

Müfti-i Zaman Unvanı Bağlamında 16. Yüzyıl Başında Yeni Osmanlı Müftüsü Konseptinin Oluşumu*

Fırat ORĞUN**

Atıf/Cite as: Orğun, Fırat. "Müfti-i Zaman Unvanı Bağlamında 16. Yüzyıl Başında Yeni Osmanlı Müftüsü Konseptinin Oluşumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 159-187.

Öz: 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar, yönetilmesi sıra dışı tedbirler gerektiren bir dizi iç-dış siyasi sorunla ve birtakım ideolojik meydan okumayla yüzleştiler. Bu dönemde ülke toprakları hızla genişledi ve Mısır, Suriye ve Doğu Anadolu gibi farklı kültür havzaları devletin bünyesine katıldı. Bunun sonucunda o zamana dek alışıktıkları Hanefiliğin dışında kalan Sünni mezheplere mensup halkları yönetmeleri; onları kendi sistemlerine adapte ederek ülkede hukuk ve yargı birliğini sağlamaları gerekti. Tüm bu zorlukları aşmak için ellerindeki idari ve hukuki araçları mevcut halleriyle veya değişik içeriklerle yeni yorumlara tabi tutarak sahaya sürdüler. Bu kapsamda İstanbul müftülüğünü geniş yetkili bir konseptle yeniden yapılandırdılar. Ortaya çıkan yeni baş müftülük makamını temsil etmesi için bilinçli şekilde *müfti-i zaman* unvanını kullanmayı tercih ettiler. Devrin etkili müftüsü İbn Kemal'in fetvaları ve döneme ait kadı sicilleri bu konularda geniş çaplı yorum ve çıkarımlar geliştirilmesine olanak tanıyan zengin veriler barındırmaktadır. Bu makale anılan verilerden hareketle 16. yüzyıl başında İstanbul müftülüğünün (şeyhülislamlığın) geçirdiği dönüşümü *müfti-i zaman* kavramı etrafında yeniden kurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, müfti-i zaman, 16. yüzyıl, Osmanlı, şeyhülislam

* Bu makale, yazar tarafından Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde hazırlanmakta olan "Şer'iyye Sicilleri Işığında Erken Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Fetva-Kazâ İlişkisi" adlı doktora tez çalışmasında elde edilen verilerden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Rize, Türkiye, ahmetfirat7@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-9632-7467

The Formation of the New Concept of the Ottoman Muftī at the Beginning of the 16th Century in the Context of the "Muftī-i Zaman" Title

Abstract: In the first half of the 16th century, the Ottomans faced a series of internal and external political issues and ideological challenges, which required extraordinary measures to govern. In this period, the borders of the Empire expanded to an unusual pace and encompassed different cultural zones that include Egypt, Syria and Eastern Anatolia. In this context, they had to manage different subjects affiliated from different Sunni schools of Islamic law other than Hanafism and integrate them into the Ottoman system in order to achieve its judicial and legal unity in the country. In surmounting these challenges, they utilized both administrative and legal tools by either using them as is or reinterpreting them from new perspectives. In this respect, they restructured the Muftī of Istanbul by granting a broad authority. They deliberately chose to use "muftī-i zaman" (muftī of the time) title to represent the new prime muftī office that emerged. Fatwās issued by Ibn Kemal -who had big influence at the time and the qādī registries belonging to the period provide with rich evidences that enables us to draw a wide range of conclusions. This article, reevaluates about the concept of Istanbul mufti office (shaykh al-Islam) at the beginning of the 16th century in connection with the title of muftī-i zaman.

Keywords: Islamic law, muftī-i zaman, 16th century, Ottoman, shaykh al-Islam

تشكل مفهوم المفتي العثماني الجديد في بداية القرن السادس عشر في سياق عنوان

"مفتي الزمان"

الملخص: في النصف الأول من القرن السادس عشر ، واجه العثمانيون سلسلة من المشاكل السياسية الداخلية والخارجية وعدداً من التحديات الأيديولوجية والتي تطلبت إجراءات استثنائية. خلال هذه الفترة ، توسعت أراضي البلاد بمعدل غير عادي وتم دمج أحواض ثقافية مختلفة مثل مصر وسوريا وشرق الأناضول في الدولة. ونتيجة لذلك كان عليهم أن يحكموا الشعوب المنسوبة إلى المذاهب السنية التي كانت خارج الحنفية التي اعتادوا عليها حتى ذلك الحين ، وأن يضمنوا وحدة القانون والقضاء في البلاد من خلال تكييفهم مع نظامهم الخاص. من أجل التغلب على كل هذه الصعوبات ، وضعوا الأدوات الإدارية والقانونية تحت تصرفهم في الميدان من خلال إخضاعهم لتفسيرات جديدة في شكلها الحالي أو بمحتويات مختلفة. في هذا السياق ، أعادوا هيكل مؤسسة مفتي اسطنبول بمفهوم شامل. لقد اختاروا عن عمد استخدام لقب "مفتي الزمان" لتمثيل مقام المفتي الجديد. تحتوي فتاوى ابن كمال ، المفتي المؤثر في تلك الفترة ، وسجلات القاضي في تلك الفترة على نتائج غنية تسمح بتفسيرات واستنتاجات واسعة النطاق حول هذه القضايا. بناءً على النتائج المذكورة ، تعيد هذه المقالة بناء تحول مفتي اسطنبول (شيخ الإسلام) في بداية القرن السادس عشر حول مفهوم "مفتي الزمان".

الكلمات المفتاحية: الفقه ، مفتي الزمان ، القرن السادس عشر ، العثمانيون ، شيخ الإسلام

GİRİŞ

Tarihi olaylara ilişkin olgusal bilgilere erişmenin aksine uzun zamana yayılan soyut süreçlerin izini sürmek zordur. Neyse ki pek çok süreç arkasında kendisini okumamızı sağlayacak kalıntılar bırakarak ilerler. Bu bağlamda Osmanlı müftülüğünün yükseliş ve dönüşüm sürecini birkaç farklı somut kanıtı dayalı olarak açığa çıkartmak mümkündür. Müftü unvanları da şeyhülislamlığın gelişim sürecini aydınlatma yolunda bu türden bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Kısaca *bir meslek*,

memuriyet ve paye göstergesi olan unvan temsil ettiği makamın mahiyetini ve bir dereceye kadar iş tanımını yansıtır. Osmanlı baş müftülerinin en klasik unvanı olarak “şeyhülislam” bilinir. Bunu *müfti-i enam ve müfti-i azam* takip eder.¹ Bilhassa şeyhülislamlık tarihi araştırmacılarının başlıca referansı olan İlmiye Salnâmesi’nde tercih edilen terminoloji *şeyhülislam ve müfti-i enam* ifadelerinin modern çalışmalarda yaygın şekilde kullanılmasına yol açmıştır.² Ne var ki 16. asrın ilk yarısı ve öncesine ait Osmanlı kaynaklarında bu iki tabirin izine rastlanmaz.

Sözü edilen kaynakların başında, genelde Osmanlı tarihinin özelde Osmanlı hukukunun en önemli şahitlerinden olan ve sahadaki gerçekliği yansıtmak bakımından diğer arşiv malzemesi içinde eşsiz bir yer işgal eden kadı (şer’iyye) sicilleri gelir. Sicillerdeki bazı davalarda mahkemeye intikal eden fetvalardan bahsedilirken müftülerin unvanları da kayda geçirilmiştir. Makalenin varsayımlarına dayanak teşkil eden veriler Ek-1’de sunulan tablodaki sicillerde yer alan bu tür dava kayıtlarından elde edildi. Çalışmanın ilk aşamasında sicillerde baş müftüyü dile getirmek için kullanılan unvanlara ilişkin sayısal veriler bir grafik dâhilinde ortaya konuldu (bk. Grafik 1). Tek yönlü bir okumadan kaçınmak adına, dönemin arşiv kaynakları ve kitaplarındaki müftü unvanlarına da bakıldı. Bu veriler ışığında unvanlar grafiğinde gözlenen “müftü”den “müfti-i zaman”a geçişin aynı zamanda müftülüğün değişen rolünün ve artan otoritesinin yansıması olduğu varsayıldı. “Müfti-i zaman” tabirinin dini-hukuki bağlamı nedeniyle maksatlı olarak seçildiği iddia edilerek bu savlar çeşitli argümanlarla desteklenmek suretiyle savunuldu.

Osmanlı merkez müftülüğünün, daha bilinen adıyla şeyhülislamlığın kuruluş tarihi İstanbul’un fethinden biraz önceye kadar geri götürülebilir. Fakat kurum klasik haline ve anlam içeriğine 16. yüzyılın başlarında kavuşmuştur. Fatih’in kanunnamesinde *ulemanın reisi* olarak onurlandırdığı İstanbul müftüsü bu yıllarda bütün ülkenin müftüsü mevkiine yükselmiştir. Bu minvalde kendisine yüklenen kanonikleştirici misyon, fetvaları yoluyla İslam hukuku konularında nihai kararı veren bir dini otorite ortaya çıkarmaya yöneliktir. Fetvalarının İslam hukukunu yorumlamada resmi-merkezi bir yer işgal etmeye başlaması doğal olarak müftüyü daha görünür kılmış, bir süre sonra ise bürokratik hiyerarşinin bir parçasına dönüştürmüştür. Çalışmanın ikinci adımında, tarihi hadiselerin sebep-sonuç ilişkisi içinde vuku bulduğu gerçeğinden hareketle, müftülüğün statü ve içeriğindeki anılan farklılaşmaya yol açan saiklerin neler olduğu tespit edilmeye çalışıldı. Dönemin iç ve dış siyasi gelişmelerinin bu değişime yol açan asıl sebep olduğu ileri sürülerek bu görüşü destekleyeceği düşünülen çeşitli örnek olaylara değinildi.

¹ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 127-128.

² Salname’deki her müftü biyografisinin başında “şeyhu’l-islâm ve müfti’l-enam” klişesi yer alır. Bk. Meşihat, *İlmiye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 342-374.

Çalışmada kullanılan bir diğer veri kaynağı müftü fetvalarıdır. 15. yy. müftüleri içinde fetvaları toplanarak bugüne aktarılan tek müftü Alâeddin Arabî Efendi'dir (ö. 901/1496). Bilindiği kadarıyla iki nüshası bulunan fetva mecmuası iki ayrı teze konu edilmiştir.³ Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) *Muhtârât* adlı eseri genellikle onun fetvalarından seçmeler olarak takdim edilse de esasında Arapça yazılmış küçük bir fıkıh metni hüviyetindedir. Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır.⁴ İbn Kemal'in (ö. 940/1534) fetvalarının derlendiği pek çok mecmua mevcuttur.⁵ Ayrıca onun fıkhi görüşleri Ahmet İnanır tarafından bir doktora tezi olarak ayrıntılı incelemeye tabi tutulmuştur. Yine İnanır tarafından hem tezde hem de ayrı bir kitap halinde İbn Kemal'in pek çok fetvası Türkçe olarak yayınlanmıştır.⁶

Makalede, *müfti-i zaman* unvanı bağlamında, Osmanlı müftülüğünün büründüğü yeni rolün oluşumu ve/veya benimsenmesi için İbn Kemal'in -neredeyse klasik öğretiyi zorlamak pahasına- özel bir fikri ve ilmi uğraş verdiği tespit edilmektedir. Bu iddia onun fetvalarında sergilediği bakış açısı ve hukuki hükümler ortaya konulmak suretiyle desteklenmektedir. Çok yönlü ve derinlikli bir *allame* olmakla birlikte İbn Kemal'in bu yoldaki ilham kaynağının doğrudan ya da dolaylı yollardan görüşlerine ve terminolojisine vakıf olduğu anlaşılan Ebu'l-meâlî Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu öne sürülmekte; ikilinin görüşleri arasındaki paralellik açıklanmaya çalışılmaktadır. Zira Cüveynî İbn Kemal'in 16. yüzyılın başında yaşadığına benzer bir kriz ortamında Sünni fıkıh ve siyaset felsefesi hakkında kaleme aldığı *el-Gıyâsî* adlı eserinde "müfti-i zaman" ifadesine yer verir. Ona mukallitler açısından mezhepler üstü bir fıkhi otorite rolü biçer; fetvalarına ise bağlayıcılık atfeder ki bu tam olarak Osmanlıların o sıralarda ihtiyaç duyduğu şeydir.

1. 16. Yüzyılın Başında Müftülüğün (Şeyhülislamlığın) Manzarası

Osmanlı Devleti'nde müftülüğün başlangıcını geniş yorumlarla Şeyh Edebalî'ye (ö. 726/1326) kadar götürenler bulunmaktadır. Daha ihtiyatlı olanlar ilk müftünün Molla Fenârî (ö. 834/1431) olduğunu belirtir ki bu görüş geleneksel bir kabule mazhar

³ Tezler için bk. Ali Öncel, *Şeyhülislam Molla Arab'ın Fetva Mecmuası (v. 1b-33b) Çerçevesinde XV. Asır Osmanlı Hukuku Üzerine Gözlemler (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013); Gülsüm Gülsev Şanver, *Molla Arab (ö. 901/1496) ve Fetva Mecmuasının İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019).

⁴ Bk. Zenbilli Ali Efendi, *el-Muhtarat Minel Fetava*, çev. İbrahim Ural, M. Ali Sarı (İstanbul: Fey Vakfı, 1996).

⁵ Nüshalar için bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 5-10.

⁶ Bk. Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011).

olmuştur.⁷ Bazıları kadılık görevi olmadan müftülük yaptığından ve bu iş için maaş alan ilk kişi olduğundan Fahrettin Acemî'yi (ö. 865/1460-61?) ilk müftü sayar. Aralarında Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Hezarfen Hüseyin'in (ö. 1103/1691) de bulunduğu bir grup ise şeyhülislamlığı İstanbul'un fethinden sonrasına ait bir kavram olarak ele alır. Son olarak, müftülüğün klasik hüviyetini Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) döneminde aldığından hareketle onu gerçek manada ilk müftü kabul edenler de vardır.⁸

Fatih'in (ö. 886/1481) son yıllarında hazırlanan kanunnamede müftü "ulemanın reisi" olarak nitelenmiştir. Bu ifade ülkedeki örgütlü eğitim ve yargı hiyerarşisinin başı olmayı değil sembolik bir sınıfsal liderliği dile getirmektedir. Bunlar bir yana, Fatih öldüğünde İstanbul'da görev yapan bir Osmanlı merkez müftüsü bulunduğu kesindir. Yüzyıl sona ererken bu makamda Efdalzâde Hamîdüddin Efendi (ö. 908/1503) bulunuyordu. Sekiz yıllık hizmetinin ardından vefat edince yerini, biraz gecikmeli olarak Ali Cemali Efendi -ki sonradan Zenbilli lakabıyla anılacak- aldı. Efdalzâde'nin nasıl bir unvan taşıdığını kendi döneminin kaynaklarından öğrenme şansına sahip değiliz. Fakat halefini ifade etmek için resmî belgelerde tercih edilen başlıca unvanlar mücerret "müftü" veya mekansal bir tanımlama olan "İstanbul müftüsü"dür. Saray bürokrasisinin kaleminden çıkmış olan *in'âmât defterleri* bu noktada çok sayıda örnek içermektedir.⁹

Zenbilli Efendi'nin klasik bir alimin temel uğraşları olan İslami ilimler öğretimi (müderreslik) ve fetva vermek dışında bir kariyeri bulunmamaktadır. Yavuz Selim'in bazı hadiselerden sonra kendisine duyduğu hayranlık ve saygıdan dolayı her iki kazaskerliği Zenbilli'ye bağlamak istediği fakat müftünün bundan özenle kaçındığı yönünde rivayetler¹⁰ mevcuttur. Bunları doğru kabul edersek onun müftülüğü bürokratik ağın dışında tutmaya gayret ettiğini öne sürebiliriz. 23 yıla yaklaşan vazifesinin ardından Zenbilli Efendi 1526'da ölünce yerine Şemseddin Ahmed Çelebi yani İbn Kemal (ö. 940/1532) geçti. O da bu görevde 8 yıl kadar kalacak ve 1534'te vefat edecektir. İbn Kemal iki selefinden farklı olarak sadece müderreslik değil

⁷ Dönemin müftülerinin geleneksel listesi için bk. Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986), XV; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 322-376.

⁸ Şeyhülislamlığın kuruluş ve gelişimiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210; Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 37-44.

⁹ Defterlerin mahiyeti hakkında bilgi ve çeşitli müftü unvanı örnekleri için bk. İlhan Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 1-2, 340, 410, 444, 485, 638, 836.

¹⁰ Zenbilli'nin değinilen olayları da içeren biyografisi için bk. Repp, *The Müfti*, 197-224 özellikle 211; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: TYEKB, 2019), 458-466 özl. 462-464; Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 49-53.

kazaskerlik de yapmıştı. Yavuz'la beraber Mısır seferine katılmış; Karaman Eyaleti'nin tahririni gerçekleştirmişti. Dolayısıyla sadece bir medrese alimi değil aynı zamanda bir bürokrattı (alim-bürokrat).¹¹

2. Kullanılan Müftü Unvanları

Çalışmanın ana kaynakları olan 16. yüzyılın ilk yarısına ait kadı sicillerinde, mahkemeye intikal eden çeşitli müftü fetvalarından söz eden pek çok dava yer almaktadır.¹² Bu davaların önemli bir kısmında fetva sahibi müftülerin isim ve/veya unvanları da kayda geçirilmiştir. Bir fikir vermesi açısından iki örnek zikrelelim. Üsküdar mahkemesinde kaleme alınan Recep 925/Temmuz 1519 tarihli bir sicilde "müfti'z-zamân Ali Çelebi Efendi"¹³ ifadesi; Şaban 925/Ağustos 1519 tarihli bir başkasında ise "müfti-i zamândan fetvâm vardır"¹⁴ ifadesi yer almaktadır. Sicil taramaları yoluyla 1515 ve sonrasında dava kayıtlarına geçmiş unvanların neler olduğu tespit edilmiş ve bir grafik halinde sunulmuştur (bk. Grafik 1).

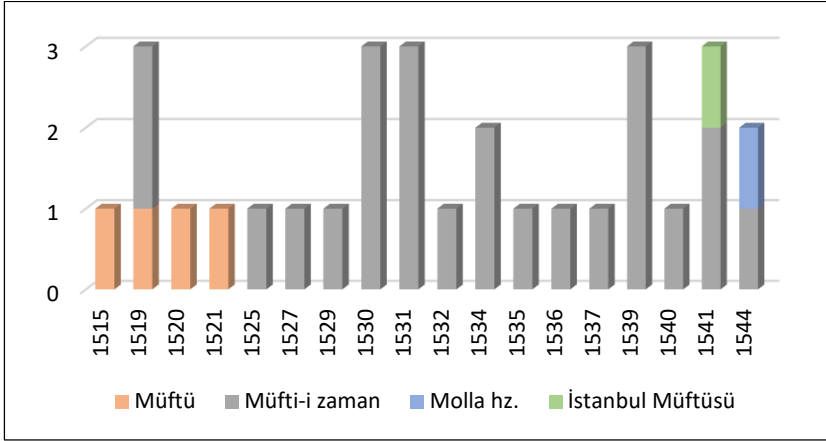
Görüldüğü üzere sicillerde rastlanan en eski unvanlar mücerret "müftü" şeklindedir. "Müfti-i zaman" ifadesi ilk olarak 1519'da bir dava kaydına eklenmiştir. Ancak aynı yıla ait birden fazla örneğe rastlanması yeni ortaya çıkmadığı ve daha önce de kullanıldığı izlenimini uyandırmaktadır. 1515-1521 arası, her ikisinin bir arada görüldüğü tipik bir geçiş dönemi karakteri arz etmektedir. 1525 sonrasında ise baş müftünün unvanı olarak tercih edilen başlıca -hatta tek- tabir "müfti-i zaman"dır. Anlaşıldığı kadarıyla unvanın kullanımı Osmanlı ülkesinin genelinde -Anadolu'da demek daha doğru olabilir- yaygınlaşmış durumdadır. Zira grafikteki veriler o dönemden günümüze gelebilmiş mahkeme kayıtlarının tamamını oluşturan Üsküdar, Edremit, Antep, Bursa, Niğde/Bor ve Karaman gibi Anadolu kentlerinin sicillerinden elde edilmiştir.

¹¹ İbn Kemal'in biyografisi için bk. Repp, *The Müfti*, 224-239; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 53-58; Samil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 43-50.

¹² Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Fırat Orğun - Ali Kumaş, "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 1-33.

¹³ *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927 / 1513-1521)*, haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak (İstanbul: İSAM, 2008), 353.

¹⁴ *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927 / 1518-1521)*, haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: İSAM, 2010), 149.



Grafik 1: Baş müftü (şeyhülislam) için kullanılan unvanlar¹⁵

Bu kullanımın sicillere mahsus bir üsluptan kaynaklandığı yahut ilmiye mensuplarına özgü bir terminoloji olduğu düşünülmemelidir. Çünkü döneme ait diğer tarihi kaynaklar ve arşiv belgelerinde de müftünün bu unvanla anıldığı görülmektedir. Örneğin 1503-1527 arasındaki in'âmât defterlerinde tercih edilen *müftü* ve *İstanbul müftüsü* tabirlerinin yerini 1530'da "müfti-i zaman" almıştır. Zira bu yıla ait bir kayıta İbn Kemal kastedilerek "müfti-i zaman Ahmet Çelebi" ifadesine yer verilmiştir.¹⁶ Ayrıca nişancılık dahil çeşitli üst düzey görevlerde bulunan ve aynı zamanda bir tarih kitabı yazmış olan Ramazanzâde Nişancı Mehmed (ö. 979/1571) eserinin çeşitli yerlerinde bu unvanı ülkenin baş müftülük makamının karşılığı olarak kullanmaktadır.¹⁷

Unvanın, hatırı sayılır bir zaman diliminde Osmanlı Devleti'ndeki baş müftünün başlıca unvanı olarak kullanıldığı ortadadır. Buna rağmen araştırmacıların şimdiye kadar bu ifade üzerinde durmaması hatta çoğu kere onu görmezden gelmesi¹⁸ muhtemelen içerdiği lafızların dikkat çekmeyecek kadar gösterişsiz olmasından ileri gelmiştir. *Zamanın/devrin müftüsü* şeklinde çevrilebilecek olan terimin sözlük anlamının genelliği, bir unvan olarak taşıdığı özel anlamı perdelemiş

¹⁵ Grafikteki veriler Ek-1'deki listede yer alan sicillerin taranması ile elde edilmiştir.

¹⁶ İsmail Erünsal, "Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'amat Defteri", *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 11.

¹⁷ Bk. Rukiye Özdemir, *Ramazân-zâde'nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 611, 749-750.

¹⁸ Mesela İslam ansiklopedilerinin "şeyhülislam" maddelerini kaleme alan yazarlar bu unvana hiç değinmezler.

olmalıdır.¹⁹ Ebussuûd Efendi'ye kadarki şeyhülislamın biyografileri ve bunların paralelinde şeyhülisamlık tarihini ayrıntılı şekilde inceleyen R. Repp bile bu ifadeye hiçbir özel anlam yüklemeyiz. Yalnızca iki Osmanlı kroniğinden yaptığı iki alıntı kapsamında dipnotlarda yer verir.²⁰

Bir diğer sebep 16. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle yavaş yavaş terkedilerek yerini başka unvanlara bırakmış olmasıdır. Dönemin biyografi yazarlarının -başta Taşköprülüzâde- müftüleri böyle bir unvanla anmaması da bu konuda etkili olmuştur şüphesiz. Yaygınlığı bir yana, çeşitli ipuçları bu tabirin lalettayin ortaya çıkmış sıradan bir unvan olmadığını düşündürmektedir. Aksine belirli bir çağrışım yapması için bilinçli olarak tercih edilmiştir ve derin köklere sahiptir. Tarihi arka planda meydana gelen büyük çaplı iç-dış siyasi hadiseler icabı Osmanlı yönetim ve hukuk anlayışında yaşanan dönüşümden müftülüğün payına düşen rolü ve içeriği simgelemesi beklenmektedir. İslami ilimler birikiminden güçlü referanslara dayanarak özenle seçilip terimleştirilmiştir. Başka bir deyişle "müfti-i zaman" tabiri 16. yüzyılın başlarında tebellür eden geniş yetkili yeni baş müftü konseptini temsil ve ifade eden ilk unvandır.

3. Şeyhülisamlığın İlk İfadesi Olarak "Müfti-i zaman"

3.1. Unvanın İşlevi (Tarihi-Siyasi Arka Plan)

Müfti-yi zaman unvanının ortaya çıktığı yıllar Osmanlı Devleti'nin öncesinde hiç olmadığı kadar yüzünü doğuya çevirdiği ve Ortadoğu'yla meşgul olduğu bir devre rastlıyor. Bir dizi uluslararası sorun kapsamında Osmanlılar 16. yüzyılın ilk çeyreği bitmeden iki büyük problemle yüzleşmek zorunda kaldılar. Bunların ilki "Şark sorunu" olarak ifade edilen doğudaki Safevi problemidir.²¹ İkincisi Memlük topraklarının ilhakı ve Osmanlı ülkesine entegrasyonu sorunudur. Bir diğer problem ülke içinde yer yer baş gösteren aykırı dini düşüncelerdir. Bunlar kimi zaman bir şahsın bazense dar bir sosyal grubun benimsediği fikir ya da yaklaşımlar olabiliyordu. Devletin ve halkın çoğunun bağlı olduğu Sünni-ortodoks ideolojiye zarar verdiği için bunlara karşı müsamahakâr davranılmıyordu. Müfti-i zaman kavramının ortaya çıkıp yayıldığı yıllarda yaşanan bu gelişmeleri kısaca açıklamak unvandan beklenen işlevi anlamamıza yardım edecektir.

¹⁹ Bir araştırmacı 16. yüzyıl Ankara sicillerinde karşılaştığı bu ifadeyi "dönemin Ankara müftüsü" olarak yorumlamıştır. Bk. Ali Yaycıoğlu, *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire* (Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master's Thesis, 1997), 109.

²⁰ Repp, *The Müfti*, 99 (93 nolu dn.), 182 (153 nolu dn.).

²¹ Şark Sorunu için bk. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 321-332.

3.1.1. Safevi İdeolojisiyle Mücadele

Doğudan gelen tehlikeler Osmanlılar için alışılmadık bir durum değildi. Ankara Savaşını kazanan Timur 1402’de devleti yok olmanın eşiğine getirmişti. Bir başka doğulu güç olan Akkoyunluların Anadolu üzerindeki emelleri ancak Fatih’in 1473’te Uzun Hasan karşısında elde ettiği Otlukbeli zaferiyle bertaraf edilebilmişti. Ancak bu seferki tehlike öncekilerden farklı olarak yalnız siyasi ve askeri nitelikli değil, aynı zamanda dini-mezhebi argümanlar etrafında şekillenmiş ideolojik bir meydan okumaydı. 16. asrın hemen başında Akkoyunluların yerini alarak İran ve çevresinde egemenlik kuran Safevilerin lideri Şah İsmail kendisini on iki imamdan Musa Kazım’ın soyuna nispet etmekteydi. Sufi öğelerle desteklenen mehdici (mesihanik) bir Şii doktrini benimseyerek bunu devletin resmi mezhebi halinde uyguluyordu. Osmanlıların kısaca *kızılbaşlık* diye ifade ettiği bu anlayışın merkezinde İmamiye şiasının kutsal imamlarının vekili olan “şah” yer alıyordu. Şah hem dünyevi hem dini ve mistik bakımdan en büyük otoriteydi.²²

Şah İsmail bu ideolojiyi politik hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullanıyor ve *dâî* denen propagandacılar eliyle halk arasında yayıyordu. Sistemli ve örgütlü Safevi propagandasının etkisiyle bu fikirler özellikle Anadolu’daki Türkmenler arasında ciddi oranda revaç buluyor ve taraftar topluyordu. İslam’a sıkı doktriner ortodoks öğretilerden ziyade gevşek folklorik ve mistik bağlarla mensubiyet tesis etmiş olan bu göçebe topluluklar kendilerini kalben ve fikren şaha bağlı sayıyor, hatta bazıları doğrudan onun topraklarına göç ediyordu.²³ Osmanlılar en başından itibaren tehlikenin farkına varıp çeşitli önlemler aldılar.²⁴ Ancak polisiye düzeyindeki bu çabalar istenen sonucu doğurmaya yetmedi. 1511’de patlak veren Şahkulu isyanı meselenin varmış olduğu boyutun vahametini açıkça ortaya koydu.²⁵ Yavuz Sultan Selim’i iktidara taşıyacak olan asıl saik esasında onun bu ciddi sorun hakkındaki tutumu ve aktif politika izlenmesine yönelik tavrına duyulan sempatiydi.

Aynı tarihlerde Osmanlı Devleti rüşünü ispatlamış bir devlet ve hanedandı. Bilhassa Hristiyan Avrupa’daki cihat ve gaza faaliyetleri, özellikle İslam dünyası için

²² Safevilerin din siyaseti için bk. Vecih Kevseranî, *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006), 57, 151-153. Geniş okumalar için bk. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005). Kızılbaş kavramı için bk. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 23-36.

²³ Feridun M. Emecen, *Zamanın İskenderi Şarkın Fatihî Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 97-100.

²⁴ 2. Bayezid döneminde Safevi tehlikesiyle mücadele kapsamında çeşitli yöneticilere gönderilen hüküm örnekleri için bk. Emecen, *Siyaset*, 338-344.

²⁵ Kızılbaş isyanları için bk. Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, özl. 102-143.

sembolik anlam taşıyan İstanbul'un alınması hanedan ve devlete büyük prestij sağlamıştı. Ama nihayetinde Osmanlı sadece bir hanedan-devletti ve otoritesinin kaynağı yalnızca siyasi başarılarla ve askeri güce dayalıydı. Padişahlar, İslam'da yöneticilere (*ulu'l-emr* ve *halifetullah* adı altında) yüklenen genel anlamın dışında herhangi bir dini vasıf taşımıyordu. Esasen Sünni siyaset düşüncesinin gereği sultanlar teorik bakımdan kendisinde toplanmış olan kamusal-dini yetkileri (bugünkü ifadeyle yasama, yürütme ve yargı) bile vekilleri aracılığıyla kullanırdı. Yürütme erki -özellikle Fatih'ten sonra- vezirlere, yargı yetki-görevi kadınlara, fetva yetki-hizmeti alim ve müftülere *tefviz* edilerek yürütülüyordu. Sünni doktrin gereğince hükümdar önemli ve gerekliydi ama kesinlikle kızıllaşlarca şaha atfedilene benzer bir kutsallığı, hele hele mistik liderliği söz konusu değildi. Buyrukları şeriata uygun olduğu sürece karşılık bulabilirdi. Üstelik Memlükler ve Mısır'daki Abbasi halifesi -şeklen olsa da- varlığını devam ettirdiğinden Osmanlıların henüz *halifelik* (yani peygamberin halifeliği) argümanını kullanmaları söz konusu değildi. Yalnız saltanat ve siyasi meşruiyet araçlarını sahaya sürmek ise *şah* imgesi ile mücadele etmek için yeterli olmazdı.

1514 Çaldıran zaferi Safevilerin Anadolu'ya yönelik siyasi ve askeri emellerini büyük ölçüde sonlandırdığı gibi Doğu Anadolu'yu Osmanlı mülkü haline getirdi. Fakat yine de Safevilerin imamet gibi mistik-dini argümanlarla desteklenen yayılmacı siyasi propagandası sona ermedi ve Anadolu'daki göçebeler arasında revaç bulmaya devam etti. Nispeten geç bir tarih olan yüzyılın ikinci yarısında Pir Sultan Abdal'ın sarf ettiği "Çeke sancağı götüre, Şah İstanbul'a otura" dizeleri anılan etkinin belirgin izlerini taşımaktadır. Merkez müftülüğü makamına bağlayıcı-otoriter bir içerik kazandırılması Safevi ideolojisiyle mücadelede işe yarayabilirdi. Osmanlı müftüsünün, Sünniliğin dışında duran kızılbaş topluluklar nezdinde bir karşılığı yoktu ve fetvaları onlar için anlam ifade etmiyordu şüphesiz. Ancak kırsallık ve göçebeliğin başlıca hayat tarzı olduğu, okuryazarlığın son derece düşük kaldığı bir çağda dini-mezhebi öğretiler rehber şahsiyetler (hoca, imam, derviş, şeyh, fakih vs.) eliyle ve ağırlıklı olarak sözlü öğretilerle tesis edilip pratiğe dökülüyordu. Dini otoritesi tartışılmaz bir *yüce müftü* imgesi aracılığıyla kırsaldaki rehberler zihnen tatmin ve ikna edilebildi. Değişim ve geçişliliğin yaygın olduğu ortamda onlar eliyle geniş köylü ve göçebe kitlelerini kontrol altında tutmak ve yeni kaymaları önlemek daha kolay olabilirdi. Nitekim İbn Kemal'in kızılbaşlar aleyhine verilmiş pek çok fetvası mevcuttur. Yine Şah İsmail ve onun inancında olanları tekfir ettiği bilinmektedir.²⁶

²⁶ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 138-139; Öçal, *Kışladan Medreseye*, 438-443; Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemal Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-196.

3.1.2. Aykırı Düşünceleri Ayıklama

Dönemin dini-fikri aykırılıkları her zaman Safevi ideolojisi kadar sistemli, geniş çaplı ve örgütlü bir şekilde ortaya çıkmıyor, münferit sapmalar halinde de kendisini gösterebiliyordu. Mesela İran diyarından gelen Molla Kâbız, ilim tahsili görmüş biriydi ve bilindiği kadarıyla Şii değildi. Birtakım ayetlere dayanarak Hz. İsa'nın bütün peygamberlerden dolayısıyla Hz. Muhammed'den üstün olduğu şeklinde bir tezi vaaz etmekteydi. Belirli bir tarikat ya da cemaati yoktu ancak halkı ikna edebilecek argümanları ve etkili hitabetiyle onların gözünde Sünni -hatta bir yönüyle bizatihi İslâmî- akideyi tartışmalı hale getirmekteydi. Nihayetinde onun fikirlerini boşa çıkararak ve idamına giden yolu açan kazaskerler değil Müftü İbn Kemal olmuştu.²⁷

Sünni Ortodoks dini düşüncenin (*medrese İslam'ının*) çizdiği çerçevenin sınırlarını zorlayan, yer yer onun dışına çıkan bir diğer zümre tasavvufçulardı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş geleneğinde ve düşünce dünyasının şekillenmesinde tasavvuf önemli bir yer tutar.²⁸ Bu konuda adı konulmamış genel kural *tasavvufi zihniyetin ehl-i sünnet akidesi; tasavvufi ritüellerin Sünni fıkıhın çizdiği sınırlar dâhilinde kalması gerektiğidir*.²⁹ Böyle olmakla birlikte ideal noktanın yakalanması her zaman mümkün olmuyordu. Nitekim o dönemde kaleme alınmış risaleler ve müftü fetvaları arasında bu konularla (özellikle *raks* ve *deveran* ile) ilgili olanlar önemli bir yekûn tutar.³⁰ Bu konudaki sorunlar teorik-fikri düzlemde kalmayıp ete kemiğe bürünerek somut biçimde de tezahür edebiliyordu. Bu hususta öne çıkan isimlerin başında "Oğlan Şeyh" olarak bilinen İsmâil Maşûkî gelir. Sünni akideye uymayan batınî fikirler benimsediğine ve bunları yaydığına kanaat getirilen Maşukî, hakkında verilen fetvanın ardından 1529'da idam edildi.³¹ Genel anlamda İbn Kemal şeklen Müslüman

²⁷ Molla Kâbız'ın biyografisi ve yargılanması için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 270-279.

²⁸ Osmanlı düşüncesinde tasavvuf etkisi için bk. Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 31-47; Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 207-269.

²⁹ Osmanlı Devleti'nde Sünnilik hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021), 140-146. Devrin zihniyetinin oluşumuna önemli katkıları olan İbn Kemal'in Sünnilik-tasavvuf ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. Öçal, *Kışladan Medreseye*, 461-474.

³⁰ Örnekler için bk. İnandır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 175-185; Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.

³¹ Kendisinin idam tarihi ve idamına yol açan görüşleri hakkındaki farklı değerlendirmeler için bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 324-341.

olsalar da sapkın itikat ve fikirleri nedeniyle İslam dışı gördüğü *mülhid ve zındıklara* karşı son derece tavizsizdir. Bunu risale ve fetvalarında açıkça görmek mümkündür.³²

3.1.3. Memlûk Dünyasının Hazmedilmesi

Osmanlı idareci sınıfının ve ona bağlı olarak ulemasının o yıllarda yüzleştiği bir diğer sorun nispeten daha somut ve pratik bir alan olan hukuk mevzuatı -meri hukuk da denilebilir- ve yargıyla ilgiliydi. Osmanlı Devleti, kurucularının ve ilk iki asırdaki Müslüman nüfusunun dini aidiyeti nedeniyle Hanefi ağırlıklı bir hukuk ve yargı sistemi vücuda getirmişti. Fakat Sünni akide gereği diğer üç mezhebe karşı teorik ve ideolojik bir muhalefet söz konusu değildi. Ne var ki Osmanlı ülkesi kendine özgü kurum, uygulama ve teamülleriyle İslam dünyası içinde müstakil bir havza (*diyâr-ı Rûm*) haline gelmişti. Dini, etnik, siyasi ve yerel saiklerin katkısıyla zaman içinde oluşmuş bir *Rûmî* düşünce biçimine ve tavra, kendine has yönetim ve hukuk nosyonuna sahipti.³³ 16. asrın başına kadarki fetihler nispeten ufak parçaların zamana yayılarak ülkeye eklenmesi şeklinde gerçekleştiği için yeni topraklarda Osmanlı düzeninin kurulup yerleşmesi mümkün ve kolay olmuştu.

1514-1517 arasındaki dört yılda devlet sıra dışı bir geometrik büyümeye sahne oldu. Dulkadirli Beyliği ve Safevilerden kabaca Maraş-Musul-Erzurum üçgeninde kalan bölge alındı.³⁴ Buraların mezhep haritasında doğuya doğru Şafii yoğunluğu -bugün bile- artmaktadır. Böylece ilk kez Hanefi olmayan büyük bir nüfus ülkeye dâhil oldu. Doğal olarak Osmanlı yöneticileri ve uleması ilk kez değişik bir mezhebin mensubu kitleleri yönetmek zorunda kalıyordu. Bölge, Anadolu'yla olan topoğrafik bütünlüğü nedeniyle Osmanlı ülkesine kültürel anlamda tamamen yabancı değildi. Ayrıca Selçuklu tecrübesinden dolayı ortak kurallar etrafında yönetilme fikrine alışkın bile sayılabilirdi. Ancak her şeye rağmen Şafii doktrininden yanı sıra yerleşik hukuki ve örfi alışkanlıklardan kaynaklı bir takım uyum problemleri yaşanması kaçınılmazdı. Nitekim yüzyılın ikinci yarısında bile Osmanlı hukuk ve yargı düzeninin bölgede yeterince özümsemiğine işaret eden olaylar meydana gelebilmekteydi. Rebiyülahir 972/Kasım 1564 tarihinde Şehrizol Beylerbeyine hitaben kaleme alınan bir hüküm bunun izlerini taşır. Hükme göre, bölgeye daha önce gönderilen kadılar *şer'î şerifin icrasına kadir olmadıkları* için kimi Şafii mollaları başına buyruk hareket etmektedir. Bazıları kadılık görevi olmadığı halde geceleri gizlice halkın davalarını dinlemekte, nikah için izin vermektedir; bazıları ise fetva verme

³² Öçal, *Kışladan Medreseye*, 454-465.

³³ Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 72-80. Osmanlıların *Rûmîliği* hakkında daha geniş bilgi için bk. Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 52-64.

³⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 38; Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 57-60.

hususunda izinleri yokken (*hüküm-i hümayun* olmadan) ve Hanefi mezhebi hilafına fetva vermektedir. Beylerbeyinden bunlara göz yumması, söz dinlemeyenlerin (eslemeyenlerin) yüksek tonda uyarılması (sekitilmesi), hala aynı şeyleri yapmakta ısrar edenler olursa isimlerinin başkente bildirilmesi buyurulmaktadır.³⁵

Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan bir diğer sıra dışı gelişme güneydeki Memlük ülkesinin blok halinde Osmanlı'ya katılmasıdır. Yavuz Selim'in 1516-17'de ele geçirdiği toprakların genişliğinin, önceki iki asırda alınanların iki katı kadar olduğunu hatırlatmak, orantısızlığın boyutunu anlatmak için yeterlidir. Güneydoğu Anadolu, Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz³⁶ olarak büyük parçalar halinde ifade edebileceğimiz bölgenin sakinlerinin kahir ekseriyeti Arapça konuşmaktaydı. Gerçi bölge insanının yüzyıllardır kendi soydaşı olmayan kişi ve hanedanlarca yönetilmeye alışmış olması Osmanlılara siyasi olarak avantaj sağlıyordu. Ancak böyle olması Osmanlı egemenliğinin itiraz ve dirençle karşılaşmadan kabullenildiği anlamına gelmiyor elbette. Nitekim eski Memlük topraklarında fetihten hemen sonra birkaç isyan patlak verdi. Neyse ki Kanuni'nin ilk yıllarında baş gösteren bu ayrılıkçı hareketler zorlanmadan bastırılabilirdi. Nihayet veziriazam İbrahim Paşa'nın bizzat Mısır'a giderek yerinde gerçekleştirdiği etkili faaliyetler sonucunda siyasi ve idari entegrasyon büyük ölçüde ve alanın büyüklüğü göz önüne alındığında sıra dışı bir süratle tamamlandı.³⁷ Fakat anlaşıldığı kadarıyla hukuki-yargısal adaptasyon bu kadar kolay ve hızlı olmadı.

Memlük toprakları Kahire, Şam, Halep, Kudüs, Mekke-Medine gibi kadim bilim, eğitim ve fıkıh-hukuk üretim merkezi kentleri barındırmaktaydı. Buralarda bin yıla yaklaşan Müslüman egemenliği devrinde çeşitli İslami ilim gelenekleri, kurumlar, alışkanlık ve uygulamalar ortaya çıkıp yerleşmişti. Köklü medreseleri belki de dünyadaki en kaliteli İslami eğitimini sunmaktaydı. Osmanlı uleması bile daha birkaç on yıl öncesine kadar yüksek eğitim için oralara gitmekteydi. İslam dünyasının önde gelen entelektüel-akademik kurumlarına ev sahipliği yapan bu kentlerdeki ulema arasında İslam fıkının doğasından -müçtehitler hukuku olmasından- kaynaklanan parçalı ve çeşitlilik üzerine inşa edilmiş bir hukuk zihniyeti egemendi. Bu zihniyet yalnız teorik düzeyde kalmamış en aşağıdan en tepeye mezhep eksenli bir yargı ağı kurulmasını da beraberinde getirmişti. Memlükler dört Sünni mezhebin akademik ve yargısal örgütlenmesine resmen izin vermişlerdi. Her mezhebin kendi

³⁵ Hacı Osman Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 197.

³⁶ İnalçık, *Klasik Çağ*, 39; Imber, *Osmanlı İmparatorluğu*, 60-62.

³⁷ İbrahim Paşa'nın Mısır görevi için bk. Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 65-71.

baş kadısı ve müftüsü bulunmaktaydı. Din ve yargı görevlileri kentlerde yaşayan nüfusun mezhebî karakteriyle uyumlu şekilde atanmaktaydı.³⁸

Osmanlılar Memlûklerle aynı akideyi paylaşıyor, büyük ölçüde onlarınki ile örtüşen bir literatürden besleniyordu. Üstelik iki havza arasında yoğun bir eğitsel etkileşim ve alim sirkülasyonu vardı.³⁹ Osmanlılar da teorik olarak parçalı fıkhi-mezhebi sistemi kabulleniyor hatta kısmen uyguluyordu. Ancak her halükârda Osmanlı ülkesi Memlûk coğrafyası kadar heterojen değildi, Hanefilik eksenli homojen bir yapıya sahipti. Haliyle Osmanlı devrinin başlarında yeni fatihlerle eski ahalinin hukuki yaklaşım ve yargısal uygulamalar konusunda çeşitli uyumsuzluklar yaşaması kaçınılmazdı.⁴⁰ O dönemde kaleme alınmış manzum bir Osmanlı tarihinde Memlûk dünyasının Osmanlı sistemine yabancılığı şu dizelerle dile getirilmiştir:

“Arab hâlini bilmez ehl-i Rûm’un
Degüldür âyini bir cümle bûmun”⁴¹

O dönemde yaşanmış birtakım hadiseler değinilen uyum problemlerini ve ahalinin yeni yöneticilerin getirdiği kendileri açısından yabancı anlayışa yönelik direncini somut biçimde görmemizi sağlıyor. İbn Tolun (ö. 953/1546) “ervâm” (Rumlar) olarak andığı Osmanlıların daha 1516’da Suriye’de kendi dini-hukuki düşüncelerini tatbik ve Hanefi alimleri öne çıkarmaya başladıklarını aktarır. 922/1516 yılının Ramazan Bayramı’nda Şafii kadı İbn Ferfûr padişahın da katıldığı namazı Hanefi usulüne göre kıldırılmıştı. Kasım 1516’da Ümeyye Camii’nde *Hanefi Rumlar* kendi imamlarına öncelik sağlamak istedikleri için Şafii alimlerle ciddi bir gerginlik yaşamışlardı. Haliyle bu durum başta Şafiiler olmak üzere diğer mezhep alimlerinin tepkisine yol açmıştı.⁴²

Bir başka tarihçi İbn İyâs (ö.1524) Muharrem 927 / Aralık 1521’de İslam dünyasının tanınmış medresesi Ezher çevrelerinden ve farklı mezheplere mensup kalabalık bir ulema-fukaha topluluğu ile Mısır’daki Osmanlı valisi arasında geçen bir

³⁸ Memlûk hukuk ve yargı sistemi için bk. Abdurrahman Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 95-98; Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 56-66.

³⁹ Şeyhülislamlardan Molla Fenârî Mısır’da hem okumuş hem de hocalık yapmıştı. Molla Gürânî, Molla Yegan tarafından Memlûk ülkesinde keşfedilip getirilmişti. Molla Arap Memlûk topraklarında dünyaya gelmişti.

⁴⁰ Memlûk topraklarında Osmanlı hukuk ve yargı sisteminin kurulması hakkında bk. Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a”, 99-115.

⁴¹ Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, çev. Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 418.

⁴² Şemseddin İbn Tolun, *Mufâkehete’l-hillân fi havâdisi’z-zamân* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 344-346.

görüşmeyi aktarır.⁴³ Buna göre sözü edilen ulema grubu Osmanlıların fetihden sonra -Rum'da olduğu gibi- Mısır'da *nikah rüsumu* almaya başlamalarını *Kur'an hükümlerine aykırı* bir uygulama ve *Sünnet'in iptali* olarak niteleyerek kaldırılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine vali, uygulamanın *yasak-ı Osmânî* (Osmanlı kanunu) olduğu şeklinde cevap vermiştir. Görüşmenin ileriki kısmında gruptakilerden biri tepkisini Osmanlı uygulamalarının *küfür kanunu* olduğunu söyleyerek dile getirmiştir.⁴⁴

Problemin daha ileri boyuta taşındığı vakalar da bulunuyor. Mesela 1528 yılında Halep'te görevli bir Osmanlı memuru olan *Kara Kadı* kalabalık bir yerel grup tarafından öldürüldü. Konuyla ilgili yapılan tahkikatta hadisenin temel sebebinin kadının suiistimalleri olduğu sonucuna varıldı ve cinayete karışanlar ile olayda parmağı bulunduğu düşünülen şehrin bazı ileri gelenleri Rodos'a sürüldü. Cinayete kadar varabilen bu aşırı reaksiyonun altında yalnız kadının şahsından kaynaklı problemlerin yattığını düşünmek zordur. Geçiş ve uyum sürecinin gerginlikleri göz önüne alınınca bu yaşananları yöre halkının, kendilerine yerleşik alışkanlıklarından farklı uygulamalar dayatan yeni düzene ve onu tatbik ve temsil edenlere yönelik öfkesinin dışı vurumu olarak yorumlamak hiç de abartılı olmaz.⁴⁵

Böylesi bir hengamda Osmanlıların merkezi hükümet otoritesini güçlendirmek için yönetim erkinin temel aygıtlarından olan hukuku ve yargıyı belirli bir ölçüde konsolide etmesi kritik önem arz ediyordu. Başka deyişle ülkede asgari bir hukuk ve yargı birliği tesis etmeleri gerekliydi. Gittikçe karmaşık ve çok sesli hale gelmeye başlayan ülkede fetvaları herkesçe kabul edilen merkezi bir dini-hukuki otorite oldukça işe yarayabilirdi. Sıradan halkı devlet mekanizmasının zorlayıcı araçlarıyla Osmanlı sistemine razı etmek, en azından mecbur bırakmak kolaydı. Asıl zor olan, kendisini ispatlamak mecburiyetinde hissetmeyecek derecede köklü bir birikime; özgün eğitim, hukuk ve yargı geleneklerine sahip olup bunları yorumlama konusunda haklı bir yetkinlik iddiasında olan Ortadoğu ulemasını ikna edebilmektir. İşte bu noktada İstanbul müftülüğünü, imparatorluğun genelinde bağlayıcı fetvalar üreten bir fıkıh-hukuk otoritesine dönüştürme yoluna gidildi. Makamın yeni içeriğini ve imajını tam ve doğru şekilde yansıtacağı düşünülen yeni bir unvan da belirlendi: *müfti-i zaman*. İslam siyaset-fıkıh birikiminin derinliklerinden özenle seçilen bu yeni

⁴³ İbn İyâs'ın aktardığına göre Ezher'li heyetin öncülüğünü Şafii alimler yapıyordu ve içinde Maliki alimler ile kalabalık bir ilim talebesi (100 kadar) grubu vardı.

⁴⁴ Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr fi vekayi'i-d-duhûr*, ed. nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'et el-Mısriyye el-'âmmeh li'l-kutub, 1984), 5/427; Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a", 101.

⁴⁵ Kara Kadı cinayetiyle ilgili ayrıntılar ve sebepleri hakkında geniş değerlendirmeler için bk. Timothy J. Fitzgerald, "Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), özl. 211.

konsept ve unvan, sağlam bir teorik-hukuki altyapıya dayanıyordu ve literatürden, herkes tarafından kabul görmesi beklenen güçlü referanslara sahipti.

3.2. Referansları (Hukuki Altyapı)

Osmanlı uleması metin merkezli ve lafızcı bir eğitimden geçtikleri için onların herhangi bir kelime yahut kipi lalettayin sarf etmesi pek rastlanan bir durum değildir. Gerek ilmi eserlerde gerekse resmî belgelerde yer alacak her kelime hassasiyetle seçilirdi. Temeli ayet ve hadislerin literal anlamlarını çözümlenmeye dayalı olan İslami ilimler eğitimi bu minvalde bir zihniyet meydana getirmiş olmalıdır. Böyle alışkanlıklara sahip bir zümrenin ülkedeki dini-hukuki otoritelerin tepe noktasını teşkil eden baş-müftüyü temsil eden ve onun toplumsal imajını yansıtan bir tabiri/unvanı rastgele seçtiğini düşünmek zamanın ruhunu gözden kaçırmak olur. Dolayısıyla “müfti-i zaman” unvanı tesadüfen ortaya çıkmış ve söz birliği etmişçesine ulema ve bürokratlar arasında yayılmış olamaz. Diğer yandan geleneğe bağlılık ve olageleni sürdürmek temel erdemlerden biri yanı sıra bir devlet yönetim ilkesi olarak görülmektedir.⁴⁶ Bu meyanda cevaplanması gereken soru Osmanlı ulemasının müfti-i zaman kavramını öne çıkarırken esas aldıkları ilham ve iktibas kaynağı neydi?

Bu sorunun cevabı onların kültürel-siyasal selefleri olan Selçukluların yaklaşık beş asır önce yüz yüze kaldıkları benzer fakat çok daha derin ve geniş çaplı bir kriz döneminde saklıdır. 11. yüzyılda Fatımiler ve Büveyhiler bir yandan siyasi ve askeri alanda, diğer yandan Şii-Batını propaganda araçlarının şekillendirdiği ideolojik zeminde Abbasi-Selçuklu ittifakıyla mücadele halindeydi. Anlaşmazlığın merkezindeki konulardan biri -aslında başlıcası- İslam ümmetinin siyasi-dini liderliği (imamet) meselesiydi. İmamet mahiyeti, şartları, yetkileri ve ümmetle arasındaki ilişkinin boyutuna dair tartışmalar anılan ideolojik çatışmalara yön veriyordu. Selçuklular Şii-batını görüşler karşısında Sünni ideolojiyi savunmak amacıyla sistemli bir faaliyet yürütmektedir. Bu kapsamda kurulup desteklenen Nizamiye Medreseleri önemli fonksiyonlar icra etmekteydi. Devrin önde gelen alimlerinin (Şirazî, Gazâlî gibi) bu okullarda yürüttüğü eğitim faaliyetleri yoluyla Sünni akide öğretiliyor ve bu akideyi temsil, müdafaa ve vaaz edecek alimler yetiştiriliyordu.

Nizamiye Medreselerinin büyük ivme kazandırdığı ortamda, siyaset-kelam eksenli tartışmaların yoğunlaştığı canlı ve geniş çaplı bir entelektüel-akademik üretim iklimi egemendi. Bu bağlamda bol miktarda, Sünni itikat ve siyaset teorisini konu edinen kitap kaleme alınıyordu. Literatürünün klasikleri olan Ebü'l-Hasan el-Mâverdü'nin (ö. 450/1058) ve Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Ah-kâmu's-sultâniyye*

⁴⁶ Bu noktada Mehmet Genç'in Osmanlı ekonomi düşüncesinin üç temel ilkesinden birinin “geleneçlilik/tradisyonalizm” olduğunu ve dönemin belgelerinde sıklıkla “olageldiği gibi / kemâ kân” ifadesinin geçtiğini belirtmek yerinde olur.

türü eserleri bu devrin ve ortamın ürünleridir. Dönemin sembol isimlerinden biri de Nişabur Nizamiyesi'nin otorite alimlerinden aynı zamanda İmam-ı Gazâlî'nin hocası olan İmâmu'l-haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) idi. O da zamanının ruhuna uygun şekilde yoğun eğitim ve telif faaliyetleri içinde olup kelam, usul, hilaf ve fıkıh alanında pek çok eser kaleme almıştı.⁴⁷ Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'e ithafen (Gıyâsüddeve lakabından dolayı) yazılan *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* (kısaca *el-Gıyâsî*) de bunlar arasındadır.

Tam anlamıyla bir teo-politik düşünce örneği olan *el-Gıyâsî* temelde İslam siyaset düşüncesi ve anayasa hukuku konularını işler. Fıkıh usulü ile siyaset felsefesinin mezcedildiği bir yöntemle kaleme alınan eserin üçüncü bölümü (rûkn-i sâlis) temel konularıyla bağlantısı nedeniyle *içtilhat ve fetva* meselesine ayrılmıştır. Bu bölümde Cüveynî, bir meselede görüşüne müracaat edilen müftünün fetvası ile kişinin bağlı olduğu mezhep imamının görüşü birbirinden farklı olduğunda nasıl davranılması gerektiğini tartışır. *Müfti-i zaman* kavramına da eserin bu bölümünde ve anılan tartışma kapsamında yer verir. Ona göre, müçtehit olmayanlar (mukallitler) bağlı oldukları imamın (ki ona göre en makul olan İmam Şafii'nin mezhebine uymaktır) hükümleriyle bağdaşmadığı durumda bile "müfti-i zamanın" verdiği fetvaya uymalıdır. Hatta bir meselede sahabe kavli sübut bulmuş olsa bile onunla uyuşmuyor görünen müfti-yi zamanın fetvasını dikkate alması gerekir.⁴⁸

Kolayca anlaşıldığı gibi kendisi müfti-i zamanın fetvasına bir bakıma mezhep üstü ve bağlayıcı bir anlam yüklemiştir ki bu tam olarak Osmanlıların, hukuku konsolide etmek adına aradığı şeydi. Üstelik Cüveynî Osmanlı sistemiyle doku uyuşmazlığı belirgin olan Mısır ulemasının çoğunlukla mensup olduğu Şafii kökenli bir otoriteydi. Eserindeki konuyla ilgili örneklerde kendisinin de bağlı olduğu Şafii mezhebinin ismini açıkça zikretmesi ayrıca önemli ve işe yarar bir ayrıntıdır. Çünkü muarızların ikna edilmesinde bir Hanefi alimden çok daha fazla işe yarayacağı kesindir. Kuşkusuz o müfti-i zaman ifadesini kelime anlamıyla yani *kişinin yaşadığı dönemin müftüsü* anlamında kullanmaktadır. Fıkıh doktrini veya terminolojisinde özel anlamı olan ya da resmi bir makamı işgal eden kimseyi kastetmiş değildir. Fakat bunun bir önemi yoktu çünkü İslami ilimler literatüründeki pek çok diğer kavram (fıkıh, müçtehit, istihsan vs.) aynı yolla zaman içinde özel anlamlı terimlere dönüşmüştür. Baş müftünün klasik unvanı olan *şeyhülislam* tabiri de bu yöntemle

⁴⁷ Cüveynî'nin hayatı ve eserleri için bk. İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî Cüveynî, *El-Gıyâsî: İslam'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 11-21.

⁴⁸ Cüveynî ifadeye eserinde şu terkipler halinde yer verir: *müfti'z-zamân*, *müfti-i zamanıhi*, *müfti-i dehrıhi*. İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî Cüveynî, *Gıyâsu'l-umem fi iltiyâsî'z-zulem*, ed. nşr. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011), 486-488. Türkçesi için bk. Cüveynî, *El-Gıyâsî*, 264-272.

devşirilmiş, *derin bilgi sahibil/önde gelen alim* anlamından *baş müftü* anlamına nakledilmiştir.

Osmanlıların bu kavramı doğrudan *el-Gıyâsî'* den mi yoksa ondan alıntı yapmış başka eserlerden mi aldıklarının izini sürmek bu çalışmanın amaç ve kapsamını aşan bir meseledir. Fakat bazı güçlü ihtimallere kısaca değinmeden geçmeyelim. Her şeyden önce Cüveynî şöhretinde bir alimin eserlerinin devrin Osmanlı uleması tarafından bilinmiyor olması mümkün değildir. Nitekim 16. yüzyılın hemen başlarında Osmanlı saray kütüphanesinde yer alan kitaplar arasında onun bazı eserlerine de rastlanmaktadır.⁴⁹ Diğer yandan Bedreddin Zerkeşî (ö.794/1392) Cüveynî'nin fetva konusundaki bahsi geçen görüşünü ve *müfti-i zaman* tabirini doğrudan *el-Gıyâsî'* den naklederek *el-Bahru'l-muhît* adlı usul eserine taşımıştır.⁵⁰ Zerkeşî'nin eserleri dönemin Osmanlı alimlerince biliniyor ve referans olarak kullanılıyordu.⁵¹ Bir başka ihtimal onun görüşlerinin Celâleddin Devvânî (ö.908/1502) üzerinden Osmanlı alimleri arasında yayılmış olabileceğidir. Çünkü Cüveynî ile benzer konularda (kelam ve siyaset felsefesi gibi) eserler kaleme alan Devvânî'nin ondan alıntılar yaptığı biliniyor.⁵² Kavramın ortaya çıktığı yıllar ise Devvânî'nin Osmanlı düşüncesine yoğun şekilde etkide bulunduğu bir dönemdi.⁵³ Üstelik kazaskerlik yapan ve kütüphanesi ünlü olan büyük alim Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) onun öğrencisidir. Bir diğer önemli ayrıntı Müeyyedzâde'nin İbn Kemal'in hocası olduğudur.

3.3. Teoriseni: İbn Kemal

İbn Kemal'in fetvaları incelendiğinde müftü-fetva konularına geniş yer ve özel bir önem verdiği görülür. Ne on beşinci yüzyıl müftülerinden Molla Arab'ın fetvalarında -ki yüzyıla ait elimizdeki tek şeyhülislam fetvasıdır- ne de 16. yüzyılın müftüleri olan Sadi Çelebi ve Çivizâde'ninkilerde anılan konulara ilişkin benzeri genişlik ve özgünlükte bir yaklaşım sergilenmez. Zenbilli Efendî'nin fihhi görüşlerine

⁴⁹ Kütüphanedeki Cüveynî kitapları için bk. Gülru Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* (Leiden/Boston: Brill, 2019), 1/387, 402, 412, 416, 502.

⁵⁰ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, ed. nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâfi ve'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1992), 6/301.

⁵¹ Taşköprülü, Kâfiyecî'nin (ö.879/1474) biyografisinde Suyutî'den yaptığı alıntıda Zerkeşî'den ve eserlerinden söz eder. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 120. Ayrıca saray kütüphanesinde Zerkeşî'nin eserleri de bulunmaktadır. Bk. Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge*, 324, 335, 939.

⁵² Harun Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 359.

⁵³ Örneğin Tursun Bey'in ortaya koyduğu siyaset teorisini Devvânî ile ilişkilendirenler bulunmaktadır. Ayrıca Devvânî etkisi on dokuzuncu asırda bile yer yer kendisini göstermeye devam etmiştir. Öyle ki Ahmet Cevdet Paşa *Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye*'nin kuruluşuna yönelik itirazlara onun *Divân-ı mezalim* risalesinin bir kısmını çevirerek cevap vermiştir.

ve fetvalarına ilişkin bir çalışmanın bugüne dek yapılmamış olması yanı sıra fetvalarının derlenmemesi bizi onun fetva-müftü konusuna ilişkin fikirlerini tüm yönleriyle öğrenme şansından yoksun bırakıyor. Fakat *Muhtârât'*ını -ki oldukça kısa bir fıkıh metnidir- esas alırsak yukarıdaki yargı onun için de geçerlidir. Buna karşılık ağırlıklı olarak fetvalarında, kısmen *Mühimmâtu'l-müfti* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri İbn Kemal'i bir *fetva teorisyeni* olarak nitelemeye fazlasıyla yetecek düzeydedir.⁵⁴ Onun konu hakkındaki görüşlerini daha dikkate değer kılan şey *müfti-i zaman* ifadesini bir kavram olarak ve doğrudan Cüveyni'deki bağlamında kullanıyor olmasıdır.

Fetvalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal özünde dini-hukuki bir argüman olan müftü fetvasını aynı zamanda kamusal otoritenin bir parçası sayarak diyaneten ve hukuken onu ayrıcalıklı bir noktada konumlandırmaya uğraşır. Bilinçli şekilde müftü yerine *müfti-i zaman* tabirini tercih ederek onu kavramsallaştırır. Mevcut durumda ondan önce bu terimi/unvanı kullanan bir Osmanlı müftüsü -daha genel bir ifadeyle herhangi bir Osmanlı alimi de denilebilir- bilinmiyor. Ancak özellikle Zenbilli Efendi ve Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) üzerine yapılacak yeni çalışmaların bu bilgiyi değiştirmesi şaşırtıcı olmaz. İbn Kemal fetva teorisinin merkezine müfti-i zaman kavramını yerleştirir. Meri hukukun bileşenlerinden biri olarak gördüğü müfti-i zaman fetvasının yargısal bağlayıcılığını öncesinde hiç olmadığı bir boyuta taşır. Bu bağlayıcılığı kabullenmeyenlere karşı çeşitli yaptırımlar önerir. Böylelikle bir yandan hukuku konsolide ederek kamu düzenini temin etmeyi, diğer yandan dini yaşantı biçimlerini belirli sınırlar dahilinde tutmayı amaçlar. Bunu yaparken de müfti-i zamanı meri hukuku yorumlamaya yetkisi olan temel otorite, fetvalarını ise pratikte dikkate alınması gereken hukuk kaynaklarının ilki haline getirir.

Bugün elimizde olan fetvalarından yola çıkarak konuyu somut hale getirmek onu daha anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır. İbn Kemal *müfti-i zaman* tabirini kelime anlamı yani "halihazırdaki müftü" olmanın ötesinde, yukarıda açıklanan içeriğe sahip bir terim olarak kullanır ki bundan maksadının Osmanlı baş müftüsü olduğunu kestirmek zor olmasa gerektir. Güncel zamanın müftüsünü ifade etmek içinse ayrı bir tabir olan *müfti'l-vakt* teribini tercih eder. Her ikisini bir arada kullandığı nadir bir fetvası şöyledir:

(a)

Mesele: Müfti'l-vakt müfti-i zamân-ı sâbıkın hareket-i devriyeye helâldir deyü verdiği fetvâyı imzâ

⁵⁴ İbn Kemal'in fetva konusundaki görüşleri için bk. İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 70-75; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119-121.

eylemese, hilâfına fetvâ verse müftü-yi sâbıkın ol fetvâsıyla amel etmek câiz midir?

Cevap: Değildir.⁵⁵

Görüldüğü üzere İbn Kemal müftü'l-vakt ifadesi ile müftü-i zaman tabirini eş anlamlı görmez; ilkinin sözlük anlamıyla ikincisini ise terim anlamlı bir tabir olarak kullanır. Ona göre her devrin bir müftü-i zamanı yani baş müftüsü vardır. Onun verdiği kararlar devrin insanının dikkate alması gereken asıl (belki yegâne) dini-hukuki norm kaynağıdır. Fakat fetvalarının kendisinden sonrakiler için doğrudan fıkhi-hukuki bağlayıcılığı yoktur. Bu ancak halihazırdaki müftü-i zaman o fetvayı onaylayıp (imza edip) ona tekrardan yürürlük kazandırdığı takdirde mümkün olabilir.

İbn Kemal müftü-i zamanı, deyim yerindeyse *ekümen* bir dini-hukuki otorite şeklinde algılar, fetvalarını *kanonik* normlar ortaya koyan belgeler olarak görür. Buradaki ekümenliği kelime anlamındaki *evrensellik* olarak değil müftünün fetva vermeye yetkili olduğu coğrafyanın tamamı şeklinde algılamak gerekir. Bu yetki alanı siyasi otoritenin tayinine veya örfe bağlı olabilir. O nedenle yerel bir müftü ile ülkenin baş müftüsünün fetvası farklı coğrafi alanlar için bağlayıcı olabilir. Ancak onun maksadının daha ziyade baş müftü olduğunu göz önüne alırsak bütün Osmanlı ülkesini hedeflemiş olması çok muhtemeldir. Fetvasının bağlayıcılığının zorunlu sonucu olarak ancak mecbur kalındığında müftü-i zamanın bir konuda belirlediği hukuki ölçülerin dışına çıkılabilir. (bk. fetva "b").

(b)

Mesele: Bir vilayette müftü-yi zaman (fetvası) üzere adil şahit bulunmayıp hem namazı tamam kılar, kunût ve teşehhüt bilir kimse bulunmayıp zaruret vardır (diye) kadı birbirinin üzerine şahadetlerini istima' eylese mesmu' olur mu?

Cevap: Vecahetleri var ise İmam Ebû Yûsuf kavli üzerine şahadetlerini kabul ederse olur."⁵⁶

Müftü-i zaman İslam hukukunun delillerini yanı sıra kendisinden önce oluşmuş literatürü en iyi bilen ve yorumlayan otorite olduğu için onun fetvalarına aleyhine dinin temel kaynakları bile karşı argüman olarak öne sürülemez. Çünkü ayet ve hadisi en iyi anlayacak kimse o olduğu için otorite ve yetkinliğinden şüphe edilemez (bk. fetva "c").

(c)

⁵⁵ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369), 73a. Bu fetvası Zenbilli'ye gönderme olmalıdır. Çünkü onun deveranı caiz gören bir risalesi bulunmaktadır. Bk. Güner, "Osmanlılar'da Semâ", 9-14.

⁵⁶ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 34a; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 127.

Mesele: Zeyd müfti-yi zamanın verdiği fetvaya 'taassup üzerinedir, ayette ve hadiste yoktur, kendi za'mınca verir' dese şer'an ne lazım gelir?

Cevap: Tazir-i belîğ gerektir.

Dini karmaşanın önüne geçmek aynı zamanda ortaya çıkan bidatleri tespit ederek yayılmasını engellemek noktasında müftünün fetvaları önemlidir. Yine sünnetteki karşılığı ve fıkhi hükmü net olmayan ibadetlerin icrası konusunda son kararı verebilecek olan merci müfti-i zamandır. Mesela Regaip, Berat ve Kadir gecesi namazlarının cemaatle camide kılınması konusunda onun verdiği fetvaya aykırı hareket edilmemelidir. Aksi yönde davrananlar (imam, vaiz, naip) şiddetle azarlanmalı ve yola getirilmelidir (bak fetva "d").

(d)

Mesele: Müfti-i zaman fetva verse; "Regaip ve Berat ve Kadir namazını ser'ide cemaat ile kılmak memnudur ve mekruhtur" dediğini imamlar işitip feragat etseler, kadı nâibi olan Zeyd esvak-ı müsliminde münadiler koyup "Vay o imamın haline! cemaatine Regâib ve Berat ve Kadir namazını kıldırılmayana azlederim" diye cebr ile kıldırıp, mezkûr nâibe şer'an ne lazım olur?

Cevap: Ta'zir-i belîğ ve te'dib-i galiz gerektir.⁵⁷

İbn Kemal sultanın meşru emirleri ile müftünün fetvalarını, icrası zorunlu hüküm kaynakları olarak birlikte zikreder (bk. fetva "e"). Fakat kamusal otoritelerin başı olan sultan, fıkın izin verdiği ölçüde müftünün görüşlerini sınırlayabilir. Örneğin kafir esir alıp satmayı şeriat ve dolayısıyla müftü caiz görse de bir üst otorite olan sultan mubah bir eylem olan bu işi yasaklayabilir (bk. fetva "f").

(e)

Mesele: Bir kimse padişahın şer'e muvâfık hükmünü ve müfti-i zamanın şer'î davâyâ mutâbık fetvâsını tutmasa şer'an ne lâzım olur?

Cevap: Tâzîr lâzım olur.⁵⁸

(f)

Mesele: Kafir esir satıp alıp kullanmak caiz midir?

Cevap: Şer'an caizdir amma men olunmuştur canib-i sultandan.⁵⁹

Müfti-i zamanın fetvası şer'-i şerifin temsilcisi ve doğrudan İslam'ın tezahürü anlamına geldiğinden onun hükümlerini inkâr niyetiyle reddetmek, aşağılamak

⁵⁷ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 118.

⁵⁸ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

⁵⁹ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 63a; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 193.

(tahkir) yahut ciddiye almamak (tahfif) kişinin imanına zarar verir. Böyle bir yanlış düşünlerin iman ve nikah tazelemesi icap eder (bk. fetva “g”).

(g)

Mesele: Zeyd müfti-i zamanın fetvâsına ‘düzme kâğıtçık olur ne itibar’ dese şer’an ne lâzım olur?

Cevap: Tazîr-i belîğ ve tecdîd-i imân lâzım olur.”⁶⁰

İbn Kemal’in konuya ilişkin görüşleri açısından en dikkat çeken noktalardan biri müfti-i zamanın fetvasına attığı yargısal bağlayıcılıktır. Bu minvaldeki fikirleri fetvalarında sarahaten görüldüğü gibi başka eserlerinde de zımnen karşımıza çıkar. Mühimmâtü’l-müftî’de kadıları *müçtehit olanlar ve olmayanlar* şeklinde ikiye ayırır. Müçtehit olmayan kadı, şahsen norm üretme kabiliyeti bulunmadığından her halükârda fukahanın görüşüyle karar vermelidir. İctihat ehliyeti bulunan kadı da diğer ulema ile müşavere etmeli ancak kendisinin doğru olduğuna inandığı görüşe göre hareket etmelidir. Buraya kadar klasik teoriyle uyumlu olan ifadelerinin devamında ise müçtehit kadının, *fıkıh ve istidlal vecihleri* bakımından daha güçlü (*akvâ*) bir alim varken kendi görüşüyle değil onunkiyle amel etmesi gerektiğini savunur.⁶¹

Bu görüşünü klasik doktrin kitaplarından teyit etmek güçtür. Zira literatürde müçtehit olan kadının bir başkasını taklit lüzumu bir yana böyle bir şey yaptığı takdirde hükmünün geçerli olup olmadığı bile tartışmalıdır.⁶² Anlaşıyor ki İbn Kemal daha üst bir fıkıh-hukuk otoritesi varken (ki bu muhtemelen müfti-i zamandır) kadıların bireysel düşünce ve kararlarını ikinci plana atmalarını bir gereklilik saymaktadır. Bu yaklaşım fetvalarında daha açık şekilde kendisini belli eder. Nitekim ona göre müfti-i zamanın fetvasını dikkate almayan (*tutmayan*) bir kadı birtakım dünyevi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı gibi azledilmeye de müstahak olur. Hatta İbn Kemal işi bir adım ileri götürerek böyle olan kadıyı dinin dışına çıkarır, bunun zorunlu sonucu olarak nikahını geçersiz kılar (bk. fetva “h”, “ı”, “i”). Ne de olsa doğrudan şeriatın samut tezahürünü hafife almıştır.

(h)

Mesele: Müfti-i zamanın fetvâ-yı şer’isini tutmayan kâdıya ne lâzım olur?

Cevap: Azle müstahâk olur.”⁶³

(ı)

⁶⁰ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 120. Açıkça küfür olduğunu belirttiği diğer fetvaları için bk. İbnu’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835), 51b.

⁶¹ İbn Kemalpaşa, *Mühimmâtü’l-müftî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688), 89b.

⁶² Molla Hüsrev, *ed-Dürrerü’l-Hükkâm fi Şerh-i Çururî’l-Ahkâm* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892), 2/409-410; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 9/105-106.

⁶³ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Başlıklar, 3369), 64a.

Mesele: Müftünün fetvâsını tahfif edip tutmayan kâdılara ne lâzım olur?

Cevap: Küfürdür, avreti tefrîk olunur.⁶⁴

(i)

Mesele: Bir kâdı nâibi Zeyd davâsına muvâfık fetvâ-yı şerîf aldıkta, nâib buna “Bre boğazından asılası, fetvâdan sokaklar koktu, habire taşırısın” dese şer’an ne lâzım olur?

Cevap: Tâzîr-i belîğ ve tecdîd-i iman lâzım olur.⁶⁵

SONUÇ

Sosyal ve siyasal gelişmeleri meydana geldikleri zamanın ve ortamın şartlarından bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Bu gerçeği göz ardı ederek girilen değerlendirme ve anlamlandırma çabalarının tek yönlü ve eksik kalacağı muhakkaktır. Ayrıca olayları kendi dönemlerinin kaynakları üzerinden ve mümkün olduğunca anlam bütünlüğü olan dar zaman dilimlerine yoğunlaşarak incelemek kritik ayrıntıları iskalama ihtimalini asgariye indirecektir. İslam hukukunun özellikle hukuki kurumların tarihi gelişimini bu bakış açısıyla incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda, yakın tarihimizde fetvanın kurumlaşmasını simgeleyen şeyhülislamlığın klasik yapısına kavuşmasında 16. asır başlarının belirleyici olduğu görülür. Anılan yıllarda Osmanlı toprakları orantısız şekilde büyüyerek farklı kültür havzalarını ve çeşitli mezheplere mensup halkları içine alıp hazmetmek durumuyla karşı karşıya gelmiştir. Diğer yandan içeriden ve özellikle Safevi kaynaklı olarak dışarıdan gelen sapkın (heretik) ideolojilerin savları ve pratik sonuçları ile mücadele etmek zorunda kalınmıştır. Toplumsal ve siyasal kurumların başında gelen hukukun en önemli temsilcilerinden olan müftülük (şeyhülislamlık) de bu gelişmelerden nasibini almıştır. Yüzyılın başlarında müftülük, fetva veren alimin şahsıyla kaim bir yapıdan resmi hüviyeti olan bir kuruma doğru evrilme yoluna girmiştir. Müftülerin fetvaları ülke çapında standart dini-hukuki normları tespit etmenin ve aykırılıkları frenleyerek kamusal düzeni sağlamanın bir yöntemi ve aracı haline gelmiştir. Bu dönüşüm paralelinde *milli/ulusal* olarak nitelenebilecek yeni bir müftülük makamı doğurmuştur. Müftü unvanları da yeni konseptin içerik ve fonksiyonlarıyla uyumlu şekilde değişime uğramış ve 1519 sonrasında “müftü”den “müfti-i zaman”a geçiş yapılmıştır. Kadı sicillerinde ve resmî belgelerde bu sürecin izini sürmek mümkündür.

Fetvalarında sıklıkla müfti-i zaman kavramını bir hukuk terimi olarak kullanan İbn Kemal’in anılan dönüşümde şekillendirici etkisi olduğu değerlendirilmektedir.

⁶⁴ İbnu'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (Atf Efendi, 2835), 51b.

⁶⁵ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Başlıklar, 3369), 21a; İnandır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

Çünkü ondan önce eser veya fetvalarında bu unvana yer veren başka bir Osmanlı müftüsü bilinmiyor. Bürokratik görevlerinin, özellikle Mısır seferine katılmış olmasının bu konudaki fikirlerinin gelişimine etki ettiği değerlendirilmektedir. İbn Kemal'in "müfti-i zaman" ı hukuk düşüncesinde konumlandığı nokta ve ona biçtiği rol ile İmamı'l-haremeyn Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımı arasında belirgin örtüşmeler söz konusudur. Ancak ikili arasındaki etkileşim yollarının müstakil çalışmalarla somutlaştırılması gerekmektedir. Ayrıca dönemin etkili simalarından Zenbilli Ali Efendi ile Müeyyedzade Abdurrahman'ın eserlerinin ve fıkhi görüşlerinin bugüne dek bilimsel çalışmalarla ortaya konulmamış olması onların bu süreçteki rolü ve muhtemel katkısı hakkında yorum yapmamıza imkân tanımamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Anay, Harun. *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Atçıl, Abdurrahman. "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)". *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 89-121.
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemalpaşazâde Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-196.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *El-Gıyasi: İslam'da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *Ğıyâsu'l-umem fi iltiyâsi'z-zulem*. ed. nşr. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011.
- Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun M. *Zamanın İskenderi Şarkın Fatihî Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erünsal, İsmail. "Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'amat Defteri". *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 1-17.
- Fitzgerald, Timothy J. "Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 176-215.

- Gök, İlhan. *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.
- Hadîdî. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. çev. Necdet Öztürk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'u'z-zuhûr fî vekayi'i-d-duhûr*. ed. nşr. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'et el-Mısriyye el-'âmmeh li'l-kutub, 1984.
- İbn Kemalpaşa. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369, 1a-88b.
- İbn Kemalpaşa. *Mühimmâtü'l-müftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688, 1a-204b.
- İbn Tolun, Şemseddin. *Mufâkehete'l-hillân fî havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnu'l-Edhemî. *Mecmûa-i Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835, 1a-70b.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kaydu, Ekrem. "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210.
- Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006.
- Meşihat. *İlmiye Salnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.

- Molla Hüsrev. *ed-Düreru'l-hükkâm fi şerh-i Ğureri'l-ahkâm*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892.
- Necipoğlu, Gülru vd. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Orğun, Fırat-Kumaş, Ali. "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 1-33.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Özdemir, Rukiye. *Ramazân-zâde'nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.
- Şahin, Kaya. *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: TYEKB, 2019.
- Üsküdar Şer'iyeye Sicil Defteri (931-935). Meşihat Arşivi, 4.
- Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521). haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
<https://kadisicilleri.istanbul/?nerede=usk001&kategori=defter>
- Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 924-927 / M. 1518-1521). haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
<https://kadisicilleri.istanbul/?nerede=usk002&kategori=defter>

Yaycioğlu, Ali. *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire*. Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master's Thesis, 1997.

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

Zenbilli Ali Efendi. *el-Muhtarat Minel Fetava*. çev. İbrahim Ural, M. Ali Sarı. İstanbul: Fey Vakfı, 1996.

Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît*. haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezâretu'l-evkâfi ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

EK-1: İncelenen Kadı Sicilleri Listesi

Sr.	Sicil Adı-Numarası		Tarihi (Hicri)	Tarihi (Miladi)	Sr.	Sicil Adı-Numarası		Tarihi (Hicri)	Tarihi (Miladi)
1	Bursa	A16	904	1499	23	Göynük	-	908-912	1503-1507
2	Bursa	A34	913-914	1508-1509	24	Hama	1	942-943	1536-1536
3	Bursa	A24	920-921	1514-1515	25	Hama	2	944-950	1538-1543
4	Bursa	A27	930-932	1523-1526	26	Karaman	324	939-941	1533-1534
5	Bursa	A36	939-942	1533-1535	27	Kayseri	1	896-898	1490-1493
6	Bursa	A52	941-942	1534-1535	28	Kayseri	2	899-903	1494-1497
7	Bursa	A9	949-951	1542-1544	29	Niğde/Bor	1	936-939	1529-1532
8	Edirne	1	945-952	1539-1545	30	Üsküdar	1	919-927	1513-1521
9	Edremit	1177	921-922	1515-1516	31	Üsküdar	2	924-927	1518-1521
10	Edremit	1178	928	1521-1522	32	Üsküdar	3	927-930	1521-1524
11	Edremit	1180	931-932	1525-1526	33	Üsküdar	4	931-935	1525-1529
12	Edremit	1181	934-936	1528-1529	34	Üsküdar	5	930-936	1524-1530
13	Edremit	1182	935-936	1529-1530	35	Üsküdar	6	934-936	1527-1530
14	Edremit	1183	935-936	1528-1530	36	Üsküdar	7	936-938	1530-1532
15	Edremit	1184	939-939	1532-1533	37	Üsküdar	8	938-940	1532-1533
16	Edremit	1185	942-943	1536-1537	38	Üsküdar	9	940-942	1534-1536
17	Edremit	1186	943-944	1537-1538	39	Üsküdar	10	942-945	1535-1538
18	Edremit	1187	943-944	1537	40	Üsküdar	11	945-947	1539-1541
19	Edremit	1188	944	1538	41	Üsküdar	12	947-950	1541-1544
20	Gaziantep	1	937-946	1531-1539	42	Üsküdar	13	949-953	1543-1546
21	Gaziantep	2	948	1541	43	Üsküdar	14	953-955	1546-1549
22	Gaziantep	161	945-948	1538-1541	44	Üsküdar	17	956-957	1549-1550