-Halebî'nin "zâhiren gerçi lisâna" almasa da "tenhâda yine bildiğinden kalmadığı" şeklindeki rivâyet iyi anlatır. (Bu olay için bk. Atâî, **a.g.e.**, s.73). Şükrü Özen, bu olayı İbrâhim el-Halebî'nin Osmanlı elitleri üzerinde İbnü'l-Arabî karşıtlığının tesisine yönelik etkisine ve Kânûnî'nin bu etkiyi azaltma çabasına örnek olarak gösterir. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.326.

[962] İbrâhim el-Halebî, "Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî", Sül. Ktp., Laleli, nu.2452, vr.51b-64a.

[963] El-Halebî risâlesinin mukaddimesinde eseri "doğru görüş" (er-re'yü's-sedîd) sâhibinin emrine uyarak yazdığını belirtir (bk. İbrâhim el-Halebî, "Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî", vr.51b). Şükrü Özen, el-Halebî'nin bu eserini Sa'dî Çelebi'nin ricâsı üzerine yazdığını söyler. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.326.

[964] Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, 2, s.580.

[965] Kâtip Çelebi, es-Sinobî'nin bu eserini 936/1529 yılında yazdığını belirtmekle birlikte, Şükrü Özen'in de ifade ettiği üzere, es-Sinobî eserinde Sa'dî Çelebi'yi ve Çivizâde'yi "müftî'z-zamân" diye zikrettiği için (es-Sinobî, **Hayâtu'l-Kulûb**, vr.215a.) bu tarih yanlış gibi görünmektedir. Çünkü o tarihte hem Sa'dî Çelebi hem de Çivizâde henüz müftî olmamışlardı. Bu yüzden Özen'e göre bu eserin yazıldığı tarih, (Çivizâde'nin müftîliğinin ilk yılı olan) 946/1539 yılı veya daha sonrası olmalıdır. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm", s.328, not:83.

[966] Es-Sinobî'nin *Hayâtu'l-Kulûb*'da sûfîleri zemmettiği kısımdan iktibas edilen bir risâlesinin derkenarında, *"İbn Kemalpaşa Hazret-i Şeyh (İbnü'l-Arabî)'in ve kitablarının medhi hakkında fetvâ virenlerdendir.(...) Bu mu'îdi üstâdına hürmetsizlikte bulunmuştur"* ifadeleri yazılmıştır ki, bu, es-Sinobî'nin İbnü'l-Arabî hakkında hocası Kemalpaşazâde ile zıtlığına göndermede bulunan ilginç bir ifadedir. Bk. Nebi b. Turhan es-Sinobî, "Risâle fî Enne Mezhebe'l-Mutasavvıfa", Sül. Ktp., Hasib Efendi, nu.274, s.48.

"mülhidlerin reisi" diye itham etmesine ve İbnü'l-Arabî öğretisine bağlılıkları çerçevesinde "Halvetiyyetü'l-Vücûdiyye" diye tanımladığı Halvetî sûfîlerini zemmetmesine imkan verecektir[967].

B. Çivizâde ve İbnü'l-Arabî Öğretisi: İbn Teymiyye'nin Fikirleriyle Muhalefet

Yukarıda verilen bazı bilgilerden anlaşılacağı üzere, XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı entelektüel geleneğinde İbnü'l-Arabî öğretisine yönelik muhalefetin teşekkülünde, Sa'dî Çelebi ve İbrâhim el-Halebî ile birlikte mühim rol oynayan üst düzey âlimlerden biri de hiç şüphesiz Çivizâde'dir. Zira o da tıpkı zikredilen iki âlim gibi, hem de ilmiye tarîkinin tepe makamlarındayken "zendeka", "ilhad" ve "küfür" suçlamasıyla İbnü'l-Arabî'ye ve öğretisine muhalefet etmiştir. Nitekim hem muârızları hem de muvâfıkları, Çivizâde'nin bazı fetvâlarındaki ve bir risâlesindeki bu hükümlere dayanan muhalefetine dikkati çekerler. Mesela, bu mesele hakkında Çivizâde gibi düşünen es-Sinobî, *"efdalu'l-ulemâ' müftî'z-zamân Çivizâde, İbnü'l-Arabî'nin küfür ve ilhadına hükmetti"* derken[968]; Çivizâde gibi düşünmeyen Kâdirî Çelebi, onun müftîyken *"meşâyih-i kirâma -onların mücâhedeleri geniş, müşâhede nurları parlak olmasına ve yeryüzünün değişik bölgelerinden (aktâru'l-arz,âfâku'l-âlem) ulemâ-i izâm yollarını izlemesine rağmen- zendeka ve ilhad nisbet ettiği"*ni söyler[969]. Bu meselede Çivizâde'nin baş muârızı olan Sofyalı Bâlî Efendi ise, Çivizâde'nin risâlesine reddiye olarak yazdığı *Müşkilâtü'l-Fusûs* adlı risâlesinde onun İbnü'l-Arabî'yi "tekfîr" ettiğini yazar[970]. Yine Bâlî Efendi

---

[967] Es-Sinobî'nin İbnü'l-Arabî ve Halvetîler hakkındaki bu tenkitleri için bk. Sinobî, **Hayâtu'l-Kulûb**, vr.214b-221b. Çok ilginçtir ki, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde daha ziyade İbnü'l-Arabî'yi tenkit eden risâle ve fetvâların bulunduğu bir yazma eser içinde es-Sinobî'nin *Hayâtu'l-Kulûb'*unun bu kısmı da yer almış ve peşine İbn Teymiyye'ye atfedilen *Kitâbu'r-Redd ale'r-Revâfiz* ve şeyhülislâm Abdülber bin Muhammed'e atfedilen *Şerhu Manzum İbn Vehban* adlı eserlerden alıntılar eklenmiştir. Bk. **Def'i'l-Fusûs**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nu.37208, vr.36b-39a.

[968] es-Sinobî, **Hayâtu'l-Kulûb**, vr.215a.

[969] Kâdirî Çelebi, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.8a.

[970] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52a. Sofyalı, bu risâlesinde Çivizâde'nin ismini alenen zikretmez, sadece "bazısı" der. Ama hem risâlenin isminde bunun

bu meseleye para vakfı tartışması nedeniyle kaleme aldığı mektuplarında da *Fusûsu'l-Hikem*'in yakılmak istenmesinden bahisle şöyle göndermede bulunur:

> " …ve ol kitâb ki tahkîren ihrâk ola, yigirmi yedi enbiyânın adları ve anların hakkında nâzil âyetle ve Hak Te'âlâ'nın zâtında ve sıfâtında vârid olan âyet bile ihrâk ola, bundan özge ma'siyete müeddî ne ola?"[971].

Keza XVI. yüzyıl Arap müellifi İbn Tolun, Çivizâde'nin Osmanlıların çoğunluğunun ("gâlibü'l-ervâm") itikadı üzere olduğu İbnü'l-Arabî'yi "inkar" ettiğini[972], Kâtip Çelebi de İbrâhim el-Halebî'nin İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği *Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a* adlı eserini imzaladığını söylemek suretiyle[973] Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik bu tavrına değinirler. İşte bütün bunlar tanıklık etmektedir ki, Çivizâde XVI. yüzyılın ilk yarısında İbnü'l-Arabî'yi "küfür, zendeka ve ilhad" gibi ağır ithamlarla mahkum etmiştir. Daha önce işaret edildiği üzere, İslâm dünyasında genellikle "şeyhü'l-ekber" olarak takdir gören, "vahdet-i vücûd" öğretisiyle tasavvufî düşüncenin gelişimine damgasını vuran ve Osmanlı tasavvuf düşüncesini de etkisi altına alan İbnü'l-Arabî'ye, bir Osmanlı âlimi olarak Çivizâde acaba niçin böyle ağır ithamlarla muhalefet etmişti? Onun böyle bir tavır takınmasının arkasında yatan temel etkenler nelerdir?

Şunu hemen belirtelim ki, aslında buraya kadar çizilen portresi ışığında Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinde hangi temel etkenlerin rol oynadığını tahmin etmek güç değildir. Zira Çivizâde, 'rivâyetçi' bir ilmî zihniyete sahip olan, fıkhî meselelerde bu zihniyetinin gereklerinden aslâ tâviz vermediği gibi, müctehidlerden gelen "rivâyet"lerin yorumlanmasına bile

---

Çivizâde'ye reddiye olduğu belirtilir, hem de Sofyalı'nın bu risâlesini gören ve bir bölümünü nakleden Kefevî, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'yi tekfîr eden bir risâle yazdığını ve Sofyalı'nın "Müşkilâtu'l-Fusûs"u Çivizâde'nin o risâlesine reddiye olarak yazdığını açıkça belirtir. Bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.248b, 402a, 415b-416a.

[971] Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.44ab.

[972] İbn Tolun es-Sâlihî, **a.g.e.**, s.314-342. Keza aynı kayıt için bk. el-Gazzî, **a.g.e.**, II, s.28. Gelibolulu Âlî de, Çivizâde'nin "Şeyh-i ekber"i "inkâr" ettiğini belirtir. Bk. Gelibolulu Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, Sül. Ktp., Hamidiye, nu.914, vr.341a.

[973] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, II, s.1264.

tahammül edemeyecek kadar "lafz"ı önemseyen "tarîk-i nazar"a[974] mensup bir Osmanlı âlimidir. Oysa İbnü'l-Arabî, tam tersine, William Chittick'in ifadesiyle *"İslâm öğretilerini anlatmak için felsefe dilini kullanan"*[975] ve bu dille sonradan "vahdet-i vücûd" adı verilen tasavvufî bir öğreti (sistem) meydana getiren "tarîk-i tasfiye"ye mensup "kalbur üstü" bir mutasavvıftır. Dolayısıyla Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinde, en başta ve en genel düzeyde tarihsel bir meselenin uzantısı olarak "ehl-i zâhir" ile "ehl-i bâtın" arasındaki yöntem ve yaklaşım farklılığının bir etkisi olmalıdır. Bununla birlikte bu meselede aynı zamanda hem Çivizâde'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin ferdî husûsiyetleriyle ilgili bir boyut daha olmalıdır ki, bu daha mühimdir; çünkü bu muhalefet sıradan bir âlim-sûfî anlaşmazlığı değildir. Bu boyut, -"şeyhü'l-ekber" unvanının gösterdiği üzere- İbnü'l-Arabî'nin dinin zâhirî (itikadî) hükümleriyle çelişir gibi görünen (tasavvufî) yorumlar yapan sıra dışı bir sûfî, daha doğrusu öğreti sahibi bir mutasavvıf oluşu; Çivizâde'nin ise meşrebi, ilmî zihniyeti ve etkilendiği fikirler çerçevesinde tam zıddına tasavvufa uzak, dinin zâhirî-lafzî hükümlerine ziyadesiyle riâyetkar, bu konuda pek çok âlime nazaran çok daha hassas veya katı bir âlim oluşudur. Kısacası bu iki boyut açısından ortada, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetini mümkün kılan hazır (potansiyel) bir teorik zemin (altyapı) söz konusudur. Fakat bu zemin hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî öğretisinin, ortaya çıkışının üzerinden üçyüz yıl geçtikten sonra XVI. yüzyılda yeniden muhalefete maruz kalışını açıklamak için tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle, bu potansiyel teorik zeminin yeni bir muhalefet hareketine dönüşmesi için bir uyarıcıya (etki) ve motivasyona ihtiyaç olsa gerektir. Bizce bu uyarıcı ve motivasyon, aşağıda bahsedileceği üzere, İbn Teymiyye'nin fikirlerinin etkisi ile Çivizâde'nin yaşadığı devrin dinî-içtimâî şartları olmalıdır ki, bu şartlar daha ziyade Osmanlı toplumunda İbnü'l-Arabî öğretisinin hâkim oluşu, bu çerçevede bu öğretiyi benimseyen bazı sûfî çevrelerin bir takım dinî-içtimâî problemlere yol

[974] Ulemâ ve sûfîlerin gittikleri yol için "tarîk-i nazar" ve "tarîk-i tasfiye" isimlendirmesi Kâtip Çelebi'den alınmıştır. Bk. **Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk**, s.301 (metin).
[975] Chittick, **a.g.e.**, s.197.

açmaları[976] ve bunlara karşı (bir bakıma aksülamel olarak) özellikle Yavuz Sultan Selim'in Arap coğrafyasını fethi sonrasında İbnü'l-Arabî öğretisinin "zendeka ve ilhad" olduğunu ve halkı "dalâlet"e sürüklediğini düşünen İbnü'l-Arabî karşıtı bir fikriyatın teşekkülü gibi görünmektedir. Bize öyle geliyor ki, işte bu fikriyatın müessislerinden biri olarak Çivizâde'yi İbnü'l-Arabî'ye ve öğretisine muhalefete yönelten somut nedenler, bu genel faktörlerin etkisiyle teşekkül etmiş olmalıdır.

Nitekim elimizde Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinin somut nedenlerini yansıtmakta olup bu düşünceyi teyid eden mühim tarihsel kanıtlar bulunmaktadır. Mesela bunlardan biri, bu meselede Çivizâde'nin kişisel hassasiyetlerinin rolüne işaret etmekte olup kendisinin fetvâ kâtipliğini yapmış olan Le'âlî'ye ait Çivizâde'yi tavsif eden şu ifadelerdir:

> "Mevlânâ ve e'lânâ şeyhü'l-islâm zübdetü'l-ulemâ'i'l-a'lâm reîsü'l-muvahhidîn kâmiu'l-mülhidîn bedî'u'd-dehr ve ferîdu'l-asr ve'l-evân Şeyh Mehmed eş-şehîr bi-Çivizâde hazretleri beyne'l-akrân müftî'z-zamân olub…."[977].

Görüldüğü üzere, hazırladığı fetvâ mecmuasının mukaddimesinde kullandığı *"önde gelen ulemanın özü (kaynağı), tevhidi savunanların reisi, dinsizlerin belini kıran"* ifadeleriyle Le'âlî, bize Çivizâde'nin İslâm'ın tevhid akîdesi hakkında ve bu akîdeyle problemi olanlara karşı ne kadar hassas bir âlim olduğunu söyler. İşte Çivizâde'nin bu özelliği, onun İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisine tevhid akîdesi açısından muhalefet ettiğinin bir karinesidir.

Bu meseleye ilişkin ikinci tarihsel kanıt, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet nedenlerini daha net yansıtması bakımından çok daha mühim olan Muhyî-i Gülşenî'nin bizzat Çivizâde'yle yaşadığı meşhur diyalogtaki şu ifadelerdir:

---

[976] Bu hususta bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.251-318.
[977] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.1b-2a.

"…(Çivizâde) Eyitdi: Yigit sen hâfız-ı kütüb müsün, bu kitâblar (*Şerh-i Fusûs* li-Dâvud Kayserî, *Şerh-i Fusûs* li-Kâşânî) sende neyler. Didim ki: Şeyh'e gâyet muhabbetimden hâfız-ı kütübünden aldım, götürürüm böleyki (böyleki) bir ehlin bulam, ta'lîm eyleye. Eyitdi: Yiğit sen tâzesin bu makûle vartalara düşme ki dalâletten kurtulmak güç olur. Eyitdim: Her-kaçan Şeyh'in kitâblarına mütâla'a etsem huşû'um ve tazarru'um ve salâtım ve savmım ve takarrübüm ziyâde müşâhede iderüm ve anlar terki olam aksi zuhûr ider. Eyitdi: Bu makûleler heb nefs aldatıcıdır, eger terk etsen kütüb-i fıkha meşgûl olsan dahi enfa'dır, hem dünyâna hem âhiretine fâide idi; bilmez misin ki Muhyiddin Arabî kitâblarına ulemâ-yı izâm dahl etmişlerdür. Eyitdim: Gerçek buyurursuz, hattâ şimdi kâdîasker olan Çivizâde Efendi, Şeyh'in ve mu'tekidlerinün küfrüne fetvâ virmiş derler…(…) Eyitdim: Peygamberden sallallahu aleyhi ve sellem işitdüm dimegin kendüyi ehl-i sohbet bilmişdi. Eyitdi: Bu makûle vak'ası *Fusûs'*ı evvelinde dahi mestûrdur. Eyitdim: Bir kişi gördüm ve bana böyle dedi deyicek, bizim adem-i i'timâdımıza sebeb nedür. Eyitdi ki: Bâkî kelâmı hilâf-ı şer' üzre oldugı delâlet ider. Didim ki: Ekser ulemâ dahi kütübüni şerh idüb kitâblarında medh kılmışlardır, Kemâlpaşazâde mürşid-i kâmil ve müctehid-i fâzıl dimişdür, bizim i'tikâdımız hayra olmak evlâ degil midür. Eyitdi: Bu i'tikâdla her kişi mühtedî olmaz. Eyitdim: Bu i'tikâda mühtedî olan olur mu. Eyitdi: Çok söyleme, mühtedîyi ko, var *Hidâye'*ye meşgûl ol. Çün nazar etdüm, anı bir şeyh-i mühdî gördüm…"[978].

Bu ifadelere göre, demek ki Çivizâde *Fusûsu'l-Hikem'*in "dalâlet" ihtivâ eden bir "uçurum" (varta) olduğunu, faydalı gibi görünen yönlerinin aslında nefs aldatıcı olduğunu, onda şeriatın hilâfına fikirler bulunduğunu, ihtiva ettiği itikadla herkesin hidâyete eremeyeceğini ve İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına ulemâ-yı izâmın itiraz ettiğini düşünmekteydi. O halde şunu söyleyebiliriz ki, bu ifadeler bize, fıkıh okumayı tavsiye eden bir âlim olarak Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye şeriat ("şer'î itikad") nokta-i nazarından bir muhalefette bulunduğunu ve onun böyle bir muhalefete kalkışmasında İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini tenkid etmiş olan geçmiş ulemânın tesiri olduğunu göstermektedir.

[978] Muhyî-i Gülşenî, **Reşahât-ı Muhyî**, vr.244b-246ab.

Nitekim aynı fikrî kaynaktan neş'et eden bu iki hususun gerçekliği ileride ortaya konacaktır.

Çivizâde'nin muhalefetinin, Muhyî'nin söz konusu naklindeki gibi İslâm itikadı merkezinden olduğuna işaret eden başka bir delil de Şeyh Muhammed imzalı bir fetvâdır. Çivizâde'nin fetvâlarını derleyen Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî kendi mecmualarına almamakla birlikte, kuvvetle muhtemel yine Çivizâde'ye ait olması gereken bu fetvâ[979] şöyledir:

> "(Mes'ele): Pâdişâhımız Sultân Süleymân hazretleri dahi Fusûsîdir ve *Fusûs* ile âmildir. En-nâs alâ dîni mülûkihim deyüb *Fusûs*'un hakîkatine da'vet-i âmiye yüz dutub bu makûle kelimât iden Şeyh'e şer'an ne lâzım olur? El-Cevâb: Pâdişâhımız hazretleri ehl-i sünnet ve cemâ'at i'tikâdı üzeredir. Pâdişâh hazretlerini ol Şeyh kendi küfrini tervîc içün iftira itmiş. Ol *Fusûs* ile müsemmâ olan kitâb ki, İbn Arabî müellefidir, küfr ve zendeka ve ilhâddan eşyâ-i kesîrei müştemildir. Anı bilüb hakdır diyen kimesne zındîkdır, sâir kefere gibi degildir, ba'de'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz. Husûsan bu halde istiftâ olunan habis akâyid müslimîn ifsâd itmekde müciddir. Hükkâm-ı müslimîne lâzımdır ki ihtimâm-ı vech üzre arzı ol mel'ûndan ve etbâından tathîr ideler. Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed"[980].

Bu fetvâya göre denebilir ki, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet nedenlerinden biri de -İbnü'l-Arabî'nin bilhassa *Fusûs*'taki bazı fikirlerini "ehl-i sünnet ve cemaat" itikadına aykırı "habis bir akâid" olarak görmesi açısından- bu akâidin müslümanların itikadını ifsad ettiğini düşünmesidir. Yani

---

[979] Her ne kadar bulunduğu mecmua kaynak değeri itibariyle Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî ile kıyaslanabilecek düzeyde olmasa da bu fetvâ Çivizâde'ye ait olmalıdır. Çünkü bir defa fetvâ, -eğer bu hâle sonradan sokulmadıysa- Kânûnî Sultan Süleyman zamanına aittir. Altındaki imza da, Çivizâde'nin fetvâlarında kullandığı asıl ismi olan Şeyh Mehmed veya Şeyh Muhammed'dir. Keza fetvânın muhtevâsı *Fusûs*'a küfür, zendeka ve ilhad isnad etmesi itibariyle -başka fetvâ ve kaynaklarda görülen- Çivizâde'nin ileri sürdüğü fikirlerdir. Üstelik bilhassa "anı bilüb hakdır diyen kimesne zındîkdir, sâir kefere gibi değildir, ba'de'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz" cümlesi, Çivizâde'nin başka fetvâlarında aynen yer almaktadır. Zaten eserde fetvâların Çivizâde'ye ait oldukları ilgili kısımda yazmaktadır.

[980] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nu.37208, vr.40b-41a. Bu fetvâ şurada Ebussuud Efendi imzasıyla kaydedilmiştir ki, bizce, *Fusûs*'a Yahudi ilhakı bulunduğu görüşüyle İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefeti dizginlemeye çalışan Ebussuud Efendi'nin böyle bir fetvâ vermiş olması ihtimali çok zayıftır: Bk. Sül. Ktp., Reşid Efendi, nu.1036, vr.130a.

Çivizâde'nin muhalefetinde, salt dinî-fikrî gâyeler değil, toplumun itikadının bozulması gibi yaşadığı devrin dinî-içtimâî problemleri de rol oynamış görünmektedir.

Şu halde bu kanıtlardan, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yönelik muhalefetini daha ziyade kişisel (dinî-fikrî) hassasiyetleri ve dinî-içtimâî kaygıları temelinde "şer'î itikad"a (ehl-i sünnet itikadı) aykırılık ana teziyle sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Şimdi bu çerçevede şunu sormak gerekir ki, Çivizâde bu muhalefet tezini acaba nasıl temellendiriyordu? Başka bir ifadeyle o, İbnü'l-Arabî'nin hangi fikirlerinin "küfr, zendeka ve ilhad" olduğunu düşünüyordu? Daha önemlisi, tarihsel İbnü'l-Arabî muhalefeti çerçevesinde onun bu düşüncesinin temelinde ne yatıyordu?

Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri bakımından eldeki en önemli kaynak olan Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'ye reddiye olarak yazdığı *Müşkilâtü'l-Fusûs* adlı risâlesine[981] baktığımızda bu sorular bağlamında şunu görüyoruz ki, aslında Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefeti, hem bunu temellendirişi yani tenkidine esas kıldığı İbnü'l-Arabî fikirleri, hem bu fikirleri değerlendiriş tarzı, hem de verdiği hükümler açısından büyük ölçüde selefî âlim İbn Teymiyye'nin fikirlerine dayanmaktadır. Öyle ki Çivizâde, değerlendirmelerinden büyük bir kısmını bizâtihi İbn Teymiyye'den almış gibi görünmektedir. Bu durum, kuşkusuz çok mühimdir ve ayrıntılarıyla ortaya konmak durumundadır. Şimdi hem bunu ortaya koymak, hem de bu sâyede Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet gerekçelerini göstermek üzere meseleyi teferruatıyla ele alalım.

Öncelikle şunu kaydedelim ki, Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtü'l-Fusûs*'ta Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik tenkidlerine atfen nakledip açıklık getirmeye çalıştığı hususlar, esasen vaktiyle İbn Teymiyye'ye dinî hükmü sorulan *Fusûsu'l-Hikem*'deki vahdet-i vücûd, cehennem azâbının sonluluğu, Firavun'un imanı, putlara tapma ve tenzîh-teşbîh meseleleridir. Bu

[981] Bu risâle Abdurrezzak Tek tarafından Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri çerçevesinde Sofyalı Bâlî Efendi'nin eleştirilen hususlara hangi izahları yaptığı açısından incelemeye tâbî tutulmuştur. Bk. Tek, **a.g.m.**, s.107-133.

hususu daha somut ifade edersek, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet gerekçeleri, aslında İbn Teymiyye'ye sorulan şu soruda -aynı konulara ait birkaç ilâve görüş hâriç- neredeyse bütünüyle yer alır:

> "Soru: Acaba muhterem ulemâ, büyük imamlar, Müslümanların rehberi olan zevat, halk arasında yaygın bir kitap hakkında ne buyururlar? Bu kitabın yazarı eserini gördüğünü iddia ettiği bir rüyada Hz. Peygamber (s.a.v.) Efendimizden aldığı izinle yazıp insanlara sunduğunu ileri sürüyor. Oysa kitabının büyük bir kısmı, Cenab-ı Hakk'ın inzal buyurduğu ilahi kitablara ters, Allah tarafından gönderilen peygamberlerin sözlerine zıttır. Mesela bu kitapta o şöyle diyor: "**Adem (a.s.) Cenab-ı Hak karşısında, göze göre görme fonksiyonunun kendisiyle mümkün olduğu göz bebeği mesabesinde olduğundan dolayı insan diye isimlendirmişti"**. Bir başka yerde de şunları söylüyor: **"Münezzeh olan Hak bizzat müşebbeh olan halktır"**. Nuh (a.s.)'un kavmi hakkında ise: **"Eğer onlar Vedd, Süva, Yeğus, Yeuk ve Nesr putlarına tapmayı terk etselerdi, bunları terk ettikleri oranda Hak'tan cahil olurlardı"** diyor ve devam ediyor: **"Çünkü Cenab-ı Hakk'ın her ma'budda bir vechi vardır. Bunu bilen bilir, bilmeyen ise bilmez. İlim sahibi kişi kime ibadet olunduğunu ve Allah'ın hangi şekillerde tecellî edip de kendisine ibadet edildiğini bilir; bu farklılık ve çokluğun ise aynen maddî cisimlerdeki organlar gibi olduğunu idrak eder"**. Hud'un kavmi hakkında da: **"..Onlar yakınlıkla iç içe oldular. Uzaklık ortadan kalktı. Ve onlar hakkında cehennemin varlığı silinip kayboldu. Bir minnet olarak nail oldukları bu zevkli ve haz veren makamın kendilerine verdiği şeyi hak ettikleri için bu yakınlık makamını elde ettiler. Bu bakımdan onlar bu mevkiyi ancak hakikatlarının hak ettiği, yapageldikleri amelleri ve Rablerinin dosdoğru yolu üzere olmaları sebebiyle elde ettiler"** diyor. Üstelik bir de kendilerine azabın gerekli olduğu diğer bütün kullar hakkında da Allah'ın vaîdinin (tevhîdinin) hükmünü inkar ediyor. Şimdi bütün bu hususlarda bu adamı tasdik eden kimse kafir kabul edilir mi, edilmez mi? Veya bütün bu hususlara rıza gösterilebilir mi, gösterilemez mi? Akıl-bâliğ kişi bunları duyup da diliyle veya

kalbiyle reddetmezse günahkar olur mu, olmaz mı? Bize açık ve net bir fetva veriniz (…)"[982].

Bu dikkat çekici durum, ilk bakışta, İbnü'l-Arabî'nin zikredilen fikirlerinin birçok âlim tarafından eleştirilmiş olması nedeniyle yahut bu soru metni Osmanlı entelektüel çevrelerinde dolaşımda olabileceği için, Çivizâde-İbn Teymiyye ilişkisi açısından özel bir anlam ifade etmez gibi görünebilir. Hatta büyük ihtimalle Çivizâde'ye ait olması gereken neredeyse aynı muhtevadaki şu ilginç fetvâ da buna delil olarak öne sürülebilir:

"Sahib-i *Fusûs'*un *Fusûs'*da, **"Putlara ibâdetin terki cehldir; onlar ya'ni kavm-i Nuh, şâyet onlara ibâdeti terk etselerdi, Süva'ı ve Yegus'u ve Yeuk'u ve Nesr'i reddetmiş olurlardı, (ve) onları terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı"**[983] didügi kelâmına ve bundan sonra, **"Hakkın ibâdet edilen her şeyde bir yüzü vardır ki, bunu bilen bilir bilmeyen bilmez. Âlim kime (ibâdet edildiğini) ve hangi surette ortaya çıkıp ibâdet edildiğini ve ayrım ve çokluğun duyulur suretteki organlar? üzere olduğunu bilir"**[984] didügi kelâmına ve andan sonra, **Kavm-i Hud hakkında "…onlar yakınlığın ta kendisinde bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler. (Allah) tadılan ve haz duyulan makâmı onlara ihsânından kaynaklanarak vermedi. Ancak onlar lâzım hakîkatlerinin hak edişiyle bu makâmı aldılar. Onlar onun üzereyken dosdoğru yol üzere idiler"**[985] didügi kelâmına ve

---

[982] Şeyhülislâm Ahmed İbn Teymiye, **İbn Teymiye Külliyatı**, c.II, çev. Kurul, İstanbul, Tevhid Yay., 1987, s.147-148.

[983] Metnin *Fusûs'*taki asıl hâli: *" (...) Sakın ilahlarınızı bırakmayınız. Ne Ved'i, ne Süva'ı, ne Yeğus'u, ne Yeuk'u, ne de Nesr'i. Taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı…"*. Bk. İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, çev.-şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s.66.

[984] Metnin *Fusûs'*taki asıl hâli: *"çünkü Hakkın ibâdet edilen her şeyde bir yüzü vardır ki, bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.(...) Ârif hem kime ibâdet edildiğini bilir, hem de söz konusu şeyin hangi surette ortaya çıkıp kendisine ibâdet edilmeye yol açtığını bilir. Bunun yanı sıra ârif, (ibâdet edilen şeylerdeki) ayrım ve çoklukun duyulur bedendeki organlar ve ruhsal suretteki manevî güçler gibi olduğunu bilir. O halde neye ibâdet edilmişse edilsin (aslında) Allah'tan başkasına ibâdet edilmemiştir"*. Bk. İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.66.

[985] Metnin *Fusûs'*taki asıl hâli: *"Cehennem uzaklık demektir ki, onlar böyle bir uzaklığın (olacağını) vehmediyorlardı. Halbuki Allah onları bu mekana sevkedince, yakınlığın ta kendisinde bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler. Çünkü onlar günahkardırlar. Allah tadılan ve haz*

andan sonra, **"Bundan dolayı yaratan yaratılmış, yaratılmış ise Yaratandır. Bunların hepsi aynı hakîkattir. Hayır! belki o, aynı hakîkattir"**[986] didügi kelâmına nazar idüb ma'nâların fehm idüb zikr olunan kelimât hakdır deyu i'tikâd idüb şunun üzerine musır olan kimesneye şer'an ne lâzım olur, cevâb buyurulub müsâb oluna? El-Cevâb: Kâfir zındîkdır, katl olunmak gerekdir, ba'de'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz. Ketebehu Şeyh Muhammed"[987].

Bununla birlikte vak'a, hakikatte hiçte söz konusu ilk izlenimdeki gibi değildir. Çünkü bu fetvâdaki cevabı da dâhil olmak üzere, Çivizâde'nin İbn Teymiyye'ye sorulan sorudaki İbnü'l-Arabî'ye ait fikirleri değerlendiriş tarzı, onun İbn Teymiyye'den etkilendiğini ve o soru metninin de bu etkinin bir parçası olduğunu göstermektedir.

Şöyle ki, Sofyalı Bâlî Efendi'nin naklettiği bilgilere göre Çivizâde, İbnü'l-Arabî'yi ilk olarak *Fusûsu'l-Hikem'*de bulunan "vahdet-i vücûd"la ilgili, "…**Hak karşısında insan göz için görmeyi sağlayan göz bebeği gibidir. Bu nedenle 'insan' diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah onun vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder…**"[988] mealindeki sözlerini, **Âdem'in Hak'tan bir "cüz" olmasını gerektireceği** iddiasıyla eleştirmiş ve bu eleştirisine "takviye" olarak İbnü'l-Arabî'nin **"Münezzeh olan Hak, müşebbeh olan halktır**" cümlesini getirip **bu ikinci cümlenin sözkonusu iddiayı "muvâfık" kıldığını** belirtmiştir. O, yine vahdet-i vücûdla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin, "…**Tenzîh edilen Hak teşbîh edilen yaratılmış(halk)tır**. **Bundan dolayı Yaratan (bir bakıma) yaratılmış, yaratılmış ise Yaratandır.**

---

duyulan makamı onlara ihsanından kaynaklanarak vermiş değildir. Onlar yaptıkları işlerden hakikatlerinin hak edişine göre bu makamı almışlardır. Onlar amelleri için çalışırken, Rabbin dosdoğru yolu üzerinde bulunuyorlardı….". Bk. İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.113-114.

[986] Metnin *Fusûs'*taki asıl hâli: *"Sayılar hakkındaki açıklamaları ve sayıların olumsuzlanmasının olumlanması demek olduğunu bilen kimse, tenzih edilen Hakkın teşbih edilen yaratılmış olduğunu anlar. Bununla birlikte yaratılmış, Yaratandan ayrışmıştır. Bundan dolayı yaratan (bir bakıma) yaratılmış, yaratılmış ise Yaratan'dır. Bunların hepsi aynı hakikattendir. Hayır! Hepsi aynı hakikattir. O tek hakikat ise çok hakikattir"*. Bk. İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.75-76.

[987] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.40ab. Bu fetvâda yer alan İbnü'l-Arabî'ye ait sözler, orijinal metinde Arapça olarak yazılıdır. Biz buraya Türkçe tercümelerini yazdık.

[988] İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.26.

Bunların hepsi aynı hakîkattendir….”[989] ve “…**Şu halde kendi zâtı için yücelik sahibi olan (…), kendisiyle var olan bütün eşyayı da, yokluğa nisbet edilen her şeyi de kuşatan kemâl sahibi varlıktır…”**[990] mealindeki sözlerini, “**Hakk’ın âlemle ayniyetine ve Hakkın muhdesâtın sıfatlarıyla sıfatlanmasına delâlet ettiği” ve “hüsn (güzellik), kubh (çirkinlik), medh (övme) ve zemden (yerme) mahlûkâtın muttasıf olduğu her şey, onlar indinde Hâlık’ın aynını tavsîf eder”** şeklinde değerlendirmiş, bunun ise **“şer’î itikad”a muhalif** olduğunu söyleyerek sonuçta İbnü’l-Arabî’yi **tekfîr** etmiştir[991].

İbnü’l-Arabî’nin iktibas edilen fikirlerini, yukarıda nakledilen soruya cevap olarak Çivizâde’den üç asır önce değerlendiren İbn Teymiyye ise, bu hususta şöyle der:

> “Bir kişinin tutup ‘**Hz. Adem, Cenab-ı Hak için gözdeki görme fonksiyonunun kendisiyle mümkün olduğu gözbebeği mesabesindedir’** demesi, **Hz. Adem’in Hak Teala ve tekaddes hazretlerinden bir parça, O’ndan bir kısım, hem de Allah’ın en değerli parçası ve bölümü olmasını gerekli kılar.** İşte bu düşünce bu adamların ortaya koydukları ekolün esasıdır ve sözlerinden zahir olup anlaşılan da budur. Nitekim İbn Arabî’nin **‘Münezzeh olan Hak, bizzat müşebbeh olan Halktır’** şeklinde yukarıda aktardığımız **ikinci cümlesi tamamen bu hususa uygundur**. Bu sebeple de o, devamında şunları söyler: **‘Hakikat şu ki Hâlık (yaradan), mahlûktur (yaratılmış) ve yine hakikat şu ki mahlûk, Hâlık’tır. Bunların hepsi tek bir varlıktandır. Hayır, hayır, hatta o, tek varlıktır; o, çokluk (kesret) halinde olan varlıklardır. (…)** O şunları da şöyler: ‘(…) **Şu halde kendi zatı için yücelik sahibi olan, ister örf, akıl ve din açısından övülmüş olsun, isterse yerilmiş, kendisiyle var olan bütün eşyayı da, yokluğa nisbet edilen her şeyi de kuşatan kemal sahibi varlıktır. Bu ise ancak ve ancak hususiyle Allah diye isimlendirdiğimiz varlık için söz konusudur. ..Görmüyor musun Hak, muhdesatın (sonradan yaratılmışın) sıfatlarıyla tecelli etmekte ve kendi nefsinden bunlarla eksiklik ve zem (yerme) sıfatlarıyla**

[989] İbnü’l-Arabî, **a.g.e.**, s.75-76.
[990] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.149.
[991] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, “er-Risâletu li-Müşkilâti’l-Fusus”, vr.52a-53a.

> **haber vermektedir?...'** (…) Bunlar 'vahdet-i vücûdcular' diye adlandırılmakta, tahkik ve irfan iddiasında bulunmaktadırlar; **Hâlık'ın varlığını, mahlukatın varlığının özdeşi saymaktadırlar. Bunlara göre mahlukatın muttasıf bulunduğu güzellik, çirkinlik, medh ve zemm sıfatlarının tamamı ile bizzat Hâlık Teala da muttasıftır.** Yine bunlara göre Hâlık'ın asla mahlukatın varlığından farklı, ondan ayrı bir varlığı da yoktur, bilakis bu varlık alemindeki hiçbir şey Halık (yaratıcı)'tan başka ve O'nun gayrı değildir"[992].

Görüldüğü üzere nakledilen bu ifadeler, -eğer Sofyalı Bâlî Efendi bizi yanıltmıyorsa- Çivizâde'nin İbn Teymiyye'nin sözlerini adeta satır satır takip ettiğini ortaya koymaktadır. Öyle ki, İbn Teymiyye'nin *"Âdem'in Hak'tan bir parça"* veya *"kısım olduğu"*, *"ikinci cümlenin bu hususa tamamen uygun olduğu"*, *"Hâlık'ın mahlukâtla özdeş"* ve *"vahdet-i vücûdculara göre Hâlık'ın mahlukâtın … sıfatlarıyla muttasıf olduğu"* ifadeleri, Çivizâde tarafından *"Âdem'in cüz oluşu"*, *"ikinci cümlenin (kelime) ilkini muvâfık kıldığı"*, *"Hakk'ın âlemle ayniyeti"* ve *"onlar indinde mahlûkâtın sıfatlandığı….her şeyi, Hâlık'ın aynıyla sıfatlandığı"* şeklinde bizâtihi cümle cümle ve kavramsal olarak tekrarlanmıştır. Dolayısıyla bu tespit bize, Çivizâde'nin bu meselede İbn Teymiyye'yi takip ettiğini somut bir biçimde göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye sorulan soruda ikinci mesele olarak nakledilen ve aynı şekilde Çivizâde tarafından da gündeme alındığı anlaşılan İbnü'l-Arabî'nin putlara ibâdetle ilgili sözlerinin yorumu, söz konusu etkileşimi aynı somutlukta yansıtan bir diğer çarpıcı örnektir. Şöyle ki, İbn Teymiyye söz konusu sorunun ilgili ifadelerine cevap verirken şu ifadeleri kullanır:

> "… '**Puta tapanlar şayet bu putları terk etselerdi, onları terk ettikleri oranda Hak'tan cahil olurlardı' diyen kimse Yahudilerden de, Hıristiyanlardan da daha fazla küfür içindedir. Hatta böylelerini kafir tanımayan kimse de Yahudilerden ve Hıristiyanlardan daha çok kafirdir. Çünkü Yahudiler ve Hıristiyanlar putperestleri kafir kabul etmektedirler…** (…) **Evet bu adamlar müşriklerden daha fazla küfür içindedirler. Çünkü bunlar putlara tapanı, başkasına değil Allah'a tapıyor kabul etmişler**;

[992] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.148-150.

> Allah'a göre putları, insana göre insanın uzuvları mesabesinde, nefse göre nefsin kuvvetleri durumunda kılmışlardır…"[993].

Aynı sözler hakkında Çivizâde ise, -Sofyalı Bâlî Efendi'nin İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadelerini kısaca "…**Taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı**…"[994] şeklinde nakledip bazı ilave açıklamalar yaptıktan sonra *"bu onun kavlidir"* ibâresini kullanmasına bakılırsa- şu ifadeyi kullanmış görünmektedir: "**Bunu diyen kimse, Yahudi ve Hıristiyanlardan daha kâfirdir, hatta putlara ibâdet etmekten daha küfr içindedir"**[995]**.** Dikkat edilirse Sofyalı'nın Çivizâde'ye atfettiği bu ifade, aslında İbn Teymiyye'nin iki ayrı cümlesinin terkibinden başka bir şey değildir. Şu halde bu da, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet ederken İbn Teymiyye'yi takip ettiğini ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce Çivizâde'nin Firavun'un imanı meselesine yaptığı yorumlar da, yine aynı etkileşimi yansıtmakta olup İbn Teymiyye menşe'lidir. Şöyle ki, İbn Teymiyye'nin Firavun'un imanı meselesiyle ilgili ifadelerinden bazıları şunlardır:

> "…Bu adamlar 'Her şey ancak Allah'tır' da demektedirler. (…) İşte bu sebeple *Fusûs*'un yazarı, buzağıya tapanları isabetli davranmış kabul ederek Hz. Harun'un bu kimseleri buzağıya tapmaktan sakındırması(nı) Hz. Musa'nın yadırgayıp reddettiğini belirtmekte ve şunları söylemektedir: ' **(...) Şüphesiz ârif, her şeyde Hakkı gören, hatta Hakkı her şeyin aynı bilendir'. Bunun bir sonucu olarak bu adamlar Firavun'u âriflerin ve tahkik ehlinin ileri gelenlerinden kabul etmekte, Rabb'lık da'vasında onu haklı görmektedirler.** Nitekim… (…). Bu adamların **küfür içinde olduklarını** anlamak için, bunların en hafif sözlerinin şunlar olduğunu belirtmek yeterlidir: **'Firavun mü'min olarak bütün günahlardan arınmış bir şekilde ölmüştür'.** Nitekim İbn Arabi şöyle der: **'Boğulma sırasında cenab-ı Hakkın verdiği iman sebebiyle Firavun için artık Hz. Musa gözünün nuru olmuştu. Böylece Allah onun ruhunu tertemiz ve pak iken, hiçbir kötülük ve**

[993] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.154-155
[994] İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.66.
[995] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.53b-54a.

çirkinliği yokken aldı. Çünkü Allah onun ruhunu tam imanı sırasında herhangi bir günah işlemesine kalmadan almıştı. (Önceki günahlarına gelince) İslâm, daha öncesini silip yok eder'. Oysa ki hem Müslümanların, hem de Yahudi ve Hıristiyanlar gibi diğer din ehlinin inançlarına göre zorunlu olarak bilinmektedir ki, **Firavun, insanlar içinde Allah'ı en fazla inkar edenlerden biridir**"[996].

Sofyalı Bâlî Efendi'nin naklettiğine göre Çivizâde'nin bu hususstaki görüşü ise, İbnü'l-Arabî'nin "…**Böylece Allah, kendisinde herhangi bir kir bulunmaksızın, temiz ve arınmış bir halde Firavun'un canını aldı**…"[997] sözlerine, **"bu söz Firavun'un diğer Müslümanlar gibi muvahhid mü'min olması hükmüdür"** diye itiraz etmek[998] ve ayrıca "meşâyih-i kibâr"a, **"ârif Hakk'ı her şeyde görendir, hatta (Hakk'ı) her şeyin aynı görendir"** ifadesini isnad ederek, "**onlar böyle dediler ve bu yüzden Firavun'u muhakkiklerin kibârından kıldılar"** demek şeklindedir[999]. Görüldüğü üzere Çivizâde burada, gerek İbnü'l-Arabî'nin sözünün Firavun'un mü'min olduğu anlamına geleceği ifadesiyle, gerek *"meşâyih-i kibâr"*a atfettiği *"ârifin her şeyde Hakk'ı gören kişi olduğu"* sözüyle ve gerekse *"Firavun'un muhakkiklerin kibârı kılındığı"* mealindeki ifadesiyle açıkça İbn Teymiyye'yi izlemektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilatu'l-Fusûs*'ta verdiği bilgilerden anlaşılıyor ki, Çivizâde İbn Teymiyye'ye sorulan sorudaki İbnü'l-Arabî'nin tenzîh-teşbîh ve cehennem azâbının sonluluğu meseleleriyle ilgili sözlerini de eleştirmiştir. Ama Sofyalı Bâlî Efendi Çivizâde'nin bu eleştirilerini, bütün olarak veya incelediğimiz üç meselede olduğu gibi bazı ifadelerini aynen nakletmek suretiyle yansıtma cihetine gitmez. Söz gelimi o, tenzîh-teşbîh meselesini Çivizâde'ye atıfta bulunmaksızın yalnızca İbnü'l-Arabî'nin, "**Tenzihin teşbihten ayrılması ya da teşbihin tenzihten yoksun**

[996] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.150-151.
[997] İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.221.
[998] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.53a.
[999] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.53b.

kalması mümkün değildir…"[1000]; "**Bilgisi tam olan ârif, mârifetullah konusunda aynı anda tenzih ve teşbih arasını cem eden kimsedir**"[1001] mealindeki sözlerini iktibas edip açıklamakla yetinir[1002]. Keza cehennem azâbının sonluluğu meselesinde de, Çivizâde'nin eleştirilerine sadece genel ifadelerle değinir. Dolayısıyla Sofyalı'nın kayıtları, hem Çivizâde'nin bu eleştirilerinin mahiyeti, hem de İbn Teymiyye'nin fikirleriyle ilişkisi açısından yetersizdir. Bununla birlikte bu son mesele hakkında tespit ettiğimiz bir fetvâ, Sofyalı'nın ilgili kaydıyla birlikte değerlendirildiğinde, konuyu belli ölçüde açıklayacak gibi görünmektedir.

Şöyle ki, Sofyalı Bâlî Efendi Çivizâde'nin cehennem azâbının sonluluğu meselesiyle ilgili eleştirilerine, İbnü'l-Arabî'nin "… (onlar) … **yakınlığın ta kendisinde bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler**…"[1003] mealindeki sözlerini iktibas edip açıkladıktan sonra, bu tür sözleri nedeniyle Şeyh (İbnü'l-Arabî) ve *"ehlullahtan diğerleri"* hakkında *"sû-i zan"*da bulunmak için bir yön (vech) olmadığını söyleyerek değinir[1004]. Yani buradan anlaşılıyor ki Çivizâde, bu ifadeleri sebebiyle İbnü'l-Arabî'ye "sû-i zan"da bulunmuştur. Bu konuya ilişkin tespit ettiğimiz fetvâda ise, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerini "ahkâm-ı zendeka"yı gerektiren "zındıklık ve mülhidlik" olarak değerlendirdiği görülmektedir ki, fetvâ şöyledir:

> "(Mes'ele:) Tâife-i kefere cehennemden bir iki gün azâb olunduktan sonra hakîkatleri tabiat-i nâriyyeye münkaleb olub elem-i azâb müessir olmayub dünyada nice seyr iderlerse cehennemde dahi şöyle seyr idüb gezseler

---

[1000] İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.200.
[1001] Sofyalı'nın böyle naklettiği İbnü'l-Arabî sözü, herhalde Fass-ı Nuh'taki şu ifadelerden birinden alınmış olmalı: *"Eğer her iki emri birleştirir, yani teşbih ve tenzih arasını cem edersen doğru yolu bulur, İlâhî bilgide İmam ve Seyyidlerden olursun…";"Hakk'ı bilmek yolunda tenzih ve teşbih arasını birleştiren ve onu iki vasıf ile (Zâhir ve Bâtın) vasıflandıran kimse nasıl ki kendi nefsini bütün teferruatıyla değil de toplu olarak bildiyse, Hakk'ı da bütün isim ve sıfatlarının tafsilatıyla değil toplu olarak anlıyabilir…"*. Bk. Muhyiddin-i Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, MEB Yay., 1992, s.56, 54.
[1002] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.54a.
[1003] İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.113-114.
[1004] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.53a.

gerekdir diyen Şeyh'e şer'an ne lâzım olur, beyân buyurulub müsâb oluna? El-Cevâb: Zındîkdır, mülhiddir, ahkâm-ı zendeka icrâ olunmak gerekdir. Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed"[1005].

Bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşüne baktığımızda da şu ifadeleri görürüz:

"…İşte bu sebepledir ki İbn Arabî, Ad kavmini ve diğer kâfirleri dosdoğru yol üzere göstermiş, onları yakınlıkla iç içe saymış, cehennem ehlinin de tıpkı cennet ehlinin cennette lezzet ve zevk duydukları gibi cehennemde lezzet duyacaklarını savunmuştur. İslâm dini apaçık bildirmektedir ki, Ad, Semud kavmi, Firavun ile milleti ve Cenab-ı Hakkın kıssalarını verdiği diğer kâfirler Allah'ın düşmanları olup âhirette azaba uğratılacaklardır; Cenab-ı Hak onlara lânet ve gazab etmiştir. İşte bu açıdan böylelerini öven ve onları Allah'ın has kullarından sayıp cennet ehli kabul eden kimse Yahudilerden de Hıristiyanlardan da daha kâfirdir"[1006].

Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs*'ta incelediği mevzular çerçevesinde Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet gerekçeleri bu kadar olmakla birlikte, burada Çivizâde'nin muhalefetinde İbn Teymiyye'yi takip ettiğinin karinesi olarak son derece mühim üç hususa daha işaret etmemiz gerekmektedir. Bunlardan birincisi, aslında İbn Teymiyye ve Çivizâde tarafından eleştirilen ama gerek İbn Teymiyye'ye sorulan mezkur soruda, gerekse Sofyalı Bâlî'nin *Müşkilât'*ında hiç değinilmeyen İbnü'l-Arabî'nin "hatemü'l-evliyâ" kavramıyla ilgili görüşleri meselesidir. Kanaatimizce bu mesele de, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefet ederken İbn Teymiyye'yi takip ettiğinin bir işareti olarak yorumlanabilir. Çünkü bir defa bu meselenin hem İbn Teymiyye'ye sorulan soruda yer almaması, hem de Sofyalı'nın *Müşkilât'*ında bulunmaması bir tesâdüf olmasa gerektir. Aksine bu durum, öyle zannediyoruz ki Çivizâde İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği risâlesini, -yukarıda gösterdiğimiz veçhile- büyük ihtimalle İbn Teymiyye'ye *Fusûsu'l-Hikem* hakkında sorulan soru ve İbn Teymiyye'nin buna verdiği cevaptan hareketle

[1005] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.41a.
[1006] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.155-156.

yazdığı için, İbn Teymiyye'nin cevabında ele almadığı "hatemu'l-evliyâ" meselesine kendisi de değinmemiş ve tabii olarak kendisine cevap veren Sofyalı Bâlî Efendi de aynı yolu izlemiş olmalıdır. Dolayısıyla "hatemü'l-evliyâ" meselesinin Sofyalı Bâlî Efendi tarafından ele alınmayışı, bizce Çivizâde-İbn Teymiyye ilişkisi açısından mânidar bir paralelliktir. Bununla birlikte konuya ilişkin kanaatini bir fetvâ vesilesiyle açıklayan Çivizâde'nin, bu hususta da yine İbn Teymiyye gibi düşündüğü tespit edilebilmektedir.

Şöyle ki, vaktiyle İbnü'l-Arabî'nin "hatemü'l-evliyâ" kavramı hakkındaki görüşlerini inceleyen İbn Teymiyye, bunun "küfür" ve "sapıklık" olduğunu ifade eder:

> "…Böylece İbn Arabî, hatemü'l-evliyayı bütün nebîler ve resûllerden daha fazla ârif-billah saymış ve peygamberlerin Allah hakkındaki bilgiyi hatemü'l-evliyanın ışığından görebileceklerini kabul etmiştir. (…) Peygamber (s.a.v.) den sonra artık nebî ve resûller kabul etmeleri mümkün olmadığı için o böyle söylemektedir ve bu, açık bir küfürdür. (…) İbn Arabî'nin âhir zamanda çıkacak bir hatemü'l-evliyanın bulunduğu, onun kendisinden evvel gelip geçmiş bütün velîlerden üstün ve önde olduğu, onun diğer velîler yanında tıpkı öteki peygamberlere oranla hatemü'l-enbiyanın konumunda olduğu şeklindeki iddiası da apaçık bir sapıklıktır…"[1007].

Çivizâde ise, aynı mesele kendisine sorulduğu zaman İbn Teymiyye'nin fikrine benzer şekilde, böyle diyen kimsenin kâfir olacağı hükmünü verir:

> "Mes'ele: Şeyh Muhyiddin Arabî'nin *Fusûs'*unda hâtem-i evliyâ efdaldir hâtem-i resûlden ve *Futuhât'*ında ben hâtem-i evliyâyın didügün bilüb bu kelimâtı hakdır deyüb hak i'tikâd iden ve hak olmak muhtemeldir diyen kimesnelere şer'an ne lâzım olur? El-Cevâb: Kâfir olur, el-iyaz-billah, Çivizâde"[1008].

Söz konusu hususlardan ikincisi, Çivizâde'nin bazı fetvâlarında İbnü'l-Arabî öğretisiyle ilgili verdiği hükümlerin de İbn Teymiyye'nin hükümleriyle

---

[1007] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s..232-234

[1008] Le'âlî, **a.g.e.,** vr.12b-13a; bu fetvâ için ayrıca bk. Sül Ktp., Reşid Efendi, nu.1036, vr.129b. İbnü'l-Edhemî bu fetvâyı yanlışlıkla Kemalpaşazâde'ye atfeder. Bk. İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.12a.

paralel olduğudur. Mesela İbn Teymiyye bir ifadesinde "vahdet-i vücûd"cuların önderleriyle ilgili olarak, öldürülmelerinin vâcib olduğunu, tevbe etmeden yakalandıklarında tevbelerinin kabul olunmayacağını söyler:

> "…Bu vahdet-i vücûdcuların durumu da aynıdır: Bunların elebaşıları küfrün önderleri olup **öldürülmeleri vacibtir. Tevbe etmeden yakalandığı zaman bunlardan herhangi birinin tevbesi kabul olmaz**…"[1009].

Çivizâde de ilki yukarıda tam olarak nakledilen, diğeri de ileride nakledilecek olup *Fusûsu'l-Hikem'*deki fikirlerin doğruluğuna inananlarla ilgili olan fetvâlarında, tıpkı İbn Teymiyye gibi onların katl olunmaları gerektiği ve yakalandıkları zamanki tevbelerinin makbul olmayacağı hükmünü verir:

> "…el-Cevab: Kâfir zındîkdır, **katl olunmak gerekdir, ba'de'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz.** Ketebehu Şeyh Muhammed"[1010].

> "…el-Cevab: *Fusûs*'la müsemmâ olan kitâb ki İbn Arabî müellefidür, küfrden ve ilhâddan ve zendekadan eşyâ-i kesîrei müştemildir. Şek yokdur ki anı fehm idüb hâkdır diyen kimesnîne zındîkdir, **katl olunmak gerekdir, ba'de'l-ahz tevbe iderse katlden halâs olmaz, sâir kefere gibi değildir.** Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed"[1011].

Üçüncü husus ise, Çivizâde-İbn Teymiyye ilişkisi açısından buraya kadar söylediklerimizin tamamını kuşatıp adeta teyid eden son derece mühim bir bilgiyle ilgilidir. Bu bilgi, Çivizâde'nin kendi risâlesinde İbn Teymiyye'ye bizâtihi unvanıyla atıfta bulunmasıyla ilgilidir ki, Sofyalı Bâlî Efendi bunu şöyle nakleder:

> "Sonra o (Çivizâde) risâlesinin sonunda dedi ki: *Fusûs'*a ulemâdan bir grup (cemaat) reddiyede bulunmuştur. eş-Şeyh Bedreddîn, **Şeyhü'l-Muhaddisîn** ve İmâmu'ş-Şâfiiyye ve el-Kâdî Sa'deddîn onlardandır…."[1012].

[1009] İbn Teymiye, **a.g.e.**, s.157.
[1010] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.40ab. Bu fetvâda yer alan İbnü'l-Arabî'ye ait sözler, orijinal metinde Arapça olarak yazılıdır. Biz buraya Türkçe tercümelerini yazdık.
[1011] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.41a.
[1012] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.54a; keza bk. Kefevî, **a.g.e.**, vr.248b.

İşte burada Çivizâde'nin *"Şeyhü'l-Muhaddisîn"* diye atıfta bulunduğu kişi, gâliba İbn Teymiyye olsa gerektir. Çünkü bilindiği gibi İbn Teymiyye'nin mensubu olduğu Hanbelî mezhebi çevresine *"Selefiye, ehl-i Eser, Sıfâtiye, İsbâtiye"* isimlerinin yanısıra *"ehl-i Hadis"* ya da *"ashâb-ı Hadis"* de denmekteydi[1013]. Dolayısıyla bu terkipteki *"muhaddisîn"* kavramı, "Hadisçiler" anlamında *"ehl-i Hadis"* olmaktadır. *"Şeyh"* kavramı ise, büyük ihtimalle İbn Teymiyye'nin unvanı olan *"Şeyhülislâm"*ın kısaltılmışı olmalıdır. Nitekim Çivizâde'nin devrinde mesela İbrâhim el-Halebî'nin sûfîlerin raksıyla ilgili *er-Rahsu ve'l-Vaksu li-Müstehalli'r-Raksi* adlı risâlesinde bir Hanbelî âlimin *"Furu'"* adlı eserinden yapılan bir alıntıda, söz konusu âlimin İbn Teymiyye'den *"Şeyhülislâm"* yerine sadece *"Şeyhimiz" ("Şeyhunâ")* diye söz ettiği görülmektedir[1014]. Buna göre diyebiliriz ki, Çivizâde risâlesinde *"Şeyhü'l-Muhaddisîn"* (Hadisçilerin şeyhi) ifadesiyle, yukarıda yaptığımız muhteva analizinde ortaya koyduğumuz üzere, aslında risâlesinin asıl bilgi kaynağı olan İbn Teymiyye'ye açıkça atıfta bulunmuş olmaktadır.

Şimdi geldiğimiz bu noktada, buraya kadar kaydedilen bütün bu hususlar ışığında Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinin teşekkülü ve mâhiyeti üzerine şöyle bir izahatta bulunabiliriz: Bir defa Çivizâde, her şeyden önce meşrebi itibariyle tasavvufa soğuk[1015] ve formasyonu çerçevesinde 'rivâyetçi' ilmî zihniyete sahip bir fıkıh âlimi olduğu için, tabiatıyla İbnü'l-Arabî'nin kullandığı "felsefî"-tasavvufî dile son derece uzak[1016], yabancı, hatta

---

[1013] Uludağ, **a.g.e.**, s.29-30.

[1014] Bk. İbrahim b. Muhammed el-Halebî el-Hanefî, **er-Rahsu ve'l-Vaksu li-Müstehalli'r-Raksi**, Tashih-ta'lik eden: Hasan es-Semahi Suveydan, Dımaşk, Dâru'l-Beşâir, 1423/2002, s.59. İmam Muhammed b. .. el-Makdisî'nin "şeyhimiz" ifadesiyle atıfta bulunduğu kişinin İbn Teymiyye olduğu bilgisini, İbrâhim el-Halebî'nin bu risâlesinin musahhihi Hasan es-Semahî Suveydan'ın notundan öğrenebiliyoruz.

[1015] Sofyalı Bâlî Efendi *Müşkilâtu'l-Fusûs'*ta, Çivizâde'nin *Fusûs'*taki bir ifadeyi İbn Teymiyye'nin fikriyle eleştiriye tâbî tutması karşısında, bundan habersiz olarak, *"...Bu sözler ondan ehlullaha kızgınlığı (gadab) sebebiyle aklının zevâlinden dolayı galat idi.."* değerlendirmesinde bulunur. Bu değerlendirme, -esasen yüzeysel olmasına rağmen- Çivizâde'nin tasavvufa ve sûfîlere pek sıcak bakmayan biri olarak tanındığını gösterir. Bk. Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52b.

[1016] Nitekim Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs'*un mukaddimesinde, Çivizâde'nin ilgili risâlesinde İbnü'l-Arabî'yi tekfîr etmesini, *Fusûsu'l-Hikem'*in tamamına ihâtasının yokluğu nedeniyle bazı kelâmının bazısını şerh eden tertibinde cehl etmesine ve Çivizâde'nin bu fende (tasavvuf) hazzının yokluğuna bağlaması, -meselenin tek yönlü açıklanması olmakla birlikte- Çivizâde'nin

muhtemelen karşıydı[1017]. Bu anlamda onda, bu tarz bir muhalefetin neşv ü nemâ bulmasına uygun bir meşrep ve fikrî altyapı mevcuttu. İşte böyle bir âlim olarak o, zaman içerisinde, kuvvetle muhtemel Mısır Kadılığı göreviyle Kâhire'de bulunurken[1018], (Teftazânî gibi diğer âlimlerin fikirlerinin yanı sıra, özellikle) İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî ve öğretisine yönelik eleştirel fikirleriyle tanıştı. Kendi zihniyetine çok uygun olan bu fikirler, tabii olarak onu etkiledi ve sonuçta Çivizâde o andan itibaren İbnü'l-Arabî mektebine karşı selefî İbn Teymiyye'nin etkisi altına girdi. Bu etkiyle birlikte de, tıpkı İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî'nin ve öğretisini benimseyen sûfîlerin amansız bir muhalifi oldu. Çivizâde amansız bir İbnü'l-Arabî muhalifi olmuştu olmasına; ama onun bu muhalefetini sergileyebilmesi için hem bunu gerektiren şartlar olmalıydı, hem de konjonktür buna müsait olmalıydı. Esasen Çivizâde'nin bu donanıma ulaştığı zaman diliminde yani 1530'larda her iki açıdan da şartlar epey olgunlaşmıştı. Zira bir taraftan, Osmanlı'da -zaten baştan beri hâkim tasavvufî çizgiyi temsil eden- İbnü'l-Arabî mektebi bu yıllarda çok yaygın ve etkili olduğu gibi, bu çizgiyi takip eden özellikle Bayramiyye-Melâmiliğine ve Halvetiyye'ye (bilhassa Gülşenilik kolu) mensup kimi sûfîler, ulemâyı ve siyasî iktidarı rahatsız eden "zendeka ve ilhad" nitelikli bir takım dinî-içtimâî problemlere neden oluyorlardı; diğer taraftan da Yavuz'un Mısır seferinden sonra Osmanlı'da İbnü'l-Arabî karşıtı bir hareket kendini iyice hissettirmeye başlamıştı. Nitekim bu hareket, öyle anlaşılıyor ki entelektüel düzeyde ilk defa Çivizâde'nin müftîlikteki selefi olan Sa'dî Çelebi ve özellikle onun himâyesindeki İbrâhim el-Halebî'nin eserleri ile sesini bayağı yükseltti. İşte Çivizâde gâliba bu konjonktürün motivasyonuyla ama aynı zamanda takındığı tavrın fikren doğru olduğunu düşünen[1019] bir üst düzey ilmiye bürokratı olarak

---

tasavvufa ve onun diline olan uzaklığına işaret etmesi itibariyle mânidardır. Bk. Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52a.

[1017] Bu bağlamda Süleyman Uludağ'ın, Çivizâde'nin bu tavrından hareketle Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn*'da kullandığı *"bazı müftülerin felsefe öğretimini yasaklaması"* ifadeleri temelinde, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da felsefenin (hikmet) ve aklî ilimlerin itibardan düşmesinin sorumlularından biri olarak Çivizâde'yi göstermesi mânidardır. Bk. Uludağ, "İşrakîlik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi", **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk** içinde, s.264-271.

[1018] Bu noktada Çivizâde'nin İbn Teymiyye gibi Hanbelî mezhebinden olan Mısır'lı âlim İbnü'n-Neccâr (ö.1564)'dan Hadis icâzeti aldığını tekrar belirtelim.

[1019] Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtu'l-Fusûs*'ta, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik bu tavrını *"... o belki selefin kavlini iptal ederek avâm nazarında ta'zîm (yüceltme) ve ulemâ arasında temyîzi (öne*

kendi insiyatifiyle, İbnü'l-Arabî'ye (ve ayrıca aşağıda incelenecek olan onun öğretisini benimseyen sûfî çevrelere) karşı muhalefet bayrağını açtı. O bu çerçevedeki ilk faaliyetlerinden birini, belki henüz Anadolu Kazaskeri'yken ya da müftîliğinin ilk yılında, İbrâhim el-Halebî'nin 945/1538-39 yılında yazıp İbnü'l-Arabî'yi ağır suçlamalarla tekfir ettiği *Nimetü'z-Zerî'â fî Nusreti'ş-Şerî'a* adlı eserini imzalayarak gerçekleştirdi. Bundan sonra da geniş yankı uyandıran asıl mühim faaliyetlerine girişti. Bu faaliyetler, tabii ki onun Osmanlı müftîsi (şeyhülislâm) olarak bazıları yukarıda nakledilen ve İbnü'l-Arabî'yi "küfür, zendeka ve ilhad"la suçlayan son derece sert fetvâları vermesiydi. Çivizâde, öyle anlaşılıyor ki bu fetvâların üzerine bir de -ya müftîyken ya da bu makamdan azlinden bir müddet sonra- yukarıda tahlil ettiğimiz İbn Teymiyye'nin fikirlerini ihtivâ eden risâlesini yazdı. Dahası, -bir kayıtta yazdığına göre- Çivizâde bu muhalefetini, İbnü'l-Arabî'nin cesedinin çıkarılıp yakılması gibi uç bir taleple Kânûnî Sultan Süleyman'ın huzuruna kadar taşımaktan da geri durmadı. Bütün bu faaliyetlerinde ise o, İbn Teymiyye'yi izleyerek İbnü'l-Arabî öğretisinin kendi ifadesiyle "şer'î itikad"a yani Sünnî ("ehl-i sünnet ve'l-cemaat") itikada muhalif olduğunu savunuyordu. Hülâsa, Çivizâde böylelikle XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı geleneğinde – Sa'dî Çelebi ve İbrâhim el-Halebî'yi bir kenara koyarsak- o güne kadar görülmemiş tarzda ve mahiyette İbnü'l-Arabî muhalifi bir faaliyete imzasını atmış oldu.

Kanaatimizce Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye ve onun itikadındakilere karşı sürdürdüğü zikredilen şekildeki muhalefetini, aslında bu alanda Osmanlı ilim ve entelektüel geleneğinin hâkim çizgisinden kendi çapında bir kopuş ve bunun yerine selefî İbn Teymiyye'nin fikirlerini hâkim kılma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim Çivizâde'nin bu faaliyetlerinin yarattığı etki, sonuçlar ve tepkiler bu noktaya işaret eder niteliktedir. Mesela bu konuda

---

çıkma) amaçladı" ifadesiyle değerlendirmesi (bk. Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.54b), onun meselenin özünü kavrayamadığını ve meseleyi tek yanlı subjektif yorumlarla açıklamaya çalıştığını düşündürmektedir. Zira Çivizâde bu görüşleri ortaya attığında zaten makam ve mevki olarak yeterince ön plandaydı. Üstelik o bu fikirleriyle mevcut pozisyonunu kaybetme riskiyle de karşı karşıyaydı. Yukarıda açıklandığı üzere Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefeti, esasen dinî-fikrî-hissî bir çok temele dayanan bilinçli bir tercihti.

yazdığı risâleyle Çivizâde'ye en sert tepkiyi gösteren ve İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmesinin kendisini tekfir etmek anlamına geldiğini söyleyen Sofyalı Bâlî Efendi[1020], -her ne kadar meselenin ikinci kısmını fark edemese de- Çivizâde'nin bu yaklaşımının bir bakıma Osmanlı ilim geleneğinden farklılaşmasıyla ilgili olduğu anlamına gelebilecek bazı mühim sözler sarfeder. Söz gelimi o *Müşkilâtu'l-Fusûs*'ta, -Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye reddiyede bulundukları iddiasıyla Şeyh Bedreddin[1021], Şeyhü'l-Muhaddisîn, İmâmu'ş-Şâfiiyye ve Kâdî Sa'deddin (Teftazânî)[1022] gibi ulemâyı kendisine delil getirmesine karşı-

> "…Biz ehlullahın kelâmını idrakte hiçbir kimseyi taklîd etmeyiz; söylediğimiz şeyin doğruluğu üzerine dayanağımız, İmam Fahru'r-Râzî, el-Kâdî Beydavî, Mevlânâ el-Fenârî, Mevlânâ el-Arab ve İbnü'l-Hatib ve İbnü'l-Efdal ve Ali Çelebi ve İbn Kemâl Paşa ve özellikle zamânımızdaki kutbu'ş-şerî'a ve't-tarîka el-meşhur bi-İbn Bahâeddin ve diğer fuhûl-i ulemâ-i zamândır. Onlar Şeyh'in sıhhat-i akîdesine ve ilm ü fendeki kemâl-i irfânına fetvâ verdiler. Onların dışındaki müftîlerden ise, -ki onlar devletlerinin ibtidâ-i zuhûrundan Sultan Süleyman zamânına kadar Âl-i Osman'ın saltanatı altında idiler- Şeyh'in akîdesinin sıhhati üzerine fetvâ duyulmamış olsa da, Şeyh hakkında tekfîr de duyulmamıştır…"[1023],

mealinde dikkat çekici bir savunma yapar. Bu savunmada isimleri zikredilen âlimlere dikkat edilirse, -esasen Fahreddin Râzî ile başlamasının gösterdiği üzere- bu isimlerin -Kadı Beydavî hâriç- tamamı üst düzey Osmanlı âlimi olup Fahr-ı Râzî'nin çizgisini izeleyen ve bu kimlikleriyle İbnü'l-

---

[1020] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.52a. Sofyalı Bâlî Efendi risâlesinin sonunda, İbnü'l-Arabî'nin *"istihkakı olmaksızın kitaplarım hatta ehlullahın kitapları hakkında mütâlaada bulunan kimse zındık olur"* sözünü hatırlarak, Çivizâde'nin bu nedenle bu tâife hakkındaki makalâtından rücu' ve istiğfar etmesi gerektiğini söyler (vr.54b.).

[1021] Çivizâde'nin kasdettiği bu kişi eğer Şeyh Bedreddin es-Simavenî ise, -ki öyle olmalı- onun bizim bugün daha ziyade (Vâridât meselesinden ayrı olarak) vahdet-i vücûdcu olarak bildiğimiz Şeyh Bedreddin'i tam zıddı bir kimlikle tanıdığı anlaşılıyor. Bu durum, farklı algılamalardan hangisinin gerçeği yansıttığı üzerine yeni araştırmaların yapılması gerektiğini gösteriyor.

[1022] Çivizâde risâlesinde Teftazânî'ye atıfta bulunduğuna göre, onun İbnü'l-Arabî aleyhine yazdıklarından haberdar demektir. Zaten Teftazânî Osmanlı dünyasında etkili bir âlim olduğu için bu durum tabiidir.

[1023] Şeyh Bâlî es-Sofyavî, "er-Risâletu li-Müşkilâti'l-Fusûs", vr.54ab.

Arabî ve öğretisine karşı olmayan âlimlerden oluştukları görülmektedir[1024]. Yine Sofyalı'nın, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'yi "tekfir" etmesi açısından, bu hükmün fetvâ âdâbına/şânına uymadığını, müftîlerin birini tekfir edecekleri zaman *"tekfirin tekfir edene (mükeffire) dönmesinden korkarak, fetvânın hakkını vererek ve Allah'a karşı edeb takınarak, küfre düşmüş olmasından korkulur"* demeyi tercih ettiklerini; oysa Çivizâde'nin hem böyle yapmayarak, hem de küfür ahkâmı uygulanamayacak ölmüş birisine bu hükmü vererek, kasdı aşıp bunu "seb ve düşmanlık" haddine vardırdığını söylemesi de, Çivizâde'nin tarz, üslup ve yaklaşım olarak diğer Osmanlı âlim ve müftîlerinden ayrıldığını ifade etmektedir.

Keza, o devrin kimi önde gelen Osmanlı âlimlerinin İbnü'l-Arabî lehine tavır sergilemeleri, yine Çivizâde'nin farklı bir çizgiyi temsil ettiğini ve bunu etkin kılmaya çalıştığını ortaya koymaktadır. Mesela bir çok açıdan o devrin en etkili âlimi olan Ebussuud Efendi'nin, bu meselede İbnü'l-Arabî tarafında olması ve aynı zamanda Çivizâde'nin söz konusu fikirlerinin yarattığı dinî-içtimâî etkileri bertaraf ederek, gelenekteki kırılmayı -hem de Çivizâde'nin ta'n ettiği görüşlerin *Fusûs'*a bir Yahudi'nin ilhâkı olduğu gibi asılsız ama akıllıca bir fikirle[1025]- tamire çalışması, dahası bizzat Çivizâde'yi iknâ etmeye

---

[1024] Şükrü Özen, Fahreddin Râzî'nin mîrasına vâris olan Osmanlı ulemâsının, özellikle ontolojiye (varlık) dâir meselelerde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin tamamını kabul etmelerinin beklenemeyeceğini; ama onların temel meselelerde Râzî'yi izlemelerine rağmen İbnü'l-Arabî'ye acımasızca karşı çıkmadıklarını; Osmanlı döneminde âlimlerin çoğunluğunun İbnü'l-Arabî'ye karşı olumlu (favorable) bir yaklaşım benimsediklerini ve vahdet-i vücûd savunucularını saygın düşünürler olarak algıladıklarını söyler. Bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufism: Settlıng the Conflıct on the Ibn Al-'Arabı's Legacy by Fatwas", s. 334.

[1025] Ebussuud Efendi'nin fetvâ kâtibi Veli b. Yegan'ın mecmuasında bu görüşün, Çivizâde'nin Kânûnî'ye İbnü'l-Arabî'nin cesedinin mezarından çıkarılıp yakılması teklifi karşısında Ebussuud Efendi tarafından bizzat Kânûnî'ye ifade edildiği ve Kânûnî'nin de bundan sonra İbnü'l-Arabî aleyhine konuşmayı ve *Fusûsu'l-Hikem* okumayı yasakladığını yazar. Bu kaydın ilgili kısımları şöyledir: *" (...) Ebussuud Hâce Çelebi hazretleri buyurmuşlar ki,(...) Rivâyet olunur ki bir ehl-i ilm mel'un Yahudi varidi ... Fusûs'un evâil nüshaları anın eline girüb halka dalal ve mezheblerine ihtilal gelsün deyu şer'i- şerif-i mutahharaya muhalif kelimât ilhâk eylemiş ola. (...) Sultan imdi min-ba'd hazret-i Şeyh'i kimesne yaramazlık ile ağzına almasun ve kimesne Fusûs okuyub yazmasun deyu buyurmuşlardır"* (bk. **Fetâvâ-yı Ebussuud**, Sül. Ktp., İsmihan Sultan, nu.226, vr.168b-169a). Ebussuud Efendi'nin bu iddiasının XVII. yüzyıl başlarında şeyhülislâm olan Ebu'l-Meyâmin Mustafa Efendi tarafından *"...Yehudi ilhâkı olmak ba'îddir. Gâlibâ Şeyh'e hüsn-i zan virmek içün ihtiyar buyurmuşlardır"* şeklinde asılsız olarak değerlendirilmesi için bk. Veli b. Yusuf, **Fetâvâ-yı Ebussuud**, İSAM Ktp., Orhan Şaik Gökyay Bölümü Yamaları, nu.8693, vr.243b, derkenar. Söz konusu iddianın "iftira" olduğuna ilişkin Kâtip Çelebi görüşü için bk. Kâtip Çelebi, **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk**, s.298. Keza bu iddianın asılsız olduğu hakkında bk. Chodkıewıcz, "İbn Arabî'nin

çalışması[1026] bu açıdan çok önemlidir. Ayrıca Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra, *"Şeyh Amr İbnü'l-Fârız ve Molla Hüdâvendigâr"* gibi sâir tarihsel sûfîlere muhalefet ettiği şâyialarının yayılması[1027], buna karşılık Çivizâde'nin Anadolu Kazaskerliği'nde selefi olan ve sonradan da müftî olan Kadirî Çelebi'nin, -tabii ki en başta İbnü'l-Arabî'yi kastederek- Çivizâde'nin zendeka ve ilhad nisbet ettiği sûfîleri değişik bölgelerden *"ulemâ-i izâmın yollarını izlediği meşâyih-i kirâm"* şeklinde tavsif edip onlara hürmet etmesi de, Çivizâde'nin İbn Teymiyye'nin fikirlerini izlemesi itibariyle, İbnü'l-Arabî'ye sıcak bakan hâkim Osmanlı geleneğinden ayrıldığına işaret etmektedir. Diğer taraftan Çivizâde gibi İbnü'l-Arabî muhalifi olan İbrâhim el-Halebî'nin, bu muhalefetinde Çivizâde gibi İbn Teymiyye'yi değil, kelâmcılığıyla Osmanlı dünyasında oldukça etkili olan Sa'deddin et-Teftazânî'yi takip etmiş olması da Çivizâde'nin farklı bir geleneğin temsilcisi olduğunu başka bir açıdan yansıtan mühim bir karine olsa gerektir[1028].

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Çivizâde, İbnü'l-Arabî mektebine karşı İbn Teymiyye'nin fikirlerini savunarak devrinde farklı bir çizgi oluşturmaya çalışmış olmakla birlikte, bu çizgi en azından entelektüel çevrelerde çok taraftar bulmuş görünmemektedir. Fakat şu da belirtilmelidir

---

Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", s.99-100. Bu tür iddiaların temelleri ve ortaya atılış gâyeleri için bk. Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, s.148-149. Ebussuud Efendi'nin söz konusu iddiayı, Çivizâde'yi Kânûnî'nin hışmından kurtarmak veya Kânûnî'yi ikna etmek için ortaya attığına dâir bir görüş için bk. Özen, "Ottoman 'Ulama' Debatıng Sufısm: Settlıng the Conflıct on the Ibn Al-'Arabı's Legacy by Fatwas", s.329-330.

[1026] Kendisine "İmam Gazzâlî, Şeyh Muhyiddin Arabî ve Celâleddin er-Rûmî ve sâir meşâyihi" tekfîr eden kimse hakkında sorulan bir fetvâya cevabında Ebussuud Efendi, *"(...) Çivizâde ta'cizin itdikde hakikat-i hal mufassalan hazret-i merhûm kaddesallahu subhanehu rûhahu'l-azîz beyân olunmuşdur..."* (bk. **Fetâvâ-yı Ebussuud**, Sül. Ktp., İsmihan Sultan, nu.226, vr.169a.) diyerek Çivizâde'yi tutumundan vazgeçirmeye çalıştığını ifade eder. Bize öyle geliyor ki Ebussuud Efendi, Çivizâde'ye de muhtemelen *Fusûs'*a Yahudi ilhakı rivâyetini nakletmiş olabilir.

[1027] Ebussuud Efendi'ye muhtemelen Gülşenî çevrelerince yöneltilen bir sorudaki şu ifadelerden anlaşılıyor ki, XVI. yüzyılda Çivizâde'nin –her ne kadar buna ilişkin somut bir bilgi henüz bulunmamış olsa da- İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ gibi sûfîlere de ta'n ettiği gibi bir algı mevcuttu: "*...Zeyd dese ki Mısır'da Câmi'-i Müeyyediyye kurbunda medfûn olan Şeyh İbrâhim Gülşenî ve ana mürîd olanlar ve i'tikâd edenler muhabbet edenler külliyen mülhidlerdir ve zındıklardır. Merhûm Çivizâde fetvâsı bu hususda bize kâfîdir,...(...) Çivizâde yalnuz anın hakkında bed-gümân olmamışdır, Şeyh-i Ekber Şeyh Muhyiddin Arabî ve Şeyh Amr b. el-Fârıd ve Molla Hüdâvendigâr kuddise esrârahum ve sâir meşâyihden çok kimesnelere dahl etmişdir, anın re'yi bize delîl olmasa olur, zira mutlak söyleyüb selb-i küllî eylemişdir, bu tâifenin içinde...*". Bk. Veli b. Yusuf, **Mecmuâtu'l-Fetâvâ**, İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri ve Meşihat Arşivi, nu.178, vr.229ab.

[1028] Bu bağlamda, İbrâhim el-Halebî'nin mesh tartışmasında Çivizâde'nin karşısında yer aldığını yani hâkim Osmanlı geleneğinin tarafında olduğunu da hatırlamak gerekir.

ki, Çivizâde'nin yaşadığı devirden yaklaşık yüzyıl sonra ortaya çıkan "Kadızâdeliler hareketi"nde İbnü'l-Arabî'nin tekfîri meselesi yeniden gündeme geldiğine göre[1029], gâliba bunda Çivizâde'nin de rolü bulunmuş olmalıdır. Başka bir ifadeyle, İbn Teymiyye'nin fikirlerini savunmuş bir âlim olarak Çivizâde, fikrî kökleri bir şekilde aynı (selefî) gelenekle irtibatlı olan "Kadızadeliler hareketi"ni başlatanlara hiç değilse bu açıdan ilham kaynağı olmuş ve onları etkilemiş olabilir[1030].

B.Çivizâde ve Muasırı "Vahdet-i Vücûd"cu Sûfîler

İbnü'l-Arabî'ye ve öğretisine bu kadar sert bir biçimde muhalefet eden İbn Teymiyye izindeki Çivizâde'nin, İbnü'l-Arabî'nin peşinden gidip öğretisini benimseyen kendi zamanındaki sûfîlere muhalefet etmemesi elbette beklenemezdi. Zira birazdan belirtileceği üzere, Çivizâde'nin nazarında İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserindeki düşüncelerine bilinçli olarak inanan herkes, bir nevi *"katl olunması gereken zındıklar"* idi. Dolayısıyla Çivizâde tabii olarak, -bir bakıma menfî müşâhedeleriyle kendisini dolaylı bir şekilde problemin menşei olan İbnü'l-Arabî'ye muhalefete yönelten- bu tür sûfî çevlere de karşı çıkacaktı. Nitekim Çivizâde müftîliği sırasında daha ziyade Halvetî-Gülşenîler ve Melâmîler hakkında kendisine yöneltilen "mes'ele"lere verdiği cevaplarla (fetvâ) bu tür çevrelere muhalefet etmiştir.

Çivizâde'nin bu çevrelere karşı benimsediği muhalefet yaklaşımı, yine İbnü'l-Arabî ve onun -muhaliflerince "zendeka ve ilhad" olarak nitelenen- öğretisini ihtiva eden asıl eseri durumundaki *Fusûsu'l-Hikem* odaklıdır. Yani

---

[1029] Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızadeliler Hareketi'", **Türk Kültürü Araştırmaları**, XVII-XXI/1-2, 1979-1983, s.217.

[1030] Madeline C. Zilfi, Kadızâdeliler'in Çivizâde'den bahsettiklerini (bk. Madeline C. Zilfi, "Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulu'nda Dinde İhya Hareketleri", çev. M.Hulusi Lekesiz, **Türkiye Günlüğü**, sayı: 58, 1999, s.72, not:37), hatta Çivizâde'nin (Mustafa Sun'ullah'la birlikte) "Kadızâdeli otoritelerin sık sık atıf yaptığı kaynaklardan" olduğunu (Zilfi, **a.g.e.**, s.180, not:53) iddia etmiş olmakla birlikte, onun buna ilişkin kaynak gösterdiği eserlerin ilgili yerlerinde böyle bir kayıt bulunmamaktadır.

Çivizâde bu hususta problemin menşeini esas almış ve bu esasa istinadla ilgili sûfî çevrelere karşı hükmünü vermiştir. Hiç şüphesiz Çivizâde'nin bu şekilde ortaya koyduğu en dikkat çekici hükmü, *Fusûsu'l-Hikem'*deki görüşleri benimseyen tüm (dinî veya sûfî) çevreleri kapsaması açısından "Fusûsîler"e ilişkin verdiği bir fetvâda bulunmaktadır. Çivizâde bu fetvâsında, kendi zamanında bazı muhitlerde kimi ulemânın *"Bunların sözüne inanmayın, bunlar Fusûsîlerdir"* diyerek tekfîr ettiği[1031] "Fusûsîler" hakkında, -söz konusu hükmü verenlerden geri kalmaz bir tarzda ve hatta daha da ileri giderek- bırakın "imâmet"lerinin câiz olmasını, onların tevbesi kabul olmayan ve tez katl edilmeleri gereken "zındık" olduklarını söyler:

> "Mes'ele: Fusûsîlerün imâmeti şer'an câiz olur mı? El-Cevâb: İbn Arabî te'lif etdügi *Fusûs'*un ma'nâsını bilür ve i'tikâd idüb ve hak olmak muhtemeldür diyen zındîkdır ve katli tiz olmak gerekdir ve tevbe dahi etse katlden halâs olmaz, Çivizâde"[1032].

Çivizâde'nin bu hükmü, kuşkusuz o devirdeki İbnü'l-Arabî mektebine mensup pek çok sûfî çevreyi hedef tahtasına koymak anlamına gelir. Bunun ise söz konusu çevrelerde huzursuzluk yaratacağı âşikardır.

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'ye göre, yaşadığı devirde bu fetvâsında belirttiği çerçeveye giren yani İbnü'l-Arabî öğretisine itikad eden sûfî çevrelerin en başında, Halvetiyye tarîkatının bir kolu olan İbrâhim Gülşenî önderliğindeki Gülşenîler geliyordu. Aslında Çivizâde, kendi perspektifinden bu görüşünde pek de haksız sayılmazdı. Çünkü İbrâhim Gülşenî, tasavvufî telakkisi İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin görüşleriyle şekillenmiş bir sûfîydi[1033]; Gülşenîlik de Mevlevîlik ile özellikle

---

[1031] Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", s.236. Kılıç, "Fusûsîlerdir" diye tekfîr edilen kişilerin, Karabağ Terekemeleri'ne irşadda bulunmaya çalışan İbrâhim Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer Ruşenî ve halîfeleri olduğunu söyler. Ona göre tekfîr edenler ise, Azerbaycan coğrafyasındaki "molla"lar olmalıdır.

[1032] İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.9b. Aynı fetvâ için bk. Çivizâde, "Fetavâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.41b; Sül. Ktp., İsmihan Sultan, nu.216, vr.28b-29a.

[1033] Himmet Konur, **İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı**, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s.150-152.

Melâmiliğe çok yakın bazı niteliklere sahipti[1034]. Nitekim İbrâhim Gülşenî'nin, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanına ilişkin görüşünü savunduğu[1035], meşhur eseri *Ma'nevî*'yi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si "cevâbında" yazdığı[1036] ve Arapça *Dîvan'*ını da İbnü'l-Fârız'ın *el-Kasîdetü't-Tâiyye*'sine nazîre olarak yazdığı bilinmektedir[1037]. İşte Mısır Kadılığı yapmış bir âlim olarak Çivizâde, -orada faaliyet gösteren İbrâhim Gülşenî'nin ve Gülşenîlerin bu hâlini yani itikadlarının "vahdet-i vücûd" çizgisinde oluşunu yakından biliyor olmalı ki- hem İbrâhim Gülşenî hem de onun itikadındaki müridleri hakkında "zındık" hükmünü vermekten çekinmemiştir. Zaten, ehl-i Sünnet itikadı ("şer'î itikad") konusunda son derece hassas olan Çivizâde'nin bu hükmü verirken dayandığı husus, Gülşenîlerin itikadî anlayışlarının "şer'î itikad"a aykırılığı idi. Öyle ki bu durum, Çivizâde'nin başta İbrâhim Gülşenî olmak üzere Gülşenîler hakkında verdiği tüm fetvâlarda açıkça görülür. Mesela Çivizâde şu dikkat çekici fetvâsında bizzat İbrâhim Gülşenî'nin itikadı nedeniyle zındık olduğunu ve onun itikadını benimseyen adamlarının da zındık olduklarını açıkça ifade eder:

> "Mes'ele: Mısır'da Müeyyediyye kurbunda olan Şeyh İbrâhim'in meredesi, Şeyh İbrâhim'in *Ma'nevî* adlu kitâbında şer'a muhâlif bir nokta yokdur dise şer'an bunlara ne lâzım olur? El-Cevâb: Mezkur Şeyh İbrâhim zındîkdır, anın meredesi dahi anın i'tikâdı üzre olalar her kim ise zındîklardır. Ba'de'l-ahz tevbeleri makbûl degildir, boğazladıkları meyyite hükmündedir ve nikâhları ve imâmetleri câiz degildir ve anlara iktidâ olunan namâzın i'âdesi vâcibdir, Şeyh Mehmed"[1038].

Keza Çivizâde diğer bir fetvâsında, İbrâhim Gülşenî müridlerini Şeyhlerinin bu hâlini (itikadî anlayışını) bilerek ona mürid olmaları nedeniyle zındık ilan eder. Yani "vahdet-i vücûd" öğretisini itikad edinmek Çivizâde'ye göre zındıklıktır:

[1034] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.316.
[1035] Konur, **a.g.e.**, s.151.
[1036] Atai, **Zeyl-i Şakâyık**, s.68.
[1037] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.316-317.
[1038] Veli b. Yusuf, **Mecmuatu'l-Fetâvâ**, İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri ve Meşihat Arşivi, nu.178, vr.228ab; Sül. Ktp., nu.216, vr.110a.

> "Mes'ele: Şeyh İbrâhim mürîdlerinin besmeleyle zebh etdikleri şer'an helâl midir? El-Cevâb: Fî zamâninâ meşhûr olan Şeyh İbrâhim ki, Mısır'da fevt olub Medrese-i Müeyyed kurbunda defn olmuşdur. Anın hâlini tafsîl üzerine bilüb ana mürîd olan zındîkdir, milleti yokdur, zebîhası hükm-i meyyitedir, halâl olmaz, min Çivizâde"[1039]

Dahası Çivizâde'ye göre, tıpkı İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî ve takipçileri hakkında söylediği gibi, İbrâhim Gülşenî müridlerinin de Yahudilerden daha kâfir olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Çünkü onların İbnü'l-Arabî'nin "hatemü'l-evliyâ" iddiasına inandıkları düşünülmektedir:

> "Mes'ele: Zeyd-i âlim fî zamâninâ meşhur olan Şeyh İbrâhim mürîdleri Yehûdî tâifesinden küfürde eşeddür. Zira bunlar Rasulullah (a.s.m.) nübüvvetine ve hem fadlına münkirlerdür amma Yehûdî tâifesinin ba'zı nübüvvetine münkir fazlına mu'teriflerdür ve ba'zı hem nübüvvetine ve hem fazlına mu'teriflerdür, lâkin nübüvveti Arab'a mahsusdur dirler dise, şer'an Zeyd-i âlime ne lâzım olur? El-Cevâb: Nesne lâzım olmaz, Çivizâde"[1040].

Daha evvel birkaç yerde belirttiğimiz gibi Çivizâde, İbnü'l-Arabî öğretisiyle irtibatları nedeniyle yine Halvetî tarîkatı çevresinden Gülşenîyye kolu müntesibi Muhyî-i Gülşenî ve Cemâliyye şubesi Şeyhlerinden Karabaş Ramazan Efendi ile de karşı karşıya gelmiştir. Çivizâde, Muhyî ile olan karşılaşmasında ona İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem'*de savunduğu itikadın şer'î olmadığını, bununla her kişinin hidâyete eremeyeceğini söylemiş ve bundan uzak durup fıkıh kitaplarıyla meşgul olmasını telkin etmiştir. Muhyî yıllar sonra yazdığı bir eserinde Çivizâde'yle yaşadığı bu olayı, "*Fusûs'*dan olan hâl-i vebâli" arasında sayacaktır:

> "Ma'lum ola ki *Fusûs* sebebiyle bu hakîr çok riyazât-ı ihtiyârî ve riyazât-ı ıztırârîden bî-haddi fevâyid hâsıl itmegin ba'zısını beyân etmek lâzım geldi;

[1039] İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.9a; Le'âlî, **a.g.e.**, vr.12a; Veli b. Yusuf, **Mecmuatu'l-Fetâvâ**, İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri ve Meşihat Arşivi, nu.178, vr.228ab; Sül. Ktp., İsmihan Sultan, nu.226, vr.28b.
[1040] İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.9a; Le'âlî, **a.g.e.**, vr.12a.

(…) ve Çivizâde-i kebîr ile olan ahvâlim ve (…) cümle *Fusûs'*dan olan hâl-i vebâlimdir"[1041].

Çivizâde'nin Karabaş Ramazan Efendi'yle yaşadığı olay da yine *Fusûsu'l-Hikem* üzerinedir. Ali b. Balî ve Atâî'nin Karabaş Ramazan Efendi'nin halifesi Sarhoş Bâlî'ye atfen naklettiklerine göre, "müftî-i asır" Çivizâde bir kişi göndererek Karabaş Ramazan Efendi'ye İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i hakkında itikadının nasıl olduğunu, bu eseri hak mı yoksa bâtıl mı bildiğini sordurur. Yani bir anlamda Karabaş Ramazan Efendi'nin itikadının şer'î olup olmadığını soruşturur. Karabaş Ramazan Efendi ise bu suale,

"Efendi'ne söyle Şeyh'den ne virdi alamaz; günde yedi kere batnını ta'âm-ı harâmdan pür iden âdem esrâr-ı butûn-ı seb'aya vâsıl olmak muhâl ve dembeste-i hayret olmayanlar ol bahr-i hakâyıkdan gevher-i maksûd ile götürmek münselibü'l-ihtimâldir; Hazret-i Şeyh ol kitâbı yazarken on beş günde bir iftâr iderlerdi…"

şeklinde sert bir cevap verir ve bu cevap karşısında Çivizâde'nin gönderdiği "elçi"nin suratı kapkara olur. Bir müddet sonra, orada bulunan Sarhoş Bâlî söz alıp Şeyh'i Karabaş Ramazan Efendi'ye Çivizâde'den *"ezâ ve cefâ"* gelmesi endişesini belirterek, güzel sözle cevap verilseydi sizin ve ahbaplarınız için daha güvenli olmaz mıydı derse de, Şeyh, *"havf idecek nesne yokdır, gâyeti budur ki akd-i meclis idüb bizi ihzâr ve tahkîr ve izdirây-ı dergâr ideler; ol zamân iktizâ iderse işte şöylece ideriz"* diyerek bunu fazla önemsemez[1042]. Gördüğümüz kadarıyla bu olaydan sonra, Sarhoş Bâlî'nin söz konusu endişesi istikâmetinde yeni bir vak'a kayıtlara geçmemiştir. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki, eğer "elçi" duyduklarını aynıyla iletmişse, Çivizâde'nin Karabaş Ramazan Efendi hakkındaki kanaati, kuvvetle muhtemel "zındık" olduğu yönünde teşekkül etmiş olmalıdır.

[1041] Muhyî-yi Gülşenî, **Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî**, s.89.

[1042] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.427-428; Atâî, **a.g.e.**, s.209-210. Atâî'nin naklinde, Sarhoş Bâlî'nin Karabaş Ramazan Efendi'ye endişelerini söylerken, *"Çivizâde mutaassıb adamdır, bâ-husûs kelimât-ı gamiza-i Şeyh'e inkarda râsih dem ve sâbit kademdir…"* dediği kaydedilir.

XVI. yüzyılda tıpkı Gülşenîler gibi Çivizâde'nin muhalefetine mâruz kalan bir diğer sûfî çevre Melâmîler'dir. Aslına bakılırsa bunda şaşılacak bir şey yoktur; aksine bu durum oldukça da mânidardır. Çünkü yapılan araştırmalar göstermektedir ki, Gülşenîler ile Melâmîler vahdet-i vücûd meselesinde aynı paralelde düşünen iki sûfî çevredir[1043]. Çivizâde'nin muhalefet ettiği husus da zaten temelde bu mesele olduğuna göre, her iki sûfî çevrenin Çivizâde tarafından aynı şekilde tenkid edilmesi gâyet tabiidir. Nitekim tespit ettiğimiz iki fetvâsında Çivizâde, Melâmîlerin ahvâliyle ilgili sorulan sorulara doğrudan doğruya İbnü'l-Arabî öğretisi çerçevesinde fetvâlar vermiştir. Esasen Çivizâde'nin bu fetvâları, çok genel hüküm ihtivâ etmeleri nedeniyle sadece Melâmîleri hedef almaz. Tersine, Çivizâde'ye göre -ister Melâmîlerden isterse başka bir çevreden olsun- İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem'*de ileri sürdüğü öğretiyi anlayıp doğru kabul eden herkes, son tahlilde zındıktır ve hemen katl edilmelidir:

> "(Mes'ele:) Melâmiyyeler dimekle ma'rûf bir tâife olub bunların halleri boyunlarına çeke asub Lâilâhe-illallah deyub esvâkda gezmek olub *Fusûs* kitâbında musattar olan kelimâtın cem'îsi ma'nâsını fehm idüb ve hem hâkdır deyu i'tikâd idüb musır olub şer'-i şerîfe muhâlif olan akvâl ile akâyid-i nâsı ifsâd idüb idlâl etmek olsa bu hallu kimselere şer'an ne lâzım olur? El-Cevâb: *Fusûs*'la müsemmâ olan kitâb ki İbn Arabî müellefidür, küfrden ve ilhâddan ve zendekadan eşyâ-i kesirei müştemildir. Şek yokdur ki anı fehm idüb hâkdır diyen kimesnîne zındîkdir, katl olunmak gerekdir, ba'de'l-ahz tevbe iderse katlden halâs olmaz, sâir kefere gibi degildir. Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed"[1044].

Çivizâde'nin bu umûmî yaklaşımı, Melâmîlerin arkasında söz konusu itikadlarını bile bile namaz kılınacağını telkin eden kişinin de kâfir ve zındık olup katl edilmesi gerektiğini belirten şu fetvâsında daha bârizdir:

> "Bu tâife bu i'tikâd üzre musır olub ve zikr olunan fi'il ile muttasıflar iken imâmetleri câiz olmamagla, zamâne müftîsi olan virdikleri fetvâ ile bu tâifeye

[1043] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.316-317.
[1044] Çivizâde, "Fetâvâ ale'l-Fusûs", **Def'i'l-Fusûs**, vr.41a.

ben iktidâ iderin, siz dahi idin diyen kimseye şer‘an ne lâzım gelür beyân buyurub müsâb oluna? El-Cevâb: Tâife-i mezbûrenin halleri mufassal ma’lûm olub derse, kâfir ve zındîkdır, katl olunmak gerekdir; eger ma’lûm degil ise, ta’zîr-i belîg idüb ve hakîkat-i hâli ta’lîm ve tefhîm etmek gerekdir. Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed”[1045].

Öyle görünüyor ki Çivizâde, Melâmîler özelinde önüne gelen iki meseleye verdiği bu son derece ağır fetvâları, yine aynı sûfî çevreye mensup meşhur bir Şeyh hakkında fiilen uygulama imkanı bulmuş olmalıdır. Zira İsmail Erünsal’ın tespit ettiği yeni bilgiler çerçevesinde ölüm tarihi 945/1539 sonu veya 946/1539 yılı başları olan Bayramiyye-Melâmîleri’nin Oğlan Şeyh’i İsmâil Ma’şukî’nin “zındık ve mülhid” olduğu gerekçeli katil fetvâsını[1046], bu tarihlerde müftî olan Çivizâde’nin vermiş olması gerektiği düşünülmektedir[1047]. Açıkçası bu düşünceyi kesin olarak doğrulayacak Çivizâde’ye ait bir fetvâya ya da başka bir kanıta henüz rastlanmış değildir. Ancak buraya kadar kaydedilenler ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, eğer bu mesele Çivizâde’nin önüne gelmişse, -ki, daha önce de belirtildiği üzere belki Atâî’nin *“mervîdir ki (Oğlan Şeyh) katlinden mukaddem Sahn müderrisi Çivizâde Efendi’ye varub izdihâm-ı avâmdan şekvâ ve teftîş ve katl olunmasın ricâ eder…”*[1048] ifadeleri buna yorulabilir- Çivizâde muhtemelen Oğlan Şeyh’in katli yolunda fetvâ vermiş olmalıdır. Başka bir ifadeyle, Çivizâde’nin yaklaşımı İsmâil Ma’şukî tarzındaki bir Şeyh’in zındıklığına ve mülhidliğine hükmetmeye fazlasıyla müsaittir. Nitekim onun Oğlan Şeyh’in bir müridi hakkında verdiği şu fetvâ bunu somut olarak gösterir:

“Oğlan Şeyh didükleri zındukun mürîdi olan Zeyd dise ki kutbu’l-aktâb kendüsi Allah Ta‘âlâ hazretine danışmadan bir adam halk itmege kâdirdür dise, şer‘an

[1045] Çivizâde, “Fetâvâ ale’l-Fusûs”, **Def‘i’l-Fusûs**, vr.41a.
[1046] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.277.
[1047] Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, s.140-141; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.283.
[1048] Atâî, **a.g.e.**, s.89.

> Zeydün bu kavlinden ne lâzım olur? El-Cevâb: Zındıkdur, bi-lâ istitâbetin katl olunur, Çivizâde"[1049].

Buraya kadar yazılanlardan anlaşılacağı üzere, Çivizâde'nin sûfîler hakkındaki muhalefeti, esas itibariyle itikadî bir mesele olarak "vahdet-i vücûd" telakkisine yahut *Fusûsu'l-Hikem'*deki İbnü'l-Arabî öğretisine odaklıdır. Diğer bir ifadeyle, tespit edebildiğimiz mevcut bilgiler bize Çivizâde'nin bizâtihi tasavvufun kendisine, bu yolun sâliki tüm sûfî çevrelere ve bu çevrelerin tüm ritüellerine muhalefet ettiğini göstermemektedir. Yani aslında Çivizâde'nin bu alandaki esas meselesinin, kendi zihniyeti çerçevesinde ehl-i sünnet (şer'î) itikadının muhafazası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu durum, Çivizâde'nin pek çok sûfî çevrede görülen bazı ritüelleri ya da sûfîliğin başka bazı özelliklerini hoş karşıladığı anlamına gelmemektedir. Zira onun meşhur bir sûfî ritüeli olan "deverân"a (dönme/hareket) ilişkin kayıtlara geçmiş iki fetvâsına ve bilhassa bu fetvâlardaki yaklaşımına bakılırsa, daha bir çok meselede sûfîlere muhalefet etmiş olabileceği düşünülebilir. Bu çerçevede mesela Çivizâde'nin bahis konusu fetvâlarından ilkinde "deverân"ı haram kabul etmesinin yanı sıra, bu ritüelin helalliğine yönelik Kur'ân ayetlerinden getirilen bazı delillerin "Allah'ın sözünü tahrîf" mânâsına geldiğini, bunu yapan kişinin (vâiz) de "câhil" ve "sapık" olduğunu söylemesi son derece mânidardır:

> "Mes'ele: Zeyd-i vâiz 'yâsin'in yâ'yında yâ'nın hilline işâret vardır; 'ürküd bi-riclik' âyetinde deverânın hilline işâret vardır dise, şer'an Zeyd-i vâiz'e ne lâzım olur? El-Cevâb: Câhil ahmakdır, Kelâmullah ma'nâsın tahrîf eylemiş, ta'zîr-i şedîd idüb ve habs itmek gerekdür ki kendü dâll oldugundan gayrı müselmânları dahi idlâl itmeye, Çivizâde"[1050].

Yine ikinci fetvâsında, "deverân"ın helalliğinde ısrar edip, sûfîlerin farklı hallerine atıfla verilen karşıt fetvâya itibar etmeyen "vâiz"in imanının tehlikeye

---

[1049] İsmail E. Erünsal, **XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı**, Ankara, TTK Yay., 2003, s.L, not:61; Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", s.141-142. Erünsal bu fetvânın kendi özel kütüphanesindeki Le'âlî'nin *Mecma'-ı Mesâil'*inde bulunduğunu belirtir.
[1050] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.8b-9a; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.9a.

gireceğini söylemesi de, Çivizâde'nin sûfîlerin bu gibi yaklaşımlarına karşı keskin bir tavra sahip olduğunu, bu tavrın başka meselelerde de söz konusu olabileceğine işaret eder:

> "Mes'ele: "Sûret-i mezbûrede zikr olunan vâize deverânın hurmetine fetvâ vardır dinildikde herzek yersin be câhil, benim deverânın hilline nice delîlim vardır dise, sûfîler ahvâlinden sen ne bilürsün dise şer'an böyle diyen vâize ne lâzım olur? El-Cevâb: Tecdîd-i îman ve tecdîd-i nikâh lâzım olur, (ta'zîr-i belig dahi etmek gerekdir), Çivizâde"[1051].

Çivizâde'nin "deverân"a ilişkin bu fetvâları bağlamında şunu da belirtelim ki, o bu fetvâlarıyla aynı zamanda "deverân"ı bir ritüel olarak benimseyen Kâdiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye ve Halvetiyye gibi bir çok sûfî çevreye[1052] de muhalefet etmiş olmaktadır. Bununla birlikte Çivizâde'ye ait başka bir fetvâdan, "deverân"la ilgili bu tür fetvâ taleplerinin sanki söz konusu sûfî çevrelerden münhasıran Halvetî-Gülşenîler hakkında geldiği gibi bir izlenim edinilmektedir. Zira "deverân"la ilgili her iki fetvâ da, bir "vâiz"in iddiaları olarak Çivizâde'ye sorulmuştur. Aynı mecmuadaki şu fetvâda ise, Çivizâde'ye Şeyh İbrâhim müridlerinden olan vâizleri men etme gerekliliği sorulmuştur:

> "Mes'ele: Şeyh İbrâhim müridlerinden olan vâizleri hâkimü'l-vakt hâkimü'ş-şer' men' itmek gerek midir? El-Cevab: Gerekdir, Çivizâde"[1053]

Dolayısıyla akla, "deverân"la ilgili söz konusu fetvâların bu tür Gülşenî "vâizler"iyle ilgili olabileceğine yönelik bir düşünce gelmektedir. Nitekim Gülşenîlerin "raks ve semâ" gibi ritüelleri nedeniyle eleştirildikleri bilinmektedir[1054]. Fakat bu düşünceyi doğrulama imkânı şimdilik bulunmamaktadır. Buna rağmen bu fetvânın -"deverân" ritüeli konusunda olmasa bile- herhâlukarda Çivizâde'nin Gülşenîlere yönelik muhalefeti hânesine yazılacak bir delil olduğunu söylemek gerekir.

[1051] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.9a; İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.9a.
[1052] Süleyman Uludağ, "Devran", **DİA**, c.IX, İstanbul, 1994, s.248-249.
[1053] Le'âlî, **a.g.e.**, vr.12a.
[1054] Konur, **a.g.e.**, s.154.

Şimdi bütün bu hususları bir bütün olarak değerlendirecek olursak, aslında Çivizâde'nin muasırı sûfî çevreler hakkındaki bu muhalefetini, kısaca İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefetinin bir iz düşümü şeklinde tanımlamak mümkündür. Başka bir ifadeyle yukarıda tahlil edilen hususlar, esas itibariyle İbn Teymiyye izindeki bir Osmanlı âlimi olarak Çivizâde'nin XVI. yüzyılda kabaca İbnü'l-Arabî çizgisinde giden "vahdet-i vücûd"cu Gülşenî ve Melâmî sûfîlerine, daha genel düzeyde de "Fusûsîler"e, kendi tâbiriyle "şer'î itikad" yahut Sünnî itikad nokta-i nazarından yönelttiği tenkitleri ifade etmektedir. Bu tenkitler, kuşkusuz Çivizâde'nin dinî-ilmî kimliğine ziyadesiyle uygun bir mahiyettedir. Zira Çivizâde bu tenkitlerinde, kendi zihniyeti temelinde kategorik yaklaşımıyla, olanca katılığıyla ve meydana gelebilecek içtimâî problemleri dikkate almaksızın bu tür sûfîlerin itikadları nedeniyle katledilmeleri gereken "zındık" olduklarına hükmeder. Çivizâde'nin bu hükümleri ise, Ebussuud Efendi'nin fetvâlarından anlaşılıyor ki söz konusu çevrelerce tepkiyle karşılanmıştır[1055].

[1055] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.315-316. Ebussuud Efendi'den istenen ilgili iki fetvâ için bk. **Mecmuatu'l-Fetâvâ**, İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri ve Meşihat Arşivi, nu.178, vr.227a, 229ab.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MÜSAİT KONJONKTÜRDE TEŞEKKÜL EDEN BİRLİKTELİK:

ÇİVİZÂDE ŞEYH MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ VE OSMANLI SİYASÎ İKTİDARI

Çivizâde'nin Osmanlı siyasî iktidarıyla ilişkilerinin çerçevesini, "patrimonyal" veya "merkeziyetçi" Osmanlı düzeni, kendisinin üst düzey ilmiye makamlarına geldiği sıradaki konjonktür yani zamanın siyasî, içtimâî, dinî vb. şartları, bir âlim olarak fikirleri, faaliyetleri ve kişisel ilişkilerinin belirlediği söylenebilir. Bunlardan ilki, Çivizâde'nin siyasî iktidara bakışını yakından ilgilendirmektedir. Diğerleri ise, onun başta devrin pâdişahı olmak üzere Osmanlı merkezî iktidarının üst düzey bürokratları ile münasebetlerini açıklamaktadır. Bu yüzden burada Çivizâde'nin Osmanlı siyasî iktidarıyla ilişkileri, iktidar-ulemâ ilişkileri problematiği çerçevesinde bu iki tema üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

I.ÇİVİZÂDE'NİN OSMANLI İKTİDARINA BAKIŞI

Bilindiği gibi Çivizâde'nin doğumundan yüzyıllarca önce Abbâsî Halifeliği'nin zayıfladığı zamanlarda ortaya çıkan içinde Selçuklular'ın da yer aldığı muhtelif sultanlıklar, tarihsel şartların sevkiyle Sünnî siyasî teorisyenler tarafından ileri sürülen "başarılı güç gaspı veya güce el koyma"[1056] ve "saltanat ve din ikizdir"[1057] gibi ilkelerle ulemâ nezdinde çoktan umûmî meşrûiyete mazhar yönetim biçimleri hâline gelmişti. Böyle bir düzene sahip

[1056] Fazlur Rahman, **İslâm'da İhya ve Reform: Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi**, çev. Fehrullah Terkan, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006, s.103.
[1057] Hamilton A.R. Gibb, "Bir İslâm Tarihi Yorumu", **İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, çev. K.Durak-A.Özkök-H.Yücesoy-K.Dönmez, İstanbul, Endülüs Yay., 1991, s.37; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.83.

Osmanlı Devleti'nde yetişmiş bir âlim olarak Çivizâde de, meşrûiyeti yüzyıllarca önce kabul edilen bu düzeni dinî açıdan elbette tartışmaya açacak yahut bu düzene yönelik itirazlar ileri sürecek durumda değildi. Zaten bu tarz bir tartışmayı açan Osmanlı âlimi de bildiğimiz kadarıyla klasik devirde hiç olmamıştı. Hatta belki "tasfiyeci (püritanist)" kimliğinden dolayı XVI. yüzyılda buna yönelmesi düşünülebilecek bir âlim olan Birgivî Mehmed Efendi bile, bu konuda herhangi bir teşebbüste bulunmamıştı. Birgivî'nin bu konudaki muhalefeti, yalnızca yaşadığı zaman diliminde Osmanlı sisteminde gördüğü "Sünnî siyaset ahlâkına" ters düşen bazı siyasî tasarrufları ve devletin "maslahat" nedeniyle kendi "çıkarlarını dinin önünde tutması" gibi hususları eleştirmekten ibâretti[1058]. Dolayısıyla Osmanlı'nın klasik döneminde yaşamış bir âlim söz konusu edilirken böyle bir bahis açmak yersiz olduğundan, biz burada yalnızca Çivizâde'nin Osmanlı iktidarına yönelik bazı tanımlamalarını ve iktidarın bazı tasarruflarına karşı yaklaşımını ele alacağız.

Çivizâde'nin Osmanlı iktidarına bakışıyla yahut siyasî düşüncesiyle ilgili verilere baktığımızda dikkatimizi çeken ilk husus, bir âlim olarak onun bazı risâlelerinin mukaddimelerinde Osmanlı pâdişahı'nı "halife" olarak nitelemesidir. Mesela Çivizâde, 935/1528-29 yılında Sahn imtihanında yazdığı risâlesinin "Ta'n-ı râvî" faslının bilinen en erken tarihli (957/1550) nüshasında Osmanlı pâdişahı için şöyle bir hilâfet tavsifi yapar:

> "…emmâ ba'd, fe-hâzihi mâ sevvedtühu ucâletü'l-vakti imtisâlen li-emri men yeümmü el-yevm halîfetu halîfetullahi fî arzıhi ve'l-muktedâ bihi fî sünneti'd-dîni ve farzihi lâ-zâle müzeyyinen serîre'l-hilâfeti âsımen li'l-ibâdi min tarafi'l-mehâfe…"[1059].

[1058] Lekesiz, "Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", s.136-139.

[1059] Çivizâde, "Risâletun Müştemiletun alâ Kelimât", İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.429, vr.38b. Tercümesi: *"Şimdi, bu, acele bir vakitte, bugün yeryüzünde Allah'ın halîfesinin halifesine imamlık (önderlik) eden ve dinin sünnetinde ve farzında kendisine uyulan kimsenin emrine uyarak, kaleme aldığım (şey)dir. O, hâlâ hilafet koltuğunu süsleyen ve kullar için korkudan sığınılandır…"*. Burada halife kavramı, müstensih tarafından mükerrer yazılmış olabilir.

Çivizâde bundan bir yıl sonra yazdığı *Risâle fi't-Tefsîr*'inin mukaddimesinde de Kânûnî'yi *"kerim (asil) gölgesiyle hilâfet yastığını süsleyen kimse"* olarak tanımlar:

> "ve ba'd, fe-kad elkâ ileyye kitâbun kerîmun, innehû min Süleyman ve innehû (…) min süddeti men zeyyene mesnede'l-hilâfeti bi-zıllihi'l-kerîmi ve şemmele ibâdallahi te'âlâ bi-fadlihi'l-amîmi (…) illâ ve hüve's-Sultân bin es-Sultân bin es-Sultân Sultân Süleyman Hân bin Selim Hân bin Sultân Bâyezid Hân, (…) fe-ecibtü sem'an ve tâaten yâ melce'e'l-ümemi yâ menba'a'l-fadâyili yâ ma'dene'l-keremi (…) Sultânu'l-a'zam ellezî hüve kehfü'l-âlem …"[1060].

Çivizâde, bu ifadelerin üzerinden yaklaşık on iki yıl geçtikten sonra - büyük ihtimalle 948/1541 yılında- müftîliğinin son demlerinde yazdığı Türkçe mesh risâlesinde ise, bu defa daha iddialı bir tâbir kullanarak Kânûnî'yi *"Ademoğulları üzerinde Allah'ın halifesi"* olarak niteler:

> "… ve ba'd, bâisu tastîr-i risâle ve mûcib-i tahrîr-i makâle oldur ki, hazret-i Sultân-ı Selâtîn-i âlem Halîfetullahi te'âlâ alâ benî Âdem, kâhiru'l-mülûk ve kahrimânu'l-kurûm, mâlik-i memâliki'l-Arab ve'l-Acem ve'r-Rûm, râfiu elviye-i İslâm, fâtihu Medîne-i Dârü's-Selâm, kâsiru ekâsir, kâsimu habâbir, ebbede Allahu teâlâ ömrehu ve saltanatahû ilâ âhiri'z-zamân ve ce'alehû hırzen li-ehli'l-imân an tavârıkı'l-hudsân..."[1061].

Bir hayli ilginçtir ki, burada kullanılan "Halîfetullâhi teâlâ alâ benî Âdem" kavramı, Çivizâde'nin aynı meseleyle ilgili olarak yazdığı Arapça mesh risâlesinde bulunmamaktadır. Çivizâde'nin daha önce yazdığı *Risâle fi't-Tefsîr*'inin mukaddimesi ile hemen hemen aynı olan bu risâlesinin mukaddimesinde, "hilâfet" yerine "saltanat" kavramını kullandığı görülmektedir:

[1060] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", vr.2a-3b. Tercümesi: *"Şimdi, bana kerim bir kitab iletildi, ki o Süleyman'dandır ve o … asil gölgesiyle hilâfet yasığını süsleyen ve geniş fazîletiyle Allahu Teâlâ'nın kullarını kuşatan kimsenin kapısındandır, (…) ancak ve o, Sultan oğlu Sultan oğlu Sultan, Sultan Süleyman Han oğlu Selim Han oğlu Sultan Bayezid Han, (…) Bu yüzden ben, (buna) baş üstüne ey milletlerin sığınağı, ey fazîletlerin kaynağı, ey cömertliğin kaynağı diye cevap verdim (…). (…) âlemin (mahlukatın) sığınağı olan Sultan…"*.

[1061] (Çivizâde), "Risâle-i Mesh-i Huff", nu.849/3, vr. 260ab; (Çivizâde), "Risâle-i Mesh", nu.1448, vr.19ab.

> "…emmâ ba'd, fe's-sebebü'd-dâî ilâ tahrîri hâzihi'r-risâle … vürûdü'l-emri'l-âlî lâ-zâle mutâ'an mede'l-eyyâm ve'l-leyâlî min süddeti men zeyyene mesnede's-saltanati bi-zıllihi'l-kerîmi ve şemmele ibâdallâhi te'âlâ bi-fadlihi'l-amîm…"[1062].

Birlikte değerlendirildiklerinde Çivizâde'nin bir anlamda "hilâfetle saltanatı özdeşleştirmiş"[1063] gibi göründüğü bu ifadelerin dikkat çekici bir benzeri, -"halife", "imam" ve "sultan" kavramlarının kullanımı örneğinde- *Risâle Müteallika bi't-Teâzir* adlı eserde de görülmektedir. Bu eserinde Çivizâde, zikredilen üç kavramı aynı paragrafta şöyle kullanır:

> "Ekûlu: (…) ve lihâzâ lâ-yukîmu'l-Mevlâ el-hadde alâ abdihi illâ bi-izni'l-İmâm ve bi-enne'l-hadd lâ-yucebu ale'l-İmâm ellezî leyse fevkahû İmâm ya'ni el-Halîfe, -ve't-ta'zîr yucebu aleyh…(…) ve bi-enne li's-Sultan yecûzu en yetruke et-ta'zîre ve yecûzu et-teşeffu' fîhi ve…"[1064].

Çivizâde'nin "imam" ve "sultan" kavramlarını, özellikle "imam" kavramını bu şekilde kullanışı, ilk bakışta risâlesinin daha ziyade kendisinden önceki devirlere ait klasik fıkıh kitaplarından ta'zîr konusunda bir derleme olması nedeniyle, onlardan iktibasta bulunmasından kaynaklandığı şeklinde düşünülebilir. Yine bu iki kavramı yalnızca bu örnekte birlikte kullanmış olabileceği de akla gelebilir. Fakat şunu hemen belirtelim ki, Çivizâde yukarıdaki paragrafı, -"ekûlu" ifadesinden anlaşıldığı üzere- kendi düşüncesi olarak yazmıştır. Üstelik onun klasik fıkıh kitaplarından yaptığı bazı alıntılarda, "imam" kavramının yanı sıra "sultan" kavramını da kullandığı

[1062] Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Serez, nu.960, vr.138a/140a. Tercümesi: *"Şimdi, bu risâleyi yazmaya sebeb, hâlâ günler ve gecelerdir kendisine itaat olunup asil gölgesiyle saltanat yastığını süsleyen ve geniş fazîletiyle Allah'ın kullarını kuşatan kimsenin kapısından yüce emrin gelmesidir…"*.

[1063] Bizim Çivizâde'nin ifadelerinden edindiğimiz bu "hilâfet-saltanat özdeşliği" izlenimi, Ahmet Yaşar Ocak'a göre aslında Yavuz Sultan Selim'den beri Osmanlı siyasî tatbikatında kendiliğinden gerçekleşen ve Kânûnî devrinde Lütfi Paşa tarafından hilâfet risâlesinde altı çizilen bir durumdur. Bk. Ocak, "Düşünce Hayatı", s.174.

[1064] Özer, **a.g.t.**, (metin), s.5. Tercümesi: *"Ben derim ki (...) ve bu sebeple Efendi kuluna hadd(i)/ (cezasını) ancak İmam'ın izniyle uygular; ve üstünde İmam yani Halîfe bulunmayan İmam'a hadd (cezası uygulamak) gerekmez, ta'zîr (cezası uygulamak) ise gerekir; ve Sultan'ın ta'zîri terk etmesi câizdir ve o konuda şefaat câizdir …"*.

görülmektedir[1065]. Bu sebeple yukarıdaki ifadelerden Çivizâde'nin "imam" ve "sultan" kavramlarını birbirinin yerine kullandığını ya da en azından farklı görmediğini söylemek yanlış olmaz kanaatindeyiz. Bu satırlardaki *"üzerinde İmam yani Halife bulunmayan İmama had (cezası uygulamak) gerekmez"* cümlesi ise bir hayli dikkat çekicidir. Zira ifade salt bu haliyle değerlendirilecek olursa, Çivizâde'nin biri "halife" manasında diğeri de yalnızca muhtemelen "sultan" manasında iki tür "imam" düşündüğü ve bunlardan "halife" olanın diğerinin üzerinde bulunduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Bu sonuç, devrin tarihî arka planı ve bağlamı içerisinde düşünüldüğünde, aslında Çivizâde'nin Abbâsî devrinden itibaren başlayan halifelik-sultanlık ikiliğine ve kendi devrinde de İslâm dünyasına halife muhtevalı "imam"lıklarıyla önderlik eden Osmanlılar ile söz gelimi yalın "imam"lık (sultanlık) durumundaki Babürler'e işaret ettiği düşünülebilir[1066].

Çivizâde'nin Osmanlı sultanı'na yönelik bu tavsifleri, esasen onun genel çerçevede Osmanlı devlet düzeninin varoluşsal meşrûiyetiyle, teorik temelleriyle ve yapısıyla herhangi bir probleminin bulunmadığını göstermektedir[1067]. Kuşkusuz Çivizâde'nin bu düşüncesinde hilâfetin dinî muhtevâsını da kuşatacak şekilde Osmanlı düzenini dinin gereklerini yerine getiren bir yapı olarak görmesinin büyük rolü olmalıdır. Nitekim o, mesela

---

[1065] Mesela Çivizâde'nin *Zahîre* ve *Hızâne* adlı fıkıh kitaplarından mal ile ta'zîr faslında yaptığı alıntılarda "sultan" kavramı kullanılır. Bk. Özer, **a.g.t.**, (metin), s.8.

[1066] Çivizâde'nin Osmanlı padişahını "halife" olarak nitelediği yukarıda nakledilen ifadeler devrin genel anlayışını yansıtmaktadır. Mesela Çivizâde'nin çağdaşı İsrâfilzâde Fahreddin Efendi Kânûni için *"Halîfetü'r-Rahman"*, Ebussuud Efendi de *"Allah'ın yeryüzündeki (arz) halifesi"* ya da *"En büyük halifeliğin vârisi (vârisü'l-hilâfeti'l-kübrâ)"* ifadelerini kullanırlar. Keza aynı dönemde bir süre vezir-i azamlık yapmış olan Lütfi Paşa'nın Kânûni'yi *"çağın imamı"* olarak, tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî'nin de Osmanlı sultanını *"halîfetullah"* diye nitelediği çok iyi bilinir. Bu bakımdan Çivizâde'nin söz konusu ifadelerini münhasıran tahlil etmeye gerek yoktur. İsrâfilzâde Fahreddin Efendi, Ebussuud Efendi, Lütfi Paşa ve Gelibolulu Âlî'nin zikredilen ifadeleri için bk. İsrâfilzâde, "Risâle fi't-Telvîh ve'l-Hidâye ve'ş-Şerhi'l-Mevâkıf", Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.7881, vr.74b; Ebussuud Efendi, "Risâle fî Mes'eleti'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.936, vr.2b; Vasilij Vladimiroviç Barthold, **Halife ve Sultan**, çev. İlyas Kamalov, İstanbul, Yeditepe Yay., 2006, s.114; Hamilton A.R. Gibb, "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate", **Oriens; Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası**, volume:15, Leıden, Brıll, 1962, s.287-295; Fleıscher, **Tarihçi Mustafa Âli**, s.99.

[1067] Bu bağlamda burada şunu da belirtelim ki, Colin Imber Ebussuud Efendi'nin -tıpkı Çivizâde gibi- Osmanlı padişahını "halife" olarak tavsif etmesini, onun *"padişaha şeriatı yorumlama yetkileri tanıdığı ve bunu yaparken de padişah fermanlarını kutsal hukuk kapsamına aldığı"* mânâsında yorumlar. Bk. Imber, **Şeriattan Kanuna**, s.278.

"Ta'n-ı râvî" faslına ilişkin risâlesinden naklettiğimiz ifadesinde, sultan'ın dinin farzına ve sünnetine uymasına atıfta bulunduğu gibi, *Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn*'in mukaddimesinde Osmanlı saltanatının devamına yönelik duâsını sultan'ın dinin emrini uygulamadaki kâmil ihtiyatına bağlar[1068]. Şüphesiz ki bir âlim olarak Çivizâde'nin Osmanlı düzeninin bu yönüne yani şer'î niteliğine vurgu yapan tavırlarına başka örnekler de vermek mümkündür. Fakat onun Osmanlı düzenine yaklaşımını daha iyi anlamak için asıl, sistemin patrimonyal/merkeziyetçi karakterinden neş'et eden ve kendini "kânun", örf" veya "siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişahî" olarak ortaya koyan tasarruflarla[1069] olan ilişkisine bakmak gerekir.

Eldeki bilgilere göre bu tür meselelerde Çivizâde'nin tavrı, iki ayrı düzlemde kendini belli etmektedir. Birinci düzlem, Osmanlı iktidarının esas yapısını ilgilendiren yönleri ve bütünüyle din alanına girmeyen tasarrufları, ikinci düzlem ise iktidarın din alanına da giren tasarruflarıdır. Gördüğümüz kadarıyla Çivizâde, birinci düzlemi ilgilendiren konularda sistemi sorgulayan veya söz gelimi Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in bazı tasarruflarına yönelik tavırlarında olduğu gibi[1070], "cesur-müdahaleci" bir yaklaşım izlememiştir. Çivizâde'nin bu yaklaşımında, aşağıda genişçe bahsedileceği üzere, müspet konjonktürün ve Kânûnî gibi bir padişah tipiyle muhatap olmasının önemli rolü olmakla birlikte, bunun Çivizâde'nin genel eğilimini yansıttığı söylenebilir. Çünkü onun bu eğilimine işaret eden bir çok karine vardır. Bu karinelerden ilki, elbette Çivizâde'nin ölene kadar Osmanlı ilmiye sisteminin aktif bir üyesi olarak kalmasıdır. Kanaatimizce bu husus, Çivizâde'nin söz konusu eğilimini ortaya koyan en belirleyici faktördür. Zira eğer o, sistemle barışık olmasaydı veya ciddî bir uyuşmazlık yaşasaydı, -tıpkı Birgivî Mehmed Efendi'nin Osmanlı ilmiye tarîkini terk edip dostu (II. Selim'in hocası) Atâullah Efendi (ö.1571)'nin Birgi'de yaptırdığı medrese'ye çekilmesi

[1068] Çivizâde, "Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi'l-Meshi ale'l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha", vr.28b; Çivizâde, "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Huffeyn", vr.141a; Çivizâde, "Risâle-i Mesh", vr.19ab; Çivizâde, "Risâle-i Mesh-i Huff", vr.260ab.
[1069] Bu hususta bk. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları", s.319-341.
[1070] Temimî, **a.g.e.**, vr.276a.

gibi[1071]- bir gün sistemle yollarını ayırabilirdi. Nitekim Sofyalı Bâlî Efendi, para vakıfları yasağının yanlışlığını bildirmek üzere yasağın mimarı Çivizâde'ye yazdığı mektupta, bu hususu çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Bâlî Efendi, mektubunda Çivizâde'ye şu düşündürücü ve iğneleyici soruları sorar:

> "…Müsellem ki za'îf olmuş, akvâ dururken kavl-i za'îfle amel eylemek câyiz degildir dirsin; size kim cebr eyledi kâdîasker olanız ve mülâzımîne ne deyu kâdîlik virirsiz; bu mes'ele akvâ-i akvâlden kangı kaville amel eyledünüz; ve kâdîaskerlikden olan avâyid akvâ-yı akvâlden kangı kavilledir; ve tâlib olanlara kâdîlik virmek akvâ-yı akvâlden kangı kavilledir; ve anların mahsûlâtı akvâ-yı akvâlden kangı kavilledir; bu cümleyi men' eylese bir kimse ihdâs eyler. Vakf-ı derâhîm bu cümleden dahî mi za'îf oldu; eğer dirsen kâdiaskerlik fî zamâninâ üzerime lâzımdır; bu mes'ele-i za'îfe birle fî zamâninâ amel eylemek lâzımdır; eğer dirsen tâlibîne mülâzımlık virmek ve kâdîasker olmak ve bu mahsûlâtı ahz itmekde te'âmül-i nâs cârî olmuşdur, akvâl-i müctehidle men' olunmaz; vakf-ı nukûdda te'âmül-i nâs cârî olmuşdur, akvâl-i müctehidle men' olunmaz vakf-ı nukûd da. Cemî' ahvâliniz fetvâ ve akvâ üzerine oldu, hemân za'af v(akf-ı) nukûda mı münhasır oldı ki men' idersiz; (…) eger şer'an men' eylemek câyiz olursa bir yıldan kâdîasker olanın şer'an azli vâcib olur. Min-ba'd amel olmasun deyû men' eyledin kendü sözünle nefsini azl eyledin ve mülzem oldun (…)"[1072].

> "(…) Eger dirsen mesâyil-i şer'iyyenin akvâsıyla amel olunsun, kâdî ve kâdîasker olmakdan olmamak akvâdır, eğer dirsen fî zamâninâ üzerime lâzımdır; bu za'îfe ile amel itmek fî zamâninâ lâzımdır. (…)"[1073].

> "Mü'min kardâş vakf-ı nukûdun hâli senin hâlinden dahî za'îf ve dahî hata' mı oldı; imâm-ı a'zam kavli mukarrer akvâdır ya nîçün kâdîasker olursun; yıkduğun nukûddan dahî mi akvâdır; çünkü ehl-i takvâsın, nîçün bu hâli ihtiyâr

[1071] Lekesiz, "Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", s.42-49, 277.
[1072] eş-Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.45a-46a. Ayrıca bk. Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.143-144.
[1073] eş-Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.51b; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.150.

idersin; senin akrânın mevâlî çok, maslahat sana münhasır değil. Tahkîk şöyle ki ne yollu ehl-i takvâsın ve ne yollu ehl-i ilmsin?..."[1074].

Görüldüğü üzere Sofyalı Bâlî Efendi burada Çivizâde'ye, para vakıflarını "kavl-i za'îf" diye yasaklatması karşısında, bu bakış açısından onun asıl kendi bulunduğu makamın ve tasarruflarının dinî temelini sorgulaması gerektiğini, ehl-i takvâ ve ehl-i ilm ise kazaskerlik maslahatını seçmemesi gerektiğini ihtar etmektedir. Bu noktada Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in Anadolu ve Rumeli Kazaskerliklerini birleştirerek tasarrufuna bırakma teklifini, *"Ben Allah'a benden 'hükmettim' lafzı sâdır olmamasına söz verdim"* diyerek reddedişini anımsamamak mümkün değildir[1075]. Sofyalı Bâlî Efendi'nin kendi suallerinden birine Çivizâde'nin cevap gönderdiğini belirtmesine bakılırsa[1076], Çivizâde belki Sofyalı'nın bu esaslı tenkitlerine cevap vermiş olabilir; fakat böyle bir metin bugüne kadar meydana çıkarılamadığı için veya muhtemelen yok olduğundan bunların ne olduğunu bilemiyoruz. Bununla birlikte, para vakıfları yasağı Çivizâde öldükten birkaç yıl sonrasına kadar sürdüğüne göre, Çivizâde'nin bunlara kendi pozisyonunu tartışmaya açacak tarzda cevaplar vermediği düşünülebilir. İşte buna istinaden denebilir ki, Çivizâde herhalde Osmanlı sisteminin kurumsal yapısı gibi kendi boyunu aşan ve sonuç alma imkanı bulunmayan temel konularda dinî meşrûiyet sorgulamasına pek girmemiş olmalıdır. Gerçi Çivizâde'nin 'rivâyetçi' ilmî zihniyeti, esasen onun Sofyalı Bâlî Efendi'nin belirttiği eksende bir sorgulamaya oldukça yatkın olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela Çivizâde'nin ilmî zihniyeti bağlamında daha önce naklettiğimiz şu fetvâsı, bu yönde bir karine olarak okunabilir:

"Mes'ele: Zeyd ehl-i hirfete nakîb veya ahî veya şeyh nasb etmek Allah'ın buyruğu ve Peygamber'in sünneti değildir; eğer Allah'ın buyruğu ve Peygamber'in sünneti ise avretim benden üç talak boş olsun dise şer'an

[1074] eş-Şeyh Bâlî Efendi, "Sûretü'l-Mektûb", vr.51b-52a; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.151.
[1075] Bilindiği gibi Zenbilli Ali Cemâlî Efendi müftî iken Yavuz Sultan Selim'in birkaç tasarrufuna, -Sultan'la tartışma pahasına- câiz olmadığı gerekçesiyle karşı çıkarak bunların yapılmasını önlemiş ve sonrasında Yavuz Anadolu ve Rumeli Kazaskerliklerini birleştirerek onun tasarrufuna bırakmayı teklif etmiştir. Bk. Temimî, **a.g.e.**, vr.276a.
[1076] Bâlî Efendi, (Pâdişâh'a Mektûb), Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.3729, vr.82a-b; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.138.

Zeyd'in avretine talak vâki' olur mu? El-Cevab: Cevâzına eimme-i Hanefiyyeden rivâyet yokdur, elfâz-ı küfrden sakınmak gerekdir, Çivizâde"[1077].

Yani Çivizâde, bu fetvâda işaretlerini gördüğümüz üzere bir takım Osmanlı kurumlarının dinî meşrûiyetini rahatlıkla tartışmaya açabilecek bir zihniyettedir. Fakat öyle anlaşılıyor ki o, bunu yapmamış/yapamamış ama bunun yerine sistemin gereklerini bi-hakkın tatbik etmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, Çivizâde'nin zihniyetinden kaynaklanan bu tavrı, Osmanlı idarî yapısı veya bu yapının gerektirdiği tasarruflar söz konusu olduğunda, bulunduğu ilmiye makamlarında "şer' ve kânuna mugâyir" fiillerle mücadele biçiminde kendini göstermiştir.

Çivizâde'nin ikinci düzlemle yani Osmanlı iktidarının doğrudan din alanına giren tasarruflarıyla ilgili yaklaşımına gelince, işte burada onun hem "cesur" ve "müdahaleci" tavrını, hem de Sofyalı Bâlî Efendi'nin yakındığı muhalif yaklaşımını fazlasıyla görmek mümkündür. Zira Çivizâde, dinî meseleler söz konusu olduğunda kişisel kanaatlerinin gereklerini ne pahasına olursa olsun yapmaktan çekinmemiş yahut bunlardan tâviz vermek gibi bir tavrı hiç takınmamıştır.

Çivizâde'nin bu tavrı iki mühim meselede net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, teferruatını yukarıda anlattığımız Mısır Kadılığı sırasında yaşanan "sinegog ihdası" hadisesidir. Bu hâdisede Çivizâde, Temimî'nin naklettiğine göre "adem-i cevâz" gerekçesiyle yani dinen cevaz bulunmadığı düşüncesiyle Osmanlı merkezî iktidarının Mısır'daki temsilcisi Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa'nın müsaade ettiği Yahudilerin sinegog "ihdas"ı girişimlerine muhalefet etmiştir. Hiç şüphesiz Çivizâde böylelikle, Osmanlı idâresinin/idârecilerinin dinen doğru olmayan bazı tasarruflarda bulundukları düşüncesini göstermiş ve bu gibi durumlarda da kendisinin iktidarla mücâdele etmekten çekinmediğini sergilemiş olmaktadır. İkincisi ise, meşhur para vakıfları meselesidir. Daha önce münhasıran tahlil edilen bu mühim meselede Çivizâde, -kendisinin Rumeli Kazaskerliği'nde

[1077] İbnü'l-Edhemî, **a.g.e.**, vr.52b-53a.

bulunduğu ilk yıl da dâhil olmak üzere- uzun zamandan beri Osmanlı sistemi içerisinde meşrû bir muamele işlevi gören para vakıflarına câiz olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmış ve Kânûnî'den imparatorluk genelinde bu vakıfların yasaklandığını bildiren bir "emr-i sultânî" almayı başarmıştır. Yani bir anlamda Çivizâde'nin bakış açısından Osmanlı iktidarı o zamana kadar bu vakıf türünü meşru kabul etmekle dinen câiz olmayan bir uygulamaya müsaade etmiş; fakat kendisi, -Sofyalı Bâlî Efendi'nin aktardığına göre- uygulamanın "fesâdına vâkıf" olunca[1078] bunu düzelttirmiştir. Bu icraattan anlaşılmaktadır ki Çivizâde, kendince, zaman zaman Osmanlı iktidarının din alanını ilgilendiren bazı tasarruflarının câiz olmadığını yahut fâsid ("fesâd") olduğunu düşünmüş ve imkan bulduğunda da bunları ortadan kaldırmaya teşebbüs etmiştir.

Çivizâde'nin düzene bakışı açısından fevkalade mühim olan bu tavrı, aynı zamanda genellikle Ebussuud Efendi ile Birgivî Mehmed Efendi'nin para vakıfları gibi bazı meselelerdeki yaklaşım farkları açıklanırken, bu farklılıkta ilkinin sorumluluk mevkiinde bulunmasının getirdiği "gerçekçi"liğin, ikincisinin ise aynı sorumluluklardan masun olması nedeniyle "idealist yaklaşım"ının rol oynadığı gibi izahlar açısından da anlamlıdır. Zira görüldüğü üzere Çivizâde, Ebussuud Efendi gibi sorumluluk mevkiinde bulunmasına yani düzenin ve hayatın gerçekleriyle yüz yüze olmasına rağmen, Birgivî kadar olmasa da, kimi zaman Birgivî gibi muhalif davranabilmiştir. Bu vak'a bize, ulemânın farklı tavır alışlarında konumların yanı sıra zihniyetler, fikirler, mizaçlar vb. gibi faktörler açısından farklı âlim tipi oluşlarının da küçümsenemeyecek derecede rol oynadığını anlatmaktadır.

İşte zikredilen bu hususlar, kanaatimizce Çivizâde'nin Osmanlı iktidarının din alanındaki tasarruflarına yaklaşımını önemli ölçüde yansıtmaktadır. Fakat bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Çivizâde'nin bu

[1078] Bâlî Efendi Kânûnî'ye yazdığı mektuplarından birinde, Çivizâde'ye altında kendi imzasının bulunduğu bazı vakıfnâmelerde vakf-ı derâhîmin mestûr olduğunu suâl eylediğini ve onun bu suâle *"ol zamanda vâkıf olmadım idi, şimdi fesâdına vâkıf oldum, men' eyledim"* diye cevap gönderdiğini söyler. Bk. Bâlî Efendi, (Pâdişâh'a Mektûb), Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.3729, vr.82ab. Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin…", s.138.

yaklaşımı, -iktidarın dinle ilişkisini dolaylı olarak ilgilendiren (mesh ve İbnü'l-Arabî tartışmaları gibi) bir iki mühim mesele daha hesaba katıldığında- kendisi hâricindeki diğer üst düzey Osmanlı ulemâsı tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Başka bir deyişle, Çivizâde bu tavrıyla ulemâ ve hatta toplum nezdinde genellikle muhalif duruma düşmüştür. O halde şimdi şu soruyu sormak gerekir: Siyasî iktidarın din alanındaki bazı tasarruflarına ve daha genel düzeyde iktidarı da ilgilendiren devrin bazı geleneksel dinî-içtimâî pratiklerine yaklaşımı "cumhûra muhâlefet" olarak algılanan bir âlim, nasıl olmuştur da Osmanlı ilmiye bürokrasisinin zirve makamlarına kadar çıkabilmiş ve oralarda kalabilmiştir? Yahut böyle bir âlim, bu muhalif yaklaşımlarını nasıl olup da bir iktidar mensubu sıfatıyla ortaya koyabilmiş ve bunlar ne tür sonuçlar doğurmuştur? İşte bu soruların cevabı için Çivizâde'nin merkezî iktidarı temsil eden bürokratik çevresiyle olan ilişkilerine bakmak gerekiyor.

II. ÇİVİZÂDE'NİN MERKEZÎ İKTİDAR ÇEVRESİYLE İLİŞKİLERİ

Öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'nin -başta zamanın pâdişahı olmak üzere- Osmanlı merkezî iktidarı mensupları ile ilişkilerinde ve yukarıdaki sorularda ifade edilen dikkat çekici durumun oluşmasında yani bir bakıma muhalif yaklaşımın iktidarda kalmasında, devrin siyasî, içtimâî, iktisadî, dinî vb. şartlarının (konjonktür) siyasî iktidarın din (Sünnî-İslâm, şeriat) politikaları ve ulemânın rolü üzerindeki tesiri çok ciddî rol oynamış görünmektedir. Bu sebeple burada öncelikle, -konjonktür ile ulemânın rolü ilişkisi çerçevesinde- Çivizâde'nin yaşadığı devirde Osmanlı dinî politikalarının seyrini ele almak istiyoruz.

Konuya başlarken evvelâ Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra söz konusu politikalarla yakından ilgisi bulunan ulemâyı, "merkezî

devlet örgütlenmesinin içine" yerleştirdiğini tekrar vurgulamamız gerekir[1079]. Zira bu yeni yapısıyla birlikte ulemâ, meslekî görevlerinin yanı sıra iktidar mekanizmasının fiillerini "meşrulaştırma" işlevini de gören bir "dinî bürokrat" kimliğine bürünmüş[1080]; bu ise bundan sonraki süreçte onların rol ve etkinliklerinin konjonktüre bağlı olarak farklılıklar göstermesine neden olmuş görünmektedir. İşte konuya bu perspektiften bakıldığında, XVI. yüzyılın ilk yarısındaki konjonktürün Osmanlı Devleti'nin politikalarında Sünnî-İslâm'ın ve şeriatın, dolayısıyla da ulemânın rol ve etkinliğini artırdığı anlaşılmaktadır. Bu durum, özellikle Çivizâde'nin meslekî kariyerine başladığı Yavuz Sultan Selim devrinde açık bir biçimde gözlenmektedir. Zira zamanın müftîsi Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin kişisel dirayetiyle bağlantılı bazı olaylarda kısmen görülen bu durum[1081], devrin en mühim siyasî meselelerinden biri olan Şiî-Safevî tehdidiyle adeta uygun bir zemine kavuşmuştur. Şöyle ki, Safevîler Osmanlılarla siyasî mücadelelerinde Şiîlik propagandası çerçevesinde mezhebî bir ideolojik motivasyonla hareket ettikleri için, buna karşı Osmanlılar da ister istemez kendi "devlet ideolojilerinin temeli olan Sünnîliği" savunmak durumunda kalmışlar[1082]; bu da beraberinde Sünnîliğin ve bu savunmanın "fikir ve inanç temellerini hazırlayan ulemânın" etkinliğini getirmiş olmalıdır[1083]. Bu tehdidin bertaraf edilmesinden kısa bir süre sonra, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine çıkarak Arap topraklarını feth etmesi ise, devletin "İslâm halifeliği" niteliğini kazanması nedeniyle, dinin ve ulemânın Osmanlı idâresindeki ve politikalarındaki etkinliği açısından daha mühim bir

---

[1079] Cemal Kafadar, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", **"Birarada Yaşama" Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu (1994)**, yay. haz. Şehrazat Çakıroğlu, İstanbul, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yay., 1994, s.15; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.93.

[1080] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.94.

[1081] Zenbilli ve Yavuz arasındaki bu olaylar için bk. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, II, s.666-668. Bu olayların hilâfet politikaları ve şeriat-kânun ilişkisi açılarından yorumları için bk. Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat", **Türk Dünyası El Kitabı**, c.I, 2.baskı, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1992, s.466; Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.163-164.

[1082] Ocak, "Düşünce Hayatı", s.161.

[1083] Ulemânın bu konuda kaleme aldığı risâle ve verdiği fetvâlar hakkında şu çalışmaya bakılabilir: İsmail Safa Üstün, "Heresy and Legitimacy ın The Ottoman Empıre ın The Sıxteenth Century", University of Manchester, Faculty of Arts, Department of Middle Eastern Studies, Unpublished Ph.D.Thesis, 1991.

rol oynamışa benzemektedir[1084]. Nitekim Halil İnalcık'a göre bu durumun Osmanlı yöneticilerine verdiği yeni bilinç, devlet yönetiminde İslâm din hukûkunun (şeriat) öne çıkarılmasıdır[1085].

Osmanlı Devleti'nde şeriatın ağırlığını hissettirmeye başladığı bu konjonktürel süreç, aslında Çivizâde'nin kariyerinin esas kısmını teşkil eden Kânûnî devrinin ilk otuz yılında daha bir ivme kazanmış görünmektedir. Zira İnalcık'a göre "Yeryüzü Halifesi" (Halîfe-i Rûy-ı Zemîn) unvanını "tam bir ciddiyetle benimseyen" Kânûnî Sultan Süleyman[1086], dinsel politikasında sistematik olarak "püritanik Sünnî politikalar" takip etmek suretiyle yeni bir yön belirlemiş ve önce müftî Kemalpaşazâde'nin, sonra da müftî Ebussuud Efendi'nin desteğiyle temel Osmanlı kurumlarını İslâm dininin şeriat prensiplerine göre yeniden düzenlemeye teşebbüs etmiş; böylece kendi döneminde Osmanlı Devleti politikalarında, kurumlarında ve kültüründe klasik İslâm halifeliğine vâris olmuştur[1087]. Keza, özellikle Ebussuud Efendi'nin şeriat merkezli faaliyetleri, devlet işlerinde şeyhülislâmın otoritesinin ve kontrolünün yerleşmesini de sağlamıştır[1088].

Kânûnî, bazılarına "bire bir müdâhil olacak" kadar[1089] şeriatın teknik meseleleriyle ilgilenmiş ve gücü en az Fâtih'in gücüyle eşit olmasına rağmen, şeriatı uygulamaya daha fazla dikkat etmiştir. Madeline Zilfi'ye göre Kânûnî böyle yaparak, şer'î ve örfî hukuku birbiriyle uyumlu hâle getirmek istemiştir[1090]. Cornell Fleischer, 1530 sonları ile 1540'larda imparatorluk hukukunun daha gayretli bir şekilde tanzim edildiğini, bunların dinî hukuk prensipleriyle uyumlu hâle getirilmeye çalışıldığını, adâlet, intizam,

---

[1084] İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunda Kültür ve Teşkilat", s.466.
[1085] İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.38-39.
[1086] İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.189-190.
[1087] İnalcık, "State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleyman", s.72.
[1088] Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", **Doğu Batı**, sayı:13, Ocak 2001, s.173; İnalcık, **Klâsik Çağ**, s.179.
[1089] M.Akif Aydın, Osmanlı pâdişahı'nın (muhtemelen Kânûnî olmalı) şer'î hukuk sahasını ilgilendiren müdahalelerine örnek olarak Kemalpaşazâde'nin kâfir esir alımıyla ilgili bir fetvâsını ve Ebussuud Efendi'nin *Ma'ruzât*'ından yirmi kadar örneği zikreder. Bk. M.Akif Aydın, "İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, sayı:1, 2006, s.14-15.
[1090] Zilfi, "Sultan Süleyman and The Ottoman Relıgıous Establıshment", s.116-118. Keza bk. Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.170-171.

hakkâniyet, liyâkat gibi prensipler çerçevesinde hükümet sisteminin hızla genişlediğini ve derinleştiğini söylemektedir. Ona göre bütün bunlar, Kânûnî'nin kendi devrinin "milenyum"a (hicrî binyılı) rastgeldiğine, kendisinin de "mehdî yönetici" olduğuna inanmasıyla ilişkilendirilebilir[1091]. Mustafa Akdağ ise devrin konjonktürünü, Kânûnî döneminin ortalarına doğru (944/1537-38) iç politikada "bir çeşit laisizmden sapılıp" "İslâmî taassup yoluna" gidilmesi şeklinde tespit etmiştir[1092]. Kullandığı bazı kavramlar problemli de olsa, Akdağ'ın toplumda görülen "olumsuz" hareketlerin nedeninin "itikatsız ve imansız insanların artmasında arandığı" gibi ifadelerle durumu dinî-içtimaî problemlerle irtibatlandırması konumuz açısından önemlidir.

Gerçekten de, Akdağ'ın dikkat çektiği gibi, Kânûnî devri içtimâî hayatında "Osmanlı sosyal nizamında çözülmeye giden değişim krizlerinin" yansımaları olarak değerlendirilebilecek[1093] ve devlet nezdinde Sünnîliğin ve ulemânın ağırlığını artırmasına yarayacak ilgi çekici bir çok hâdise yaşanmıştır. Söz gelimi ulemâdan Molla Kâbız (ö.1527) ve Hakîm İshak "İsevî Müslümanlık" eğilimli, Bayramî-Melâmîleri'nden Bünyamin-i Ayâşî (ö.1520?), Pir Aliy-yi Aksarâyî (ö. 1528), Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şukî (ö.1539) ve Gülşenîler'den Şeyh Muhyiddin-i Karamânî (ö.1543) gibi belli bir sosyal çevreye mensup sûfîler "vahdet-i mevcudçu" tarzda "zendeka ve ilhad" hareketlerinde bulunmuşlardır[1094]. Osmanlı düzenine "Sünnîlik dışı" dinî anlayış ve söylemlerle muhalefet etmeleri nedeniyle bu hareketler, herhalde "Osmanlı Sünnîliği"nin teorisyeni ve savunucuları olan ulemânın idâre içindeki rolünü artırmış olmalıdırlar.

[1091] Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi", s.152-155.

[1092] Mustafa Akdağ, **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**, c.II (1453-1559), Ankara, Barış Yay., 1999, s.48. Akdağ, bu sürecin 944/1538'deki bir takım fetvâ ve bu fetvâlara dayanan fermanlarla başladığını, bu tarihte Ebussuud Efendi'nin Kânûnî'ye *"nizâm-ı din ve devlet ve ahvâl iktiza etmegin bazı mesâilde eimme-i dinden bazı müctehidîn kavli üzere amel eylemek"* şeklinde ferman çıkarması için başvurduğunu söyler. Akdağ, **a.g.e.**, s.49, not:1.

[1093] Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", s.34; keza bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yay., 1991, s.473.

[1094] Bu olaylar için bk. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.203-327.

Hülâsa, bir âlim olarak Çivizâde, iktidar açısından kısaca Sünnîlik ve şeriat politikalarının ağırlık kazandığı ve Kânûnî gibi dinî meselelerle ve ulemâ ile yakından ilgili bir pâdişahın yönetimde bulunduğu bir konjonktür ve ortamda, Osmanlı merkezî iktidarı temsilcileriyle ilişkilerini tesis etmiştir. Kanaatimizce bu konjonktür, Çivizâde gibi muhalif yaklaşımları bulunan bir âlim tipinin özellikle kazaskerlik ve müftîlik makamlarında bulunması çerçevesinde oldukça açıklayıcı olmaktadır. Bunun karineleri, Çivizâde'nin zikredilen makamlara geldiği sırada devrin pâdişahı Kânûnî ile ilişkileri bağlamında ayrıca belirtilecektir; ama önce Çivizâde'nin o mertebeye gelinceye kadar iktidar çevreleriyle kurduğu diğer ilişkileri incelememiz gerekir.

Kariyeri incelenirken belirtildiği üzere, bildiğimiz kadarıyla Çivizâde ilk mühim siyasî ilişkisini Kânûnî'nin vezirlerinden (Hâin) Ahmed Paşa (ö.930/1524) ile kurmuştur. Genç bir müderrisin 929/1522-23 yılında bir Kubbealtı vezirinin Çorlu'da yaptırdığı medreseye ilk müderris olarak tayin edilmesi biçiminde kurulan ilişki, bu hâliyle sıradan veya olağan gibi görünmekle beraber -Taşköprîzâde'nin *"Çorlu Medresesi itmâm olunub sanâdîd-i ulemâdan bir kimseye tevcîh olunmasın deyu fermân-ı kazâ cereyân-ı sudûr eyledikde evvelâ mumâ-ileyh Çivizâde Efendi'ye tevcîh olundu"*[1095] ifadesinden de anlaşıldığı üzere- aslında pek öyle sayılmaz. Çünkü Çivizâde'nin bu ilişkiyi tesis ettiği Ahmed Paşa, o esnada ikinci vezir mertebesinde bulunan[1096] ve bir müddet sonra görevden alınacak olan Pîrî Mehmed Paşa'nın yerine teâmüller gereği vezir-i âzam olmayı arzulayan kişidir[1097]. Bu durum, -patrimonyal Osmanlı düzeninin "hâmilik" geleneği düşünüldüğünde[1098]- Çivizâde açısından teorik olarak iktidar çevresinden böyle nüfuzlu bir dost yahut hâmi edinmek suretiyle kariyerinin ileri aşamaları için bazı muhtemel kolaylıklar görme fırsatı olarak yorumlanabilir[1099]. Ne var

[1095] Mecdî, **a.g.e.**, s.446.
[1096] Feridun Emecen, "İbrahim Paşa, Makbul", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.333.
[1097] Abdülkadir Özcan, "Ahmed Paşa, Hain", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.113.
[1098] Bu hususta kısa bir değerlendirme için bk. Fleıscher, **Tarihçi Mustafa Âli**, s.18.
[1099] Osmanlı (patrimonyal) düzeninde pâdişah veya vezir gibi iktidar sahiplerinin hâmiliğiyle, ilmiye tarîkinin kuralları hilâfına ilerlemek mümkün idi. Mesela Kânûnî Sultan Süleyman "emr-i pâdişâhî"

ki bu muhtemel fırsat, Kânûnî'nin vezir-i âzamlığa ikinci vezir Ahmed Paşa'yı değil de "teâmüle aykırı olarak" Has Odabaşı İbrahim Paşa'yı getirmesiyle tahakkuk etmemiştir. Üstelik bu atamaya tepkili olan Ahmed Paşa da, beylerbeyi olarak gittiği Mısır'da "el-Melîkü'l-Mansur Sultan Ahmed" unvanıyla bağımsızlığa karar vererek Ocak 1524'te isyan etmiştir[1100]. Böylece, Mısır'da hakkında *"gizli bir Şiî olduğu ve Sünnîleri yok etmek için Safevîlerle ortak hareket ettiği"* şeklinde "Osmanlı propagandası" bulunan Ahmed Paşa'nın[1101] medresesinde müderris olan Çivizâde, bu ilişki vesilesiyle elde edebileceği muhtemel imkanları kaybettiği gibi, adeta ikbâlini de tehlikeye atar duruma düşmüştür. Nitekim Çivizâde, bunu hemen fark etmiş olmalı ki, akıllıca bir kararla *"Bir Hâin'in medresesi'nde müderris olmam"* diyerek[1102] Hâin Ahmed Paşa'nın medresesini terk etmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki bu tavır, siyasî olayların ulemâyı etkilediği ve onların devlet erkânıyla ilişkileri çerçevesinde siyasetin "tam ortasında" yer aldıkları düşünüldüğünde[1103], Çivizâde'nin Hâin Ahmed Paşa'yla olan ilişkisinden zarar görmesini de engellemiş olmalıdır. Zira Çivizâde, bu tarihten sonra Hâin Ahmed Paşa'nın arzulayıp da erişemediği vezir-i âzamlık makamına atanan ve yaklaşık on üç yıl (1522-23-1536) bu görevde kalan Makbul İbrahim Paşa[1104] ile herhangi bir sorun yaşamadan kariyerine devam etmiştir. Hatta kayıtlara geçmiş birkaç hususa bakılırsa, bu ikisinin ilişkilerinin iyi olduğu bile söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Çivizâde'nin vezir-i âzam Makbul İbrahim Paşa ile ilk ilişkisi, gâliba 935/1528-29 yılı Sahn imtihanında ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılarını daha önce naklettiğimiz üzere, bu imtihan

---

ile meşhur şâir Bâkî (Abdülbâkî Efendi) (ö.1599-1600)'yi Rumeli Kazaskeri Hâmid Efendi'nin *"muvâfık-ı kânûn-ı hümâyun değildir"* itirazına rağmen kadılıktan müderrisliğe geçirmişti (bk. Baltacı, **a.g.e.**, II, s.802-803; İnalcık, "State, Sovereıgnty and Law Durıng the Reıgn of Süleyman", s.80). Keza, daha önce belirtildiği üzere Rüstem Paşa da Mevlâ Hasan Bey'in ilmiye tarîkinde benzer tarzda ilerlemesinde mühim rol oynamıştır.

[1100] Özcan, "Ahmed Paşa, Hain", s.113.

[1101] Winter, **a.g.e.**, s.15.

[1102] Kefevî, **a.g.e**, vr.401a.

[1103] Unan, **Fâtih Külliyesi**, s.221.

[1104] Makbul İbrahim Paşa hakkında bk. Emecen, **a.g.m.**, s.333-335.

sonrasında Çivizâde, müftî Kemalpaşazâde'nin gazâbına uğramaktan son anda pâdişah'ın emri gereği "vüzerâ (rüesâ)"nın devreye girmesiyle kurtulmuştu. İşte bu olayda Çivizâde'yi affetmesi için Kemalpaşazâde'ye ricâda bulunan vüzerâdan biri de, herhalde vezir-i âzam İbrahim Paşa olmalıdır. Çivizâde'nin İbrahim Paşa ile ilişkisinin en somut kanıtı ise, hiç şüphesiz onun Edirne Üç Şerefeli Medrese müderrisi iken yazdığı *Risâle fî Bahsi's-Safhati'l-Mesa'* adlı eserinde bulunmaktadır. Mukaddimesindeki ifadeye göre Çivizâde bu risâlesini,

> "…kerim gölgesiyle vezâret yastığını süsleyen ve geniş fazîletleriyle ehl-i fazlı kuşatan, adl ve insaf yolunu izleyen, şefkat ve letâfeti (birleştiği yeri) cem' eden, iki vezirliğin sâhibi, iki reisliğin mâliki … Halîlullah'ın adaşı…"[1105]

şeklinde tarif ettiği İbrahim Paşa'nın emriyle yazmıştır. Eğer Çivizâde'nin bu risâleyi Sahn müderrisliği için girdiği (ikinci) bir imtihan vesilesiyle yazmış olabileceği tahminimiz doğruysa, Çivizâde'yle İbrahim Paşa 1528-29'dan 1536 yılına kadar iyi ilişkiler içinde olmuştur denebilir. Zira Çivizâde, İbrahim Paşa'nın vezir-i âzam olduğu bu tarihler arasında Sahn müderrisliği ve Mısır Kadılığı görevlerine getirilecek ve bunları olumsuz bir durumla karşılaşmadan yürütecektir.

Çivizâde, İbrahim Paşa devrinde atandığı bu görevlerden ikincisini sürdürürken yani Mısır Kadısı'yken, merkezî iktidarın iki temsilcisiyle daha ilişki içinde olmuştur. Bunlar, peşpeşe Mısır Beylerbeyliği görevlerinde bulunan Hadım Süleyman Paşa ile Deli Hüsrev Paşa'dır. Çivizâde âilesine en yakın kaynaklardan biri olan Temimî'nin, Çivizâde'nin Mısır Kadılığı yıllarından bahsederken Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa hakkında *"günahkar, despot, dünyaya muhabbeti olan, ahiretten yüz çeviren, zâlim"* gibi menfî sıfatlar kullanmasına, Çivizâde'nin Hadım Süleyman Paşa ile açıklaması uzun vak'aları bulunduğunu ve ikisinin ters düştüğü "sinegog dâvâsı"nın bunlardan biri olduğunu söylemesine bakılırsa[1106], gâliba

[1105] Çivizâde, "Risâle fi Bahsi's-Safhati'l-Melsa'", vr.28b.
[1106] Temimî, **a.g.e.**, vr.366a.

Çivizâde, Hadım Süleyman Paşa ile pek anlaşamamıştır. Nitekim Deli Hüsrev Paşa'nın Mısır Beylerbeyliği devrinde, Çivizâde'nin Süleyman Paşa devriyle ilgili bir takım teftişler yaparak bazı usulsüzlükler tespit etmiş olması[1107] bir anlamda bunu teyid etmektedir. Bu, aynı zamanda -teftişleri Deli Hüsrev Paşa'nın talep etmesi nedeniyle- Çivizâde'nin, kısa süren beylerbeyliği zamanında Deli Hüsrev Paşa ile uyumlu çalıştığına bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Çivizâde'nin Hadım Süleyman Paşa ve Deli Hüsrev Paşa ile ilişkileri, Mısır'daki görev gereği birliktelikleriyle sınırlı kalmamıştır. Zira Çivizâde İstanbul'a dönüp 945/1539 yılında müftî olduktan sonra, Hadım Süleyman Paşa da 1 Recep 946/12.11.1539 tarihinde ikinci vezir olmuş[1108], Çivizâde'nin azline yakın bir zamanda yani 948/1541 yılında ise Lütfi Paşa'nın yerine vezir-i âzamlık makamına atanmıştır[1109]. Keza Deli Hüsrev Paşa da yine aynı tarihte dördüncü vezir olmuştur[1110]. Buna göre, Çivizâde'nin Mısır'daki siyasî çevresi İstanbul'da da karşısına çıkmış olmaktadır. Fakat roller bu sefer biraz değişmişe benzemektedir. Çünkü bu yeni iktidar denklemi, Çivizâde'nin meslekî kariyerinin zirvesinden düşüşüne tekâbül etmektedir. Başka bir ifadeyle, Hadım Süleyman Paşa'nın vezir-i âzamlık makamına yükselişi ile Çivizâde'nin müftîlikten azledilmesi, ilginç bir biçimde yakın bir zamana rastlamaktadır. Dahası, vezir-i âzam Hadım Süleyman Paşa ve dördüncü vezir Deli Hüsrev Paşa'nın aralarında çıkan bir ihtilaf nedeniyle 13 Ramazan 951/28.11.1544 tarihinde azledilip -Çivizâde'nin teftiş defterlerinin de önem kazandığı- Mısır Beylerbeyliği dönemlerinin teftişinin emredilmesi ile[1111], Çivizâde'nin 952/1545-46 yılında Rumeli Kazaskerliği görevine getirilmesi de yine paralel bir durum ortaya çıkarmaktadır. O halde Çivizâde ile Hadım Süleyman Paşa'nın tepe kariyerlerindeki bu zıt hareketlilik, acaba tamamen bir tesâdüf müdür; yoksa

---

[1107] **E.12321 Numaralı Mühimme Defteri**, s.9-10, 54-57, 79, 88-89, 101-103.
[1108] Fevzi Kurtoğlu, "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgradın Muhasara Pilanı", **Belleten**, c.IV, sayı:13, 1940, s.77.
[1109] Danişmend, **a.g.e.**, V, s.17.
[1110] Kurtoğlu, **a.g.m.**, s.77.
[1111] Kurtoğlu, **a.g.m.**, s.80-81.

az da olsa ilişkili midir? diye sormak gerekir. Bu soruya cevap teşkil edecek somut bir delil bulunmamakla birlikte, Çivizâde ile Hadım Süleyman Paşa'nın Mısır'da pek anlaşamadıklarını ve Hadım Süleyman Paşa'nın teftişi söz konusu olduğunda Çivizâde'nin Mısır Kadısı'yken hazırlayıp bazı usulsüzlükler tespit ettiği teftiş defterlerinin önem kazandığını hatıra getirdiğimizde, Çivizâde'nin müftîlikten azlinde Hadım Süleyman Paşa'nın kolaylaştırıcı etki mahiyetinde bir dahlinin bulunup bulunmadığını düşünmemek elde değildir.

Çivizâde ile Hadım Süleyman Paşa ilişkileri açısından baktığımız bu iktidar denklemi içerisindeki önemli aktörlerden biri de Rüstem Paşa'dır. Zira Çivizâde henüz müftî iken Hadım Süleyman Paşa'nın ikinci vezir tayin edildiği tarihte, o da dördüncü vezir olarak kubbe altına girmiş; Hadım Süleyman Paşa vezir-i âzam olduğunda ikinci vezirliğe, Hadım Süleyman Paşa (13 Ramazan) 951/1544 yılında azledilince de vezir-i âzamlığa terfi etmiştir[1112]. Rüstem Paşa'nın bu makama atanmasından bir müddet sonra ise, müftîlikten mütekâid olup Sahn müderrisliği yapan Çivizâde, müftî atanan Ebussuud Efendi'nin yerine 952/1545-46 yılında Rumeli Kazaskerliği'ne getirilmiştir. İşte bu atamalarla birlikte iki mühim icrâcı makamı tasarruf eden Rüstem Paşa ile Çivizâde, ister istemez münasebet kurmuş olmaktadır.

Rumeli Kazaskeri Çivizâde ile vezir-i âzam Rüstem Paşa arasındaki bu münasebetlerle ilgili olarak kayıtlara iki husus geçmiştir. Daha önce naklettiğimiz üzere bunlardan ilki, Rüstem Paşa destekli bir müderris olan Mevlâ Hasan Bey'e Çivizâde'nin Mahmud Paşa Medresesi'ni *"kırkla tevcîh şer' ve kânuna mugâyirdir"* diyerek vermemesi, bunun üzerine de Rüstem Paşa'nın meseleyi inceletip *"Çivizâde Efendi'ye rağmen"* pâdişah'a arzla bu tayini gerçekleştirmesidir. Bu mesele, Çivizâde ile Rüstem Paşa'nın iş yapma biçimleri yönünden birbirlerine ne kadar ters olduklarını ve zaman zaman zıtlaştıklarını göstermesi bakımından mânidardır. İkinci husus ise Rüstem Paşa'nın, 954/1547 yılında baş defterdarlık görevine getirilen Çivizâde'nin

[1112] Kurtoğlu, **a.g.m.**, s.77, 80-81.

kardeşi Abdi Çelebi'nin "iyi bir çiftliğini" 952/1545-46 yılında elinden aldığını gösteren kayıttır[1113]. Bu iki kayda nazaran diyebiliriz ki, Çivizâde ile Rüstem Paşa'nın ilişkileri muhtemelen yakın ve çok uyumlu olmamıştır.

Çivizâde merkezî iktidarın bu temsilcileriyle münasebet içerisindeyken, aynı zamanda iktidarın asıl sahibi, zamanın pâdişahı Kânûnî Sultan Süleyman ile de bir biçimde temas hâlinde olmuştur. Hiç kuşkusuz bu temas, Çivizâde'nin diğer iktidar mensuplarıyla ilişkilerine göre, özellikle tepe kariyeri açısından daha belirleyici rol oynamış görünüyor. Bu mühim rol, Çivizâde'nin kariyerinin en kritik aşamalarından biri olan Sahn müderrisliği sürecinden itibaren açık bir biçimde gözlenmektedir. Söz gelimi bu süreçte Kânûnî'nin Çivizâde'nin elîm bir âkıbetten kurtulmasında oynadığı hayatî rol, bunun en çarpıcı örneği olarak zikredilebilir. Hatta bunu, Çivizâde ile Kânûnî ilişkileri açısından bir milat şeklinde nitelemek bile mümkündür. Zira bu ilginç hâdise, Çivizâde'nin -"fazîlet ve takvâsı"nın Sultan'a aktarıldığı ifadesinden ve belki daha önemlisi, Sultan'ın hâdisenin dikkat çekici muhtevasını bilmesinden anlaşılacağı üzere- Kânûnî tarafından yakından tanınmasına vesile teşkil etmiş olmalıdır. Bu tanınma da, öyle anlaşılıyor ki müspet bir imaj olarak teşekkül etmiştir. Nitekim Çivizâde bu hâdise üzerinden fazla bir zaman geçmeden Sahn müderrisliğine atanmıştır.

Çivizâde Sahn'a geldiğinde ise, Kânûnî ile yakınlaşma imkanı bulmuş görünmektedir. Çivizâde'nin bulduğu bu tür imkanlardan biri, Kânûnî'nin 936/1530 yılında şehzâdeleri Mustafa, Mehmed ve Selim'in[1114] sünneti için tertip ettiği düğündür. Kaynakların naklettiğine göre, Kânûnî bu düğün kapsamında Zilkâde ayının ilk günlerinde ulemâ zümresine ziyafet vermiş, onbeşinci gününde de Fâtiha sûresi tefsiri müzâkeresi için bir "Meclis-i Âlî" toplamıştır. Bu mecliste, Kânûnî'nin sağına müftî Kemalpaşazâde ile Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi, soluna da Hâce-i Sultanî Mevlânâ Hayreddin ile Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi oturmuş ve tefsir müzâkeresine başlanmıştır. Müzâkerede "feth-i kelâm"ı yani açışı, müftî

[1113] Gökbilgin, **a.g.m.**, s.19.
[1114] Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe nu.5959, vr.245a.

Kemalpaşazâde yapmış, sonra da orada bulunan diğer ulemâ söz almıştır[1115]. İşte bu söz alanlardan biri de, kuvvetle muhtemel Çivizâde olmalıdır. Dahası Çivizâde, münhasıran bu düğün için Sultan'a "hediye" olarak Fâtiha tefsirini konu edinen müstakil bir risâle (*Risâle fi't-Tefsîr*) de kaleme almıştır[1116]. Yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı'nda bulunduğuna göre, Çivizâde bu risâlesini Sultan'a arz etmiş olmalıdır. Dolayısıyla bunlara istinâden denebilir ki Çivizâde, Türk-Moğol devletlerinde "patrimonyal ilişkileri pekiştirme" gibi işlevlere sahip sosyal kurumların bir uzantısı olan 936/1530 yılındaki "sûr-ı hitân"ı (sünnet düğünü)[1117], Kânûnî'nin dikkatini çekmek bakımından iyi bir fırsat olarak değerlendirmiş görünmektedir.

Çivizâde bu olayın üzerinden muhtemelen yaklaşık bir yıl geçtikten sonra, iki yıllık Sahn müderrisi olarak 937/1530-31 yılında Mısır Kadılığı'na terfi etmiştir. Bu terfi ile birlikte o, -944/1537-38 yılına kadar Mısır'da kalması nedeniyle- takriben yedi yıl kadar Kânûnî'nin yakın çevresinde bulunamayacakır. Ama bu mekansal uzaklık, Kânûnî'nin 944/1537-38 yılında Anadolu Kazaskeri Kâdiri Çelebi'yi azledip yerine Çivizâde'yi getirmesiyle ortadan kalkmış ve ilişkiler bir üst seviyeye taşınarak devam etmiştir. İlişkilerin bu yeni düzeyinde artık Çivizâde, Divân-ı Hümâyun üyesi olarak Kânûnî'nin yakın bürokratlarından biri hâline gelmiştir. Bu bürokratik konum ise ona, Kânûnî üzerinde dolayısıyla da ilmiye politikalarında etkili olma imkanı vermiştir. Nitekim mesela bu görevdeyken Çivizâde'nin "umûmen ecnebî" olanları mülâzemetten men etmesi, Kânûnî'yi Ebussuud Efendi vasıtasıyla bir mülâzemet düzenlemesi yapmaya sevk etmiştir. Yani Çivizâde söz konusu tavrıyla ilmiye tarîkinde yeni bir kânunun yolunu açmıştır. Bu ise Çivizâde'nin, -"üstâd-ı sâbıkı" olarak Molla Bostan'a (Ebussuud Efendi ile

---

[1115] Celalzâde Mustafa, **a.g.e.,** vr.201ab; Bostan Çelebi, **Süleymannâme**, Sül. Ktp., Ayasofya, nu.3317, vr.118a-124a; Âlî, **Künhü'l-Ahbâr**, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., Türkçe, nu.5959, vr.245a-247a; Karaçelebizâde, **a.g.e.**, s.107-108.

[1116] Çivizâde, "Risâle fi't-Tefsîr", vr.1b-3a.

[1117] Halil İnalcık, Avrasya Türk-Moğol devletlerinde "hükümdar hizmetindekiler arasında patrimonyal ilişkileri pekiştiren sosyal bir kurum olarak" işret meclisleri, şölen ve toy gibi sosyal kurumların önemine dikkat çektikten sonra, Osmanlı hükümdarlarının uzun "sûr-ı hümâyun"larının da bu geleneğin önemini kanıtlayan olaylar olduğunu söyler. Bk. İnalcık, **Şair ve Patron**, s.26-27.

birlikte) medrese tevcih ettirmek için Sultan'a arzda bulunması gibi[1118] rutin faaliyetleri aşacak derecede- Osmanlı ilmiye politikaları üzerinde etkili olmaya başladığını göstermektedir. Keza bu durum, aynı zamanda Kânûnî ile Çivizâde ilişkilerinin bu mertebeden itibaren karşılıklı uyum ya da etkili olma biçiminde yürüdüğü yeni bir süreci de beraberinde getirmiştir. Öyle ki bu süreç, esasen siyasî iktidar-ulemâ ilişkilerinin asıl mühim boyutunu teşkil eder.

Çivizâde Anadolu Kazaskerliği esnasında Kânûnî ile yakınlığını iyice artırmış olmalı ki, bu görevdeki ilk yılında Sa'dî Çelebi'nin vefatıyla (945/1539) boşalan ilmiye tarîkinin "en prestijli makamı" olan müftîliğe[1119] getirilmiştir. Çivizâde bu makamdayken, Kânûnî ile yakın ilişkisini üç yıl kadar sorunsuz sürdürmüş görünmektedir. Fakat üçüncü yılın sonunda bu ilişki, öyle anlaşılıyor ki Çivizâde'nin müftî olarak Osmanlı dinî-içtimâî düzenine muhalif bazı yaklaşımlarının yarattığı menfî etkilerle seyir değiştirmiştir. Diğer bir ifadeyle, Çivizâde ile Osmanlı dinî-içtimâî yapısı arasında bir doku uyuşmazlığı yahut uyumsuzluk bulunduğunun anlaşılması ve mevcut durumun sürdürülebilir olmaktan çıktığının görülmesi ilişkilerin gözden geçirilmesini gerektirmiştir.

Bu noktada ilişkilerin asıl tayin edicisi olarak Kânûnî'nin önünde iki temel seçenek vardı: O, ya bütün eleştirileri göğüsleyerek müftî Çivizâde'nin dinî yapıya muhalif yaklaşımlarının arkasında duracak ve Çivizâde etkinliğini sürdürecek; yahut da toplumsal tepkilere kulak vererek cârî dinî yapının yanında yer alacak ve o güne kadar müftîler için pek uygulanmış bir yöntem olmayan azl mekanizmasını çalıştırarak Çivizâde'yi etkisiz kılacaktı. Kânûnî, neticede bunlardan ikincisini tercih etmiş ve Çivizâde'yle kurumsal olarak yollarını ayırmıştır. Bize göre Kânûnî'nin bu tercihinin anlamı şudur: Kânûnî,

---

[1118] Atâî, **a.g.e.**, s.130. Keza bk. Repp, **a.g.e.**, s.57.

[1119] Fâtih Kanunnâmesi'nde *"...ve şeyhülislâm ulemânın reisidir..."* denmekle birlikte, -Abdülkadir Özcan'ın dikkat çektiği üzere- bu ifadeler müftîliğin o günkü gerçek konumunu yansıtmaz. Bk. Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, (Fâtih Sultan Mehmed'e Hatıra Sayısı) sayı:33 (1980-1981), İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982, s.30.

dinî doğruların çerçevesi içinde hareket etme konusunda ulemânın rehberliğine dikkat etmesine rağmen[1120], müftî Çivizâde'nin yaklaşımlarının mevcut dinî yapıyı sarstığını görmüş ve bu yapının onun müftîliğini daha fazla taşıyamayacağını anlayarak azil kararını vermiştir. Böylece, Çivizâde'nin Anadolu Kazaskerliği ve müftîlik gibi makamlarda bulunmasına, dolayısıyla Osmanlı ilmî ve dinî hayatında etkili olmasına imkan sağlayan Kânûnî ile arasındaki yakın ilişki ciddî bir kırılma yaşamıştır.

Bu kırılmaya rağmen öyle anlaşılıyor ki Çivizâde, Kânûnî ile ilişkisini azlinden sonra da bir biçimde devam ettirmiştir. Mesela buna işaret eden bir olay, Ebussuud Efendi'nin fetvâlarından mürekkeb bir mecmuada şöyle kayıtlıdır:

> "Merhûm Çivizâde Şeyh Mehmed Efendi ibn İlyas Hacc-ı şerîfden gelüb cenâb-ı cennet mekân merhûm Sultân Süleymân Hân hazretlerine musâhabet eyledikde, Şeyh-i Ekber Arabî zındık ve … ve kâfirdir, belki kabrinden gıtâmı ihrâc olub ihrâk olunmak şer'an lâzımdır deyu; Hâce Çelebi Efendi hazretleri ol esnada kâdîasker olmagın irtesi Divan'da zikr olan, Sultân'a kazâran arza göricek; Sultân sâlifü'l-lisân küçücük dânişmend şunda geldi … didi deyüb dahi tedârik idüb fitne'i beyân itmedin; Munlâ hazretleri fevrî intikâl idüb Şeyh-i Ekber hazretleri hakkında söyledügümi … hazret-i Şeyhin ulu-şânında ve fazl ve kerâmât ve irfânında aslâ şübhe yokdur, ululugunda ittifâk-ı ârâ vardır deyücek; pes Şeyh-i müşârün-ileyh hakkında şu makûle nâ-ma'kûl kelimât eyledi, min-ba'd yaramazlık ile agzına almasun, elbette mezbûra siyâset dili kesilmek gerek buyurucak, aşurı söylemişin bu kerre, Şeyh Çelebi Efendi tahlîs nice olur evvelâ deyub; Munla hazretleri Ebussuûd Hâce Çelebi Efendi buyurmuşlar ki, sa'âdetli pâdişâhım (…) Şeyh Çelebi şer'-i şerîf üzre ol kelimâta binâen söylemişdir ve lâkin…"[1121].

Eğer bu olay gerçekse, Çivizâde'nin müftîlikten azli sonrasında bile bazı hassas meseleleri gündeme getirebilecek kadar Kânûnî ile ilişkisini sürdürdüğü, hatta onun üzerinde etkili olmaya çalıştığı söylenebilir. Buna

[1120] Zilfi, "Sultan Süleyman and The Ottoman Relıgıous Establıshment", s.118.
[1121] **Fetâvâ-yı Ebu's-Suûd**, Sül. Ktp., İsmihan Sultan, nu.226, vr.168b-169a.

karşılık, Kânûnî'nin de Çivizâde'ye tamamen kayıtsız olmadığı, Çivizâde için önce "dilini kesmek" yönünde bir "siyâset" emretmesine rağmen, sonradan bunun aşırı olduğunu fark edip onun bundan kurtuluş yolunu Ebussuud Efendi'ye sormasından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu olaya nazaran, 950/1543-44 yılı civarında Çivizâde'nin Kânûnî nezdinde itibarının hâlâ mevcut olduğu görülüyor.

Aslında bu olay doğru olmasa bile, yine o yıllarda Kânûnî nezdinde Çivizâde'nin itibarının mahfuz bulunduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Çünkü Kânûnî, Çivizâde'yi müftîlikten azlinin üzerinden yaklaşık dört yıl geçtikten sonra yeniden çok etkili bir konuma, Rumeli Kazaskerliği makamına getirmiştir. Bilindiği gibi bu makam, o dönemde Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde yetki olarak henüz müftîliğin gerisine düşmemiş olup hâlâ en etkili makam konumundaydı. Bu makamda bulunanlara kıyasla müftîlerin siyasî otorite üzerinde daha etkin olmaları, ancak XVI. yüzyılın ilk yarısında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Kemalpaşazâde ve XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Ebussuud Efendi gibi güçlü müftîler zamanında mümkün olmuştu[1122]. Nitekim, Çivizâde'nin bu yüzyılın ilk yarısına tekâbül eden müftîliği ve Rumeli Kazaskerliği esnasında da durum farklı değildi. Bunu gösteren en somut iki kanıt, hiç şüphesiz Çivizâde'nin müftîliği ve Rumeli Kazaskerliği sırasında gündeme gelen mesh ve para vakıfları meseleleridir. Zira mesh meselesinde müftî olarak Çivizâde'nin fetvâsına başta Rumeli Kazaskeri Ebussuud Efendi olmak üzere diğer üst düzey ulemâ karşı çıkmış, nihâyet Kânûnî'nin emriyle yapılan yazılı tartışma neticesinde müftî Çivizâde'nin fetvâsı nesh edilmiş ve Çivizâde büyük ihtimalle de bu somut gerekçeyle müftîlikten azledilmişti. Para vakıfları meselesinde ise, tam aksine, Rumeli Kazaskeri olarak Çivizâde, müftî Ebussuud Efendi ve sâbık müftî Fenârizâde Muhyiddin Efendi gibi üst düzey ulemâ karşı çıkmasına rağmen, para vakıflarının câiz olmadığı yönündeki kendi görüşünü Kânûnî'ye kabul ettirip "emr-i Sultanî" ile kânunlaştırmayı başarmıştı.

[1122] Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler**, s.94.

İşte Çivizâde'nin "devlet siyasetine değişiklik getiren"[1123] bu başarısı, aynı zamanda -Kânûnî ile ilişkisi çerçevesinde- bulunduğu makamın etkisinin yanı sıra, bir âlim olarak da siyasî otorite üzerinde bazen ne kadar etkili olabildiğini göstermektedir[1124]. Bu etkinin boyutu yahut ikili ilişkilerin yakınlığı, aynı meselede Çivizâde'ye muhalefet eden Sofyalı Bâlî Efendi'nin -biraz abartılı gibi de olsa- şu çarpıcı ifadelerinden az çok anlaşılmaktadır:

> "…Bilirsüz Çivizâde, pâdişâh hazretlerinin civâr-ı şerîflerinde bulundu. Bu kadar fursat buldı. Ulemâ arzların sakınub kimesne kelimât eylemedi. Henüz Hünkâr hazretlerinden icâzet olmasa kelimâta ikdâm idemezler…"[1125].

Keza Atâî tarafından Çivizâde'nin Rumeli Kazaskeri olduğu 952/1545-46 yılında talebesi Şah Çelebi için Sarâciye Medresesi'ni arzı esnasında Kânûnî ile arasında geçtiği nakl edilen şu diyalog da ilişkinin bu niteliği hakkında bir fikir vermektedir:

> "Çivizâde Efendi… 'bu hakîrin mülâzımı olduğundan gayrı ayıbı yokdur' didiklerinde, pâdişâh-ı ehl-i nevâz Sadr-ı âlî-i kadre i'zâz idüb, 'Efendi yalnız ol şeref vâsıta-i mültemis olmağa besdir' buyurmuşlar, Mevlânâ dahi ruhsat-ı hüsn-i kabûlle fırsat bulub …"[1126].

Çivizâde'nin Kânûnî'yle olan bu yakınlığı, öyle anlaşılıyor ki öldükten sonra da bir müddet saygın bir hâtıra olarak anımsanmıştır. Zira, başka bir vesileyle de belirttiğimiz gibi, *el-Ikdu'l-Manzûm* müellifi Ali b. Bâlî'nin söylediğine göre, 955/1548-49 yılında Sultan Mehmed (Şehzâde)

[1123] Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", s.175.

[1124] Zilfi'ye göre, Kânûnî'nin para vakfı uygulamasını tercih etmesine rağmen Rumeli Kazaskeri Çivizâde'nin talebiyle bunu yasaklaması ve daha sonra da Ebussuud Efendi ile diğer üst düzey ulemânın bunun meşruluğunu söylemesiyle bu yasak kararından vazgeçmesi, onun ulemânın sözüne göre hareket ettiğini gösterir (bk. Zilfi, "Sultan Süleyman and The Ottoman Relıgıous Establıshment", s.118). Aslında Zilfi'nin bu tespitini, gözden kaçan şu hususla birlikte dikkate almak gerekir: Kânûnî para vakfı yasağı kararından -Sofyalı Bâlî Efendi, Fenârizâde Muhyiddin Efendi ve hatta zamanın müftîsi Ebussuud Efendi para vakıflarının câiz olduğuna dâir görüşlerini o esnada söylemelerine rağmen- Rumeli Kazaskeri Çivizâde'nin ölümünden bir müddet sonraya kadar dönmemiştir. Kânûnî'yi bu tercihe sevk eden içtimâî ve iktisâdî başka etkenler var mıydı bilemiyoruz; ama bu tavır, onun para vakfı meselesinde ulemâdan yalnızca Çivizâde'nin sözünü dinlediğini, dolayısıyla kendi üzerinde Çivizâde'nin daha tesirli olduğunu düşündürmektedir.

[1125] Bâlî Efendi, (Pâdişâh'a Mektup), Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3729, vr.82b; Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", s.139.

[1126] Atâî, **a.g.e.**, s.138.

Medresesi'nin Hâmid Efendi'ye verilmesinde Kânûnî nezdinde onun Çivizâde'nin "terbiye"sinden geçmiş olması önemli rol oynamıştır[1127].

Şimdi bu çerçeve içinde, başta dikkat çektiğimiz Çivizâde gibi bir âlim tipinin üst düzey ilmiye makamlarında bulunmak suretiyle Osmanlı ilmî ve dinî hayatında nasıl etkili olabildiği sorusunun cevabını şöyle vermek mümkündür: İlmî gayretleriyle kısa zamanda sivrilmiş bir müderris olarak Çivizâde, siyasî iktidar mensupları ile erken yaşlardan itibaren bazı ilişkiler kurmakla birlikte, asıl mühim ilişkisini Sahn imtihanında devrin pâdişahı Kânûnî Sultan Süleyman'ın dikkatini çekmek suretiyle kurmuş görünmektedir. Bu ilişki ise, Çivizâde'ye Sahn müderrisliği sonrasında üst düzey ilmiye makamlarına getirilmek suretiyle Osmanlı ilmî ve dinî hayatında -derin olmasa da- belli ölçüde etkili olma imkanı vermiştir. Çivizâde bu etkinliğini, bazı meselelerde cârî dinî yapıya yahut hâkim ilmî-dinî telakkiye muhalif fikirler ileri sürmesine, bu nedenle de müftîlikten azledilmek şeklinde bir bedel ödemesine rağmen, Rumeli Kazaskerliği makamına getirilmek suretiyle yeniden aynı çizgide ölene kadar sürdürebilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki bu durum, Osmanlı politikalarında Sünnîliğin ve şeriatın ağırlığını hissettirdiği bir konjonktür çerçevesinde, Kânûnî'nin ulemâya, hassaten bir dönem Çivizâde'ye itibar etmesiyle mümkün olmuştur. Başka bir ifadeyle, Çivizâde'nin üst düzey ilmiye bürokratı olarak Osmanlı ilmî ve dinî hayatında bir müddet etkili olmasını, son tahlilde içinde Kânûnî Sultan Süleyman'ın şahsî tavırlarının belirgin faktör olarak bulunduğu müsait konjonktürü hesaba katmadan açıklamak zordur.

[1127] Ali b. Bâlî, **a.g.e.**, s.487-488.

SONUÇ

Buraya kadar yapılan tahliller ışığında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Kendi zamanına kadar Osmanlı geleneğinde genel kabul gördüğü anlaşılan özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücud"cu tasavvufî düşüncesi, top-tüfek darbesiyle ölen müslümanların şehid oldukları, çuka veya bez üzerine giyilen mestler üzerine mesh etmenin ve para vakfetmenin câiz olduğu gibi ilk ikisi itikadî, son ikisi fıkhî nitelikteki meseleleri gerek müftî olarak verdiği fetvâlarla, gerekse yazdığı risâlelerinde savunduğu görüşleriyle tartışmaya açan yahut bu meselelerde cârî Osmanlı geleneğine muhalefet eden bir âlim olarak Çivizâde, Osmanlı ilim geleneği çerçevesinde devrin uleması arasında farklı bir âlim tipi olarak dikkati çekmektedir. Zira söz konusu meseleler hakkında zamanın üst düzey Osmanlı âlimlerinin yaptığı ilmî tartışmalar, Çivizâde'nin iki temel hususiyetiyle onlardan farklı olduğunu göstermektedir. Bu hususiyetlerden birincisi, İbnü'l-Arabî meselesinde açıkça görüldüğü üzere, Çivizâde'nin -kuvvetle muhtemel kimi Mısırlı Arap âlimleri vasıtasıyla- selefiye ekolünden, bilhassa meşhur selefî âlim İbn Teymiyye'nin fikirlerinden (itikadî alanda) etkilenmiş bir âlim olmasıdır. İkincisi, muhtemelen bu etkilenmeyle de bağlantılı olarak, Çivizâde'nin ilmî zihniyetinin yahut fıkhî yaklaşımının, "taklidçi fıkıh geleneği prensipleri çerçevesinde selefî tavır" şeklinde tarif edebileceğimiz katı "rivâyetçi" bir karakter arzetmesidir. İşte bizce Çivizâde'yi devrinin diğer çoğu Osmanlı âliminden ayırarak farklı bir âlim tipi kılan birbiriyle bağlantılı bu iki temel hususiyet, onun bilhassa belirtilen dört meselede Osmanlı geleneğine niçin muhalefet ettiğini de açıklamaktadır.

Çivizâde'nin "selefî tavır" eksenli bu farklı ilmî kimliği, -Osmanlı ilim geleneği bağlamında "muhalif" bir yaklaşım olması itibariyle- beraberinde şöyle bir sonucu da getirir görünmektedir: Aslında Çivizâde söz konusu

muhalif yaklaşımlarında, Osmanlı ilim geleneğinde hâkim ilmî anlayış olan "Fahr-ı Râzî mektebi"ne mensup ulema karşısında, bir bakıma -Anadolu'da özellikle Mısır'ın fethinden sonra yer edinmeye başladığı anlaşılan- "İbn Teymiyye mektebi"nin takipçisi gibi durmaktadır. Başka bir ifadeyle, başta Ebussuud Efendi olmak üzere diğer önde gelen Osmanlı âlimleri ile Çivizâde arasındaki zikredilen tartışmalar, bir bakıma Osmanlı geleneğinde o güne kadar hâkim olan "Fahr-ı Râzî mektebi" ilmî yaklaşımı ile XVI. yüzyılda adeta buna "alternatif" olarak belirmeye başlamış görünen "İbn Teymiyye mektebi" ilmî yaklaşımı arasındaki mücadele olarak yorumlanabilir. Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısında sahneye çıkıp para vakfı meselesinde tamamen Çivizâde'nin yaklaşımını sergileyen Birgivî Mehmed Efendi'nin, Osmanlı geleneğinin bir takım dinî-ictimâî unsurlarına selefî perspektiften benzer tarzda yönelttiği eleştiriler de yine "İbn Teymiyye mektebi"ne âidiyet çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ayrıca bilindiği gibi bu mektep, XVII. yüzyılda da -Birgivî Mehmed Efendi'den etkilendikleri bilinen- Kadızâde Mehmed Efendi gibi "Kadızâdeliler hareketi" mensuplarınca ve öyle anlaşılıyor ki özellikle "bid'at" hassasiyeti bakımından Birgivî'ye çok benzeyen, hatta -muhtemelen bu nedenle- bazı eserleri Birgivî'ye atfedilen *Mecâlisu'l-Ebrar ve Mesâliku'l-Ahyar* müellifi Ahmed b. Muhammed el-Akhisarî (Ahmed er-Rûmî el-Hanefî) (ö.1043/1633-34) gibi kişiler tarafından sürdürülmüş görünmektedir.

KAYNAKÇA

ABDULLAH MUHAMMED EL-HABEŞÎ; **Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Havâşî**, c.3, Abu Dabi, Menşûrâtu'l-Mecmuati's-Sekafî, 2004.

ABDU'L-KARİM RAFEQ; "The Syrıan Ulama, Ottoman Law and Islamıc Shari'a", **Turcıca**, 26, 1994, s.9-32.

ABDURRAHİM BİN ABDURRAHMAN BİN AHMED EL-ABBÂSÎ; **Ma'âhidu't-Tensîs alâ Şevâhidi't-Telhîs**, 1274.

ABDÜLAZİZ KARAÇELEBİZÂDE; **Kitâb-ı Süleymannâme**, Kâhire, Bulak Matbaası, 1248.

ABDÜLKÂDİR BİN MUHAMMED EL-CEZÎRÎ; **Umdetü's-Safve fî Hilli'l-Kahve**, tahkik: Abdullah b. Muhammed b. el-Habeşî, Abu Dhabı, Menşûrâtu'l-Mecma'ı's-Sekâfî, 1996.

ADIVAR, Abdülhak Adnan; **Osmanlı Türklerinde İlim**, 2. baskı, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.

ADUDULLAH VE'D-DİN EL-KÂDÎ ABDURRAHMAN b. AHMED EL-ÎCÎ; **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire, Mektebetü'l-Mütenebbî, tarih yok.

_____; **Kitâbu'l-Mevâkıf (şerh: Seyyid Şerif Cürcânî)**, c.I, tahkik: Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1417/1997.

AKGÜNDÜZ, Murat; **XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık**, İstanbul, Beyan Yay., 2002.

AKDAĞ, Mustafa; **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**, c.II (1453-1559), Ankara, Barış Yay., 1999.

AKÜN, Ömer Faruk; “Bursalı Mehmed Tahir”, **DİA**, c.6, İstanbul, 1992, s.452-461.

ALİ ÇELEBİ (ALİ BİN BÂLÎ); **el-Ikdu’l-Manzûm fî Zikri Efâdılı’r-Rûm, (Şakâyıku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye** içinde**)**, Beyrut, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî neşri, 1395/1975.

ALTINAY, Ahmet Refik; **Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı**, haz. Abdullah Uysal, 2.baskı, Ankara, Kültür Bak. Yay., 2000.

ALTUNDAĞ, Şinasi-TURAN, Şerafettin; “Rüstem Paşa”, **İA**, c.9, İstanbul, MEB Yay., 1964, s.800-802.

ALTUNSU, Abdülkadir; **Osmanlı Şeyhülislâmları**, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972.

ARNALDEZ, Roger; “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, c.XXVIII, sayı:1-2 (Ocak-Haziran), 1970, s.232-241.

ARSLAN, Ahmet Turan; **İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.

ÂŞIKPAŞAZÂDE; **Âşıkpaşazâde Tarihi**, nşr.Âlî Beg, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1332.

ATÂÎ; **Zeyl-i Şakâik**, 1268.

ATSIZ; **İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası**, İstanbul, MEB Yay., 1967.

AYDIN, Ahmet; “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Fıkhî Görüşleri ve Fetvaları” Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

AYDIN, M. Akif; "İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, sayı:1, 2006, s.11-21.

_____; "Osmanlı'da Hukuk", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, c.I, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA Yay., 1994, s.375-438.

AYKUT, Nezihi; "Hasan Beyzâde Ahmed Paşa", **DİA**, c.16, İstanbul, 1997, s.363-364.

BALTACI, Cahit; **XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri**, c.I-II, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005.

BARDAKOĞLU, Ali; "Ceza", **DİA**, c.VII, İstanbul, 1993, s.470-478.

BARKAN, Ömer Lütfi; "954-955 (1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, c.XIX, no:1-4, 1957-58, s.219-276.

BARTHOLD, Vasilij Vladimiroviç; **Halife ve Sultan**, çev. İlyas Kamalov, İstanbul, Yeditepe Yay., 2006.

BAYRAKDAR, Mehmet; **Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988.

BAYSUN, M.Cavit; "Çivi-zâde", **İA**, c.III, Eskişehir, MEB Yay., 1997, s.438-439.

BİLGİN, Vejdi; **Fakih ve Toplum -Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh-**, İstanbul, İz Yay., 2003.

BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ; "es-Seyfü's-Sârim fî Ademi Cevâzı (Vakfi)'l-Menkûli ve'd-Derâhîm", Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.1136, vr.1b-63b.

_____; **er-Risâletu fi'z-Zikri'l-Cehrî**, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, 1988.

_____; “Risâle fi’l-Lahn ve’t-Teganni”, Millet Ktp., Ali Emiri-Arabi, nu.3448, vr.101b-103b.

BOA; Cevdet-Evkaf, nu. 286/14577 (tarih:3 M 1229).

BOA; Cevdet-Evkaf, nu. 52/2598 (tarih:17 C 1143).

BOA; Cevdet-Evkaf, nu. 80/3977 (tarih:16 C 1218).

BOA; A.MKT.DV, 209/46.

BOSTAN ÇELEBİ; **Süleymannâme (Kitâb-ı Gazâvât-ı Sultân Süleymân)**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu. 3317.

BURSALI MEHMED TÂHİR; **Osmanlı Müellifleri**, c.I, haz. A.F.Yavuz-İ.Özen, İstanbul, Meral Yay., tarih yok.

CELALZÂDE MUSTAFA; **Tabakâtu’l-Memâlik ve Derecâtu’l-Mesâlik**, nşr. Petra Kappert, Wıesbaden, 1981.

CEMALEDDİN MAHMUD HULVÎ; **Lemezât-ı Hulviyye,** Beyazıt Devlet Ktp., Ali Emiri-Şer’iyye, nu.1100.

_____; **Lemezât-ı Hulviyye**, haz. M.S.Tayşi, İstanbul, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993.

CEYLAN, Nedim; “951-959 (1544-1556) Tarihli Rumeli Kadıaskeri Ruznamçesi (İstanbul Müftülüğü Şer’î Siciller Arşivi, Rumeli Kadıaskerliği, nu.1)”, İstanbul Üniversitesi Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyetleri Tarihi Kürsüsü, Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1980.

CHİTTİCK, William; **Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü’l-Vücûd Üstüne Yazılar-**, der.-çev. Turan Koç, 2.baskı, İstanbul, İnsan Yay., 2007.

CHODKİEWİCZ, Michel; **Sahilsiz Bir Umman -Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî-**, çev. Atila Ataman, 2.baskı, İstanbul, Gelenek Yay., 2003.

_____; “İbn Arabî’nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, TTK Yay., 2005, s.89-111.

CİCİ, Recep; **Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fâtih Devri Sonuna Kadar)**, Bursa, Arasta Yay., 2001.

ÇAVUŞOĞLU, Semiramis; “The Kâdîzâdeli Movement: An Attempt of Şerî’at-Minded Reform in The Ottoman Empire”, Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Unpublished Ph. D. Dissertation, 1990.

ÇİVİZÂDE MEHMED EFENDİ; **Fetâvâ**, Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nu.251.

_____; “Hâşiye ale’d-Durer ve’l-Gurer fî Galatâtihâ”, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler Bölümü, Arapça-nu.610, vr.164b-177a; Süleymaniye Ktp., Mehmed Nuri Efendi, nu.187, vr.65b-76a; Sül. Ktp., Reisülküttab, nu.1221, vr.31b-46b; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.3600, vr.2b-21b.

_____; “Ta’lilu Kitâbi’d-Durer ve’l-Gurer fî Ba’di’l-Mevâdi’”, Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.3653, vr.151b.

_____; “Hâşiye ala Fetâvâ Kâdîhân”, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler Bölümü, Arapça-nu.610, vr.177b-181b.

_____; “Risâle fî Beyâni Kavli’l-Allâme İbnü’l-Hümâm fî Kitâbi’s-Savm fî Mes’eleti Yevmi’ş-Şekk”, Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.252, vr. 97b-102a.

_____; “Risâle fi’l-Lahn ve’t-Tegannî”, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1548, vr.163b-166a.

ÇİVİZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ; “Fîmâ Yeteallaku bi’l-Hidâye ve’t-Telvîh ve Şerhi’l-Mevâkıf”, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.59a-66b; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.810, vr.86b-87a; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.1800, vr.20b-27a; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid,

nu.7881, vr.79a-80b; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nu.1596, vr.187b-197b.

_____; “Risâletun Müştemiletun alâ Kelimâti’l-Fâsıleyn”, İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.429, vr.38b-39b.

_____; “Risâle li-Beyâni Ademi Cevâzi’l-Meshi ale’l-Hifâf Ellezi Yülbesü Tahtehâ el-Cuha”, İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.426, vr.28b-33b.

_____; “Risâle fi’l-Meshi ale’l-Huffeyn”, Süleymaniye Ktp., Serez, nu.960, vr.138a-144a; Sül. Ktp., Kasidecizade, nu.710, vr.87b-93a; Sül. Ktp., Yeni Cami, nu.376, vr.158b-166a; Sül. Ktp., Süleymaniye, nu.1051, vr.46a-54b; Âtıf Efendi Ktp., nu.2851, vr.33-38.

_____; “Risâle-i Mesh”, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.1448, vr.18b-33a.

_____; “Risâle-i Mesh-i Huff”, Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nu.849/3, vr. 260a-265a.

_____; “Fetâvâ Şeyhi’l-İmâm Müftî’l-Enâm Ebi’s-Suûd fî Sıhhati Vakfî’d-Derâhîm ve’d-Denânîr ve Lüzûmihâ ve Sıhhati Tescîlihâ ve Reddü’l-Allâme eş-şehîr bi-Çivizâde”, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nu.1177, vr.158b-161a; Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2766, vr.103b-108a; Sül. Ktp., Kasidecizade, nu.710, vr.169b-172a; Sül. Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nu.369, vr.41b-46b; Sül. Ktp., Süleymaniye, nu.1062, vr.56b-58a; Sül. Ktp., Düğümlü Baba, nu.449, vr.100a-104b; Sül. Ktp. Reşid Efendi, nu.1177, vr.158b-161a; Sül. Ktp., Hekimoğlu, nu.404, vr.228b-231a; Sül. Ktp., Yahya Tevfik, nu.1732/439, vr.158-160; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1548, vr.135a-138b; Türk Dil Kurumu Ktp., Yz.A 490/7, vr.177b-180a.

_____; “Risâle Der-Hakkı Vakf-ı Derâhîm ve Denânîr”, Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi, nu.459, vr.55b-57a; Sül. Ktp., Laleli, nu.3720, vr.112a-116a; Sül. Ktp., Murad Molla, nu.1829, vr.64b-68a.

_____; “Risâle fî Bahsi’s-Safhati’l-Melsa’”, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.1800, vr.28a-30b; Sül. Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.174b-176b.

_____; “li-İsbâti’l-Halâ”, Süleymaniye Ktp., Mehmed Nuri Efendi, nu.186, vr.45b-48a.

_____; “Risâle fi’t-Tefsîr”, Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı, nu.30, vr.1b-24b.

_____; “Mecmua-i Mesâil fî Beyâni’t-Ta’zîr”, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nu.512, vr.1b-35a.

_____; **Mecmuatu’l-Mesâil**, Köprülü Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nu.690.

_____; **Mecmua-i Çivizâde**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068.

_____; **Mecmua**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nu. 845.

_____; **Mecmuatu’l-Fetâvâ**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.958.

_____; **Fetâvâ**, Süleymaniye Ktp., H.Hüsnü Paşa, nu.399.

_____; **Mecmua-i Çivizâde**, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nu.496.

_____; **Vâkıât**, Beyazıt Devlet Ktp., Feyzullah Efendi, nu.1080.

_____; **Mecmua-i Çivizâde**, Nuruosmaniye Ktp., nu.2060.

_____; **Mecmuatu’l-Fetâvâ**, Nuruosmaniye Ktp., nu.2061.

_____; **Mecmuatu’l-Mesâil**, Köprülü Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nu.690; Sül. Ktp., Carullah, nu. 845; Sül. Ktp., Kılıç Ali Paşa, nu.496; Sül. Ktp., Esad Efendi, nu.958.

_____; **Mecmua-i Çivizâde**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1068.

_____; “Mecmua-i Çivizâde”, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nu.3754, vr.17b-39a.

_____; “Ta’lika alâ Ebvâb min Kitâbi’l-Fıkh”, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab nu.1221, vr.31b-53a.

_____; “Mecmua-i Fıkh (Mesâil-i Fıkhiye)”, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.697, vr.1b-40a.

_____; “Mecmua-i Çivizâde”, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nu.3754, vr.17b-39a.

_____; “Risâle fî Hakkı’d-Deveran”, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nu.621, vr.94b-98a.

“Çivizâde Muhittin Şeyh Mehmed Efendi”, **Türk Ansiklopedisi**, c.XII, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.77-78.

ÇİZAKÇA, Murat; “Cash Waqfs of Bursa, 1555-1823”, **Journal of The Economic and Social History of The Orıent**, 38/3, Leıden, 1995, s.313-353.

DANİŞMEND, İsmail Hami; **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, c.V, İstanbul, Türkiye Yay., 1971.

DAVUTOĞLU, Ahmet; “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, **Dîvan (İlmî Araştırmalar)**, sayı:1, 1996, s.1-44.

Def‘i’l-Fusûs, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nu.37208.

DEMİR, Abdullah; **Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi**, İstanbul, Ötüken Yay., 2006.

DEMİR, Ahmet; “Fâtih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Âlimi: Şeyhülislâm Molla Hüsrev (1400-1480)”, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.

DÜZENLİ, Pehlul; “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2007.

Ebû Nasr li-Farâbî'nin Hala Üzerine Makalesi, Arapça metni ve tercümeleri haz. Necati Lugal-Aydın Sayılı, Ankara, TTK Yay., 1951, s.1-16.

EBUSSUUD EFENDİ; **Risale fî Cevâzı Vakfı'n-Nukûd**, tahkik: Ebu'l-Ebu'l-Esbal Sagîr Ahmed Şâgif el-Bâkistanî, Beyrut, Dâr-ı İbn Hazm, 1417/1997.

_____; "Risâle fî Mes'eleti'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.936, vr.1b-21a.

EMECEN, Feridun; "İbrahim Paşa, Makbul", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.333-335.

ERÜNSAL, İsmail E.; **XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı**, Ankara, TTK Yay., 2003.

_____; "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı", **Osmanlı Araştırmaları**, XXIV, 2004, s.127-157.

FAHRETTİN RAZİ; **Kelâm'a Giriş (Muhassal)**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1978.

FAZLIOĞLU, İhsan; "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", **Dîvan (İlmî Araştırmalar)**, sayı:14, 2003/1, s.1-66.

FAZLUR RAHMAN; **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. baskı, Ankara, Selçuk Yay., 1996.

_____; **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, 3. baskı, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001.

_____; **İslâm'da İhya ve Reform: Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi**, çev. Fehrullah Terkan, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2006.

FERİDUN BEY; **Mecmua-i Münşeâtu's-Selâtîn**, c.I, 1274.

Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nu.1036, vr.130a.

FLEISCHER, Cornell H.; **Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996.

_____; "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi", **Osmanlı**, c.VII, ed. G.Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 1999, s.149-161.

Fetâvâ-yı Ebussuûd, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nu.226.

GARDET, L.; "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, XXVIII/1-2, 1970, s.220-230.

GELİBOLULU ÂLÎ; **Künhü'l-Ahbâr**, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nu.914; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Türkçe nu.5959.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ; **Künhü'l-Ahbâr, Dördüncü Rükn: Osmanlı Tarihi**, c.I, Ankara, TTK Yay., 2009.

GİBB, Hamilton A.R.; **İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, çev. K.Durak-A.Özkök-H.Yücesoy-K.Dönmez, İstanbul, Endülüs Yay., 1991.

_____; "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate", **Oriens; Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası**, volume:15, Leıden, Brıll, 1962, s.287-295.

GÖKBİLGİN, M.Tayyib; "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, c.VIII, sayı:11-12, İstanbul, 1956, s.11-50.

GÖKDOĞAN, Melek Dosay; "Farâbî'nin Boşluk Üzerine Makalesi", **Ortaçağ İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik (Makaleler)**, ed.Yavuz Unat, Ankara, Lotus Yay., 2008, s.302-303.

GÖLPINARLI, Abdülbâki; **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik**, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yay., 2006.

GÖRGÜN, Tahsin; “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?-Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-”, **Türklük Araştırmaları Dergisi**, sayı:13-14, İstanbul, 2003, s.30-46.

GÜNGÖR, Erol; **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, 8. baskı, İstanbul, Ötüken Yay., 2004.

HANCZ, Erıca; “Peçuylu İbrâhim”, **DİA**, c.XXXIV, İstanbul, 2007, s.216-218.

HAS, Ş.Selim; “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, **DİA**, c.XV, İstanbul, 1997, s.231-232.

HASAN BEYZÂDE AHMED PAŞA; **Hasan Beyzâde Tarihi**, c.II, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara, TTK Yay, 2004.

HATİBOĞLU, İbrahim; “Leknevî”, **DİA**, c.XXVII, Ankara, 2003, s.133-136.

HATTOX, Ralph S.; **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu’daki Kökenleri**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996.

HEZARFEN HÜSEYİN EFENDİ; **Telhîsü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman**, haz. Sevim İlgürel, Ankara, TTK Yay., 1998.

HEYD, Uriel; “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat”, çev. Selahaddin Eroğlu, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine-Makaleler-**, der. Ferhat Koca, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s.45-65.

HODGSON, Marshall G.S.; **İslâm’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, c.I-II-III, çev. Heyet, İstanbul, İz Yay., 1993.

“Hüccetü A’lemi’l-Ulemâi’l-İzâm Ma’lul Efendi fî Husûsi’t-Tâhûn”, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2752, vr.303b-306b.

İBN KEMAL PAŞA; **Tagyîru’t-Tenkîh fi’l-Usûl**, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası Tab’ı, 1308.

İBN SÎNÂ; **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yay., 2004.

İBN TOLUN ES-SÂLİHÎ; **Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye**, tahkik: Ahmed İbiş, Dımaşk, Darü'l-Evail, 2002.

İBNÜ'L-EDHEMÎ EL-MA'NİSAVÎ (SA'DÎ BİN HÜSAM BİN ALİ); **Mecmua-i Fetâvâ**, Âtıf Efendi Kütüphanesi, nu.2835.

İBNÜ'L-HANBELÎ (Radiyyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî); **Dürrü'l-Habeb fî Târihi A'yâni'l-Haleb**, cüz:I, kısım:1, tahkik: Mahmud Hamdi el-Fahuri-Yahya Zekeriyya Ubbare, Dımaşk, Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfe, 1972.

İBNÜ'L-İMÂD; **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, c.X, tahkik: Abdülkadir el-Arnâut-Mahmud el-Arnaut, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

İBRAHİM EL-HALEBÎ; "Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti'ş-Şerî'a", Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.2453; Sül. Ktp., Laleli, nu.2452; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nu.3759.

_____; "Tesfîhü'l-Gabî fî Tenzîhi İbn Arabî", Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.2452, vr.51b-64a.

_____; **Vahdet-i Vucud**, çev. Ahmet Dündar, İstanbul, Tevhid Yay., 1999.

_____; **er-Rahsu ve'l-Vaksu li-Müstehalli'r-Raksi**, tashih-ta'lik eden: Hasan es-Semâhi Suveydan, Dımaşk, Dâru'l-Beşâir, 1423/2002.

İBRAHİM PEÇEVÎ; **Târih-i Peçevî**, c.I, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1283.

_____; **Peçevî Tarihi**, c.I, haz. B.Sıtkı Baykal, Ankara, Kültür Bak. Yay., 1981.

IMBER, Colin; **Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk**, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2004.

_____; **Osmanlı İmparatorluğu, 1300-1650: İktidarın Yapısı**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.

İNALCIK, Halil; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kültür ve Teşkilat", **Türk Dünyası El Kitabı**, c.I, 2. baskı, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1992, s.457-476.

_____; "State Sovereignty and Law Durıng the Reıgn of Süleyman", **Süleyman The Second and Hıs Tıme**, ed. by. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, İstanbul, The Isıs Press, 1993, s.59-92.

_____; "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fâtih'in Kanunları", **Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerine Arşiv Çalışmaları, İncelemeler**, İstanbul, Eren Yay., 1993, s.319-341.

_____; "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", **Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri**, haz.Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1999, s.91-102.

_____; "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul, Eren Yay., 2000, s.39-46.

_____; "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", **Doğu Batı**, sayı:13, Ocak 2001, s.157-175.

_____; **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2003.

_____; **Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme**, Ankara, Doğu Batı Yay., 2003.

İPŞİRLİ, Mehmet; "XVII. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı İmparatorluğunda Kadıaskerlik Müessesesi", İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Anabilim Dalı, Doçentlik Tezi, İstanbul, 1982.

_____; “Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülâzemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kazaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülâzemet Kayıtları”, **Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, 10-11, 1983, s.221-231.

_____; “Scholarship and Intellectual Life ın the Reıgn of Süleyman the Magnıfıcent”, **The Ottoman Empıre ın the Reıgn of Süleyman the Magnıfıcent**, c.II, ed. Tülay Duran, İstanbul, The Historical Research Foundation İstanbul Research Center, 1988, s.15-58.

_____; “Çivizâde Muhyiddin Mehmed”, **DİA**, c.VIII, İstanbul, 1993, s.348-349.

_____; “Osmanlı’da İlmiyeye Dair Çalışmalar Üzerine Gözlemler”, **Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları-Tespitler-Problemler-Teklifler-**, ed. A.Akyıldız-Ş.Tufan Buzpınar-M.Sinanoğlu, İstanbul, İSAM Yay., 2007, s.267-277.

İSHAK ÇELEBİ; “(Risâle fî) Ta’n-ı Râvî”, Süleymaniye Ktp., Servili, nu.250, vr.29b-30a.

_____; (el-Ecvibetu an Usûleti Çivizâde), İbrahim Hakkı Konyalı Ktp., nu.429, vr.40b-41a.

_____; “Risâle fi’t-Telvîh ve’l-Hidâye ve’ş-Şerhi’l-Mevâkıf”, Beyazıt Devlet Ktp., nu.7881, vr.76b-79a.

İSMAİL PAŞA EL-BAĞDADÎ; **Hediyyetü’l-Ârifîn Esmâü’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn**, c.II, İstanbul, MEB Yay., 1955.

_____; **Kitâbu Îzâhi’l-Meknun fi’z-Zeyli alâ Keşfi’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Funûn**, c.II, tashih: Kilisli Rıfat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.

İlmiye Salnamesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislâmlar, yay.haz. S.A.Kahraman-A.N.Galitekin-C.Dadaş, İstanbul, İşaret Yay., 1998.

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli, nşr. Ö.L.Barkan- E.H. Ayverdi, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yay., 1970.

İSRÂFİLZÂDE FAHREDDİN; “Risâle fi’t-Telvîh ve’l-Hidâye ve’ş-Şerhi’l-Mevâkıf”, Beyazıt Devlet Ktp., nu.7881, vr.74b-76b.

İŞCAN, Mehmet Zeki; **Selefilik; İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yay., 2006.

İZGİ, Cevat; “Necmeddin el-Gazzî”, **DİA**, c.XXXII, İstanbul, 2006, s.497-498.

_____; “İbnü’l-Hanbeli, Radiyyüddin”, **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.68-69.

KÂDİRÎ ÇELEBİ; “Risâle fi’l-Meshi ale’l-Huffeyn”, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.1185, vr.1b-13b.

KAFADAR, Cemal; “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, **“Birarada Yaşama” Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu (1994)**, yay. haz. Şehrazat Çakıroğlu, İstanbul, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yay., 1994, s.9-25.

KALLEK, Cengiz; “el-Hidâye”, **DİA**, c.XVII, İstanbul, 1998, s.472-473.

KARA, Mustafa; **Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarîkatlar**, İstanbul, Sır Yay., 2004.

_____; **Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı: Hal Tercümeleri/Tarikatlar/ Istılahlar**, İstanbul, Dergah Yay., 2005.

KARAMAN, Hayreddin; **Fıkıh Usûlü (İslâm Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)**, İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1964.

_____; **İslâm Hukukunda İctihad**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1975.

_____; **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi**, 4. baskı, İstanbul, İz Yay., 2004.

KARLIĞA, Bekir; “Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü”, **Doğu Batı**, sayı:33, (Ağustos-Ekim) 2005, s.161-174.

KÂTİB ÇELEBİ; **Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr**, haz. İdris Bostan, Ankara, Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı Yay., 2008.

_____; **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn**, c.I-II, haz. Şerefeddin Yaltkaya-Muallim Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, MEB Yay.,1360/1941.

_____; **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1887.

KÂTİP ÇELEBİ; **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk**, Türkçeleştirenler: Orhan Şaik Gökyay-Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2008.

_____; **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn**, c.I-V, trc. Şükrü Balcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007.

KAVAS, Ahmet; "İbn Tolun, Şemseddin", **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.415-416.

KAYA, Nevzat; "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi", **DİA**, c.XXIV, İstanbul, 2001, s.381-383.

KEMALPAŞAZÂDE; "(İbnü'l-Arabî Hakkında Fetvâ)", Beyazıt Devlet Ktp., Yazma 1172, Veliyyüddin Efendi, nu.3216, vr.80b-81a.

KEVSERANİ, Vecih; **Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi**, çev. Ramazan Yıldırım, 2. baskı, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2006.

KILIÇ, Mahmut Erol; "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.493-516.

_____; "Fusûsu'l-Hikem", **DİA**, c.XIII, İstanbul, 1996, s.230-237.

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ; **Ahlâk-ı Alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yay., 2007.

KNYSH, Alexander D.; **Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam**, Albany, State University of New York Press, 1999.

Kitâbu'l-Mevâkıf, c.V, nşr. El-Hac Muhammed Efendi Sâsiyü'l-Magribî et-Tunûsî, 1325/1907.

KOCA, Ferhat; "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 2002, s.73-131.

_____; "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.170-171.

_____; "Fudayl Çelebi, Zenbillizâde", **DİA**, c.XIII, İstanbul, 1996, s.207-208.

KOÇ, Mustafa; (Muhyî-i Gülşenî) **Bâleybelen: İlk Yapma Dil**, İstanbul, Klasik Yay., 2005.

Koçibey Risâlesi, yay.haz. Yılmaz Kurt, 2. baskı, Ankara, Akçağ Yay., 1998.

KONUR, Himmet; **İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı**, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

KURTOĞLU, Fevzi; "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgradın Muhasara Pilanı", **Belleten**, c.IV, sayı:13, 1940, s.53-87.

KUTLUER, İlhan; "İlim", **DİA**, c.XXII, İstanbul, 2000, s.109-114.

_____; **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul, İz Yay., 2001.

Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, haz. Mustafa İsen, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1994.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S.; **Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi Yay., 1991.

LE'ÂLÎ (SEYYİD AHMED BİN MUSTAFA); **Mecma'-ı Mesâili'ş-Şer'iyye fî Ulûmi'd-Dîniyye**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.1066.

LEKESİZ, M.Hulusi; "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.

_____; "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1997.

_____; "Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğin Oluşmasında Ulemânın Rolü", **Osmanlı**, c.VIII. ed. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 1999, s.80-84.

LEWİS, Bernard; **Ortadoğu**, çev. Mehmet Harmancı, 2. baskı, İstanbul, Sabah Kitapları,1999.

LOWRY, Heath W.; **Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010.

LÜTFİ PAŞA; **Tevârih-i Âl-i Osman**, nşr. Âlî Beg, İstanbul, Matbaa-i Âmire,1341.

MAHMUD BİN SÜLEYMAN EL-KEFEVÎ; **Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nu. 690.

MAKDISI, George; **İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2007.

MANDAVİLLE, Jon E.; "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", çev. Fethi Gedikli, **Türkiye Günlüğü**, sayı:51, 1998, s.129-144.

MARTI, Huriye; **Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008.

MECDÎ MEHMED EFENDİ; **Hadâiku'ş-Şakâ'ik, (Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri**, c.I), haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

Mecmua-i Çivizâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nu.1182.

(Mecmua), Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nu.1826.

MEHMED SÜREYYA; **Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye**, c.III, haz.A.Aktan-A.Yuvalı-M.Hülagü, İstanbul, Sebil Yay., 1996.

_____; **Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye**, c.IV/1, yay. haz. Mustafa Keskin vd., İstanbul, Sebil Yay., 1997.

MENAGE, Victor L.; "Cıwı-zade", **The Encyclopaedıa of Islam (New Edıtıon)**, c.II, Leıden/London, E.J.Brıll/Luzac&Co., 1965, s.56-57.

MOLLA HÜSREV; **Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm Tercemesi**, İstanbul, 1258.

MUHAMMED ABDÜLHAY EL-LEKNEVÎ; **Kitâbu'l-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Mısır, Matbaatu's-Saâde,1324.

MUHAMMED BİN ABDÜLEVVEL ET-TEBRİZÎ; "Risâle fî Beyâni'l-Meshi ale'l-Huffi ve Gayrihî alâ Mezhebi'l-Hanefiyye", Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.1182, vr.1b-29b.

MUHAMMED BİN ALİ B. ABDURRAHMAN EL-BEKRÎ İBN EBİ'S-SURÛR ES-SIDDIKÎ; **Feyzü'l-Mennân bi-Zikri Devleti Âl-i Osman**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nu.3345.

MUHAMMED BİN İLYAS EŞ-ŞEHÎD; **Kitâbu'l-Îsâr fî Halli'l-Muhtâr fî Mezhebi Ebî Hanife**, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.1224.

_____; **Kitâbu'l-Îsâr li-Halli'l-Muhtâr**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.730; Sül. Ktp., Damad İbrahim, nu.561; Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nu.120.

MUHAMMED EBU ZEHRA; **İmam İbn-i Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri-Çağı ve Fıkhı**, çev. Nusreddin Bolelli-Vecdi Akyüz-Adil Bebek-Mehmet Erdoğan-Veli Kayhan, İstanbul, İslamoğlu Yay., 1988.

MUHAMMED HARB ABDÜLHAMİD; "I.Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyas'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi (XVI. Asır Osmanlı-Memluklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik)", İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1980.

MUHYİDDİN-İ ARABÎ; **Fusûsü'l-Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, MEB Yay., 1992.

_____; **Fusûsu'l-Hikem**, çev.-şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006.

MUHYİDDİN (MUHAMMED BİN ALİ) EL-FENÂRÎ; "Risâle fi'l-Meshi ale'l-Hifâf", Süleymaniye Ktp., Laleli, nu.3675, vr.1b-17b.

_____; "Terceme-i Risâleti'l-Meshi ale'l-Huffeyn", Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.3682, vr.185b-189b; Sül. Ktp., Şehid Ali Paşa, nu.2795, vr.95b-97b.

_____; "Çivizâde'ye Gönderilmişdir", Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu.188, vr.54b-56a.

_____; "Fetvâ", Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu. 1117/9, vr.184b.

MUHYÎ-İ GÜLŞENÎ; **Reşahât-ı Muhyî**, Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., nu.265.

_____; **Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî ve Şemlelizâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarîkat-i Gülşenîye**, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara, TTK Yay., 1982.

MUHYÎ ŞAH; “Mektûb-ı Tasavvuf”, Millet Ktp., Ali Emiri-Şer’iyye, nu.954, s.1-8.

MÜSTAKİMZÂDE SÜLEYMAN SA’DEDDİN; **Tuhfe-i Hattâtîn**, İstanbul, Tarih Encümeni Külliyatı, 1928.

_____; **Mecelletü’n-Nisâb fi’n-Niseb ve’l-Künâ ve’l-Elkâb**, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.628.

_____; **Devhatü’l-Meşâyih (Osmanlı Şeyhülislâmlarının Biyografileri)**, İstanbul, Çağrı Yay., 1978.

NAÎMÂ MUSTAFA EFENDİ; **Târih-i Na‘îmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri’l-Hafikayn)**, c.I-IV, haz. Mehmet İpşirli, Ankara, TTK Yay., 2007.

NASR, Seyyid Hüseyin; **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, 3. baskı, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

NEBİ BİN TURHAN BİN DURMUŞ ES-SİNOBÎ; **Hayâtu’l-Kulûb**, Süleymaniye Ktp., A.Tekelioğlu, nu.445.

_____; “Risâle fî Enne Mezhebe’l-Mutasavvıfa”, Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nu.274, s.48-49.

NECMEDDİN EL-GAZZÎ; **el-Kevâkibu’s-Sâire bi-A’yâni’l-Mieti’l-Âşire**, c.II-III, nşr. Cebrail Süleyman Cebbur, 2. baskı, Beyrut, Dâru’l-Efâki’l-Cedîde, 1979.

NEV‘ÎZÂDE ATÂÎ; **Hadâiku’l-Hakâik fî Tekmileti’ş-Şakâ’ik, (Şakâ’ik-ı Nu’mâniye ve Zeyilleri**, c.II), haz. A. Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

NİŞANCIZÂDE MEHMED; **Mir’âtu’l-Kâ’inât**, c.II, İstanbul, Tatyos Dividciyan Matbaası Tab’ı, 1290.

OCAK, Ahmet Yaşar; “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: ‘Kadızadeliler Hareketi’”, **Türk Kültürü Araştırmaları**, XVII-XXI/1-2, 1979-1983, s.208-225.

_____; “İbn Kemal’in Yaşadığı XV-XVI. Asırlar Türkiye’sinde İlim ve Fikir Hayatı”, **Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Bildiriler**, yay.haz.S.H.Bolay-B.Yediyıldız-M.S.Yazıcıoğlu, 2.baskı, Ankara, Diyanet Yay., 1989, s.31-38.

_____; “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, **İslâmi Araştırmalar**, c.4, sayı:3, 1990, s.190-194.

_____; “Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî”, **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yay., 1991, s.473-484.

_____; “Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, c.II, ed. E.İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA, 1994, s.159-193.

_____; **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 2. baskı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999.

_____; “Osmanlı İmparatorluğundan Bugüne Kalan Miras: İslâm (Problematik Bir Yaklaşım Denemesi)”, **Yeni Türkiye**, yıl:6, sayı:33, Mayıs-Haziran, 2000, s.346-357.

_____; “Dinî Bilimler ve Ulemâ”, **Osmanlı Uygarlığı**, c.I, yay. haz. H.İnalcık-G.Renda, İstanbul, Kültür Bak. Yay., 2003, s.243-265.

OKTAY, Ayşe Sıdıka; **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul, İz Yay., 2005.

OKUMUŞ, Ejder; **Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkisi**, Ankara, Lotus Yay., 2005.

OKUR, Kaşif Hamdi; “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi’nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Gazi**

Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.IV, sayı:7-8, 2005/1-2, s.33-58.

ORTAYLI, İlber; **Osmanlı Toplumunda Âile**, İstanbul, Pan Yay., 2000.

_____; "Kadı", **DİA**, c.24, İstanbul, 2001, s.69-73.

ÖNGÖREN, Reşat; **Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler**, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

_____; **Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, 2. baskı, İstanbul, İz Yay., 2003.

ÖZCAN, Tahsin; "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", **İLAM Araştırma Dergisi**, c.III, sayı:2, İstanbul, (Temmuz-Aralık) 1998, s.107-112.

_____; "Sofyalı Bali Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı:3, 1999, s.125-155.

_____; "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı:4, 2000, s.31-41.

_____; **Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği**, Ankara, TTK Yay., 2003.

_____; "Nişancızâde Muhyiddin Mehmed", **DİA**, c.XXXIII, İstanbul, 2007, s.161.

ÖZCAN, Abdülkadir; "Fâtih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, (Fatih Sultan Mehmed'e Hatıra Sayısı) sayı:33 (1980-1981), İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982, s.7-56.

_____; "Ahmed Paşa, Hain", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.113.

_____; "Ali b. Bali/Ali Çelebi (Hısım)", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.385.

_____; "Ahmed Paşa, Hain", **DİA**, c.II, İstanbul, 1989, s.113-114.

_____; “Mehmed Süreyya”, **DİA**, c.XXVIII, Ankara, 2003, s.228-229.

_____; “Mecdî Mehmed”, **DİA**, c.XXVIII, Ankara, 2003, s.228-229.

ÖZEL, Ahmet; “İbn Nüceym, Zeynüddin”, **DİA**, c.XX, İstanbul, 1999, s.236-237.

ÖZEN, Şükrü; “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c.III, sayı:5 (Türk Hukuk Tarihi Sayısı), 2005, s.249-378.

_____; “Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakih-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği”, **38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı**, c.II, ed. Nil Sarı vd., Ankara, TTK Yay., 2005, s.699-735.

_____; “Ottoman ‘Ulama’ Debatıng Sufısm: Settlıng the Conflıct on the Ibn Al-‘Arabı’s Legacy by Fatwas”, **El Sufismo y las normas del Islam, Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurıdicos Islamicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 Mayo 2003)**, ed. Alfonso Carmona, Murcia, Edıtora Regıonal De Murcıa Coleccıon Ibn Arabi, 2006, s.309-341.

ÖZER, Abdullah; “İslâm Hukuk Literatüründe Ta’zir Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed B. İlyas Çivizâde’nin Risale Müteallika Bi’t-Teazir Adlı Eseri”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2000.

ÖZERVARLI, M. Sait; “Selefiyye”, **DİA**, c.36, İstanbul, 2009, s.399-402.

PİXLEY, Michael M.; “Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislâmın Gelişimi ve Rolü”, çev. N. Çevikel, **Türkiye Günlüğü**, sayı:60, 2000, s.99-106.

REPP, Richard C.; **The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Otoman Learned Hierarchy**, London, (Published by) Ithaca Press (for the Board of the Faculty of Oriental Studies Oxford University), 1986.

_____; “Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat”, (Aziz el-Azme), **Sosyal ve Tarihî Bağlamı İçinde İslâm Hukuku**, çev. Fethi Gedikli, İstanbul, İz Yay., 1992, s.157-181.

“Risâle fi’l-Halâ”, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nu.3230, vr.92b-96b.

Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi (H.951-959), İslâm Araştırmaları Merkezi Ktp., nu.1 mikrofilm nüsha.

SAYILI, Aydın; “Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)”, **Araştırma (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi)**, c.I, 1963, s.5-69.

SPRANGER, Eduard; **İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yay., 2001.

SARIKAYA, Yaşar; **Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi**, İstanbul, Kitap Yay., 2008.

SEYYİD ÂRİF MUHAMMED BİN ES-SEYYİD FAZLULLAH EL-HÜSEYNÎ; (Kemalpaşazade’nin İbnü’l-Arabî Hakkındaki Fetvâsına Reddiye), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.2680, vr.71b-74b.

SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD MAHMUD; **XVI. Asırda Mısır Eyaleti**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., 1990.

SİNAN ÇELEBİ ES-SONSAVÎ; “Risâle fî Mebhasi’s-Safhati’l-Melsa’”, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nu.802, vr.176a-187b.

SHAW, Stanford; **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, c.I, çev. Mehmet Harmancı, 2.baskı, İstanbul, E Yay., 1994.

“Sûretü’l-Hükmi’ş-Şerîf”, **Mecmûatu’r-Resâil**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu.1117/9, vr.197ab.

ŞAHİN, Kamil; “Halvani”, **DİA**, c.XV, İstanbul, 1997, s.383.

ŞENTOP, Mustafa; **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, İstanbul, Klasik Yay., 2005.

ŞEYH BÂLÎ ES-SOFYAVÎ; “er-Risâletu li-Müşkilâti’l-Fusûs”, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nu.1166, vr.52a-54b.

_____; “Sûretü’l-Mektûb” (Padişah’a, Çivizâde’ye ve Şah Çelebi’ye), Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nu.188, vr.38b-54b.

_____; “(Pâdişâh’a ve Çivizâde’ye Mektûb)”, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.3729, vr.80b-85a.

ŞEYH BEDREDDİN SİMAVÎ; **Şerhu Letâifi’l-İşârât el-Müsemmâ bi’t-Teshîl**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nu.698.

ŞEYH MEKKÎ EFENDİ-AHMED NEYLÎ EFENDİ; **İbn Arabî Müdafaası**, haz. Halil Baltacı, İstanbul, Gelenek Yay., 2004.

ŞEYHÎ MEHMED EFENDİ; **Vekâyiü’l-Fudalâ I-II-III, (Şakâ’ik-ı Nu’mâniye ve Zeyilleri**, c.III-IV), haz. A.Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.

ŞEYHÜLİSLÂM AHMED İBN TEYMİYE; **İbn Teymiye Külliyatı**, c.II, çev. Kurul, İstanbul, Tevhid Yay., 1987.

ŞEYHÜLİSLÂM BURHANÜDDİN ALİ BİN BEKR EL-MERGİNÂNÎ; **Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî**, c.III, Matbaatu’l-Hayriye, 1327.

_____; **Hidâye Tercemesi**, c.I, trc. Hasan Ege, İstanbul, Şelale Yay.,1982.

_____; **İslâm Fıkhından Tahkikli ve Tahriçli El-Hidâye Tercemesi**, c.III, çev. Ahmed Meylani, Kahraman Yay., 1986.

ŞEYHÜLİSLÂM SA’DÎ EFENDİ; “Sûret-i Fetvâ”, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nu.2680, vr.71ab.

ŞİMSEK, Mehmet; "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XXVII, 1985, s.207-220.

TAKİYYÜDDİN BİN ABDÜLKÂDİR ET-TEMİMÎ; **Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nu.829.

TAŞKÖPRÎZÂDE; **Şakâyıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nu.753.

TEFTAZÂNÎ (Sa'deddin); **et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki't-Tenkîh**, c.II, İstanbul, Bosnevi el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1304.

_____; **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, haz. Süleyman Uludağ, 4. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1999.

TEK, Abdurrezzak; "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.XIV, sayı:2, 2005, s.107-133.

TEKELİ, Sevim, E. Kahya vd.; **Bilim Tarihine Giriş**, Ankara, Nobel Yay. Dağ., 1999.

TERZİOĞLU, Derin; "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyasetü'ş-Şer'iyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?", **Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA)**, XXXI/2 (Şinasi Tekin Armağanı II), 2007, s.247-275.

TOMAR, Cengiz; "İbnü'l-İmâd", **DİA**, c.XXI, İstanbul, 2000, s.95-96.

Topkapı Sarayı Arşivi H.951-952 Tarihli ve E.12321 Numaralı Mühimme Defteri, yay. haz. H. Sahillioğlu, İstanbul, IRCICA, 2002.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Defter nu.5604; D.5832; D.8823; D.10053.

TUNÇAY, Şerafettin; "Çivizâde Âilesi", İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bitirme Tezi, İstanbul, 1950.

TURAN, Şerafettin; “Kemalpaşazâde”, **DİA**, c.XXV, Ankara, 2002, s.238-240.

ULUDAĞ, Süleyman; **Fahrettin Razi: Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991.

_____; “Devran”, **DİA**, c.IX, İstanbul, 1994, s.248-249.

_____; **İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef/Kelâm/Tasavvuf/Felsefe**, 4. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1999.

UNAN, Fahri; **Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi**, Ankara, TTK Yay., 2003.

_____; **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar-Kınalı-zâde Ali’nin Medîne-i Fâzıla’sı-**, Ankara, Lotus Yay., 2004.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; **Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı**, 3. baskı, Ankara, TTK Yay., 1988.

_____; **Osmanlı Tarihi**, c.II, 8. baskı, Ankara, TTK Yay., 1998.

ÜSTÜN, İsmail Safa; “Heresy and Legitimacy ın The Ottoman Empıre ın The Sıxteenth Century”, University of Manchester, Faculty of Arts, Department of Middle Eastern Studies, Unpublished Ph. D. Thesis, 1991.

VELİ BİN YEGAN; **Mecmuatu’l-Fetâvâ**, İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri ve Meşihat Arşivi nu.178.

_____; **Fetâvâ-yı Ebussuûd**, İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, Orhan Şaik Gökyay Bölümü Yamaları, nu.8693.

VELİ B. YUSUF; **Mecmuatu’l-Fetâvâ**, Süleymaniye Ktp., Carullah, nu.971.

WATT, W. Montgomery; **İslâm Felsefesi ve Kelâmı: İslâmi Araştırmalar**, Türkçesi: Süleyman Ateş, İstanbul, Pınar Yay., 2004.

WİNTER, Michael; **Society and Religion in Early Otoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al- Sha’rani**, New Brunswick-London,

The Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies Tel Aviv University, 1982.

YALTKAYA, M.Şerefeddin; **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**, haz.Hamit Er, İstanbul, Kitabevi Yay., 1994.

YAVUZ, Hilmi; **İslâm'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydının İslâm Üzerine Düşünceleri**, İstanbul, Timaş Yay., 2009.

YAZICIOĞLU, M.Sait; "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, sayı: IV, Ankara, 1980, s.273-283.

_____; "XV ve XVI. yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", **(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, sayı:IV, 1980, s.285-294.

_____; "Osmanlı Beylik Dönemi Anadolu'sunda Düşünce ve İlim Hayatı", **Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi Semineri (2-3 Aralık 1986)**, Vakıflar Genel Müd. Yay., 1987, s.71-75.

_____; "Türklerde Kelâm", **Türk Düşünce Tarihi**, yay. haz. H.Gazi Topdemir, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2001, s.131-157.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin; **XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi**, Ankara, TTK Yay., 2003.

YILMAZ, Ahmet; "Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin", **DİA**, c.XXXII, İstanbul, 2006, s.113-115.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi; "Bostan'ın Süleymannâmesi (Ferdî'ye Atfedilen Eser)", **Belleten**, c.XIX, sayı: 74, 1955, s.137-202.

_____; **İslâm Tarihi Dersleri**, 2. baskı, Ankara, Ankara İlahiyat Fak. Yay., 1982.

_____; “Düşünce ve Bilim Tarihi”, **Türkiye Tarihi**, c.II, ed. Sina Akşin vd., İstanbul, Cem Yay., 2002, s.209-271.

ZEKİYYÜDDÎN ŞA’BÂN; **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, 4. baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.

ZİLFİ, Madeline C.; “Sultan Süleyman and The Ottoman Relıgıous Establıshment”, **Süleyman The Second and Hıs Tıme**, ed. by. Halil İnalcık-Cemal Kafadar, İstanbul, The Isıs Press, 1993, s.109-119.

_____; “Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul’unda Dinde İhya Hareketleri”, çev. M.Hulusi Lekesiz, **Türkiye Günlüğü**, sayı: 58, 1999, s.65-79.

_____; **Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Ulemâsı, Klasik Dönem Sonrası 1600-1800**, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, Birleşik Yay., 2008.

EK

Çivizâde'nin Eserlerinde Fıkıh, Kelâm, Tefsir ve Hadis Alanında Kullandığı veya Atıfta Bulunduğu Müellif ve Eserler[1128]

Sıra no	Yazar adı	Ölüm tarihi	Eser ismi
1	Merginânî	1197	El-Hidâye
2	Tercümânî	1247	El-Yetîme
3	Ebu Bekir er-Râzî el-Cessâs	980	Ahkâmu'l-Kur'ân
4	Zâhidî	1260	El-Kunye
5	Zâhidî	1260	El-Müctebâ
6	İbnü'l-Hümâm	1457	Fethu'l-Kadîr
7	Buhârî	1219	Ez-Zahîre
8	Semenkanî	?	Hızânetu'l-Müftîn
9	Bezzâzî	1424	Bezzâziye
10	İmam Serahsî	1090	El-Mebsût
11	Kâdîhân	1196	Fetâvâ Kâdîhân
12	Alim b. el-Âlâ	1392	Et-Tatarhâniyye

[1128] Burada kaydedilen eserler, Çivizâde'nin kendisine aidiyeti kesin olan yedi risâlesi esas alınarak hazırlanmıştır. Eserlerin isimleri, genellikle Çivizâde'nin kullandığı biçimde verilmiştir. Bunların müellifleri tespit edilirken, Çivizâde'nin "ta'zîr" risâlesinde kullandığı eserler için Abdullah Özer'in yüksek lisans tezindeki tespitlerinden faydalanılmıştır.

13	Ûşî	1199	Fetâvâ's-Sirâciyye
14	Kirmânî	1149	Cevâhiru'l-Fetâvâ
15	Kadı Ebû Zeyd	1039	El-Esrâr
16	İsbicâbî	1140	Şerhu't-Tahavî
17	Buhârî	1219	El-Muhît-i Burhânî
18	Molla Hüsrev	1480	Dureru'l-Hükkâm
19	Tâceddin el-Kerderî		El-Müfîd ve'l-Mezîd
20	Nâtıfî	1054	El-Ecnâs
21	Gaznevî	1197	El-Hâvi'l-Kudsî
22	Serahsî	1090	Edebu'l-Kâdî
23	Kudûrî	1037	Şerhu Muhtasari'l-Kerhî
24	Nesefî	1310	El-Kâfî
25			El-Câmi'u'l-Cevâmi'
26			Et-Tuhfe
27	Cürcânî	1128	Hızânetü'l-Ekmel
28	Beyhakî	1011	El-Kifâye
29	Kalânisî	1304	Et-Tehzîb
30	İsbicabî		Zâdu'l-Fukahâ
31	İmam	805	Ziyâdât

	Muhammed		
32	İmam Muhammed	805	El-Huccet
33	İbn Sema'a	847	Nevâdir
34	Et-Timurtaşî	1205	Fetâvâ't-Timurtaşî
35	Kudûrî	1037	Et-Tecrîd
36	Serahsî	1149	Muhît
37	Ebu'l-Fadl el-Kirmânî	1149	Et-Tecrîd
38	Ebu'l-Fadl el-Kirmânî	1149	Şerhu Muhtasari'l-Kerhî
39	Kâsânî	1191	El-Bedâyi'
40	Kâriu'l-Hidâye	1426	Fetâvâ'l-Kâriiyye
41	Sadru'ş-Şehîd	1141	Şerhu Edebi'l-Kâdî
42	Halvânî	1050	El-Mebsût
43	Velvâlicî	1146	Fetâvâ'l-Velvâliciyye
44	Vefâî	?	Fetâvâ'l-Vefâiyye
45	El-Hassâf	875	Edebu'l-Kâdî
46	El-Hassâf	875	Hulâsa
47	Kudûrî	1037	Şerhu Muhtasari'l-Kerhî

48	Attabî	1190	Câmiu's-Sagîr
49	Ebu Abdullah Muhammed b. Ramazan	1219	El-Yenâbi'
50	Sıgnakî	1311	En-Nihâye
51			Şerhu'l-Akta'
52	Hakim eş-Şehîd	945	El-Munteka
53	Kıvamuddin Kakî	1384	Uyûnu'l-Mezâhib
54			Gâyetu's-Suruhî
55	İtkânî	1357	Gâyetü'l-Beyân
56	Attabî	1190	Fetâvâ'l-Attâbiyye
57	Ebu'l-Leys es-Semerkandî	983	Fetâvâ
58	Semerkandî	1161	El-Multekât
59	Sülemî	?	El-İfsah
60	Buhârî	870	Sahih-i Buhârî
61	Şeyh Bedreddin	1416	Câmiu'l-Fusuleyn
62	Şeyh Bedreddin	1416	Et-Teshîl
63	Muhammed b. İlyas	1475-76	Îsâr (Muhtar Şerhi)
64			Şerhu'l-Mebsût

65	Haddadî	1397	Es-Sırâcu'l-Vehhâc
66	İmam Muhammed	805	Nevâdir
67	Zeyleî	1343	Tebyînü'l-Hakâik
68	Kâriu'l-Hidâye	1426	Fetâvâ'l-Kâriiyye
69	Buhârî	1147	En-Nısâb
70	Ebû Yusuf	798	Nevâdır
71	Saymerî	1045	Şerhu't-Tahavî
72	Sadru'ş-Şehîd	1141	Fetâvâ'l-Kübrâ
74	Gaznevî	1197	Ravzatu'n-Nâtıfî
75	Ebu'l-Muin Nesefî	1114	El-Umde
76	Hâherzâde	1090	Tecnîs
77	Vefâî	?	Fetâvâ'l-Vefâiyye (Câmiu'l-Vâkıât)
78	Sadru'ş-Şerîa	1346	Şerhu'l-Vikâye
79			El-Ahkâmu's-Sıgar
80	İbnü'ş-Şihne	1515	Zehâiru'l-Eşrefiyye
81	Şeyhülislâm Burhaneddin	1197	Ferâiz
82	İmam Kurtubî		

83	Süheylî		Muhtasar
84			Gıyâsu'l-Müftîn
85	Buharî	1222	Zâhiriyye
86	İmam Muhammed	805	El-Asl
87	Kakî	1384	Mi'râcu'd-Dirâye
88	Haddadî	1397	El-Cevheretu
89	İmam Gazzâlî	1111	El-Vecîz
90	İmam Gazzâlî	1111	El-Vasît
91	İmam Râfiî	1226	Şerhu'l-Vecîz
92	Kemalpaşazâde	1534	Şerhu'l-Vikâye
93	Kemalpaşazâde	1534	Tagyîrü't-Tenkîh
94	Ekmelüddin Bâbertî	1384	Et-Takrîr
95	Sadru'ş-Şerîa	1346	Tavzîh
96	Pezdevî	1090	Keşfü'l-Pezdevî
97	Sadru'ş-Şerîa	1346	Tenkîh
98	Kıvamüddin Etganî		
99	Bâbertî	1384	İnâye

100	Merginânî	1197	Tecnîs ve'l-Mezîd
101	Serahsî	1090	Mebsût
102			Şemsü'z-Zâhidî
103			Hâvî
104	Buhârî	1219	Fetâvâ's-Sugrâ
105	Usrûşenî		Fusûl
106	Cürcânî	1413	Şerhu'l-Mevâkıf
107	Cürcânî	1413	Keşşâf Hâşiyesi
108	Teftazânî	1395	Telvîh
109	Teftazânî	1395	Şerhu'l-Makâsıd
110	Hasan Çelebi el-Fenârî	1486	Şerhu'l-Mevâkıf Haşiyesi
111	Zemahşerî	1144	Keşşâf
112	Kadı Beydavî	1286	Envâru't-Tenzîl
113	Hatibzâde	1496	
114	Bakıllanî		
115			Câmiu'l-Usûl
116	Kadı Ebu Bekr	1013	

ÖZET

GEL, Mehmet, “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme”, Doktora Tezi, Ankara, 2010.

XVI. yüzyıl Osmanlı ulemâsının dikkat çekici figürlerinden biri olan Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi, doğduğu andan itibaren kendisini ilmî bir çevre içinde buldu. Tabiatıyla bu çevrenin de tesiriyle ilmiye tarîkine yöneldi. Bu tarîkde talebelik, müderrislik ve kadılık gibi aşamaları geçerek, Osmanlı ilmiye teşkilatının tepe makamları olan Anadolu Kazaskerliği, Rumeli Kazaskerliği ve müftîlik makamlarına erişti. O, bu makamlarda ses getiren kararlara imza attı. Onun bu tür kararları, genellikle o güne kadar uygulanagelen Osmanlı geleneğine muhalif nitelikte idi. Çünkü o, ilmî zihniyeti itibariyle, Osmanlı ilim geleneğindeki hâkim zihniyet ve yaklaşımdan belli ölçüde ayrılıyordu. Daha açık bir ifadeyle o, fıkhî meselelerde “taklid geleneği prensipleri çerçevesinde selefî tavra” sahip “rivâyetçi” bir âlim olarak statik düşünce tarzına sahipti. Oysa zamanın diğer çoğu Osmanlı âlimi, aynı meselelerde “yorumcu” ve “dinamik” bir yaklaşım sergiliyorlardı. Keza o, “vahdet-i vücûd”cu tasavvufî düşünce geleneği konusunda da diğer çoğu Osmanlı âliminden farklı olarak, -İbn Teymiyye’nin izinde- sert bir menfî tavır takınmıştı. İşte Çivizâde, ilmî zihniyetinden kaynaklanan bu tür yaklaşımları nedeniyle, XVI. yüzyılın ilk yarısında farklı bir Osmanlı âlimi tipi olarak temâyüz etti.

Anahtar Sözcükler

1. : Çivizâde

2. : Ulemâ

3. : Osmanlı Devleti

4. : XVI. Yüzyıl

5. : Muhalif

ABSTRACT

GEL, Mehmet, In The Fırst Half of The Sıxteenth Century A Dıssıdent Approach to Relıgıous Issues of Ottoman Socıety: A Study on Shaykh al-Islam Cıwı-zade Muhyiddin Mehmed Efendi and Hıs Vıews, Doctoral Thesis, Ankara, 2010.

As a remarkable figure of Ottoman ulama during the sixteenth Century Cıwızade Shaykh Muhyiddin Mehmed Efendi has found himself within a scientific circle since he was born. Naturally, being influenced with this circle, he tended towards this ılmiye line. On this line he made progress with several hierarchies such as studentship, professorship, and judgeship and achieved to work in top offices in Ilmiye organization of the Ottoman Empire such as Kadıasker of Anadolu, Kadıasker of Rumeli, and Mufti. He appended his signatures on very important decisions in these offices. His decisions generally had the characteristics to dissent to the ongoing valid Ottoman tradition at the time. Due to his scientific mentality, he strayed to a certain extent from the governing mentality and approach in Ottoman scientific tradition. More clearly, he had a static school of thought in judicial issues as a scientist strictly adhered to the Doctrine of Imitation, whereas most of the other Ottoman scientists during his time adopted dynamic and resilient approaches to the same issues. Also, on the subject of sufistic tradition of thought, which argued for “Wahdet-İ Wujud,” he assumed a harsh, negative attitude apart from the most of the other Ottoman scientists. Owing to his such approaches deriving from his scientific mentality, Cıwızade appeared to be a different Ottoman scientist figure during the first half of the sixteenth century.

Key Words

1. Cıwızade

2. Ulama
3. Ottoman State
4. The Sixteenth Century
5. Dissident