

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

TARİH PROGRAMI

**HAL' FETVALARI IŞIĞINDA OSMANLIDA
ŞEYHÜLİSLAMIN SİYASİ KONUMU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aykut ELMAS

MAYIS – 2018

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

TARİH PROGRAMI

**HAL' FETVALARI IŞIĞINDA OSMANLIDA
ŞEYHÜLİSLAMIN SİYASİ KONUMU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aykut ELMAS

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet KARAÇAVUŞ

MAYIS – 2018

TRABZON

ONAY

Aykut Elmas tarafından hazırlanan "Hal' Fetvaları Işığında Osmanlıda Şeyhülislamın Siyasi Konumu" adlı bu çalışma 19.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

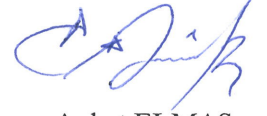
Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı – Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Melek ÖKSÜZ	Başkan	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Doç. Dr. Ahmet KARAÇAVUŞ	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Doç. Dr. Sezai BALCI	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylıyorum.

Prof. Dr. Yusuf SÜRMEK
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ – Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu Çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.



Aykut ELMAS

23. 05. 2018

ÖNSÖZ

Osmanlı siyasi tarihi bütün ihtişamı yanında, elbette ki, tarihinde hal’/darbe vakaları gibi menfi hadiseleri de barındırır. Hatta belki de bu hal’ olgusu, XVII. asırdan itibaren Osmanlı’nın tarih boyunca en muzdarip olduğu konulardan bir tanesidir. Vakalar genellikle hanedan dışı hiziplerin devlet üzerinde irade kurma mücadelelerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Mutlak otoriteye karşı girişilen bu eylemlerde, süreci etkileyen iki faal grup var olagelmıştır; asker ve ulema. Ancak tarih araştırmalarında bu konu incelenirken, olaylar neredeyse tamamen asker odaklı ele alınarak değerlendirilmiş ve tabii olarak ulema, daha doğrusu onun reisi olan Şeyhülislam etkisi göz ardı edilmiş ve süreçteki hakkı teslim edilememiştir. Hâlbuki Osmanlı hilafet söylemi içerisinde, hükümdarın yönetim meşruiyetini ortadan kaldıracabilecek tek güç din, yani Şeriat ve dolayısı ile de Şeriat’ı temsilen Şeyhülislam ve onun fetvasıdır. Nitekim kronikler incelendiğinde, şeyhülislamın bu ağırlığı en bariz biçimde görülmektedir. İşte bu tez çalışması, böyle bir eksikliğe temas etmeyi amaçlamaktadır.

Tez çalışması süresince esirgemediği tavsiye ve desteği ve üzerimdeki emeğinden dolayı danışman hocam sevgili Doç. Dr. Ahmet KARAÇAVUŞ’a müteşekkir olduğumu buradan bildirmek isterim. Okul hayatım boyunca yol gösteren bütün hocalarıma, bilhassa Üniversite hocalarıma; değerli tavsiyeleri için Prof. Dr. Melek ÖKSÜZ ve Doç. Dr. Sezai BALCI’ya, teşekkürlerimi sunmayı kendime görev addediyorum. Son olarak, emek ve desteklerini kelimelerle ifade edemeyeceğim annem ve babam Saadet ve Sami ve kardeşlerim Sıla ve Hasan ELMAS’a ve nişanlım Ebru TAN’a sonsuz şükranlarımı iletme hevesini buradan paylaşıyorum.

Mayıs, 2018

Aykut ELMAS

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1-4

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHİ BİR VAK'A OLARAK HİLAFET.....	5-38
1.1. Hilafetin Tarihi Gelişimi	5
1.2. Kavramsal Çerçeve	7
1.2.1. Lügat Manası İtibari ile Hilafet-İmamet	7
1.2.2. İstılah Manası İtibari ile Hilafet-İmamet	9
1.3. Hilafetin Dinî Dayanağı	11
1.4. Hilafetin Teorik Çerçevesi	14
1.4.1. Halifelikte Gözetilen Şartlar.....	14
1.4.2. Halifenin Belirlenme Usulleri	19
1.4.3. Halifenin Azli Meselesi.....	22
1.5. Osmanlı'ya Kadar Arap Hilafeti: Hilafette Değişim ve Dönüşüm	28
1.5.1. Hulefâ-i Raşidîn Devri	29
1.5.2. Emeviler Devri	33
1.5.3. Abbasiler Devri	35
1.5.4. Hilafetin Sığınma Devri	36

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLIDA MANSIB-I FETVA: ŞEYHÜLİSLAMLIK	39-93
2.1. Tarihi Gelişimi	39
2.1.1. Hz. Peygamber Devri	39
2.1.2. Hulefâ-i Raşidîn Devri	40
2.1.3. Emeviler Devri	41

2.1.4. Abbasiler Devri	42
2.1.5. Diğer İslam Devletlerinde	42
2.2. Şeyhülislam Terimi ve Unvan Olarak Gelişimi	44
2.3. Osmanlıda Şeyhülislamlık Müessesesinin İnkîşafı	46
2.3.1. Şeyhülislamlığın Kuruluş Saiklerine Dair.....	47
2.3.2. Şeyhülislamlık Makamının Zuhuru.....	53
2.4. İlmi İktidara Giden Yol: Şeyhülislamın Yükselişi.....	64
2.5. Bir Memur Olarak Şeyhülislam	74
2.5.1. Makama Tayini	74
2.5.2. Azledilmesi.....	75
2.6. Halife-Sultana Karşı Şeyhülislam: Şeyhülislam ve Siyaset	77
2.6.1. Halife-Sultan ve Yönetim Hakkı.....	78
2.6.2. Halife-Sultana Karşı Şeyhülislam	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI'DA HAL' VAKALARI VE ŞEYHÜLİSLAM.....	94-147
3.1. Osmanlıda Hal' Uygulamasına Giriş	94
3.2. Hal' Vakalarında Şeyhülislam ve Hal' Fetvası	95
3.2.1 Şeyhülislamın Veraset Usulüne Büyük Darbesi: I. Mustafa'nın Saltanat-ı Hilafeti	95
3.2.2. Şeyhülislamın Hal'ine Fetva Vermediği Sultan: Hâile-i Osmaniye.....	102
3.2.3. Halife-Sultan I. Mustafa'nın Mükerrer Saltanatı ve Hal'i: İlk Hal' Fetvası	109
3.2.4. Şeyhülislam'dan Halife-Sultanın Katline Fetva: I. İbrahim ve Abdürrahim Efendi .	111
3.2.5 Asilerce Atanan Şeyhülislam ve II. Mustafa'nın Hal'ine Fetvası.....	119
3.2.6. Nizam-ı Cedid Karşısı Şeyhülislam: Ataullah Efendi ve III. Selim	127
3.2.7. Şeyhülislam Hayrullah Efendi ve Tartışmalı Hal' Fetvası: Sultan Abdülaziz	135
3.2.8. Şeyhülislam Hayrullah Efendi ve V. Murat'ın Kendiliğinden Düşen Hilafeti.....	141
3.2.9. Şeyhülislamın Son Hal' Fetvası: Sultan II. Abdülhamid'in Hal'i.....	143
SONUÇ.....	148
YARARLANILAN KAYNAKLAR.....	153
ÖZGEÇMİŞ.....	162

ÖZET

Osmanlı devlet sisteminde hükümdar, halife-sultan senteziyle çok sağlam bir mutlak otorite algısı kurmuştur. Ancak XVI. yüzyılın sonlarına doğru bozulmaya başlayan klasik devlet anlayışı içerisinde, mutlak otorite algısı da zarar görmüştür. Böylece devlet adamları için hükümdarı tahtından indirmek çok bir sorun haline gelmemiş ve netice itibarıyla Osmanlı tarihinde XVII. yüzyıldan devletin sonlarına kadar, Osmanlı söyleminde *hal' vakası* ancak modern söylemde *darbe*, neredeyse hiç eksik olmamıştır. Bu hal' vakalarında en etkin iki temel grup vardır. Bunlar ulema ve Yeniçeriler, yani askerdir. Ulemanın en etkili üyesi ise, elbette ki, o sınıfın başı olan Şeyhülislam'dır. Hükümdarın *hilafet söylemi*, hal' vakalarında Şeyhülislam'a çok özel bir yer tahsis etmiştir. Zira şeyhülislam artık, hükümdarın yönetim meşruiyetini ortadan kaldırıp, hal' edilmesini meşrulaştırabilecek tek yüksek otoritedir. Ancak tarih araştırmalarında hal' vakaları genellikle askeri darbe ekseninde incelendiği için, olaylarda her zaman Yeniçeriler ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla, Şeyhülislam'ın bu yolla görmezden gelinmesi, sürece etki eden unsurlardan birinin göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Hâlbuki Osmanlı kronikleri, olayları hilafet söylemi üzerinden ele almakla, Şeyhülislam'ın hadiselerde nasıl bir konumda durduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmanın sonucuna göre, normalde teşkilatlanma içerisinde herhangi bir idarî icraya muktedir olmayan Şeyhülislam, hal' vakalarında sürece birinci dereceden tesir etmekle, çok hususi bir siyasi konuma erişmiştir.

Anahtar Sözcükler: Şeyhülislam, Hal' Vakaları, Osmanlı, Darbeler, Hilafet

ABSTRACT

In the Ottoman state system, the monarch established a rather strong sense of absolute authority through the synthesis of caliph-sultan. However, due to the classical state conception that began to deteriorate at the end of the XVI. century, the perception of authority was also damaged. Thus, it was not so much trouble for the statesmen to dismiss the sovereign from the throne, and correspondingly, in the Ottoman history, the *hal' cases* in the Ottoman discourse but the *coups* in the modern discourse had almost never missed from the XVII. century to the end of the empire. There were two most fundamental groups in the cases. These were the ulama and the janissary, namely the soldier. The most effective member of the ulama is, of course, the head of the class, in other words shaykh al-Islam. The *caliphate discourse* belonging to the monarch assigned such a special place to the Shaykh al-Islam at the hal' cases that he was now the only high authority which can legitimize the dethronement of the monarch, removing his legitimacy of the ruling. However, always the janissaries have been shone out in the historical investigations because of the fact that the cases generally are examined on the axis of the military coup. Thereby, neglecting the Shaykh al-Islam in this way has led to the ignorance of one of the agents that influence the process. However, the Ottoman chronicles, by addressing the events through the caliphate discourse, have revealed that the Shaykh al-Islam had how a crucial position at the cases. According to the conclusion from the study, Shaykh al-Islam, who was normally incapable of any administrative enforcement within the state organization, attained far particular status at the hal' cases by affecting proximately the process.

Keywords: Shaykh al-Islam, Hal' Cases, Ottoman, Coups, Caliphate

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.t.	: Adı Geçen Tez
Bkz.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Neşr.	: Neşreden
Sad.	: Sadeleştiren
s.d.	: Saltanat Devri
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vd.	: Ve Diğerleri

GİRİŞ

Altı asırlık siyasi hayatıyla Osmanlı Devleti'nin, devlet anlayışı ve kurumları açısından gerçekten de çok köklü bir yapı olduğu ortadadır. Beylikten devlete geçiş sürecini, dayandığı Türk-İslâm devlet kültürü ile sağlam bir biçimde tamamlayan Osmanlı'nın, bir taraftan devletleşirken bir taraftan da yüksek bir merkezîyetçilik anlayışı benimsemesi, onu, kendinden önceki Türk-İslâm devletlerinden ayıran önemli özelliklerden biri olmuştur. Özellikle imparatorluğa doğru gittiği XV. yüzyılın ilk yarısında, merkezileşme güdüsü ile kurumsallaşmalarını hız vermiştir. Şeyhülislamlık kurumunun ortaya çıkışı da işte tam bu döneme denk gelmektedir. Şeyhülislamlık müessesesinin kurulmasıyla birlikte bütün din işleri tek bir merkezden yönetilmeye başlanmış ve Osmanlı bu sayede dini işleri de kendi kontrolüne alabilmiştir. Bütün idari yetkiyi kendi bünyesinde toplayan devlet böylece dini de başka bir hizbin iradesine bırakmamıştır.

Kurulmuş olan devlet sistemi içerisinde Osmanlı hükümdarı yönetim hakkı ve otorite tesisi bakımından garip bir düalizm benimsemiştir. Buna göre hükümdar bir taraftan siyasi kimliği ile *sultan* iken, diğer taraftan dinî kimliği ile de *halife* olarak boy göstermiştir. Osmanlı hükümdarının Tanrısal temelli bu hilafet algısı kendisine, Emevî ve Abbasi hilafet anlayışından intikal etmiştir. İlk başta sadece dünyevi bir idare modeli olarak Hz. Peygambere vekâleten ortaya çıkan halifelik, Emevî ve Abbasiler ile beraber meşruiyet zemininde yavaş yavaş Peygamberden Tanrı'ya doğru kaymalar yaşayarak, nihayet *halifetullah* olmuştur. İşte hilafet, içeriğindeki bu kavrayış biçimi ile olduğu gibi Osmanlı'ya sirayet etmiştir. Her ne kadar Osmanlı hilafetinin, Yavuz Sultan Selim'in Abbasilerden halifeliği törenle devralmasıyla başladığı yönünde genel bir kanı varsa da, bu yanlıştır.¹ Zira Osmanlı sultanları Yavuz Sultan Selim'den çok daha önce, I. Murat devrinden itibaren kendileri için *halife* unvanını kullanmaya başlamışlardır.² Bu sebeple Osmanlıda hilafet algısının, Mısır'ın fethinden daha önce şekillenmeye başladığı açıktır. İşte böylece Osmanlıda hükümdar, *sultan-halife* düalizminin birleşiminden kaynaklanan yüksek bir mutlak otorite algısı yaratmıştır. Bu mutlak otoritesini ise elinde bulundurduğu *örfi/sultanî kanun* ile devletin her yerinde hissettirmiştir. Ancak hükümdar bu mutlak otoritesini, kendi yarattığı vekilleri aracılığıyla işletme yoluna meyletmiştir. Sultan kimliğinin siyasi vekilliğini sadrazama, halife kimliğinin dini vekilliğini ise şeyhülislam devretmiştir. Bu tanzim içinde her iki vekilinde üstünde, her şeye kadir olan müvekkil yani hükümdar, ulaşılamaz bir güç olarak varlığını sürdürmüştür.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, "Yavuz Halifeliği Devraldı mı?" **Bellekten**, 56, (217), TTK, Ankara, 1992, ss. 675-701.

² Halil İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (Ed.), **The Cambridge History of the Islam**, Cambridge University Press, 1A, 1970, s. 320.

Bu vekâlet dağılımında sultandan sonra siyasetin başı haline gelen sadrazam en geniş yetkilerle donatılmış, ülkeyi hükümdar adına yönetmiştir. Şeyhülislam ise dinî vekâleti yürütmekle, siyasetten arî bırakılmış ve böylece herhangi bir icra gücüne muktedir olamamıştır. İlmiyenin reisi sıfatıyla sadece bu sınıfın idaresine memur edilmiş, bunun dışında icra manasında siyasetten ötelenmiştir. Aslında Şeriat'ı temsil etmesine riayeten ve ulema sınıfından olmakla ilmîne duyulan saygıdan dolayı devletle ilgili önemli kararlarda fikrinin alınması bir teamül olmuştur. Ancak bunun ötesine gidememiştir. Çünkü Osmanlıda mutlak otorite, devlet yönetimi söz konusu olduğunda iktidarını paylaşmaktan kaçınmış, iradesinin başka bir irade altında ezilmesine rıza göstermemiştir. Buna İlahî irade de dâhildir. Bu açıdan dinî kimliğiyle şeyhülislamın devlet idaresinde icra gücüne sahip olması, sultan iradesine helal getirebilecek bir durum olarak görülmüştür. İşte böylesi bir yönetim anlayışı doğrultusunda Fatih, imparatorluğun işleyişini düzenlerken, şeyhülislama Divan-ı Hümayun'da yer vermemiştir.³ Ancak Osmanlıdaki bu klasik devlet anlayışı henüz daha XVI. asırda bozulma emareleri göstermeye başlamıştır. Bunda ise en etkin karakterlerden biri işte bu şeyhülislam olmuştur. Esasen kurumun ihdasının temel amacı devletin merkeziliğini sağlamlaştırmakla beraber, yapılacak eylemlerin fetva ile desteklenmek yoluyla dinî bir meşruiyet kazandırıp yaptırım gücünü arttırmaktı. Ama kurumların irade gücünün, başa geçen şahsiyetlerle kaim olduğu gerçeğinin tezahürü işleri tersine çevirmiştir. Medrese eğitiminin artırılmasının yanında, Mısır'ın fethinin ardından Osmanlı'nın tek Sünni siyasi oluşum olarak kalması ve *evrensel-hilafet* söyleminin güçlenmesiyle sıkı Sünni taassup ivme kazanmaya başlaması bazı şeylerin değişmesine yol açmıştır. İşte bu değişimlerin sonucunda şeyhülislamlık daha Yavuz ve Kanuni gibi yüksek hükümdar şahsiyetlerinin zamanında hızlı bir sivrilişe geçmiştir. Zenbilli Ali Cemalî Efendi'nin Yavuz'un karşısında parlamasıyla başlayan ve İbn Kemal ve Ebussuûd gibi etkin karakterlerin şeyhülislamlık makamına teşrifleri kurumun devlet üzerindeki tesirini tahakküm derecesine getirmiştir.

Şeyhülislam portresi, siyasi yönden herhangi bir icraya muktedir olmasına rağmen, işte bu sürecin ardından siyasette çok ciddi etki gücüne sahip olmaya başlamıştır. Ona bu imkânı sunan ise *meşrulaştırıcı fetva* unsuru olmuştur. Şeyhülislam, elindeki bu fetva salâhiyeti sayesinde kurumlar bazında tasdik mercii haline gelmiştir. Fiillerin dinî meşruiyet muhtaçlığı, dolaylı da olsa siyasi eylemlerde ona müdahil olma fırsatını vermiştir. İşte şeyhülislamın fetvadan gelen bu gücü XVII. yüzyılda kendisini oldukça derinden hissettirmiştir. Bu dönemde sancak usulünün terk edilişi ve silik karakterlerin saltanat tahtını işgal edişleri, hükümdarın mutlak otorite algısının aleyhine olan gelişmeler olmuştur. Mutlak otorite algısına vurulan bu ciddi darbeler, hükümdar vekillerinin lehine olmuştur. Zira bu sayede devlet iradesinde kendi etkinliklerini daha da artırabilme imkânı bulmuşlardır. Ancak bu durum bir güç mücadelesi alanı açarak, devlet idaresinin hanedan dışı hiziplerin çatışma alanına dönüşmesine sebep olmuştur. Güç mücadeleleri sırasında hemen el altında bulunan hanedan üyeleri mutlak otorite için hep bir tehdit olarak kullanılmıştır. Böylece

³ Ahmet Mumcu, **Divan-ı Hümayun**, 2. Baskı, Birey Toplum Yayınları, Ankara, 1986, s. 56, 57.

mutlak otorite algısı iyice kıyıma uğramıştır. Bazı hükümdarlar bu otoriteyi yeniden kurmak için harekete geçmişlerse de başarı sağlanamamış ve hatta bu niyetini canıyla ödeyen dahi olmuştur. Nihayet işte bu tablo içerisinde mutlak otoritenin yönetim hakkının elinden alınması cüretini göstermek, artık çok da üzerinde düşünülen bir şey olmayıp normal hale gelmiştir. Mutlak otorite aleyhindeki bu hızlı dönüşüm birbiri ardına gerçekleşecek hal' vakalarının önünü açmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerine kadar işte bu hal' vakalarında şeyhülislam portresi, en etkin ve hatta çoğunda en faal karakterden biri olmuştur. Ona bu imkânı tanıyan en büyük sebep, elbette ki dindir. Şeyhülislam devlet örgütlenmesinde Şeriat'ı temsil ettiğinden, vereceği şer'i beyanlar yani fetvalar, bütün iradelerin üstündedir. Osmanlıda devlet görevlileri hem Tanrı'ya, hem de halife-sultana karşı sorumludur. Ancak hükümdar; o yalnızca Tanrı'ya karşı sorumludur. Onun Tanrı'ya dayanan yönetim meşruiyeti yine ancak Tanrı tarafından elinden alınabilir. İşte bu algı, mutlak otoriteye karşı girilen eylemlerde Şeriat'ı temsil eden şeyhülislamı hep ön saflara taşımıştır. Çünkü halife-sultanın yönetim meşruiyetini, şer'i beyanı ile yani fetvasıyla ancak o ortadan kaldıracaktır. Bu çarpıcı gerçek, Osmanlı hükümdarlarının tahttan edilmesinde şeyhülislamın nasıl bir yerde durduğunu en açık biçimde ortaya koymaktadır. Ancak bugüne kadarki araştırma çalışmalarında bu vakalar hep, Osmanlı'ya göre daha yeni bir tabir olan *askeri darbe* söylemi üzerinden değerlendirildiğinden, şeyhülislamın olaylardaki yeri ve etkisi hep göz ardı edilmiş yahut görülememiştir. Hâlbuki bu yaklaşım ve anlatım tarzı, Osmanlı tarihçilerinin olayları ele alışı ve ifade tarzıyla da bariz şekilde çelişmektedir. Zira olayların kroniklerdeki anlatım biçimi, hükümdarın daha çok *halife* kimliği üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple ki, yaşanan hadiseler, hilafet nazariyesiyle birebir örtüşür oranda *hal' vakası* ve *azl* söylemi üzerinden aktarılmıştır.

İşte bu çalışmanın amacı; kronik ve çağdaş eserlerde ve arşiv vesikalarında, hadiselerin hangi bakış açısıyla ele alındığını ve aktarımdaki ifade tarzlarını inceleyerek, olaylarda şeyhülislama nasıl bir görev biçildiğini, şeyhülislamın bu süreç içerisinde hangi bilinç ve söylemlerle hareket ettiğini, seçtiği taraf ve bunun sürece nasıl etki ettiğini ortaya koymak ve bu sayede şeyhülislamın siyasi konumunu tayin etmektir. Çalışma boyunca ana kaynaklar olarak döneme ait çağdaş eserler, karşılaştırmalı ve eleştirel bir bakış açısıyla incelenip kullanılmıştır. Bunun yanında arşiv vesikalarından fayda sağlayacağı düşünülenler çalışmaya dâhil edilmiştir. Son olarak ise ilgili dönemleri ele alan günümüz araştırma eserlerine, konu ve süreçle ilgili farklı görüş ve bakış açıları, eleştirel bir yaklaşımla incelenerek çalışma kaynakları arasında yer verilmiştir.

Çalışma toplamda dört bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde çalışmanın ana kutuplarından biri olan *hilafet* konusu tarihî bir vaka olarak ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle gerek bulunduğumuz alan itibarıyla ve gerekse de konuyla ilgili bilgi ve birikim açısından, tezimizin ilk bölümünü oluşturan "Hilafet" ve onun alt başlıklarını, sahip olduğu derinlik ve ihtivası dolayısıyla şer'i boyutuyla inceleme yetkisine sahip değiliz. Çünkü şer'i yönüyle hilafet, başlı başına ilahiyatçıların *fıkıh* ve *kelâm* alanlarının konusudur. Ancak hilafet konusunun tezimizle olan

doğrudan alakası, onu çalışmamızda ele almaya bizi mecbur kılmıştır. O sebeple, bir tarihçi olarak biz, tezimizin bu bölümünde, hilafet olgusunu şer'i boyutuyla incelemekten ziyade, yapmış olduğumuz literatür taramasından elde ettiğimiz bilgi ve birikimleri sistemli bir bütün içerisinde *aktarmaya* gayret edeceğiz ve haddimizi aşan yorumlardan da kaçınacağız. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla, ilgili kelime ve kavramlar tanımlanmıştır. Bu sırada tarih bilimi alanı içine giren olay ve olgular yine tarih biliminin yöntem ve teknikleri kullanılarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise çalışmanın diğer ana kutbu olan *Şeyhülislamlık* ele alınmış ve incelenmeye çalışılmıştır. İnceleme sırasında özellikle kurumun ortaya çıkışına dair tarihi süreç, kurulma amacı ve önem kazanmasını sağlayan saikler, ilgili kavramların da titizlikle tanımlanmasıyla ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bölümün sonlarına doğru ise, *Şeyhülislam ve siyaset* konusu ele alınarak, bu konu, üçüncü bölüme bir giriş mahiyetinde yazılmıştır. Bu bölüm içerisinde şeyhülislamın siyasi konumunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen *hükümdar ve yönetim hakkı/menşei* konusu da, ele alınmış ve incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise; *hal' vakaları ve Şeyhülislam* başlığı altında Osmanlıda hal' vakaları, kronikler esas alınarak incelenmiştir. Konunun incelenmesi sırasında olaylar, tarihi bütünlüğün bozulmaması amacıyla sürecin önemli görülen bütün kısımları aktarılmış ve şeyhülislamın süreçte nasıl bir tavır takındığı ve tavrının sürece nasıl bir tesir aksettirdiği ortaya çıkarılmaya çalışılarak, siyasetteki konumunun belirlenmesi amaçlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHİ BİR VAK'A OLARAK HİLAFET

1.1. Hilafetin Tarihi Gelişimi

Sahip oldukları coğrafyayı bizzat kendileri adlandıran Araplar⁴, yarımadanın zorlu çöl yaşamı koşulları içerisinde deve yardımına dayalı göçebe-Bedevi bir kültür geliştirmişlerdir.⁵ Göçebe ve bazı bölgelerde yerleşik yaşayan bu toplum, tarım ve hayvancılık esasına dayalı iktisadi bir döngü oluşturmanın yanında, gerek yarımada içerisinde ve gerekse de yarımadanın dışındaki toplumlarla önemli derecede bir ticari ağ da kurabilmiştir.⁶ Yarımadanın kuzeyinde yaşayan farklı milletlere mensup toplulukları (Hıristiyan ve Yahudiler gibi) hariç tutarsak⁷, Arap toplumu, genel olarak kendi atfettikleri çeşitli doğüstü güçlerin yanında, cin, şeytan ve kabileler arasında farklılık gösteren tanrı ve tanrıçalar gibi unsurlara tapmak suretiyle, çoktanrılı-putperest bir dinî kültürü barındırmaktaydı.⁸ Ayrıca bu çoktanrılı dini yapı içerisinde, birçok kabile için son derece önemli bir kutsiyete sahip Ukaz ve Mekke gibi birtakım mukaddes mekânlar da tahsis etmiş⁹ ve bazı dönemler bu bölgelerin hâkimiyeti için savaşlar dahi vermişlerdir.¹⁰ Bu kutsal mekânların dinî ticaret örgüsü içerisinde oldukça mühim bir yere sahip oluşu da, öyle gösteriyor ki, bu savaşlarda tetikleyici bir rol oynamıştır.¹¹

Her ne kadar bazı kabileler ortaklık kurmak suretiyle birleşmişse de, genellikle kendi bölgelerinde müstakil aşiretler halinde yaşayan Araplar, asabiyet duygusuna dayalı bir bağlılıkla,

⁴ Carl Brockelmann, **İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi**, 1, (Çev. Neşet Çağatay), 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964, s. 1.

⁵ Marshall G.S. Hadgson, **İslam'ın Serüveni**, 1, (Çev. Tercüme Kurulu), Yeni Şafak, İstanbul, 1995, s. 84-85

⁶ W. Montgomery Watt, **Hz. Muhammed Mekke'de**, (Çev. Rami Ayas ve Azmi Yüksel), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 175, Ankara, 1986, s. 8-9.

⁷ Bu topluluklar için bkz. Robert Mantran, **İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)**, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 149, Ankara, 1981, s. 65

⁸ Brockelmann, a.g.e., s. 7-8; Mantran, a.g.e., s. 63-64; Watt, a.g.e., s. 30.

⁹ Brockelmann, a.g.e., s. 8.

¹⁰ Mantran, a.g.e., s. 66; İlyas Akyüzöğlü, "İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci", **Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 1, (1), 2015, s. 58-59.

¹¹ Watt, a.g.e., s. 10; "Mekke'nin ticari topluluğunda sürekli bir iktidar mücadelesi vardı. Bu, Mekke'de, Mekke kervanlarının kendileriyle temasa geldikleri Arap kabileleri ve mallarını pazarlarına götürdükleri büyük güçler ile ilişki halinde olan politik kümeleşmeleri doğurdu." Bkz. Watt, a.g.e., s. 11.

yazılı olmayan örfi kurallar etrafında, kabile içi dayanışmanın son derece baskın olduğu¹² ilkel bir otorite yapısı arz etmekteydiler. Mesela, Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Kureyş sülalesi, sahip olduğu sıkı asabiyetle Mekke civarını ele geçirmiş, şehir ve civarına başka yörelerde bulunan yine kendi kabilesine mensup kitleleri yerleştirerek asabiyetini iyice güçlendirmiş ve İslâmi döneme kadar o bölgede yönetme otoritesini sergileyebilmiştir.¹³ Burada bahsedilen otorite, teşkilatlı bir siyasal otorite kapsamına girmese bile, tecrübe açısından kayda değer olsa gerektir.¹⁴

Hz. Muhammed dönemine kadar örf ve gelenekleri esasına uygun bir hayat süren Araplar, Peygamber'in zuhuru ve tebliğiyle beraber artık yeni bir sürece girmiştir. Atalarının gelenekleri arasında İslâm'a aykırı olanlardan sıyrılarak, İslâm'ın emir ve gerekleriyle kuşanıp, ferdiyetçilikten ümmetçiliğe geçen bu halk, yeni bir dinî toplum olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵ Hz. Muhammed'in, Risâlet döneminden sonra Müslüman toplumun yönetimi hususunun nasıl olacağına dair hiçbir yazılı yahut sözlü izah ve tavsiye bırakmadan vefat etmesinin ardından¹⁶, *Hilafet* ya da *İmamet* meselesi sahabeler arasında çözülmesi gereken ilk ihtilafli konu oluvermiştir.¹⁷ Yönetim konusunda ihtilafın, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle çözülmesiyle, Arap yarımadasının tamamını kapsayan ilk ciddi siyasal otorite, İslâm'la birlikte gelişen işte bu "*Hilafet*" yahut "*İmamet*" müessesesi olmuştur ki; hem *otorite* hem de *güç* mefhumlarının ikisini de bünyesinde toplamıştır.¹⁸ Sahip olduğu bu otorite ve güçle ondan beklenen, Risâlet görevi hariç Hz. Muhammed'in dünyevi otoritesini temsil etmek, dini hükümlerin uygulanmasını sağlamak, Müslümanların işlerini düzene sokmaktır.¹⁹

Üstlenmiş olduğu devlet başkanlığı yönüyle, dini toplumdan devlete geçişi sağladığı kabul edilen hilafet,²⁰ siyasal tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Dini dayanağı olup olmadığı konusundaki tartışmaların günümüzde dahi sürdüğü hilafet makamının daha ilk halifesi Hz. Ebu

¹² "Herkes tehlike anında kardeşine yardımla mükelleftir ve onun haklı veya kabahatli olduğunu sormaya hakkı yoktur. Bu mükellefiyet, şüphesiz önce yalnız kendi klanına düşer ve ancak bunların kudreti yetmediği yede, bütün kabile onun uğruna kendini ortaya koyar." Araplarda kabile içi dayanışma hakkında bkz. Brockelmann, a.g.e., s. 4-5

¹³ Akyüzöğlü, a.g.m., s. 56-57, 59; Casim Avcı, "Kureyş (Beni Kureyş)", **DİA**, 26, 2002, s. 44; Watt, a.g.e., s. 12.

¹⁴ Bkz. Watt, a.g.e., s. 11-15; Mustafa Alkan, **Osmanlılarda Hilafet**, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997, s. 22.

¹⁵ Watt, a.g.e., s. 161; Ali Abdurrazık, **İslamiyet ve Hükümet**, (Çev. Ömer Rıza), Kitaphane-i Sudi, İstanbul, 1927, 87-89.

¹⁶ Abdurrazık, a.g.e., s. 90,92; Buradan hareketle de Hz. Muhammed'in, yönetim konusunu Müslüman toplumunun fikrine, siyasal kültür ve tecrübesine bıraktığı yorumu yapılmaktadır. Bkz. Abdurrazık, a.g.e. s. 82, 86-87, 100.

¹⁷ Bkz. Mehmet Atalan, "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9 (2), 2004, s. 55-56.

¹⁸ George Makdisi, "İslam Toplumunda Otorite", (Çev. İsmet Kayaoğlu), **Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (7), 1997, s. 110.

¹⁹ Casim Avcı, "Hilafet", **DİA**, 17, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 539.

²⁰ Hz. Peygamber zamanında oluşturulan yapının siyasal yönüyle bir "devlet" özelliği arz edip etmediği konusuyla ilgili bkz. Hadgson, a.g.e., s. 129-134; Abdurrazık, a.g.e., s. 64-83; Julius Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukutu**, (Çev. Fikret Işıltan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 3; ve ayrıca dini toplumdan devlete geçiş için bkz. Abdurrazık, a.g.e., 93-98.

Bekir döneminde bile onun siyasi otoritesini kabullenmeyen birtakım gruplarla çatışma ortamı yaşanmıştır.²¹ Hem siyasi bir çare ve hem de siyasi bir tartışma ortamı yaratan bu müessesenin Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki ilk iki halifesi zamanında çok da şiddetli olmayan siyasi ortamı, Hz. Osman döneminde çatlaklar vermeye başlamış ve Hz. Ali'nin halifeliği meselesin de ise ciddi bir çatışma sahasına dönüşmüştür. Bu çatışmalarsa fırkalaşmaların başlamasıyla neticelenmiştir.²² Burada bahsi geçen ayrışmaların dini mülahazalardan değil de siyasi çatışmalardan çıkması ise en nazara dikkat husustur.

İslâm Devleti ve toplumunun gelişme evresinde olduğu bu süreçte, siyasi alanda yaşanan ayrışma ve çatışmaların toplum bilincinde de etkisini göstererek belirginleşen farklılaşmalara yol açması, tabii olarak, İslâm siyasi otoritesi olan *Hilafet* ve yahut *İmamet* makamına dair nazariyelerde de ayrı fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²³ Bu fikri ayrılıklar içerişinde XIV. yüzyılın başlarına kadar Arap milleti tarafından himaye edilen Hilafet makamı, süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçmiş, siyasi otoriteden yoksun olduğu dönemlerde dahi dini otorite sıfatıyla²⁴ yine siyasete müdahil olabilmıştır. Kısa zaman içerisinde müesseseseleşen bu dünyevi başkanlık kurumu Emeviler ve Abbasiler döneminde, eski seçim usullerinin dışına çıkarılarak kendi soyundan veliaht atama yoluyla saltanata dönüştürülmüştür.²⁵ Osmanlı'ya kadar işleyişi bu şekilde devam eden *Hilafet*, bu işleyiş biçimini Osmanlı devlet yapısında da aynen korumuş, halife-sultan birlikteliğinde varlığını XX. asrın ilk çeyreğine kadar sürdürmüştür.

1.2. Kavramsal Çerçeve

1.2.1. Lügat Manası İtibari ile Hilafet - İmamet

Ele alınan bir konuyla ilgili bilgilerin sağlıklı biçimde tartışılması ve anlaşılmasında yüksek bir verim elde etmek için, merkezde bulunan temel kavramların açıklanması gerekliliği su götürmez bir gerçektir. Bu sebeple, tez çalışmasının ana kutuplarından birini teşkil eden *hilafet* yahut *imamet* terimleri ilk önce lügat manası ve daha sonra ise ıstılah manası itibariyle burada açıklanmaya çalışılacaktır.

²¹ Abdurrazık, a.g.e., s. 96-97, 100-104; Hilafetin dinî dayanağı hakkında tartışması için bkz. Mustafa Sarıbiyık, "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılamayın Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar", **İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası**, (23), 2013, s. 170-171.

²² Bülent Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (13-14), 2001, s. 181; Vasili V. Barthold, "Halife ve Sultan", (Çev. Mehmed Emin Resulzade), İsmail Kara (Ed.), **Hilafet Risaleleri: II. Meşrutiyet**, 3, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 258-259.

²³ Daha geniş bir bilgi için bkz. Akif Aydın, "İmamet", **DİA**, 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 2003-2007.

²⁴ Bkz. Barthold, a.g.e. s. 290, 291, 292.

²⁵ Avcı, "Hilafet", s. 541, 542.

Mastar hali “*halfen*”, “*hilfeten*” ve “*hilâfeten*” olan hilafet kelimesinin Arapçada, “*birisinin arkasından gelme, bir kimseden sonra gelip onun yerine geçme, vekâlet veya temsil etmek sonraya kalmak, halef ve vekil olmak*” anlamlarına geldiği görülmektedir. Buradan hareketle de çoğulu “*hulefâ*” veya “*halâif*” olan “*halife*” kelimesinin “*bir kimsenin yerine geçen, ona vekâlet eden kişi*” anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır.²⁶ Kur’ân-ı Kerim’de hilafet kelimesi yer almamaktadır. Ancak *halife* kavramı özellikle çoğulu olan *halâif* ve *hulafâ* şekliyle insanlar için, Allah’ın yeryüzündeki halifesi manasında sıkça zikredilmektedir.²⁷ Çünkü insan, kendisine verilen irade ile Allah’ın yeryüzündeki vekili olarak diğer canlılar üzerinde tasarruf hakkına sahiptir.²⁸ Lügat manası, bir kimseye halef olmak anlamına gelen *halife* kelimesi, İslâm siyaset literatüründe Hz. Peygamber’den sonra Müslüman toplumunun başına geçip idare işini yürüten kişiyi, yani Peygamber’e vekillik yapan kişiyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu yönüyle de aslında, devlet başkanlığını yürüten kişi demektir.²⁹ Ancak ifade ettiği “*bir kimsenin halefi olmak, onun yerine geçmek*” anlamlarıyla *halife* kelimesi, İslâm literatüründe devlet başkanlığı haricinde de kullanımlara sahiptir.³⁰

İslâm literatüründe (özellikle Şia literatüründe) her ne kadar lügat manası itibariyle farklı bir anlama gelse de, hilafet kelimesinin yerine *imamet* kelimesi de kullanılmaktadır. İmamet esas itibari ile Arapçada “*kastetmek, öne geçmek*” manalarına gelmektedir. İmam da, öne geçip topluluğa yol gösteren kişi, yani kendisine uyulan kimse demektir.³¹ Bu yönüyle fıkıh kitaplarının devlet yönetimiyle ilgili kısımlarında imamet kelimesi Sünni literatürde hilafet kelimesiyle eş anlamlı olarak, devlet başkanlığını ifade için kullanılmıştır. Ancak Şii literatüründe imamet meşru başkanlığın ifadesi iken, hilafet kelimesi ise fiili yönetimi ifade etmiştir. Buradan hareketle de Şia’da meşru devlet başkanı, fiili iktidar sahibi olan halife değil, imam olmaktadır.³²

Kur’ân-ı Kerim’de sıkça geçen imam kelimesi, “önder ve liderlik yapan” anlamlarında kullanıldığı gibi, *önderlik yapan* manasında bizzat Kur’ân’ın kendisi için de kullanılmıştır.³³ Fakat

²⁶ Hasan Gümüšoğlu, **İslam’da İmamet ve Hilafet**, Kayhan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 15-16; Osman Oral, “Kelim Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı’nın Görevleri ve Hakları”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi**, (62), 2015, s. 380; Mehmet Evkuran, **Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s. 125; Avcı, “Hilafet”, s. 539; İlyas Canikli, **Hilafet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 2.

²⁷ Avcı, “Hilafet”, s. 539; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 21; İsmet Kayaoğlu, “Halifelik”, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, (4), 1980, s. 133.

²⁸ Oral, a.g.m., s. 381; Ünal, a.g.m., s. 172.

²⁹ Abdülmecit Karaaslan, “İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, (28), 2016, s. 58; Oral, a.g.m., s. 380; Avcı, “Hilafet”, s. 539.

³⁰ Bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 16.

³¹ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 13; Oral, a.g.m., s. 381.

³² Aydın, a.g.m., s. 203-204.

³³ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 17.

bütün bu anlamlarının yanında, namazda kendisine uyulan kimse manasında da imam kelimesi kullanılmaktadır. Bu sebeple namazdaki imama halife manasındaki imamı birbirinden ayırmak için İslâm literatüründe namaz imamlığına “*imamet-i suğra*”, devlet başkanlığı manasındaki imam için ise “*hilafet-i kübrâ*” ya da “*imamet’ül-uzmâ*” ifadeleri kullanılmıştır.³⁴

Hülasa, ifade ettiği anlam itibariyle, kendinden öncekine vekillik yapan, halef olan anlamına gelen halife ile öne geçmek, önderlik yapmak anlamlarına gelen imam kelimeleri, her ne kadar anlamda bir birinden farklılık gösterse de, siyasi İslâm literatüründe “devlet başkanı” manasında ortak bir kullanım alanı oluşturmuştur. İşte şimdi bu konu bir alt başlıkta işlenmeye çalışılacaktır.

1.2.2. İstilah Manası İtibari ile Hilafet - İmamet

Yukarıdaki açıklamalarda halife ve imam kelimelerinin lügat manaları verilmeye çalışılmıştır. Buna göre halife, bir kimseden sonra gelip onun yerine geçen, ona halef olan anlamına gelmektedir. İmam ise öne geçmek, önderlik etmek anlamını ihtiva etmektedir. Ancak Hz. Muhammed’in vefatından sonra ortaya çıkan idari boşluğun Hz. Ebu Bekir’in seçilmesiyle doldurulmasının ardından bu kelimeler, ifade ettikleri anlamlardan sıyrılarak siyasi İslâm literatüründe otoritenin en başındaki kişiyi ifade eden kavramlara dönüşmüştür.

İslâm siyasi literatürüne halife kavramının ilk girişi, Hz. Ebu Bekir’in Müslüman toplumunun idarecisi olarak seçilmesiyle olmuştur. Esasen devlet başkanlığı için ilk olarak Benî Saide’deki toplantıda “emir” unvanı kullanılmıştır. Ancak toplantı sonrasındaki biat ile birlikte Hz. Ebu Bekir’e, Hz. Muhammed’e vekilli manasında *halife* denilmeye başlanmıştır.³⁵ Öncelikle buradaki Hz. Muhammed’e vekillikten kastın ne olduğunun açıklanması gerekmektedir. Hz. Muhammed, çok boyutlu liderlik vasıfları içerisinde her şeyden önce Allah tarafından seçilmiş bir peygamberdir ve kendisine gönderilen vahiyleri insanlara iletmekle mükelleftir. Fakat bunun yanında Müslümanların dünyevi işlerini düzenlemesi yönüyle de idarecidir.³⁶ Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte nübüvvet son bulduğu için, seçilen yöneticinin Hz. Muhammed’e tüm özellikleri itibariyle vekillik etmesi mümkün değildir. Seçilen kişi, Hz. Peygamber’in ancak Risâlet görevi haricindeki liderlik vasıfları için ona vekil olabilirdi.³⁷ Öyle ki, Hz. Ebu Bekir de bunun bilincini içerisinde kendisine “*Halifetullah*” denilmesine karşı çıkmış, Allah’ın değil, Allah Resulünün halifesiyim

³⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 15; Oral, a.g.e., s. 381.

³⁵ Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, **İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (24), 2011, s. 6.

³⁶ Akyüzoğlu, a.g.m., s. 63.

³⁷ Akyüzoğlu, a.g.m., s. 64; Avcı, a.g.m., s. 539.

diyerek, kendisine “*Halifetü Resulillah*” şeklinde hitap edilmesini istemiştir.³⁸ Böylelikle halife kelimesi, lügat manasının dışına çıkarılmıştır.

Bu tablo dâhilinde İslâm siyasi düşüncesinde *hilafet* terimi, Hz. Ebubekir’in riyasete seçilmesiyle birlikte *devlet başkanlığı*ni ifade eden bir mana kazanmıştır. Ünlü İslâm âlimleri, hilafetin meşruiyeti konusunda dünyevi otoritenin gerekliliğine dikkat çekerek,³⁹ bu noktadan hareketle hilafetin tanımını yapmaya çalışmışlardır. Bir birinden çok da uzak olmayan çeşitli tanımlar bulunmasına karşın alimler, ortak bir noktada hilafet makamını genelde “*dinin esaslarını korumak ve dünya işlerinin yürütülmesinde Hz. Peygamber’e vekalet etmek*” şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁰ Bu görev ve salahiyet sahibi kişiye de, *halife* ya da *imam* denilmiştir. Ehl-i Sünnet uleması bu tanımları yaparken hilafeti itikadî bir esas olarak değil, insan akıyla kolayca çözülebilecek icthadî bir konu olarak görmüştür.⁴¹ Çünkü Ehl-i Sünnette hilafet meselesi nas sayılmamaktadır.⁴² Ancak Şia’nın başlattığı imamet tartışmasının ardından Ehl-i Sünnet uleması, Şia’nın iddialarına karşı eleştirilerde bulunurken, hilafet mevzusunu imamet başlığı altında, *kelâmî* konular içinde işlemiştir.⁴³ Bunun sebebi ise Şia düşüncesinin, devlet başkanlığı için kullandığı imamet görüşünü nassa dayandırmasıdır. Buna göre tıpkı nübüvvet gibi imamet de itikadî bir esastır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu görüşe karşı beyanlarını imamet başlığı altında işlemişler ve hilafet ve imamet terimlerini devlet başkanlığı manasında bir birinin yerine kullanmışlardır.⁴⁴

Bazı âlimler, ihtiva ettiği özelliklere göre hilafeti iki kısma ayırmışlardır. Bundaki sebep ise halifenin Hz. Peygambere vekillik gibi çok özel bir mevkiye bulunması gibi gözükmektedir. Çünkü Risalet sahibi olması bir yana, beşer olarak yansıttığı üstün kişilikle dahi Hz. Muhammed gibi şahsiyete vekillik yapmak hiç de kolay bir iş olmasa gerektir. Bu yönüyle hilafet sahibi kişinin bir

³⁸ İsmail Yakıt, “Türk-İslam Düşüncesinde Devlet Kavramı”, Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak (Ed.), **I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı**, 2015, s. 4; Yıldırım, a.g.m., s. 6.

³⁹ Bkz. Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdî ve Nizamülmülk Örneği”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 5, (3), 2005, ss. 193-211; “Mâverdî ve Nizamülmülk, İslâm toplumunun siyasî ve idarî işlerinin yürütülmesi, her türlü ihtiyaçlarının giderilmesi için devlet başkanlığının gerekliliğine değinir.”, aynı eser, s. 202; “Gazali’ye göre insanın tek başına dinden ve cemiyetten uzak olarak, maddi ve manevi saadetini temin edebilmesi mümkün değildir. Gazali, insanların isyana ve haksızlığa eğilimli olarak yaratıldıklarını, hilkatleri icabı haksız davranışlarda bulunabileceklerine işaret eder. Ona göre saadetli bir toplum için hakkaniyet ve adaleti icra ve infaz eden üstün bir otoritenin bulunması şarttır. Bu da devlettir.” Bkz. Ünal, a.g.m., s. 168-169, Avcı, a.g.m., s. 539.

⁴⁰ Bkz. Gümüşoğlu, a.g.e., s. 34-37; Mehmet Salih Geçit, “Cüveynî’nin Hilafet Anlayışı”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi**, (58), 2014, ss. 485-504.

⁴¹ Hz. Ömer zamanında Emir’ul-Mü’minin unvanı da kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise hilafet kurumunun geçirdiği değişimin ardından siyasal iktidarı vurgulamak için devlet başkanını manasında sultan unvanı kullanılmıştır. Evkuran, a.g.t., s. 109, 114; Yıldırım, a.g.m., s. 6-7.

⁴² Gümüşoğlu, a.g.e., s. 41.

⁴³ Evkuran, a.g.t., s. 112; Gümüşoğlu, a.g.e., s. 41.

⁴⁴ İlyas Canikli, “Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilafetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü”, **Dini Araştırmalar**, 8, (24), s. 144-145; Aydın, a.g.m., s. 203-207; Ünal, a.g.m., s. 170; Evkuran, a.g.t., s. 115; Geçit, a.g.m., s. 488.

insan olarak her yönüyle oldukça donanımlı ve örnek bir şahsiyet olması gerekmektedir. Gerçekten de halifelik tarihine bakıldığında, topluma liderlik yapmakla birlikte her yönüyle örnek bir kişilik arz etme konusunda her halifenin tam bir başarı gösterdiği söylenemez. Bazılarının birçok konuda oldukça eksik olduğu gerçektir.⁴⁵ Bu nedenle bazı hadislere de dayandırılarak,⁴⁶ âlimler tarafından hilafet iki ana kola ayrılmıştır. Özellikle “*Ümmetim arasında hilafet otuz sene olacaktır, sonrası ise saltanattır*” hadisine binaen isimlendirilen hilafet çeşidi, *hilafet-i hakikiyye*, *hilafet-i nübüvvet* yahut *hilafet-i kâmile*dir. Her ne kadar değişik isimlerle zikredilse de, ima edilen, gerçek manadaki hilafet çeşididir.⁴⁷ Buna göre, bu hilafet çeşidi halifelik özelliklerine sahip, adaletli, Müslümanların rızasını almış ve ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçilmiş ve biat edilmiş, Hz. Peygambere tam ve kâmil manada vekillik eden ve hilafet makamından beklenen tüm mana ve fonksiyonları yerine getiren idare sahiplerinin halifeliğidir.⁴⁸

Diğer tür halifelik ise *hilafet-i sûriyye* yahut *hilafet-i şekliyye* ve *hilafet-i nâkisa* diye adlandırılır ki, Hulefâ-i Raşidîn dışındaki halifeler için kullanılmaktadır. Burada halife, gerekli şartları sağlamamanın yanında ehlü'l-hal ve'l-akd yoluyla seçilmeyip, cebren ve istila yoluyla iktidardadır. Yahut siyasi otoriteden mahrum, hilafetin mana ve fonksiyonlarına haiz olmayan şekli hilafettir.⁴⁹ Daha çok meliklik, sultanlık, padişahlık ve mutlak otorite sahipliğidir. İslâm hukukçularının ortak kanaatine göre, yukarıda zikredilen hadise de riayeten, gerçek hilafet Hz. Ebu Bekir ile başlayıp, Hz. Hasan'ın yedi aylık halifeliği dönemiyle sınırlıdır. Hariçtekiler ise şeklen hilafet olarak kabul edilmiştir.⁵⁰

1.3. Hilafetin Dinî Dayanağı

Her şeyden önce Hz. Muhammed de, peygamberliğin yanında bir beşer olarak diğer insanlar gibi kültürel ve siyasal bir ortamda yaşamıştır. Nübüvveti çerçevesinde oluşturduğu toplumu idare ederken, yetiştiği sosyal çevrenin İslâm'a aykırı olmayan yönlerini dışlamamıştır. Ancak Peygamberlik gereği olarak, birlikte yaşadığı insanların atalarından edindikleri yanlış ve İslâm'a ters düşen gelenekleri ortadan kaldırmak için de üstün bir çaba göstermiştir. Toplumu her yönüyle tepeden tırnağa Kur'an'ın yani Allah'ın emrettiği şekilde yeniden düzenleyip donatmış ve oluşan bu yeni toplumu İslâm kanunları ve ona ters düşmeyen örfi kurullarla yönetmeye çalışmıştır.⁵¹

⁴⁵ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 44.

⁴⁶ İlgili hadisler için bkz. Canikli, a.g.m., s. 149-150.

⁴⁷ Canikli, a.g.e., s. 127; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 47.

⁴⁸ Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyeti Şer'iyyesi*, TBMM Matbaası, Ankara 1340, s. 17-18; Karaaslan, a.g.m., s. 61; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 47.

⁴⁹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 19-20; Karaaslan, a.g.m., s. 61; Abbasi hilafetinin son dönemlerinde durum böyledir, bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 47.

⁵⁰ Karaaslan, a.g.m., s. 61-62.

⁵¹ Canikli, a.g.m., s. 143-144; Akyüzoğlu, a.g.m., s. 61-62.

Ancak bu idare fiilini gerçekleştirme yönteminin İslâm'a dayanan tarafı, kesin çizgilerle belirlenmiş siyasi bir yapıdan ziyade, Kur'an'da emredilen belirli davranış biçimleri esasına göre şekillenmiştir. Zira Kur'an, sınırları kesin hatlarla çizilmiş belirli bir siyasi yönetim biçimi yahut bir devlet yapısı sunmamış ve bu hususta kati esaslar emrinde de bulunmamıştır.⁵² Devlet gibi soyut ve üst bir kurumun yönetim şekli ve siyasal yapılanmasıyla ilgili hususlar toplumların sahip oldukları kültürel ve sosyal özellikleriyle doğrudan alakalı olduğu için İslâm'ın bu konularla ilgili ayrıntı vermemesi, Kur'an'ın temel niteliklerinin bir gereğidir.⁵³

Bu bahsedilenler, Kur'an'ın iktidar olgusunu görmezden gelmesi demek değildir. Kur'an bugünkü manada “*devlet*” kelimesine yer vermese de kelimenin yokluğu kavramın olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira hayatın her alanında toplumun nasıl şekilleneceğine dair temel ilke ve prensipleri bildirirken, idare yönüne değinmemesi düşünülemez. Kur'an bu noktada yönetici, iktidar, mülk, hüküm, velayet ve benzeri siyasi ifadelerle yer vermektedir. Hatta insanların, adaletli bir düzen ve barış için kendilerine yöneticiler seçmesini dahi bildirmektedir.⁵⁴ Ki, zaten Hz. Peygamber'in vefatının ardından geride kalan Müslümanlar, dünya hayatında nübüvvet olmadan da kendilerine bildirilen bu yolda hayatlarına devam etmek durumunda kalmışlardır. Bu nedenledir ki, Ehl-i Sünnet âlimleri dünyevi yönetim meselesini itikadî değil, icthadî bir mesele olarak görmüşler ve değerlendirmişlerdir.⁵⁵

Kur'an'da geçen *halife* ya da *halaif* kelimelerinin, bugün bilindiği manada yönetim tarzı olan hilafet müessesesiyle hiçbir alakası yoktur. İlgili ayetlerdeki anlamları daha çok halife kelimesinin lügat manası anlamlarını ihtiva etmektedir. Yani bizim konumuz olan hilafet makamına bir atıf yoktur.⁵⁶ Yukarda da belirtildiği gibi, Kur'an her ne kadar belirli bir siyasi yönetim biçimi öngörmese de, emrettiği evrensel ilkelerle idareye müdahale yolu seçmiştir. Burada kastedilen müdahale yolu, her kim olursa olsun “*istişare, hakka riayet, emaneti ehline verme ve zulmü ortadan kaldırma*” gibi temel prensiplerle yöneticiye yol gösterme yöntemidir. Bu yönüyle Kur'an, yönetim konusunu bu ilkelere bağlı kalmak kaydıyla insanların kendi siyasi kültür birikimlerine bırakmıştır.⁵⁷

Hz. Muhammed, Risalet görevinin yanında Medine döneminden itibaren hayatta olduğu sürece toplum önderliği vasfıyla riyaset görevini de yürütmüştür. İdare şeklini oluşturan temel

⁵² Sarıbyık, a.g.m., s. 171; Canikli, a.g.m., s. 144.

⁵³ Avcı, “Hilafet”, s. 540.

⁵⁴ Yakıt, a.g.m., s. 3.

⁵⁵ Mehmet Evkuran, “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah'ın ve Sultan'ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 14, (1), 2017, s. 41; Evkuran, a.g.t., s. 114.

⁵⁶ Bkz. Canikli, a.g.e., s. 14-19.

⁵⁷ Yakıt, a.g.m., s. 3-4; Canikli, a.g.m., s. 144; Abdurrazık, a.g.e., s. 107.

felsefe, öncelikle Kur'an'ın insan davranışlarıyla ilgili emir ve ilkelerinden ve daha sonra da toplumun İslâm'a ters düşmeyen örfi kültüründen beslenmiştir. Ancak bir beşer olarak Hz. Peygamber mutlaka bu dünyadan göçecek ve idari bir boşluk ortaya çıkacaktı. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun son peygamber olması hasebiyle, nübüvvet görevi son bulmuştur. Fakat onun riyaset, yani toplumu sevk ve idare görevi devam ettirilmek mecburiyetinde idi.⁵⁸ Hz. Muhammed, ahirete intikalinden önce geride kalacak olan toplumun yönetim hususuyla ilgili herhangi bir tayin ya da işaret bırakmamış gibi görünmektedir. Aksi takdirde, bu minvalde bir beyan gerçekleştirmiş olsaydı, Beni Saide toplantısındaki tartışmada sahabeler mutlaka bu konuya değinir ve onu delil olarak sunarlardı.⁵⁹ Ayrıca sahabenin iktidar konusundaki karşılıklı tartışmaları, Hz. Peygamberin hayatta iken kendisinden sonraki yönetimin şekli ve ihtivası, yöneticinin özellikleri ve nasıl tayin edileceği konularında bir telkinde bulunmadığının açık delili olarak görülebilir.⁶⁰

Hilafet makamının daha sonraları dini bir temele dayandırılmasında Hz. Muhammed'in nasıl algılandığının çok önemli bir yeri vardır. Zira bu noktadaki temel sorun, Hz. Muhammed'in nübüvvet göreviyle ilgili yanlış bir algı gibi görünmektedir.⁶¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları hilafeti değerlendirirken, Hz. Muhammed'in idaresiyle hilafet idaresi arasında bir sınır belirlemişlerdir. Buna göre, Hz. Peygamber'in vefatıyla Risalet son bulmuş ve bu sebeple de hilafet makamının şeriat koyma hakkı yoktur, Peygamberin sadece siyasi başkanlığına vekâlet edebilir. Buradan hareketle düşünüldüğünde, sanki Hz. Peygamberin şeriat koyma yetkisi varmış gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysaki tek şeriat sahibi Kur'an, yani Allah'tır. İşte tam da burada Ehl-i Sünnet kelâmcıları, hilafeti dünyevi bir otorite olarak değerlendirmelerine rağmen, hataya düşmüş gibi görünmektedir.⁶² Şia ise hilafetin yani imametın dolaylı olarak ilahi bir yöne haiz olduğunu savunmuştur. Şia'ya göre, imametın nübüvvetle alakalı bir bağı vardır ve bu yolla da ilahidir. Buna göre, Allah hikmet ve lütfundan vazgeçmemiş, imamlar yoluyla rehberlik ve hidayeti devam ettirecektir.⁶³ Şia'nın imameti nassa ve tayine dayandırarak, Hz. Ali'nin imamlığını kanıtlama çabalarına karşı ehl-i sünnet uleması da bir takım ayet ve hadisler öne sürerek Hz. Ebu Bekir'in hilafetini savunma çabası içerisine girmiştir. İşte bu noktadan itibaren hilafete dini bir zemin hazırlama mücadelesi ortaya çıkmıştır.⁶⁴

⁵⁸ Yakıt, a.g.m., s. 4.

⁵⁹ Akyüzoğlu, a.g.m., s. 64; Evkuran, a.g.m., s. 41.

⁶⁰ Canikli, a.g.e., s. 41; Yakıt, a.g.m., s. 4-5.

⁶¹ Evkuran, a.g.t., s. 118.

⁶² Evkuran, a.g.t., s. 118-120.

⁶³ Evkuran, a.g.m., s. 42.

⁶⁴ Canikli, a.g.m., s. 144-145; Ayrıca bu iddialarla ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. Canikli, a.g.e., s. 24-105.

Netice olarak Kur'an ve sünnette yönetim hususuyla ilgili detaylı ve bağlayıcı esasların olmayışı, hilafetin dönemin şartlarına uygun şekilde ihtiyacı karşılamaya yönelik gerçekleştirilen siyasi bir oluşum olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁶⁵ Her ne kadar sonraları hilafete dinî/uhrevi bir mahiyet yüklenilmişse de, aslında bu ilk İslâm siyasi teşekkülünü ortaya çıkaran dönemin Müslümanları konunun ne mahiyet arz ettiğine gayet iyi bilmekteydiler. Zira Hz. Ebu Bekir'in Allah'ın halifesi değil de, Peygamberin halifesi olarak anılması, bu yönde bir işaretle bulunmaktadır.⁶⁶ Esasen dönemin dünya siyaset algısı içerisinde halifenin seçim ve biat yoluyla seçilmesi, kişinin değil, halkın iktidarını yansıtmayı ve birey olarak Allah'a sorumluluğunun yanında yürüttüğü görev açısından da halka karşı sorumlu olması, zaten hilafeti dünyevi bir sistem olarak, dönemin şartları içerisinde değerlendirilecek olunursa, oldukça değerli bir konuma yerleştirmektedir.⁶⁷ Bütün bu yönleriyle düşünüldüğü vakit, hilafet müessesesinin ihtiyaca yönelik olarak, toplumdaki sosyal düzenin temini için zamanın şartları içerisinde oluşturulmuş, dinî olmaktan çok beşeri ve dünyevi bir organizasyon olduğu kendini gösterecektir. Ancak bunun yanında hilafet, dünyevi bir teşekkül olsa dahi, dönemin ihtiyaçlarına bir çare olması açısından, Müslüman toplumun dünyevi ve uhrevi işlerini İslâmî esaslara uygun olarak yerine getirmesiyle mutlaka Kur'an'ın kabulüne uygundur.⁶⁸

1.4. Hilafetin Teorik Çerçevesi

Buraya kadar, Hz. Muhammed'in vefatının ardından dönemin şartları içerisinde gelişen ve bir siyasi yönetim modeli olarak ortaya çıkan hilafet makamının genel kavramsal çerçevesi ve dinî dayanağıyla ilgili durum aktarılmaya çalışılmıştır. Şimdi ise bu ana başlık ve alt başlıkları içerisinde hilafetle ilgili İslâm hukukunda yer alan temel teorik çerçevenin izah edilmesine gayret edilecektir.

1.4.1. Halifelikte Gözetilen Şartlar

İslâm hukukunda Müslüman toplumu yönetecek şahsın vasıflarının ne olacağına dair görüşler, anlaşıldığı kadarıyla, dönemin şartları ve İslamiyet öncesi müktesebattan sıyrılmış, kendisine has yeni bir teşekkül değildir. Burada bahsedilen dönem, Hz. Peygamberin vefatının ardından siyasi bir yönetici boşluğunun hissedildiği ilk dönemdir. Yani ilk halifeler dönemidir. Zira Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesini sağlayan etkenlere bakıldığında, bu açık bir şekilde görülebilir. Çok hassas dönemlerde Hz. Peygamberin en yakınında olması, ilk Müslümanlardan olması ve Hz. Peygamberin yokluğunda namazda imamlık yapması gibi birtakım sebeplerin dışındaki bazı

⁶⁵ Sarıbyık, a.g.m., s. 170.

⁶⁶ Evkuran, a.g.t., s. 123.

⁶⁷ Avcı, "Hilafet", s. 540.

⁶⁸ Sarıbyık, a.g.m., s. 171; Yakıt, a.g.m., s. 4.

etkenlerde İslâm öncesi Arap geleneklerinin ciddi etkileri görülmektedir. Mesela bu etkinin en belirgin şekilde hissedileceği geleneklerden birini bizzat Hz. Ebu Bekir'in kendisi, Beni Saide toplantısında “*Arapların eskiden beri Kureyşlilere itimat ettiklerini ve ancak onlara itaat edeceklerini, onların dışında birinin liderliğini kabul etmeyeceklerini*” sözleriyle göstermiştir.⁶⁹ Bunun yanında Hz. Ebu Bekir'in sahabeler arasında yaşlılardan biri oluşu ve bu esasa dayalı olarak tecrübe ve söz sahibi sayılması da bu etkiler arasındadır.⁷⁰ Ve yine toplantıda, Ensardan olan Evs ve Hazreç kabilelerinin kendi aralarındaki çekişmelerden dolayı Hz. Ebu Bekir'e biat etmeleri, eski Arap kabilecilik zihniyetini yansıtmaktadır. Son olarak İslâm öncesi Araplarda kabile reislerinin, kabile bireyleri arasında yapılan seçimle başa gelmeleri⁷¹ ise olumlu bir etki olarak gösterilebilir. Bu açıklama ve örneklerin verilmesindeki amaç, ilk halife seçimlerinde eski Arap kültürünün etkisini göstererek, ilk başlarda halifenin vasıflarıyla ilgili kesin esasların bulunmadığını ortaya koymaktır. Zira bu çerçevede ilk halife seçimiyle yeni yeni şekillenmeye başlayan hilafetle ilgili hususlar, daha sonraları İslâm hukukçularının bu konulardaki görüşlerinin çıkış noktası olacaktır.

Bütün Müslüman toplumun idaresini üzerine alacak şahsın, takdir edilir ki, kolay bir işe yeltenmediği sebebiyle birtakım özelliklere sahip olması beklenir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet hukukçuları bu özellikleri tayin etmek için bir çaba içerisine girişmişlerdir.⁷² Yukarıda da kısmen zikredildiği gibi, İslâm ulemasının bu halifelik şartlarını belirlerken çıkış noktası Hulefâ-i Raşidîn dönemi uygulamaları ve bunun yanında öncelikli olarak Kur'an ve sünnet olmuştur. Ancak bazı Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu şartları sıralarken, şartlar içerisinde *ittifak* ve *ihtilaf* edilenler diye tasnife gitmişlerdir.⁷³ Buradaki ittifak ve ihtilaf ayrımının sebebi, hem dönemin şartlarına bağlı olarak değişen karakter özellikleri ve hem de dönemin halifeliğini elinde bulunduran kişinin durumudur. Yani ideal halife tipi dönemin şartlarına bağlı olarak yorumlanmıştır. Hulefâ-i Raşidîn hilafeti İslâmi esaslara uygun ve ideal olan sayılırken, sonrakilerin meşruiyetlerinin belirlenmesinde zorluk çekilmiştir.⁷⁴ Mesela ilk başlarda halifede aranan adil olma şartı, siyasi alandaki gerçekliğe bağlı olarak, adaletin tam manasıyla sağlanmadığı görülmüş ve zorunlu şart olmaktan çıkarılarak hilafetin kâmil manada gerçekleşmesinde gözetilmeye başlanmıştır.⁷⁵

Ehl-i Sünnet âlimlerinin öngördüğü şartlar içerisinde çok küçük farklar görülse de, genel olarak ileri sürülen görüşler ortak özellikler taşımaktadır. Bu şartlar içerisinde tüm ulemanın

⁶⁹ Mehmet Azimli, “Hulefa-i Raşidîn Dönemi Halife Seçimleri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 7, (1), 2007, s. 37.

⁷⁰ Atalan, a.g.m., s. 61, 67; Avcı, “Hilafet”, s. 541.

⁷¹ Azimli, a.g.m., s. 61,.

⁷² Tez çalışmasının içeriğindeki hilafet Osmanlı hilafeti olduğu için, temel görüş olarak Ehl-i Sünnetin görüşleri referans alınacaktır. Bu sebeple Şia görüşüne artık değinilmeyecektir.

⁷³ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 183, 184.

⁷⁴ Mehmet Salih Geçit, “Maverdi'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi**, (57), 2013, s. 312.

⁷⁵ Evkuran, a.g.t., s. 223.

mutabık kaldığı en temel şart Müslüman olmaktır. Nihayetinde halifenin en temel görevlerinden bir tanesi, devlet işlerini yürütmenin yanında, dinin korunması ve dini hükümlerin tam manasıyla yerine getirilmesini sağlamaktır. Bu sebeple mutlak surette böylesi bir vazife için seçilecek kişinin mutlaka İslâm'a mensup biri olması şart olarak konulmuştur. Ayrıca birçok ayette Müslümanların idaresini bir kâfirin yerine getiremeyeceği sabittir.⁷⁶

Üzerinde ittifak sağlanan diğer şartlar ise hilafete seçilecek kişinin *akıl* sahibi ve *buluğa* ermiş olması, *hür* olması ve *erkek* olmasıdır.⁷⁷ Öncelikle hangi yönetim şekli olursa olsun, iktidar sahibi olacak kişide bulunması gereken en önemli özelliklerden biri şüphesiz ki akıldır. Zira akıl, bir kimsenin tasarruf hakkına sahip olabilmesi için öncelikli şarttır. Bu vesile ile halifelik şartları içerisinde de bulunması gayet tabiidir. Hürriyet şartının yer alması da oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü hürriyetinden yoksun bir köle kendi tasarruf hakkına dahi sahip değildir. Bu konuda Maverdî, kendi velayetine sahip olamayanın başkasının velayetine sahip olmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁷⁸ Bir sonraki şart olan buluğa erme, aslında *akıl* ve *buluğ* olarak ele alınmış ve birlikte işlenmiştir. Esasen bu akıl ve buluğ şartı oldukça önemlidir. Ancak malumdur ki, Osmanlı da bazı padişahlar çocuk yaşta tahta geçmiş ve dönemin şeyhülislamı da buna fetva vermiştir. Konuya dönülecek olunursa, akıl ve baliğ olmayan bir çocuk dinen mükellef tutulmazken, böyle bir durumda devlet başkanlığına geçerek tüm ümmet üzerinde bir tasarruf hakkına sahip olması, tartışmaya açık bir durum olurdu.⁷⁹ Bir diğer şart ise erkek olmaktır. Bu şart her ne kadar bir gelenek unsuru gibi gözükse de, aslında en büyük dayanağını "*yönetimlerini kadına bırakan bir millet dirlik göremez*" hadisinden almaktadır. Ancak günümüzde bu hadisi şüpheli görenler ve klasik yorumunun dışına çıkararak, Kur'an'ın Sabâ Melikesi Belkıs hakkında olumlu konuşmasını delil gösterenler vardır.⁸⁰ Maverdî, bunlara ek olarak, halifenin fiziki özellik açısından eksik bir uzva sahip olmamasını da şartlar arasına dâhil etmiştir.⁸¹

Şartlardan bir diğeri ise hilafete seçilecek kişinin *adil* bir kimse olmasıdır. Ehl-i Sünnet uleması bu şart üzerinde de mutabık kalmıştır. Ancak cebren iktidarı elinde bulunduran ve gücüyle itaate zorlayan zalim başkanların meşruiyeti konusunda, bir fitne ve kargaşadan kaçınmak için İslâm âlimleri bu şartı izafi tutmuştur.⁸² Yani dönemin siyasi gelişmelerine paralel olarak hilafette aranan adil olma şartı zamanla kâmil manada gözetilir hale gelmiştir. Mesela Bağdâdi, halifenin en azından mahkemede şahitliği kabul edilecek kadar adalet sahibi olması gerektiğini belirterek,

⁷⁶ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 185-186.

⁷⁷ Alkan, a.g.e., s. 40.

⁷⁸ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 187.

⁷⁹ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 187.

⁸⁰ Aydın, a.g.m., s. 206.

⁸¹ Alkan, a.g.e., s. 40.

⁸² Avcı, a.g.m., s. 540.

adillik ilkesinden beklentinin tedricen düşüşünü ortaya koymuştur.⁸³ Hanefî hukukçusu Sadru'sh-Şeria da, halifelikte aranan şartların bazılarının mecburiyetten dolayı düştüğünü, adalet şartının da bunlardan biri olduğunu bildirmektedir.⁸⁴

Halifelikte gözetilen diğer bir şart *ilim* sahibi olmaktır. İslâm uleması halife olacak şahısta müçtehit derecesinde ilme sahip olma şartı aramış ancak dönemin şartlarına bağlı olarak bu şart da mecburiyetten ziyade temenni edilir hale gelmiştir.⁸⁵ Özellikle Gazali ve sonrasındaki âlimlerce, içtihat sahibi olma derecesinde bir ilme sahip olma şartı aranmamıştır.⁸⁶ İlimle ilgili olarak aranan diğer bir şart ise, anlaşmazlıklar karşısında şeriata uygun hüküm verecek derecede *dinî bilgi* sahibi olmaktır. Bunun derecesi de, halifenin halk nazarında itibarının sarsılacağı düşünüldüğü için karar verirken başkalarının görüşüne ihtiyaç duymayacak kadar dinî bilgi sahibi olmak olarak tayin edilmiştir. Ayrıca bu, verilen karar ve hükümleri denetleyebilmek için de zorunludur.⁸⁷ Bunların yanında, işleri idare edebilmek için idari bilgi ve kabiliyet sahibi olma, özellikle dönemin şartları içerisinde mecburi olarak iyi derecede savaş sanatına ve şecaate sahip olma ve tecrübeli ve dirayetli olma gibi *kifayet* başlığı altında toplanan şartlar da gözetilmiştir. Bunlar devlet işlerinin iyi idare edilebilmesi ve başkasının etkisinde kalınmaması için gerekli görülmüştür.⁸⁸

Son olarak değinilecek konu, hilafette *neşepir*. Halifelikte aranan şartlar içerisinde henüz üzerinde ittifak sağlanamayan ve günümüzde dahi hâlâ ihtilafın devam ettiği bir konudur *hilafette Kureyşlilik* şartı. Hilafetin oluşum süreci dikkate alındığında, hakkında bir nass olmaması ile de bağlantılı olarak, Arap örfü ve geleneğinin etkisi altında kalması gayet makul bir olgu gibi gözükmektedir. Zira ayet ve hadislerle sabitlenmeyen bir durumun örf ve gelenekten bağımsız şekillenmesi de düşünülemez. Zaten bu tesir, ilk halife seçiminde Hz. Ebu Bekir'i öne geçiren etkenlerden biri olarak, Kureyş kabilesinin İslâm öncesi siyasi saygınlığı olduğu münasebetiyle daha evvel zikredilmişti.⁸⁹ Ayrıca bir kavmin diğerlerinden üstün tutularak memurlukta öne geçirilmesi, tüm üstünlükleri ortadan kaldırarak, üstünlüğü sadece takvaya veren ve bir işe memur olmada liyakati ön plana çıkaran Kur'an ruhuna aykırıdır.⁹⁰ Ancak en nihayetinde hilafetin Kureyş kabilesine ait olduğu ile ilgili temel fikri oluşturan "*İmamlar Kureyştendir*" hadisiyle birlikte mütekaddimin yani önceki Ehl-i Sünnet uleması, Kureyşli olmayı halifelik şartları içerisinde saymıştır. Fakat daha sonraları Ehl-i Sünnetten bazı âlimler, dönemin siyasi ve içtimai durumlarını

⁸³ Evkuran, a.g.t., s. 223; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 190.

⁸⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 190.

⁸⁵ Alkan, a.g.e., s. 40; İslâm hukukçularının bu şart hakkındaki görüşleri için bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 191-195.

⁸⁶ Tuncay Başoğlu, "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at", **İLAM Araştırma Dergisi**, 1, (2), 1996, s. 93.

⁸⁷ Evkuran, a.g.t., s. 224; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 198; Geçit, "Cüveyni", s. 495.

⁸⁸ Geçit, "Cüveyni", s. 495-496; Evkuran, a.g.t., s. 224, 225; Alkan, a.g.e., s. 40.

⁸⁹ Bkz. Sarıbiyık, a.g.m., s. 181-182.

⁹⁰ Bkz. Mehmet Sait Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (23), 1978, ss. 121-213.

da göz önünde bulundurarak, mevzuya farklı açılardan bakmaya başlamışlardır.⁹¹ Mesela İmam Mâturidi, Kur'an açısından bakıldığında işin ehline verilmesi gerektiğini belirtmiş ama imamların Kureyşliliği hadisini de kabul etmekten geri duramamıştır.⁹² Ancak o, bu hadisin durumuna farklı bir açıdan da bakmaya çalışmıştır. Hadisi, o dönemdeki Kureyş kabilesinin siyasi ve içtimai durumuyla bağlantılı düşünerek, bunu o dönemin koşullarının bir sonucu olarak değerlendirmiştir.⁹³ Keza İbn Haldun da bu noktada İmam Mâturidi ile aynı çizgide bir görüş geliştirmiş ve hadisi dönemin Kureyş asabiyetiyle ilişkilendirmiştir. Bu iki âlime göre kabiliyet ve ehliyete bağlı olarak, Kureyş dışından kişiler de hilafete geçebilir.⁹⁴

Cüveynî ise *İmamlar Kureyş'tendir* hadisinin yeteri derecede sıhhat ve tevatüre sahip olmadığını, yani sahihliği konusunda tereddüt olduğunu ve bu yolla imameti yani hilafeti nesebe bağlamanın vacip olmayacağını dile getirmiştir.⁹⁵ Ve son olarak ünlü Türk âlim Sadru'ş-Şeria da olayı farklı bir pencereden yorumlamaya çalışmıştır. O, gerçek manada hilafetin Hulefâ-i Raşidîn dönemiyle bittiğini kabul etmekle beraber, hilafette Kureyşlilik şartıyla ilgili olarak da “*eğer zaruret varsa şart ortadan kalkar*” esasına dayanarak, dönemin Kureyşlileri içerisinde ehliyetin zayıfladığını ve bu sebeple de *Kureyşlilik* şartının ortadan kalktığını bildirmiştir.⁹⁶

Bu konuyla alakalı olarak doğrudan müstakil bir çalışma yapan M. Sait Hatipoğlu, Hz. Peygamber ve ilk halifeler dönemiyle ilgili tarihi bir tahkikat yürüterek, meseleye açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre, ne Hz. Peygamber, ne de Raşid halifeler, görevlendirme hususunda nesebe dikkat etmemişlerdir. Bu konuda Kur'an'ın da emrettiği gibi ehil olma kaidesini göz önünde tutmuşlardır. Zira yapılan görevlendirmelerden ortaya çıkan da budur. Hz. Peygamber Medine döneminde çeşitli sebeplerle şehirden ayrılmak zorunda kalmış ve bu ayrılmalarının her birinde kendi yerine başka bir vekil tayin etmiştir. Tayin edilen vekillere bakıldığında değişik kabilelerden oldukları, yani gayr-i Kureyşî oldukları görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, esas alınan ölçüt nesep değil, liyakattir. Zira hilafet döneminde yapılan tayinlerde de, halifelerin, Kureyşten olmayanları da çeşitli yerlere memur kıldıkları görülmektedir. Yani ilk halifeler döneminde de ehil olma ön plandadır.⁹⁷

⁹¹ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 203.

⁹² Hatipoğlu, a.g.m., s. 174.

⁹³ Evkuran, a.g.t., s. 224; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 207-211.

⁹⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 211-214; Karaaslan, a.g.m., s. 67.

⁹⁵ Geçit, “Cüveynî”, s. 496; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 214,215.

⁹⁶ Hatipoğlu, a.g.m., s. 183; Diğer Ehl-i Sünnet alimlerinin hilafette Kureyşlilik ile ilgili görüşleri için bkz. Hatipoğlu, a.g.m., s. 172-186.

⁹⁷ Bkz. Hatipoğlu, a.g.m., s. 146-153; Hilafetin Kureyşliliği hadisiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bakkal, “Ebu Bekir'in Halife seçilmesinde “İmamlar Kureyş'tendir” Hadisinin Rolü Üzerine”, **İslam, San'at, Tarih Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, (6), 2005, ss. 87-104.

Özetle, gerek Kur'an'ın kavimler arasında eşitlikçi tutumu ve gerekse de ilgili hadisin sıhhat açısından tevatür olmayışı, hilafetin Kureyşliliği konusunda âlimleri de eleştirel bir noktaya getirmiştir. Ayrıca bir işi üstlenme hususunda *işin ehline verilmesi* prensibine sahip olan bir dine, bir görevi bu şekilde kavmiyetçilik esasına dayalı olarak sabitlemek pek de tutarlı bir tavır gibi gözükmemektedir. Bu sebeple olsa gerek ki, ulema daha sonraları konuya eleştirel yaklaşıma ve liyakat esasına bağlı olarak Kureyş dışından olanların da hilafetine zemin bulmaya çalışmıştır. Hatipoğlu'na göre hilafette Kureyşlilik, İslâm döneminde ortaya çıkan ilk kavmiyetçiliği ve asabiyyetin yeniden dirilişini temsil etmektedir.⁹⁸ Zira Osmanlı hilafetinin tartışma sahasına açılıp meşruiyeti sorgulanırken, eleştirilerin çıkış noktasını yine bu, hilafetin Kureyşliliği mevzusu teşkil etmiştir. Bu konunun ise, devletin en güçlü zamanlarında çok tartışılmayıp, özellikle XIX. yüzyılda İngiltere ve Rusya gibi, Müslüman müstemlekelere sahip gayr-ı İslâmi unsurlar tarafından gündeme getirilmesi⁹⁹ oldukça dikkate şayan bir durumdur.

1.4.2. Halifenin Belirlenme Usulleri

Daha önceki başlıklarda, Kur'an'da, hilafet müessesesi ile ilgili sınırları kesin biçimde belirlenmiş bir nassın bulunmadığı ifade edilmişti. Nitekim Hz. Peygamber'in de, vefatından önce bu hususta bir tebliğ ya da tavsiye yoluyla herhangi bir miras bırakmadığı görülmektedir. İslâm'ın temelini oluşturan bu iki anayolun, üzerinde belirli bir emir ve yönlendirme yapmadığı hilafet müessesesi, haliyle dünyevi bir mesele olarak dönemin şartlarına göre şekil almak durumunda kalmıştır.¹⁰⁰ Bu vesile ile iş Müslümanların siyasi kültürüne bağlı olarak yön bulmuştur.¹⁰¹ Bunda en önemli iki unsur; her ne kadar müessese adına bir kaide koymasa da, emrettiği temel insani davranışlar vasıtasıyla siyasette yol gösteren Kur'an¹⁰² ve bunu fiiliyata döken Hz. Peygamberin sünneti, bir de İslâm'a aykırı olmayan müktesebatı ile Arap kültürü olmuştur.

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte idari bir teşkilatın eksikliğinden doğan hilafet müessesesi, Hz. Peygamberi bizzat gören ve onun fiillerine şahitlik eden sahabe kitlesi tarafından kurulmuş ve bunda birtakım usuller uygulanmıştır. İşte bu noktada Hz. Peygambere şahitliklerinden dolayı, daha sonraki dönemlerde hilafetle ilgili hususlarda takip edilen yollardan bir tanesi, ilk halifeler dönemi uygulamaları olmuştur.¹⁰³ Ancak Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki

⁹⁸ Hatipoğlu, a.g.m., s. 204-208.

⁹⁹ Bu konuda şu çalışmaya bkz. Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları", **İslam Araştırmaları Dergisi**, (2), 1998, ss. 49-71.

¹⁰⁰ Bkz. Ünal, a.g.m., s 169-170.

¹⁰¹ Seyyid Bey, a.g.e., s. 32.

¹⁰² Bkz. Ünal, a.g.m., s. 178-179.

¹⁰³ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 222-223.

halife seçimlerinin bir birinden farklılık gösterdiğini de belirtmek gerekir. Buradan da belirli bir seçim yönteminin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴

Şüphesiz ki dönemin şartları içerisinde ve çağdaşı olan milletler arasında düşünüldüğünde, Hz. Ebu Bekir'in Beni Saide'de bir müzakere sonucu, katılanların genel kabulü ile başa gelmesi, o dönem için son derece demokratik bir yoldur. Beni Saide'de toplanan bir grup sahabe önce seçimle halifeyi belirlemiş, ardından oradakilerin biatı ve daha sonra da mescitte geriye kalanların biatıyla Hz. Ebu Bekir halife seçilmiştir.¹⁰⁵ Hz. Ömer'in halife seçilmesi ise başka bir usul ile meydana gelmiştir. Hz. Ebu Bekir vefatından hemen önce, kendisinden sonra halife olarak Hz. Ömer'e biat edilmesini istemiştir. Ve nihayetinde Müslümanlar da buna uymuş ve Hz. Ömer'e biat etmişlerdir. Yani burada Hz. Ömer tayin yoluyla hilafet makamına gelmiştir.¹⁰⁶ Hz. Osman ise hilafet makamına Hz. Ömer'in vefatından önce oluşturmuş olduğu şura tarafından atanmıştır. Bu şura kurulu üç gün boyunca süren istişareler sonucu Hz. Osman'ı halife tayin etmiş ve ardından da Müslümanların yine aynı şekilde biatı alınmıştır.¹⁰⁷ Ve Hulefâ-i Raşidîn'in son halifesi olan ve süreci son derece sıkıntılı geçen Hz. Ali ise Medine'deki sahabelerin seçim ve biatıyla hilafet makamına gelmiştir.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere Hulefâ-i Raşidîn döneminde hilafet makamına gelme usulüyle ilgili üç özellik göze çarpmaktadır. Bunlar; belirli bir grup tarafından seçilme, önceki halife tarafından tayin edilme ve hepsinin de ortak yönü olan biat almadır. İşte bu özellikler daha sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet ulemasının görüşlerine temel teşkil edecektir.¹⁰⁹ Sahabe dönemi halife seçimlerindeki farklılıklarla beraber İslâm uleması, bu seçimleri dikkate alarak hilafete gelme usullerini iki başlık altında toplamıştır. Bunlar, Hz. Ebu Bekir'in seçilmesinde olduğu gibi bir grup tarafından tercih ve biat edilmesidir ki, buna *ehlü'l-hal ve'l-akd* denir. Diğeri ise Hz. Ömer'in hilafete gelme usulünde olduğu gibidir ki, buna da *istihlaf* yahut *veliaht usulü* denir.¹¹⁰ Burada bahsi edilen halife seçme yetkisine sahip ehlü'l-hal ve'l-akd denilen heyet, bir nevi yaşlılar heyetidir. Maverdî, bu heyeti tanımlarken doğruluğu ve adaleti herkesçe bilinen ve inanılan, ilim ve fazilet sahibi kişiler olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, bu yolla halkın tamamının reyine ihtiyaç duyulmadan, onları temsil eden bu heyet yoluyla halife seçilebilecektir. Daha sonra da heyetin seçtiği kişiye halk biat etmek durumundadır.¹¹¹

¹⁰⁴ Sarıbyık, a.g.m., s. 172.

¹⁰⁵ Azimli, a.g.m., s. 37

¹⁰⁶ İsmet Kayaoğlu, **İslâm Kurumları Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 168, Ankara, 1985, s. 22-24; Azimli, a.g.m., s. 50.

¹⁰⁷ Kayaoğlu, a.g.e., s. 25-27; Azimli, a.g.m., s. 52-55.

¹⁰⁸ Bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 166-174.

¹⁰⁹ Sarıbyık, a.g.m., s. 172-173.

¹¹⁰ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 224-225; Karaaslan, a.g.m., s. 63.

¹¹¹ Geçit, "Maverdî", s. 320-321.

Cüveynî'ye göre ise halife ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçildikten sonra, geriye kalan Müslüman cemaat bu konuda icma etmese dahi hilafet akdi gerçekleşmiş olur. Yani o, hilafet akdinde toplu biatı şart görmemektedir. Buna örnek olarak da Hz. Ebu Bekir seçimini gösterir.¹¹² Hatta Cüveynî, tıpkı İmam Eş'arî gibi, hilafet akdi için içtihat ehli bir ya da iki kişinin yeterli olacağını düşünmektedir. Bu noktada Gazali de benzer bir düşünceye sahip olarak, ehliyet sahibi bir kişinin hilafet akdi için yeterli olacağını bildirmektedir. Ancak Gazali bununla beraber, esas olanın hilafetin maksadının yerine getirilmesi olduğunu ve bunun için de itaat ettirmede gerekli otoriteye sahip olan şahsa kaç kişi destek veriyorsa, o kadar kişinin biatının yeteceğini söyler. Bundaki amaç, hilafet gibi hassas bir konunun tartışma ve kargaşa ortamına sebebiyet vermeden, Müslümanların birliği için bir an evvel halledilmesidir.¹¹³

Ehl-i Sünnet ulemasının halife seçimiyle ilgili olarak ehlü'l-hal ve'l-akdin yanında kabul ve uygun bulunduğu diğer bir usul ise yukarıda da zikredildiği gibi, istihlaf yahut veliaht tayini usulüdür. Burada da ulemanın, tıpkı ehlü'l-hal ve'l-akd usulünde olduğu gibi, referans aldığı nokta yine sahabeler dönemindeki uygulamalardır. Bu, ulemanın tayin usulünün meşruiyetini ispatlamaya çalışırken, Hz. Ebu Bekir'i örnek göstermesinden anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Bu açıdan, Hz. Ebu Bekir'in vefatından önce Hz. Ömer'i kendi yerine halife olarak tayin etmesi, ulemanın istihlaf usulüne cevaz vermesi için bir dayanak olmuştur. Zira yukarıda âlimlerin, hilafet akdi için ilim ve ehliyet sahibi bir kişinin akd ve biatını dahi yeterli gördükleri söylenmişti. İşte burada Hz. Ebu Bekir, sahip olduğu müktesebatla tek başına halife tayinine karar ve azmetmede yetki sahibidir.¹¹⁵ Zira o, zaten hilafet makamına gelirken ehlü'l-hal ve'l-akdin biatıyla gelmiştir ve bu yolla bir vekil olarak karar alma yetkisine sahiptir. Nihayetinde Ehl-i Sünnet uleması, Hz. Ebu Bekir'in bu uygulamasından hareketle, bir halifenin kendisinden önceki halife tarafından istihlaf yoluyla tayin edilmesinde herhangi bir sakınca görmemiş ve bu yolla yapılan hilafet akdinin başkalarının biatına ihtiyaç duyulmadan dahi gerçekleşmiş olacağı konusunda hemfikir olmuşlardır.¹¹⁶ Ancak istihlaf yoluyla yapılan hilafet akdinde de hilafete gelecek kişinin yine halifelik şartlarına haiz olması gerektiği de göz ardı edilmemiştir. Hilafete, bir keyfiyetten ziyade, bu makam için en uygun kişinin tayin edilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹¹⁷

Ehl-i Sünnet ulemasının, İslâm halifesinin belirlenmesi noktasındaki diğer bir siyasi tefekkür alanı da, aynı anda iki halifenin mevcudiyeti konusu olmuştur. Burada, boşalan imamet makamına

¹¹² Geçit, "Cüveynî", s. 492.

¹¹³ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 229, 230, 231.

¹¹⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 238; Geçit, "Maverdi", s. 323.

¹¹⁵ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 237.

¹¹⁶ Geçit, "Maverdi", s. 323; Her ne kadar Ehl-i Sünnet uleması veliaht yoluyla yapılan hilafet akdinin meşruiyeti hakkında hem fikir olsa da, halifenin kendisinden sonra babası ya da oğlunu istihlaf etmesinde birtakım görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 238-240.

¹¹⁷ Geçit, "Maverdi", s. 323

farklı gruplar tarafından biat alan ayrı kişilerin imam, yani halife olarak kabul edilmesi söz konusudur. Ancak ekser ulema hem siyasi açıdan, hem de içtimai açıdan ümmetin birlik ve beraberliği için böyle bir durumu uygun görmemiştir. Bu sebeple, yöntem noktasında değişik görüşler belirtmekle birlikte,¹¹⁸ İslâm ülkesi için tek bir kişinin hilafet makamına seçilmesine cevaz vermişlerdir. Bu görüş, temelde Hz. Peygamberin “*iki halifeye biat edildiğinde sonrakini öldürünüz*” hadisine dayanmaktadır. Bu doğrultuda ilk biat alan halifenin hilafeti meşru sayılmış ve sonradan halifelik iddiasında bulunan kişi bağı, yani asi olarak değerlendirilmiş, hilafet iddiasından vazgeçmediği takdirde de öldürülmesi caiz olarak görülmüştür.¹¹⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere, İslâm memleketinde iki başlılıktan kaçınılmaya çalışılmış. Bundaki esas amaç ise yine ümmetin maslahatına zarar geleceği endişesi olarak değerlendirilebilir. Ulema bu değerlendirmelerin dışında sadece, Müslüman beldeleri arasında bir küffar devletinin yahut bir birine yardımı engelleyen bir denizin bulunması durumunda her iki bölgede ayrı iki halifenin mevcudiyetine cevaz vermişlerdir.¹²⁰ Son olarak toparlamak gerekirse, Ehl-i Sünnet uleması kendileri için bir örnek model ve delil saydıkları sahabeler dönemine oldukça önem vermişler ve hilafetle ilgili fikirlerini geliştirirken, esas aldıkları unsurların en önemlilerinden biri o dönem olmuştur. Hilafet makamına geçişteki esaslar belirlenirken de yine ilk halifeler dönemindeki uygulamalar dikkate alınmış, nihayetinde de ulemanın ekseriyeti usuller konusunda icma etmiştir.

1.4.3. Halifenin Azli Meselesi

Hilafetten azletme meselesi, halifede aranan şartlar ve halifenin görev ve sorumlulukları ile doğrudan alakalıdır. Daha önceki sayfalarda halifelikte aranan şartlar zaten incelenmeye çalışılmıştı. Bu sebeple, eksik kalan halifenin görevleri konusu ayrı bir başlık açılmadan, bu başlık altında kısaca ele alınmak istenmektedir.

Daha önce de bahsedildiği gibi, halife doğrudan Hz. Peygambere vekâlet ettiği için görev ve sorumlulukları da yine doğrudan burayla bağlantılıdır. Hz. Muhammed, Allah tarafından kendisine biçilen nübüvvet görevinin yanında, emirler doğrultusunda yeniden inşa ettiği toplumun aynı zamanda lideri durumundadır. Aslında toplum liderliği sıfatı da nübüvvet sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır. Yani Hz. Peygamber bir taraftan kendisine indirilen emirleri çevresindekilere iletirken, bir taraftan da o toplumun sosyal hayatının düzen ve sürekliliğini sağlama görevini üstlenmiştir. Bu yönüyle düşünüldüğünde Hz. Peygamber, hem Risalet ve hem de riyaset görevini birlikte yürütmüştür.¹²¹ Ancak diğer taraftan Hz. Muhammed bir beşer olarak dünyasını değiştirecek ve son peygamber olması hasebiyle de nübüvvet de son bulacaktır. İşte bu noktadan

¹¹⁸ Bkz. Canikli, a.g.e., s. 154-157; Gümüšoğlu, a.g.e., 292-293.

¹¹⁹ Canikli, a.g.e., s. 153; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 291.

¹²⁰ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 293.

¹²¹ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 299.

itibaren, geriye kalan İslâm toplumu yoluna Peygamber olmadan devam etmek durumundadır. Nitekim sosyal düzenin sağlanması ve korunması, işlerin yürütülmesi ve birliğin devam ettirilmesi her toplum için olduğu gibi Müslüman toplum için de elzem bir durumdur. Bu da, Hz. Peygamberin irtikali sonrası oluşan idareci boşluğunun doldurulması gereğini ortaya çıkarmıştır. İşte bu riyaset görevini, onun Risalet görevi dışında kalan yetki ve icraatlarında ona halef ve vekil olacak olan *halife* devralmıştır.¹²² Bu münasebetle görev ve sorumlulukları bakımından sıradan bir devlet başkanı ve herhangi bir Müslümanın yükümlülükleri yanında Hz. Peygambere karşı da sorumlu duruma düşmektedir.¹²³

İslâm Devleti'nin başkanı olmak sıfatıyla halifenin en temel görevi şüphesiz ki devlet idaresini hakkıyla yerine getirmektir. Ancak bu görevi yerine getirirken sergileyeceği tutum ve irade keyfiyetten ziyade, vekâlet ettiği Hz. Peygamberin tebliğinde bulunduğu şer'î kaideler esasına göre şekillenmek durumundadır. Zira Hz. Peygamber başkanlık ettiği toplumun idaresinde bu esasa tabi olmuştur. Bu sebeple de halife, devlet idaresi sırasında ümmetin işlerinde karar ve irade gösterirken İslâmi hükümleri gözetmekle yükümlüdür. Ayrıca bir siyasi otorite olmanın dışında halife, şahıs olarak dini açıdan diğer ümmetten bir fark ya da kutsiyete sahip olmadığı gibi, dünyevi adalet karşısında da diğerleriyle eşit durumdadır. Dünyevi idareyi İslâmi esaslar doğrultusunda sergilemek durumunda olan halife, diğer bir yandan da dini korumakla ve dini işlerin işleyişini sağlamakla mükelleftir. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet uleması, temel olarak halifenin görevlerini iki ana başlıkta toplamıştır: Devlet idaresi ve dinin korunması. Aslında bu iki başlık ele alındığında, dinî yahut dünyevi olsun, insanı ilgilendiren bütün idari unsurların halifenin görevi olduğu ifade edilebilir.¹²⁴

Ehl-i Sünnet siyasi düşüncesinde âlimler, devletin gerekliliği konusunu ele alırken, aslında bir devlet başkanına, yani halifeye düşen görevleri de ortaya koymuşlardır.¹²⁵ Buna göre halifenin temel görevi, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dini korumak ve devlet idaresini ifa etmektir. Buradaki dini korumaktan kasıt esasen dini hükümlerin uygulanması manasına gelmektedir. Özellikle hukuki açıdan, bir ceza gerektiren davranışlara karşı dini hükümlerle muamele edilmesini sağlamaktır. Ayrıca bidat ve fitneye karşı koyup, onu bertaraf etmek de halifenin en önde gelen dini vazifelerindedir. Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması da yine bu vazifeler içindedir.¹²⁶ Halifenin diğer bir temel görevi, devlet nizamını sağlamak ve idari işleri yürütmektir. Tüm devlet yapılanmalarında olduğu gibi, İslâm Devleti'nde de bu görev doğrudan devlet başkanına yüklenmiştir. Zira burada halife, devlet organizasyonunda idari açıdan en tepede bulunan kişidir.

¹²² Aydın, a.g.m., s. 204.

¹²³ Avcı, "Hilafet", s. 539; "Maverdî'ye göre hilafet, dinin muhafazası ve dünya işlerinin idaresi amacıyla nübüvvetin yerine ikame edilmek üzere ihdas edilen bir kurumdur." bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 11.

¹²⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 290, 297-298.

¹²⁵ Evkuran, a.g.t., s. 227; Menekşe, a.g.m., s. 200.

¹²⁶ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 299-303; Evkuran, a.g.t., s. 228-229.

Bu sebeple de sosyal nizamı koruyarak, özellikle zekâtı toplamak, devletin mali işlerini düzenlemek ve yürütmek doğrudan halifenin yükümlülüğündedir. Bunun yanında İslâm topraklarını savunmak ve gerektiği durumda savaş açarak ordunun başına geçmek, yine halifeye düşmektedir. Nitekim devlet başkanı olarak, tüm toplum ve devlet maslahatının gözetilmesi ona aittir. Devlet işlerini yürütülmesinde halifeden beklenen tavır adalet üzere hükmetmektir. Ve burada da en dikkat edilen husus yine dini hükümler doğrultusunda fiiliyatta bulunmaktır.¹²⁷ Bununla beraber İslâm halifesinin bir diğer görevi, her Müslümana düşen iyiliği emretmek ve kötülüğü menetmektir. Yani *emr bi'l-mârûf nehy ani'l-münker* esasındır. Zira Kur'an'da bir Müslümanlık görevi olarak bu esas sıkça ve ısrarla vurgulanmaktadır.¹²⁸

Daha evvelden hilafete yönelik görüşlerin öncelikli olarak Hulefâ-i Raşidîn dönemin temel alınmasıyla geliştirildiği söylenmişti. Bu açıdan ilk halifeler döneminde hilafet makamında kalmayla ilgili herhangi bir sürenin öngörülmemesi, netice olarak daha sonraki dönemlerde de görev süresiyle ilgili bir görüşün ortaya konmasına ihtiyaç hissettirmemiştir. Nihayetinde belirli bir süre olmadığı için halife, gerekli şartları taşıdığı sürece görevde kalabilmektedir.¹²⁹ Ancak görev süresi ile ilgili bir görüş belirtilmese de, her koşulda halifenin ömür boyu başkanlıkta kalması düşünülemezdi. Bu durum halifenin üzerine düşen görevleri yerine getirmesine ve gerekli şartları taşımasına bağlı kılınmıştır. Zira bir kişinin uygun bulunup halife seçildikten sonra, zamanla liyakati yitirmesi ve tabiatıyla şartların değişmesi gayet ihtimal dâhilinde bir durumdur. İşte bu sebeple gerekli görüldüğü takdirde halifenin azli meselesi gündeme gelmiştir.¹³⁰

Ehl-i Sünnet uleması mevcut halifenin gerekli şartları taşıdığı ve görevini ifa ettiği sürece keyfiyete dayalı azletme durumunun caiz olmadığını belirtmiş ve bu konuda icma etmiştir.¹³¹ Zira Kur'an'da ulu'l-emr'e itaat edilmesi ısrarla vurgulanmaktadır. Diğer taraftan ise Hz. Peygamber de hadislerinde Müslümanlardan, hoş gitmeyen davranışlarda bulunsa bile namaz kıldığı müddetçe yöneticilerine itaat etmelerini ve sabır göstermelerini istemektedir.¹³² Zalim bir iktidara karşı bile isyanın hoş görülmemesi ve aksine sabır gösterilmesinin öğüt edilmesi, günümüz şartları ile düşünüldüğünde son derece akıl ve mantık dışı bir durummuş gibi görünmektedir. Ancak buradaki ince düşünce tamamen toplum lehinedir. Çünkü çoğu ulema gibi Gazali ve Cüveyni'ye göre de, İslâm toplumu için zalim bir yöneticiden daha kötü bir şey varsa, o da, toplum arasında fitne ve fesadın boy göstermesidir.¹³³ Ve gayet iyi bilinir ki, isyan dönemleri başıboşluk ve kaosun hüküm

¹²⁷ Oral, a.g.m., s. 388-390; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 303-306.

¹²⁸ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 306-307.

¹²⁹ Sarıbyık, a.g.m., s. 177-178; Alkan, a.g.e., s. 43; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 275.

¹³⁰ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 277-278.

¹³¹ Geçit, "Cüveyni", s. 494

¹³² Gümüšoğlu, a.g.e., s. 279.

¹³³ Oral, a.g.m., s. 394, 397

sürdüğü vadilerdir. Bu şartlar altında fitne ve fesat kolaylıkla hayat bulup hızlıca yayılabilir. Nihayetinde de toplum topyekûn olarak sonuçları kestirilemeyen bir kaosun içine sürüklenip, bölünebilir. Buradaki endişenin temel sebebi işte budur. Ve bu sebeple sabır gösterilmesi ısrarcı bir biçimde öğütlenmiştir. Halife her ne kadar devlet başkanı olarak otorite hiyerarşisinde en tepede bulunsa da, öncelikle Müslüman bir beşer olarak ilk önce Allah'a karşı hesap mükellefidir. Daha sonra da vekilliği sebebiyle Hz. Peygambere ve yürüttüğü vekâletten dolayı da ümmete karşı sorumludur.¹³⁴ Yani halife kat'i surette sonsuz hak sahibi değildir ve bir mahkemece dahi yargılanabilir.¹³⁵ Bu açıdan İslâm uleması, gerektiği takdirde halifenin görevden azledilebileceğine kani olmuştur. Hilafetten azledilme durumu temel olarak, halifenin seçilme sırasında haiz olduğu şartlardan birini veya bir kaçını yitirmesi ve görevlerini yerine getirmemesi yahut getirememesi ile ortaya çıkmaktadır.

İslâm uleması halifenin azlini gerektirecek konuları iki başlıkta toplamıştır. Bunlardan ilki *halifenin adil sıfatını yitirmesi* iken, ikincisi ise *halifenin görevini ifa etmesini engelleyecek bedeni bir özrün ortaya çıkmasıdır*. Teoride azletme işini gerçekleştirecek taraf ise yine halife seçimini yerine getiren ehlü'l-hal ve'l-akd heyetidir.¹³⁶ Ancak bu durum halifelik tarihinde pek de umulduğu şekilde vukua gelmemiştir. Özellikle hilafetin saltanata dönüştüğü devirlerde halifelerin cebri davranışları dönemin ulemasını, şartları sağlamayan halifeyi görevden azletmek yerine onun konumunu meşrulaştırma yoluna itmiştir.¹³⁷ Aslında Cüveynî ve Gazali gibi âlimler halifenin gerekli şartları kaybettiği zaman, üzerine düşen bir görev olarak kendiliğinden istifa etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹³⁸ Fakat tarihte bu şekilde kendi rızası ile hilafetten çekilme vakası pek az rastlanır bir vaka olarak kalmıştır. Belki, gerekli şartları yitirmemesine rağmen kendi rızası ile çeşitli sebeplerden dolayı hilafetten çekilen Hz. Hasan olayı bu istifa mevzusu için örnek gösterilebilir.¹³⁹

İslâm tarihinde ilk ciddi halife azletme girişimi Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Özellikle ikinci altı yıllık görevi dönemindeki bazı faaliyetlerinden dolayı, kendisini halife seçen şuranın başkanı Abdurrahman bin Avf dahi Hz. Osman'ı istifaya davet etmiştir.¹⁴⁰ Hz. Osman ise bu meseleyi Abdullah bin Ömer ile görüşmüştür. Burada çok çarpıcı bir gelişme yaşanmıştır. Abdullah bin Ömer isyancıların isteği doğrultusunda yapılacak bir istifanın ümmet içinde bir geleneğe dönüşebileceği ve halifeyle çekişmeye düşen her topluluğun bu yolla halifelerini

¹³⁴ Avcı, "Hilafet", s. 540.

¹³⁵ Bkz. Gümüšoğlu, a.g.e., s. 290-291.

¹³⁶ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 281; Menekşe, a.g.m., s. 202.

¹³⁷ Geçit, "Maverdi", s. 312-313.

¹³⁸ Geçit, "Cüveynî", s. 494; Oral, a.g.m., s. 395.

¹³⁹ Hz. Hasan'ın istifasıyla ilgili bkz. Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliği", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 1995, ss. 81-109.

¹⁴⁰ Sarıbiyık, a.g.m., s. 178.

görevden indireceği endişesi taşıyarak, “Allah’ın sana giydirdiği gömleği asla çıkarma”¹⁴¹ tavsiyesinde bulunmuştur. Burada Abdullah bin Ömer’in, İslâm toplumunun gelecekteki maslahatını hesaba katarak, bunun bir keyfiyete dönüşebileceği ve ümmetin bundan zarar görebileceği öngörüsüne sahip olduğu müşahede edilmektedir. Hz. Osman da aynı endişeyi duyarak bu tavsiye doğrultusunda hareket etmiş ancak bunun bedelini katledilerek ödemiştir.¹⁴² İşte bu olay hilafet tarihinde katl yoluyla da olsa ilk azletme vakası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, azli gerektiren ilk husus halifenin *adil* sıfatını kaybetmesidir. İslâm uleması bu konuyu işlerken adalet kavramının zıddı olan *fisk* kavramı üzerinden değerlendirmiştir. Yani ulema, fasık olmayı adaletti terk etmek olarak değerlendirmiştir. Zira adalet şeriatın gösterdiği yoldur ve Allah’a isyan etmemeyi ifade eder. Adaletten ayrılan, yani şeriatın gösterdiği yolu terk eden kişinin yönetimi zulüm manasına gelir ve meşruiyetini kaybeder. Bu sebeple de teorik olarak halifenin görevden azlini gerektiren en önemli husus irtidad yani dinden dönme olarak karşımıza çıkar.¹⁴³ Nihayetinde Müslüman ümmetin idarecisi olarak halifede aranan ilk şart İslâm’dır. Dolayısıyla da dinden dönmek doğrudan azledilme sebebi olarak görülmektedir. Ayrıca halifenin itikadî konularda şüpheye düşmesi de adalet şartının ortadan kalkması olarak değerlendirilir ve yine aynı şekilde azli gerektirir.¹⁴⁴ Yani şart olarak şüphesiz tam iman aranmaktadır.

Halifenin adalet vasfının değerlendirilmesinde fasıklık ölçüt alınmıştır. Ancak burada bahsedilen fasıklığın ne derecesinin azli gerektirdiği bir tartışma konusu olmuştur. Mesela Hariciler fasık olan halifeye isyanı vacip olarak görmüşlerdir. Ancak bunun aksine Hanefi ulemanın ekseriyeti açık şekilde Allah’a isyan dışında küçük günahlardan dolayı halifenin azledilemeyeceği fikrini taşımaktadır.¹⁴⁵ Bu noktada Şafî uleması *fisk* ve *fücur* içinde olan halifenin azline cevaz verirken, Hanefî uleması fasık olanın imamlığını uygun görmektedir. Gazali ve Taftazani gibi âlimler de bu zeminde fikir beyan etmiş ve özellikle Cüveynî bu konu üzerine değerlendirme yaparken halifenin bazı günahlarda bulunabileceğini dile getirmiştir. Nihayetinde onun da bir beşer olduğunu ve masum olamayacağını ifade etmiştir.¹⁴⁶ Yani burada açık bir şirkin, Allah’a isyanın olması gerekmektedir. Bu noktada Cüveynî, halifenin istifaya yanaşmadığı takdirde onu imamet makamından indirme takvimi dahi ortaya koymuştur.¹⁴⁷

¹⁴¹ Evkuran, a.g.t., s. 131.

¹⁴² Bkz. Brockelman, a.g.e., s. 60.

¹⁴³ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 282; Aydın, a.g.m., s. 206; Başoğlu, a.g.m., s. 99.

¹⁴⁴ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 282.

¹⁴⁵ Oral, a.g.m., s. 395.

¹⁴⁶ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 283; Evkuran, a.g.t., s. 253, 255; Oral, a.g.m., s. 394.

¹⁴⁷ Bkz. Geçit, “Cüveynî”, s. 494-495.

Halifenin adalet vasfıyla ilgili olan diğerk bir husus ise hakkıyla muamele etmesidir. Bu konuda meşhur âlim Bâkîllâni, adil davranıştan uzaklaşp başkalarının hakkını gasp etmesi, hak ve hukukta ihmalkâr tavır sergilemesi, suçluların cezalandırılmasında dikkat göstermemesi ve suçsuz yere can alması gibi durumlarda halifenin azlinin gerektiğini ifade etmiştir. Gazali ise adaletten uzaklaşmış zalim bir sultanla mücadele etmenin gerekli olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁸

Hilafet teorisinde halifenin azlini gerektiren başka bir konu ise halifenin doğrudan fiziki durumuyla alakalıdır.¹⁴⁹ Hilafet makamına teessüs için, bir şahsın fiziki manada bir noksanının bulunmaması önemli şartlardan bir tanesidir. Nihayetinde halife olacak şahsın, başkanlığını üstleneceği ümmetin idaresini layıkıyla yerine getirebilmek için engelleyici herhangi bir kusura sahip olmaması önemlidir. Bu açıdan gerekli şartları sağlayıp hilafete gelen kişinin bedeni durumunda yaşanan bir değişiklik onun doğrudan bu makam için gereken şartlardan birini yitirmesi anlamına gelmektedir ki, bu da ortaya bir meşruiyet sorunu çıkarmaktadır. Haddi zatında ortaya çıkan kusur idari işlerin tasarrufunda bir aksaklık tecelli ettirecek olursa, ümmetin maslahatı tehlikeye girebilir. Bu sebeple ulema, halifenin üzerine düşen görevleri ifa etmesine mani olacak şekilde ortaya çıkan kusur ve noksanlıkları bir azil sebebi saymıştır. Âlimler bunları geniş olarak açıklamakla beraber belirli başlıklar altında sıralamışlardır. Bunlar içerisinde aklı durumlardan cünun/delilik, eğer süreklilik gösteriyorsa ölüm olarak görülmüş ve azil sebeplerinden sayılmıştır.¹⁵⁰ Ancak süreklilik arz etmeyip baygınlık gibi geçici hastalıklar hilafete engel olarak görülmemiştir. Bunların yanında körlük, dilsizlik ve sağırlık gibi kalıcı kusurlar hilafet görevlerinin ifasına mani olacağı için doğrudan azil sebebi sayılmıştır. Görevlerin ifasında engel teşkil eden uzuv noksanlıkları içinde özellikle iki elin yahut iki ayağın birden kaybı da yine imamet meşruiyetine helal getiren fiziki haller arasında yer almıştır.¹⁵¹

Diğerk taraftan halifenin birtakım sebeplerle kendi tasarrufunu kullanamaz hale geldiği durumlar da azlin gerekçelerinden biri olmuştur. Burada özellikle halifenin esir düşmesi onun tasarrufuna mani olan en önemli gerekçelerden olmuştur. Çünkü bu şartlar altında halife iradesi baskı altındadır. Bu sebeple uzayan ve kurtuluş ümidinin kesildiği esaret hallerinde imamın yani halifenin azledilmesi ve yerine uygun şartlara haiz bir başka kişinin halife seçilmesi gerekmektedir.¹⁵²

Buraya kadar izah edilmeye çalışılan halifenin azli meselesi, Ehl-i Sünnet uleması tarafından şekillendirilen hilafet/imamet nazariyesinin teorik boyutudur. Ancak siyasi tarihe bakıldığında,

¹⁴⁸ Oral, a.g.m., s. 395.

¹⁴⁹ Sarıbyık, a.g.m., s. 179.

¹⁵⁰ Başoğlu, a.g.m., s. 99.

¹⁵¹ Gümüšoğlu, a.g.e., s. 285.

¹⁵² Başoğlu, a.g.m., s. 99; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 285.

özellikle bu azletme meselesinin teorikte olduğu gibi pek de kolay işletilemediği örölmektedir. Zira iktidar gibi tatlı bir nimetten vazgeçmek, kimse için kolay olmasa gerektir. İşte bu yüzden ulema temelde, şartlardan birini yitirdiği vakit halifenin kendi iradesiyle istifa etme erdemini göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Aksi halde ümmetin “bağy” adı verilen isyan¹⁵³ marifetiyle halifeyi azletmeye kalkışması ve halifenin de buna direnmesi bir iç savaş demektir. Burada da İslâm toplumunun maslahatı tehlike altına girmektedir. Bu yüzden âlimler, zalim halifenin iktidardayken ümmete getireceği zararlar, onun azli için yapılan mücadeleden doğacak zarar arasında bir değerlendirme yapılmasını ve hafif olanın tercih edilmesini benimsemiştir.¹⁵⁴ Görüldüğü üzere burada göz önünde tutulan husus ümmetin devamlılığıdır ve dolayısıyla bu devamlılığa zarar getirebilecek herhangi bir fitneden kaçınmak esas alınmıştır. Hal böyle olunca azletme meselesi gerçek zeminde teorik boyutta olduğu kadar kolay işletilememiştir. Öyle ki, özellikle Emevi ve Abbasilerde sahip oldukları kusurlara rağmen çoğu halife ölünceye dek iktidarda kalabilmiştir.

Ehl-i Sünnet siyasi telakkisinde İslâm toplumunun birlik ve beraberliğinin teminatı olan imamet makamındaki halife, nitekim mutlak otorite sahibi olandır. Buna rağmen asıl olan ümmetin maslahatı ve kalıcılığı olmuştur. Bu sebeple de mutlak güç sahibi halife, siyasi teoride her zaman topluma karşı sorumlu olan taraf olmuştur. Bu bağlamda ona hem bu siyasi otorite hakkını veren ve hem de yine onun mutlak otoritesini sınırlayan güç, işte Müslüman toplumunun ta kendisi olmuştur. Zira Ehl-i Sünnet uleması, kendi zamanının siyasi ve içtimai durumunu da göz önünde bulundurmak kaydıyla, Kur’an, hadis ve ilk dönem Müslümanlarının devlet ve toplum alanındaki davranışlarını rehber edinerek oluşturdukları İslâm siyasi düşüncesinde bu hakkı ümmete vermiştir. Bu hak mutlak otorite sahibi halifeyi azledebilme hakkıdır. Buradaki azletme ise iktidarın belirli davranış değişiklikleri meydana getirmesiyle, yani takip etmesi gereken yolu terk etmesiyle ihtiyaç haline gelir. Azletme eylemini yerine getirecek olan da ümmeti temsilen ehl’l-hal ve’l-akd heyetidir. İşte böyle bir sistematik içerisinde İslâm siyasi literatüründe hilafetten azil yahut iktidardan düşürme/hal’ etme meselesi teorik bir zemine oturtulmuştur.

1.5. Osmanlı’ya Kadar Arap Hilafeti: Hilafette Değişim ve Dönüşüm

Hilafet, Hz. Muhammed’den sonra Müslüman toplumun idaresi için, ona vekâleten oluşturulan bir devlet başkanlığı modeli olarak ortaya konulmuştur. Nitekim Hz. Peygamberin yokluğunda ümmetin hissettiği liderlik ihtiyacına bir çare olmayı da başarmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi, hilafetin temel amacı, Hz. Peygamberin nübüvvet görevi haricinde kalan başkanlık görevini icra etmektir. İşte dönemin şartları içerisinde ihtiyaca cevaben, Arap örfünden de etkilenmek suretiyle, bu ülkü ile ortaya çıkmış olan hilafet, kendi tarihi içerisinde çeşitli evrelerden geçerek, çok uzun bir dönem varlığını sürdürebilmiştir.

¹⁵³ Oral, a.g.m., s. 396.

¹⁵⁴ Oral, a.g.m., s. 394.

1.5.1. Hulefâ-i Raşidîn Devri

Hilafet, bir devlet başkanlığı modeli olarak sahabelerin kendi aralarında, Hz. Peygamberin irtikalinin hemen akabinde, yönetici problemini çözmek için Beni Saide’de toplanıp Hz. Ebu Bekir’i lider seçmeleriyle başlar. Bir liderin gerekliliği, yeni Müslüman toplumun birlik ve beraberliği için elzem bir işti ve sahabe de bunun farkındaydı.¹⁵⁵ Ki, Gazali’ye göre de, içtimai düzenin hemen akabinde siyasi düzen gelir¹⁵⁶ ve bunun için de bir yönetici şarttır. İşte hilafetin gereklilik yönü de buradan kaynaklanmıştır. Nihayetinde sahabe, Hz. Ebu Bekir’i seçerek bu ihtiyaca bir çare üretmeyi başarmıştır. Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesi istişare gibi, dönemin şartları içerisinde son derece olgun bir yolla yapılmış, alınan biat yoluyla da halkın ortak mutabakatı sağlanmış¹⁵⁷ ve böylelikle halifelik sağlam bir zeminde siyasi macerasına başlamıştır.

Hz. Ebu Bekir, kendisi için önerilen “*Halifetullah*” unvanını şiddetle reddederek, “*Halifetu Resulillah*” unvanını benimsemekle¹⁵⁸ aslında halifeliğin dinî mahiyetini de ortaya koymuştur. Yani halife, yeni dinî hükümler getirmek değil, mevcut dini ve şeriatı korumakla yükümlüdür. Buradan da, dinî bir riyasetten öte dünyevi bir başkanlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesi sırasında meydana gelen başka bir önemli husus daha vardır. O da, Hz. Ebu Bekir’in kötü bir davranış sergilediği takdirde Müslümanlardan kendisini düzeltmelerini istemesidir.¹⁵⁹ Zira böylelikle halifeye müdahalenin ve hatta gerekli görüldüğü takdirde halifeyi azletmenin yolu açılmış olmaktadır.

Hz. Ebu Bekir’in iki yıllık kısa ancak sistemin otorite olarak kabulü açısından önemli olan¹⁶⁰ halifelik döneminin ardından halifelige, yeni bir usulle Hz. Ömer gelmiştir. Buradaki yeni usul, Hz. Ebu Bekir’in vefat etmeden önce kendisine halef olarak Hz. Ömer’i tayin etmesidir.¹⁶¹ Böylelikle başlangıçtan farklı bir yolla yeni bir halife seçilmiş olmaktadır. Bu seçim usulü hilafet tarihi için aslında oldukça önem arz etmektedir. Zira bu farklı usulle, daha sonraki dönemlerde halef tayin etme yoluyla hilafetin saltanata dönüştürülmesine farkında olunmadan meşru bir zemin hazırlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir’in bu hareketi, hilafet açısından bir dönüm noktası olarak

¹⁵⁵ Avcı, “Hilafet”, s. 540.

¹⁵⁶ Ünal, a.g.m., s. 168.

¹⁵⁷ Sarıbiyık, a.g.m., s. 173.

¹⁵⁸ Yıldırım, a.g.m., s. 6.

¹⁵⁹ Bkz. İsrail Balcı, “Hz. Ebu Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (11), 1999, s. 192.

¹⁶⁰ Abdurrazık, a.g.e., s. 96-97, 100-104; Hz. Ebu Bekir’in Ridde ehline karşı açtığı savaş her ne kadar irtidad münasebetiyle gerçekleşmiş olarak izah edile gelse de, esasen durum farklıydı. Bu, halifeliğin daha ilk yıllarında kendi otoritesini kabul ettirme mücadelesiydi. Zira isyan edenler dine değil, zekatı Hz. Ebu Bekir’e vermeye isyan etmişlerdi. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir de bu asilere karşı kendi otoritesini yani devlet otoritesini kabul ettirmek için savaş açmıştı ve bunda da başarılı olmuştu. Bkz. Ünal, a.g.m., s. 171.

¹⁶¹ Azimli, a.g.m., s. 50.

değerlendirilebilir. Her ne kadar o bunu Müslümanlar arasında bir başkanlık ihtilafı yaşanmaması için¹⁶² yapmış olsa da, aynı zamanda istihlaf geleneğine giden yolun ilk kapısını da açmış bulunmuştur. Nihayetinde Hz. Ömer tayin yoluyla hilafet makamına gelmiş olsa bile, bazı sahabelerin itirazı dışında halkın genel biatını alarak halifeliğini başlatmıştır.¹⁶³ Burada, hilafet için biat oldukça ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bir kişinin halifeliğinin tasdik ve meşruiyeti için biat şarttır.¹⁶⁴ Bu açıdan biat, hilafet makamının otoritesini meşrulaştırmada en önemli araç olarak göze çarpmaktadır. Gerçekten de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifelik dönemleriyle birlikte hilafet makamı kendini otorite olarak kabul ettirebilmiş gibi gözükmektedir. Bunun delili olarak da, bir önceki halife zamanında olanların aksine Hz. Ömer döneminde otorite karşısı herhangi bir isyanın vuku bulmayışı gösterilebilir.

Ancak burada ilgi çekici ayrı bir nokta daha vardır. Bunu ortaya koyabilmek için ilk olarak güç ve otorite kavramlarına bakmamız gerekmektedir. George Makdisi *güç* ve *otorite*'yi izah ederken, Jacques Maritain'den iktibasla şunları yazmaktadır:

Otorite ve güç iki ayrı şeydir. Güç, sayesinde diğerlerini kendine itaate zorlayabileceğin kuvvettir. Otorite ise; idare etme, hâkim olma, diğerleri tarafından dinlenip itaat edilme hakkıdır. Otorite, gücü gerektirir. Otoritesiz güç, zulümdür. Otoriteyi ifade etmeyen her güç, kötü ve kanuna aykırıdır. Pratikte otorite kelimesinin gücü ve güç kelimesinin otoriteyi ima etmesi gerektiği normaldir. Gücün otoriteyi barındırdığı hesaba katılırsa, bu durumda güç ahlaki ve hukuki bir nizamla yükseltilir. Güç ve otoriteyi birbirinden ayırmak, şiddet ve adaleti birbirinden ayırmaktır.¹⁶⁵

Bu noktada tanımdaki otoriteyi, biat yoluyla verilen bir *hak* olarak hilafet makamı temsil etmektedir. Diğer taraftan Kureyş kabilesi Arap kabileler arasında İslamiyet öncesinden beri süregelen bir güce sahiptir. Gücü elinde bulunduran Kureyş, hilafeti de uhdesine almak marifetiyle tüm Araplar üzerinde otoriteye de sahip olmuştur. Böylelikle sahip olduğu gücü hükmetmede kullanmaya meşruiyet kazandırabilmiştir. Bu güç ve otoritenin birleşmesinden doğan tahakkümlerini Emeviler ve Abbasiler dönemine kadar kullanmışlardır. Ayrıca Kureyşliler eliyle de olsa hilafet, Araplar üzerinde hem birleştirici bir unsur, hem de bir hâkimiyet aracı olmuştur.

Hilafet, Hz. Ebu Bekir devrinde temellerinin atılmasından sonra Hz. Ömer ve onun meydana getirdiği teşkilatlanmayla¹⁶⁶ birlikte nihayet devletleşmeyi başarmıştır. Dönemin Müslümanları Hz. Ömer'e ilk başta "*Halifetü Halifeti Resulillah*" diye seslenmiştir.¹⁶⁷ Bu ifade şekli hilafet

¹⁶² Balcı, a.g.m., s. 208.

¹⁶³ Balcı, a.g.m., s. 206-207.

¹⁶⁴ Bkz. Başoğlu, a.g.m., s. 81-90.

¹⁶⁵ Makdisi, a.g.m., s. 109,110.

¹⁶⁶ Bkz. Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (Hulafâ-i Râşidin Dönemi)*, 2, Ensar Neşriyat, 9. Baskı, İstanbul, 2013, s. 151-168.

¹⁶⁷ Avci, "Hilafet", s. 541.

makamının Hz. Peygambere dayandırıldığına bir başka kanıtı olarak görülebilir. Ancak bu sesleniş uzun ve dile zor geldiğinden, Müslümanlar daha sonraları onun yerine “*Emirü’l-Mü’minin*” diye hitap etmeye başlamıştır.¹⁶⁸ Bu ifade üzerinden de halifeliğin, sahabeler zihninde Hz. Peygamberin Risalet yönüyle değil, riyaset yönüyle ilişkilendirildiği yorumu yapılabilir. On yıllık hilafetinin ardından Hz. Ömer, İranlı bir Mecusi’nin suikastına uğramış ve ölüm döşeğinde iken kendisine yöneltilen taleplere rağmen bir halef tayin etmemiştir. Bunun yerine yeni halifenin belirlenmesi için altı kişilik bir seçim şurası oluşturmuş, seçim işini onlara bırakmıştır.¹⁶⁹ Hz. Ömer böylelikle halife seçiminde yeni bir usul ortaya çıkarmıştır. Bu usul, daha sonraları İslâm siyasi literatüründe *ehlü’l-hal ve’l-akd* olarak adlandırılacak olan, halife seçimi için yetkili heyet olgusunun zeminini hazırlamış olmalıdır.

Nihayetinde kurul, uzun istişare ve kamu yoklamasının ardından Hz. Ali ve Osman adayları arasından halife olarak Hz. Osman’ı seçmiş ve Müslümanlar da seçilen yeni halifeye biat etmiştir.¹⁷⁰ Ancak Hz. Osman’ın halifeliğinin sıkıntılı geçen son yılları içerisinde, kendisinin faaliyetlerinden memnun olmayan muhalif bir cephe doğmuştur.¹⁷¹ Bu durum henüz genç olan hilafet tarihinde yaşanacak son derece vahim bir durumun habercisidir. Hz. Osman, kendisine karşı yöneltilen hilafetten çekilme taleplerini “*Benim Allah’ın giydirdiği hilafet hilatini çıkarmaya yetkim yok*” diyerek reddetmiştir.¹⁷² Hz. Osman’ın burada zikrettiği sözün hilafet tarihi açısından çok çarpıcı bir boyutu vardır. Bu söz tarihi bir vaka olarak değerlendirilecek olunursa, hilafet tarihinde ilk defa Hz. Osman’la birlikte iktidar doğrudan Allah’a dayandırılmıştır, sonucuna varılabilir. Bu açıdan hilafetin ilk iki halife döneminde Hz. Peygamberin halefliliğine ve alınan biat ile halka dayandırılan meşruiyetinin, Hz. Osman nazarında farklı bir telakki arz ettiğini söylemek gerektir.

Hilafet tarihi açısından Hz. Osman devri tam bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Zira bu döneme kadar, hilafet teorisinin seçim usulleriyle ilgili esaslar az çok oluşmuş ancak talep edildiği takdirde mevcut halifenin nasıl azledileceğiyle ilgili herhangi bir uygulama vücuda gelmemiştir. İşte böyle bir uygulamanın ilk örneğine Hz. Osman vakasında rastlanmaktadır. Hz. Osman’ın siyasi faaliyetlerindeki bazı uygulamaları, Müslümanlar arasında muhalif bir kitlenin doğmasına sebep olmuş¹⁷³ ve böylelikle iktidarı sorgulanmaya başlanmıştır. Hz. Osman’ın iktidarının sorgulanması, aslında dönemin Müslümanları zihninde hilafet makamının ne zeminde değerlendirildiği hakkında

¹⁶⁸ Avcı, “Hilafet”, s. 541.

¹⁶⁹ Kayaoğlu, a.g.e., s. 25.

¹⁷⁰ Hz. Osman’ın halife seçilmesi konusunda tafsilatlı bilgi için bkz. Halil İbrahim Hançabay, “Hz. Osman’ın Halife Seçilmesi”, *Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, (58), 2014, ss. 375-394.

¹⁷¹ Yıldırım, a.g.m., s. 13.

¹⁷² Ünal, a.g.m., s. 183.

¹⁷³ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, “Hz. Osman’ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 4, (4), İstanbul, 2005, ss. 157-170.

bir ipucu daha vermektedir. Eğer o zamanki ümmet, hilafeti uhrevi/ dinî bir makam ve mefhum olarak görmüş olsaydı, hem muhalif olmakta ve hem de halifeyi azletmeye girişmekte tereddüt ederdi. Fakat onlar böyle bir tereddüde kapılmamışlardır. Haliyle halifeyi hem sorgulamada, hem de azletmeye girişmede tereddüt göstermeyişleri, onların gerçekte hilafet makamını dünyevi/siyasi bir oluşum olarak gördüklerinin bir dışavurumu olmalıdır.

Sonuç olarak Hz. Osman bu muhalif gruba karşı bir çözüm üretemeyip direnmeye devam edince, halifeliğinin onuncu yılında muhasara altındaki kendi evinde katledilmiştir.¹⁷⁴ Böylelikle kısa hilafet tarihinde, meşru bir halife ilk defa iktidarından edilmiş olmaktadır. Bu vaka, halifelikten azletmenin/azledilmenin ilk örneğini temsil etmektedir. Nihayet bu olayla birlikte hilafetten azletme/düşürme olgusu İslâm siyasi düşüncesine girmiş bulunmaktadır. Yani Hz. Osman vakası bundan sonraki İslâm tarihi sürecinde yaşanacak azletmelerin kapısını açmıştır. Artık, gerek idaresinden razı olunmadığı takdirde ve gerekse de güç dengelerinin değışip siyasi ortamın oluştuğu durumlarda, bir halifenin azledilebileceğinin meşru zemini oluşmuştur. Aslında Hz. Osman'ın hal' vakası, azledilmenin ötesinde bir şeye daha meşruiyet kazandırmıştır. O da, halifenin istifaya razı olmadığı takdirde cebren, yani güç kullanarak makamdan indirilmesi ve hatta daha çarpıcı olanı, öldürülmesidir. Zira Hz. Osman kendisinden istenilen istifayı bir türlü kabul etmemiş ve halifeliğinde direktmiştir. Nihayetinde de bu durum katledilmesine vesile olmuştur. Yaşanan bu süreç, daha sonraları hilafet teorisindeki “halifenin istifaya yanaşmadığı durumlarda imkân varsa zorla indirilir”¹⁷⁵ yorumlarına çıkış noktası olmuştur. Yani, halifenin iktidardan vazgeçmeyi reddetmesi karşısında ona karşı isyanın ve güç kullanarak hal' etmenin ve hatta öldürmenin yolu açılmıştır. Ayrıyeten söylemek gerekirse, uzun ömürlü İslâm tarihi sürecinde bu anlayış, uzun süreli siyasi sorunların ortaya çıkışına sebep olduğu gibi, bazılarının da çözümü için imkân sunmuştur.

Hz. Osman'ın katli meselesi, o dönemde sosyal huzursuzluğa sebep olduğu gibi, kolay çözülemeyecek siyasi ihtilaf ve çatışmaların da başlangıcı olmuştur. Özellikle isyancıların talepleri neticesinde Hz. Ali'ye biat edilmesi¹⁷⁶ ile iktidar çatışmasına giden yol açılmıştır. Ümeyyeoğullarının ve en önemlisi de bunlardan Şam Valisi Muaviye'nin, Hz. Ali ve hilafetini tanımayışı,¹⁷⁷ iktidar çatışmasını derinleştirmiştir. Daha Hz. Osman döneminde iktidarda olan Ümeyyeoğulları, muhalefet tarafından düşürülünce, isyancılar tarafından hilafete getirilen Hz. Ali iktidarında muhalif durumuna düşmüşlerdir. Yani bir nevi iktidar ve muhalefet yer değıştirmiştir.

¹⁷⁴ İsmail Yiğit, “Osman”, **DİA**, 33, TDV Yayınları, İstanbul, s. 441.

¹⁷⁵ Daha önceki sayfalarda “Halifenin Azli Meselesi” başlığı altında İslam ulemasının bu görüşünden bahiste bulunmuştuk.

¹⁷⁶ Adnan Demircan, “Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset”, **ANEMON Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 1, (2), 2013, s. 175.

¹⁷⁷ Bahriye Üçok, **İslam Tarihi: Emeviler ve Abbasiler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, s. 18-19.

Bu Ümeyyeoğlu muhalefetinin şiddeti, Hz. Osman'ın kanını bahane eden Muaviye'nin biata yanaşmaması neticesinde işi Sıffin Savaşı'na kadar vardırırmıştır.

Hz. Ali, halifeliği süresince Camel ve Sıffin gibi bu iç çatışmalarla meşgul olmak durumunda kalmıştır.¹⁷⁸ İsbet olur ki, burada bir otorite sorunu göze çarpmaktadır. Ancak bu otorite sorunu hilafetin değil, bilakis Hz. Ali hilafetinin otorite sorunudur. Muaviye'nin muhalefet hareketi aslında hilafet telakkisine göre doğrudan bir isyandır. Zira biat almış meşru bir halifenin otoritesini tanımamak bağı anlamına gelmektedir. O halde Muaviye de, Hz. Ali'nin otoritesini tanımamakla ona başkaldırılmış ve asi durumuna düşmüş olmaktadır. Öyle gözüküyor ki, bu otorite mücadelesinde etkili olan bir unsur daha var ki, o da, asabiyettir. Zira İslâm'la yeniden şekillenmiş ancak henüz çok genç olan Müslüman Arap toplumunun bu kadar kısa sürede eski örf ve kültüründen kopması beklenemez. Öyle ki, bugün dahi etkisini yitirmemiş kavmiyetçilik duyguları, bunlar içerisinde en önemlisidir. Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı gütmüş olduğu şiddetli iktidar mücadelesini biraz da bu minvalde değerlendirmek gerektir. Çünkü daha bir önceki halife Hz. Osman döneminde otorite onlarken ve iktidarlarını kökleştirirlerken, Hz. Ali'nin halifeliğe gelmesiyle bir anda otorite Haşimilere geçmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla Ümeyyeoğulları, meşru halifeye biat etmemekle, otoriteyi tekrar ele alabilme adına bir tepki geliştirmiş olmaktadır.

Ve nihayet Hz. Ali'nin de şehit edilmesinin ardından Muaviye, Hz. Hasan'ın hilafetine karşı girişmiş olduğu iktidar mücadelesinde muvaffak olmuş ve otoriteyi tekrar Ümeyyeoğullarına kazandırmıştır.¹⁷⁹ Ancak hilafet kavgası nihayete ermesine rağmen, Hz. Ali döneminde meydana gelen iktidar eksenli Camel ve Sıffin olayları, İslâm siyaset ve tefekkür hayatında son derece derin izler açmış ve büyük ayrışmaların fitilini ateşlemiştir.¹⁸⁰

1.5.2. Emeviler Devri

Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte sona eren Hulefâ-i Raşidîn dönemi, bütün ihtivası ve uygulamalarıyla birlikte ileride hilafet nazariyesinin ana eksenini oluşturmak üzere tarihe mâl olmuştur. Özellikle sunmuş olduğu seçim yöntemleri ve dayandığı meşruiyet kaynağı ile daha sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet ulemasının hilafet anlayışını şekillendiren temel unsurlardan biri haline gelmiş ancak gittikçe gerçekleşmesi beklenenden ziyade ümit edilen model olarak kalmıştır. Bu sebeple de Hulefâ-i Raşidîn dönemi, ulema nezdinde genelde “*Kâmil Hilafet*” olarak isimlendirilmiştir.

¹⁷⁸ Alkan, a.g.e., s. 17.

¹⁷⁹ Hz. Hasan'ın hilafetten feragati hakkında daha geniş bilgi için bkz. Demircan, “Hz. Hasan”, s. 86-99; Apak, a.g.e., s. 342-347.

¹⁸⁰ Akyüzoğlu, a.g.m., s. 66.

Muaviye ile başlayan Emevi iktidarıyla birlikte hilafet büyük bir değişim süreci içerisine girmiştir. Bu değişim, kendine has bir hükümet biçimi teşkil eden Hulefâ-i Raşidîn dönemi hilafetinin epey ötesinde bir yörüngede gerçekleşmiştir. Muaviye'nin kendisini *halifetullah* olarak isimlendirmesi¹⁸¹, zannedilene göre, bu değişimin en çarpıcı yanıdır. Zira ilk halifeler kendilerine seslenilmede *halifetu Resulillah ve emirü'l-mü'minin* unvanlarını tercih etmişlerdir. Zaten bugün buradan hareketle, halifeliğinin meşruiyetinin Hz. Peygambere ve Müslümanlara dayandırıldığını anlaşılmaktadır. Fakat Muaviye'nin, *halifetullah* söylemi marifetiyle kendi halifeliğini, Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki hilafet müessesesinin gerçek zemininden epeyce kaydırıldığı açık şekilde görülmektedir. Burada, hilafetin ilk ortaya çıktığı zamanki otorite algısına bir aykırılık göze çarpmaktadır. Şöyle ki, Muaviye bu unvanı kullanmakla hilafette yeni bir dönemin başladığının haberini vermiş durumdadır zaten. Çünkü bu unvanla, hilafetin meşruiyet kaynağı değişmiş olmaktadır artık; yönetim hakkını eskiden Hz. Peygamber ve ümmetten alan halife, bundan sonra nübüvvet ve cumhuru aradan kaldırmak suretiyle, otorite yetkisini doğrudan Allah'tan almaktadır. Bu, hilafet için oldukça ciddi bir değişikliktir. Zira buna göre hilafetin meşruiyeti kökten başkalaşmış bulunmaktadır.

Emevi iktidarı döneminde yaşanan diğer bir büyük değişim ise *hilafet-i saltanattır*. Esasen Muaviye *halifetullah* söylemiyle bunun ilk adımını atmıştır. Yönetim hakkını doğrudan Allah'tan almak, iktidarda da sadece O'na karşı sorumlu olmak demektir. Dolayısıyla ilahî kaynaklı otorite sahibi olarak, yöneticinin halka karşı iktidar sorumluluğu ortadan kalkmış bulunmaktadır. Bu da, saltanata yani monarşiye giden ilk adımdır.

Muaviye, böyle bir zemine inşa ettiği halifelik telakkisinde, sonraki halifeyi de belirleme yetkisini kendi hakkı olarak görmüş olmalı ki, saltanat sürecini başlatacak olan o fiili ifa etmiştir. Muaviye, ölmeden dört yıl önce, oğlu Yezid'i kendisine veliaht tayin etmiştir.¹⁸² O, her ne kadar kendi iradesiyle bir veliaht tayin etse de, Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki seçim usulleri ve biat olgusunu, şartları sağlama adına görmezden gelmemiştir. Fakat Muaviye, veliaht tayinini garantiye almak için, seçim işini gerçekleştirecek ehli'l-hal ve'l-akd heyetini kendisine yakın kişilerden oluşturmuş ve kayıtsız şartsız bir biat usulü gerçekleştirmiştir.¹⁸³ Böylelikle biat usulü devam etse de, veliaht tayini resmiyet kazanmıştır. Daha sonra ise Halife Abdülmelik döneminde veliaht geleneği bir adım daha öte götürülerek, doğrudan yazı yoluyla tayin usulü başlatılmıştır.¹⁸⁴ Dönemin uleması her ne kadar Emevi hilafetinin meşruiyetinden şüphe duysa da, ümmetin maslahatı uğruna bu durumu kabul etmek zorunda kalmış ve bu yönetim usulünü "*istila*" ve

¹⁸¹ Avcı, "Hilafet", s. 541.

¹⁸² Mehmet Salih Geçit, "İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", **Universal Journal of Theology**, 1, (1), 2016, s. 39.

¹⁸³ Avcı, "Hilafet", s. 541.

¹⁸⁴ Kayaoğlu, a.g.e., s. 29.

“*galebe*” olarak isimlendirilerek şer’i dayanak sağlayıp, meşru görmüşlerdir.¹⁸⁵ Böylelikle hilafet nazariyesinde yeni bir seçim ve iktidar anlayışı hayat bulmuştur. Emeviler, Hulefâ-i Raşidîn döneminde Hz. Peygambere ve Müslümanlara dayanan hilafetten, kuvvete dayalı cebri bir hilafet iktidarı tesis etmişlerdir. Bu kuvvet sayesinde ilk Müslüman hanedanlık ve ilk Müslüman imparatorluk kurmaya layık olmuşlardır. Ocak 750’de iktidar Abbasîlere intikal edene kadar da, tüm İslâm âleminin imparatoru ve bütün Müslümanların halifesi olarak hüküm sürmüşlerdir.¹⁸⁶

1.5.3. Abbasiler Devri

Emevi iktidarının cebrine karşı bir alternatif olarak doğan Abbasi iktidarında şartlar, hilafet için değişmemiştir. Çok geçmeden Abbasiler de iktidarlarını zor kullanarak, yani kuvvetle kaim kılmaya koyulmuşlardır. Bu sırada çok feci kıyımlar yapılmıştır.¹⁸⁷ İlk iş olarak yaptıklarından biri, devlet merkezini Şam’dan alarak Bağdat’a taşımak olmuş ve böylece Türk ve Fars coğrafyasıyla iç içe kalmışlardır. Bu da, daha sonraki dönemlerde özellikle devlet teşkilatlanmasında İran ve askeri alanda ise Türk etkisini hissettirecek süreci başlatmıştır.¹⁸⁸

Abbasiler, hilafetle ilgili usulleri Emevi geleneğinden devraldıkları gibi devam ettirmişlerdir. Önceki dönemde oluşan “*Allah’tan gelen otorite*” algısını temsil eden *halifetullah* söylemi Abbasilerde de sürdürülmüştür.¹⁸⁹ Yani hilafetin, Emevilerle birlikte kazandırılan monarşik yapısı bozulmamıştır. Böylelikle hilafetin saltanat yönündeki evrimi iyice pekiştirilmiş olmuştur.

Abbasiler hâkimiyetindeki Arap hilafetinin yaşadığı en büyük değişim ve dönüşüm, Abbasi tarihinin son dönemlerine denk gelmektedir. Çünkü bu döneme kadar kendi içerisinde siyasi güç ve otoriteyi birlikte muhafaza eden hilafet, Abbasilerin siyasi güçten düşmesiyle birlikte iktidar unsurlarından birini kaybetmiştir. Aslında maruz kaldığı bu kayıpla birlikte, kendi yapısında yeniden bir evrilme sürecine de girmiş olmaktadır. Bu süreçte hilafetin, sahip olduğu otoritenin tamamlayıcısı olan siyasi gücü kaybettiği müşahede edilmektedir. Yani hilafet, otoritesine dayanarak hükmettiği bir fiili, icra edecek kuvveti yitirmiştir. Bu, aslında hilafetin ortaya çıkış felsefesine aykırı bir durumdur. Şöyle ki, hilafet ontolojik olarak, dönemin kendi şartları içerisinde hayat bulmuş, Müslümanların idaresini ve dini hükümlerin uygulanmasını sağlamak amacıyla kurulmuş, siyasi bir yönetim biçiminden müteşekkildir. Bu sebeple de, karar alma yetkisine sahip otorite ve bunu yerine getirme imkânı verecek güç mefhumlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu

¹⁸⁵ Geçit, “İslâm Dünyasında”, s. 39; Gümüšoğlu, a.g.e., s. 249-250.

¹⁸⁶ Yılmaz Öztuna, **Devletler ve Hanedanlar: İslâm Devletleri**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1, 3. Baskı, Ankara, 2005, s. 95.

¹⁸⁷ Bkz. Üçok, a.g.e., s. 78-79.

¹⁸⁸ Öztuna, a.g.e., s. 111.

¹⁸⁹ Barthold, a.g.e., s. 265.

sebeple Abbasi hilafetinin içinde bulunduğu durum, hilafeti sadece özünden iyice uzaklaştırmış olmakla kalmamış, onu, iradeye muktedir olmayan bir otorite haline getirmiştir.

1.5.4. Hilafetin Sığınma Devri

IX. asırla birlikte Abbasi hilafeti siyasi nüfuzunu iyice yitirmiş bir halde, X. yüzyıldan itibaren Şii odaklı Fatımi ve Büveyhoğulları güçlerinin etkisi altına girmeye başlamıştır. Hatta Büveyhoğulları 945 yılında Bağdat'ı işgal ederek, Abbasi halifesini tamamen tahakkümü altına almış, dahası kendi iradesi doğrultusunda halife hal' edip, başka bir halife bile seçmiştir.¹⁹⁰ Böylece hilafet, artık iyice siyasi hükümden yoksun bir hale gelmiştir. O derece ki,, 981 yılından sonra Mekke'deki hutbeler, kendi hilafetini ilan eden Fatımiler adına okunmaya başlanmıştır.¹⁹¹

Bu noktada hilafeti bu tahakkümden kurtaran, Orta Asya Müslüman Türkleri, Selçuklular olmuştur. Selçuklu sultanlarının girişimleri sayesinde Şii güçlerin etkisinden kurtulan Abbasi hilafeti, bir nebze de olsa siyasi hürriyete kavuşmuştur. 1070'ten itibaren Mekke'deki hutbeler, Fatımi yerine yeniden Abbasi halifeleri adına okunmaya başlanmıştır.¹⁹² Abbasi hilafetinin bu derece korunmaya mahkûm hale gelmesiyle birlikte hilafet, sadece manevi bir otorite haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren iki yönlü bir idari denge oluşmuştur: Sivil gücü temsil eden *Sultan* ve dinî makama dönüşen *Hilafet*. Zira halife Kâim'in Tuğrul Bey'e "*doğunun ve batının meliki*" unvanını vererek, onu tek hükümdar ilan etmesi, bunu göstermektedir.

Abbasi hilafetinin bu siyasi güç kaybını her ne kadar bazı halifeler tekrar elde etmeye çalışmışlarsa da, bunda başarı sağlayamamışlardır. Mesela bunlardan Halife Müsterşid, bu uğurda epeyce gayret sarf etmiştir. Halife, iradeye muktedir olacağı siyasi hüküm sahaları elde etmek amacıyla Sultan Sencer ve onun meliklerine karşı bir savaş içerine girmiş ancak başarılı olamamış ve sonunda da öldürülmüştür.¹⁹³ Ünlü oryantalist George Makdisi, Selçuklu ve Abbasi arasındaki bu mücadeleleri güç ve otoriteyi tek elde toplama çabası olarak görmektedir. Ona göre, burada gücü temsil eden Selçuklu hanedanı, Abbasi hilafetinin otoritesine ele geçirmeden kendisini meşruiyete kavuşturamayacaktır. Bu sebeple Tuğrul Bey ve Melikşah gibi sultanlar, meşruluğu sağlama adına, özellikle evlilik kurumu yoluyla hilafeti ele geçirme girişimlerinde bulunmuş fakat başarıya erememişlerdir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Alkan, a.g.e., s. 21-22; Avcı, "Hilafet", s. 542.

¹⁹¹ Barthold, a.g.e., s. 269.

¹⁹² Barthold, a.g.e., s. 272.

¹⁹³ Osman G. Özgüdenli, "Selçuklu-Hilafet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife El-Müsterşid'in Katli Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, (39), İstanbul, 2004, s. 1-2.

¹⁹⁴ Bkz. Makdisi, a.g.m., s. 110-112.

Makdisi'nin burada gözden kaçırdığı bir husus vardır. Selçuklu sultanları kendi hâkim coğrafyasında herhangi bir meşruiyet sorunu yaşamış olmamalıdır. Zira Selçuklu saltanatının dayandığı Türk ve İslâm devlet geleneği, bu meşruiyeti zaten Selçukluya vermiştir. Buna, Nizamülmülk'ün otorite hakkı anlayışında şahit olunmaktadır.¹⁹⁵ Ayrıca Selçuklu hükmettiği sahada ilk baştan itibaren kendisini meşru hükümdar olarak kabul ettirememiş olsaydı, hem o kadar geniş coğrafyada tutunamaz, hem de meşruiyetine karşı içtimai hareketlerle karşılaşır. Öyle gözüküyor ki, Tuğrul Bey ve Melikşah'ın evlilik yoluyla ulaşmak istediği, kendi kanından olan birini halife yaparak, İslâm âlemindeki Selçuklu nüfuzunu daha da arttırmaktır.

Abbasi hilafeti, Moğolların 1258'deki Bağdat işgaline kadar siyasi kuvvetten mahrum bir şekilde, manevi bir makam olarak varlığını sürdürmüştür. Moğol işgalinin ardından Memluk Sultanı Baybars, Abbasi sülalesinden Ahmed'i Kahire'ye getirerek, halifelik kurumunu yeniden ihdas etmiştir. Bu dönemden itibaren Abbasi hilafeti Memluk etkisi altında kalmış ve isimlerinin sikkelere basılması ve sultanla beraber hutbede okunmasından başka ayrıcalıkları kalmamıştır. Memluk sultanları, halifeliği, sadece manevi nüfuzundan faydalanarak, kendi iktidarlarını ve İslâm dünyasındaki itibarlarını sağlamlaştırmak amacıyla koruma altına almışlardır.¹⁹⁶ Fakat Abbasi hilafeti bir taraftan Memlukler himayesinde manevi otoritesini devam ettirirken, bir taraftan da farklı coğrafyalardan halifelik ilanları gelmeye başlamıştır. Mesela XIV. asrın başlarında Hindistan'daki sultan, kendisini “*dünyalar sahibinin halifesi*” ve en büyük imam olarak zikretmiş ve başkent Delhi'yi de *halifenin meskeni* ilan etmiştir. Daha sonraları Şahruh da, dönemin halifesi olarak zikredilmiştir.¹⁹⁷

Barthold, 1394 ya da 1395'te Sultan I. Bayezid'in da halifeden, sultanlığını tasdik için bir mektup aldığını yazmaktadır.¹⁹⁸ Ancak buradaki amaç sultanlığını tasdikten ziyade, o dönemde darü'l-harbe karşı kazanılan zaferlerle birlikte, İslâm âleminde kazanılan saygı ve itibarı daha da arttırmak olsa gerektir. Zira o dönemde Osmanlıların *sultan* unvanını kullanmak şöyle dursun, I. Murat'tan itibaren kendilerini *halife* olarak zikrettikleri daha önceden de belirtilmişti. Dolayısı ile Osmanlı Sultanlarının, iddia edildiği gibi bir niyet arzu ettiklerini söylemek, tarihi gerçeklik açısından pek de tutarlı gibi görünmemektedir.

Arap hilafeti, farklı bir mecrada ve farklı bir havada başladığı siyasi serüvenini, çeşitli safhalardan geçerek, münferit dönemlerde maruz kaldığı değişim ve dönüşümlerle XVI. asra değin sürdürmüştür. Özellikle Emeviler döneminde meşruiyet kaynağında yaşadığı yeniden

¹⁹⁵ “Nizamülmülk'e göre, sultanın otoritesi öncelikle Allah'ın direkt yetkilendirmesinden, ikinci olarak da kendisinin siyasi iktidarı kazanma yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Menekşe, a.g.m., s. 203.

¹⁹⁶ Avcı, “Hilafet”, s. 545.

¹⁹⁷ Barthold, a.g.e., s. 290, 294.

¹⁹⁸ Barthold, a.g.e., s. 292.

temellendirmeyle, nübüvvet hilafetinden çıkıp, Allah'ın hilafetine dönüşmüştür. Hilafetin, Abbasiler döneminde siyasi gücünü yitirmesinin ardından dinî bir makam olarak kutsiyet kazanmasının saiklerinden biri, meşruiyetindeki bu değişim olabilir. Ayrıca Sünni-Şii çatışmasının getirdiği soluksuz savaş ortamı ve akabinde Moğolların yaşattığı kaosun, insan psikolojisi üzerindeki etkileri de başka bir sebep olmalıdır. Zira son derece huzursuz ve zor zamanlarda insanoğlunun, kendisini feraha erdirecek bir kurtarıcı beklemesi, günümüz için dahi geçerli bir psikolojik olgudur. İşte hilafet makamı da bu algıdan uhrevi yönde bir evirmeye maruz kalmış olmalıdır.

Nihayetinde hilafet, ilk ortaya çıkış felsefesindeki ruha aykırı olarak, icraya muktedir olduğu kuvveti yitirip, sembolik bir anlam kazanmıştır. Maruz kaldığı değişim ve dönüşümlerle birlikte, Kureyş kabilesi bünyesinde çok uzun dönem sürekliliğini koruyan bu Arap hilafeti, Osmanlıların 1517'de Mısır'a hâkim olmalarıyla son bulmuştur. Böylece çıkış ruhuna uygun olarak güç ve otoriteyi birlikte bünyesinde barındıran Osmanlı hilafetiyle, hilafet birliği tekrar sağlanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLIDA MANSIB-I FETVA: ŞEYHÜLİSLAMLIK

2.1. Tarihi Gelişimi

Meşihat makamı, yani Şeyhülislamlık, Osmanlı devlet örgütlenmesinde öyle bir an da ortaya çıkmış bir kurum değildir. Elbette ki her tarihi olguda olduğu gibi, Meşihat-i İslamiye de belirli bir tedrici süreçten geçmek suretiyle, tarihin bir ürünü olarak doğmuş ve gelişmiştir. Öyleyse zikrolunan kurumu tam olarak kavrayabilmek için, öncelikle ortaya çıkış serüvenindeki amillere ait tarihi süreci bir nebze incelemek yerinde olacaktır. Bunun için de, ana argümanının fetva olması münasebetiyle, İslamiyet'in ilk dönemine kadar gitmek gereklidir.

2.1.1. Hz. Peygamber Devri

İfa ettiği fetva yükümlülüğü açısından, bir kurum olarak XV. yüzyılda Osmanlı devlet teşkilatı bünyesinde kendisine yer bulan Şeyhülislamlık müessesesinin tarihi kökeni Hz. Muhammed devrine kadar götürülebilir. Zira nübüvvetinin yanında aynı zamanda toplum başkanı olarak Hz. Peygamber, halkın her alandaki işlerinde örnek ve öncü bir karakter olmuştur. Devrin Müslümanları sosyal hayatlarını içeren genel ve özel işlerde, Hz. Peygamber'e müracaat etmiş ve ilgili meselelerine dair fetva, yani şer' cevap istemişlerdir. Bu münasebetle İslâm hukukunda sonraları müftülerin üstleneceği fetva olgusu, Hz. Peygamberle başlar.¹⁹⁹ Sahabeler karşılaştıkları durumlarla ilgili Allah'ın hükmünü öğrenmek için Hz. Peygamber'e danışmış ve o da bir veya birden fazla ayetle duruma dair fetva vermiştir. Eğer durumla alakalı bir ayet nüzul olmadıysa, Hz. Peygamber kendi içtihadına göre bir fetva ortaya koymuştur.²⁰⁰

Burada fetvanın, toplumun sosyal hayatını düzenleyici bir norm olma niteliğine kavuştuğu söylenebilir. Diğer taraftan Hz. Peygamberle başlayan fetva geleneği, İslâm hukukunun ana eksenlerinden birini temsil eden, içtihada dayalı İslâm fıkhnının da çıkış noktası olmuştur. Eski İslâm toplumlarında sosyal hayatta karşılaşılan durumlara yönelik doğrudan Kur'an ve sünnette bulunmayan hüküm ihtiyacını, kendi mezhebi içtihatlarına göre İslâm fukahası karşılamıştır.

¹⁹⁹ Talip Ayar, **Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 26-27.

²⁰⁰ Mehmet Abay, **İslâm Hukukunda Fetvâ**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eylül Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 21.

Hiz. Muhammed, fetva işini bizzat kendisi yürüttüğü gibi, o dönemde bazı sahabelerin de fetva vermelerine müsaade etmiştir. Hattı zatında sahabeler bu işi Hiz. Peygamberin kendilerine öğrettikleri doğrultusunda yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında, sahabelerin fetva verişini, Hiz. Peygamberin o an orada bulunmayışına yahut onların bu konuda ilerleme sağlanmasına dair bir amaç güdüldüğüne dayandırılabilir.²⁰¹ Hiz. Peygamber bir taraftan ilgili suallere karşı fetvalar verdiği gibi, diğer taraftan da ortaya çıkan anlaşmazlık durumlarında da, ihtilafın çözümüne yönelik hükümler vermek suretiyle hâkimlik yaparak, bir nevi kadılık görevini icra etmiştir.²⁰² Hiz. Peygamber fetihlerin ardından Umman, Yemen, Necran ve Hadramut gibi bölge ve Mekke, Taif gibi şehirlere vali, amil, muallim ve kadı mertebesinde memurlar göndermiş ve bu memurlar buldukları yerlerde aynı zamanda fetva işini de yürütmüşlerdir.²⁰³ Buradan da anlaşılacağı üzere, devlet örgütlenmesi toprakların genişlemesiyle doğru orantılı bir şekilde ortaya çıkmıştır.

2.1.2. Hulefâ-i Raşidîn Devri

Nihayet Hulefâ-i Raşidîn dönemine gelindiği vakit, Hiz. Peygambere benzer şekilde halifelerin imamet görevlerinin yanında kaza, yani yargı görevini de yerine getirdiklerini ve buna ilaveten gereken durumlarda da kadı mertebesinde memur tayin ettikleri görülmektedir.²⁰⁴ Özellikle bu dönemde, İslâm'ın yayılışı ve büyüyen devlet topraklarının getiri ve kazançlarının yanında birtakım yeni sorunların da ortaya çıkışı kaçınılmaz olmuş olmalıdır. Bu durum hem sağlam bir örgütlenmeyi, hem de fetihlerle gelen bir takım sosyal sıkıntılara çözüm üretmeyi gerektirmiştir. Öyle ki, Hiz. Ebu Bekir, bir taraftan kendisi fetva ve kaza işini görev edinirken, diğer taraftan da beldelere valiler tayin etmiştir. Bu valiler buldukları yerde hem kadılık ve hem de ifta, yani fetva görevini yerine getirmişlerdir.²⁰⁵ Bundan başka Hiz. Ebu Bekir ve Ömer, devirlerinde müftüleri bir araya toplayarak, sorunlara çözüm üretmek amacıyla onların rey ve içtihatlarına başvurulmuştur.²⁰⁶ Fetvanın gerekliliği ve ehemmiyetine binaen olmuş olacak ki, Hiz. Ebu Bekir zamanında İslâm hukukuyla ilgili meseleleri araştırıp incelemek ve öğrenmek isteyenlere onu izah etmek amacıyla "İfta Mahkemeleri" kurulmuştur.²⁰⁷

Toprakların genişlemesinin zorlayıcı etkisiyle, Hiz. Ömer zamanında artan teşkilatlanmaya paralel olarak, devlet bürokrasisinde iş bölümü gözükmeye başlamıştır. İlk defa olarak onun devrinde vali ve kadılar ayrı memurlar olarak atanmış ve görev icra etmişlerdir. Bu usul Hiz. Osman

²⁰¹ Ayar, a.g.t., s. 27.

²⁰² Abay, a.g.t., s. 22.

²⁰³ Fahrettin Atar, "Fetva", **DİA**, 12, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 489.

²⁰⁴ Sadık Eraslan, **Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye: Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı**, DİB Yayınları, Ankara, 2009, s. 16.

²⁰⁵ Eraslan, a.g.e., s. 17.

²⁰⁶ Ayar, a.g.t., s. 44.

²⁰⁷ Ayar, a.g.t., s. 44; Eraslan, a.g.e., s. 17.

ve Ali döneminde de devam ettirilmiştir.²⁰⁸ Hulefâ-i Raşidîn devrinde sahabeler arasında Hz. Peygamberin aktardığı şekilde Kur'an ve sünnette cevabı bulunmayan meselelere içtihat yoluyla şer'i çözümler üretilmeye çalışılmış²⁰⁹ ve fetva olgusu büyük bir gelişme kaydetmiştir. Buna rağmen ilk halifeler devrinde de fetva geleneği belirli bir örgütlenme içerisine girememiştir. Nitekim bu iş zaman zaman valilerce, kadılarca veyahut fetva ehliyetine sahip kişilerce yürütülmüştür.²¹⁰

2.1.3. Emeviler Devri

Hulefâ-i Raşidîn devri ardından fetva geleneğinin devlet örgütlenmesine resmi olarak giriş süreci, kadı müessesesinin gelişimiyle paralellik göstermiş gibi görünmektedir. Demombynes, *kadılık makamının* Emeviler devrinde diğer adli tayinlerle beraber ortaya çıktığını ve bunda da muhtemelen Suri-Bizans etkisinin mühim rolü olduğunu savunmuştur. Tyan ise kadıyı, İslâm cemaatinin reisi ve tüm iktidarın sahibi halifenin adli, yani hukuki işlerdeki naibi olarak tanımlamıştır.²¹¹ Emevilerin merkezi bürokratikleşme düzeni içerisinde bir süre sonra kadıların atanması ve azledilmesi valilere devredilmiştir. Bunun yanında eyaletlerdeki yasama, yürütme, yargı yetkilerinin sahibi olan valiler, yargı yetkisini hukuki kâtipleri olan kadıya bırakmıştır. Bir süre bu kadılar, halka fetvalar vererek müftülük görevini de yürütmüştür.²¹²

Emeviler zamanında kadının resmi bir makam hüviyetine erişmesinin ardından ilk defa olarak fetvanın da müftülük memuriyeti yoluyla devlet teşkilatlanmasına dâhil edildiği görülmektedir. Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz, kadıların hukuki hatalarını düzeltmeleri için danışmanlık ehliyetiyle ayrıca müftüler de atayarak, ifta teşkilatını devlet örgütlenmesine dâhil etmiş bulunmaktadır.²¹³ Son olarak Emevi Hilafeti devrinde, kısmen de olsa İslâm hukuku ana çerçevesi oluşmuş ve Müslüman toplumun yeni bir hukuki sistem ihtiyacı karşılanmıştır.²¹⁴ Böylelikle iftanın bu devirde devlet örgütlenmesi içinde bir teşkilat olarak kendisine bir yer bulmasıyla, bundan sonraki dönemlerde de Müslüman devletlerin kendi bürokrasi teşkilatları bünyesinde fetvaya yer verme ihtiyacı doğmuş ve nitekim de tahsis edilmiştir.

²⁰⁸ Eraslan, a.g.t., s. 17

²⁰⁹ Atar, a.g.m., s. 489.

²¹⁰ Ayar, a.g.t., s. 29.

²¹¹ İlber Ortaylı, "Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 30, 1975, s. 118. Ayrıca bkz. Kayaoğlu, a.g.e., s. 40.

²¹² Esra Yakut, **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 22.

²¹³ Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukuki Düzenlemeler", **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 3, (1), 2003, s. 34.

²¹⁴ Yakut, a.g.e., s. 22.

2.1.4. Abbasiler Devri

Abbasiler dönemine gelindiğinde ise, ilmi gelişmelerin bir ivme kazandığı görülmektedir. Özellikle bu dönemde İslâm hukukunun temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetin dışında, icma, kıyas ve istihsân gibi delillere dayanarak fetva verilip verilemeyeceği tartışmalarının ortaya çıkışı, en çarpıcı gelişmelerden biridir.²¹⁵ Bu devirde Ebu Hanife, İmam Şafii, Ahmed bin Hanbel ve Malik bin Enes gibi kendi rey ve içtihatlarıyla bağımsız olarak fetva veren büyük şahsiyetlerin boy göstermesi de, diğer bir çarpıcı gelişmedir. Ardından, bu şahısların yanında yetişen ve müçtehit mertebesine ulaşanların fıkıhta hocalarına bağlı kalmalarıyla birlikte, fetvada taklit devri zuhur etmiş ve aynı zamanda da mezhepler şekillenmeye başlamıştır. Bu zamanda tayin edilen müftü ve ilmi ehliyet sahibi âlimler, bağlı buldukları mezhepler doğrultusunda fetva sunmuşlardır.²¹⁶

Emeviler döneminde valilere bırakılan kadı atama yetkisi, Abbasiler devrinde terkedilmiştir. Kadılık müessesesi valinin hukuki kâtipliğinden çıkarılarak, doğrudan halifenin sorumluluğuna alınmıştır. Böylece kadılık kurumunun müstakil bir çatıda teşkilatlandırılmasının önü açılmış ve Halife Harun Reşid zamanında “kadı'l-kudât” müessesesi kurulmuş, başına da fakih Ebu Yusuf getirilmiştir.²¹⁷ Abbasilerin merkezîyetçi eğiliminden doğan bu makamın tayini, doğrudan halife tarafından yapılmıştır. Fakat kadılar başı olarak, bütün kadıları atama ve azl yetkisi ise kadı'l-kudâta tevdi edilmiştir.²¹⁸ Ayrıca bu devirde hukuki işlerde kadı ile dinî işlerde müftü işbölümü anlayışı iyice pekiştirilerek, şer'i mesele ve ihtilaflar bu kaza-fetva ilişkisi içerisinde halledilmeye çalışılmıştır.²¹⁹ Nihayetinde böylece Abbasilerle beraber İslâm hukukunun çerçevesi iyice belirginleşmiş ve belirli bir sisteme kavuşmuş olmuştur. Bundan sonra kurulan İslâm devletleri için bu dönem, bir model haline gelmiştir. Nitekim Abbasilerdeki bu hukuki örgütlenme özellikle yeni Türk- İslâm devlet örgütlenmelerine de açık şekilde sirayet etmiş ve örfî hukukla beraber hukuk sistemini iki kanadını oluşturmuştur.

2.1.5. Diğer İslâm Devletlerinde

Abbasilerin siyasi otoritesinin zayıfladığı dönemlerde Mısır'da boy gösteren Fatımi devlet örgütlenmesinde de kadı'l-kudâta rastlanmaktadır. Fatımilerde farklı olarak XI. yüzyıldan itibaren bu makama gelenler aynı zamanda vezirlik görevini de yürütmüşlerdir. Bunun yanında kaza, yani din ve yargı yetkisi de onlara verilmiştir. Böylece hem kadı'l-kudât, hem de vezir olan bu görevliler hem yargı, hem siyasi ve hem de dinî yetkileri yekpare bünyesinde toplamış

²¹⁵ Ayar, a.g.t., s. 30.

²¹⁶ Fahrettin Atar, “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), İstanbul, 1985, s. 29-30.

²¹⁷ Yakut, a.g.e., s. 23.

²¹⁸ Ortaylı, a.g.m., s. 119.

²¹⁹ Eraslan, a.g.e., s. 18.

bulunmuştur.²²⁰ Seleflerine göre Fatimilerdeki bu aykırı durumla beraber aslında ifta makamının siyasi bürokrasiye bulaşmaya başladığı müşahede edilmektedir. Ardından, halefi olan Eyyubiler de kadı'l-kudâtlık makamını devam ettirmekle beraber, yetkilerini sadece davalara bakmayla sınırlı tutmamışlardır. Kadı'l-kudâtlar aynı zamanda halifenin dinî yetkilerine vekillik ettiği için, şer'i hükümlerin icrasını sağlamak da bu makama tevdi edilmiştir.²²¹

İlhanlıların hâkimiyet sahasında ise Gazan Han'a kadar, her alanda Cengiz yasaları gereğince muamele edilirken, bu tarihten itibaren Müslümanların şer'i işlerine kadılar bakmaya başlamıştır.²²² Sonraları ise Akkoyunlu ve Karakoyunlularda kadı ve müftüler arasında görev dağılımı yapılmış, vilayetlerdeki adli işlerden kadı sorumlu iken, dinî işler müftülere verilmiştir.²²³

Nihayet Memlukler dönemi, tarihteki müftü ve fetva olgusu açısından son derece ehemmiyet arz eden bir zaman dilimidir. Bu dönemde hukuk ve ifta işleyişi farklı bir merhaleye taşınmış ve uygulanmıştır. Zira Eyyubiler zamanında bir tek Şafii mezhebine tâbi kadı'l-kudât varken, Memluk sultanı Baybars, dört Sünni mezhepten her birine tâbi dört ayrı kadı'l-kudât atamıştır.²²⁴ Şer'i ve hukuki işler kadı'l-kudâtlar nezaretinde divanda görülürken, ayrıca her bir mezhep için şer'i işler hakkında fetva vermekle yükümlü dört ayrı müftü de atanmıştır. Divandaki şer'i işler için fetva veren bu müftüler ayrıca sultanla birlikte seferlere dahi katılmışlardır.²²⁵ Bu durumda tam anlamıyla ilk kez Memluklerle beraber müftülere, devlet örgütlenmesi içerisinde resmi bir vazife verilmiş olmuştur.²²⁶ Memluklerdeki bu değişimle beraber müftü ve fetvanın bizatihi siyasete dâhil oluşu ve devlet yönetimi içerisinde örgütlenme süreci başlamış bulunmaktadır. Buradaki, fetvayı devlet yönetimine katma eğilimi, siyasi iktidarın otorite ve güç erklerinin etkisini de kuvvetlendirme teşebbüsü olarak değerlendirilebilir.

Selçuklu devletinde de bütün kadıların başı olarak kadı'l-kudâtlık makamının benimsendiği bilinmektedir. Selçuklular iki kollu bir yargı sistemi oluşturmuşlardı ki; bunlardan örfi mahkeme asayiş ve siyasi davalara bakan koldur ve başında emir-i dâd bulunmaktadır. Ve diğeri ise bütün şer'i davalara bakmakla görevli kadılardır ve başında da doğrudan sultan tarafından tayin edilen kadı'l-kudât vardır. Vakıf ve cami idareleri de dâhil bütün dinî meselelerde kadılar yetkili makam idi. Kadılar bu işleri Hanefî ve Şafî mezheplerinin esaslarına göre yürütmüşlerdir.²²⁷ Kirman

²²⁰ Yakut, a.g.e., s. 23.

²²¹ Yakut, a.g.e., s. 23.

²²² Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", **DİA**, 12, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 104.

²²³ Atar, "İftâ Teşkilatının", s. 30.

²²⁴ İsmail Yiğit, "Memlükler", **DİA**, 29, TDV Yayınları, İstanbul, 2004, s. 94.

²²⁵ Yakut, a.g.e., s. 24, 35.

²²⁶ Yakut, a.g.m., s. 35.

²²⁷ Zeki Atçeken – Yaşar Bedirhan, **Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi**, Eğitim Yayınevi, 2. Baskı, Konya, 2002, s. 64-65.

Selçuklularında da şer'î hukukun başı kadı'l-kudât olmakla beraber, ulema tarafından *şeyhülislam* unvanının kullanıldığı görülmektedir. Şeyhülislam hem kadılık, hem de müftülük görevini birlikte yürütmüştür. Nitekim Melik İnan-Şah, Bâtîni mezhebine geçişinden sonra kadılardan ve şeyhülislam ünvanlı Kadı Cemaleddin Ebu'l-Meali'den fetva alınarak tahttan indirilmiş ve katledilmişti.²²⁸

Anadolu Selçuklularında da kadı'l-kudâtlık devam ettirilmekle beraber, ilmiye sınıfının başı sayılmıştır. Bunun yanında bütün müderrisler arasında ilim yönünden en mütakâmil olanına *şeyhülislam* unvanı verilmiş ve diğer müderrislerin başı olarak görülmüştür. Bu şeyhüislamlar fetva verme yetkisine de haizlerdir ancak bu yetkiye sahip tek kişi değillerdir; bütün müderrisler bu yetkiyle donatılmıştır. Bundan başka başkentte bulunan şeyhülislam, ilmiye arasındaki dinî ve ilmi tartışmaları çözüme kavuşturan ve fetva ile ilgili durumlarda en üst karar mercii olan kişidir.²²⁹

Osmanlıya gelinceye kadar kurumsallaşma sürecinde müftü-fetva olgusunun farklı aşamalara maruz kaldığı ortadadır. Yukarıda da izaha çalışıldığı gibi, İslâm tarihinde fetvanın kurumsal teşekkülü, kadılık kurumuyla bir paralellik arz etmektedir. Emeviler zamanında kurulan kadılık kurumu, fetva yetkisini de elinde bulundurmuştur. Fakat bunun yanında Ömer bin Abdülaziz ile beraber, kadıların yanında müftüler de görülmeye başlanmıştır. Abbasiler zamanında doğrudan merkeze bağlanarak, kadı'l-kudât çatısı altında örgütlenen kadılar, bu dönemden itibaren müftülerle yargı ve fetva konusunda işbölümü yapmaya başlamıştır. Uzun dönem kadı yetkisi altında da olsa bir resmiyete sahip olan fetvanın, Memluklerle beraber artık müftü elinde doğrudan kamu idaresinde müstakil olarak kendini göstermeye başladığına şahitlik edilmiştir. Böylelikle fetvanın devlet örgütlenmesi içerisindeki teşkilatlanma süreci de başlamış bulunmaktadır aslında. Neticede ihtiva ettiği dinî temelle fetva, son derece bağlayıcı ve tesirli bir güce sahiptir. Bu vesileyle devlet teşkilatlanmasında ağırlığını hissettirmemesi de kaçınılmazdır. Zira Osmanlıda *şeyhülislam* ile birlikte bunun doruklarını yaşadığı görülecektir.

2.2. Şeyhülislam Terimi ve Unvan Olarak Gelişimi

Sözlükte “yaşlı olan, bilge, reis” anlamlarına gelen *şeyh* kelimesi ile *İslâm* kelimesinin birleşiminden oluşan *Şeyhülislam* terimi, “âlimlerin reisi, en kıdemlisi” manasında,²³⁰ Osmanlıların kullanımından çok önceleri ortaya çıkmıştır. Bu terimin ilk olarak X. asrın ikinci yarısında fukaha arasında ilmiyle ün salmış zatlar için bir hürmet ve şeref unvanı amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle âlimler arasındaki tartışmalı bir konuyu çözüme kavuşturan, ilmi derinliğe

²²⁸ Atçeken – Bedirhan, a.g.e., s. 223,224; Yakut, a.g.e., s. 24-25.

²²⁹ Yakut, a.g.e., s. 25.

²³⁰ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *DİA*, 39, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 91.

haiz yüksek şahsiyetler şeyhülislam diye taltif edilmiştir.²³¹ Daima ulema ve sūfîler arasında yaygın olarak kullanılan bu unvanın ilk kez Horasanda Şafiiler tarafından dile getirildiği düşünülmektedir. Fakat daha sonraları yayılarak, Hanefî fakihler tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.²³²

Şeyhülislam teriminin ulema ve sūfîler arasında iyice yayılmasından bir süre sonra, Memluklerde de ilk devirlerden itibaren görülmeye başlanmıştır. Ülkede fetva verme salahiyeti tanınmış veyahut İslam uleması arasında fetvalarıyla ün salmış kişilere şeyhülislam diye hitap edilmiştir. Ancak buradaki şeyhülislam terimi resmi bir makamdan ziyade hürmet ve şeref unvanı niyetiyledir.²³³ Bundan başka XIII. yüzyıldaki Moğol istilaları hakkında bilgi veren argümanlarda da, Türkistan ve Horasan bölgelerinde adı geçen şeyhülislam tabiri dikkat çekmektedir. Buna göre, Semerkant'taki Moğol işgali sırasında bölgedeki şeyhülislam ve kadı sayesinde elli bin kişi kıyımdan kurtulmuştur.²³⁴ Özellikle Orta-Asya ve Çin coğrafyasındaki bazı önemli şehirlerde şeyhülislam diye taltif edilen âlimlerin, fetva vermeden başka medreselerde eğitimi düzenleme, icazet verme, teftiş etme ve aynı zamanda kadılara yardım etme gibi görevler de üstlendiğini görülmektedir.²³⁵

Daha önce de belirtildiği gibi, şeyhülislam tabiri uzun yıllar bir taltif ve şeref unvanı olarak, ilmen yüksek rütbeli sayılan, âlimler sınıfından kimselere verilmiştir. Bu unvanın verildiği şahıslar üç grupta toplanmıştır. Bunlardan ilki, buldukları şehir ahali tarafından bu unvanla ilk olarak şereflendirilenler ki; Belh şehrinde Ebûl Kasım, Nişabur'da Ebû Osman ve Herat'ta Fahreddin er-Razi bu kişilerdendir. İkincisi ise sadece kendi şehirlerinde değil, bütün İslâm âleminde ün kazanmış olanlardır. Bu grupta en ünlü olanı ve herkesçe şeyhülislam olarak bilineni Ali bin Muhammed bin İsmail el-İsbicânî'dir. Son grup ise fetva salahiyetine dair eline icazet verilenlerdir. Bu icazetle halka fetva verebilmişlerdir.²³⁶

Bu şekilde ortaya çıkmış bulunan şeyhülislam unvanı, XIII. asra doğru iyice yaygınlaşmıştır. Özellikle Hanefîler arasında bu unvan, ekseriyetle müftüler arasında, fıkha ait problemleri çözüme erdirenlere ithaf edilmiştir. Ayrıca XVIII. yüzyıla kadar bu tabir İran'da dinî mahkeme kuruluna başkanlık eden memur için de kullanılmıştır.²³⁷ Bununla beraber Safevilerde en üst dinî makamın unvanı "sadr"dır ve bütün şeyhülislamı ve başkadıları atama yetkisi ona aittir. Bu yönüyle

²³¹ J.H. Kramers, "Şeyhülislam", **İslam Ansiklopedisi**, 11, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 485.

²³² Bkz. Abdülkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 42.

²³³ Eraslan, a.g.e., s. 14.

²³⁴ Yakut, a.g.e., s. 25.

²³⁵ İpşirli, a.g.m., s. 91.

²³⁶ Eraslan, a.g.e., s.15.

²³⁷ Altunsu, a.g.e., s. 42-43.

Osmanlı şeyhülislamının dengi gibi gözükmektedir.²³⁸ Şeyhülislam unvanının yanında İslâm uleması için hürmet ve saygıya binaen bazı ifadeler daha kullanılmıştır. Bunlar arasında *İmadü'l-İslâm*, *Fahru'l-İslâm*, *Bekâu'l-İslâm*, *Şemsü'l-İslâm*, *Hüccetü'l-İslâm*, *Ziyâu'l-İslâm*, *Rüknü'l-İslâm*, *Nizâmü'l-İslâm*, *Cemalü'l-İslâm*, *Burhanu'l-İslâm* gibi unvanlar en bilindikleridir.²³⁹ Bunlar içerisinde Osmanlıya intikal eden ve revaçta olan *Şeyhülislam* olmuş ve bütün ulemanın reisliğini temsil etmiştir.

Tarihi süreci açısından bir değerlendirme yapılacak olunursa; şeyhülislam unvanı İslâm fukahasının yedinde olan fetva ile birlikte yükselmiştir. Ancak buradaki fetva salahiyeti, devlet nezdinde bir resmiyete sahip değildir. Resmi hüviyete sahip olan fetva daha çok siyasi otoritenin memuru kadıların yetkisi altındadır. Burada şeyhülislam unvanının isnat edildiği grup, devlet örgütlenmesi içerisinde yer almayan, alsa dahi resmi unvanı başka olan -müftü gibi- ulemadır. Bu açıdan, Osmanlıya gelene kadar unvanın kullanım sahasına bakıldığında, devlet örgütlenmesi içerisinde resmi bir unvan olmaktan ziyade, ilim yönünden engin ve içtihatla nam salmış âlimlere verildiği görülmektedir. Yani herhangi bir resmi unvan özelliği taşımadığı gibi, aynı zamanda da bir makam sahipliğini de ifade etmemektedir.

Bütün bu yönleriyle şeyhülislam tabiri ilk defa Osmanlı ile birlikte bir resmiyete kavuşmuş, belirli bir grubun reisliğini temsil edebilmiş ve belirli bir makamı ifade eder hale gelmiştir. Böylece elinde bulundurduğu fetva olgusuna da aslında ilk defa olarak bir devlet örgütlenmesi içerisinde resmiyet kazandırabilmiş, uygulamaya koyma ve temsil hakkı bulabilmiştir. Şeyhülislam unvanı Osmanlıyla beraber esasen, sadece bir resmi makam sahibi olmakla kalmamıştır. Bunun yanında, tarihinde ilk defa siyasal bir örgütlenme içerisinde kamu idaresine müdahil olabilmıştır. Ve buradaki müdahilliği aslında çok basit bir yetkiden gelmiştir; siyasal iktidar tarafından bir memur olarak atanmaktan. Ancak bu aşamadan sonra elinde, otoritesini hissettireceği çok güçlü bir argüman vardır: Fetva. Öyle ki, bu sayede padişahın sonra en kudretli siyasal erk olan sadrazamlıkla denk olabilmıştır. Yani fetva ona dünyevi iktidarla bir güç dengesi oluşturma fırsatı vermiştir.

2.3. Osmanlıda Şeyhülislamlık Müessesesinin İnkışafı

Osmanlıda, şer'i yahut hukuki bir mevzu üzerine sorulan sualin muhatabına *müftü*, müftünün Hanefî fikhî içtihadına göre verdiği cevaba da *fetva* denir. Osmanlı, bu müftü-fetva geleneğini bir süre sonra, kuruluş devrinde devlet örgütlenmesine şeyhülislamlık adıyla dâhil etmiş ve bir memuriyet sıfatı kazandırmıştır. Ancak Osmanlı'nın bu kurumu hangi amaca binaen meydana

²³⁸ Yakut, a.g.e., s. 26.

²³⁹ Kramers, a.g.m., s. 485.

getirdiği, tam olarak ne zaman oluşturduğu ve kurumun ilk temsilcisinin kim olduğu, halen tartışılan konulardır.

2.3.1. Şeyhülislamlığın Kuruluş Saiklerine Dair

Her şeyden evvel şunu belirtmek gerekir ki, Osmanlı kuruluş döneminden itibaren dinî gruplarla oldukça yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Bundaki en büyük etkenlerden bir tanesi, Osmanlının uç bir bölgede yer alması ve dolayısıyla da dönemin Moğol tehlikesinden görece olarak uzak olmasıdır. Bu yüzden o dönemde Osmanlı toprakları kısmen güvenli bir bölgedir. Bunun yanında darü'l-harbe de sınır durumundadır ki, bu da gaza ve ganimet anlamına gelmektedir. Osmanlının bu vaziyeti, sıradan Müslümanlar için olduğu gibi, dinî grup ve kişiler için de bir caziplik yaratmıştır. Bu sebeple Osmanlı coğrafyası fakih ve dervişler için hem bir sığınak, hem de bir faaliyet alanı olmuştur.²⁴⁰ Zaten Âşıkpaşazâde, Osmanlının kurucu unsurlarından ikisini *Abdalan-ı Rum* ve *Ahiyan-ı Rum* olarak zikretmekle, bu ilişkinin kanıtını sunmuş olmaktadır. Osmanlının kuruluş aşamasında böylesine etkin bir rol oynayan grubun daha sonraları resmi olarak devlet örgütlenmesi içerisinde yer alması şaşırtıcı olmasa gerektir.

Bu, tek başına her ne kadar şeyhülislamlık kurumunun kuruluşu için büyük bir sebep olarak gözükmese de, ortaya çıkış sürecindeki önemli etkenlerden biri olduğu açıktır. Zira Osmanlı ilk zamanlardan itibaren, ele geçirdiği yeni yerlerde sosyal ve siyasal örgütlenmeyi nasıl inşa edeceği konusunda ahi ve fakih gruplardan fikir ve yardım almıştır. Bu yolda giriştiği faaliyetlerde yine onları etkin olarak kullanmıştır.²⁴¹ Buradan da anlaşılacağı üzere Osmanlı ilk baştan beri devlet örgütlenmesinde dinî gruplarla çok sıkı ilişkiler içerisindeydi.

Bunun için bir başka kanıt olarak, İnalçık'a göre elde edilen yeni kaynaklarla artık bir efsane olmaktan çıkan Osman Gazi (s.d. 1302-1324) ve bir Babaî halifesi olan Şeyh Edebali arasındaki çok yakın ilişki, örnek gösterilebilir. Osman Gazi'nin gazâ faaliyetlerinde, Şeyh Edebali'nin sürekli onun yanında ve destekçisi olduğu ve hatta ona bir gazâ kılıcı kuşattığı bilinmektedir.²⁴² Burada da görüldüğü üzere Osmanlılar, kuruluşun ilk yıllarından itibaren özellikle siyasal alanda, dinî grupları önemli bir destekçi olarak kazanmış ve bunun da oldukça faydasını görmüştür. Zira bu dinî zevatın azımsanamayacak derecede takipçi ve sempatanları vardır. Osmanlı gazâ faaliyetlerine bu kalabalık güruhların katılımında dinî reislerin devlet yanında yer alması büyük etki etmiş olmalıdır. Zira bu unsurların Osmanlının siyasi ve askeri eylemlerinde faal şekilde yer aldığı bugün bilinen

²⁴⁰ Bkz. Halil İnalçık, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 38-41, 45-48.

²⁴¹ İnalçık, a.g.e., s. 45-46.

²⁴² İnalçık, a.g.e., s. 35, 38-39.

bir gerçektir. İşte kuruluşun ilk yıllarından itibaren başlayan bu ilişki, şeyhülislamlık kurumunun kuruluşuyla hem zirveye taşınmış, hem de tam bir resmiyet kazanmıştır.

Bu kısa tarihi arka planın ardından şeyhülislamlık kurumunun kuruluş sebebine dair tartışmalara geçilecek olunur ise, bu tartışmaların üç temel fikir üzerinden gerçekleştirildiği görülür. Ancak burada sözü edilmesi gereken bir durum vardır. O da, bu üç fikrin batılı araştırmacılar tarafından ortaya atılmış olması durumudur. Şu, su götürmez bir gerçektir ki, kişiler, olay ve durumların değerlendirmesini, kendi kültür ve temel yargılarından tamamen sıyrarak yapamaz. Zaten böyle bir şeyin beklenmesi de pek doğru olmaz. Yani denilmek isteniyor ki; meşihat makamının ortaya çıkış amillerine dair görüşler, batı kafasıyla ortaya konulmuş, tartışmalar da bu fikirler etrafında şekillenmiştir.

Bu üç görüşü toplu şekilde ortaya koyan kişi Kramers'tir. O, ortaya attığı bu fikirleri Fransız oryantalist Gaudefroy-Demombynes'in görüşlerine dayandırmıştır.²⁴³ Bu üç görüş şunlardır:

1. Osmanlılar, Memluk devlet örgütlenmesinde sultanların dünyevi otoritesinin yanında dinî otoriteyi temsil eden Abbasi Hilafetini taklit ederek, kendi örgütlenmelerinde de onun benzeri şekilde şeyhülislamlığı kurmuştur.
2. Osmanlılar, İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks Patrikliğini yakından görmüş ve tanımış ve de onun bir taklidi olarak İlmîye Sınıfını şeyhülislamın başkanlığı altında örgütlemiştir.
3. Osmanlılar, meşihat makamını, devlet içerisindeki İslâmi ve tasavvufî akımların etkisinde kalarak, sultanlığın temsil ettiği dünyevi otoritenin yanında, halkın dinî bir otorite isteğine karşılık olarak, onların dinî duygularını temsil etmesi amacıyla kurmuştur.²⁴⁴

Bu üç görüş içerisinde ilkiyle başlanacak olunursa, bu görüşün tenkide oldukça muhtaç olduğunun söylenmesi gerektir. Zira Memlukler himayesindeki Abbasi Hilafetinin ihtiva ettiği mevcudiyet, yapı ve korunma amacı ile Osmanlıdaki meşihat makamının mevkii ve görevi birbirine benzetilemeyecek ve karşılaştırılmayacak derecede büyük farklar barındırmaktadır. Şöyle ki; hilafet her şeyden önce ilk ortaya çıkışı ile tamamen dünyevi ve özü itibarıyla siyasi bir iktidar modelidir. Ve Abbasilerin son dönemlerine kadar bu görevini icra etmiştir. Ancak tarihi süreç içerisindeki siyasi gelişmeler, Abbasi Hilafetini dünyevi otoriteden mahrum bırakmış ve dönemin şartları dâhilinde ona manevi bir anlam yüklemiştir. Böylece siyasi güçten mahrum, uhrevî bir makam ortaya çıkmıştır. Fakat bu manevi yönü, Müslümanlar arasında bir etkiye sahip olmuş olmalıdır. Ki, bunu kullanmak amacıyla Memlukler, Moğol istilasından sonra yok olan Abbasi Hilafetini tekrar canlandırmış ve himaye etmiştir.

²⁴³ Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", **İslam Medeniyeti Mecmuası**, 5, (2), İstanbul, 1401, s. 42.

²⁴⁴ Kramers, a.g.m., s. 486-487.

Ayrıca burada bir konuya daha değinmek gerekir. Hilafet seçimlerindeki şartların yumuşamasından anlaşıldığı kadarıyla, Emevi ve Abbasi halifelerinin ekseriyeti içtihat derecesinde dinî bilgiye sahip değillerdir. Elbette ki önemli olaylarda, onların ağzından çıkacak fetva niteliğindeki bir görüş ya da düşünce o dönemde bir etki yaratabilir. Ancak bu halifeler bir fetva makamı olmadıkları gibi, bunu yapabilecek fıkhi bilgiye de sahip değillerdir. Eğer bunun aksi olsaydı, Memlukler divanda ayrıyeten müftülere de yer vermezdi. Bu da gösteriyor ki Memluklerde asıl fetva makamı halife değil, müftülerdir. Yani halife fetva amacıyla himaye edilmemiştir.

Bunun karşısında Osmanlıdaki şeyhülislamlık ne, ortaya çıktığı ilk vakitler, ne de daha sonraları siyasi bir otoriteye sahip olmuştur. Yani dünyevi bir otoriteyi temsil etmemiş ve doğrudan sultan tarafından atanmıştır. Hâlbuki halifelğin, kaybettiği bir devleti ve bir de siyasi otoritesi vardır. Oysa şeyhülislamın en büyük görevi, kendisinden talep edildiği zaman, bir konu üzerinde görüşünü belirtmesi ve hususi ve genel konularda fetva vermesidir. Kısacası doğrudan fetvadan sorumlu bir devlet memurudur. Fakat bunun için halifenin aksine oldukça iyi derecede dinî ve fıkhi bilgiye, yani içtihat yapabilecek birikime sahip olması gerekir. Yani hilafet ve makam-ı meşihatın ontolojisi ve mevkii, benzetilemeyecek kadar birbirinden uzak ve başkadır. Şunu da ilave etmek gerekir ki, eğer iddia edildiği şekilde şeyhülislamlık, hilafetin taklidine binaen kurulmuş olsaydı, Yavuz Sultan Selim (s.d. 1512-1520), Mısır'ı ele geçirip, Memluklerle beraber Abbasi Hilafetini de ortadan kaldırdığında, rakipsiz tek İslâm halifesi olarak şeyhülislama ihtiyaç duymaz ve meşihat makamına da son verebilirdi. Ama bunun aksine o, şeyhülislamlığı devam ettirmiştir.

İkinci olarak, Osmanlıların, İstanbul'un fethinin ardından Ortodoks Patrikliğini yakından tanıyıp, bir benzeri olarak ilmiye teşkilatını şeyhülislamın riyaseti altında örgütlediği görüşü ise, ilk görüşe göre gerçeklikten daha da uzaktır. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Osmanlı ilmiye teşkilatının varlığı, İstanbul'un fethinden çok öncelere dayanmaktadır.²⁴⁵ Hatta şeyhülislamlık da aynı şekilde fetihden daha evveleri vücuda getirilmiştir.

Nasıl ki Osmanlı devlet teşkilatının kökleri kendisinden önceki Türk ve İslâm devlet geleneğinden geliyorsa,²⁴⁶ aynı şekilde o teşkilatın bir parçası olan ilmiyenin köklerinde de aynı yerin izi vardır.²⁴⁷ Zira medrese olgusunu Türkler daha Karahanlılar zamanında tecrübe edinmiş, Nizamiye Medreseleri ile birlikte bu deneyim olgunluğa erdirmişlerdir. Osmanlı, ilmiyenin kaynağını bu mirastan devralmıştır. Osmanlı'nın daha kuruluş devrinde başlayan ulema ile ilişkisine yukarıda değinilmişti. Tarik-i İlmiye olarak da bilinen Osmanlı ilmiye sınıfı, saray teşkilatından ordu teşkilatına, merkez ve kaza müftülüğünden padişah hocalığına, yargı sistemindeki kadı ve

²⁴⁵ Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortay Çıkışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2), 1977, s. 206.

²⁴⁶ Bkz. İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 3-12.

²⁴⁷ Mehmet İpşirli, "İlmiye", **DİA**, 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 141.

kazaskerlikten eğitim sistemindeki müderris ve talebeye, çok geniş bir zümreyi ihtiva etmektedir.²⁴⁸ Osman Bey'in (s.d. 1324-1362) fakırlarla olan yakın ilişkilerinden sonra Orhan Bey 1330'da İznik'te kurduğu medreseyle, Osmanlı ilmiyesinin temelini resmen atmıştır. Ve bundan sonra da ilmiyenin kaynağı olan medreseler açılmaya devam etmiştir. Yani fethe kadar Osmanlı İlmiye Sınıfı şekillenmiş ve devlet teşkilatı içerisinde yerini almıştır.

Bunun yanında Bizans'taki kiliseyle, Osmanlıdaki şeyhülislamlığın devlet teşkilatı içerisindeki yeri açısından da bu kurumları birbirine benzetmek, pek de gerçekçi olmasa gerektir. Zira bunlardan biri, kendisini hem uhrevî hem de dünyevî ödevlerle vazifelendiren bir dinî inanışa sahipken, ötekisi, kendisini sadece uhrevî hizmetlerle muvazzaf kılan bir dinî inanışın mensubudur.²⁴⁹ Öyle zannedilmektedir ki, buradaki temel yanlış, bir kurumu kendi kültürel ve öz değerleri içerisinde ele almaktan uzaklaşıp, başka bir kültüre ait kurum üzerinden rol ve değer biçmekten kaynaklanmaktadır. Bu metot belki devlet örgütlenmesindeki diğer bazı idari kurumlar için makul ve geçerli bir yol olabilir. Ancak dinî saha içerisindeki kurumlar için biraz keyfi bir hareket olur denilebilir. Yani denilmek isteniyor ki, meşihat makamı başka bir dine ait kurumla ilişkilendirilemeyecek derecede kendi tarihi kökenleri içerisinde olgunlaşmış, kendi dinî inanç sistemine göre şekillenmiş ve hiçbir ruhbanî anlayışı içinde barındırmayan, doğu dinî kültürüne ait, özgün bir kurumdur. Bu konu üzerine müstakil bir makale kaleme alan Richard Bulliet de, şeyhülislamlığın kuruluşuna dair tartışmaların, Memluk himayesindeki Abbasi Hilafeti ile Ortodoks Patrikliğine izafeten olmak üzere, iki görüş üzerine yapıldığını ifade ettikten sonra, en gerçekçi yaklaşımın, bu çalışmada benimsendiği gibi, kurumun köklerini hilafetten ârî olarak doğuda aramak olacağını savunmuştur.²⁵⁰

Şeyhülislamlığın kuruluş sebeplerine dair üç görüş içerisinde en uzak, en uç ve hakikatten en öte olanı, zannedilene göre, Ortodoks Patrikliğine izafe edilen bu görüş olsa gerektir. Şayet Osmanlılarda buna dair bir gayret olsaydı, takdir edileceği üzere, bunu yapmak için İstanbul'un fethini beklemezlerdi. Çünkü fetihten önce Osmanlıların, bir buçuk asırdan fazladır yanı başlarındaki Bizans'ta Ortodoks Patrikliğini çok da yakından tanımadıklarını söylemek, öyle gözüküyor ki, biraz gayr-i mantıkî bir ifade olur. Bu sebeple de, bu görüşün son derece tutarsız olduğu düşünülmektedir. Nitekim şeyhülislamlıkla ilgili müstakil bir makale kaleme alan M. Pixley'e göre de, Osmanlıdaki şeyhülislamlık kurumunun, Abbasi Hilafeti veya Ortodoks Patrikliğine nazaran ihdas edildiği fikrinin pek tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenemez.²⁵¹

²⁴⁸ İlhami Yurdakul, "Şeyhülislamlık Merkezi Olarak İstanbul", **Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu**, İstanbul, 2011, s. 221.

²⁴⁹ Kazıcı, a.g.m., s. 43.

²⁵⁰ Richard W. Bulliet, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society", **Studia Islamica**, 1972, Nr: 35, s. 54-55.

²⁵¹ Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", **Journal of the American Oriental Society**, (vol. 96), No: 1, 1976, s. 93-94.

Tartışmaların şekillendiği görüşler içerisinde en makul ve makâmın yapı ve muhtevasına en uygun olanı, şüphesiz, üçüncü görüş gibi gözükmektedir. Buna göre şeyhülislamlık, İslâmî ve tasavvufî akımların etkisiyle, dünyevi otoritenin yanında, halkın dinî duygularını temsil etmesi amacıyla oluşturulmuştur. Zira bu konuyla ilgili olarak devletin kuruluş döneminde dinî gruplarla olan yakın ilişkilerine daha önce değinilmişti. Bu görüşte de yansıtıldığı üzere, meşihat makamının ihdasında bu geçmişin önemli bir etkisi olduğu açıktır.

Ancak görünüşe göre bu görüşün de eksik bir yönü vardır ki. O da, kurumun fetva yoluyla dünyevi iktidara kazandırdığı siyasi faydadır. Osmanlı, dinî grupların sosyal düzeni örgütlemeye ve siyasi faaliyetlerdeki yararını çok önceden tecrübe edinmiştir. Bu yönde en büyük destekçileri fakırlar, ahi ve dervişler olmuştur.²⁵² Fakat bu gruplardan özellikle Şii, Bâtını görüş içerisindekilerin devlet otoritesine gösterdikleri karşıt tavırlar, merkezîyetçilik arzusunda olan Osmanlıyı Orta-Doğu ulemasına yöneltmiştir.²⁵³ Devletin merkezileştikçe Sünni- İslâm yönündeki eğilimi, bu gruplardan bazılarının devlet aleyhinde tavır takınmasına sebep olmuştur. Şeyh Bedreddîn hadisesi bunlardan bir tanesidir.²⁵⁴ İktidar karşıtı girişimlere meyilli bu dinî gruplar, sahip oldukları geniş takipçi kitlesi ve halk arasında tutulmalarından dolayı, toplum içerisinde son derece derin sosyal sıkıntılara yol açabilecek potansiyel bir tehdit unsuru idi. İşte bu noktada Osmanlı çözüme fetva olgusu ile kavuşmuştur. Şeyh Bedreddîn'in, isyan bastırılıp yakalanmasından sonra, siyasi iktidarın onu sorunsuz asma arzusu, ulemadan alınan fetva ile²⁵⁵ mümkün olmuştur.

Bu gibi sosyal hadiselerin yanında siyasi olaylarda da fetva her zaman destekleyici bir unsur olmuştur. Mesela Sultan II. Murad Han (s.d. 1421-1444/1446-1451), Karamanlı İbrahim Bey'in ihanetine karşı takınacağı tavır için birçok ulemadan fetva almıştır.²⁵⁶ Burada şunun izahı amaçlanmaktadır: Şeyhülislamlık kurumu oluşturulurken, elbette ki Osmanlının din hassasiyeti son derece etkili olmuştur ancak bunun yanında fetvanın, eylemlerde sağladığı siyasi yararın da son derece tesirli olduğu açıktır. Ki, harekete geçirilecek fiilin, herkesin kabulüne mazhar olacak meşruiyetini sağlama konusunda fetva, oldukça önemli bir argümandır.²⁵⁷ Osmanlı bunu bilerek, hem eyleminin meşruiyetini sağlamlaştırmak ve hem de hareket sahasını genişletmek için, şeyhülislamlığın bünyesinde fetvayı doğrudan eline almayı amaçlamış olmalıdır. İnalçık bununla ilgili şöyle der: *“Öyle görünmektedir ki ilk Osmanlı sultanları hukuki kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar; daha sonra da aynı amaç için şeyhülislamlık*

²⁵² Bkz. İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 45-53.

²⁵³ Cenk Reyhan, “Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidar ve İlmiye Sınıfı”, **Amme İdaresi Dergisi**, 32, (3), 1999, s. 76.

²⁵⁴ İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 64.

²⁵⁵ Kaydu, a.g.m., s. 202-203.

²⁵⁶ Kaydu, a.g.m., s. 209.

²⁵⁷ Ekrem Kaydu şeyhülislamlığın ortaya çıkış sebeplerini makalesinde ele alırken, ilk önce Sultan II. Murat'ın mütedeyyin şahsiyetini vurgular. Daha sonra ise konuyu imparatorluğun o dönemdeki iç ve dış vaziyeti üzerinden ele alır. Burada meselenin dinî ve siyasi sebeplerini ortaya koymaya çalışırken fetva olgusuna dikkat çeker.

*makamını kurmuşlardır.*²⁵⁸ Burada da görüldüğü gibi, manevi otorite olarak sahip oldukları etki ve dinî söylemlerle, ilk zamanlarda fakihler, daha sonra da şeyhülislamlık, siyasi otoritenin faaliyetlerinde onu destekleyici bir unsur olmuştur. Ayrıca bu dinî karakterler, hükümdarın hâkimiyetini de halk nezdinde meşruiyete kavuşturan bir işleve sahiptir.²⁵⁹

Şeyhülislamlık kurumunun ortaya çıkış sürecine bakıldığında, Osmanlının bu makamı ciddi bir ihtiyaca binaen, son derece dâhiyane bir mantıkla ortaya çıkardığı anlaşılır. Osmanlı XV. asrın ortalarına gelinceye kadar, bazı sosyal ve siyasal buhranlara maruz kalmıştır. O dönemde, özellikle Bâtîni-Rafîzî hareketler Osmanlı iktidarı için ciddi sıkıntılar yaratmıştır.²⁶⁰ Mesela bunlardan Şeyh Bedreddîn hadisesi, devletin Ankara Savaşı'ndan sonra içine düştüğü buhran döneminde son derece ciddi bir tehlike olarak ortaya çıkmıştır. Bundan başka memleketin muhtelif yerlerinde gayr-i resmî müftülerin, dini meseleler hakkında kendi dünya görüşlerine göre fetva vermeleri de, devlet için bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.²⁶¹ Bu kişiler, siyasal otorite aleyhinde ortaya çıkabilecek sosyal hareketlerin kaynağını teşkil eden odaklardır. Şunu da eklemek gerekir ki, saltanat her nasıl ki devlet idaresinin diğer sahalarında kendisine yarar sağlayacak yardımcıları edinmiş, şeyhülislamlığın ihdasında da dinî sahada saltanata katacağı yardım mutlaka etkili olmuştur.²⁶² Ancak bu çalışmadaki kanaate göre, hem yukarıda zikredilen gruplara karşı fetvayı devlet eline almak ve hem de bu yolla saltanatın merkezileşme arzusunun yerine getirmek, diğer sebeplere nazaran daha baskın durumda olmalıdır.

Diğer taraftan, siyasal sahada ise I. Bayezid'in (s.d. 1389-1402) Anadolu'daki yayılma politikası, İslâm âleminde Osmanlıya karşı menfi bir tutuma sebep olmuştur.²⁶³ Böylesine bir baskı ortamının tazyikiyle siyasal iktidarın, eylemlerinde manevi kanattan kendisini destekleyici bir güç arayışına yönelmiş olması, gayet anlaşılır ve mantıkî bir eğilimdir. Fetva, bu noktada onun aradığı güçtür. Netice itibarıyla iktidar, fetva yetkisiyle donatılmış şeyhülislamlık makamını yaratarak, kanaat odur ki, işte aradığı o güce kavuşmuş olmuştur.

Sonuç olarak görünüşe göre, şeyhülislamlığın ortaya çıkışı tek sebeple açıklanamayacak kadar çok-yönlü bir durum arz etmektedir. Müessesenin ihdasında hem dinî, hem siyasal ve hem de sosyal birçok amil etkili olmuşa benzemektedir. Nihayetinde ihtiyaç hâsıl olmadan nesne icat

²⁵⁸ İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 4.

²⁵⁹ İnalçık, bununla ilgili olarak, Şeyh Edebalî'nin meşhur rüya rivayetini andıktan sonra şöyle yazar: "Din adamlarının, özellikle dervişlerin hükümdarın egemenliğini halk önünde meşrulaştırma bu hayati fonksiyonunu, Osmanlı tarihinde son dönemlere kadar izleyebilmekteyiz (padişahın Eyüp'te devrin ünlü şeyhinden kılıç kuşanması, taklîd-i seyf merasimi). Bkz. İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 97-98.

²⁶⁰ Kazıcı, a.g.m., s. 44.

²⁶¹ Kaydu, a.g.e., s. 208.

²⁶² Ramazan Boyacıoğlu, "Tarihi Açısından Şeyhülislamlık, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1), 1996, s. 162.

²⁶³ Kaydu, a.g.e., s. 208.

olunmaz. Bunlar içerinden en baskın olanı ise, şartların yarattığı siyasi ihtiyaç gibi durmaktadır. Her ne sebeple kurulmuş olursa olsun, sonuç itibariyle şeyhülislamlık makamı hem dinî, hem siyasi ve hem de sosyal alanlardaki ihtiyaçlara cevap verebilecek ve sultanlara hareket sahası açacak son derece işlevsel bir kurum olarak varlık sahasına tecessüm etmiştir.

2.3.2. Şeyhülislamlık Makamının Zuhuru

Şeyhülislamlıkla ilgili diğer bir tartışma ise, bu müessesenin ilk olarak ne zaman ihdas edildiği ile ilgilidir. Bu konu üzerine araştırma yapan hem yerli, hem de yabancı araştırmacılar ilk şeyhülislamın kim olduğuyla ilgili henüz ortak bir kanaata varamamışlardır. Bunun sebebi ise, araştırmacıların konuyu incelerken farklı kıstaslar ve kaynaklar üzerinden değerlendirme yapmaları, gibi gözükmektedir.

Bu konuda görüş bildirenlerin bazıları, şeyhülislamlığı Osmanlı'nın ilk zamanlarına, Şeyh Edebali ve Tursun Fakih'e kadar dayandırırken; bazılarına göre ise meşihat makamı Molla Şemseddin Fenarî (en çok kabul gören) ile başlamaktadır. Bunun yanında şeyhülislamlık tarihini, İstanbul'un fethi ve Kanunname-i Âlî-i Osman'ı delil göstererek Fatih Sultan Mehmed (s.d. 1444-1446/1451-1481) dönemiyle birlikte başlatanlar olduğu gibi; Zenbilli Ali Efendi'ye işaret ederek Yavuz Sultan Selim dönemiyle ve son olarak İbn-i Kemal ve Ebussuûd ile beraber başlatanlar da vardır. Tartışma ve görüşler genel olarak bu dönemler üzerinde yoğunlaşmıştır. Araştırmacılar bazı noktalarda aynı ölçütleri çıkış olarak alsalar dahi farklı deliller sunarak, farklı isimler üzerinde görüş bildirmişlerdir.

Bu tartışmalardaki ilk grup, Şeyhülislamlığın Osmanlı'da en eski tarihlerden itibaren var olduğu görüşünü savunan Taşköprülüzade, d'Ohsson, Karaçelebizade Abdülaziz, Ataullah Ahmed ve Ali Emirî'dir.²⁶⁴ Onlara göre, şeyhülislamlık makamı devletin ilk ortaya çıkışından beri vardır. Bu grup, Osmanlı'nın kurucusu Osman Gazi'nin, fetva görevini ilk olarak dönemin ünlü âlimlerinden Şeyh Edebali'ye tevdi ettiği görüşündedir. Hatta onun ölümünün ardından fetva vazifesi, damadı Tursun Fakih'e verilmiştir.²⁶⁵ Taşköprülü, d'Ohsson ve Emirî, anlaşılan o ki, Şeyh Edebali ve Tursun Fakih'in yürütmüş olduğu diğer vazifeleri görmezden gelerek, doğrudan fetva yetkisine odaklanmış ve tabii olarak şeyhülislamlığı, ismi geçen bu zevatla başlatmışlardır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta vardır: Bu şahıslar sadece fetva vermekle yükümlü, müstakil bir makamı mı temsil etmekteydiler, yoksa bazı görevlere ilaveten mi bu hizmetten mesul idiler? Zannedilene göre, bu görüşün tutarlılığının anlaşılması için, görüşün ilk olarak bu soru üzerinden değerlendirmeye tabi tutulması lazımdır. Zira Osmanlı'da ilk devirlerden

²⁶⁴ Kaydu, a.g.e., s. 204.

²⁶⁵ Yakut, a.g.e., s. 26.

itibaren fethedilen yerlere kadılar atandığı²⁶⁶ ve bu kadıların dinî ilimlerde yetki sahibi olduğu malumdur. İşte fetva da bu yetkiler arasına girmektedir.

Şeyh Edebali'nin Osman Gazi'ye şeyhlik ve mürşitlik yaptığını ve İslâm hukukunu ilgilendiren konularda kendisine danışılan ulvî bir şahsiyet olduğu daha evvel söylenmişti. Bu açıdan bakıldığında, Şeyh Edebali, her ne kadar resmi olmasa da, manevi manada bir fetva mercii gibi gözükmektedir. Ancak diğer taraftan Tursun Fakih'in sadece ve müstakil olarak fetva ile yetkili bir makamın sahibi ve yürütücüsü olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Zira Âşıkpaşazâde bu konuyla ilgili oldukça net bilgiler vermektedir. Buna göre, Osman Gazi, Karacahisar'ı ele geçirdiği vakit, oraya yerleşenlerin talepleri üzerine Tursun Fakih'i kadı ve imam tayin etmek istemiştir. Bunun üzerine Tursun Fakih de Şeyh Edebali'ye danıştıktan sonra bunu kabul etmiştir. Âşıkpaşazâde, burada Tursun Fakih'in Cuma ve Bayram namazlarında hatiplik yaptığından da bahseder.²⁶⁷ Buradan anlaşılmaktadır ki, Tursun Fakih, Osman Gazi tarafından hem imamlık, hem de kadılık vazifesiyle görevlendirilmiş ve fetva görevi için başlı başına bir makam ihdas edilmemiş, bu görev Tursun Fakih'e kadı ve imamlık görevine ek olarak verilmiştir. Fakat buradaki bilgi, fetva ihtiyacının sadece Tursun Fakih tarafından karşılanıp karşılanmadığı hakkında kesin bir yargı sunmamaktadır.

Bundan başka Âşıkpaşazâde, Orhan Bey dönemi ile ilgili de bir bilgi sunmaktadır. Âşıkpaşazâde bunu aktarırken, “*Orhan imamı oğlu Yahşi Fakih'in evinde hasta oldum*” der.²⁶⁸ Müellifin burada Orhan imamı diye üstü kapalı bahsettiği kişi, İshak Fakih'dir. Yani buna göre Orhan Gazi, imamlık görevini İshak Fakih'e vermiş ve doğal olarak da ifta vazifesini de. Ancak burada da ifta için müstakil bir müessesenin ihdas edildiğinden söz edilemez. Büyük ihtimalledir ki, İshak Fakih, imamlık vazifesinin yanında fetva hizmetini de vermiştir.

Taşköprülüzade, Şakayık-ı Numaniyye adlı eserinde, “*beylik işlerinde ve fıkhi meselelerde Şeyh Edebali'nin mütalaası alınıyordu (...) Ölümünden sonra Tursun Fakih onun yerine geçti, beylik işlerini gördü ve fıkhi dersler verdi*” bilgisini aktarır.²⁶⁹ Fakat Ekrem Kaydu bu noktada, Taşköprülüzade'nin verdiği bilgilerin, olayların yaşanmasından yaklaşık iki yüz sene sonra olduğu için, sıhhatinin şüpheli olduğunu, verilen bilgilerden Şeyh Edebali ve Tursun Fakih'in resmi müftüler olup olmadığının açıkça anlaşılmadığını iddia ederek, bu görüşe karşı çıkmıştır. Ve ayrıca bu iki zatın Osman Gazi'nin yakın akrabaları olduklarından, fetva vermeleri için müftü olarak

²⁶⁶ İpşirli, “İlmiye”, s. 143.

²⁶⁷ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, İstanbul, 1332, s. 18.

²⁶⁸ Âşıkpaşazâde, a.g.e., s. 84.

²⁶⁹ Kaydu, a.g.m., s. 202; Ekrem Kaydu bu konudaki en eski rivayetin Taşköprülüzade'ye ait olduğunu iddia eder. Fakat Taşköprülü'den çok daha önce, yukarıda bahsedildiği üzere Âşıkpaşazâde bu konu hakkında bilgiler vermektedir.

tayine ihtiyaçları olmadığını ve o dönemde fetva hizmetinin müstakil bir memuriyet mi, yoksa kadı ve müderrisliğe ek olarak yapılan bir hizmet mi olduğunun açık olmadığını savunur.²⁷⁰

Kaydu, bundan başka Ermeni asıllı Osmanlı müellifi d’Ohsson’u da bazı noktalarda eleştirir. Buna göre d’Ohsson, ifta makamının Osmanlının kuruluşundan beri var olduğuna dair şahsi iddiasını sağlamlaştırmak için, Sultan I. Murat’ın (s.d. 1362-1389), Tursun Fakih’in ölümünün ardından boşalan fetva makamına, Bursa kadısı Fahreddin Acemî’yi tayin ettiğini yazmaktadır. Ancak burada d’Ohsson bir tezatlığa düşmektedir. Zira Fahreddin Acemî, I. Murat zamanında değil, Sultan II. Murat ve Fatih Sultan Mehmed Han zamanında yaşamıştır ve Tursun Fakih’in muasırı olmadığı münasebetiyle, halefi de değildir. Ayrıca Bursa kadılığı da yapmamıştır.²⁷¹

Öyle anlaşılıyor ki, bu ilk görüşü savunan gruptaki Taşköprülüzade, d’Ohsson, Karaçelebizade Abdülaziz, Atullah Ahmed ve Ali Emirî şeyhülislamlık makamının ortaya çıkışını doğrudan, resmi yahut gayr-i resmi şahıslardan alınan fetvalar üzerinden değerlendirmişlerdir. Ancak fetva baştan beri, bu sahada ilmi derinliğe sahip her âlimin salahiyet sahibi olduğu bir mecradır. Bu açıdan Osmanlının ilk devirlerinde fetva vermek için resmi bir kimliğe sahip olmak pek de önem arz eden bir mesele olmasa gerektir. Şeyh Edebali ve Tursun Fakih’in fıkhi konularda yetki sahibi oluşu, su götürmez bir gerçektir. Ancak yine burada bir gerçek daha vardır ki; o da, Şeyh Edebali hakkında bir kesinlik olmasa da, Tursun Fakih’in imam ve hatipliğinin yanında, resmi devlet kadısı olduğudur. Yani buradan çıkan sonuç, şeyhülislamlığın Şeyh Edebali ve Tursun Fakih ile birlikte başlatılmasının pek de tutarlı bir görüş olmadığıdır. Zira o dönemde fetva hizmeti kendine münhasır, başlı başına bir resmi müessese olmaktan daha ziyade, kadı, müderris ve imam gibi zevatın üstlendiği bir yan hizmet gibi görünmektedir.

Şeyhülislamlık makamının kuruluşuna dair başka bir iddia da, meseleyi Sultan I. Murat devrine götürmektedir. Bu iddia, 1386 senesinde Rumeli’deki akıncı beyi Evrenos Bey’e gönderilmiş olan bir fermana/mektuba dayandırılmaktadır. Fermanda şu ifadeler yer almaktadır:

Karındaşım ve emirim Gazi Süleyman ile Gazi Hacı Evrenos Bey (...) Amme-i guzat-u mücahidine Emirü’l-mü’minin (olarak sizi) nasb eyledim ve buyurdum ki, kemâkân mutasarıf olasın (...) Husûsan ve umûmen Rumeline şeyhülislam olarak tayin olunan Mefahirü-l-Fuzelâ Elvan Fakih’e (Allah ilmini artırsın) münasip bir şekilde riayet edesin.²⁷²

Ancak Eraslan’ın burada bahsettiği mektubun iki nüshası vardır. Birisi, Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde bulunan orijinal nüsha; diğeri ise, mukaddime kısmında mektubun Selanik’te Evrenos sülalesinden Yusuf Paşa isimli zatın eline geçtiği ve oradan da bazı imla hataları düzeltilerek

²⁷⁰ Kaydu, a.g.m., s. 202.

²⁷¹ Kaydu, a.g.m., s. 202.

²⁷² Eraslan, a.g.e., s. 21; Ayrıca mektubun tam metin çevirisi için bkz. Mehmet İnbaşı, “Sultan I.Murat’ın Evrenos Bey’e Mektubu”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (17), 2001, s. 228-231.

Muharrerât-ı Nâdire adlı esere tahrir edildiği bildirilen nüshadır. Yani mektubun iki nüshası arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.²⁷³ Mektubun arşivdeki nüshasında şeyhülislamla ilgili “*Kendü hallerine husûsen Rum-iline Şeyhü’l-İslâm nasb olunan mefahir’ül-guzât Kadı Efendi zîde ilmuhûya riayet idüb gözleyesin*” yazarken, Muharrerât-ı Nâdire’deki nüshada ‘*husûsen*’den sonra ‘*ve umûmen*’, ‘*mefahir’ül-guzât*’dan sonra ‘*fahrü’l-füzelâ Elvan Fakih*’, ‘*ilmuhûya*’dan sonra ise ‘*ve zekâuhuya*’ gibi fazladan bazı kısımlar eklenmiş.²⁷⁴

Yukarıda da görüldüğü üzere, mektubun orijinal, yani sultan tarafından gönderilen nüshasında Elvan Fakih ismi zikredilmediği gibi, gönderilen şahıstan “*şeyhülislam*” lafzının yanında “*Kadı Efendi*” diye de bahsedilmektedir. Yani buradan anlaşılan, gönderilen kişinin esasında kadı olduğu ve büyük ihtimalledir ki ilmüne hürmeten şeyhülislam dendiğidir. Zira *şeyhülislam* tabirinin X. asrın ikinci yarısından beri, ilmi yönden devrin en ileri şahsiyeti olan zatlar için kullanıldığı daha evvel zikredilmişti. Burada bahsedilen şeyhülislam da yine aynı şekilde, (devrinin en ileri geleni olmasa bile) tayin edilen kadı için manevi manada kullanılmış olmalıdır.

Sultanın, Evrenos Bey’e gönderdiği mektup hakkında müstakil bir makale kaleme alan İnbaşı, Muharrerât-ı Nâdire’deki nüshada zikredilen *Elvan Fakih* ismiyle ilgili şunları yazmaktadır:

Elvan Fakih meselesi çok daha ilginçtir. Çünkü mektupta bahsedilen Elvan Fakih, bu yüzyılda yaşamış Elvan Çelebi (ö. 1359’dan sonra) isminden esinlenerek zikredilmiş olmalıdır. Bilindiği üzere Elvan Çelebi, Kırşehir’de doğmuş olup babası, XIV. yüzyıl Anadolu Türk tasavvuf hayatının ünlü simalarından Âşık Paşa, büyük dedesi ise, Babaî İsyanı diye bilinen dinî-sosyal hareketin başı olan Baba İlyâs-ı Horasânî’dir... Elvan Çelebi, sadece yaşadığı asırda değil, XVI. ve XVII. yüzyılda bile, ismi yaşayan ve çeşitli menkıbeleri anlatılan bir kimsedir. Dolayısıyla Elvan Çelebi’nin isminin Elvan Fakih şeklinde, 1386 tarihinde yazılan bir mektupta yer almış olması, onun öldükten sonra bile Anadolu’da hatta Rumeli’de büyük bir nüfuza sahip olduğunu göstermektedir. Muharrerât-ı Nâdire’de kaydedilen bu ismin, Başbakanlık Arşivi’nde bulunan nüshada yer almadığı ve sadece “*Mefahir’ül-guzât Kadı Efendi zîde ilmuhû*” şeklinde yazılıp, şahıs isminden bahsedilmediği görülmektedir.²⁷⁵

İnbaşı’nın bu fikri, çalışmadaki, mektupta yer alan sadece şeyhülislam tabirinin manevi manada kullanıldığı görüşünü desteklemekle kalmıyor, aynı zamanda mektubun orijinal nüshasında geçmeyip, Muharrerât-ı Nâdire’deki ikinci nüshasında geçen Elvan Fakih isminin de manevi olarak kullanılmış olabileceğini gösteriyor. Şöyle ki, kadı olarak tayin edilen kişi yüksek ihtimalle ilmi derecesi âli bir *fakih* ve bu sebeple hem *şeyhülislam* ve hem de *Elvan* diye zikredilmiştir. Nihayetinde bu bahsedilenler ışığında, ilk şeyhülislamın Elvan Fakih olduğu görüşünün tutarlı olma ihtimali yoktur. Çünkü mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, bahsi geçen zat, çalışmada konu edilen manada resmi bir şeyhülislam olmayıp, görevlendirildiği bölgede ifta hizmetini de elinde bulunduran bir kadıdır. O devir Osmanlısında buna sıkça rastlanmaktadır. Yani herhangi bir

²⁷³ İnbaşı, a.g.m. s. 227.

²⁷⁴ Bkz. İnbaşı, a.g.m. s. 230.

²⁷⁵ İnbaşı, a.g.m. s. 232.

merkeze atanan kadı, oradaki fetva işini de üstlenmiştir. Ayrıca şeyhülislam tabir edilen portre; kadı, müderrislik veya benzeri diğer bütün vazifelerden ârî, sadece ve sadece fetva ile görevlendirilmiş yahut müderrislik vb. görevler yürütüyorsa dahi bunları asli görevi olarak değil, ifta vazifesinin yanında ilave hizmet olarak ifa eden başkent müftüsüdür. Bu açıdan, devlet merkezinin dışında bir başka yere tayin edilen bu şahsın, ilk şeyhülislam olduğu görüşü pek de tutarlı gözükmemektedir. Son olarak ikinci nüshada yer alan *Elvan Fakih* ifadesi de, zannedilene göre, tayin edilen memurun ismi değil, onun ilmüne istinaden verilmiş bir taltiftir.

Bir diğer görüş ise, gerek eski ve yeni yerli araştırmacı ve müellifler arasında ve gerekse de yabancı araştırmacılar arasında en çok tutulan, ilk şeyhülislamın Molla Şemseddin Fenarî olduğu görüşüdür. Bu görüşü ifade eden yerli müellifler arasında Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, Ahmed Refik, Süleyman Sadeddin ve Ataullah Ahmed vardır.²⁷⁶ Kaydu'ya göre bu şahıslar, meşihat-ı İslamiyye'nin Molla Şemseddin Fenarî ile başladığı yönündeki görüşlerini Taşköprülüzade'de geçen bir bilgiye dayandırmışlardır.²⁷⁷ Mecdi Efendi, pederinin vasıtasıyla cedd-i pakandan (veliler) naklen Taşköprülüzade'nin, "*Molla Fenarî memalik-i Osmaniye'de müftü ve mahmiye-i Bursa'da kadı ve Manastır Medresesi'nde müderris olup, menasib-i mezkureyi bir zamanda cem' eyledi.*" bilgisini aktardığını ifade eder.²⁷⁸ Taşköprülüzade'de geçen bu bilgiden anlaşıldığı kadarıyla, Molla Şemseddin Fenarî müderris, kadı ve müftü olmak üzere üç görevi birden yürütmektedir. Ancak burada bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Şöyle ki, burada Molla Fenarî'nin yürütmüş olduğu görevlerden hangisi ya da hangilerinin onun asli vazifesi olduğu açık değildir. Onun, o devirde şeyhülislam olduğunun söylenebilmesi için, fetva makamının önceliğinin açık şekilde vurgulanması gerekmektedir. Ancak bu şekilde, Molla Fenarî ile başlayan müstakil bir ifta makamının varlığından söz edilebilir.

Aslında, yukarıda geçen "*memalik-i Osmaniye'de müftü*" ifadesi oldukça baskın bir ifadedir. Yani, Molla Fenarî'ye bir baş-müftülük havası katmaktadır. Ancak bu unvanın resmi olup olmadığını tespit etmek çok zor gözükmemektedir. Yani "Molla Fenarî kadılık ve müderrislik vazifesinin yanında, müftülük vazifesini müstakil bir makamı temsilen mi yürütüyordu?", bilinmemektedir. Zira Taşköprülü, burada Molla Fenarî'nin hangi tarihte müftülüğe tayin olunduğu hakkında da hiçbir şey söylememiştir. Bu sebeple, bu ifade Molla Fenarî'nin ilmi zenginliğinden de kaynaklanmış olabilir. Zira kaza, tedris ve fetva işlerinin hepsinde de yetki sahibi olan bir zatın ilmi fazileti ortadadır. Ki, Fenarî, Mısır'daki ünlü âlimlerden dersler almış ve tanınmış bir zattır. Öyle ki, bizzat Karaman Beyi tarafından davet alarak, Karaman'a gitmiştir.²⁷⁹ Dolayısı ile bu tablo düşünüldüğünde, yukarıdaki ifade, onun verdiği fetvanın bağlayıcılığına dair bir vurgulama dahi

²⁷⁶ Kaydu, a.g.m., s. 204; Yakut, a.g.e., s. 27.

²⁷⁷ Bkz. Kaydu, a.g.m., s. 204.

²⁷⁸ Taşköprülüzade, *Şakayık-ı Numaniyye*, (Çev. Mecdi Efendi), İstanbul, 1269, s. 49.

²⁷⁹ *Şakayık-ı Numaniyye*, s. 51.

olabilir. Nitekim Osmanlıda ilk baştan beri fetva salahiyetinin kadılarına verildiği daha evvel söylenilmişti. Bu sebeple, yürüttüğü kadılık vazifesi göz önüne alındığında, Molla Fenarî için de bu kadı-fetva ilişkisi geçerliymiş gibi gözükmektedir. Eğer bunun aksi olup, sadece müderrislik ve fetva vazifelerini icra etmiş olsaydı, kadı elinde birleştirilen bu kaza-fetva geleneğinden sıyrılmış olup, işte o zaman Molla Fenarî'nin müftü olma ihtimali ağırlık kazanabilirdi. Ancak kadılık görevini yürütüyorken, bu ihtimalden pek fazla söz edilemez. Çünkü meşihat makamının müstakil olarak kurulmasına kadar devam eden Osmanlı fetva geleneği, bunu gösteriyor. Yani Molla Fenarî'nin asli vazifesi kadılık gibi durmaktadır. Bu münasebetle yüksek ihtimaldedir ki, ifta vazifesi Molla Fenarî'ye kadılık vazifesine ilaveten verilmiş ve müftü unvanı da buradan gelmektedir.

Konuyla ilgili çalışma yapan bazı yabancı araştırmacılar da, Molla Şemseddin Fenarî'yi, Osmanlı meşihat makamı tarihindeki ilk şeyhülislam olarak kabul etmektedir. Bunlardan, mesela, Richard C. Repp, Oxford Üniversitesinde 1966'da Osmanlıda şeyhülislamlıkla alakalı bizzat bir doktora çalışması hazırlamıştır.²⁸⁰ Diğer taraftan Michael M. Pixley de, Osmanlı şeyhülislamı üzerine kaleme aldığı, bahsini geçtiğimiz makalesinde, Sultan II. Murat dönemindeki birtakım siyasi olayları aktardıktan sonra, öne sürdüğü iki sebebe binaen, sultanın bu durum karşısında Molla Şemseddin Fenarî'yi ilk şeyhülislam olarak tayin ettiğini iddia etmektedir.²⁸¹ Bundan başka XIX. asır müelliflerinden Mehmed Şem'î, Esmar ül-Tevarih'inde ve Vakanüvis Ahmed Lütfi ise Tarih-i Ahmed Lütfi adlı eserlerde verdikleri Cedvel-i Meşayih-i İslamiyye'lerde Osmanlı şeyhülislamlığını Molla Şemseddin Fenarî ile başlatmışlardır.²⁸² Ayrıca günümüz yerli araştırmacılar arasında bu konuda çalışma yapan Abdülkadir Altunsu²⁸³ ve İlhami Yurdakul²⁸⁴ ve İbrahim H. Aydın²⁸⁵ da aynı kanaattedirler.

Ekrem Kaydu, Molla Fenarî'nin şeyhülislamlığına dair en eski rivayet tabiri ettiği Taşköprülüzade'de geçen bilgiyi, Fenarî'nin meşihata atanma tarihi ile ilgili netlik arz etmediği iddiasıyla eleştirir. Kaydu ayrıca, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, Ahmed Refik, Süleyman Sadeddin ve Ataullah Ahmed gibi müelliflerin de, Taşköprülü'den bu bilgiyi herhangi bir tetkik yapmadan doğru kabul edip, iktibas ettiklerini ifade etmiştir. Ancak bu bilginin dikkate alındığında, şeyhülislamlığın Sultan II. Murat devrinde kurulmuş olabileceğinin düşünülebileceğini de eklemektedir. Ona göre, 1424-1425 yıllarında Molla Fenarî'nin Bursa'da kadı olduğu ortadadır ve fetva da buna ilave hizmet olarak verilmiş olabilir. Kaydu, bu durum karşısında Molla Fenarî'nin

²⁸⁰ Kaydu, a.g.m., s. 204.

²⁸¹ Bkz. Pixley, a.g.m., s. 91-92.

²⁸² Yakut, a.g.e., s. 27.

²⁸³ Altunsu, a.g.e., s. 40.

²⁸⁴ İlhami Yurdakul, "Şeyhülislam", Gabor Agustan – Bruce Masters (Ed.), **Encyclopedia of the Ottoman Empire**, Facts On File Publishing, New York, 2009, s. 525.

²⁸⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî: Osmanlı Âlimi", **DİA**, 30, TDV Yayınları, 2005, s. 247.

şeyhülislam olarak kabul edilemeyeceğini, şeyhülislamlığın ancak Fenarî'nin ikinci halefi olan Fahrüddin-i Acemî ile birlikte başlamış olabileceğini savunmaktadır.²⁸⁶

Bu konu hakkında aynı görüşü paylaşan bir diğer kişi ise XVII. asır Osmanlı düşünürü, müellif Hezarfen Hüseyin Efendi'dir. Hezarfen, meşihat makamının Sultan II. Murat zamanında vücut bulduğunu kabullenmekle beraber, bu makama tayin edilen ilk kişinin Molla Fenarî değil, Molla Fahreddin Acemî olduğunu ifade etmektedir. Hezarfen Hüseyin Efendi, Molla Acemî'den evvel fetva veren görevlilerin kadı ve müderris olduklarını söyler.²⁸⁷ Bundan dolayı da ilk şeyhülislam olarak Fahreddin Acemî'yi kabul eder.

Neticede itibariyle, buraya kadar aktarılanlar içerisinde ortak bir nokta vardır. O da, meşihat-ı İslamiyye'nin Sultan II. Murat devrinde ortaya çıktığıdır. Bunu destekleyen en önemli argüman ise, daha evvel de bahsedilen, II. Murat devrinde Osmanlı coğrafyasındaki sosyal ve siyasal vaziyettir. Bir ihtiyaç olarak doğan duruma binaen, nihayet Sultan II. Murat, fetvayı devlet teşkilatlanmasında müesseseleştirerek cevap vermiştir. Fakat ortada olan müphemlik ise, bu cevabın ilk kimle verildiğidir. Yani müftül-enam olarak ilk kim tayin edilmiştir.

Görünüşe göre Molla Şemseddin Fenarî her ne kadar meşihat-i İslamiyye'nin ilk şeyhülislamı olarak bir genel kabule haiz ise de, Osmanlı'nın ilk devirlerden itibaren fetvayı kadılara teslim etme teamülü, bir kadı olduğu sabit olan Fenarî'nin aynı zamanda da müftü olduğu iddiasında şüphe uyandırmaktadır. Bu şüpheyi mahal veren en önemli şey şudur: Bir zat, zaten fetva salahiyetine sahip bir memur iken, niçin asli görevi fetva olan başka bir memuriyetle vazifelendirilsin? Yani Molla Fenarî kadı olmak marifetiyle fetva vermeye zaten yetkili iken, niçin aynı zamanda bir de müftü olarak (ifta ile vazifeli ayrı bir memuriyet) tayin edilsin? Bu ciddi bir çelişkidir. Bu sebeple, öyle gözüküyor ki, ilk müftünün kim olduğunu tespit edebilmek için yapılması gereken, kadı-fetva birlikteliğinin tek bir şahıs bünyesinde birbirinden ayrıldığını savunmak gibi tezat bir tutarsızlığı sürdürmek yerine;²⁸⁸ vazifelerin (kadılık ve müftülük kastedilmektedir) başka başka şahıslar elinde, ayrı ayrı toplanması gerektiği mantığıyla yola çıkmaktadır. Molla Fenarî'nin kadılığı döneminde böyle bir ayrışmanın yaşanıp yaşanmadığı henüz bilinmiyor. Yani Molla Fenarî'nin kadılıktan çekilip, sadece ve sadece müstakil olarak meşihat makamını temsilen, müftü olduğuna dair şu ana kadarki kayıtlarda herhangi bir ima yoktur.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığı takdirde, şüpheden uzak bir şekilde ilk müftünün Molla Şemseddin Fenarî değil, aslında, meşayih cetvellerinde onun haleflerinden olarak gösterilen Molla

²⁸⁶ Kaydu, a.g.m., s. 204-205.

²⁸⁷ Yakut, a.g.e., s. 27.

²⁸⁸ Ki, aslında, farkında olmadan Molla Fenarî'yi ilk şeyhülislam olarak kabul etmekle bu yapıyor ve böyle bir şeyin olmasına imkân yoktur.

Fahreddin Acemî olduğu görülür. Zira Taşköprülüzade'nin yazdıkları, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Taşköprülüzade, Şakayık-ı Numaniyye'sinde şunları aktarmaktadır: “*Bazı medarise müderris olduktan sonra Acemî, merhum ve mağfurla Sultan Murad Han Gazi zamanında yevmi otuz akçe ile vazife-i nazife ile müftü oldu.*”²⁸⁹ Görüldüğü üzere müellif, herhangi bir kadılıktan yahut aynı anda ifa edilmek suretiyle cem’ olunan kadı-fetva birlikteliğinden de bahsetmemektedir. Taşköprülü, her ne kadar bir tarih vermese de,²⁹⁰ doğrudan doğruya Fahreddin Acemî'nin müderrislikten sonra müftü olarak tayin edildiğini yazmaktadır. Molla Şemseddin Fenarî'ye nazaran, Molla Fahreddin Acemî'deki açıklık, işte budur. Şu ana kadar eldeki kaynaklarda Molla Fenarî için böylesine net bir ifade kullanılmamıştır. Fakat Taşköprülüzade'de Molla Acemî için kullanılan ifade, nihayet şüphelerden uzak, müstakil bir şekilde müftü tayini yapıldığını göstermektedir. Bu münasebetle de denilebilir ki; *şeyhülislamlık Molla Fahreddin Acemî ile başlar.*

Şunu da belirtmek gerekir ki, makam-ı meşihatın ilk ortaya çıkışında, makama tayin edilen memur için *şeyhülislam* tabirinin kullanılmamıştır. Bunun yerine, adı geçen makam sahibine hitaben, yukarıda da görüldüğü üzere, *müftü* ifadesi benimsenmiştir. Sultan II. Murat devrinde, müftü için şeyhülislam tabirinin kullanılıp kullanılmadığı, kesin olarak bilinmemektedir. Kesin bir kayıt olarak şeyhülislam tabirine ilk olarak, Fatih Kanunnamesi'nde rastlanmaktadır. Bir sonraki başlık altında görüleceği üzere, bu kanunnamede *müftü* ve *şeyhülislam* tabirleri, bir birleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Fatih Kanunnamesi'nde şeyhülislam tabirinin açıkça kullanılması, akla şu düşüncüyü getirmektedir: Bu tabir, II. Murat devrinin son zamanlarında ortaya çıkmış olabilir mi? Akılda böyle bir şüphenin varlığıyla beraber, henüz bunu destekleyecek ve kanıtlayacak bir argümanın yokluğu da, bir gerçektir.

Şeyhülislamlığın başlayışıyla ilgili ilginç bir kayıt ise ünlü müellif Kâtip Çelebi'ye aittir. Çelebi, “*Takvimü't-Tevarih*” adlı eserinde, meşihat makamını garip bir şekilde İstanbul'un fethiyle başlatmıştır. Eserinde bu konuyu “*Cedvel-i Meşayih-i İslâm*” başlığı altında işleyen müellif, meşihat cetvelinde İstanbul'un fethinden önceki müftülere (bir tanesi hariç)²⁹¹ yer vermemiştir. Bazı araştırmacılara göre Kâtip Çelebi'nin bu davranışı, şeyhülislamlığın başlayışına dair bir görüştür.²⁹² Ancak zannedilene göre müellifin bu davranışı bir görüş olmaktan ziyade, Fatih'in kanunname ile devlet teşkilatlanmasında yapmış olduğu düzenlemeden de kaynaklanmış olabilir. Zira yukarıda da değinildiği gibi, şeyhülislam tabiri kesin olarak ilk defa Fatih Kanunnamesi'nde geçmektedir. Dolayısıyla şeyhülislam tabirinin Fatih'le resmiyet kazandığı oldukça açıktır. Kâtip Çelebi, bu sebeple şeyhülislamlığı İstanbul odaklı düşünüp, meşihat cetvelini fetihle başlatmış

²⁸⁹ Şakayık-ı Numaniyye, s. 81.

²⁹⁰ Ekrem Kaydu, Fahreddin Acemî'nin meşihata geçiş tarihi ile ilgili bir görüş belirtmektedir. Bu görüş için bkz. Kaydu, a.g.m., s. 205.

²⁹¹ Hariç olan müftü Molla Abdülkerim'dir.

²⁹² Bkz. Kaydu, a.g.e., s. 203; Eraslan, a.g.e., s. 21; Yakut, a.g.e., s. 28.

olabilir. Bu iddiayı destekleyebilecek olan ifade, yine *Takvimü't-Tevarih*'te geçmektedir. Kâtip Çelebi, İstanbul'da fetva ile vazifeli ilk müderris ve kadıları meşihat cetvelinde sıralarken, beşinci satırında "...*Reis'ül-ulema-i Molla Abdülkerim, bunlar Edirne'de müftü olub*" der.²⁹³ Burada görülüyor ki, Kâtip Çelebi fetihten önceki müftülüğü inkâr etmemekte, Edirne'de olduğunu iddia ettiği Molla Abdülkerim'i²⁹⁴ sadece *şeyhülislam* değil de, *müftü* diye anmaktadır. İşte buradan hareketle Kâtip Çelebi'nin, meşihat cetvelini, şeyhülislam tabiri üzerinde odaklanıp fetihle birlikte başlatmış olabileceği söylenebilir.

Kâtip Çelebi'ye göre, İstanbul'un fethinden sonra Hızır Bey ibn Celal, şehre ilk kadı olarak tayin edilmiş ve fetva vazifesi de kadılığına ilave olarak²⁹⁵ ona verilmiştir. Daha sonrasında Hızır Bey'in vefatı üzerine,²⁹⁶ kadılık ve ilave olarak da fetva vazifesi Molla Hüsrev'e verilmiştir. Ancak müellif, sebebini belirtmese de, bir süre sonra kaza ve fetva vazifesinin cem' edilip, Molla Arabî'nin müderrislik görevine zam, yani ilave edildiğini bildirmektedir.²⁹⁷ Taşköprülüzade'den anlaşıldığı kadarı ile Molla Hüsrev bir ara İstanbul'dan ayrılarak Bursa'ya gitmiş ve daha sonra Fatih tarafından tekrar İstanbul'a çağırılmıştır.²⁹⁸ Kâtip Çelebi, bir zaman sonra Molla Hüsrev'in ikinci defa ama bu sefer müstakil olarak fetva makamına getirildiğini ve ölene kadar da bu makamda kaldığını belirtir.²⁹⁹ Kâtip Çelebi'nin aktardıklarından anlaşılan o ki, Molla Hüsrev, Molla Abdülkerim'in ardından meşihata tayin edilmiş olmalıdır. Müellifin zikrettiği Hızır Bey baştan sona ve Molla Hüsrev ise ilk vazifesinde kadıdır ve fetva hizmetini bu vazifelerine ek olarak ifa etmişlerdir. Ve adı geçen müderris Molla Ali Arabî de aynı şekilde fetvayı ek hizmet olarak yürütmüşlerdir. Zaten müellif de, ismi geçen bu kişilerin fetvayı asli vazifelerine ilave hizmet olarak icra ettiklerini inkâr etmemektedir.

Ancak *Takvimü't-Tevarih*'teki bu anlatımda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çelişkinin kaynaklandığı yer ise fetva hizmetidir. Zira Taşköprülüzade'ye bakılırsa, Sultan II. Murat devrinde müftü tayin edilen ve ölünceye kadar da bu görevde kaldığı bilinen Fahreddin Acemî'nin, vezir Mahmut Paşa ile birlikte İstanbul'da Hurufilere karşı yürüttükleri mücadeleden ve Fatih'le görüşmesinden, başkentte olduğu bilinmektedir.³⁰⁰ Yine aynı şekilde, yukarıda bahsedildiği üzere,

²⁹³ Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, İstanbul, 1146, s. 182.

²⁹⁴ Taşköprülüzade, Kâtip Çelebi'nin aksine, Molla Abdülkerim'in Edirne'de değil, Konstantiniyye'de Fatih Sultan Mehmed Han tarafından Fahreddin Acemî'den sonra (vefatı sebebiyle) 870 (1465-66) senesinde Bursa'dan davet edilip müftü nasb yani tayin olunduğunu yazar. Bkz. *Şakayık-ı Numaniyye*, s. 177.

²⁹⁵ "Hızır Bey ibn Celal İstanbul fethinde kazaya fetva zamîme (ilave) kılınmışdı."

²⁹⁶ "(...) Sekiz yüz altmış üçde (1459) vefat etdi."

²⁹⁷ "Sekiz yüz yetmiş yedi tarihine gelince, kaza ile cem' eyleyüb bade fetva Molla Arab tederisine zam olundu... Molla Ali Arabî Sahn müderrisi iken fetva zamîme kılınub tedris ile ifta etdi."

²⁹⁸ *Şakayık-ı Numaniyye*, s. 138.

²⁹⁹ "Molla Hüsrev ikinci defa müstakil olub seksen beşte (885/1480) vefat etti.". Diğer tüm tercümeleler dahil hepsi için bkz. *Takvimü't-Tevarih*, s. 182.

³⁰⁰ Bkz. *Şakayık-ı Numaniyye*, s. 82-83.

Fahredden Acemî'nin ardından, bizzat Fatih tarafından Molla Abdülkerim'in fetva vazifesine getirildiği de hatırlanmalıdır. Şu halde, Kâtip Çelebi'nin fetva konusunda aktardığı bilgiler şüpheli gibi gözükmemektedir. Sebep o ki; asli vazifesi fetva vermek olan ve bununla doğrudan yükümlü bir makamın memuru, bizatihi başkentte ikamet eder iken, asli vazifesi kadı ya da müderrislik olan başka bir kurum temsilcisine fetva görevinin verilmesi, gayr-i mantıki bir durum arz etmektedir. Burada bir tutarsızlık olduğu açıktır. Bu sebeple, müellifin bu ifadelerine şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir. Fakat şu da belirtilmelidir ki, Kâtip Çelebi'nin Molla Hüsrev'in müftülüğü hakkındaki ifadeleri, Taşköprülüzade'nin Şakayık-ı Numaniyye'sinde aktardıkları ile örtüşmektedir.³⁰¹

Bundan başka şeyhülislamlık tarihini, buraya kadar bahsi edinilen dönemin ilerisinde başlatanlar da vardır. Bunlardan XIX. yüzyıl vakanüvis ve ulemasından olan Ahmet Lütfi Efendi, Mir'at-ı Adalet'inde, şeyhülislamlık makamını Yavuz Sultan Selim devrine dayandırmaktadır. Ona göre, meşihat makamı, mezkûr sultan zamanında şeri mahkemelere nezaret edip, umumun hakkının korunması gayesiyle vücuda getirilmiş ve ilk şeyhülislam olarak da makama, meşhur Zenbilli Ali Efendi tayin edilmiştir. Lütfi Efendi, Zenbilli Ali'den evvelki şeyhüislamların resmi birer devlet memuru olmadığı düşüncesiyle, şeyhülislamlığı Yavuz Sultan Selim zamanı ile tarihlendirmektedir.³⁰² Ahmet Lütfi Efendi'nin bu iddiasına karşı, Taşköprülüzade'de geçen, Fahreddin Acemî'nin yevmi otuz akçe ile Sultan II. Murat tarafından müftü olarak tayin edildiği bilgisini hatırlamak yerinde olacaktır. Zira bu bilgi, zikredilen yevmiye ile birlikte Fahreddin Acemî'nin resmi bir devlet memuru olduğunun açık bir göstergesidir. Her ne kadar Fatih Kanunnamesi'ne kadar şeyhülislam tabir olunmasa da, bu durum, Molla Acemî'nin müftü ismiyle resmi bir devlet memuru olmadığı anlamını taşımaz. Diğer taraftan, zaten Fatih'in kanunnamesiyle birlikte şeyhülislamın (müftüyle eşanlamli kullanılmıştır), devlet teşkilatlanmasında önemli bir noktaya konumlandırılan resmi bir devlet memuru olduğu tasdik edilmiştir. Dolayısı ile Ahmet Lütfi Efendi'nin, Zenbilli Ali Cemalî Efendi'den önceki müftülerin/şeyhüislamların resmi olmadığı iddiasının tutarlılığı, pek de sağlıklı gözükmemektedir. Ancak, elbette ki Zenbilli Ali Efendi ile birlikte meşihat makamının devlet idaresinde bir ağırlık kazanmaya başladığı da bir gerçektir. Özellikle ona müteakiben İbn Kemal ve Ebussuûd gibi etkin karakterlerin makama teşrifiyle birlikte, şeyhülislamlık makamı idareye etki bakımından ciddi bir ivme kazanmıştır.

Bu konuyla ilgili son olarak XIX. asır müellifi Abdurrahman Şeref Bey'in görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır. Müellif, şeyhülislamlık müessesesinin ortaya çıkışıyla ilgili görüşler içerisinde, bu tarihi en ileri taşıyanlar arasındadır. Ona göre, İbn Kemal ve Ebussuûd gibi kadiaskerlikten sonra fetva salahiyeti verilen bu iki faziletli şahsiyete kadar, hizmet-i fetva için müstakil bir memur bulundurulmamıştır. Fakat onların dönemine dek, kadılık vazifesini icra eder

³⁰¹ Bkz. Şakayık-ı Numaniyye, s. 138.

³⁰² Eraslan, a.g.e., s. 22; Yakut, a.g.e., s. 28.

iken, Bursa'da Molla Fenarî'ye ve fethin ardından İstanbul'a kadı tayin edilen Celalzade Hızır Bey'e hizmet-i fetva dahi muhavvel edilmiş, yani bırakılmıştır. Sonradan Kemalpaşazade ve Ebussuûd Efendi gibi fazıl kişilerin mansıb-ı fetvaya gelmeleriyle beraber mansıb-ı mezburun, yani fetva makamının ismi, *meşihat-i İslamiyye* olmuştur.³⁰³ Görüldüğü üzere Abdurrahman Şeref Efendi, Kanuni devrine kadar olan zaman aralığındaki fetva ile vazifeli müftüleri/şeyhülislamı meşihat dairesi içinde değerlendirmemektedir. Hatta Ali Cemalî Efendi gibi baskın bir karakteri dahi anmamıştır.

Abdurrahman Şeref Efendi, anlaşılan o ki, şeyhülislamlık makamını, kamu idaresine etki kıstası ve bütün ilmiyenin reisliği üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ve bunun neticesi olarak da, Kemalpaşazade ve Ebussuûd Efendilerden önceki, tesir sahası biraz daha kısıtlı olan şeyhülislamı görmezden gelmiştir. Ancak müellifin, Molla Fenarî ve Hızır Bey hakkındaki doğru tespitleri, onun Kanuni Sultan Süleyman (s.d. 1520-1566) devri öncesi Fahreddin Acemî, Molla Hüsrev, Molla Güranî ve Zenbilli Ali Efendi gibi zevatın, müstakil olarak fetvaya muvazzaf olduklarına malum olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bunu tespit etmek zor olmakla birlikte, ortada olan bir şey var ki; o da, müellifin meşihat makamının ortaya çıkışını, şeyhülislamın tüm ilmiyeye muktedir kılındığı devirle başlatmasıdır. Yani Abdurrahman Şeref Efendi bu meseleye, şeyhülislamın devlet teşkilatlanmasındaki saygınlığına odaklanarak yaklaşmış, gibi görünmektedir.

Şeyhülislamlık üzerine bir eser kaleme alan günümüz araştırmacılarından Murat Akgündüz de, Abdurrahman Şeref Efendi ile aynı fikirleri paylaşmaktadır. O, Molla Fenarî'nin şeyhülislamlığını tutarlı bulmamakla beraber, Sultan Süleyman devrine kadarki şeyhülislamlara da farklı bir değerlendirmeye yaklaşmıştır. Araştırmacı, şeyhülislamlığı, Osmanlıda en yüksek dinî merci ve ilmiye tarikinin reisliği kıstası üzerinden değerlendirerek, bunun ancak XVI. asır ortalarında, Kanuni devrinde gerçekliğe kavuştuğunu ifade etmektedir. Bu sebeple, geride kalan şeyhülislamın, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi baş şehirlerde, yani Bilad-ı Selase'de baş-müftülük görevini yürüttükleri için bu unvanı aldıklarını savunmaktadır.³⁰⁴

Netice olarak Osmanlıda şeyhülislamlık kurumunun ortaya çıkışıyla ilgili farklı yaklaşım tekniklerinden kaynaklanan bir görüş çeşitliliği vardır. Kimilerine göre bu müessese Osmanlı'nın ilk ortaya çıkışından beri vardır; kimilerine göre ise, Sultan II. Murat devrinde mutabık kalınmasına rağmen, onun devrindeki farklı isimlerle beraber tecelli etmiştir. Bunun haricinde, bu meseleyi daha sonraki devirlere kadar götürenler olmakla birlikte, bu sonuncusunun çok da rağbet görmediği ortadadır. Şimdiye kadar en geniş kabule şayan Molla Fenarî'nin, fetvanın müstakil bir memuriyete sabit olma gerekliliği üzerinden değerlendirildiğinde, ifta hizmetini verirken aynı anda da kadı ve

³⁰³ Bkz. Abdurrahman Şeref, **Tarih-i Devlet-i Osmaniyye**, 1, 2. Baskı, Karabet Matbaası, İstanbul, 1315, s. 304.

³⁰⁴ Bkz. Murat Akgündüz, **Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık**, İstanbul, 2002, s. 43-44.

müderriş oluşu, şeyhülislam olarak kabul edilebilmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Çünkü Osmanlıda alışlagelen, kadıya fetvanın ilave hizmet olarak tevdi, bilinen bir gerçektir. Dolayısı ile asli vazifesi kaza olan ve teamül gereği zaten fetva yetkisini elinde bulunduran kadıya, bir de müftü demek, abesle iştigaldir. Bütün diğer görevlerden ari, başlı başına müstakil bir memuriyet olarak müftülük, şüpheden uzak bir şekilde, Molla Fahreddin Acemî ile başlamış gibi görünmektedir. Zira o, Taşköprülüzade'de şahit olunduğu üzere, Sultan II. Murat tarafından doğrudan müftü namıyla atanmış ve bu vesileyle ilk şeyhülislam olmuştur. Ancak elbette ki bu zamana kadar olan dönemlerdeki kadı-fetva ilişkisinin, şeyhüislamlık müessesesinin ortaya çıkışının tarihi süreç itibariyle zeminini oluşturduğu da zikredilmelidir.

2.4. İlmî İktidara Giden Yol: Şeyhüislamın Yükselişi

Osmanlı'nın daha kuruluş devirlerinden itibaren dinî karakterlere ve fetvaya karşı ehemmiyet gösterdiği bilinen bir gerçektir. Zira İbnü'l-Arabî, Şeyh Edebalı, Tursun Fakih gibi zevat buna bir örnektir. Osmanlı'nın bu hassasiyeti, devlet teşkilatlanmasında (kuruluş gayeleri bir tarafa) şeyhüislamlık müessesesinin ihdasıyla neticelenmiştir. Ve gerek dinî fazilete olan saygı ve gerekse de bu müessesenin elindeki *fetva* argümanı, teşkilatlanma içerisinde şeyhülislamı oldukça mümtaz bir mevkie konumlandırmıştır. Mesela Bursa kadısı ve müderrişisi Molla Fenarî ve Yıldırım Bayezid arasında yaşanan hadise, bunun için fevkalade bir örnektir. Buna göre Fenarî, bir davayla ilgili şahitlik talep eden Bayezid'in şahitliğini kabul etmemiştir. Cuma namazlarını cemaatle kılmayan bir şahsın şehadetinin makbul olmayacağını gerekçe göstermiştir. Padişah da bu karara uymak zorunda kalmıştır.³⁰⁵ Dinî karakterlerin sultanları aşan bu tür hareketleri, daha sonraları da bazı şeyhülislam ve padişahlar arasında da yaşanmıştır. Öyle ki, batılı araştırmacılar, bir süre sonra etkinlik alanının genişlemesiyle iyiden iyiye artan gücünden olsa gerek, şeyhülislamın önemini vurgulamak için, ona papa benzetmesi yapmışlardır.³⁰⁶

Başlangıçta son derece mütevazı bir müftülük olarak kurulan bu kurumun, fetva gibi dinî bir olgu marifetiyle idari merkezde tesirinin artırmayacağı beklenemezdi. Zira müessesenin ortaya çıkışının üzerinden daha çok geçmeden, şeyhülislam Fahreddin Acemî'nin İstanbul'da saraya kadar giren ve bizzat Fatih'in de etkisi altında kaldığı sapkın düşünceli Hurûfilerin fikirlerini çürüterek, onların yakılmasına fetva vermesi ve bunu da icra ettirmesi,³⁰⁷ bunun habercisiydi. Bundan başka, Fatih Kanunnamesi'nde devlet teşkilatlanmasına dair, şeyhülislamdan bahsedilen kısım da, bunun apaçık bir göstergesiydi.

³⁰⁵ Şakayık-ı Numaniyye, s. 50.

³⁰⁶ Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)**, (Çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 179.

³⁰⁷ Şakayık-ı Numaniyye, s. 82-83.

Kanunnamede ilgili kısım şu şekildedir: “Şeyhülislam ulemanın reisidir ve muallim-i sultanî dahi kezalik serdar-ı ulemadır. Veziriazam onları riâyeten üstüne almak münasıptır ama müftü ve hoca sair vüzeradan bir nice tabaka yukarıdır ve tasaddur dahi ederler.”³⁰⁸ Burada da açık şekilde görüldüğü üzere, II. Murat zamanında oldukça mütevazı bir makam olarak tecessüm eden mansıb-ı fetva, artık doğrudan diğer bütün ilmiye sınıfı mensuplarının üzerine çıkarılarak, *ulemanın reisliği* payesi ile şereflendirilmiştir. Bu da, şeyhülislamın artık devlet teşkilatındaki ağırlığını artırmaya başladığının işaretidir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, kanunnamede geçen bu reislik payesini şöyle izah etmektedir:

Şeyhülislam hakkındaki bu kayıt, XVI. asrın ortalarına ve hatta az daha sonraya kadar onların devletin bütün ilmiye sınıfının mercii demek değildi. Bunların fetva vermek kudretini haiz olmaları dolayısıyla bu yüksek derecelerine hürmeten verilmiş unvandı. Malum olduğu üzere fetva vermek Hanefi fikhını teferruatıyla bilmek demek olduğundan burada bulunan zatların hakikaten hakıyla ehil olmaları şarttı. Bundan dolayı şeyhülislam ulemanın reisi sayılmıştır.³⁰⁹

Uzunçarşılı'nın burada da bahsini ettiği gibi, kanunnamede verilen reislik unvanı/payesi, her ne kadar manen verilmiş de olsa, henüz XV. asrın ikinci yarısından hemen önce ortaya çıkmış bir kurumun sağlamış olduğu tekâmül açısından son derece kayda değer bir gelişme olmalıdır. Neticede bu gelişme, bahsi edilen engellenemez bir tesir artışının/güçlenişin göstergesidir.

Kanunnamede üzerinde durulması gereken diğer bir vurgu ise, *veziriazamın riayeten şeyhülislam ve muallim-i sultanîyi üstünde tutmasının münasip olacağıdır*. Veziriazam o ki; Fatih'in “*ol vüzerâ ve ümerânın veziriazam başıdır, cümlelerin ulusudur. Cümle umurun vekil-i mutlakıdır. Ve malik-i vekili defterdarıdır.*”³¹⁰ dediği kişidir. Yani sultanın gölgesi, onun bütün işlerine vekâlet eden başvekili ve ondan sonraki siyaseten en üst mercidir. Bunun anlatılmasının sebebi, şeyhülislamın riayeten, yani manen de olsa kimin önüne geçirildiğini rahatça görmektir. Şeyhülislam, siyasi güç ve yetki açısından elbette ki veziriazamın önüne geçemez ancak fetvanın verdiği avantajla manen onu aşmış ve hatta zaman zaman XVI. ve XVII yüzyıllarda siyaseten de boy ölçüşebilecek duruma gelmiştir.

Kanunnamede dikkate şayan diğer bir husus ise, şeyhülislam ve müftü kelimelerinin eş anlamlı olarak bir birinin yerine kullanılmış olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, birkaç asır bu kelimeler başkent müftüsü için bir birinin yerine kullanılmış ve şeyhülislam isminin tam olarak yerleşmesi ancak XVIII. asırdan itibaren mümkün olabilmiştir.³¹¹ Diğer taraftan, burada göze çarpan bir başka şey daha vardır. O da, kanunnamede açıkça geçen şeyhülislam tabiridir. Kanunnamede bu tabire

³⁰⁸ **Kanunnâme-i Âl-i Osman**, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (ilavesi), İstanbul, 1329, s. 10.

³⁰⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, TTK, Ankara, 1965, s. 175.

³¹⁰ **Kanunnâme-i Âl-i Osman**, s. 10.

³¹¹ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 174.

doğrudan yer verilmesi, şeyhülislam ifadesinin Sultan II. Murat zamanından itibaren başkent müftüsüne izafeten kullanılmaya başlanmış olabileceğini akla getirmektedir.

Hiç şüphesiz, şeyhülislamın baskın bir dini otorite olma yolunda güç kazanmasındaki en önemli dönüm noktalarından biri, Ali Cemalî Efendi gibi dirayet sahibi etkin bir karakterin bu makama teşrihi olmuştur. Zenbilli Ali olarak da bilinen Ali Cemalî Efendi, mevcut müftü Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin vefatı üzerine, yaklaşık 1504 yılı civarında Sultan II. Bayezid (s.d. 1481-1512) tarafından mansıb-ı fetva makamını tayin edilmiştir. Hatta müftülüğüne ilave olarak, Sultan II. Bayezid, yaptırdığı medresede haftada bir gün olmak üzere yevmiye elli akçe ile ders vermesini de ona şart koşturmuştur.³¹² Ve böylelikle, Efdalzâde zamanında doksan akçe olan müftülük yevmiyesi, Ali Cemalî zamanında yüz akçedir ki, müderrislik yevmiyesiyle beraber yüz elli akçe olmuştur.³¹³ Yani yavaş yavaş bir taraftan maddî durumu da yükselmeye başlamıştır şeyhülislamın. Hâlbuki buna karşılık daha XV. asırda kazaskerlerin yevmiyeleri beş yüz akçe idi.³¹⁴ Burudan da anlaşılacağı üzere henüz kazaskerler, hakikatte, şeyhülislamın üzerinde bir konumdadır. Fakat bu durum ilerleyen süreçte şeyhülislamın lehinde değişme gösterecektir. Hatta öyle ki, XVI. asrın ikinci yarısıyla beraber, şeyhülislam tayinleri artık kazasker olanlardan yapılmaya başlanacaktır. Bu değişimle beraber fetva, hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar mümtaz ve etkin bir mevkie ve örgütlenmeye kavuşacaktır.

Sultan Selim zamanında da meşihat makamında kalmaya devam eden Zenbilli Ali Efendi, Yavuz Sultan Selim gibi sert bir mizacın devrinde sivirmeye başlamıştır. Ve böylelikle, tabii ki şeyhülislamlık müessesesi de. Zira buna dair Zenbilli Ali ve Sultan Selim arasında geçtiği zikredilen bir olay, bunu en açık biçimde ortaya koymaktadır. Taşköprülüzade'de anlatılana göre, Sultan Selim'in hazine-i amire hizmetkârlarından yüz ellisini idama mahkûm ettiğini duyan şeyhülislam Ali Cemalî Efendi, davet edilmediği halde Divan-ı Hümayun'a gitmiş ve divan toplantı halinde iken *ale-l-gafle*, yani dalgınlığa gelerek/boş bulunarak meclise girmiştir. Müellifin ifadesiyle, bir süreli şaşkınlığın ardından dışarı çıkarılmış ve arzusu sorulmuştur. Padişahla bir maslahatı olduğunu belirten Zenbilli Ali Efendi, müsaade alınmasının ardından sultanla baş başa görüşmeye muvaffak olmuştur.³¹⁵ Zenbilli'nin davetsiz ve müsaadesiz bir şekilde divana girmesi ilginç denebilecek bir cesaret örneğidir. Ki, haddi zatında şeyhülislam divan üyesi bir memur değildir. Ancak buna aldırmaksızın sergilediği cesurane davranış, hem karakterinden, hem de bulunduğu makamın dinî ruhuna duyulan saygıya olan güveninden ileri geliyor olmalıdır. Aksi halde, Sultan Selim gibi sert bir mizaca karşı başka bir devlet görevlisinin bu davranışı göstermesi durumunda sonuçlar aynı olmayabilirdi.

³¹² Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", **DİA**, 44, TDV Yayınları, 2013, s. 248.

³¹³ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 176.

³¹⁴ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 175.

³¹⁵ **Şakayık-ı Numaniyye**, s.305.

Ali Cemalî Efendi huzura vardığında, sultanı doğrudan muhatap alarak, yüz elli kişinin katledileceği haberini aldığı ve bunun şer'an caiz olmadığını bildirmiş, "*Ashâb-ı fetvanın ise vazifeleri, Halifetullah'ın ahiretini sakınub, bu makule na-seza (münasip olmayan) sehv ve hata hüviyyed oldukda men eylemekdir*"³¹⁶ diyerek, sultanın bu fiiline açıkça karşı çıkmıştır. Zenbilli Ali Efendi burada çok ilginç bir şekilde, kendi nazarında şeyhülislamlık müessesesinin varlık gayesini dile getirmektedir aslında. Ona göre şeyhülislamın vazifesi, Allah'ın halifesini hata ve günahlardan döndürerek, onun ahiretini korumaktır. Yani burada Zenbilli Ali Efendi sadece talep edildiği vakit bir mesele üzerine uygun fetva verme görevini değil, aynı zamanda halife-sultanın bizzat siyasi fiillerine müdahale etme hakkını da kendisinde görmektedir.

Bunun bir ilk olduğu son derece açıktır. Öyle ki, buna, Yavuz Sultan Selim'in verdiği tepkide net biçimde şahit olunmaktadır. Sultan Selim, Zenbilli Ali'nin bu çıkışına karşı, Taşköprülüzade'nin ifadesiyle, hiddet ve gazap eyleyip, "*Senin bu sözün umur-u saltanata taarruzdur, padişahlar ile emr-ü nehy babında mükâleme eylemek, adab-ı erbabü'l-babdan hariçdir*"³¹⁷ sözlerini sarf etmiştir. Çünkü Sultan Selim biliyordu ki, Ali Cemalî Efendi bu hareketliyle, doğrudan doğruya padişahın yönetim sahasına, yani siyasetine, yani *örf-i sultanîye* müdahil olmaktadır. Bu sebeple sultan, hem "sen saltanat emirlerine karşı geliyorsun" ve hem de "padişahlarla, yasaklar üslupta konuşma hakkın yoktur" diye tepki göstermiştir. Zira şeyhülislamın böyle bir salahiyeti yoktur, o ancak kendisinden sorulduğu vakit, bir mevzu üzerine görüş bildirmekle mükelleftir. Sultan, yaptığı bu çıkışla aslında, Ali Cemalî Efendi'nin hem yetki hududunu çiziyor ve hem de *örf-i sultanînin* hududunu savunuyordu. Şeyhülislam Ali Cemalî, sultanın bu sert tavrına karşılık olarak şunları ifade etmiştir: "*Benim vazifem emr-i sultana taarruz değildir, senin ahiretin emrine taarruzdur. Bu mani benim uhdeme lazım ve zimmetime vacibdir. İmdi eğer mezkûrların hafvatını (men etmek) afv eder isen fe-bîhâ (pek âlâ) ü na'me (dirlikli olmak), afv etmez isen ikab-ı azime müstahak olursun.*"³¹⁸

Görüldüğü üzere Ali Cemalî Efendi tekrar, fakat daha sert bir üslupla, Sultan Selim'i ikaza koyulmuştur. Ve bu sefer daha dikkat çekici biçimde, Zenbilli Ali Efendi hiç çekinmeden sultana, onun hududunu göstermektedir. Zenbilli, yaptığı sultan emrine taarruz değil, aksine, sultanın yaptığı şeyin ahiretin emrine, yani Şeriat'a karşı gelmek olduğunu ve buna mani olmanın da kendisine vacip olduğunu bildiriyor. Yani direkt olarak kendisinin halife-sultanın fiilini denetleme hakkına haiz olduğunu iddia ediyor ki, bunu da Şeriat üzerinden kendisiyle bağdaştırarak, meşruiyetini çok sağlam bir kaynağa dayandırıyor. Ki, bunu oldukça tehditkâr bir dille, "*eğer affedersen dirliğe, affetmezsen azaba kavuşursun*" diyerek gösteriyor. Zenbilli Ali Efendi, buna

³¹⁶ Şakayık-ı Numaniyye, s.305.

³¹⁷ Şakayık-ı Numaniyye, s.305.

³¹⁸ Şakayık-ı Numaniyye, s.306.

mani olmanın kendisine vacip olduğunu söyleyerek, siyasi otoriteye karşı dinî hükmün koruyuculuğunu da üstüne almış oluyordu aslında.

Bundan başka bu iki şahıs arasından benzer bir olay daha yaşanmıştır. Zenbilli Ali Efendi, ilk olayda idam edilecek yüz elli hizmetlinin affına muvaffak olduktan sonra, Sultan Selim'in *harir-i bey'u şira*, yani ipek alışverişi yasağına uymayan dört yüz kadar neferin, Edirne'de katline hükmetmesine karşı yine aynı tepkiyi sergileyip, karşı çıkmıştır. Sultan Selim bu defa da şeyhülislama "*umur-u saltanata müteallik hususda söylemek senin vazifen değildir*"³¹⁹ diyerek, kamu idaresine, yani siyasetle alakalı işlere müdahil olmamasını, buna hakkı olmadığını açık şekilde dile getirmiştir. Zenbilli bunun üzerine "*Bu husus umur-u ahirettendir, ona karışmak benim zimmet ve alâ nehmetime (maksat) lazımdır*" deyip, selam vermeden sultanın yanından ayrılmıştır.³²⁰

Her iki hadisede de şahit olunduğu gibi, bir taraftan Sultan Selim kendi hâkimiyet alanını, örf-i sultanîyi koruma refleksiyle her defasında şeyhülislam Ali Cemalî Efendi'ye kendi vazife alanı içinde kalmasını, siyasi otoritenin fiili icraatlarına müdahale etmemesini ve buna hakkı olmadığını ısrarla vurgulamıştır; bir taraftan da Ali Cemalî Efendi ise üstü kapalı da olsa, idarede icra yetkisi olmasa dahi, ilahî kanun üzerinden örf-i kanun üzerinde söz sahibi olma konusunda ısrarcı davranmıştır. Zenbilli, devlet örgütlenmesinde dünyevi otoritenin yanında dini otoriteyi temsil ederek, kendisine İslâm hukukunun/Şeriat'ın bahsettiği güç yoluyla, sultanın otoritesini denetleyici bir rol biçmektedir. İşte bu vesileyle, Zenbilli Ali Efendi şeyhülislamlık müessesesinin tarihi seyrinde oldukça önemli bir rol oynamış, bir dönüm noktası olmuştur, denilebilir. Hatta bu iki hadiselerden biri sırasında Zenbilli Ali Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'e, eğer Şeriat'a aykırı davranırsa hal'i için fetva vereceği tehdidinde bulunduğu ve daha sonrasında sultanın bundan pişmanlık duyup, iki kazaskerliği birleştirmek suretiyle Zenbilli Efendi'ye vermek istediği ancak onun bunu kabul etmediği iddia edilir. Zenbilli'nin bu tesir sahibi karakterinden olsa gerek, kadıaskerlerin atamasında şeyhülislama danışma işi onun zamanında başlamış, bu da daha sonra gelenek haline dönüşmüştür.³²¹

Bu dirayet sahibi iki şahsın iktidarları zamanında, verilen iki menfi vaka örneğinde olduğu gibi, elbette ki siyasi ve dinî otorite sürekli bir çatışma içerisinde bulunmamıştır. Aksine, özellikle devletlerarası ilişki ve siyasi güvenliği ilgilendiren konularda şeyhülislam, mutlak otoriteyi tamamlar nitelikte tavır sergilemiştir. Şeyhülislamın siyasi otoriteyi darü'l-harbe karşı destekler tavrı gayet tabii iken, darü'l-İslâm âleminde de aynı tavrı sürdürmesi, bu müessesenin siyasal erki ne denli benimsediği ve onunla bütünleştiğini göstermesi açısından nazar-ı dikkati celbe şayandır.

³¹⁹ Şakayık-ı Numaniyye, s.306.

³²⁰ Şakayık-ı Numaniyye, s.307.

³²¹ Altunsu, a.g.e., s. 14, 15, 16.

Buna, en açık biçimde, Zenbilli Ali Efendi'nin Şii tehdidi ve Memluk tehlikesine karşı siyasal otoritenin tavrına ortak bir tutum içine girmesinde şahitlik edilmektedir. Zenbilli, *mülhid* diye tanımladığı Şah İsmail üzerinden Safevilere, mülhide destek olanın onlardan sayılacağı fetvasıyla da Memluklere karşı,³²² siyasal otoriteye, Osmanlı içerisindeki muhalefeti kırma adına sefer meşruiyeti kazandırmıştır. Görüldüğü üzere mansıb-ı fetva, dış siyasette mutlak otoriteyi son derece tutucu bir tavırla sahiplenmektedir.

Sultan Süleyman zamanında da vazifeye devam eden Ali Cemalî Efendi'nin yevmiyesi, elli akçe zam ile beraber iki yüz akçeye çıkmış ve onun vefatının ardından bu yevmiye ile İbn Kemal meşihata tayin olunmuştur.³²³ Şeyhülislamın tesir ve gücünü artıracaklardan biri olan ve o dönemde ilmiyle adını yücelten İbn Kemal, henüz mansıb-ı fetvaya teşrif etmeden, Safevilere karşı yapılacak mücadelenin cihat, Şiiilerin öldürülmesinin de caiz olduğuna fetva vererek,³²⁴ halife-sultanın, yani siyasal otoritenin fiiline meşruiyet sağlamış, onu tamamlamıştır. İbn Kemal yahut diğer bir adıyla Kemalpaşazâde gibi ulvi bir şahsiyetin elinde, meşihat makamının manevi değeri, siyasal otorite nezdinde onun ilmi vesilesiyle iyice artmıştır.

Bunu sağlayan olaylardan biri Molla Kâbız vakasıdır. Bu şahıs, Hz. Peygambere karşı Hz. İsa'nın üstün olduğunu ve buna Kur'an ve hadisten destek bulduğunu iddia eden bir mülhittir.³²⁵ Kendisi divana, Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle münazara için davet edilmiş fakat kazaskerler şer'i yetersizliklerinden sebeple, bu ilmi tartışmada mülhide delil sunup onun iddiasını çürütememişlerdir. Sultan Süleyman adil penceresinde bu acziyete şahit olduktan sonra, divana başkent müftüsü, yani şeyhülislam İbn Kemal ve yanında da İstanbul kadısı Kadı Sadeddin davet edilmişlerdir. Ertesi gün Divan'a geldiklerinde, Rumeli Kadıaskeri, müftü İbn Kemal'in kendisinden daha üst bir makam sahibi gibi çağrılmasını kabullenmiştir. Şeyhülislam İbn Kemal, ilmi sayesinde Kur'an ve hadislerle, mülhidin bütün iddialarını çürütmüş ve böylelikle tehlikeli bir fikrin yayılmasına, fesada mani olmuştur. Mülhid, fikirlerinden caymayınca, kadı tarafından katlolunmaya mahkûm edilmiştir.³²⁶ İbn Kemal'in, bütün bunlara şahitlik eden Sultan Süleyman nazarındaki kıymeti mutlaka daha da artmış olmalıdır. Zira sultanın İbn Kemal'e olan saygı ve düşkünlüğü bilinen bir gerçektir. Ki, şahsının, Sadî Sâdullah gibi daha nice âlimlerin haricinde yetiştirmiş olduğu Ebussuûd³²⁷ gibi bir karakter düşünüldüğünde, bu makama ne derece katkısı olduğu anlaşılacaktır.

³²² Akgündüz, a.g.e., s. 232.

³²³ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 176.

³²⁴ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *DİA*, 25, TDV Yayınları, 2002, s. 238; Akgündüz, a.g.e., s. 55.

³²⁵ Molla Kâbız ve düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2013, s. 270-279.

³²⁶ İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 131-133.

³²⁷ Turan, a.g.m., s. 238.

İbn Kemal'in vefatının ardından geçen yaklaşık dokuz yıldan sonra Ekim 1545'de "müftülenam, sultanü'l-müfessirîn ve hâtimetü'l-müfessirîn, muallim-i sanî, allâme-i küil, Hoca Çelebi, Ebû Hanîfe-i Sanî" Ebussuûd Muhammed'in şeyhülislamlığa gelmesiyle,³²⁸ meşihat makamı, onu maddi manevi bütün ilmiyenin önüne geçirecek zat-ı âlîye kavuşmuştur. Ebussuûd Efendi birçok alanda yaptığı çalışmalarla, siyasi otorite nazarında son derece önemli bir şahsiyet haline gelmiştir. Bunların en önemlisi, onun hukuk alanında yaptığı çalışmalardır. Osmanlı toplumunun kanun önünde eşitliğini sağlamak için, ülke genelinde hukukun tatbikinde birlik oluşturmayı amaçlayan Ebussuûd Efendi, fetva ve yargı işlerinde Hanefî mezhebinin esas alınmasını, kadı ve müftü beratlarında ısrarla vurgulamıştır. Evlenme hukukuyla ilgili olarak ise alışagelenin dışında yeni bir kanun ortaya koymuştur. Bundan başka bizzat Sultan Süleyman'ın emriyle ilmiye teşkilatında bir düzenleme hazırlayarak, ilmi rütbe, mevki ve kademeleri, belirli bir sistematiğe kavuşturmuş, meşihat kurumunda yer alan fetva eminliği de, yine onun zamanında kurulmuştur.³²⁹

Ebussuûd Efendi'nin en çok ses getiren çalışmalarından biri, para vakıflarıyla ilgili verdiği fetva olmuştur. O, geçmişteki bazı hukukçuların görüşlerini destek göstererek, borç verilen paranın aynı miktarının değil, fazlasının vakfa ödenmesinin bir mahzuru olmadığını savunmuş ve bu yönde fetva vererek, nukûd denilen para vakıflarını caiz göstermiştir. Hatta onun bu fetvası daha sonra kanunlaştırılmıştır. Ancak ulema içerisinde Ebussuûd Efendi'nin bu görüşünü tenkit eden ve şiddetle karşı çıkan sesler de olmuştur. Anadolu Kadıaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi bunlardan bir tanesi iken, en önemli muhalif, Kadızâde Mehmed Birgivî Efendi olmuştur. Fikirleriyle daha sonraki Kadızâdeliler hareketine öncülük eden Mehmed Birgivî, Ebussuûd Efendi'nin cevaz vermesine, para vakıflarının Şeriat'a aykırı olduğu gerekçesiyle şiddetli biçimde karşı çıkmıştır. Ebussuûd Efendi ise, para vakıflarının memlekette birçok dinî hayırlı işlere vesile olduğunu söyleyerek, fetvasını savunmuştur.³³⁰ Buraya kadar anlaşılıyor ki, Ebussuûd Efendi özellikle toplumsal alanla yakından ilgilenmiş ve eskiyi değiştiren düzenlemelerin yanında, yeni uygulamalar da getirerek, etkin kişiliğini ortaya koymuştur.

Ancak Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'yi son derece ilginç kılan icraatlarının en başında, hiç şüphesiz, örfi kanun alanında mutlak otorite lehine yaptığı katkılar gelir. Buna en güzel örneklerden biri, Budin'in fethinin ardından hazırladığı ya da hazırlanmasına yardım ettiği arazi kanunnamesidir.³³¹ Arazi hukukuyla ilgili onun diğer bir katkısı ise, mirî arazi üzerine olmuştur. Ebussuûd Efendi, Osmanlı'nın örfi mirî arazi hukuk yapısının, şer'î hukukun mülkiyet, miras, öşür

³²⁸ Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, 10, TDV Yayınları, 1994, s. 365.

³²⁹ Akgündüz, a.g.m., s. 367; Pehlul Düzenli, "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3, (5), 2005, s. 445.

³³⁰ İnalçık, *İslamiyet ve Devlet*, s. 119; Akgündüz, a.g.e., s. 62; Akgündüz, a.g.m., s. 368.

³³¹ Yakut, a.g.e., s. 34.

ve haraçla ilgili klasik esaslarına uygunluk gösterip göstermediğine dair tereddütleri ortadan kaldırmak için, bir takım şer’i açıklamalar getirmiştir. Hatta bazı araştırmacılar onun bu tavrını, örfi hukuku şer’i hukukun önüne geçirme gayreti olarak tanımlamıştır.³³² Ebussuûd Efendi, ortaya koyduğu fetva ve çalışmalarla,³³³ örfi hukuka şer’i dayanaklar sağlamış, böylelikle mutlak otoritenin merkezîliğine büyük katkıda bulunmuştur.

Ebussuûd’un bu tavrı, onun hukuk anlayışında saklıdır. O, hukuk alanında fayda esaslı hareket etmiş gibi görünmektedir. Yani Ebussuûd Efendi, İslâm fikhında *istihsân* ve *istislâh* (iyi olan ve faydalı görünen) esasını benimsemiş olmalıdır. Zira o, fihhi meselelerde devrin şart ve ihtiyaçlarını esas alarak, içtihat, yorum ve tercih yapma yoluna gitmiştir. Bu sayede Ebussuûd Efendi, hem İslâm hukukunun klasik görüşlerini yorumlayarak devrin sorunlarına pratik çözümler getirebilmiş, hem de şer’i hukukun gölgesinde örfi hukuk ve kanunlaştırmanın gelişmesine imkân vermiştir.³³⁴ Bu sebeple Hodgson, Ebussuûd’un hukuk alanındaki tesirine dikkat çekmek amacıyla, “İmparatorluğun adalet sahasındaki en büyük beyni Süleyman’a Kanuni takma adını verdiren kanuni düzenlemeler yapısının baş mimarı Ebu’s-Suûd Hoca Çelebi’dir” demektedir.³³⁵

Ebussuûd Efendi’nin siyasal otorite eğilimli bu tavrı, onun diğer bazı tutumlarında da açıkça görünmektedir. Bunlardan biri, Safevilere karşı girişilecek mücadeleyi “*gaza-i ekber ve şehadet-i azime*” diye³³⁶ tarif ederek, siyasal otoritenin güvenliği lehine fetva vermesi; diğerini ise Sultan II. Selim devrinde Kıbrıs’a sefer için sebepsiz yere Venediklilerle olan anlaşmayı bozmaya fetva vermek suretiyle, kâfirlerle yapılan anlaşmaya riayet etmemeyi meşrulaştırmasıdır.³³⁷ Nihayetinde Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, bütün gayretlerinde şer’i fetvalarla Osmanlı sultanının, Şeriat hükümleri doğrultusunda iş gören, dine bağlı, Sünni İslâm’ın en yüksek temsilcisi ve koruyucusu olduğu intibai uyandırmaya çalışmıştır.³³⁸

Nitekim Ebussuûd Efendi’nin mutlak otoriteye yönelik bu tavrı karşılıksız kalmamış ve onun zamanında şeyhülislamlık makamı, ilmiye teşkilatı hiyerarşisinde zirveye ulaşmıştır. Daha evveleri, mevali denilen yüksek rütbeli kadıliklar, müderris ve müftüler için telhis hazırlama işleri veziriazamlara aitken, 1574’ten itibaren bu vazife şeyhülislama verilmiştir. Böylelikle kırk akçeden

³³² Akgündüz, a.g.m., s. 368,369.

³³³ Pehlul Düzenli, Ebussuûd’un bu konuda kendisinden önceki İbn Kemal ve Çivizâde Mehmed Efendilerden etkilendiğini iddia etmektedir. Bkz. Pehlul Düzenli, “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünniliği”, *Marife*, 5, (3), 2005, s. 262.

³³⁴ Akgündüz, a.g.m., s. 367,368.

³³⁵ Marshall G.S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, 3, (Çev. Tercüme Kurulu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 117.

³³⁶ Düzenli, “Bibliyografik”, s. 444.

³³⁷ Brockelmann, a.g.e., s. 287; Hodgson, a.g.e., 3, s. 118; Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi: Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 64-65.

³³⁸ Yakut, a.g.e., s. 35; Düzenli, “Bibliyografik”, s. 444.

yukarı Hâriç ve Dâhil müderrislikleri, ordu kadıları, vilayet ve sancak ve kaza müftüleri, imam, hatip ve müezzinlerinin atamaları şeyhülislamın kontrolüne geçmiş oldu. Kadıaskerlere ise sadece yirmi akçeden kırk akçeye kadar olan müderrislik ve kaza kadılıklarının tayinleri bırakılmıştır.³³⁹ Bu sayede şeyhülislam, kadıaskeri de aşır, ilmiye tarikinin reisliğine ulaşmakla kalmamış, her ne kadar icra salahiyetinden yoksun olsa dahi, kendisine geçen atama yetkileriyle beraber idarî sahada da neredeyse veziriazama denk olmuştur. Hezarfen Hüseyin Efendi, şeyhülislamın erişmiş olduğu merteye hakkında şunları söylemektedir:

Şeyhülislam, rütbe-i vekâlet-i kübra yani vezâret-i uzemadan âlâ değilse bari beraber ve bazı hususa nazar olursa andan bâlâterdir... Padişah-i âli-cah nazarında hallal-i müşkilâtı enam olan şeyhülislam vüzeradan mukaddem olup umûr-i diniyyede riyaset-i mutlaka sahibi olduğu cihetle vekâlet-i kübradan minvecih âlâ makamdır. Zira devlet umûr-ı din üzerine bina olunur, din asıl ve devlet onun fer'i gibi kurulmuştur. Yalnız din reisi şeyhülislam ve devlet reisi vezir-i âzam ve her ikisinin reisi Padişah-ı kâmkârdır.³⁴⁰

Burada açıkça görüldüğü üzere Hezarfen, şeyhülislamın her ne kadar görünürde veziriazamla denk gibi gözükse dahi, padişah katında da vüzeradan manen kat kat üstün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, şeyhülislamın buradaki üstünlüğü, onun umur-ı diniyenin reisi olmasından kaynaklanmaktadır. Yani şeyhülislam dinî başkan olarak görülmektedir. Yine Hezarfen'e göre, onu devlet nezdinde bu derece yüce kılan şey ise; devletin umûr-ı din üzerine kurulması, yani asıl olanın din, devletin ise onun fer'i, yani neticesi, şubesi olmasıdır. İşte buradan gelen kuvveyle, umûr-ı diniyyede riyaset-i mutlak olan şeyhülislam, devlet riyasetinin sahibi veziriazamın siyasetini aşmaktadır.

Ebussuûd'un şeyhülisamlık riyaseti devrindeki bu manevi yükselişi, tabii olarak mansıb-ı fetvanın maddi yönüne de sirayet etmiştir. 1564'te Ebussuûd Efendi'nin, *İrşadü Akli's-Selim* isimindeki meşhur tefsirinin bir bölümünü sultana sunmasının üzerine, müftülük yevmiyesine üç yüz akçe zam yapılmış ve böylelikle Bayezid müderrisliği ile beraber yevmiyesi yekûn olarak birdenbire beş yüz akçeye çıkmıştır. Bu vesileyle, önceleri kadıaskeri manen aşan durumundan sonra, maddi olarak da müsavi duruma gelmiştir. Ancak, bir yıl sonra tefsirini tamamlamasının ardından yapılan yüz akçelik zam ile beraber, şeyhülisamlık makamı hem manevi olarak ve hem de maddi olarak kadıaskeri geride bırakmıştır.³⁴¹ Ebussuûd Efendi zamanında yaşanan bu gelişmeler neticesinde ilmiye tarikinin reisliği, Fatih Kanunnamesi'ndeki manevi reisliği geride bırakarak, resmi olarak şeyhülislama geçmiştir. Ve bu sayede fetva, tarihte hiçbir İslâm devletinde ulaşamadığı mümtaz mevkie Osmanlı devlet teşkilatlanmasında şeyhülisamlık müessesesi ile erişmiş olmaktadır.

³³⁹ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 179; Akgündüz, a.g.e., s. 60; Yakut, a.g.e., s. 37.

³⁴⁰ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 178; Kazıcı, a.g.m., s. 46.

³⁴¹ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 176-177; Yakut, a.g.e., s. 41.

Ve son olarak, meşihat makamının manevi nüfuzunun kesinkes tescillenışı, Sultan III. Murat (s.d. 1574-1595) devrinde gerçekleşmiştir. Dönemin veziriazamı Özdemiroğlu Osman Paşa, 1584 tarihinde bizzat sultanın emriyle Şeyhülislam Çivizâde Mehmed Efendi'yi konağında ziyarete gitmiştir. Bu tarihten itibaren veziriazamların şeyhülislamı ziyaret etmeleri kanun haline getirilmiştir.³⁴² Bu teamülün neticesinde şeyhülislam, idare sahasının memurlarından olan kadıaskere sağladığı maddi ve manevi üstünlükten sonra, manevi olarak veziriazamın da üstünde bir yere sahip oluşu müşahhas bir hal almıştır. Şeyhülislamı bu derece öne geçiren unsur, onun ifasında bulunan vazifenin muhtevassından gelmektedir. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin de ifade ettiği gibi, devletin dinin bir fer'i olarak görülmesi, şeyhülislamı engellenemez biçimde mümtaz bir mevkie kavuşturmuştur. Zira şeyhülislam, fetvayı uhdesinde bulundurmakla, devlet organizasyonunda mutlak otorite olan siyasi erkin karşısında Şeriat'ı temsil etmekteydi.

Netice itibarıyla XV. asırda mütevazı bir memuriyet olarak teşekkül eden baş-müftülük, makama teşrif eden güçlü şahsiyetlerin de etkisiyle, gitgide devlet ininde tesirini arttırmıştır. Özellikle XVI. yüzyılda esamisiyle ün salmış İbn Kemal ve Ebussuûd gibi zevatın kadıaskerlik vazifesi gördükten sonra meşihata gelmeleri, şeyhülislamı ilmiye tarikinin en ucuna, reisliğine getirmiştir. İşte bu sebepten ki, Abdurrahman Şeref ve Tayyib Gökbilgin, meşihat makamının tam manasıyla teşekkülünü, XVI. asırda mezkûr iki zatın bu makama gelmesiyle kazandığını ve sadrazamla hem-rütbe olduğunu savunmaktadır. Onlar bu iddialarına dayanak olarak ise, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendilerin kadıaskerlik yaptıktan sonra bu makama tayin edilmelerini gösterirler.³⁴³ Müellifler, görünüşe göre, şeyhülislamlığı asli vazifesi üzerinden değil de, ilmiye teşkilatının reisliği üzerinden değerlendirmek suretiyle bu kanıya varmışlardır. Hâlbuki her şeyin ötesinde şeyhülislamın asıl vazifesi, Şeriat'ı bildirmek, yani fetva vermektir. Ki, Ebussuûd Efendi, kadı, müderris ve müftü telhislerinin de kendilerine tevdi edilmesinden sonra veziriazam İbrahim Paşa'ya bir kâğıt yazıp göndermek suretiyle ettiği şu sitem, bunu en açık şekilde ortaya koymaktadır: "*Fetva iştigâli vaktimizi istiab ederken bu bârı dahi üzerimize tahmil bize cevrdir.*"³⁴⁴ Ebussuûd Efendi bu tezkiresinde, üzerine vazife edilen atama telhislerini yük ve eziyet olarak görüp, bütün vaktini fetva işinin işgal ettiğini belirtiyor. Yani o, fetva vazifesini asıl görev bildiğini apaçık ifade ediyor. Hülasa, fetva vazifesinin müstakil bir şahsa verilmesiyle teşekkül eden meşihat-ı İslamiyye, yani şeyhülislamlık, baştan sona asli görev olarak bu işi sürdürmüştür.

³⁴² Mehmet İpşirli, "Çivizâde Mehmed Efendi", **DİA**, 8, TDV Yayınları, 1993, s. 347; Akgündüz, a.g.e., s. 143; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 187.

³⁴³ Bkz, Abdurrahman Şeref, a.g.e., s. 304; Tayyib Gökbilgin, **Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bir Bakış**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, Nr. 2272, İstanbul, 1977, s. 107.

³⁴⁴ Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülâhazaları", **Türkiyat Mecmuası**, 10, 1953, s. 391.

2.5. Bir Memur Olarak Şeyhülislam

Şeyhülisamlık makamı ihtiva ettiği tayin edilme usulü açısından, ilk başlarda olmasa dahi, süreç içerisinde belirli bir tertip ve nizama kavuşturulmuştur. Ancak azledilme hususunda belirli bir tertip olmayıp, azl vakaları daha çok münferit olarak farklı gerekçeler neticesinde yaşanmış olaylardır. İşte bu başlık altında, şeyhülisamlıktaki bu içeriklere değinilecektir. Önceki başlıklar içerisinde idari sahadaki atama ve fetva vazifesinden yer yer bahsedildiği için, bu başlık altında göreviyle ilgili bir bahis açılmayacaktır.

2.5.1. Makama Tayini

Şeyhülisamlık makamına tayin edilme işinde ilk başlarda belirli bir usul yoktur. XVI. asra kadar bu makama, Ebussuûd Efendi de dâhil, genellikle kazaskerlik yahut mevleviyet kadılığı veya müderrislik yapmış olan ulema erkânından zatlar atanmıştır.³⁴⁵ Ancak kurumun ehemmiyetinin artmasıyla beraber olsa gerek ki, tayin usulleri de yavaş yavaş şekillenmeye başlamıştır. Ebussuûd Efendi'nin Rumeli kadıaskerliği sonrasında meşihat makamına gelmesinin ardından, bir usul oluşturulmuştur. Nadir olarak Anadolu kadıaskerlerinden atananlar olsa da, Ebussuûd Efendi'den itibaren şeyhülisamlar artık Rumeli Kadıaskerlerinden tayin edilmeye başlamıştır.³⁴⁶ Şeyhülisamlığa tayin edilen kişiye bazı hizmetliler tarafından haber gönderilir ve saraya davet edilirdi. Namzet, sadrazamla beraber saraya gelir ve Arz Odası'nda padişahın elini öptükten sonra, yere serilen halıya oturur ve bu sürede sadrazam ayakta beklerdi. Padişahın tayin arzusundan sonra namzet görevi kabul edince, *ferve-i beyza* (beyaz çuha kaplı samur kürk) giydikten sonra, artık resmen meşihat görevine başlamış olurdu. Şeyhülislam, hediye edilen ata binerek, sadrazamla beraber saraydan ayrılır ve sadrazam tarafından bir dizi merasim daha sürdürülürdü.³⁴⁷ Makamın ehemmiyetine binaen bu merasimlerin gösterişi de yüksek tutulmuş gibi görünmektedir.

Şeyhülislam seçimi iki yolla yapılır ola gelmiştir. Bunlardan ilkinde göre, padişah hiç kimseye danışmadan, herhangi bir ismi tavsiye olarak almadan, şeyhülislam tayin eder. Bunun örneği, III. Mehmed Han'ın (s.d. 1595-1603) kimseyle istişare etmeden Hoca Sadeddin Efendi'yi şeyhülisamlığa tayin etmesinde görülebilir. Diğer taraftan alışlagelen usul ise, sadrazamla birlikte kararlaştırılmasıdır. Sadrazam, tıpkı diğer önemli memuriyetlerde olduğu gibi, şeyhülislam tayininde de oldukça açık bir tesire sahiptir. Sadrazam, seçilecek olan yeni şeyhülislam için öneri

³⁴⁵ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 177.

³⁴⁶ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 177-178; Akgündüz, a.g.e., s. 60; İpşirli, "Şeyhülislâm", s. 92.

³⁴⁷ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 189-191; Akgündüz, a.g.e., s. 169-171.

ve görüşlerde bulunabilir.³⁴⁸ Şeyhülislam adayının belirlenmesinin ardından sadrazam, telhis denilen arizayı padişaha sunar ve atama işlemi padişahın hatt-ı hümayunu ile duyurulur.³⁴⁹

Bu noktada sadrazamın şeyhülislama karşı idari sahadaki üstünlüğü ortaya çıkmaktadır. Zira elbette ki sadrazam, beraber uyum içinde çalışabileceği, idari icraatlarda üzerinde baskı kurmayacak ve kendisini sınırlamayacak bir kişiyle çalışmak ister. Nihayetinde şeyhülislam fetva sayesinde bunların hepsini yapmaya muktedirdir. İşte bu yüzden sadrazamın bu yetkisi aslında, şeyhülislamlığın işlevsellik sıhhati açısından son derece olumsuz bir hal gibi görünmektedir. Çünkü sadrazam kendi otoritesini güçlü tutmak ve devamlılığını sağlamak adına, meşihata çok etkin bir şahsın gelmesini istemeyebilir. Zira buna delil olarak gösterilebilecek bir gerçek, aradaki çekişme neticesinde şeyhülislamın azlini sağlayan veziriazamlar olduğu gibi, şeyhülislamın gayretiyle azledilen veziriazamların da olmuş olmasıdır.³⁵⁰ Bundan dolayı sadrazamın bu yetkisi, meşihata zayıf karakterlerin gelmesini sağlamak suretiyle, şeyhülislamlığın sağlıklı şekilde ifasına menfi bir tesir yaratabilir.

2.5.2. Azledilmesi

Kurumun ilk ortaya çıkışından itibaren, şeyhülislamın hangi durumlar neticesinde azledileceğine dair herhangi bir kanun ya da kayıt tutulmamıştır. Bu durum genellikle dönemin siyasi şartları içerisinde şekillenmiş ve gerçekleşmiştir. Bundan dolayı meşihat makamı tarihi boyunca şeyhülislamın azilleri, bazıları benzerlik göstermekle beraber, farklı sebeplerle gerçekleşmiş münferit vakalar olarak ortaya çıkmıştır. Esasen XVI. yüzyıla kadar müftülerin azline dair bir usul yoktur. İlk defa meşihattan azl vakası, Kanuni devrinde olmuştur.

Bu devre kadar alışlagelen usul, tayin edilen kişilerin ölünceye dek bu makamda vazifelerini sürdürmeleriydi. Hatta öyle ki, Zenbilli Ali Efendi, yaşlılığı ve hastalığına rağmen meşihattan azledilmemiş, bunun yerine ona vekâleten naip atanmıştır. Diğer hiçbir memuriyet için böyle bir teamül oluşmamışken, mansıb-ı fetva için oluşmuş olması son derece ilginçtir. Zannedilene göre böylesi bir teamülün ortaya çıkışı şu birkaç gerekçede aranabilir: İlk azlin gerçekleşmesine kadar makama teşrif eden şeyhülislamın karakterleri itibariyle sağlam şahsiyetler olup, ilimdeki yüksek dereceleri, dinî hassasiyetler konusunda siyasi otoriteyle ters düşmemeleri ve sultanlarla oldukça yakın ilişkiler kurmaları; şeyhülislamın, idari sahada dolaylı yollardan bir etkiye sahip olsa da, idarede herhangi bir icraya yetkili bulunmaması (haddi zatında o, yalnızca fetva vermekle mükellef olup, fetva kararını icra etmeye muktedir değildir); son olarak ise şeyhülislamın Divan-ı

³⁴⁸ Akgündüz, a.g.e., s. 168.

³⁴⁹ Akgündüz, a.g.e., s. 168; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 190.

³⁵⁰ Derviş Paşa'nın bir şahsın katline hüküm vermesini Şeyhülislam Yahya Efendi'nin eleştirmesi neticesinde Sultan I. Ahmet'in Derviş Paşa'yı idam ettirmesi buna bir örnektir. Bkz. Kazıcı, a.g.m., s. 46.

Hümayun üyesi olmayışı da, bu teamülde pay sahibi olabilir. Eğer sayılan gerekçeler etrafında bir değerlendirme yapılacak olunursa; bu tablo dâhilinde şeyhülislamın kamu idaresinde herhangi bir icraya memur olmayışı, onu, ortaya çıkabilecek bir kusurdan ârî kılmış ve nihayetinde çok uzun bir dönem şeyhülislamın azlını gerektirecek bir hadise vuku bulmamış olabilir.

Hayat boyu makamda kalma teamülünün aksine, ilk defa Kanuni tarafından Çivizâde Muhyiddin Efendinin azliyle beraber, *lâyen azl* olan şeyhülislamın azledilme kapısı açılmıştır.³⁵¹ Çivizâde'nin azledilme sebebi yukarıda bahsedilen gerekçelerle örtüşmektedir. Zira o, Osmanlı dinî düşünce hayatında çok önemli bir yeri olan İbnü'l-Arabî'nin yanında Mevlana Celaleddin Rumî'nin görüşlerini eleştirmiş, para vakıflarına karşı çıkmıştır. Ve Ebussuûd Efendi'nin onun bazı fetvaları hakkındaki şikâyetinin de etkisiyle, 1541 tarihinde şeyhülisamlıktan azledilmiştir.³⁵² Bu hadise neticesinde, lâyen azl olan şeyhülislamın gerekli görüldüğü vakit azledilebilmesi geleneği başlamıştır. Böylece şeyhülislamın dokunulmazlığı konusunun aleyhinde ilk algı oluşmuştur.

Tarihi süreçte şeyhülislamın azledilmesinde hastalık, yaşlılık, dedikodu gibi sebepler³⁵³ boy göstermesine rağmen, en hususi yeri sadrazamlar tutmaktadır. Bununla ilgili Osmanlı tarihinde pek çok vaka yaşanmıştır. Mesela Sultan III. Mehmed zamanında Şeyhülislam Sunullah Efendi'nin telkiniyle sadarete getirilen Yemişçi Hasan Paşa, daha sonraları ters düştüğü Sunullah Efendi'nin azlını sağlamıştır. Bundan başka Köprülü Mehmed Paşa ile Bolevî Mustafa Efendi arasındaki hadise de buna örnek gösterilebilir. İlk başlarda iyi ilişkiler içerisinde olmalarına rağmen bir zaman sonra Köprülü'nün, rakip olarak gördüğü Girit Komutanı Hüseyin Paşa için katl fetvası istemesi ve Bolevî Efendi'nin de bunu reddi üzerine araları bozulmuş ve bunun neticesinde Bolevî Efendi meşihattan azlettirilmiştir.³⁵⁴ Bu gibi örnekler çoğaltılabilir ancak mevzunun kavranması açısından bu kadarı yeterli görülmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç şudur aslında: Şeyhülislamın gayretleriyle azledilen ve hatta katledilen veziriazamlar olduğu gibi, veziriazamların çabaları neticesinde azledilen şeyhülislamın da olması, devlet teşkilatlanmasındaki ulema ve vüzeranın, yani siyaset ve dinin iki ucu arasında, genellikle bir çekişme yaşanmıştır. Bu çekişmelerin sonuçlarına bakarak, makamların ağırlığı şahısların ağırlığıyla mukayyet olmuştur, denilebilir. Ancak bu iki uç arasındaki çatışmada daha çok siyasetin ağır bastığı da bir gerçektir. Zira sadrazamın girişimleriyle azledilen şeyhülislamlar, tarihte bir hayli yer kaplamaktadır.

Meşihat makamından azille alakalı ilginç bir olgu ise, azledildikten sonra ikinci defa bu makama tayin edilebilme teamülüdür. Bu durum şeyhülisamlıkta mükerrerliği ortaya çıkarmıştır.

³⁵¹ Altunsu, a.g.e., s. 40.

³⁵² Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, 8, TDV Yayınları, 1993, s. 348; Akgündüz, a.g.e., s. 176; Yakut, a.g.e., s. 38.

³⁵³ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 192.

³⁵⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Şeyhülisamlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 1982, s. 203; Akgündüz, a.g.e., s. 177; Yakut, a.g.e., s. 39.

Mükerrerlik âdeti ilk defa Sultan III. Murat zamanında başlamıştır. Olayın ana karakteri ise Bostanzâde Mehmed Efendi'dir.³⁵⁵ Bostanzâde ilk olarak 1589'da meşihata getirilmiş ancak Anadolu Kadıaskeri ve ünlü şair Bâkî ile giriştiği çekişmeden sonra azledilmiştir. Fakat azlinin ardından yeniden Rumeli Kadıaskerliğine getirilmek suretiyle meşihata tekrar aday durumuna düşmüş ve nihayet 1593'te Zekeriyâ Efendi'nin vefatıyla birlikte ikinci defa şeyhülislamlığa tayin edilmiştir.³⁵⁶ Böylece azlin ardından mükerreren şeyhülislamlığa tayin olunma âdeti başlamıştır. Hatta bu yolla meşihata toplamda dört defa gelen isimler dahi bulunmaktadır.³⁵⁷ Şeyhülislamın azli bir yana, meşihat makamını zaafa en çok uğratan unsur, bu olsa gerektir. Çünkü azledilen bir şahsın mükerrer görevinde ne derece tesirli olacağı şüphelidir. Ve diğer bir husus ise, şeyhülislamın azledilebilmesi algısının, onu siyaset karşısında yenik duruma düşürmesidir.

Bu başlık altında kısaca değinilecek son dikkat çekici hadise ise, katledilen şeyhülislam vakiasıdır. Bu olaya ilk olarak XVII. asırda, Sultan IV. Murat (s.d. 1623-1640) zamanında rastlanmaktadır. Padişahın İznik kadısını idam ettirmesini eleştirir şekilde Valide Kösem Sultan'a bir mektup göndermesinin padişahı hal' niyeti şeklinde yorumlanmasının ardından, ilk önce azledilen Şeyhülislam Ahizâde Hüseyin Efendi, sürgüne gönderildiği sırada karar değişikliğiyle katledilmiştir. Bundan başka, Şeyhülislam Hocazâde Mesud Efendi de benzer bir hal' söylentisiyle aynı akıbete uğrarken, son olarak Feyzullah Efendi ise meşhur Edirne Vakası sırasında asiler tarafından katledilmiştir.³⁵⁸ Şeyhülislamın azli konusundaki diğer hadiselerin tersine bu olay, meşihat tarihinde bir âdete dönüşmemiştir. Şeyhülislamın dinî bir kimliği temsil etmesinden olsa gerek, diğer devlet memuriyetlerinin aksine onlar, siyaseten katl olgusunun dışında tutulmuştur. Ancak yaşanmış olan bu üç katl hadisesi, şeyhülislamlık için oldukça uç bir vaka olarak teşekkül etmiştir.

2.6. Halife-Sultana Karşı Şeyhülislam: Şeyhülislam ve Siyaset

Çalışmanın bu ikinci bölümünde, şeyhülislamın siyasetteki konumu, yine çalışmanın üçüncü bölümüne giriş mahiyetinde, bu başlık altında iki alt başlıkla beraber sunulmaya çalışılacaktır. İşte burada, bahsedilen bu siyasi konumun tam olarak idrak edilebilmesi için, Osmanlıda halife-sultanın yönetim hakkına değinilmesi zaruri görülmektedir. Zira şeyhülislamın siyasete en üst düzeyden dâhil oluşu, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile bu konu için burada bir başlık açılması son derece yerinde olacaktır.

³⁵⁵ Sarıçioğlu, a.g.m., s. 199; Altunsu, a.g.e., s. 40.

³⁵⁶ Mehmet İpşirli, "Bostanzâde Mehmed Efendi", *DİA*, 6, TDV Yayınları, 1992, s. 311.

³⁵⁷ Altunsu, a.g.e., s. 41.

³⁵⁸ Sarıçioğlu, a.g.m., s. 208-209; Yakut, a.g.e., s. 39-40.

2.6.1. Halife-Sultan ve Yönetim Hakkı

Osmanlı hilafeti hakkında, bir önceki bölümde çalışmaya ait bilgi ve görüşler zikredilmiştir. Ancak burada bazı noktalara daha değinmek gerekmektedir. Osmanlılar Mısır'ın fethinden çok daha evvel, Sultan I. Murat devrinden beridir halife unvanını kullanmaktaydılar. Zira buna, Sultan Murat'ın uç kumandanı Evrenos Bey'e gönderdiği hatt-ı hümayunda da müşahede edilmiştir.³⁵⁹ Hilafet cephesinden Osmanlı hükümdarı, XVI. asrın başlarına kadar, imam sıfatıyla sadece Osmanlı Müslümanları üzerinde *emirü'l-müminin* olarak yönetim hakkına sahiptir. Onun bu hakkı, doğrudan ilahîdir, Tanrı tarafından bahşedilmiştir.

Osmanlı Hilafeti telakkisindeki bu düşünce biçiminin kökeni Emevi hilafetine dayanmaktadır. Hulefâ-i Raşidîn devrinin ümmet temelli yönetim meşruiyeti, Muaviye'nin hanedan merkezli yönetim arzusu karşısında birtakım değişim ve dönüşüme uğramak mecburiyetinde kalmıştır. Zira İslâm Devletinin kısa tarihinde, hanedan esaslı bir yönetim geleneğinin henüz doğmayışı, Emevi hilafeti için bir meşruiyet sorunu ortaya çıkarmıştır. Müslümanlar üzerindeki yönetim hakkına meşru bir zemin kazandırmak durumunda olan Emeviler, bunu sağlamak için yeni bir hilafet ontolojisi oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu yeni meşruiyetin kaynağı bu sefer en sağlam zemine, doğrudan Tanrı'ya dayandırılmıştır. Böylelikle ümmet temelli meşruiyetten, Tanrı temelli bir meşruiyete kayma olmuş ve artık halife, ilahî bir mertebe kazanmıştır. Artık o, Peygamberin halifesi değil, doğrudan doğruya *halifetullah*tır, *zillullah-ı fi'l-arz*dir, yani Allah'ın halifesi ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Bu düşünce aynı biçimde Abbasi hilafetince de benimsenmiş ve Sünni hilafet teorisine iyice yerleşmiştir. Ve öyle görünüyor ki, buradan da Osmanlı hilafetine sirayet etmiştir. Zira bu, hem yukarıda zikredilen I. Murat'ın hatt-ı hümayununda ve hem de Osmanlı sultanlarının kullandığı *Zillullah, Halife-i Rûy-i Zemin* unvanlarında açıkça görülebilmektedir. Böylece Osmanlılar da, hilafet ontolojisinde doğrudan ilahî bir hüviyeti benimsemiş bulunmaktadırlar. İşte bu felsefeyle sultanlar, Müslüman tebaası üzerinde tanrısal bir yetkiyle tahakküm hakkına sahip olmuşlardır.

Abbasi hilafetinin siyasal güç zaafının ardından, İslâm siyasal görüşünün, farklı yöre ve devletlerde farklı halifelerin varlığını kabul ederek, tek bir halife teorisinden vaz geçmesiyle, XIV. yüzyılda her sultan kendi hilafetine sahip olmuştu.³⁶⁰ Osmanlı da aynı şekilde kendi hilafetinin sahibiydi.

³⁵⁹ “Bunu tahkik bil ki ol vilayetler Hak Subhânehû ve Teâlâ Hazretlerindedir. Ve O'ndan sonra Resulünündür. Hak Teâlâ Hazretlerinin Emriyle Resulünden sonra Halifesinindir.” Bkz. İnbaşı, a.g.m., s. 228.

³⁶⁰ Metin Kunt, “Siyasal Tarih (1300-1600)”, Sina Akşin, Cem Yayınevi (Haz.), **Türkiye Tarihi 2 (Osmanlı Devleti: 1300-1600)**, s. 117; Halil İnalcık, “Osmanlı Padişahı”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 13, (4), 1958, s. 70.

Osmanlının Tanrı temelli hilafet algısı, XVI. asırda Mısır'ın fethi ve tabii olarak Mekke ve Medine kutsal beldelerinin himayesi ile beraber, bariz bir değişim geçirmiştir. Bu dönemden itibaren Osmanlı halifesi artık *Hâdim 'ul-Harameyn 'iş-Şerifeyn'*dir ve bu kutsal vazifeyle diğer İslâm devletlerinin de önündedir. Osmanlı hilafetinin burada yaşamış olduğu değişim, Sultan I. Süleyman'ın faaliyetlerinde gün yüzüne çıkmaktadır. O, sınırlarının ötesindeki Müslümanları, Açe, Kazan ve Astrahan ve Kuzey Afrika'yı korumaya çalışmış, yardım taleplerine cevap vermiştir. Böylece aslında o, *Halife-i Rûy-i Zemin* unvanıyla, Arap hilafetinin güçlü zamanlarında olduğu gibi, bütün Müslümanların halifeliğine, *hilafet 'ül-kübra'*lığa soyunmuştur.³⁶¹ Bunun da etkisiyle olmalı, Kanuni Sultan Süleyman, sarayını "*melâz-i selâtîn nâmdâr*" olarak isimlendirmiştir.³⁶²

Sultan Süleyman'ın bu girişimleri, eski Sünni hilafetin teklik algısını tekrar canlandırma çabasıdır. Yani Osmanlı hilafeti artık yerel değil, evrenseldir. Tabii olarak burada *kut* inancındaki cihanşümûl hâkimiyet anlayışıyla olan benzerlik göze çarpmaktadır. Zira Sultan III. Ahmed (s.d. 1703-1730) zamanında İran'a yapılacak bir sefer söz konusu olduğunda, İran ulemasının aynı asırda iki imamın bulunabileceği yönündeki fetvalarını, Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin reddetmesi ve aynı asırda İslâm âlemine iki imamın hükmedemeyeceği yönündeki karşı fetvası,³⁶³ Osmanlı nazarında hilafetin tekliği algısının yerleştiğini gösterir. Devletin zayıflamaya başladığı dönemlerde iyice sahiplendiği bu algı, özellikle Sultan II. Abdülhamit Han (s.d. 1876-1909) devrinde *Panislamizm* ideolojisine dönüşmüştür.

Emevilerden intikal eden bu hilafet anlayışı, ilginç bir şekilde kadim Türk devlet geleneğindeki *kut* inancı ile sıkı sıkıya örtüşmektedir. *Kut* inancında da *Kağanlık* doğrudan bir Tanrı lütfudur. Hükümdar olabilmek için, mutlaka Tanrı *kut*'una mazhar olmak gerekir.³⁶⁴ *Kut*'u ancak Tanrı verir ve yine ancak Tanrı alır. *Kut* sahibi, yalnızca bu Tanrısal yetkiyle halk üzerinde tasarruf hakkına muktedir olabilir. O, yeryüzünde Tanrı'nın adalet dağıtıcısıdır ve mutlak hâkimdir. Bu yüzden, ona itaatsizlik Tanrı'ya itaatsizliktir. Öyle görünüyor ki, hilafetteki ilahî temellendirme ile *kut* inancındaki tanrısal meşruiyet, bir biriyle iç içe geçmiştir. Kur'an'daki *ulu'l-emre* itaat telkiniyle de bu terkîb iyice güçlenmiş olmalıdır.

Halil İnalçık, bu Orta-Asya Türk devlet geleneğinin, Selçuklu ve Moğol İlhanlıları vasıtasıyla Hint-İran devlet anlayışının da sirayetiyle, bir sentez olarak Osmanlı'ya intikal ettiği görüşündedir. Ona göre, Osmanlı hâkimiyet ve hükümlanlık anlayışının temelleri de, buraya dayanmaktadır. İnalçık, bu Hint-İran ve Türk töresinin, Osmanlının adalete dayalı egemenlik anlayışına olan

³⁶¹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I: 1300-1600*, (Çev. Halil Berktaş), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

³⁶² İnalçık, *İslamiyet ve Devlet*, s. 108.

³⁶³ Akgündüz, a.g.e., s. 232-233.

³⁶⁴ İnalçık, *İslamiyet ve Devlet*, s. 10.

etkisinin, devlet kurumları ve toplum yapılanmasında açıkça görülebildiğini savunur. Osmanlıda sultanların reaya ile ilişkisi ve onlara bakış açısı da, buna dâhildir. İnalçık, Tursun Bey'in aktardıklarını buna bir örnek olarak sunmaktadır.³⁶⁵

Gerçekten de bahsedilen etkinin açıkça fark edilebildiği XVI. asrın meşhur tarihçisi Tursun Bey, bu konuya kısmen farklı bir açıdan bakmıştır. O, sultanın gerekliliği üzerinden inşa ettiği yönetim hakkını, Türk-İslâm devlet geleneğine bulaşmadan, son derece aklı bir çizgide izaha koyulur. Burada onun bu görüşlerinden kısaca bahsedilmek istenmektedir. O, Tarih-i Ebu'l-Feth adlı eserinin giriş bölümünde, Osmanlı sultanın *kâffe-i berîyye* üzerindeki yönetme hakkını, insanın bizatihi yaratılış biçiminde aramıştır. Tursun Bey, padişahlığın ve padişahın ne büyük ve ne ulu bir nimet olduğu ve halkın ona neden ihtiyaç duyduğu³⁶⁶ sorularıyla başladığı konuya, insanın tabiatı üzerinden bir açıklama getirmeye çalışır. Ona göre, insan doğası itibarıyla cem' olmak, bir arada yaşamak durumundadır. Çünkü *nev-i şerif*, yani insan, *Fâ'il-i muhtâr*'ın, yani Tanrı'nın arzusuyla, isteğiyle *medenî bi't-tab* olarak yaratılmıştır. İnsan, yardımlaşmak için bir birine muhtaçtır ve bu yüzden içtima eder ki, buna da *temeddün* denir.³⁶⁷ Yani Tursun Bey'e göre, insan tabiatı gereği medeni bir varlıktır.³⁶⁸ Ancak yine ona göre, insan bir arada iken, her zaman yardımlaşma arzusunda olmayabilir; fitne ve fesat çıkarmak isteyenler de olabilir, dolayısı ile bunun için bir tedbir gerekir.³⁶⁹ Tursun Bey, işte bu noktadan hareketle, sultanın gerekliliğini izaha başlar. Ona göre, insanların içtimaidan oluşan topluluklarda düzeni sağlamak, herkese hak ettiğini vermek ve hak ettiği yere getirmek ve buna da onun kanî' olmasını sağlayıp, hukuksuz iş görmesine engel olmak için bir tedbir gereklidir ki, böylesi tedbire siyaset denir. Eğer bu tedbir hikmet kâidesiyle olursa, buna siyaset-i İlahî denir ki, bu, Şeriat'tır ve bunu teşri eden Peygamberdir. Ancak bu tedbir olmazsa, o zaman tavr-ı akl üzre, yani akla dayanan, tıpkı tavr-ı Cengiz Han gibi, bir tedbir gerekir. İşte buna, siyaset-i sultanî ve yasağ-ı padişahî denir ki, buna da örf denir.³⁷⁰ Tursun Bey burada sultanın gerekliliğini anlatırken, bir taraftan da peygamberin yokluğunda kamu düzeni için sultanın akla dayalı kanun koyma yetkisine meşru bir zemin oluşturma gayretine girmektedir. Tursun Bey, bu iki siyasetten hangisi olursa olsun, onun korunması için padişaha ihtiyaç olduğunu ifade eder. Hatta bunu daha da ileri götürerek, her rüzgârda bir şari', yani peygambere hacet yoktur, mesela İslâm'ın kıyamete kadar yetecektir, ama her rüzgârda, yani devirde, nizam-ı âlem için bir padişaha

³⁶⁵ İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 71-75; Bu konuda ayrıca şunlara bakılabilir, Halil İnalçık, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı Dergisi*, (13), 2000-2001, ss. 157-175; Ocak, a.g.e., s. 85-95.

³⁶⁶ Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, Mertol Tulum, Baha Matbaası (Haz.), İstanbul, 1977, s. 10.

³⁶⁷ *Tarih-i Ebu'l-Feth*, s. 12.

³⁶⁸ Tursun Bey'in insanın medeniliği konusundaki düşüncelerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Ahmet Karaçavuş, "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", *OTAM*, 37, 2015, s. 113-118.

³⁶⁹ *Tarih-i Ebu'l-Feth*, s. 12.

³⁷⁰ *Tarih-i Ebu'l-Feth*, s. 12.

mutlaka ihtiyaç vardır, der.³⁷¹ Görüldüğü üzere Tursun Bey, padişahı doğrudan insanın tabiatı üzere oluşturduğu içtimaî düzenin tam tepesine yerleştirmekte ve bu düzenin korunması ve devam ettirilmesi, yani âlemin nizamı için, onu mutlak bir ihtiyaç olarak görmektedir. Ona göre, padişah, şeref sahibi insan doğasının, yani insanın bir arada yaşama mecburiyetinin bir sonucudur. Ve gereklidir. Bu yolla Tursun Bey, insanların padişaha muhtaç olduğunu ispatladığını düşünür. Hatta o, padişahın ve padişahlık mertebesinin ululuğunun ve vücûd-ı padişaha, yani onun varlığına şükür ve hayır duası etmenin vacip olduğunun ispatına dahi artık malum olunduğunu söyler.³⁷² Buradan da anlaşıldığı gibi, Tursun Bey, padişahın yönetim meşruiyetini insan merkezli çok sağlam bir zemine oturtmaktadır. Tursun Bey’de insanın padişaha olan muhtaçlığı, insanın kendisinden/yaratılışından kaynaklanmaktadır. Tursun Bey bu yolla, hükümdara itaati de zorunlu kılmaktadır aslında. Eserde padişaha biçilen, *varlığına şükür ve dua edilesi yüksek-ulu kişilik modeli*, onu, halk üzerinde mutlak otorite sahibi olarak yetkilendirmektedir.

Osmanlı devlet geleneğinde dile getirilen bu Türkî ve İslâmî terkîbe, Sultan Süleyman’ın, tahta çıkmak için düzen kurmaya çalışarak aceleci davranan şehzadesi Bayezid’e yaptığı şu konuşmasında da şahitlik edilebilir: “*Geleceğe ilişkin her şeyi Tanrı’ya bırakmalısın, çünkü hükümdarlıkları ve yönetimlerini düzenleyen, kişiler değil, Tanrı’nın arzusudur. Tanrı ülkenin benden sonra senin olmasını istemişse, yaşayan hiç kimse bunu engelleyemez*”.³⁷³ Sultan Süleyman’ın bu düşüncesi, hem *kut* inancıyla, hem de *Sünni hilafet teorisi*yle birebir örtüşmektedir. Dolayısı ile bu iki hükümdarlık meşruiyeti algısının Osmanlıdaki tezahüründe, bir giriftlik söz konusu olduğu açıktır.

Böylesi bir Türkî-İslâmî hükümdarlık felsefesi üzerine meşruiyet konduran halife-sultanın, ağırlıklı kullandığı unvan *sultan* olmuştur.³⁷⁴ Çünkü *sultan*³⁷⁵ onun dünyevi iktidarını, kimliğini yansıtır, çünkü o, siyasetin başıdır. Sultan kavramı, Abbasilerin giderek zayıfladığı dönemde, halife haricindeki siyasi iktidarlara tanımlamak için kullanılmıştır, Arapça kökenlidir. *Halife* ise, yine Arapçadan olmakla, onun Müslümanlara olan dinî liderliğini temsil eder, manevidir. Diğer taraftan Osmanlı hükümdarları aynı zamanda, Timur vakasından sonra, meşruiyetine Doğu unsurunu da ilave etmek amacıyla, Orta-Asya’daki köklerine atfen, *han* unvanını kullanmışlardır.³⁷⁶ Ayrıca Batı unsurunun Osmanlı devlet ideolojisine eklenişi ise, Sultan II. Mehmed’in Konstantiniyye’nin fethinden sonra, kendisini Roma İmparatorluğu’nun tek yasal varisi olarak görüp, *Kayser-i Rum*

³⁷¹ **Tarih-i Ebu’l-Feth**, s. 12-13; Tursun Bey ile benzer fikirleri daha sonraki dönemden Osmanlı yazarı Kınalı-zâde Âli Çelebi de tartışmaktadır. Yazarın görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Karaçavuş, a.g.m., 118-123.

³⁷² **Tarih-i Ebu’l-Feth**, s. 13-14.

³⁷³ İnalcık, **Klasik Çağ**, s. 65.

³⁷⁴ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)**, 8, TTK, Ankara, 2007, s. 193.

³⁷⁵ Sultan terimi hakkında bkz. Ocak, a.g.e., s. 99,100..

³⁷⁶ İnalcık, **Klasik Çağ**, s. 62.

ilan etmesiyle olmuştur.³⁷⁷ Son olarak, Osmanlı saltanatı, Fars coğrafyası mirasçısı olarak da, *padişah* unvanını kullanmıştır. Esasen bu kısa izah dahi Osmanlı yönetim anlayışının cihanşümül algısına ışık tutmaktadır. Bunun konuyla alakalı tarafına dönülecek olunursa, Osmanlı hükümdarı dinen Müslümanların başı kimliğiyle *halife/imam*, İslâm kimliğiyle *sultan*, Türk kimliği ile ise *handır*. Bu kimliklerle o, bütün Türk ve Müslüman tebaası üzerinde *kâdir-i mutlak* olarak yönetme hakkının tek sahibi ve bu hakla bütün tebaaya hükümandır. Ve yukarıda da izaha çalışıldığı gibi o, bu yetkiyi hiçbir dünyevî kuvveden değil, doğrudan Tanrı'dan almaktadır.

2.6.2. Halife-Sultana Karşı Şeyhülislam

Her şeyden evvel şunu ifade etmek gerekir ki, *şeyhülislam*ın Osmanlıda tek bir mevcudiyet kaynağı vardır: *Şeriat*. Şeyhülislam, Osmanlı devlet teşkilatında ancak Şeriat sayesinde bir hüviyet kazanır. Osmanlı'nın Müslüman kimliği, onu hukuksal alanda Şeriat ile muhatap hale getirmiştir. İslâm hükümlerinin rütbe gözetmeksizin bütün Müslümanları müsavi seviyede bağlayıcılığı, mutlak otorite üzerinde bir denetim kapısı açmıştır. Daha açık şekilde, Şeriat, siyasi iktidarın davranışlarında bir denetleme, kontrol unsuru olmuştur.

Şeriat'ın işte bu zorlayıcılığı, kendini Osmanlı devlet teşkilatında meşihat makamının teşekkülü ile *şeyhülislam* olarak göstermiştir. Osmanlı, her şeyiyle kendisinden önceki Türk-İslâm devletlerinin bir gölgesi mahiyetinde olmasına rağmen (elbette ki bütün kurumlarıyla yüksek teşkilatlanmayı yakalamış Osmanlı kastedilmiyor), hem kuruluş sürecindeki kendine has özelliklerden, hem de XV. asır Orta-Doğu'sunun genel durumundan olsa gerek, işte devlet teşkilatlanmasındaki bu dinî temsil yönünden diğerlerinden ayrılmaktadır. Anadolu Selçuklusu'nda ve sair Türk-İslâm devletlerinde, Şeriat'ı temsilen devlet örgütlenmesinde herhangi bir rütbeye yer verilmezken, bilakis Osmanlı, meşihat makamıyla bunu yapmış ve hatta bu makamdaki zâtı, bütün ilmiyenin reisliğine getirmiştir. Ve bu temsiliyetteki ciddiyeti, şeyhülislam fetvalarının padişahları dahi bağlayıcı oluşunda açık biçimde görülmektedir. Osmanlı'yı buna iten tazyikteki özel şart, kuruluşunda etkili olan dinî gruplar ile örgütlenmesinde yer alan ulema iken, genel şart ise XV. asırda doğuda mücadele verdiği unsurların Türk-İslâm devletleri olması, yani dönemin siyasi durumudur.

Osmanlı, tıpkı diğer bütün İslâm devletlerinde olduğu gibi, devlet hukukunda Şeriat'ı temel kabul etmiştir. Şeriat, umumi işlerde uyulması gereken esaslar olarak görülmüştür. Dolayısı ile devlet işlerinin de bu esaslara uygun olması gereklidir. İşte bunun takibi ise, sultan tarafından vazifelendirilen şeyhülislam tarafından yapılmıştır. Sultan aynı zamanda halife olmasına rağmen,

³⁷⁷ Halil İnalçık, "Mehmed II", **TDV İslam Ansiklopedisi**, 28, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 405-406; Osmanlı sultanları diplomatik haberleşmede diğer Müslüman hükümdarlar tarafından da "Kayser-i Rum" olarak anılmaktaydı. Bkz. Arnold Toynbee, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Tarihindeki Yeri", Kemal Karpat, (Haz.), **Osmanlı ve Dünya**, 5. Baskı, Ufuk Kitap İstanbul, 2006, s. 43.

fetva konusunda yetkili merci değildir. Çünkü fetva işi siyasi bir hak değil, bilakis ilmi bir salahiyyəttir. Bu sebeple fetva vermek sadece bu yolda ilmi derinliğe sahip ulemeden kimselere mahsus olmuştur.³⁷⁸ Şeriat'ın bu derecede bir anayasa niteliği taşımasına rağmen, Osmanlıda tek hukuk dairesi olmadığı da bir gerçektir. Kur'an, belirli ya da ideal bir devlet veya yönetim şekli öngörmediğinden, Şeriat, özellikle kamu idaresi alanında yetersiz kalmaktadır. Bu da, ortaya doldurulması gereken bir hukuk boşluğu çıkarmaktadır ki, bu sayede *sultanî hukuk* gerçeği, bir meşruiyet kazanmaktadır.

Kur'an, Sünnet ve içtihadı dayanan Şeriat'a mugayir davranışlar, daha Emevi ve Abbasiler devrinden itibaren devletçe gerekli görülen dönemin zaruretleri neticesinde vuku bulmuştur. Bu davranışlar daha çok siyasi ve içtimai zaruretlerin zorlayıcılığı ile ortaya çıkmıştır.³⁷⁹ Yani erken zamandan itibaren, kamu idaresinde şer'i hukukun haricinde, bizzat siyasi otoriteden kaynaklanan bir hukuk alanının inkışafı söz konusudur. Bu durum, İslamiyet'e geçişin ardından kurulan Türk-İslâm devletlerinde, Orta-Asya'daki töre hukukunun tesiriyle olsa gerek, çok daha net bir biçimde görülmektedir. Demek ki, Türk devlet telakkisinin köklülüğü, Türklerin İslâm sonrası adalet sahasına sirayet etmiş olmalıdır.

İbn Haldun'un da içinde bulunduğu bir kısım ulema, dört mezheple birlikte Şeriat'ın kesin şeklini aldığı, her şeyin bu tamamlanan Şeriat dâhilinde halledilmesi gerektiği ve halledilebileceği gerekçesiyle, örfi hukuku meşru saymamaktadır. Fakat diğer bir kısım ulema ise örfi hukuku, Şeriat'ın dışında kalan meselelerde ve onun caiz kabul ettiği maslahatlarda meşru saymıştır. Bundan başka örfü, Şeriat için beşinci kaynak olarak gören ulema olduğu gibi, nassa aykırı olmadığı sürece örfün, kıyâs yoluyla oluşturulan hükümleri dahi geride bırakabileceğini düşünen âlimler de mevcuttur. Hatta örfü, icma kapsamına dâhil edecek kadar ileri gidenler de vardır.³⁸⁰ Köprülü'ye göre bu gelişmenin nedeni, Arap-İslâm devletinin fütuhlar sonrası genişlediği sahalarda, köklü medeniyetlerin siyasi ve içtimai tesirlerine maruz kalmasıdır. Zira yine ona göre, küçük bir cemaatten müteşekkil iken, Emevi sülalesi idaresinde büyük bir imparatorluğa dönüşen İslâm devletinin, hukuki yeterliliği olmayan sırf bedevi ananeleriyle geniş bir imparatorluk müesseseleri kurma imkânı yoktur.³⁸¹ Bu münasebet ile kamu teşkilatında üstün tutulacak, Şeriat'tan ayrı bir hukuk sahasının inkışafına ihtiyaç vardır.

Şeriat'tan bağımsız bu sivil hukukun gerekliliği, yine Şeriat'ın kendi mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira Şeriat'ın korunması ve uygulanmasını teminat altına alma zarureti, bunu

³⁷⁸ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1861-1876)**, 7, TTK, Ankara, 2003, s. 136-137.

³⁷⁹ M. Fuad Köprülü, "İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", **İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 18.

³⁸⁰ Halil İnalıcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 13, (2), 1958, s. 103-104.

³⁸¹ Köprülü, a.g.m., s. 16-21.

sağlayacak olan, Şeriat dışı dünyevi bir siyasi otoritenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Ancak ne var ki, Şeriat dışı dünyevi bir otoritenin oluşturulması, aynı zamanda Şeriat'tan bağımsız bir kanun koyucu otoritenin de ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu yeni eğilim, Maverdî ve Ebu Mansur el-Bağdadi gibi ünlü fıkıhçıların düşüncelerinde yer bulmuştur. Mesela Maverdî, ümmetin maslahatı ve bekası, Şeriat'ın uygulanmasının teminat altına alınması için, dinden kaynaklanmayan bir otoritenin gerekli olduğu fikrindedir. Burada Maverdî, İslâm'ın hayrı esasına dayanarak, dünyevi otorite ve onun kanun koyucu gücü ilkesini benimsemektedir.³⁸² Maverdî'nin fikirlerinde de görüldüğü üzere, İslâm ve ümmetin bekası adına, icraat serbestisi dünyevi bir iktidarın varlığı meşru görülmüştür. Dünyevi iktidarın, varlığını sürdürebilmesi ve adaletle hükmedebilmesi için mutlak otorite konumunda olması gerekmektedir. Bu mutlak otoritenin tesisi için ise dünyevi iktidarın kanun yapma salahiyeti ile donatılmış olmaya ihtiyacı vardır.

Türklerle beraber kamu hukuku sahasında İslamiyet esaslı şer'i hukukun yanında, örf/adet kaynaklı *sultanî hukuk* ya da *örfi hukuk*³⁸³ ciddi bir baskınlıkla hayat bulmuştur.³⁸⁴ E. Ziya Karal'a göre, bu durum Türklerin psikolojik yönden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Araplardaki kutsallık ve sonsuzluk yönünde işleyen ve fikri teorilerden hazzeden mücerret düşünce, Türklerde yoktur. Bilakis Türklerde bu hususta kayıtsızlık vardır. Yani Türk düşüncesi, yer ve zaman şartlarına göre şekillenen ve bu sebeple de serbestliğini koruyan bir yapıya sahiptir. Bunu destekleyen Türk karakteri özellikleri arasında, derin disiplin duygusu, ordu ve devlet teşkilatındaki hiyerarşiye karşı meyilli olma ve saygı, lider ve adalete olan bağlılık vardır. Bütün bu sebeplerden dolayı Türk hukuk anlayışı, Tanrı hukuk yapısından çok, insan hukuk yapısına daha meyillidir.³⁸⁵ Görünüşe göre Karal burada, coğrafya ve yaşam biçiminin Türklerin hukuk algısına olan yansımaya dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan M. Fuad Köprülü, Türklerin ilk Türk-İslâm devletlerinden itibaren, siyasi ve idari müessese sahalarında Şeriat'a hiç aldırış etmeden, umumiyetle İslâm öncesi anelerinden kaynaklanan örfi hukuk anlayışını esas saydıklarını ifade eder. Ona göre, Türkler, kamu müesseselerini kısmen İslamlaştırmakla beraber, eski adetleri İslâmî cila altında bu müesseselerde hâkim kılmaya devam etmişlerdir. Hatta Selçuklulardan sonra İslâm'a en riayetkâr isnad edilen Türk hükümdarlar bile, kamu hukukunda devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır. Köprülü, Osmanlının da bu miras üzere yükseldiğini söylerken, realist bir karaktere sahip bu Türk devlet kurucuların, samimi birer Müslüman olmakla beraber, devlet otoritesi söz konusu olduğu

³⁸² İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 5-7; Bu konu hakkında müellifin ayrıca şu çalışmasına da bakılabilir; Halil İnalçık, "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", **Doğu Batı**, (13), Ankara, 2000-2001, s. 157-175.

³⁸³ Osmanlıda örfi hukukun Şeriat'taki yeri için şu kısa çalışmaya bakılabilir; Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (17), 2004, s. 145-160.

³⁸⁴ Örfi hukukun sınırları ile ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnameler", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 12, (2-3), 1946, s. 718-723.

³⁸⁵ Bkz. Karal, **Birinci Meşrutiyet**, s. 192.

zaman, İslâm hukukçularının hayali sistemlerine hiç kıymet vermeden, eski hukuki ananelerine göre serbest kanun yapıcılık faaliyetlerini işe koştuklarını belirtir.³⁸⁶ Halil İnalçık ise, töre esaslı bu geleneğin, Hint-İran devlet anlayışı ile de sentezlenerek, Kutadgu Bilig’de anlatılan haliyle Osmanlı’ya kadar intikal ettiği kanısındadır.³⁸⁷

Şeriat’tan bağımsız gelişen bu hukuk algısına (yukarıda kısmen değinilmişti) Tursun Bey’de de rastlanmaktadır. Tursun Bey, İlahî kanunun vaz’ını sunan bir peygamberin olmadığı devrelerde, devlet ve raiyyetinin faydası/bekası için, tamamen akıl ürünü bir *siyaset-i sultanî* ve *ayasağ-ı padişahînin* gerekliliğini ısrarla vurgulamaktadır.³⁸⁸

Osmanlıda da, selefî olan Türk-İslâm devletlerindeki bu, sultanın serbest kanun yapıcılığı anlayışının hâkim olduğu, devletin kuruluş devirlerinden itibaren açık bir şekilde müşahede edilmektedir. İlk dönem idarecilerinin ulemeden olmasına rağmen, Sultan I. Murat devrinden itibaren örfî hukukun gelişim göstermesi söz konusudur. Özellikle I. Bayezid’le birlikte devlet idaresinde bu örfî hukukun tekâmülü ciddi bir ivme kazanmıştır. Her ne kadar Emir Timur vakası ve ardından gelen Şeyh Bedreddin hadisesiyle beraber, Şeriat’ı temsil edenler idarede tekrar kuvvet bulsa ve Bayezid döneminde alınan bir kısım tedbirler kaldırılrsa dahi, II. Murat zamanında örfî hukuk, devlet teşkilatına iyice yerleşmiştir.³⁸⁹ Fakat Osmanlı hukuk sisteminde doğrudan dünyevi otoritenin iradesine dayanan bu sultanî hukuk alanı, asıl yükselişini Fatih Kanunnamesi ile yapmıştır. Fatih, İstanbul’un fethinden sonra kurduğu imparatorluğu, devlet teşkilatının bütün sahalarına dair yayınladığı kanunlarla düzenlemiştir. Fatih’in bu kanunları koyma usulü, Şeriat’tan mücerret aklî tavidir.

Osmanlı’ya kadar süregelen bu hukuk algısı, açıktır ki, Türklerin Orta-Asya’da geliştirdikleri ve zihinlerine sinmiş devlet yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır. Türkler, töre odaklı bu yönetim anlayışına olan taassuplarını, İslamiyet’i kabulün ardından yüzleştikleri Şeriat’a rağmen devam ettirmiştir. *Adet* esasına dönüşen bu algı, Fatih’in kanunnamesinde “*Bu kanun, bu kanunname atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur, evlad-ı kirâmım neslen ba’d neslin bununla amel olalar*”³⁹⁰ ifadesinde kendini göstermektedir. Zira bu konuda, Fatih Kanunnamesi ilgili çalışma kaleme alan Abdülkadir Özcan da, Fatih’in bu ifadelerine dayanarak, kanunnamenin kaynağının, o zamana kadar tedvin olunmamış câri kanunlar olduğunu düşünmektedir.³⁹¹ Her ne yolla olursa olsun, burada vurgulanması gereken şey, şer’î hukukun

³⁸⁶ Bkz. Köprülü, a.g.m., s. 21-36.

³⁸⁷ Bkz. İnalçık, **İslamiyet ve Devlet**, s. 10-30.

³⁸⁸ Bkz. **Tarih-i Ebu’l-Feth**, s. 12-13.

³⁸⁹ İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, s. 107-110.

³⁹⁰ **Kanunnâme-i Âl-i Osman**, s. 9.

³⁹¹ Bkz. Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi”, **İÜEF Tarih Dergisi**, (33), 1981, s. 13-14; Keza, Halil İnalçık da aynı fikirdedir, bkz. İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, s. 114.

yanında sultanın serbest kanun yapıcılığının, mutlakıyetçiliği desteklemeye yönelik bir hareket olduğudur. Yani bu fiil, Osmanlı sultanlarındaki mutlak otorite eğiliminin bir neticesidir.

Bir önceki başlıktaki sultan ve yönetim hakkına ilave olarak, bu başlık altında buraya kadar örfi hukuka dair izahatta bulunulmasının sebebi, Osmanlıda kökleri İslâm öncesine dayanan iktidar ve hâkimiyet anlayışına ufak bir ışık tutup, şeyhülislamın, hal'ine fetva verebildiği sultanın, devlet örgütlenmesindeki yeri ve azametini gösterebilmektir. Verilecek şu iki misal, sultanın ululuğu algısını ortaya koyma adına yerinde olacaktır. “*Cenab-ı şerifim sefer-i zafer rehber müteveccih olsa yanaşmak vüzeramin ve kadiaskerlerimin ve defterdarlarımın kanundur, ma'zul beğlerbeğleri ve beğler dahi davet idersem yanaşmak kanunumdur.*”³⁹² Kanunnamede yer alan bu ifadeye göre, sultanın yanına yanaşmak, yüz yüze görüşmek, her görevliye dahi verilmiş bir hak değildir. Başka bir kanunda da, “*Ve canib-ı şerifim ile kimesne ta'am yemek kanunum değildir, meğher ehl-i iyalden ola ecdad-ı izamım vüzerasıyla yerler imiş, ben ref' etmişimdir*” ifadeleri yer almaktadır.³⁹³ Burada ise sultanın yüceliğini vurgulamak için Fatih, seleflerinin aksine, vezirlerle beraber yemek yeme usulünü kaldırdığını ilan ediyor. Buradan hareketle denilebilir ki, Fatih'le beraber mutlak otoritenin yüce şahsiyeti inancı, iyice güçlendirilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki, böylesine yüce bir sima olarak resmedilen mutlak otoritenin, XVII. asırla beraber kolaylıkla tahtan edilmesi, ancak bu klasik dönem teşkilat anlayışının zaafa uğramasıyla açıklanabilir.

Osmanlı sultanı, örfi hukuk yetkisini şer'i olarak Allah'tan ve Kur'an'ın açık hükümlerinden, yani Kur'an'a aykırı olmamaktan alır.³⁹⁴ Örfi kanunların bir taraftan Şeriat'ın dışında kalan alanlardaki hareket serbestliğine karşın diğer bir taraftan da şer'i hukukun temel prensiplerine aykırılık içermeyeceği ilkesi, özellikle XVI. yüzyılla birlikte şeyhülislama, örfi hukuk üzerinde denetleyici bir rol sahibi olma imkânı vermiş gibi görünmektedir.³⁹⁵ Nitekim örfi hukuk konusunda en serbest fikirli sayılabilecek Sultan Fatih'in bir kanununda dahi buna rastlanmaktadır. Fatih, bugün bile hâlâ tartışmalara konu olan “*kardeş katli*” ile ilgili kanununa, “*ekser ulema dahi tecviz etmiştir*” ibaresini düşmüştür.³⁹⁶ Bu kanun her ne kadar İslâm'ın en hassas olduğu konulardan biriyle ilgili olduğundan dolayı ulema cevazıyla desteklenme ihtiyacı hissettirmiş olabileceği fikrini akla getirse de, bahsedilen konuyla alakalı bir örnek olması açısından önemlidir.

Örfi hukuk yoluyla oluşturulan kanunların ilk zamanlardan beri şeyhülislamın onayına ihtiyaç duyup duymadığı, bir tartışma konusudur. Örfi kanunların şer'i hukukun ilkelerini çiğnemeyeceği

³⁹² Kanunnâme-i Âl-i Osman, s. 26.

³⁹³ Kanunnâme-i Âl-i Osman, s. 27.

³⁹⁴ Koşum, a.g.m., s. 147-148.

³⁹⁵ Hal bir taraftan böyle iken, Ömer Lütfi Barkan, örfi kanunların, şer'i hukukun alanına giren bazı meselelere bile nüfuz ettiği görüşündedir. Bkz, Barkan, a.g.m., s. 715-717.

³⁹⁶ “Ve her kimesneye evladından saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı âlem için katl itmek münasibdir, ekser ulema dahi tecviz itmiştir, anınla amel olalar.” Kanunnâme-i Âl-i Osman, s. 27.

prensibi, durumu şeyhülislam lehinde aksettirmektedir. Buna rağmen, örnek olarak Fatih Kanunnamesi'nin geneline bakıldığında, şeyhülislamın onayına dair açık bir ifade (kardeş katli maddesi hariç) görünmektedir. Bu konuda Barkan, örfi kanunun resmiyet kazanmasının ancak ve ancak sultan iradesine bağlı olduğunu, şeyhülislamın bu resmiyet konusunda kat'i surette dahlinin bulunmadığını ifade etmektedir.³⁹⁷ Fakat günümüz araştırmacılarından Murat Akgündüz, Barkan'ın bu iddiasına şiddetle karşı çıkmakta ve örfi kanunların meşruiyeti için şeyhülislamın onayının şart olduğunu savunmaktadır.³⁹⁸ Bu konuda dönemsal bir sınıflama da yaparak, en net tavrı ortaya koyan İlber Ortaylı ise, Osmanlıda şeyhülislamın erken dönemlerde örfi hukuka müdahalesinin söz konusu olmadığı, bu durumun XVI. yüzyılda tersine dönmeye başladığı kanısındadır.³⁹⁹

Öyle görünüyor ki, durum, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi ile birlikte şeyhülislamın lehine dönmüştür. Kanuni devrinde giderek artan dinî taassubun bunda büyük etkisi olmalıdır. Özellikle bu dönemde, sıkı Sünni anlayışın yerleştirilmesi adına bazı faaliyetlerin yürütüldüğü bilinmektedir. Bunlardan en bilineni, birtakım tarikat mensubu şeyh ve serbest düşünceli zevatın, Sünni anlayışa zarar verdiği gerekçesiyle, bizzat İbn Kemal ve Ebussuûd Efendilerin fetvalarıyla idama götürülmeleridir. Diğer taraftan yine Sünni anlayışın güçlendirilmesi adına, dinî ve sosyal alanda da bazı girişimlerde bulunulmuştur.⁴⁰⁰ Bilhassa Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin örfi hukuk alanında kanunnameler hazırlanmasındaki mesaisi, devletin git gide Şeriat'a daha da bağımlı hale gelmesinde pay sahibi olmuş olmalıdır. Hâlbuki doğrudan devlet idaresini ilgilendiren bu örfi kanunlar, devlet ve halkın çıkarları için, Şeriat'ın istihsân ve istislâh anlayışına uygun olarak cevaz verilen, sultanın serbest kanun alanıdır. Bu sebeple Ebussuûd Efendi'nin müdahalesi, örfi hukuk için geçerli bu anlayışın ihlali demektir. Aslında, Akgündüz'ün de ifade ettiği gibi, Ebussuûd Efendi'nin bu mesaisinin amacı "*Kavânin-i Osmaniyyeyi şer'i-şerife tatbik etmek*"tir.⁴⁰¹ Yani çıkarılacak kanunların, Şeriat'ın esas ilkeleri ile çatışmasını önlemektir.

Ancak bu eylem, sultanın mutlak otoritesi için aleyhte bir gelişme olmuştur. Zira bu yolla bir taraftan örfi kanunlara sözde bir meşruiyet kazandırılıyorken, diğer taraftan da, ilk başlarda dikkat çekmese de, farkında olmadan örfi hukuk şer'i hukuka iyice bağımlı hale getiriliyordu aslında. Şu halde buradaki sıkıntı, örfi hukukun serbestlik ilkesini yitirmesidir. Ve doğal olarak da bu sonuç sultanın da mutlak otoritesinin sarsılması anlamına gelmektedir. Bu sebepten olsa gerektir ki, İnalçık, bir makalesinde "*Ancak şu noktayı da ilave etmek lazımdır ki, Selim'den sonra Osmanlı Padişahının hükümdarlık ve devlet telakkisi, şeriata gittikçe daha uygun bir hale getirilmeye*

³⁹⁷ Bkz. Barkan, a.g.m., s. 714.

³⁹⁸ Bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 247-248, 252.

³⁹⁹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul, 1987, s. 138.

⁴⁰⁰ Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)", Sina Akşin (Haz.), *Türkiye Tarihi 2 (Osmanlı Devleti: 1300-1600)*, Cem Yayınevi, s. 162-174; Osmanlıda, XVI. ve XVII. asırlarda zındıklık ve mülhidlikle suçlanarak öldürülen alimler hakkında daha tafsilatlı bilgi için bkz, Ocak, a.g.e., s. 268-291.

⁴⁰¹ Bkz. Akgündüz, a.g.e., s. 248.

çalışılmış, bunda Kemalpaşazâde ve Ebussuûd gibi nüfuzlu şeyhülislamın büyük rolü görülmüştür” ifadelerini zikretmektedir.⁴⁰² Yani bu çalışmaya göre, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi’nin örfî kanunları şer’î hukuk açısından sıkıntısız hale getirme çabaların iki yönlü sonucu vardır. Kanunlar şer’î hukuka uygun hale getirilmiş ancak sultanın serbest tavrı da Şeriat’ın baskısı altına girmiştir. Ve netice olarak da bu durum, Şeriat’ın temsilcisi şeyhülislamın elini güçlendirmiştir.

XVI. yüzyılı kapsayan dönemde sıkı Sünnilik politikası yoluyla Şeriat’ın, devlet katında gittikçe daha kontrolcü bir hale getirilmesinin, elbette ki bazı sebepleri olmalıdır. Ve eğer dönemin siyasi ahvaline göz atılırsa, bu sebepler kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki, Sultan I. Selim’in Mısır’ı fethiyle başlayan, Osmanlı saltanatının bütün İslâm hilafetini sahiplenmesi anlayışıdır.⁴⁰³ Zira Mısır’ın fethinin ardından Memluklerin ortadan kalkması ve kutsal toprakların hâdimliğinin üstlenilmesi, Sünni âlemin hamiliğine soyunan Osmanlı’yı, eylemlerinde Şeriat lehine bir taassuba zorlamış olmalıdır. Nihayetinde o, artık bütün Müslümanların halifesidir. Ahmet Yaşar Ocak’ın fikri de, Osmanlı’nın sıkı Sünniliğe kayması, saltanatın halifeliği de tamamen üzerine almasının⁴⁰⁴ bir sonucu, olduğu yönündedir. Buna göre, halife-sultan senteziyle imparatorluğun resmi ideolojisinde bir mükemmelliğe erişilmiş ve siyasi otorite, erişilen bu mükemmelliği olabildiğince bozulmadan sürdürmeyi amaçlamıştır.⁴⁰⁵ Bütün bunların neticesi olarak da, Osmanlı Sünni İslâm hilafeti anlayışı, Şeriat’ın sultan aleyhinde yükselişine imkân vermiştir.

Sıkı Sünni taassubun gelişmesine imkân veren diğer bir olgu ise, Rafizi hareketlerin kaynağı olarak görülen Şii görüşün, Orta-Doğu’da siyasi bir teşekküle kavuşması olarak zikredilebilir. Zira Şii propagandasının Doğu Anadolu’da yayılması ve ciddi bir taraftar kitlesine ulaşmasının,⁴⁰⁶ Osmanlı için bir tehdit unsuru oluşturduğunu görmek çok zor olmasa gerektir.⁴⁰⁷ Osmanlı’nın, siyasi rejimi tehdit eden bu unsura karşı Sünni inancı güçlendirerek karşılık vermesi pek tabiidir.⁴⁰⁸ Esasen Osmanlı saltanatı, devletin kuruluş döneminde bu heterodoks gruplarla gayet iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Ancak Osmanlı’nın zaman içerisinde medreseleşme yoluyla Sünni yorumu öne çıkarmasının akabinde, devlet ile bu gruplar arasında görüş ve kavrayış farklılıkları ortaya

⁴⁰² İnalçık, “Padişah”, s. 71.

⁴⁰³ Yurdaydın, a.g.e., s. 158.

⁴⁰⁴ Bu çalışmada benimsenen kanaate göre, “halifeliği tamamen üzerine alması” ifadesinden ziyade, “Orta-Doğu’da kendisiyle boy ölçüşebilecek başka bir Sünni-siyasi otorite kalmamasının akabinde, Osmanlı hilafetinin yegâne güç haline gelmesi” demek daha doğru bir ifade olur.

⁴⁰⁵ Bu görüş hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 4, (3), 1990, s. 193.

⁴⁰⁶ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, (Çev. Ayşe Berktaş), Kitap Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 59, 71-73.

⁴⁰⁷ Osmanlı’nın Şii-Rafizi eylemlerine karşı tutumu hakkında bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 55-59.

⁴⁰⁸ Ahmet Yaşar Ocak da bu konuda benzer görüşler paylaşmaktadır. Bunun için müellifin şu iki çalışmasına bakılabilir; Ocak, a.g.e., s. 109; Ocak, a.g.m., s. 194.

çıkıştır. Şii-siyasi teşekkülün ortaya çıkmasından evvel bu iki unsur arasındaki zaten bozuk olan ilişkiler, Safevilerin kurulmasıyla ve bu grupların Şii propagandasına gelmeleriyle beraber, bir uçurum kadar derinleşmiştir. İşte Osmanlı, hem sürekli isyan meylinde olan bu gruplara karşı ve hem de Şii propagandasına karşı Sünni taassubu körükleme yoluna gitmiş olsa gerektir.

Bu taassubun neticesinde özellikle Fatih zamanında önemli bir seviyeye ulaşan matematik ve astronomi gibi müspet ilimler, ilerleyen zamanlarda ilgisizlikle karşılanmaya başlamıştır. XVI. asrın sonları ve XVII. yüzyılla birlikte, geometri, astronomi, mantık ve hikmet gibi dersler dışlanmayla karşılaşmıştır. En önemlisi de bu dönemde artık, felsefe ve kelâma yönelik ciddi bir karşıtlık ortaya çıkmıştır. Kadızâde zihniyetinin iyice ağırlık kazandığı XVII. asırda, düşünce hayatının müspet ilimlerden soyutlanması, ilim ve fikir çehresinde yenilikten yoksun bir durgunluk devresinin doğmasına neden olmuştur. Bu dönemde Osmanlı uleması, fikir dünyasını ileriye taşıyacak özgün eserler vermek yerine, vaktini daha çok mevcut eserler üzerine şerh yazmaya ayırır olmuştur. Bütün bu menfi durumların yaşandığı süreç içerisinde ulema, devletin varlığı ve devamlılığını, mevcut Sünni inanın iyice yerleştirilmesi ve korunmasında görmüştür.⁴⁰⁹ Osmanlının geçirmiş olduğu bu garip değişim, onun özellikle Fatih devrinde yakalamış olduğu itici-dinamik canlılığının körelmesi anlamına gelmektedir elbette ki. Hatta bu değişimin ortaya koyduğu vaziyet, Fatih'in evrenselci kavrayışının açık şekilde zıttı ve içe kapanık bir taassuptan başka bir şey değildir. Osmanlı elit tabakasının bu yeni kavrayış biçimi, dönemin şartlarına göre şekil kazanan yenilikçi kavrayışı ezerek, devlet yönetimini, karşılaştığı sorunlara çözüm üretemeyen saldırgan bir tutum içerisine sokmuştur.

Bu değişimde ulemanın payı çok olmakla beraber, bu değişimin kendisine yaradığı taraf da yine ulemanın ta kendisidir. Ve doğal olarak mevkii önem kazanan, devlet teşkilatlanmasında ağırlığı artan kişi, *şeyhülislam* olmuştur. Bu, XVII. asırdan itibaren, devlet işlerinin görülmesi sırasında, sultan, vezir yahut başka amirlerin şeyhülislamdan fetva istemelerinin iyice artışından⁴¹⁰ açıkça anlaşılmaktadır. Özellikle örfi hukuk üzerinde elde ettiği nezaret, şeyhülislam adına burada zikredilmesi gereken en kayda değer gelişmelerden olsa gerektir. Zira bu sayede o, devlet teşkilatında siyaset dışında tutulmasına rağmen, dolaylı yolla da olsa idarede ciddi bir etkiye sahip olabilmiştir. Örfi hukuk teamülündeki bu değişimle beraber, örfi kanunların hazırlanmasından mesul olan ve hatta *müfti-i kanûn*⁴¹¹ lakabı verilen nişancı, örfi hukuktaki önemini yitirmiştir.⁴¹² Devlet katındaki bu gelişmeler aslında, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendiler zamanına kadarki klasik devlet yönetimi anlayışının bozulmaya başladığının habercisidir. Ve Osmanlı, klasik anlayıştaki bu

⁴⁰⁹ Hakyemez, a.g.e., s. 47-51.

⁴¹⁰ Uriel Heyd, "Osmanlıda Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", **Hukuk Araştırmaları Dergisi**, (Çev. Fethi Gedikli), 9, (1-3), 1995, s. 312.

⁴¹¹ İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", s. 113.

⁴¹² Kunt, a.g.m., s. 117.

sapmanın yansımalarını (tek sebep bu olmamakla beraber), ilerleyen süreçte oldukça ağır şekilde tecrübe edecektir.

Buraya kadar ortaya koyulmaya çalışılan şey şudur: Osmanlının klasik çağında şekil bulmuş sultan ve onun mutlak otoritesi algısı, XVI. asırda meydana gelen gelişmelerle şeyhülislam lehinde bir zedelenme ve kıyıma maruz kalmıştır. Sıkı Sünni taassubun, devlet ile halkın arasını açması, yenilikçi anlayışı köreltmesi ve bu yolla evrenselci algının zarara uğratılması, fetihlerin yavaşlamasına ve Osmanlının sahip olduğu enerji ve dinamikleri, taşradaki sosyal olaylarda ve merkezdeki güç yarışlarında, tabiri caizse, heba etmesine sebebiyet vermiştir. Zira veraset ve sancak usulünün değişmesi sonucu, sultan adayının çabuk bulunduğu ve mutlak otoritenin zayıfladığı, her şeyin bürokratların güç elde etmesinin lehine döndüğü bir ortamda, sık sık taht değişiklikleri yaşanması, bunun en acı tarafıdır. Bu hadiselerde başrollerden biri de, elbette ki, devlet teşkilatında önemli derecede güç kazanan *şeyhülislam* olmuştur. Özellikle Şeriat'ın yükselişinin ardından, elindeki fetva argümanı ile darbelere meşruiyet kazandırması, onu, ihtilallerde oldukça önemli bir yere oturtmuştur.

Bütün bu izahattan sonra, şeyhülislam portresinin klasik dönem Osmanlı devlet teşkilatlanmasındaki yerine dair genel bir bakış atılacak olunursa, şunlar söylenebilir: Esasen mutlak otorite sahibinin halife-sultan kimliğinde, nasıl ki *veziriazam* onun *sultan* tarafının siyasi vekili ise, *şeyhülislam* da onun *halife* tarafının, yani dinî kimliğinin vekilidir. Osmanlıda aslında her ne kadar Şeriat'ın başı şeyhülislam olsa da, dinin başı ümmetin imamı olan halifedir.⁴¹³ Bu sebeptendir ki, şeyhülislamın tayin edilmesi ve azledilmesine dair bütün haklar mutlak otoritenin, yani sultanın elindedir. Ancak örfi hukukun sultan salahiyetinde ve şer'i hukukun ise Şeriat'ın başı olarak şeyhülislamda toplanması gibi hukuk anlayışındaki bu garip düalizm içerisinde, şeyhülislam memur kimliğiyle sultana karşı sorumlu iken, halife-sultan ise, idarede bütün bağımsızlığına ve sadece Tanrı'ya karşı sorumlu olmasına rağmen, Müslüman kimliğiyle kişisel olarak Şeriat'a karşı sorumlu duruma düşmesi, şeyhülislamı sultan aleyhinde yükselten bir olgu olmuştur.

Örfi hukuk ve şer'i hukuk alanlarının sağlam şekilde ayrıldığı ve bunun korunmasına da özen gösterildiği klasik dönem içerisinde, ilk defa Yavuz Sultan Selim zamanında Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi tarafından bu dengenin bozulmaya başladığına şahit olunmaktadır. Zenbilli Ali Efendi, daha önce de bahsedildiği üzere, Sultan Selim'in bir grup görevlinin katline yönelik emrine itiraz etmiş ve bunun şer'an uygun olmadığını söylemiştir. Ardından sultanın, siyasete karışmanın şeyhülislamın vazifesi olmadığını bildirerek, ona vazife hududunu göstermesine rağmen Zenbilli Ali Efendi buna karşılık olarak, Halifetullah'ın ahiretini gözetip, buna zarar verecek yanlışlardan onu men etmenin ve ahiretin emirlerine taarruz etmesine mani olmanın kendi vazifesi olduğu

⁴¹³ İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 178.

cevabını vermiştir.⁴¹⁴ Burada Zenbilli Ali Efendi açıkça, sultanın Şeriat'a karşı sorumlu olduğundan ve onun varlığına tecavüz edemeyeceğinden bahsetmektedir. Hatta buna mani olacak kişinin de, *ashâb-ı fetva* olarak bizzat kendisi, yani şeyhülislam olduğunu iddia etmektedir. Zenbilli Ali Efendi bunu, şeyhülislama bir görev olarak atfettirmektedir. Neticede bu hadisenin değerlendirilmesinde, Şeyhülislam Ali Cemâlî Efendi'nin, resmen Şeriat yoluyla padişahın katli kararı üzerinde yargısal bir denetime soyunduğu ve aynı zamanda mutlak otoritenin üzerine de Şeriat'ı yerleştirdiği, yorumları yapılabilir.

Devlet idare alanında şeyhülislam lehine diğer bir gelişme ise Kanuni devrinde yaşanmıştır. İbn Kemal ve bilhassa Ebussuûd Efendi gibi tesirli karakterler elinde şeyhülislamlık, örfî hukuk üzerinde ciddi bir tahakküm kurmak kaydıyla, günümüzün anayasa mahkemesi mahiyetinde bir hukuksal denetim rolüne kavuşabilmiştir. Bu, meşihat makamı adına son derece önemli bir kazanımdır. Ebussuûd Efendi'nin örfî hukuk üzerindeki etkisi ve bu etkinin devamlılığı açısından, Sultan I. Süleyman zamanına ait bir kanunnamenin girişindeki şu ifade son derece açıklayıcı bir niteliğe sahiptir: *“Merhum Şeyhülislam Ebussuûd Efendi hazretlerinin asrında olan kanunname-i sultanîdir ki, şer’i şerife muvafakati mukarrer olup hâlâ muteber olan kavânin ve mesaildir.”*⁴¹⁵ Burada açık biçimde görüldüğü üzere, Ebussuûd Efendi'nin örfî kanunları şer’i şerife uygun hale getirme çalışmaları neticesinde örfî hukuk, Şeriat'a bağımlı hale gelmiştir. Şeyhülislam adına olumlu bu iki gelişme, saltanatın hâkimiyet anlayışını zedeleyen ve Osmanlı halife-sultanının mutlak otoritesi aleyhinde olan bir gelişme olmuştur. Yani örfî hukuk üzerindeki şeyhülislam denetimi, sultanın iradesini kısıtlar nitelik taşımaktadır. Bu durum, siyasi otoritenin kamu yönetimindeki serbestlik anlayışının bozulması demektir aslında.

Şeyhülislamın elde ettiği bu kazanımlar, elbette ki onun siyasette bir ağırlık kazanmasına da imkân tanımıştır. Daha evvelerde de önemli siyasi kararlarda, ehl-i örften olmamasına rağmen, istenildiği takdirde şeyhülislamın da fikrine başvurulmuş, görüşü alınmıştır. Fakat XVI. yüzyıldaki bahsedilen gelişmelerin ardından şeyhülislamın durumu, siyasette gittikçe iyice ağırlık kazanmış ve artık çoğu konuda ona mutlaka danışılmaya başlanmıştır. Bu konular; harp ilan etmek ve barış yapmak, özellikle yabancı devletlerle yapılan muahedeleri imza etmek, kanunname düzenlemek, devlet ve toplum hayatında yapılacak yenilikler⁴¹⁶ ve hatta sadrazam atamaları ve mali düzenlemeler, olarak sıralanabilir.⁴¹⁷ Bunlar dışında zikredilmesi gereken en önemli teamüllerden biri de, şeyhülislamın, sivil otoritenin meşruiyet nişanesinden biri oluşu, olmalıdır. Çünkü

⁴¹⁴ “Ashâb-ı fetvanın ise vazifeleri, Halifetullah'ın ahiretini sakınub bu makule na-seza (münasip olmayan) sehv ve hata hüviyyed oldukda men eylemekdir” (...). “Senin bu sözün umur-u saltanata taarruzdur, padişahlar ile emr-ü nehy babında mükâleme eylemek adab-ı erbabü'l-babdan hariçdir” (...). “Benim vazifem emr-i sultana taarruz değildir, senin ahiretin emrine taarruzdur. Bu mani benim uhdeme lazım ve zimmetime vacibdir.”

⁴¹⁵ Akgündüz, a.g.e., s. 249.

⁴¹⁶ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1856-1861)**, 6, TTK, 7. Baskı, Ankara, 2007, s. 114.

⁴¹⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için şuna bakılabilir, Akgündüz, a.g.e., s. 300-309.

sultanların tahta cülusları sırasında, biat almalarının ardından, Eyüp Sultan türbesinde onlara kılıç kuşatan, bazen dönemin şeyhülislamı olmuştur.⁴¹⁸ Görüldüğü gibi mutlak otoritenin meşruiyeti noktasında şeyhülislam, hassas bir manevi mevkie sahip olmuştur.

Şeyhülislamın ehemmiyetine yönelik bütün bu izahlardan sonra, belki de onunla ilgili aleyhte bahsedilmesi gereken en önemli konu, Osmanlı devlet teşkilatı dönemi boyunca tüm gücüne rağmen *Divan-ı Hümayun* üyesi olamayışı olsa gerektir. Gerçekten de Fatih'in devlet teşkilatını düzenleyen kanunnamesinde şeyhülislama, divan üyeleri arasında yer verilmemiş ve bu teamül *Divan-ı Hümayun* tarihi boyunca aynı şekilde devam ettirilmiştir. Halil İncılık bunu, kamu idaresinde tarafsız kalmanın mümkün olmadığı inancından dolayı, İslâm hukukunun tarafsız yorumlanması için müftü, hükümet dışında bırakılmıştır, şeklinde açıklamaktadır.⁴¹⁹ Diğer taraftan Ahmet Mumcu ise bunun sebebine dair fikrini ifade ederken, ilk olarak gerekçenin Osmanlı Devletinin genel yapısıyla ilgili olduğunu ve sultanın örfi hukuk salahiyeti mevzusunu dile getirmektedir. Ancak Mumcu, asıl dikkati, ulemeden olan kadiaskerlerin, divanda şeyhülislama gerek bırakmayacak şer'i bilgiye sahip olmalarına çeker. Ona göre, ilk devirlerde yöneticilerin ulemeden oluşu, şeyhülislamlık kurumunun geç teşekkül etmesine sebep olmuş olabileceği gibi, kurumun güçlenmesinden sonra da, Rumeli ve Anadolu kadiaskerlerinin varlıkları, divanda ona ihtiyaç duyurmamıştır.⁴²⁰

Ancak tez çalışmasında bu iki görüşe katılmakla beraber, asıl cevabın, Osmanlı saltanatının hâkimiyet algısı ve idare anlayışında aranması gerektiği kanısını taşınmaktadır. Osmanlı sultanı, siyasetin başı olarak kadir-i mutlak ve sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. *Divan-ı Hümayun* ise siyasetin merkezidir. Şu halde, şeyhülislamın, Şeriat'ın başı kimliğiyle divanda bulunması, sultanın siyasetteki serbestliğine gölge düşürürdü. Ki buna, Zenbilli Ali Efendi örneğinde şahitlik edilmişti zaten. Sultan, kamu idaresini, Tursun Bey'in de dediği gibi, kendi tavr-ı akl ile yönetme kudretindedir. Divanda Şeriat'ın bizzat temsilcisi eliyle varlığı, sultanın kamu idaresinde akıl merkezli serbest mutlak otorite anlayışına helal getirirdi. Türklerin, İslamiyet'e dâhil olduktan sonra bile, devlet idaresi konusunda eski usullere bağlı kalmaları da, görünüşe göre, şeyhülislamın neden divana üye edilmediğinin tarihî cevabıdır. Bu anlayışın neticesi olarak, Şeriat'ın temsilcisi olan şeyhülislam, ehl-i örf dışında bırakılmış olmalıdır.

Yine de şeyhülislamlık kurumu yoluyla ulema, önceki İslam devletlerinde hiç olmadığı kadar siyasal otorite ile bütünleşmiş olmaktadır. Böylelikle sivil otorite, ulemanın güçlenmesini kabul

⁴¹⁸ İncılık, "Padişah", s. 72; Batılı araştırmacılar, şeyhülislamın devlet indindeki önemini göstermek için onu Papa'ya benzetmişlerdir. İncılık, **Klasik Çağ**, s. 179.

⁴¹⁹ İncılık, **Klasik Çağ**, s. 103.

⁴²⁰ Mumcu, a.g.e., s. 57.

ederken, ulema da, dini-ideolojik gücünü ancak devlet yapısı içerisinde, yine devletin lehine kullanmaya razı olmuştur.⁴²¹

Son olarak, şeyhülislam, Osmanlı devlet teşkilatlanmasında son derece önemli bir yere sahip olan ilmiye tarikinin reisi ve fetvada son mercii oluşuna rağmen, idaresini yürüttüğü makama ve tabii olarak da kendisine, sivil otorite tarafından herhangi bir idari icra kuvveti tevdi edilmemiştir. Fetvayı dahi sadece vermekle mükelleftir, fetvanın uygun gördüğü muameleyi fiile geçirmeye muktedir değildir. Ancak yine de, elindeki fetva olgusu ile meşruiyet kazandıramayacağı hiçbir şey yoktur, buna sultanların tahttan indirilmesi, yani hal' edilmesi de dâhildir. Sultan, atama ve azletme yetkilerini şahsında toplayarak, şeyhülislamın fetvadan aldığı bu gücü, kısmen kontrol altında tutabilmiştir. O sebeple, teorik açıdan, her şeye rağmen şeyhülislam, tıpkı diğerleri gibi, sadece bir devlet memurudur.

⁴²¹ Kunt, a.g.m., s. 117.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI'DA HAL' VAKALARI VE ŞEYHÜLİSLAM

3.1. Osmanlıda Hal' Uygulamasına Giriş

Hal' vakalarının adeta birbiri ardına yaşandığı ve bazılarının mutlak otoritenin katledilmesiyle sonuçlandığı XVII. asra gelinceye kadar, Osmanlıda hal' uygulamasının çok nadir olarak hayat bulduğunun söylenmesi gerekir. Yaşanan bu nadir vakalar ise, dışardan bir hizbin etkisinden çok, hanedanın kendi iç iradesinden kaynaklanmıştır, denilebilir. Esasen Sultan I. Murat devrinden itibaren Osmanlı sultanlarının *halife* unvanını kullandığı göz önüne alınırsa, hal' olunan ilk Osmanlı halifesinin I. Bayezid olduğu sonucu ortaya çıkar. Zira tezin birinci bölümünde bahsedildiği üzere, halifenin esir düşmesi ve kurtulmasından umudun kesilmesi, hilafetten azl edilmesi için geçerli bir sebeptir. Buradan hareket edildiğinde, Ankara Savaşı'nda esir düşen Yıldırım Bayezid'in, hal' edilen ilk Osmanlı halifesi olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, hilafetten azledilme konusu için ender bir durum olduğu kadar, aynı zamanda da uç bir örnektir. Zira çalışmada konu edinilen hal'den kasıt, devletin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan darbe vakalarıdır.

İşte bunun ilk örneğine ise II. Bayezid ile Şehzade Selim arasında geçen olayda rastlanmaktadır. Burada Şehzade Selim, Yeniçerilerin desteğini alarak, babasına karşı giriştiği saltanat mücadelesinde başarılı olmuş ve II. Bayezid'i tahttan feragat etmek zorunda bırakmıştır.⁴²² İşte bu, hanedan içi bir mücadele olmakla beraber, Osmanlı tarihindeki ilk darbe olarak görülebilir. Bu gelişme neticesinde II. Bayezid, feragat yoluyla hilafetten azl olunan ilk Osmanlı halifesi olmaktadır. Burada, Hz. Hasan'ın hilafetten feragat etmesinden sonra, feragat yoluyla halifenin azl olunması, hilafet teorisi literatürüne girdiği hatırlanmalıdır. Diğer taraftan 1444'te Sultan II. Murat'ın henüz on iki yaşındaki Şehzade Mehmed lehine tahttan çekilmesi de, Osmanlı tarihinde feragat yoluyla hilafetten azle ikinci bir kayıt olarak düşülebilir. Bu tarihten itibaren Osmanlı saltanatında XVII. asra kadar herhangi bir darbe yollu hal' vakası yaşanmamıştır. Ve bahsedilen vakalar, daha önce de denildiği gibi, hanedanın iç iradesinden kaynaklanmış hadiselerdir.

⁴²² Bu mücadeleler hakkında genel bir bilgi için şuna bakılabilir: Erhan Afyoncu vd., **Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyanlar ve Darbeler**, 5. Baskı, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2016, s. 43-48.

XVII. yüzyıla kadar dışardan bir kuvvenin etkisiyle hiçbir hal' vakasının yaşanmamasının elbette ki çeşitli nedenleri vardır. Ancak bunlar içerisinde en önemlileri, klasik devlet anlayışındaki *mutlak otorite* algısı ve bunu destekleyen *babadan oğula kesintisiz taht değişimi* olmalıdır. Nitekim tezin bir önceki bölümünde mutlak otorite algısından bahsedilmişti. İşte bu *kadir-i mutlak* otorite anlayışı, kayıtlı bir veraset usulü olmamasına rağmen, saltanatın babadan oğula nakliyle⁴²³ güçlü kalabilmiştir. Nihayet Fatih'in *kardeş katli* kanunuyla beraber mutlak otoritenin hâkimiyeti tam manasıyla perçinlenmiş, hükümdar, devlet de dâhil bütün gücün tek sahibi haline gelmiştir.⁴²⁴ Ancak bu klasik mutlak otorite anlayışı ilk olarak sancağa çıkma usulünün terk edilmesiyle büyük bir darbe yemiştir. Merkezde bulunan saltanat varisleri, mutlak otorite için artık bir tehdit haline gelmiştir. Çünkü hanedan dışı hizipler, devlet idaresinde güç elde etme mücadelelerinde hemen elleri altında bulunan bu veliahtları, mutlak otoriteye karşı kullanmaktan zerre imtina etmemişlerdir. İşte bu münasebetle sancak usulünün terki, mutlak otoritenin hâkimiyetine vurulan bir darbe olmuştur. Bir sonraki darbe ise, Sultan I. Ahmed'in (s.d. 1603-1617) ardından saltanata II. Osman'ın (s.d. 1618-1622) getirilmesi gerektiği yerde, usulsüz olarak Sultan I. Mustafa'nın (s.d. 1617-1618/1622-1623) getirilmesiyle vurulmuştur. Zira bu, ekber ve erşed usulüne yönelik ilk adımdır ancak aşağıdaki sayfalarda görüleceği üzere, hemen yerleşmemiştir. İşte klasik anlayıştaki bu bozulmaların sonuçları, XVII. asrın ilk çeyreğinden başlayarak, sadece bu yüzyılda dört sultanın hal' edilip, ikisinin de katledilmesi ile kendini çok acı bir şekilde tattırıştır.

3.2. Hal' Vakalarında Şeyhülislam ve Hal' Fetvası

Osmanlıda, XVII. yüzyıldan başlayıp, imparatorluğun son dönemlerine kadar devam eden uzun soluklu bir hal'/darbe kültürü gelişmiştir. Hatta bu kültür içerisinde hal' edilen sultanlardan dördü, darbeden sonra aynı zamanda da katledilmiştir. İşte bu olaylarda şeyhülislam, en etkin karakterlerden biri olagelmıştır. Ona bu imkânı veren ise *fetva*dır. Zira Osmanlı'nın bir Müslüman devlet ve yöneticisinin de aynı zamanda bir halife olması, askerinin fiili gücü ile ortaya konan mutlak otorite karşısı eylemlerin meşruluğu için, fetvaya çok önemli bir görev yüklemiştir. Bu ise, fetvanın en üst mercii olan şeyhülislamın hal' fetvası ile öne çıkması demektir. İşte bu vesile ile bugün, Osmanlı darbe tarihi literatüründe, *hal' fetvası* diye bir kavramdan bahsedilebilmektedir.

3.2.1 Şeyhülislamın Veraset Usulüne Büyük Darbesi: I. Mustafa'nın Saltanat-ı Hilafeti

Osmanlı Devleti tarihinde Sultan I. Mustafa ve devri, birkaç yönüyle bir ilk olma özelliğine sahiptir. Bunların birincisi, tez çalışmasının da ana eksenini oluşturan hal' vakası münasebetiyedir. Bu açıdan I. Mustafa, Osmanlı hanedanı içerisinde, kendi rızası olmadan (feragat etme

⁴²³ Osmanlıda veraset usulüyle ilgili tafsilatlı bir bilgi için bkz. Halil İnalçık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14, (1), 1959, ss.69-94.

⁴²⁴ İnalçık, *Veraset Usulü*, s. 93-94.

kastediliyor), hanedan dışı başka bir hizbin iradesiyle serfir-i saltanattan inen/indirilen ilk halife-sultandır. Tarihte, onun saltanat devrine kadar, yukarıda da bahsedildiği üzere, kendi iradesiyle tahttan feragat eden Osmanlı sultanları olmuştur. Ancak ilk defa I. Mustafa ile mutlak otorite iradesi, dışardan bir kuvve ile alaşağı edilmiştir. Mezkûr sultan devrinin ilklük açısından diğer bir ehemmiyeti ise, veraset usulüyle ilgili kanun ve teamülün çiğnenmesi ve bunun dışında farklı bir yolla halife seçimi yapılmasıdır. Zira o zamana kadar süregelen dededen babaya, babadan oğula taht usulü, I. Ahmed'in vefatının ardından, onun halefi olarak kardeşi I. Mustafa'nın saltanata cülus etmesiyle inkıtaa uğramış olmaktadır. Usule göre, saltanat tahtına cülusu gereken, I. Ahmed'in oğlu Şehzade Osman idi. Fakat buna mugayir olarak tahta, merhum sultanın oğlu değil, kardeşi çıkarılmıştır. Bu kanun ve teamülü çiğneyerek, yeni bir veraset usulü anlayışının âdet edinilmesine başlangıç vesilesi⁴²⁵ olan devlet ricali arasından Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi, baş müsebbip iki kişiden birisiydi.

Sultan III. Mehmed'in irtikalinden sonra, hanedanda hayatta olan iki şehzade, Sultan Ahmed ve I. Mustafa'dır. Bunlar arasından Sultan Ahmed, tahta cülus ettiği sırada henüz erkek evladı bulunmamaktaydı. Talihtir ki, bu durum hanedanın diğer erkek üyesi Şehzade Mustafa'nın katledilmeyip, hayatta bırakılmasını sağlamıştır.⁴²⁶ İşte bu talihtir ki, Sultan I. Mustafa'ya kanuna aykırı da olsa, saltanat yolunu açmıştır. Esasen I. Ahmed'e ait erkek şehzadelerin dünyaya gelmesinin ardından, her ne kadar Sultan I. Mustafa'nın hayatî varlığı tehlikeye girdiyse de, şehzadelerin henüz büyümemiş olması ve kendisinin de zaten aklî bir zafiyet içerisine düşmesi onu katl olunmaktan kurtarmıştır.⁴²⁷ Osmanlı hanedanı için bu olağandışı süreç, saltanat telakkisi için de o günden kestirilemeyecek, alışılmışın dışında bir gelişmenin ilk adımı olmuştur.

Kroniklerden öğrenildiği kadarı ile Sultan I. Ahmed, esiri olduğu şirpençeye yenik düşerek, Hicrî Zilkade ayının yirmi üçüncü günü (22 Kasım 1617) ahirete irtihâl etmiştir.⁴²⁸ Merhum sultanın ardından yeni halife-sultanın seçilme sürecini ve süreçte etkin olan isimleri, hemen hemen bütün kronikler ortak bir dille nakletmektedir. Kaynak edinilen kronikler arasında bir tek Topçular Kâtibi, bu süreç hakkında herhangi bir teferruata girmeksizin, sadece 1026 senesi vaki' olan olaylar

⁴²⁵ "Ekber ve Erşed" usulü olarak bilinen ve saltanata hanedanın en büyük erkek varisinin geçmesi anlamına gelen bu yeni veraset âdetinin tam olarak yerleşmesi ancak XVII. asrın sonlarına doğru mümkün olabilmıştır. O döneme kadar bu konuda kesinlik olmadığı gibi, hâlâ eski usule yatkınlık vardır. Sultan II. Osman ve IV. Murat vefat ettiklerinde erkek evlatları olmadığı için saltanat tahtına kardeşleri çıkmıştır. Sultan İbrahim'in yerine ise kanuna uygun olarak büyük şehzadesi Sultan IV. Mehmed geçmiştir. İşte ancak IV. Mehmed'in hal'inin üzerine onun büyük oğlu Şehzade Mustafa'nın değil de, kardeşlerinin en büyüğü olan Şehzade Süleyman'ın tahta cülus ettirilmesiyle "ekber ve erşed" usulü yerleşmiştir, denilebilir. Bkz. Yılmaz Öztuna, **Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murat**, Ötügen, İstanbul, 2017, s. 18-19.

⁴²⁶ Feridun Emecen, "Mustafa I", **DİA**, 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 272.

⁴²⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, 3, TTK, 6. Baskı, Ankara, (tarihsiz), s. 127; Emecen, a.g.m., s. 272.

⁴²⁸ Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, **Solakzâde Tarihi**, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1298, s. 696.

içerisinde, Sultan I. Mustafa'nın serîr-i saltanata iclas olduğunu bildirmektedir.⁴²⁹ Bu konuda ayrıntı sunan kroniklere göre I. Mustafa, devlet erkânının ortak tavrıyla saltanata çıkarılmıştır. Veraset kanununa aykırı olmasına rağmen, böyle bir ortak tavrın sergilenmesinde, daha evvel de söylenildiği gibi, devrin şeyhülislamı büyük pay sahibidir.

Naima, Kâtip Çelebi ve Peçevi gibi tarihçiler, yeni sultanın tahta iclasını anlatırlarken, merhum sultandan geriye kalan şehzadelerin henüz *sağır* olduklarını özellikle zikretmektedirler.⁴³⁰ Müverrihlerin, Sultan I. Ahmed'in şehzadeleri için dile getirdikleri bu *sağır*, yani buluğa ermemiş olma söylemi, öyle anlaşılıyor ki, devlet ekâbirlerinin merhum sultanın o sırada yaşça çok daha büyük olan biraderi Şehzade Mustafa'yı tahta çıkarabilmek için ortaya koydukları bir vurgudan başka bir şey değildir. Zira devletin hızla imparatorluğa yürüdüğü bir dönemde, Sultan II. Mehmed'in henüz on iki yaşında iken ilk saltanatına nail olduğu malumdur. O dönemde bu durum hiç yadırganmamışken, XVII. asırda, hem de veraset usulüne aykırı olarak, sultanın şehzadelerine karşı böyle bir tavrın sergilenmesi, son derece ilginçtir. İsmail H. Danişmend bu çelişkiyi çok daha yakın bir zamana ait örnekle, gayet net biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre, serîr-i saltanata iclas için yaşları küçük olduğu söylenen şehzadeler içerisinden en büyüğü olan Şehzade Osman o sıralar, ölen babasının tahta çıktığı yaşta, on dört yaşının içinde bulunmaktaydı. Şu halde, Şehzade Osman'ın tahta çıkması için bir engel görünmemektedir ve zaten Osmanlı cülus teamülünde böyle bir yaş haddi de yoktur.⁴³¹ Ancak burada şu da eklenmeli ki, III. Mehmed vefat ettiğinde, şehzadelerinden sadece Şehzade Ahmed ve Mustafa hayatta bulunmaktaydılar. Ve bu şehzadeler arasında Şehzade Ahmed büyük olandı ve netice itibari ile de Sultan I. Ahmed olarak saltanata o geçti. Yani Sultan I. Ahmed'in cülusu, yaşın herhangi bir tesiri olmaksızın, doğrudan zaruri bir durumu ihtiva etmektedir. Buna rağmen, yine de bahsedilen durum, Sultan I. Mustafa'nın cülusundaki usulsüzlüğü ortadan kaldırmamaktadır. Zira Osmanlı taht usulüne göre yeni sultan o değil, Şehzade Osman olmalıydı.

İşte bütün bu aykırılıkları göz ardı ederek, resmen Şeyhülislam Esad Efendi ve Sadaret Kaymakamı Sofu Mehmed Paşa, diğer devlet ricalini de ikna etmek suretiyle, saltanat tahtına Sultan I. Mustafa'yı çıkartmışlardır. Şeyhülislam Esad Efendi, Sadaret Kaymakamı Mehmed Paşa ile birlikte gerçekleştirdiği bu fiile bir meşruiyet kazandırmak için, "*böyle bir şabb-ı kebir şehzade dururken bir şehzade-i sağiri iclasda lisan-ı halktan kaçılır ve dahi nice mahzur ihtimali verilir.*"⁴³² şeklinde bir söylem geliştirmiştir. O zamana kadar veraset usulünde böyle bir teamül olmamasına karşın, Şeyhülislam Esad Efendi'nin, sanki böylesi bir kaygı varmışçasına tavrı sergilemesi çok

⁴²⁹ "Ve taşra taht kurulup, Sultan Mustafa Hazretleri cülus ettiler, kanun üzere cem'i ve ulemalar ve defterdarlar ve ağalar ve Devlet-i 'Aliyye'nin kulları, hâk-i pâ-yi şeriflerine yüz sürdüler." Bkz. Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, **Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi**, 1, Ziya Yılmaz (Haz.) TTK, Ankara, 2003, s. 666.

⁴³⁰ İbrahim Peçevi, **Tarih-i Peçevi**, 2, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1284, s. 360; Naîmâ Mustafa Efendi, **Naîmâ Tarihi**, 2, Zuhuri Danişman (Haz.), İstanbul, 1968, s. 699; Kâtip Çelebi, **Fezleke**, 1, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul, 1286, s. 385.

⁴³¹ İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 3, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 269.

⁴³² **Tarih-i Peçevi**, s. 360.

enteresandır. Esasen şeyhülislamın dile getirdiği bu endişe, tezin birinci bölümünde de müşahede edildiği gibi, hilafet nazariyesi için geçerli ve doğru bir umdedir. Zira buna göre, buluş çağına erişmemiş bir kişinin hilafeti kabul edilmemektedir. Ancak Şeyhülislam Esad Efendi'nin buradaki tutarlılığına rağmen, dile getirmediği başka bir hususta hilafet nazariyesiyle çeliştiği de açıktır. O da, Sultan I. Mustafa'nın aklî vaziyeti.

Kroniklerin hemen hemen tamamında ortak bir dille bahsedilen şey, *Sultan Mustafa Han'ın aklında hiffet (hafiflik) olup, rey'inde ve umurunda kadir-i isabet olmadığıdır*.⁴³³ Şu halde değerlendirilecek olunursa, Sultan I. Mustafa'nın halifeliği, hilafet nazariyesine göre kat'iyen meşru görünmemektedir. Çünkü hilafete gelecek kişinin hiçbir şekilde aklî bir zafiyet içerisinde olmaması gerekir. Şehzade Mustafa'nın bu sorununu bizzat, kroniklerde bahsedildiği üzere, Sultan Ahmed döneminden kalan ve devlet ricalinin güvenini kazanmış, işlerde nüfuzlu ve saygın bir kimse olan Darüssaade Ağası Mustafa Ağa dile getirerek, onun taht için uygun olmayacağını ısrarla vurgulamıştır.⁴³⁴ Mustafa Ağa'nın bütün izahlarına rağmen Şeyhülislam Esad Efendi, Sultan I. Mustafa'nın aklî hiffetini görmezden gelerek, bu durum için bir meşruluk çabasına girmiştir. Esad Efendi, Şehzade Mustafa'nın aklî durumuyla ilgili endişeleri ümera ve ulema nazarından def etmek için, “*belki zaman-ı hapsinin tul müddeti aklının bais-i hiffeti olmuşdur ve halk ile muhtelit olmadığından vadi-i ihra (eksiltme, azaltma) düşmüştür, ümidir ki bir müddet ihtilat sebebiyle aklı iade ve rüşd ü sedada gele*”⁴³⁵ şeklinde, ümit vadeden bir açıklama getirmiştir. Şeyhülislam, gösterdiği bütün bu çabalarla, her ne kadar şer'i bir dayanak göstermese de, akıl hastalığı gün gibi ortada olan Şehzade Mustafa'nın halifeliği için fetva vermiş olmaktadır aslında.

İsmail H. Danişmend, Şehzade Mustafa'nın akıl hastalığına rağmen sultan-halife seçilmesindeki entrikalara dair, bazı kaynaklarda, isimlerini vermeksizin, bilgileri mevcut olduğunu zikretmektedir. Buna göre, Şehzade Mustafa'nın serîr-i saltanata getirilme arzusunun arkasında, sultan I. Ahmed'in meşhur zevcesi Mâhpeyker Kösem Sultan bulunmaktadır. Kösem Sultan'ın bu arzusunun sebebi ise, saltanatın yasal varisi Şehzade Osman'ın, I. Ahmed'in diğer eşi, Mâhfrûz Sultan'dan doğma olmasıdır. Eğer Şehzade Osman sultan seçilirse, diğer kardeşlerini katlettirme endişesi ortaya çıkmaktadır. Ancak saltanata, eğer aklî melekeleri yerinde olmayan Şehzade Mustafa getirilirse, onun döneminde Kösem Sultan hanedan tahtını istediği gibi büyük oğlu Şehzade Murat için hazırlayabilecektir. Nitekim bu gaye yolunda daha Sultan I. Ahmed'in hastalığı

⁴³³ Bkz. **Tarih-i Peçevi**, s. 360; **Naîmâ Tarihi**, s. 707; **Fezleke**, s. 390.

⁴³⁴ **Tarih-i Peçevi**, s. 360, **Naîmâ Tarihi**, s. 707.

⁴³⁵ Peçevi, naklettiği bu bilginin devamında “deyü, bil-zaruri mesnednişin-i saltanat itdiler” sözlerini zikrederek, bu işin zorlama bir şekilde yapıldığı düşüncesini açıkça hissettirmektedir. **Tarih-i Peçevi**, s. 361; Aynı bilgiler, Solakzâde tarihinde ise “lakin bir mikdar aklî hiffet üzere olup, buna zaman-ı hapsin tol müddeti alet olmuştur, giderek aklı başına gelüb ve kâmil mertebe-i tasarrufa mâil olur ola deyü ilac-ı etîbba ile te'kid olunup sair efâzil ile dahi bu babda müfti Esad Efendi kulu ile âmîl oldular” şeklinde kaydedilmekle, bu işin Şeyhülislam Esad Efendi tarafından tertip edildiğini şüphelerden uzak biçimde ortaya koymaktadır. **Solakzâde**, s. 698.

devrinden itibaren, icap eden kimseleri paralar dağıtmak suretiyle nüfuzu altına almıştır.⁴³⁶ Bu bilgiye göre bir değerlendirme yapılırsa, Şeyhülislam Esad Efendi'nin de bu entrikanın bir parçası olmuş olabileceği söylenebilir.

Her şeye rağmen, âlem-i beka'ya rihlet eyleyen Sultan I. Ahmed'in ardından, şehzadeleri sağır olduğu gerekçesiyle, ashâb-ı hal ü akd tarafından ve Reisü'l-ulemanın rey'i ile Sultan Mustafa, canîşîn olmaya (birinin yerine geçme) ve serîr-i saltanata seza görülmüştür. Kaymakam Sofu Mehmed Paşa ve Şeyhülislam Esad Efendi ve sair îyan ve erkân, Sultan Ahmed'in vefatının ertesi günü, sabah ezanından sonra Divan-ı Hümayun'da mu'tad üzere cem' olup taht-ı hümayunu kurmuş ve teşrin-i saninin on ikinci günü yevm-i erbada Sultan Mustafa serîr-i hilafete ve taht-ı saadet-i bahta iclas ettirilmiştir. Ve cümle vüzera ve ümera ve meşayih ve ulema ve sair nas, adet üzere yeni halife-sultana biat etmiştir (23 Zilka'de 1026//22 Kasım 1617).⁴³⁷ Böylece, sancağa çıkma teamülünün ilgasının ardından, hanedan dışı bir hizbin tecavüzü ile klasik düzendeki veraset usulü de inkıtaa uğramış ve ortaya çıkan bu yeni düzende mutlak otoritenin kadir-i mutlak iradesi, bürokrasi erkânı eliyle iyice zedelenmiştir. Zira bu gelişme, saltanatı, sultan ve onun şehzadelerinin mülkü olmaktan çıkarmaya ve bütün hanedanın ortak mülkü haline getirmeye yönelik ilk adım olmuştur. Bunun neticesi ise, tahta çıkartılabilecek daha çok seçenek demektir ki, bu da, mevcut halife-sultanın saltanatının hiç de kat'i olmadığı anlamına gelmekteydi. Bu aday bolluğu, bürokratların devlet idaresinde güç elde etme mücadelesinin sahnesi olarak bolca kullanılan bir alana dönüştüğü gibi, mutlak otoritenin varlığı için de sürekli bir tehdit haline gelmiştir.

Sürece dönülecek olunursa, Sultan I. Mustafa'nın saltanatı, herkesçe malum olan aklı vaziyetinden dolayı pek de uzun sürmediği belirtilmelidir. Mu'tad üzere, cülusun ardından Eyüp türbesinde kılıç kuşanılmış ve hanedan türbeleri ziyaret edilmiş ve daha bu sıralarda dahi törenlere katılan halk tarafından sultan-ı cedidin hıffet-i aklına şahit olunmuş, bu durum karşısında tebaa hiç de hoşnut bir tavır içine bürünmemiştir.⁴³⁸ Kâtip Çelebi, Sultan I. Mustafa'nın o zamanki durumunu şu şekilde aktarmaktadır: "*Padişah-ı fena meşreb az zamanda hıffet-i akilla meşhur olup evza-i garibe ile beyn-el nas şöhret buldu.*"⁴³⁹ Sultan Mustafa'nın, özellikle durup dururken sık sık denize gidip kayıktayken balıklara altın atması, hazineden cebine doldurduğu altın ve paraları, yollarda insanlara saçması gibi davranışları çok geçmeden onun hakkında menfi fikirlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bundan başka vüzera arza çıktığında onlara karşı garip şekillerde davranması; kiminin tülbindini kakıp başını açması ve vezirlere hiç de kibar olmayan tavırlar sergilemesi ve bütün bunlara da esnaf-ı sigarın, yani küçük esnafın dahi vakıf olması, Sultan I.

⁴³⁶ Danişmend, a.g.e., s. 270; Danişmend ile aynı görüşleri paylaşan bir başka araştırmacı ise Yılmaz Öztuna'dır. Bkz. Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 17-18.

⁴³⁷ **Fezleke**, s. 385; **Solakzâde**, s. 698; **Tarih-i Peçevi**, s. 360; Emecen, a.g.m., s. 272.

⁴³⁸ **Tarih-i Peçevi**, s. 361.

⁴³⁹ **Fezleke**, s. 390.

Mustafa'nın saltanatını artık tahammül sınırlarının eşiğine getirmiştir. Bir nevi, Şeyhülislam Esad Efendi ve Sofu Mehmed Paşa'nın sebep olduğu bu durum, saltanat ve devlet nezdinde üç ay yedi gün devam etmiştir. Solakzâde, bu dönemle ilgili açık bir ifadeyle, “*validesi tedbiri ile zabt-ı bilad olunup ve irade-i mesalih îbadullah olundu*” demektedir.⁴⁴⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere, I. Mustafa'nın aklî keyfiyeti münasebetiyle, devlet işleri validesinin ve bürokratların siyaseti ile yürütülmüş, sultan iradesinin esamisi dahi okunmamıştır.

Nihayet Darüssaade Ağası Mustafa Ağa, bu ahvale katlanamayarak, Sultan I. Mustafa'nın hal'i için harekete geçmiştir. Mustafa Ağa, durumun vahametini göstermek için, Şeyhülislam Esad Efendi ve Sofu Mehmed Paşa'ya ve sair erbab-ı ihtişama haberler gönderip, sultanın malum olan durumuyla ilgili halkın tevatüre erdiğini ve artık bunun gizlenemez bir hal aldığını, bu babda ihmal olunursa ve bir tedarik görülmezse, hazine-i amireyi îtlaf eder, sonra tedarik olduğu takdirce kaza-î ma-fat olmaz gider diye uyarmıştır.⁴⁴¹

Naîmâ Tarihi'nden öğrenildiği kadarı ile müverrih Hasan Beyzâde, Darüssaade Ağası Mustafa Ağa'nın Sultan I. Mustafa aleyhinde girişmiş olduğu bu faaliyetleri, onun ihtiras ve çıkar düşkünlüğüne bağlamaktadır. Buna göre Mustafa Ağa, Sultan I. Ahmed devrinde oldukça bağımsız bir şekilde iş görmeye alışmış, bütün devlet ekâbiri ve saltanat erkânının kendisine boyun eğdiği ve sözüne itaat ettiği nüfuzlu bir kimse iken, Sultan Mustafa'nın lakayt ve umursamaz halinden dolayı padişah iltifatından uzak kalmış ve devlet işlerinden el çektirilmiş bir kimse durumuna düşmüştür. Bundan müteessir olan Darüssaade Ağası, sultanın aklî hiffetini ve gizlenmesi gereken hareketlerini herkese duyurduğu gibi, halkı da bundan o haberdar etmiştir. Mustafa Ağa'nın, eğer Sultan Mustafa saltanatta kalırsa hazine-i amirenin tükeneceğine yönelik ihtarlarının ardından, devlet sırlarına vâkıf olan yüksek meşayihden bazı kimseler Valide Sultan'a, Mustafa Ağa'nın Darüssaade'den uzaklaştırılmasında büyük menfaat bulunduğu haberini göndermişlerdir. Ancak Hasan Beyzâde'nin tabirine göre, buna pek aldırış edilmemiş, “ağanın çeşm-i giryan (ağlayan gözü) ve uzubet lisanına (tatlı diline) kanılmıştır. Hatta Mustafa Ağa hileyi o dereceye getirmiş ki, halkı padişahтан soğutana kadar uğraşmış ve sonunda da nefret ettirmiştir. Nihayet Mustafa Ağa şeyhülislam, diğer ulema ve îyana, sultanın bütün şehzadeleri öldürme niyetinde olduğunu ve bunun Âl-i Osman soyunu söndüreceğini, mani olmamaları için de kendilerinin mansıplarını birkaç edna (aşığı) kimseye verdiği haberlerini gönderip, halife-sultanı hal' için onları harekete geçirmiştir. Hasan Beyzâde, Mustafa Ağa'yı bu denli bir kızgınlıkla suçlayıcı bir tavra girmesinin sebebini kendisi açıklamaktadır. Buna göre, eğer şeyhlerin tavsiyesi üzerine ağa saraydan uzaklaştırılsaydı, belki bu fitne çıkmayacak ve bir cülusluk in'am ve ihsan hazinesine kalacaktı.⁴⁴² Görüldüğü üzere Hasan Beyzâde'nin, Mustafa Ağa'nın faaliyetlerini değerlendirme kıstası, yeni bir

⁴⁴⁰ Fezleke, s. 390; Tarih-i Peçevi, s. 361; Solakzâde, s. 698.

⁴⁴¹ Tarih-i Peçevi, s. 361-362; Fezleke, s. 390.

⁴⁴² Naîmâ Tarihi, s. 707-707.

cülusun hazineye olan yüküdür. Zira Sultan Mustafa'nın saltanata gelişindeki cülus bahşisi de düşünüldüğünde, yeni bir taht değişikliğiyle birlikte, yaklaşık dört ay gibi kısa bir zamanda gerçekleşecek iki cülusun hazineye nasıl bir külfet olacağı hesaba katılırsa (iki cülusta altı milyon altın/duka dağıtılmıştır),⁴⁴³ Hasan Beyzâde'nin tavrına hak verilebilir.

Fakat Kâtip Çelebi, Mustafa Ağa'nın giriştiği bu işteki haklılık ve doğruluğunu teslim etmektedir. Zira sultanın, *türbeleri gezip deryada mahîlere altın atmak ve boş yere yollarda dirhem ve dinar döküp saçmak gibi hallerini halk-ı âlem müşahede edip, âdem-i rüşdünü bildiler. Ve Darüssaade Ağası Mustafa Ağa ki, merhum Sultan Ahmed Han zamanında merci-i ve müdir-i umur-u cumhur idi, şeyhülislam ve sadaret kaymakamını bundan haberdar etmiştir.*⁴⁴⁴ Katip Çelebi, Kızlar Ağası'nın davranışını gayet yerinde karşılamakta ve onu herhangi bir menfi sıfatla isnad etmektedir. En nihayetinde Mustafa Ağa'nın gayretleri neticesinde Şeyhülislam Esad Efendi ve Sofu Mehmed Paşa'nın çağrısıyla, îyan ve erkân ulufe bahanesiyle divana toplanmış ve sene-i mezbure Rebiyülevvel'in guresinde (26 Şubat 1618), ashâb-ı hal ü akd iradesiyle, Darüssaade Ağası, Sultan I. Mustafa'nın bulunduğu odanın kapısını onun üzerine bend etmiş, taht-ı hümayun kurulmuş ve I. Ahmed'in şehzadelerinin en büyüğü Sultan II. Osman, bulunduğu yerden çıkarılıp, taht-ı saadet-i baht-i padişahiye iclas etmiştir. Kâtip Çelebi, bu cülusun hazineye olan zararına da dikkat çekerek, her cülus in'amının hazineye bir zahmet olduğunu ve bunun zor karşılandığını da bildirmektedir.⁴⁴⁵

Kâtip Çelebi'nin tabiri ile Halife-Sultan I. Mustafa'nın ashâb-ı hal ü akd⁴⁴⁶ tarafından tahttan hal' edilmesiyle, Osmanlı tarihinde ilk defa bir hükümdar, hanedan dışı bir hizbin iradesi doğrultusunda saltanattan düşürülmüş olmaktadır. Böylece halife-sultanların, kendi iradeleri dışında tahttan el çektirilmesi geleneği başlamıştır. Bu vaka, istenildiği takdirde siyasi otoritenin düşürülebileceği/değiştirilebileceği yolunda, daha sonraki hal' olayları için bir kapı ve meşruiyet sağlama özelliği de teşkil etmektedir. Ayrıca Sultan Mustafa'nın hem cülusunda, hem de hal' edilmesinde, Şeyhülislam Esad Efendi'nin etkin rolü göz önüne alınırsa, şeyhüislamlik makamının, bilhassa XVI. asırla başlayan ve sonrasında da devam eden nüfuzunun, devlet

⁴⁴³ Danişmend, a.g.e., s. 272; Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 19.

⁴⁴⁴ **Fezleke**, s. 390.

⁴⁴⁵ **Fezleke**, s. 390; **Tarih-i Peçevi**, s. 362; **Naîmâ Tarihi**, s. 710; **Topçular Kâtibi**, s. 670. Solakzâde, Sultan Mustafa'nın tahttan hal' edilmesini aktarırken, diğer kroniklerde geçen isimlerin hiçbirini zikretmeksizin, "sultanın gittikçe cünununun müştedd (şiddetlenmiş) olduğu ve âdem-i tasarruftaki basiretsizliğinin iyice uzadığı için bundan çok zararlar doğduğu ve nice mefasîd (fesatlıklar) zuhura geldiğinden dolayı Sultan I. Mustafa'nın hal' ve onun yerine, tasarrufa kadir ve akli zahir olan biraderi oğullarının birinin nasb olunması konusunda ekâbir ü asagîrin ittifak ederek, ekber-i şehzadegan olan Sultan Osman'ı serîr-i adalet unvana cülus ettirdiğini ve cümle nas'ın biat için yeni sultana damen-bus (etek öpme) eylediğini aktarmaktadır. **Solakzâde**, s. 699.

⁴⁴⁶ Kâtip Çelebi'nin, sultanın saltanata cülusu ve hal'ini aktarırken, 'ashâb-ı hal ü akd kararıyla Sultan Mustafa hilafet tahtına iclas etti' yahut 'ashâb-ı hal ü akd iradesiyle hal' edildi' gibi ifadelerle konuyu aksettirmesi, bu çalışma için bir hayli önem arz etmektedir. Çünkü bu aktarım tarzı, tez çalışmasının birinci bölümünde ele alınan 'Hilafet' nazariyesiyle birebir örtüşmektedir. Zira orada da müşahede edildiği üzere, halife seçimi ve hal'ini yerine getirmekle görevli heyet, 'ehlü'l-hal ve'l-akd' heyetidir. Yani Kâtip Çelebi, olayları 'Osmanlı Hilafeti' algısıyla kavrayıp, aktarmaktadır.

nezdinde ne raddeye ulaştığı ve nasıl bir ‘âlim bürokrata’⁴⁴⁷ dönüştüğü açıkça görülebilir. Burada dikkat çekilecek diğer bir husus ise, Halife-Sultan I. Mustafa’nın hal’ edilmesinde, şeyhülislamın herhangi bir hal’ fetvası yayınlamamasıdır.⁴⁴⁸ Aslında beklenen, şeyhülislamın, bu durumun şer’i hukuka göre durum ve gerekçesi ve uygunluğunu ön gören bir fetva çıkarmasıdır. Ancak Şeyhülislam Esad Efendi’nin Şeriat’ı temsil eden cismiyle, cereyan eden hadisenin bizzat organizatörü oluşu, hal’ vakasının şer’an caiz oluşuyla ilgili bir kabul sağlamış olmalıdır, yorumuna imkan vermektedir. Böylece şeyhülislam, Sultan I. Mustafa’nın hal’inin meşruiyet sorununa çözüm olduğu gibi, aynı zamanda da dinî silsilenin yaşayan en yüksek temsilcisi *halifeyi* de, onun basit bir memuru olduğu halde azletmiş olmaktadır.

3.2.2. Şeyhülislamın Hal’ine Fetva Vermediği Sultan: Hâile-i Osmaniye

Sultan I. Mustafa’nın hal’ edilme hadisesinin akabinde hemen, onun halefi olan başka bir sultanın da hal’ edilmesi, Osmanlı devletinde siyasi darbe olgusunun bir an evvel nasıl bir alışkanlık ve teamüle dönüştüğü açısından oldukça üzücü manzaradır. Ancak Sultan II. Osman’ın hal’ vakasının, malum olduğu üzere, başka bir cephesi daha vardır ki, o da, hal’ edilen sultanlar içerisinde bir de katledilen ilk halife-sultan olmasıdır. İşte bu vesile ile Sultan II. Osman’ın hal’i, Osmanlı darbe geleneğinde bir başka teamülün daha, devrik halife-sultanın katledilmesi olgusunun kapısını aralamıştır.

II. Osman saltanata gelir gelmez, daha evvel Sultan I. Mustafa’nın tahta çıkarılmasındaki usulsüzlük ve kanunsuzluğa tepki göstermiştir. Bundan nasibini alanlar, Sultan Mustafa’nın cülusu için gayret gösteren Şeyhülislam Esad Efendi ve Darüssaade Ağası Mustafa Ağa olmuştur. Sultan II. Osman’ın tepkisinin bir gerekçesi de, aklî vaziyetine rağmen Şehzade Mustafa’nın saltanata getirilip, daha sonra da bu sebepten hal’ edilmesiyle, dört ay gibi kısa bir zamanda iki defa cülusa neden olunmasıdır. Çünkü bu iki cülusta dağıtılan kul bahşişinin, zaten zorda olan hazineye yükü bir hayli ağır olmuştur. Sultan ilk olarak, bu işte dahli olduğuna inandığı Mustafa Ağa’yı Darüssaade Ağalığından azlederek, Sivas’a Beylerbeyi tayin etmiş ve bu vesileyle onu başkentten uzaklaştırmıştır. Ondan sonra sıra, sultanın bu işin müsebbiplerinden gördüğü ve kendisine *münkesir-ül hatr* ile incindiği diğer kişiye, Şeyhülislam Esad Efendi’ye gelmiştir. Esad Efendi’den intikam almak gayesiyle Sultan II. Osman, cümle ulema silsilesini düzenleme (tayin ve azl yetkileri) vesair, din ü devlet umurunu şeyhülislamın salahiyetinden bir fermanla alarak, hepsini hocası Ömer Efendi’ye tefviz etmiş ve böylece hocasını hem Şeyhülislam Esad Efendi’ye

⁴⁴⁷ ‘Âlim bürokrat’ tabiri için bkz. Abdurrahman Atçıl, “Osmanlı Devleti’nin Uleması/Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)”, Ömer M. Alper – Müstakim Arıcı (Ed.), **Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası**, , Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 265-282.

⁴⁴⁸ Yılmaz Öztuna, Sultan Mustafa’nın hal’i için Şeyhülislam Esad Efendi’nin “Muhtellu’ş-şu’ûr olanın hilafetinin caiz olmayacağı” şeklinde bir fetva verdiği, iddiasındadır. Bkz. Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 20. Ancak biz, gerek kroniklerde ve gerekse de başka araştırma eserlerde, Sultan Mustafa’nın ilk hal’i vakasında böyle bir hal’ fetvasına rastlayamadık.

takaddüm, yani kıdemli kılmış, hem de ulemanın başına getirmiş, olmuştur. Bunun neticesi olarak şeyhülislamda ise sadece fetva yetkisi kalmıştır.⁴⁴⁹ Solakzâde, bu andan itibaren Hoca Ömer Efendi'nin *cemiyyi' umura pençe saldığını*, yani bütün cemiyet işlerine el atıp, musallat olduğunu ve onun *müşar-ü bîl-benan*, yani parmakla gösterilir biri haline geldiğini nakletmektedir. Diğer taraftan dönemin canlı tanıklarından biri olan Yeniçeri Solak Hüseyin Tuğî ise, Sultan Osman'ın şeyhülislamdan bu yetkileri alıp, hocası Ömer Efendi'ye vererek, ulemayı rencide ettiğini ve bunun da kendisinin hal' edilmesindeki önemli saiklerden biri olduğunu yazmaktadır.⁴⁵⁰ Solakzâde'nin ifadesine bakılırsa, Hoca Ömer Efendi bu yetkileri pek de umumun faydasına kullanmamış olmalı ki, bu, Sultan Osman vakasına giden süreçte menfi bir etkene dönüşmüştür.

Sultan II. Osman'ın, kendi geleceği için hiç de faydalı olmayacak ve belki de hata olarak değerlendirilebilecek bir başka icraatı ise, tahta onun cülusu için epey çaba harcamış ve yanlış işlerinde zat-ı şahanelerini uyarmaya çalışmış olan, Naîmâ'nın ifadesiyle, onca zaman rical-i devletin itimatla danıştığı ve saltanat hizmetlilerinin atabeyi Mustafa Ağa gibi bir zatı azledip, yerine, şahsi menfaati peşinde koşacak olan Süleyman Ağa'yı Darüssaade Ağalığına nasb etmesidir. Çünkü Süleyman Ağa, telkinleriyle sultanın gelecekte hal' edilme sebeplerinden biri olacaktır. Hüseyin Tuğî'nin aktardığına göre sultan, saraya aldırıldığı Yusuf adında bir zatla kısa zamanda yakın bağ kurup, iltifatlar buyurmuş ve Mustafa Ağa da bundan rahatsız olmuştur. Mustafa Ağa, buna engel olmak istemişse de, sonunda Sultan II. Osman tarafından azledilip, Mısır'a sürülmüş ve kızlar ağalığına Süleyman Ağa getirilmiştir.⁴⁵¹

Sultan II. Osman, bunların yanında klasik dönem hâkimiyet anlayışını yansıtan ve kanun-i kadime diriltten bir icraat da ortaya koymuştur. O da, Hotin seferine gitmeden evvel, kardeşi Şehzade Mehmed'i katlettirmesidir. Belki bu hadise bile *ekber ve erşed* teamülünün o dönem için henüz yerleşmediğine dair başlı başına bir kanıttır. Ancak kroniklerde olay anlatılırken, genellikle Şehzade Mehmed'in suçsuz ve yok yere katledildiği de ısrarla vurgulanır.⁴⁵²

Tuğî Tarihinde geçenlere göre, Sultan II. Osman'ın kardeş katlinde, kanun-i kadimin olduğu kadar, dönemin siyasi entrikalarının da çok büyük tesiri vardır. Olayın kökeni, aslında sultanın hocası Ömer Efendi'ye dayanmaktadır. Buna göre Ömer Efendi, Sultan I. Mustafa'nın hal'i ve Şehzade Osman'ın cülusu müşaveresinde, Darüssaade Ağası Mustafa Ağa'nın durumu î'lam etmek amacıyla kendisine gönderdiği nameye oldukça ilginç bir cevap yazmıştır. Ömer Efendi, Mustafa Ağa'ya gönderdiği namede, bazı gerekçelerle açıkça yeni sultanın Şehzade Osman değil, Şehzade

⁴⁴⁹ Solakzâde, s. 699; Naîmâ Tarihi, s. 720-721; Tarih-i Peçevi, s. 370

⁴⁵⁰ Bkz. Solakzâde, s. 699; Hüseyin Tuğî, Musibetnâme, Şevki Nezihî Aykut (Haz.), TTK, Ankara, 2010, s. 114.

⁴⁵¹ Musibetnâme, s. 116; Naîmâ Tarihi, s. 724; Solakzâde ve Peçevi ise, Mustafa Ağa'nın ma'zul edilmesinde, sadarete getirilen Ali Paşa'nın tesiri olduğunu yazar. Bkz. Solakzâde, s. 700; Tarih-i Peçevi, s. 371.

⁴⁵² Bkz.; Musibetnâme, s. 115; Tarih-i Peçevi, s. 375; Fezleke, s. 390; ; Naîmâ Tarihi, s. 737-738.

Mehmed olmasını istemiştir.⁴⁵³ Mustafa Ağa bu nameyi saklamış ve azledilmesi sırasında kendi yerine nasb olunan Süleyman Ağa'ya vererek, “*Bu kağıd sende dursun. Bir gün, bir münasebetle Padişah'a viresin*” diye tembih etmiştir. Bir zaman sonra, bir gün Sultan Osman, hocası Ömer Efendi'yi methederken, Süleyman Ağa cüret edip, “*Padişah'um, Hâce Ömer Efendi senün düşmenündür*” diyerek, Ömer Efendi'nin geçmişte yazdığı nameyi sultana uzatmıştır. Sultan Osman bu nameyi okuduktan sonra, bir taraftan Hoca Ömer Efendi'yi reddetmiş, diğer taraftan da Hotin seferi öncesi saltanatının emniyeti endişesine kapılmıştır. Zira dönemin bozuk düzeni içerisinde sultanın evvelden beri sarsılmış mutlak otoritesi ve bürokratların nüfuz mücadeleleri düşünüldüğü takdirde, bu endişenin haklı tarafı ortaya çıkacaktır. Nitekim Sultan II. Osman da bu ihtimali topyekûn def etmek için, Kızlar Ağası Süleyman Ağa'nın da telkiniyle Rumeli Kadıaskeri Kemaleddin Efendi'den aldığı fetvayla, Şehzade Mehmed'i katlettirmiştir.⁴⁵⁴

Şehzade Mehmed'in katlinde, bu çalışma için önemli bir nokta vardır. O da, sultanın bu katl arzusuna karşı Şeyhülislam Esad Efendi'nin takınmış olduğu tavidir. Peçevi'nin aktardığına göre, Sultan II. Osman, şehzadenin katline fetva almak için ilk önce şeyhüslama müracaat etmiştir. Bu tabii olandır, çünkü fetvanın başı şeyhüslamdır. Fakat ilginç olan Şeyhülislam Esad Efendi'nin bu katle rıza göstermeyip, sultanın arzuladığı fetvayı vermemesidir. Bu sebeple sultan, gerekli fetvayı bir kadıasker olan Kemaleddin Efendi'den almak durumunda kalmıştır.⁴⁵⁵ Şeyhülislam Esad Efendi bu davranışıyla, daha evvel Sultan I. Mustafa'yı haksız yere cülus ettirmesinin ardından ikinci defa kanun-i kadime mugayir hareket etmiş olmaktadır. Bu durumda, klasik devlet yapısının yozlaştırılmasında şeyhüslamın bir kere daha kendini gösterdiği söylenebilir.

Nihayet Sultan II. Osman'ın hal'i meselesine gelinecek olunursa, Osmanlı tarihinde bir halife-sultan ilk defa olarak padişah kulu Yeniçeriler tarafından hilafetten ref' ü def' edilmiştir, denilmelidir. Yani, tarihlere *Hâile-i Osmaniye* ismiyle neşrolunan bu hadise, Kapıkulunun marifetiyle gerçekleştirilen ilk darbedir. Tabii olarak ilk hal' vakası olan Sultan I. Mustafa olayıyla ayrışan bir yönü vardır. I. Mustafa'nın hal'i, askeri cenahın dahli olmaksızın, doğrudan üst düzey bürokratlar eliyle gerçekleştirilmiştir. Oysa *Hâile-i Osmaniye* hadisesinde iş başında olan taraf, bizzat Kapıkulu, yani Sipahi ve Yeniçeri askerî kanattır. Şu halde denilebilir ki, Osmanlı tarihinde askeri darbe geleneği, ilk olarak Sultan I. Osman'ın hal' edilmesiyle başlar. Sonuçları açısından Osmanlı tarihinin en feci darbelerinden biri olan *Hâile-i Osmaniye* vakası, Sultan II. Osman'ın bazı

⁴⁵³ “Gerçi, Sultan Osman Han'ı cülus itdürüsiz, fe-emmâ, Sultan Osman mağrur şehzadedür ve bir mikdar mu'âniddür (inatçı) ve Şehzade Sultan Mehmed, bir şehzade-i kâmindür ki, ancak olur. Benim bildüğüm, budur. Bakîsin, siz yiğ bilürsüz.” **Musîbetnâme**, s. 115-116.

⁴⁵⁴ **Musîbetnâme**, s. 116-117; **Naîmâ Tarihi**, s. 737-738.

⁴⁵⁵ **Tarih-i Peçevi**, s. 375; Bazı modern araştırmacılar, Esad Efendi'nin vermediği katl fetvasını Kemaleddin Efendi'nin vermesini, onun şeyhüslamlık arzusu ile çıkarına uygun olarak bunu yaptığı, şeklinde yorumlamışlardır. Bkz. Danişmend, a.g.e., s. 279; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 130; Yılmaz Öztuna, Kemaleddin Efendi'nin bu fetvayı vermeyi ilk önce reddettiğini ancak sultanın tehdidinin ardından fetvayı vermeye mecbur kaldığını, bu sebeple de Kemaleddin Efendi'nin mezkur fetvaya karanlık bir ifade, ‘suçlu ise’ ifadesini eklediğini bildirmektedir. Bkz. Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 39.

icraatlarıyla hem asker, hem ulema ve hem de halk arasında hoşnutsuzluklar yaratmasıyla başlamıştır.⁴⁵⁶ Sultanın, ulemayı rahatsız eden tavırları hakkında daha evvel Hoca Ömer Efendi'den bahisle değinilmişti. Bundan başka bu üç zümreyi rahatsız eden durumlar, Sultan II. Osman'ın yenilikçi kimliğinden kaynaklanmıştır, denilebilir. Mesela bunlardan bir tanesi, sultanın XVI. asırdan beri süregelen cariyelerle evlenme geleneğini yıkararak, yerli ailelerin kızlarıyla evlenmesidir. İzdivaçlarından biri III. Murad'ın damadı Pertev Paşa'nın kızı iken, diğeri ise Şeyhülislam Esad Efendi'nin kızı Akile ya da Ukayle Hanım'dır.⁴⁵⁷ Esad Efendi ilk başlarda, bu eylemin geleneğe aykırı olduğu gerekçesiyle sultana karşı çıkmışsa da, sonunda rıza göstermek durumunda kalmıştır. Şeyhülislamın hanedan geleneğini koruma çabası, II. Osman'ın ısrarcı tavrı neticesinde yenik düşmüştür. Sultanın gelenek dışı bu tutumu hem ulema, hem de halk nazarında hoş karşılanmamıştır.⁴⁵⁸

Sultan II. Osman'ın kapıkulu ile arasının bozulması ise Hotin Seferi'nden süregelmektedir. Sultanın sefer sırasında Yeniçeri taifesini toplayıp bahşiş bahanesiyle sayım yaptırması, daha en baştan askeri gücendirmiştir. Savaşta bazı hareketlerinden dolayı sultanın, Sipahi zümresini sert biçimde azarlaması da, askerle arasını açan sebeplerden olmuştur. Bundan başka seferden dönüş sırasında Edirne'de iken, askerın yeniden bir yoklamaya tabi tutulması ve Dilaver Paşa'nın mevâcib dağıtımında ocaklardaki sayıyı azaltma yönünde tedbirler alması, sultanla asker arasındaki hoşnutsuzluğu iyice artırmıştır. Sultan, askerın savaş sırasında ihmallerinden dolayı kesin bir zafere nail olamamış ve askerın şecaat vasıflarından saptığını düşünüp, gün be gün kalb-i şeriflerinde elem merkez olmuştur. Sultan II. Osman, İstanbul'a dönüşünün ardından hacca ve kutsal yerleri ziyarete gitmeye karar vermiştir.⁴⁵⁹ Halife-Sultan II. Osman'ın hal' edilme sürecini başlatan, aldığı işte bu karar olmuştur.

II. Osman'ın Anadolu'ya bir sefer tertip edip, oradan da kutsal toprakları ziyaret edeceğini bildirmesi ve hazırlıkları başlatması üzerine Kapıkulları arasında huzursuzluklar başlamıştır. Çok geçmeden sultanın asıl niyeti ortaya çıkmış ve askerler arasında bununla ilgili şayialar hızla yayılmıştır. Buna göre, Halife-Sultan II. Osman'ın asıl amacı, Anadolu ve Mısırdan asker toplayıp, iyice soğuduğu kul taifesini ref' ü def' ederek, Türkmen'den müteşekkil yeni bir ordu kurmaktır. Hüseyin Tuğî'nin aktardıklarına göre, bu fikri sultanın zihnine nakşedenler; Darüssaade Ağası⁴⁶⁰ ve

⁴⁵⁶ Afyoncu vd., a.g.e., s. 119.

⁴⁵⁷ M. Çağatay Uluçay, **Padişahların Kadınları ve Kızları**, Ötügen, İstanbul, 2011, s. 87-88; Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 60-61.

⁴⁵⁸ Feridun Emecen, "Osman II", **DİA**, 33, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 454.

⁴⁵⁹ Kâtip Çelebi, **Fezleke**, 2, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul, 1287, s. 9-10; **Solakzâde**, s. 703; **Tarih-i Peçevi**, s. 380; **Naîmâ Tarihi**, s. 760-761; Emecen, "Osman II", s. 454.

⁴⁶⁰ Tuğî, Süleyman Ağa'nın sürekli olarak sultana "Yeniçeri taifesinin tüfeng-endazlığında ve Sipah halkının cündilikde ve ceng günlerinde maharetleri bellüdür. Bu kul, kulluktan çıkmışdır. Kul olursa, Mısır ve Şam'ın cündileri ve tüfeng-endazlıkda Anadolu segbanı gibi olsa. Sene-i maziyyede, Hotin seferinde, bir kafirün azacuk taburın bozmağa kâdir olmadılar. Bi-hüner ve bi-menfaat bi-marifet, derinti ve madrabaz ve erbab-ı ma'aş, kul olur mı?" diye telkinlerde bulunarak, sultanı kuldan soğuttuğunu ve Türkmen'den cüdi ve Etrak'den segban yazma sevdasına düşürdüğünü belirtir.

Sultan Hocası Ömer Efendi'dir.⁴⁶¹ Nihayet bu kimselerin de telkinleriyle Sultan II. Osman sefere karar vermiş ve daha bir yıl öncesinden nice bölgelerdeki Beylerbeyilerine “*kapu kulın kırub sekban yazalar*” diye emirler göndermiştir. Yeniçeri ve Sipahiler bu haberleri öğrenince, sultanı bu işten geri çevirmek ve buna sebep olanları katletmek için harekete geçmişlerdir. Meşveret için toplanan Kapıkulları şu kararı alarak, At Meydanına doğru yürüyüşe geçmişler ve bu arada düşük payeli bazı ulema da onları katılmıştır:

Padişahın bu yol ile Hicaz'a gitmesi, doğrudan doğruya bizden yüz çevirmesine ve nefretine binaen olup başka sebebi yoktur. Dünyanın nizamı için, padişahlar Hacc-ı şerifi terk edegelmiştir. Düşman zuhuru ve düşmanın şerri ve gürültüsü ihtimali var iken memleketi koyup gitmek hatadır. Bu işten vaz geçmek gerektir.”⁴⁶²

Olayların canlı tanığı olarak, gördüklerini kaleme alan bir Osmanlı Yahudisi, isyanın başlangıcını şöyle tasvir etmektedir:

Müslümanların hicri 1031 yılı Recep ayında (19 Mayıs 1622) haşmetli Sultan II. Osman'ın sultanlığının beşinci yılında, tımarlı sipahiler ve yeniçeriler kendilerine tabi olan halkı da peşine takarak ayaklandılar. Deniz dalgaları gibi sultanın sarayına hücum ettiler. İsyancılar, sultanın kendilerini ortadan kaldırmak amacıyla asker toplamak için Esir Kapı'da otağ kurduğu ve Kapıcıbaşı Eski Yusuf'u da yeni kullar (asker) edinmek üzere önceden Şam'a gönderdiği şeklinde bir duyum almışlardı.⁴⁶³

Bu durum karşısında Şeyhülislam Esad Efendi, isyana sebep olan karardan sultanı bir an evvel vazgeçirmek için bir fetva çıkarmıştır. Şeyhülislam, II. Osman'a gönderdiği fetvada, “*Padişahlar, Kâbe'ye gitmek farz değildir, adalet üzre Reaya'nın ahvalin görmek evladır.*” diyerek, sultanın İstanbul'da kalmasının hacca gitmekten daha hayırlı olacağını zikretmiştir.⁴⁶⁴ Ancak halife-sultan, şeyhülislamın fetvasına rağmen, aldığı karardan vazgeçmemiş ve olaylar II. Osman'ın kendisinin dahi hiç de kestiremeyeceği bir hal üzere seyretmiştir. At Meydanında toplanan asiler arasından bazı ihtiyar kimseler, “*işimizi şer' ile görelim*” diyerek, Şeyhülislam Esad Efendi'den fetvayı şerife talep etmişlerdir. Asi ihtiyarları şeyhülislama; “*Padişahı azdırub, beytü'l-malı müslimini itlaf etdirüb, bunca fesada sebep olan kişilere şeran ne lazım gelür*” dediklerinde, Esad Efendi, “*katl lazım gelür*” diye fetva vermiştir.⁴⁶⁵ Sultan II. Osman bu

Musibetnâme, s. 8-9; Hüseyin Tuğî, **İbretnüma**, (neşr.) Mithat Sertoğlu, **Bellekten**, 11, (43), Ankara, 1947, s. 493; Solakzâde de benzer açıklamaları aktarmaktadır. Bkz. **Solakzâde**, s. 704-705.

⁴⁶¹ Tuğî'nin öğrendiğine göre Ömer Efendi'nin Anadolu Seferi konusunda sultanı kıskırtmasının sebebi, daha evvel sultandan rica ile Kâbe kadılığına getirdiği Karabaş lakaplı kardeşi Abdurrahman'ın Mekke Şerifi tarafından şehirden atılmasının intikamını almak istemesidir. Buna göre Ömer Efendi, Mısır'da asker topladıktan sonra sultanı ikna ederek Mekke Şerifi'nin üzerine yürütüp, onu katlettirecektir. **Musibetnâme**, s. 10-11; **İbretnüma**, s. 493; ayrıca bkz. **Solakzâde**, s. 704-705.

⁴⁶² **Solakzâde**, s. 705; **Naîmâ Tarihi**, s. 764; **Musibetnâme**, s. 18-19.

⁴⁶³ **Anonim Bir İbranice Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul**, (neşr ve tercüme) Nuh Arslantaş – Yaron Ben Naeh, TTK, Ankara, 2013, s. 31-32.

⁴⁶⁴ **Musibetnâme**, s. 31; Bu fetva Naîmâ'da ise “Padişahlara hac lazım değildir, yerinde oturup adalet eylemek daha iyidir. Caizdir ki bir fitne zuhur eyleye” şeklinde geçmektedir. Bkz. **Naîmâ Tarihi**, s. 763.

⁴⁶⁵ **Solakzâde**, s. 706; **Musibetnâme**, s. 20-21; **İbretnüma**, s. 495; **Naîmâ Tarihi**, s.765; **Fezleke**, 2, s. 12.

gelişmelerden haberdar olunca, durumu değerlendirmek ve bilgi almak için sarayına ulemayı toplamıştır. Sultan, askerinin cem' oluşunun sebebini sorduğunda, ulema, "*Kul taifesi, padişahın Anadolu semtine geçdüğüne kail değillerdir ve birkaç kişilerin mansıbdan oldukları istemezler. Padişahın Kâbe'ye gitmesini istemeyüb, Darüssaade Ağası'nı ve Hâce Efendi'yi nefy-i beled eylesün isterler*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine II. Osman, "*Ben Kâbe'ye gitmekden vazgeldüm, amma istedikleri âdemleri şehirden sürmek değül, mansıblarından bile ref' eylemek olmaz*" diyerek, hac kararından caysa da, asilerin azl taleplerini kabul etmemiştir. Ulema bu haberi asilere bildirmiş ancak onlar bundan tatmin olmamışlar ve ertesi gün toplanma kararı almışlardır.⁴⁶⁶

Asiler, kararlaştırdıkları gibi ertesi gün bu defa silahlı halde toplanmışlar ve en başta Sadrazam Dilaver Paşa, Darüssaade Ağası Süleyman Ağa ve Hoca Ömer Efendi'nin yer aldığı bir idam listesi oluşturarak, bu arzuhali ulema-i Şeriat ile birlikte sultana göndermişlerdir. Arzuhali gören II. Osman, katli talep edilenler için, "*birini dahi virmezem; lakin Kâbe'den feragat eyledim*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine durumun vahametinin farkında olan ulema, istenilen kişilerin verilmesi için, tabiri caizse, sultana resmen yalvarmışlardır. Sultanın bir türlü ikna olmayışı ve arzuhali getiren ulemayı da geri salmaması üzerine asiler, saraya doğru yürüyüşe geçmişlerdir. Saraya girişle beraber, bundan sonra isyanlarda çok sıklıkla duyulacak olan "*şer ile davamız vardır*" söylemiyle, "*şer ile Hâce'yi isteriz, şer' ile Dilaver Paşa'yı isteriz, Şer' ile Süleyman Ağa'yı isteriz*" naraları atmaya başlamışlardır.⁴⁶⁷ Tam da bu sırada, isyanın hiç de amaç edinmediği ve kimsenin de kestiremediği, Sultan II. Osman'ı inadı konusunda pişman edecek o ses yükselmiştir: Sultan Mustafa'yı isteriz. Kroniklerin hepsinde de bahsedildiğine göre, asiler arasından birisi; "*şer' ile Sultan Mustafa'yı isteriz*" diye bağırınca,⁴⁶⁸ isyan bir anda amacından saparak, II. Osman'ın hal' edilmesine dönüşmüştür.

Asiler önceki sultan II. Mustafa'yı kapalı tutulduğu Yedikule'den çıkararak, yeni halife-sultan ilanıyla biat etmişlerdir. Bunun üzerine Sultan II. Osman, Dilaver Paşa ve Süleyman Ağa'nın katledilmeleri için emir verdiyse de, iş işten geçmiştir artık.⁴⁶⁹ Bu saatten sonra genç sultanın hiçbir çabası karşılık vermemiştir. Ancak asilerin Sultan II. Mustafa'ya biat teklifleri üzerine Şeyhülislam Esad Efendi ve sair ulema, "*Yoldaşlar, gelün feragat edün. Padişahınız size selam ider, istedikleri adamların ikisin virdim, bakîyyesin dahi bulayım didi. Biz kefil olalım, Sultan Mustafa'yı kon, dursun, sonra nadim (pişman) olursız*" diyerek,⁴⁷⁰ aklî hıffeti sabit bulunan I. Mustafa'ya karşı, Sultan II. Osman'ın hilafetini korumak istemişlerdir. Fakat bu istek karşısında asiler, "*Bu söz*

⁴⁶⁶ Solakzâde, s. 708; Musibetnâme, s. 32-33; Fezleke, 2, s. 13; İbretnüma, s. 496; Naîmâ Tarihi, s.766.

⁴⁶⁷ "Padişahum, kul taifesi cemiyet eyledüklerinde istediklerin alurlar. Ecdadundan dahi istediklerin almışlardır. Şimdi dahi onlar istediklerin alurlar. Heman, şehir yağma olmadan istediklerin vir." İbretnüma, s. 496-497; Musibetnâme, s. 42-43, 46-48; Solakzâde, s. 710-711; Fezleke, 2, s. 14-15; Naîmâ Tarihi, s.767-769.

⁴⁶⁸ Fezleke, 2, s. 15; İbretnüma, s. 497.

⁴⁶⁹ Fezleke, 2, s. 15-16; Musibetnâme, s. 57-58; İbretnüma, s. 498; Naîmâ Tarihi, s. 770-771.

⁴⁷⁰ Fezleke, 2, s. 16; Musibetnâme, s. 59.

evvelden gerek idi, biz padişahımız bulduk. Elbette biat edin” diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Şeyhülislam Esad Efendi, “*Henüz Sultan Osman tahtta oturur. Gayra biat caiz değildir*” diye karşı çıkmıştır. Hatta kimi âlimler de, “*bu meslub-ül akl’dır*” diye, Sultan Mustafa’ya biatin meşru olmayacağını söylemiş ve asi ve ulema arasında bir saat kıl ü kâl (dedikodu) yaşanmıştır. Ancak netice olarak asiler, silah zoruyla şeyhülislam ve diğer ulemayı, I. Mustafa’nın hilafetine biat ettirmişlerdir.⁴⁷¹ Burada Şeyhülislam Esad Efendi, hilafet nazariyesindeki ‘*bir cihanda iki halife olmaz*’ kaidesine uygun olarak, Sultan II. Osman tahtta iken başkasına biatin caiz olmayacağını ifade etmiştir. Aslında bu ifadeyle Esad Efendi, I. Mustafa’nın hilafetine fetva vermezken, diğer taraftan da II. Osman’ın hal’ine fetva vermiş olmaktadır. Çünkü bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, Sultan Mustafa’nın hilafet-i saltanatının meşru olabilmesi için, mevcut halife-sultanın tahttan hal’ edilmesi gerekmektedir.

Ve nihayet asiler tarafından Sultan II. Osman ele geçirilmiş ve Yedikule’ye kapatılmıştır. Fakat asilerce hiç niyet edilmemiş ve istenmemişken, *Genç Osman*, Sultan I. Mustafa’nın sadrazamı Kara Davud Paşa tarafından Mayıs 1622’de boğdurulmuştur.⁴⁷² Böylece ilk defa bir Osmanlı halife-sultanı, hal’ edildikten sonra katledilmiştir. Ve bu hadise daha sonraki hal’ vakalarında, devrik sultanın öldürülme endişesi ve ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Eğer Sultan II. Osman’ın hal’i vakası hilafet nazariyesi üzerinden değerlendirilecek olunursa; hal’ edilmesinin gerçekten de haksız yere ve gayr-i meşru olarak (ki Şeyhülislam Esad Efendi de bunu bilerek, Sultan II. Osman’ın hal’ edilmesine karşı çıkmıştır) gerçekleştirilmiştir, denilebilir. Zira bir halifenin hal’ edilebilmesi için temel olarak, ya adalet vasfını yitirmiş olması, ya dinden çıkması yahut fasık olması, ya da cünun derecesinde aklî zafiyete sahip olması gerekir. Sultan II. Osman’da, bunların hiçbirinin emaresi dahi olmadığı gibi, hal’ edilmesi, bozulan devlet düzeni ve mutlak otorite anlayışının ve hanedan dışı hiziplerin nüfuz mücadelelerinin bir sonucudur; dinen meşruiyeti olmamasına rağmen askerî hizbin arzusu ağır basmıştır, denilmelidir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Sultan II. Osman’ın, kardeşi Şehzade Mehmed’i, kanun-ı kadime riayeten katlettirdiği halde, Sultan I. Mustafa’yı hapis tutulduğu süre içerisinde niçin katlettirmediği, ilginç bir detaydır. Öyle görünüyor ki, Genç Sultan, aklî hiffetinden dolayı I. Mustafa’yı saltanatı için bir tehdit olarak görmemiş yahut akıl sağlığı yerinde olmayan birisinin katli için fetva alamayacağını düşünmüş olabilir. Bu konuyla ilgili Hüseyin Tugû, şunları söylemektedir: “*Ve bu dahi malumun olsun ki, eğer, Sultan Ahmed ve eğer, Sultan Osman,*

⁴⁷¹ **Fezleke**, 2, s. 16; **Musibetnâme**, s. 59-61; **Naîmâ Tarihi**, s. 772; **Solakzâde**, s. 713.

⁴⁷² **Fezleke**, 2, s. 22-23; **Solakzâde**, s. 719; **İbretnüma**, s. 504; **Tarih-i Peçevi**, s. 388; Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat**, s. 82; Garip bir şekilde Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, Sultan Osman’ın katledilmesine kadar olan süreç hakkında herhangi bir bilgi vermeden, sultanın Anadolu seferi hazırlığında iken, sadece “*Ve Asitane-i Saadet’de dahi tedarükler olduğu mukarrer. Lakin takdir-i İlahi, mâh-ı recebû’l-mürecebin onuncu günü Mirrîh saatinde bir havadis olduğu budur ki, merhum ve mağfurun leh, Saidü’l-hayat ve Şehisü’l-memat, takdir-i Rabbanî firdevs-mekanî oldu*” diyerek, şehit olduğu haberini vermektedir. Onun bu tavrı, katledilme hadisesini hassasiyetinden dolayı ayrıntı vermediğini akla getirmektedir. Bkz. Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, **Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi**, 2, Ziya Yılmaz (Haz.), TTK, Ankara, 2003, s. 763.

defa'âtle Sultan Mustafa'yı katl eylemek için, takayyüd eylediler, mecal olmadı. Zira Hakk te'âlâ hazretinin emr-i şerifi yoğ idi."⁴⁷³ Ancak bir ihtimal dahi barındırmayan bu durum, şeyhülislamın itirazına rağmen, netice itibariyle deli denilebilecek I. Mustafa'nın tekrar serîr-i tahta cülusu ile sonuçlanmıştır.

3.2.3. Halife-Sultan I. Mustafa'nın Mükerrer Saltanatı ve Hal'i: İlk Hal' Fetvası

Topçulara Kâtibi'nin ifadesiyle, "*Ve cülus-i hümayun mah-ı mezburda vaki' oldu. Sultanu'l-ârifin, Şehinşah-ı muazzam tekrar bi-emr-i İlahî, takdir-i Yezdânî Sultan Mustafa serîr-i saltanata cülus ettiler.*"⁴⁷⁴ Bu sırada Şeyhülislam Esad Efendi, Hâile-i Osmaniye vakasından müteessir olmuş olacak ki, inzivaya çekilip, Sultan II. Osman'ın cenazesine dahi katılmamış, bu nedenle istifa etmiş sayılıp, şeyhülislamlık payesi Rumeli Kadıaskeri Yahya Efendi'ye verilmiştir.⁴⁷⁵

Kaynak edinilen Yahudi yazması kronikte, Sultan II. Osman'ın katledilmesi sonrasında içine düşülen kargaşa şöyle tasvir edilmektedir:

Defninden sonra ülkenin tamamında halk, sultana çok üzüldü. Feryat ve figan ederek yas tuttular. Acıklı mersiyelerle günlerce ağtılar yaktılar. Sultanın bu şekilde katledilmesine dilsiz hayvanlar dahi dile gelip feryat ettiler. Ortalıkta hırsızlık ve yağma arttı. Bunlara engel olabilecek güç ve irade kalmadı.⁴⁷⁶

Hüseyin Tuğî ise Hâile-i Osmaniye vakasından sonra bir türlü sükûnetin gelmediği ve her gün yeni bir üzücü hadisenin yaşandığından bahsetmektedir.⁴⁷⁷ Sultan I. Mustafa'nın ikinci saltanatından itibaren hiçbir şey, kimsenin ümit ettiği gibi gitmemiştir. Sipahi ve Yeniçeriler her istediklerini yaptırabilmek için sürekli ayaklanma çıkarmaya başlamıştır. Bürokratlar ise kendi emelleri doğrultusunda, arzu ettikleri mansıpları elde edebilmek için bu Sipahi ve Yeniçerileri kullanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim bunların sonucunda bir türlü sükûnet sağlanamamış, makamlar sürekli el değiştirmiş, askerler defalarca nümayişlere başvurmuş, taşrada Sultan II. Osman'ın kanı davasıyla isyanlar vuku bulmuş, halk ve devlet bundan büyük zararlar görmüştür.⁴⁷⁸ Bütün bu çıkmazın içerisinde bürokratlar, kargaşanın müsebbibi olarak sultanın aklı hiffetini müsebbip bilmiş ve I. Mustafa'yı ikinci defa hal' etmeye karar vermişlerdir.

⁴⁷³ **Musîbetnâme**, s. 121.

⁴⁷⁴ **Topçular Kâtibi**, 2, s. 764.

⁴⁷⁵ **Naîmâ Tarihi**, s. 788; **Musîbetnâme**, s. 123; **Topçular Kâtibi**, 2, s. 765.

⁴⁷⁶ **Anonim Bir İbrance Kronik**, s. 39.

⁴⁷⁷ **Musîbetnâme**, s. 224.

⁴⁷⁸ Bu süreç hakkında bilgi edinmek için, kullanmış olduğumuz şu kaynaklara bakılabilir: Kroniklerde, **Musîbetnâme**, s. 125-212; **İbretnüma**, s. 507-512; **Fezleke**, 2, s. 15-37; **Solakzâde**, s. 721-735; **Tarih-i Peçevi**, s. 389-391; **Naîmâ Tarihi**, s. 789-800; **Topçular Kâtibi**, 2, s. 765-782; Araştırma eserlerde ise Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**; Danişmend, a.g.e.; Afyoncu vd., a.g.e.; Öztuna, **Genç Osman ve IV. Murat** ilgili başlıklar.

Olayın patlak vermesi, Sultan I. Mustafa'nın basiretsizliğinden dolayı Sadrazam Mere Hüseyin Paşa'nın, işleri iyice eline alıp keyfi hareketlerde bulunmasına dayanmaktadır. Mere Hüseyin Paşa, el altından mansıb ve para dağıtarak yanına çektiği Yeniçeriler marifetiyle, zulme varan davranışlar göstermeye başlamıştır. Sadrazam Mere Hüseyin Paşa, iktidarını korumak adına neredeyse hazineyi boşaltma seviyesine getirmiştir. Paşanın başına buyrukluğu o kadara varmıştır ki, Mir'miran payesine ulaşmış birini, bir gün divanda dayak attırarak öldürtmüştür. Ve nihayet yine divanda bir kadıyı şiddetli biçimde azarlayıp hakaretlere maruz bırakınca, Sadrazama karşı oluşan hoşnutsuzluk iyice artmıştır. Te'dib edilen kadı efendi, bütün olup biteni herkese duyurarak, Mere Hüseyin Paşa'nın ulemaya ihanet içinde olduğunu ilan etmiştir. Bunun üzerine bazı ulemeden olanlar Fatih Camiinde meşveret için toplanmış ve Mere Hüseyin Paşa'dan şikâyetçi olmuştur.⁴⁷⁹

Ulemanın Fatih Camiinde Veziriazam Mere Hüseyin Paşa karşıtı bu toplantısı, çok geçmeden Sultan I. Mustafa'nın saltanatına karşı bir ulema ayaklanmasına dönüşmüştür. Camide cem' olan ulema-yı kibâr ve meşayih, Sultan Mustafa için "Aklında hîffet vardır, imameti caiz değüldür. Tasarrufa kudreti yokdur, saltanattan hal' olınsun" babında karar alırken, Mere Hüseyin Paşa için ise, "Ve Sadrazamı dahi istemezüz. Tahfif-i ulema eylemişdür. Defaatle küfrine fetva vardır ve gün yokdur ki, Sultan Mustafa'nın validesine haber gönderüb; Kul taifesi oğlını istemez, tedarük gör!" ifadelerini kullanmışlardır. Ulema, aldığı bu kararı saraya iletmesi için Şeyhülislam Yahya Efendi'yi aracı tayin etmiştir.⁴⁸⁰ Ancak olaylar buradan itibaren bambaşka bir hal alacaktır. Mere Hüseyin Paşa, kendisine karşı oluşan bu cepheyi kanlı şekilde ortadan kaldıracaktır. Şeyhülislam Yahya Efendi ise bu süreçte daha çok orta yolda taraf olmuş ve çok sivrilmemiştir.

Ulemanın Fatih Camiinde kendi aleyhinde nümâyîşe kalkıştığını haber alan Sadrazam Mere Hüseyin Paşa, ulemaya dağılmaları için haber göndermiş ve istediği olmayınca da, yandaşları olan Yeniçerileri ulemanın üzerine yollayarak, cami içinde bütün ulemayı kılıçtan geçirtmiştir. Hatta rivayet odur ki, katledilen ulema ve o sırada namaz için orada bulunan cemaatten kimselerin cesetleri lağım kuyularına atılmıştır.⁴⁸¹ Mere Hüseyin Paşa'nın haddi aşan bu icraatından başka, kendisiyle birlik olmayan Sipahileri dahi Yeniçeriler marifetiyle ortadan kaldırma isteğinin olduğundan bahsedilir. Hatta onun bu muradını öğrenen Sipahiler divana vararak, Mere Hüseyin Paşa'nın azlini istemişler ve ona karşı şiddetli bir direniş başlatmışlardır.⁴⁸² Ve nihayet onun ayakçısı olan Yeniçeriler de ondan yüz çevirip Sipahilerle birlik olarak, Mere Hüseyin Paşa'nın azlini sağlamışlardır. Sadaret mührü Kemankeş Ali Paşa'ya tevdi edilmiştir.⁴⁸³ Ali Paşa'nın sadarete gelişi, Sultan I. Mustafa'nın saltanatı için bir dönüm noktası özelliği teşkil eder.

⁴⁷⁹ Solakzâde, s. 730-731; Fezleke, 2, s. 36; Naîmâ Tarihi, s. 813.

⁴⁸⁰ Musîbetnâme, s. 219; İbretnüma, s. 510.

⁴⁸¹ Naîmâ Tarihi, s. 813-817; Solakzâde, s. 731-733; Fezleke, 2, s. 36-37; Musîbetnâme, s. 220-222; İbretnüma, s. 510-511.

⁴⁸² Bkz. Solakzâde, s. 734-735; Naîmâ Tarihi, s. 818-819; Danişmend, a.g.e., s. 322.

⁴⁸³ Musîbetnâme, s. 223; İbretnüma, s. 512; Tarih-i Peçevi, s. 397-398; Topçular Kâtibi, 2, s. 782.

Sultan Mustafa'nın akıl ile alakasının kalmadığının cümle âlem tarafından bilindiğini yazan Hüseyin Tuğî, ulemeden büyüklerin ve Sipahi ile Yeniçerilerin bir gün bir araya gelerek, Sultan Mustafa hakkında; *“imameti caiz değildir”* şayialarını dillendirmeye başladıklarını ifade eder. Hatta padişahın tasarruf sahibi olmadığını, aklında hıfvet bulunduğunu, hatt-ı hümayunlarını dahi Reis Hamza Efendi'nin ona verdiği Sanavber adlı cariye'nin yazdığını iddia etmişlerdir.⁴⁸⁴

Ve nihayet Sadrazam Kemankeş Ali Paşa, Şeyhülislam Yahya Efendi ve Sadrey'n efendiler (Rumeli ve Anadolu Kadıaskerleri) ve diğer ulema ile devlet erkânı bir araya gelmişlerdir. Ehlü'l-hal ve'l-akd denilebilecek bu kurul, *Sultan Mustafa, aklında hıfvet olmağla tasarrufla kâdir değil idüğü zahir* olduğundan, asker'in zapt edilmesi ve işlerin düzeltilmesi ve nizam-ı âlem için Sultan I. Mustafa'nın hal' edilerek, yerine en büyük şehzade, Sultan IV. Murad'ın cülusuna karar vermişlerdir.⁴⁸⁵ Ulema, cümleten, sultanın validesine haber göndererek, yarınki gün sultana bazı sorular soracaklarını ve *“eğer bunlara cevap virürse, Emirü'l-müminindir, padişahımızdır. Ana yavuz nazarla bakan kör olsun ve illa, değil ise, imameti caiz değildir. Sabinün imameti caiz, mecnunun caiz değildir”* iletmiştir. Saraydan bir haber gelmemesi üzerine Kemankeş Ali Paşa ve Şeyhülislam Yahya Efendi, divana varıp sultan validesinin yanına girmişler ve *“akli hıfveti bulunanın hilafetinin caiz olmadığı ve sultan hakkında hüküm-i şer'inin bu olduğu”* ifadesiyle, sultanın fetvasını iletmişlerdir. Bunun üzerine Valide Sultan, *“emir, şer'i şerifündür”* deyip karara riayet göstermekle birlikte, Sultan Mustafa'nın katledilmemesi sözünü almıştır.⁴⁸⁶ Böylece Sultan I. Mustafa, 10 Eylül 1623 tarihinde⁴⁸⁷ hilafet nazariyesine uygun olarak, akıl sağlığındaki bozukluktan dolayı hal' fetvası ile tahtından indirilmiştir. Bu hal' vakası, her ne kadar bürokratların ortak kararıyla gerçekleşmiş olsa da, bu kararın meşruiyetini sağlamak adına şer'i hukuka riayeten, Şeyhülislam eliyle hal' fetvası verilmesi, son derece önemlidir. Bu yönüyle Sultan I. Mustafa'nın ikinci hal'i, onun ilk hal'i ve Sultan II. Osman'ın hal'i vakalarından ayrı tutulması gerekir. Çünkü Osmanlıda ilk defa bir halife-sultan için yönetim hakkının ortadan kalktığına ve dolayısı ile hal' edildiğine, şeyhülislam tarafından açık şekilde şer'i bir fetva verilmiştir.

3.2.4. Şeyhülislam'dan Halife-Sultanın Katline Fetva: I. İbrahim ve Abdürrahim Efendi

Osmanlı tarihinin en dikkat çekici darbe vakalarından birisi, Sultan I. İbrahim'in hal' vakasıdır. Zira II. Osman'dan başka tahtından edilip, daha sonra da katledilen ikinci bir halife-sultan, I. İbrahim'dir. Bu hadiseyi ilginç kılan diğer bir unsur ise; darbeci heyetin, hem Sultan İbrahim'in kısmen aklî bir sıkıntı içinde olmasını deli yaftasıyla bir hal' gerekçesi olarak sunması ve hem de buna rağmen mezkûr halife-sultanı katletmesidir. Zira akli yerinde olmayan, dinen

⁴⁸⁴ Musîbetnâme, s. 225; İbretnüma, s. 513.

⁴⁸⁵ Fezleke, 2, s. 38; Naîmâ Tarihi, s. 821; Solakzâde, s. 736-737.

⁴⁸⁶ Musîbetnâme, s. 225-226; İbretnüma, s. 512

⁴⁸⁷ Öztuna, Genç Osman ve IV. Murat, s. 106.

mesul tutulamaz. Sultan I. İbrahim'in hal' edilmesi, IV. Murad saltanatı zamanında devletin bir nebze olsun sükûnete ve düzene kavuşmasının akabinde, idaredeki ciddiyetin tekrar yozlaşmaya başlaması ve huzursuzlukların yeniden kol gezmesi neticesinde meydana gelmiştir. Ve bu hal' vakasının da emektarlarından biri, yine bir şeyhülislam olmuştur.

Sultan I. İbrahim'in özellikle saltanatının son dönemlerinde devlet yönetimindeki garip tavırları, idareden iyice el çekmesi, üst düzey devlet mansıplarında sürekli ve yersiz amir değişiklikleri yapması, hariçteki başarısızlıklar ve samur kürkü ve amber merakı, artık gitgide rahatsız edici derecelere ulaşmış ve dikkat çekmeye başlamıştır. Hatta bu samur kürkü ve amber merakı o dereceye ulaşmıştır ki, bu merak yüzünden tahtından oldu, bile denilebilir. Sultanın, çevresindeki yakın kişilerin etkisinde kalması ve onların yönlendirmesiyle devlet işlerinde kamu yararına olmayan kararlar alması, onun saltanatına karşı menfi intibain iyice artmasına sebep olmuştur. Bunlardan, Sultan İbrahim'in ruhî bunalımına manevi fayda sağlayacağına inanılan Cinci Hoca ve sultanın musahîbesi Şekerpâre Hâtun, en tanınmışlardır. Sultan İbrahim'in kafeste tutulduğu uzun yıllar neticesinde ruh halinde ciddi sıkıntıların baş göstermeye başlaması ve saltanat devrinde de bu sıkıntıların devam etmesi, nefesiyle ün sanmış Cinci Hüseyin Efendi'ye saray kapılarını açmıştır. Duanın sultanı rahatlatması üzerine Cinci Hoca onun en yakınlarından biri haline gelebilmiştir.⁴⁸⁸ Tarih-i Gilmânî müellifi Mehmed Halife, eserinde bu ikisinden bahsederken, şu ifadelerine yer vermektedir:

Kara Mustafa Paşa zamanında Cinci Hoca nam bir hoca peyda olmuştu. Ancak Kara vezirin korkusundan faaliyet gösteremiyordu. Kara vezirden sonra sultanla iyice yakınlık kurmuş ve büyük bir mertebeye ulaşmıştı. Cahil bir adam iken Rumeli Kadiaskeri oldu, günden güne öyle saygınlık ve ikram kazandı ki, veziriazam ona danışmadan iş göremezdi. Yine Şekerpâre nam bir kadın ortaya çıktı ve o da padişah katında Cinci Efendi kadar şöhret ve rağbet buldu. Hatta rivayete göre Musahip Yusuf Paşa onun sözüyle katl olundu.⁴⁸⁹

Cinci Hoca'nın bu ani ve usullere aykırı yükselişi ulemanın tepkisine yol açmıştır. Daha mülazım defterine dahi kayıtlı değilken, hariç medresesine müderris olarak atanması için çıkarılan fetvaya Şeyhülislam Yahya Efendi, "*kanun değildir*" diye tepki göstermiştir. Buna rağmen çok geçmeden Sahn ve Süleymaniye medreselerine tayin edilmiş ve kendisine bir köşk tahsis edilmiştir. Ardından bir ferman ile padişah hocalığına getirilmesiyle, önüne geçilemez bir güce kavuşmuştur. Bu aşamadan sonra devlet işlerine karışmaya başlamış ve rüşvetle mal ve para biriktirme yolunu tutmuştur. Sultan üzerindeki etkisi sebebiyle devlet erkânından kimselerce de ziyaret edilen, mecburen görüşü alınan ve gücendirilmemeye çalışılan birisi oluvermiştir.⁴⁹⁰ Devlet idaresinde herhangi bir tecrübe sahibi olmayan böylesi karakterler dahi, Sultan İbrahim'in saltanatı devrinde

⁴⁸⁸ Fezleke, 2, s. 229.

⁴⁸⁹ Mehmed Halife, **Tarih-i Gilmânî**, Ömer Karayumak (Haz. ve Sad.), Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul, tarihsiz, s. 45.

⁴⁹⁰ Naîmâ Mustafa Efendi, **Naîmâ Tarihi**, 4, Zuhuri Danışman (Haz.), Bahar Matbaası, İstanbul, 1968, s. 1582; **Fezleke**, 2, s. 229; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 225-226.

atama ve azillerde tesir sahibi olabilmüşlerdir. Mesela muhasibe Şekerpâre, sultandan rica ile kendi adamlarını Yeniçeri Ağası ve Başdefterliğe getirtmiştir.⁴⁹¹

Bundan evvel sultanın IV. Murad'ı örnek alarak kendisinin de bir muhasib silahtar edinme arzusu neticesinde seçilen Silahtar Yusuf Paşa ise Cinci Hoca ile birlik olup, Sadrazam Kara Mustafa Paşa aleyhinde çalışmaya başlamıştı. Diğer taraftan Mustafa Paşa da durumun farkına varmış ve bu ikisini saraydan uzaklaştırmak için harekete geçmişti. Ancak sadrazamın Yeniçerileri ayaklandırma tertibi ters tepmiş ve sultanın bu tertipten haberdar olmasıyla kellesini kaybeden sadrazam olmuştur.⁴⁹² Kara Mustafa Paşa gibi dirayet sahibi bir karakterin ortadan kaldırılması, rüşvet ve iltimasın çoğalmasına ve işlerin iyice karışmasına sebep olmuştur. Devlet kademesinde sürekli bu yönde bir çekişme sürüp gitmiştir. Bundan başka Sultan İbrahim'in hasekileri de devlet işlerine müdahil olmaktan geri kalmadığı gibi, masrafları da haddi aşmıştır. Bu yönlü israfların ayyuka çıktığı ortamda hazine, kul taifesinin dahi maaşlarını ödemekte güçlük çekmeye başlamıştır.⁴⁹³

İşlerin kargaşaya sürüklendiği sırada Sultan İbrahim'in aldığı ani kararlar ise her şeyi büsbütün çıkmaza götürmüştür. Sultanın genellikle asabi şahsiyetinden kaynaklanan bu tür tutumlarından, özellikle sadrazamlık payesi payını almıştır. Salih Paşa'nın katli, bunun için iyi bir örnektir. Buna göre, Sultan İbrahim başkentte araba kullanma yasağı getirmiştir. Fakat ruhi sorunlarıyla ilgili bir gün tanınmış bir şeyhe giderken, yolda bir araba ile karşılaşmış ve emirlerine uyulmadığı gerekçesiyle sorumlu tuttuğu Sadrazam Salih Paşa'yı hemen boğdurmuştur.⁴⁹⁴ Bu hadisenin ardından sadaret mührü Musa Paşa'ya verildiyse bile, faaliyetleriyle I. İbrahim'in saltanatına karşı muhalefeti artıracak olan Ahmed Paşa, hileyle ve rivayete göre yüksek bir rüşvet ile sadareti ele geçirmiştir.⁴⁹⁵ Mehmed Halife, Ahmed Paşa'nın son derece rüşvetçi olduğunu, sultandan habersiz tebaaya ve divan erbabına olanca zulüm ve eziyeti gösterdiğini, en sonunda kul taifesini sultandan nefret ettirip yüz çevirttiğini yazar. Katledilmesinden sonra "*Hazarpâre*" adıyla anılacak Ahmed Paşa, sultana oldukça sadık olmasına karşın, sadaretini devam ettirebilmek için bazı haberleri sultandan gizlemekten ve yalanlar söylemekten geri durmamıştır. Venedik gemilerinin Çanakkale'yi tuttuğunu ve Bosna sınırındaki kalelerin düşmanca ele geçirildiğini sürekli olarak sultandan sakladığı gibi, bilgileri bunun aksi yönde aksettirmiştir. Hatta I. İbrahim'in musahiplerinden Fazlı Paşa, bütün bu olup bitenlerin doğrusunu sultanın huzurunda Sadrazam

⁴⁹¹ *Naîmâ Tarihi*, 4, s. 1707,1715.

⁴⁹² *Naîmâ Tarihi*, 4, s. 1584, 1589-1594.

⁴⁹³ Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler*, NTV Yayınları, Ankara, 2015, s. 146.

⁴⁹⁴ *Tarih-i Gilmânî*, s. 45-46; *Naîmâ Tarihi*, 4, s.1779-1780; Vecihî Tarihi'inde Salih Paşa'nın katledilmesiyle ilgili hadise, sadrazamın Şeyhülislam Abdürrahim Efendi ve Kösem Valide Sultan ile işbirliği yapıp Sultan İbrahim'i hal' etme düşüncesinde olduğuna dayandırılır. Feridun Emecen, "İbrahim", *DİA*, 21, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 277-278.

⁴⁹⁵ Emecen, "İbrahim", s. 277-278.

Ahmed Paşa olduğu halde anlatmışsa da, hapsedilen yine musahip olmuştur.⁴⁹⁶ Ahmed Paşa'nın bu gibi kusurları daha sonra hem kendisinin ölümüne sebep olacak, hem de Sultan I. İbrahim'in hal' edilmesinde gerekçe olarak sunulacaktır.

Sultan İbrahim'in sert ve dizginlenemez tavırları Valide Kösem Sultanı da incitmiş ve usandırmış olacak ki, Valide en sonunda Sadrazam Ahmed Paşa'ya hanedandan başkasını cülus ettirmesi yönünde teklifte bulunmuştur. Sultan I. İbrahim bundan evvel validesinin nasihatlerinden gücenmiş ve öfkeye gelmiş, ardından hasekilerinin de teşvikiyle, Valide Sultanın Rodos'a sürgünü için ferman çıkarmış ama sonra vaz geçip dışarı bahçelere sürmüştür. Valide Sultan, oğlunun bu aşırı tavırlarından sonra Ahmed Paşa'ya, "*sonunda bu seni de beni de sağ koymaz, devlet elden gider, âlem harap oldu. Hemen cülus ettir*" haberini göndermiştir. Lakin Ahmed Paşa ölümü göze aldığını ancak sultana kötülüğe cesaret edemeyeceğini bildirmiştir.⁴⁹⁷ Burada Valide Sultanın, nihayet oğlu I. İbrahim'in saltanatından artık vazgeçtiği görülmektedir. Ki, zaten daha sonra da asilerin yeni cülus isteğine karşı fazla direnme göstermeyeceği de görülecektir.

Naîmâ'nın dikkat çektiğine göre, isyana yakın zamanlarda devlet kademesinde iltimas ve bilhassa rüşvet öyle ayyuka çıkmıştır ki, kimse rüşvetsiz iş göremez hale gelmiştir. Mansıb ve mertebeler açıktan açığa herkesin gözü önünde rüşvetle satılığa çıkarılmaya başlanmıştır. Ve kimse de bunu yaptığını gizlememiştir. Mesela Filibe'den Siyâmi adında bir zat, Selanik memuriyeti için on bin kuruş vereceğini bildirmiş ancak atandıktan sonra o miktar parayı veremeyince yüksek faizle borç almak zorunda kalmıştır. Naîmâ memuriyetlerde akçe alınmasının Osmanlı diğer devletlerde eskiden süregelen bir âdet olduğunu kabul etmekle beraber, Sultan I. İbrahim devrinde bu işin aşırıya kaçtığını, cümle askeri ve ilmî memuriyetlerin açık artırma ile satışa çıkarıldığını yazar. Mansıplar kişilerin ilmî yeterliliğine bakılmaksızın en yüksek meblağı vadedene verilir olmuştur. Hatta vaat edilen paralar, vermeyenlerden ferman ve mübaşir ile sanki hakmış gibi zorla alınmıştır.⁴⁹⁸ Halife-Sultan I. İbrahim zamanındaki bu içler acısı durum giderek sultanın şahsına karşı ortak bir muhalefetin oluşmasında önde gelen etkenlerden bir tanesi olmuştur. Bundan başka sultanın kadınlarla olan teamül dışı münasebetleri de kendisi için menfi bir düşüncenin oluşmasında etkiye sahiptir. Sultanın hasekilerine olan fazla düşkünlüğü ve yakınlığı neticesinde saray kadınları devlet işlerine tesir etmeye başlamıştır. Vecîhî Tarihi'nde de bahsedildiği üzere I. İbrahim bu hasekilerine önemli sancak ve vilayetlerden, normalde hizmetleri gereği devlet valilerine tevdi edilen yüksek gelirli paşmaklıklar vermiştir.⁴⁹⁹ Sultan İbrahim'in hasekilere olan düşkünlüğü öyle seviyelere ulaşmıştır ki, kendi kız kardeşlerini onlara hizmetkâr etmekten imtina etmemiştir. Ayşe Sultan, Fatma Sultan ve Hanzâde Sultanların yanında ağabeyi Murat'ın kızı Kaya

⁴⁹⁶ **Tarih-i Gilmânî**, s. 46-47; **Naîmâ Tarihi**, 4, s.1780, 1814-1816.

⁴⁹⁷ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1841, 1854.

⁴⁹⁸ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1822-1825; İncalcık, **Efsaneler ve Gerçekler**, 147.

⁴⁹⁹ Emecen, "İbrahim", s. 278; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 227-228.

Sultan'ın mülklerine ve mücevherlerine el koyduğu gibi, onları Humâşah Sultan denilen Telli Haseki'sine hizmet etmeye mecbur bırakmıştır.⁵⁰⁰

Sultan İbrahim, var gücüyle ortaya koyduğu bu aykırı hareketlerini nihayet samur ve amber merakında hat safhaya çıkarmıştır. Saray-ı Âmire'deki yüksek köşklerin her birinin baştan aşağı samur kürkü ve kıymetli kumaşlarla döşenmesi ferman olunmuş ve bunun içinde tıpkı bir vergi gibi ma'zul veya işbaşında olan bütün devlet görevlilerinden samur kürkü istenmiştir. Hatta veremeyenlerden zorla tahsis edilmeye çalışılmış ve kimisi azledilirken kimisi de hapsedilmiştir. Durum o hale gelmiştir ki, samur kürkü vermeden memuriyet umanlar mansıptan mahrum kalmışlardır. Samurun fiyatı on katına ulaşmış ve artık İstanbul'da bulunmaz olmuştur.⁵⁰¹ Bu sırada Sultan İbrahim kendisine has, içi ve dışı samur kürklü çok pahalı bir elbise hazırlatmış ve tüm ulema ve vüzeradan olanların kendisine bu elbiseden hediye etmelerini emir buyurmuştur. Bunun tahsisinde de yine cebr yoluna gidilmiş, veremeyenler divan çavuşları tarafından zorlamalara maruz kalmıştır. Bu konuda ulema dahi çok sıkıştırılmıştır. Sonunda Galata Kadısı Mehmed Çelebi buna isyan etmiş ve hiçbir şekilde veremeyeceğini bildirmiştir. Sadrazam Ahmed Paşa bir istisna olarak Mehmed Çelebi'den kürk tahsis etmekten vazgeçmiş ancak devlet erkânı arasında Mehmed Efendi'nin bu cesareti takdirle karşılanmış ve ilk olmaması ümit edilmiştir.⁵⁰² Bu da Sultan İbrahim karşıtı hareketlerin ilk ayak sesleri olmuştur.

Nihayet istenilen samur kürk ve amberin Şeyhülislam, Kadıasker, Vüzera ve Yeniçeri Ağasından tahsil edilmesinin ardından, Girit seferinden dönen Ocak Ağaları Murat Ağa, Müslihüddin ve Bektaş Ağalardan da istenmiştir. Bunlardan Murat Ağa'dan iki kürk ve altmış kese talep edilmiştir. Kara Murat Ağa bu talebe şiddetle karşı çıkarak tehditkâr bir dille görevliye, istenilenleri vermeyeceğini bildirmiştir. Kroniklerin verdiği bilgilere göre, Murat Ağa ocakta çok saygın bir yere sahip olan ve sözüne ehemmiyet verilen bir kişidir.⁵⁰³ İşte Ocak Ağalarından böyle bir istekte bulunulması Sultan İbrahim'e karşı isyanın fitilini ateşleyen gelişme olmuştur. Kâtip Çelebi'ye göre, Ocak Ağaları bu samur ve amber işinden Sadrazam Ahmed Paşa'yı sorumlu tuttukları için ilk önce ona karşı bir cephe almış ve ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir.⁵⁰⁴ Sadrazam Ahmed Paşa, mezkûr ağaların kendisini hedef aldığını öğrendikten sonra, oğlunun düğününde onları öldürmek için bir tertip düzenlemiştir. Ancak düğün sırasında Recep Ağa adlı birisi, Ocak Ağalarını sadrazamın tertibinden haberdar edince Ahmed Paşa için artık bir ümit kalmamıştır.⁵⁰⁵

⁵⁰⁰ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1854; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 228.

⁵⁰¹ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1825; İncalcık, **Efsaneler ve Gerçekler**, 147; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 2231.

⁵⁰² **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1827-1828.

⁵⁰³ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1828-1829; İncalcık, **Efsaneler ve Gerçekler**, 147-148.

⁵⁰⁴ **Fezleke**, 2, s. 327.

⁵⁰⁵ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1831; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 234.

Murat, Bektaş ve Müslihüddin Ağalar bu durumun üzerine Ahmed Paşa yüzünden onca fitne çıktığı ve âlemin harap olduğu gerekçesiyle Orta Camiinde toplanarak isyanı başlatmışlardır. Ağaların ilk yaptığı iş vaiz Veli Efendi aracılığıyla Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'ye haber göndermek olmuştur.⁵⁰⁶ Ağaların bu hareketi isyanların genel işleyişinde sıkça rastlanılan bir durumdur. Zira asilerin ulemayı yanlarına çekme arzuları, giriştikleri hareketin meşruiyet sorununu ortadan kaldırma anlayışından kaynaklanmaktadır. Ağalar da buna uygun olarak ilk önce ulemanın reisi, şeyhülislamı yanlarına almak istemişlerdir. 8 Ağustos 1648'de Orta Camiinde toplanan asiler Murat Ağa eliyle Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'ye bir tezkire göndermişler ve şeyhülislam da bunu memnuniyet ile karşılayarak mal ve can güvenliğinin ortadan kalktığını, çekilen azabın haddi aştığını bildirip, ağalarla birlik edeceğini dile getirmiştir. Nihayet bütün ağalar odabaşı ve Yeniçeriler ile silahlı oldukları halde ulema ile birlikte Fatih Camiinde toplanmışlardır. Burada yaptıkları meşveretle Ahmed Paşa'nın sadareten azli ve katline, ma'zul Sofu Mehmed Paşa'nın ise sadrazamlığa getirilmesine karar vermişlerdir. Bu sırada Sipahilerin de isyana iştirakinin ardından Sadrazam Ahmed Paşa'ya haber gönderilmiş ve şeyhülislam mührü alıp camiye gelmesini istemiştir. Ancak isyan haberini alan sadrazam çoktan kaçmıştır. Ardından asker ve ulemanın toplantısını öğrenen Sultan I. İbrahim, şeyhülislama *"Bu toplantının aslı nedir, edepleri ile olup dağılsunlar"* haberini göndermişse de Abdürrahim Efendi cevaben *"Veziri bize teslim itsün, bu cemiyet dağılmaz. Şer' ile sözümüz vardır"* demiştir.⁵⁰⁷ Burada Abdürrahim Efendi'nin girişilen işin meşruiyetini sağlamlaştırmak için olayı şer'e bağladığı görülmektedir.

Vecihî'den naklen Naîmâ, sultanın asilere, *"Cemiyeti dağıtsunlar, istekleri ne ise kabul olunur. Mehmed Paşa ile müftü gelsün"* haberini gönderdiğini, ancak asilerin müftüyü yani şeyhülislamı göndermeye razı olmadıklarını ve Ahmed Paşa'nın teslim edilip Mehmed Paşa'nın sadarete tayini isteklerini ilettiklerini aktarır. Sultan İbrahim sadareti Sofu Mehmed Paşa'ya vermiş fakat *"Ahmed Paşa'yı azlettim, ancak damadımdır, nice vereyim? Anı kendilerinden rica ederim ve kurtarılmasını senden bilürüm"* şeklinde bir ifadeyle Ahmed Paşa'yı teslim etmek istememiştir. Halife-Sultanın bu niyeti asiler tarafından hoş karşılanmamış ve yeni sadrazam Sofu Mehmed Paşa tekrar huzur-ı hümayuna gönderilmiştir. Mehmed Paşa ağlayarak *"Padişahım, bizim gibi bin vezir sana kurban olsun, hemen senin vücudun sağ olsun. Ahmed Paşa'yı verüb, bu fitneyi def etmek doğru bir iştir"*⁵⁰⁸ demişse de öfkesine yenilen Sultan İbrahim, *"Bre köpek koca, sen veziriazam olmak için kulu tahrik eyledin, bu cemiyet bertaraf olduktan sonra göresin ki hakkından nice gelürüm"* deyip sadrazamı, yumrukladıktan sonra huzurundan kovmuştur. Bunun üzerine evine giden Mehmed Paşa, bir hizmetlisiyle durumu camide bulunan şeyhülislama bildirmiş ve sadareten çekildiğini iletmıştır. Sultan İbrahim'in bu tavrı, ilk başlarda sadrazam Ahmed Paşa'ya yönelik

⁵⁰⁶ Fezleke, 2, s. 327; Naîmâ Tarihi, 4, s. 1833.

⁵⁰⁷ Naîmâ Tarihi, 4, s. 1833-1835; Fezleke, 2, s. 327; İnalçık, Efsaneler ve Gerçekler, s. 148; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, s. 235; Emecen, "İbrahim", s. 279.

⁵⁰⁸ Naîmâ Tarihi, 4, s. 1835; Alphonse de Lamartine, Sona Doğru (Osmanlı Tarihi 3), (Çev. Reşat Uzmen), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2005, s. 89.

başlayan isyanın kendi saltanatını da hedef almasına sebep olmuştur. Artık asilerin amacı I. İbrahim'i serfir-i saltanattan indirmek yani hal' etmektir. Öncelikle Bektaş Ağa ve Müslihüddin Ağa, vezir sarayına giderek Sofu Mehmed Paşa'yı istifadan vazgeçirmiş ve cemiyete tekrar dâhil etmiştir.⁵⁰⁹

Bu sırada kayıplara karışan Ahmed Paşa bulunduktan sonra fetva ile katledilmiş ve cesedi At Meydanı'na atılmıştır. Çok geçmeden, daha evvel payesi olmamasına karşın Bahayî Efendi'den rica ile Rumeli Kadıaskerliğine getirilen Müslihüddin Efendi, ulemanın tahriki sonucunda askerler tarafından katledilmiş ve cesedi de Ahmed Paşa'nın cesedinin yanına bırakılmıştır.⁵¹⁰ Cemiyetin dağılmadığını gören Sultan İbrahim yavaş yavaş saraydaki bostancıları silahlandırıp saray civarına yerleştirmeye başlamıştır. Bunu duyan ulema ve ocak ağaları bu işi bitirmeden dağılmama kararı almışlardır.⁵¹¹ Ulema ve ağalar hemen Valide Kösem Sultan'a, "*Herkesin ittifakıyla padişahın hal' kararı verilmiştir. Cumhura muhalefet caiz değildir. Büyük şehzade Sultan Mehmed, biat için camiye gönderile*" haberini gönderdiler. Valide Sultan ise bugüne kadar camide bir cülusun olagelmediği gerekçesiyle onlardan saraya gelmelerini istemiştir. Bu teklifi alan asileri çekinceye sürükleyen bir şey vardı ki, o da, sarayda hazır bekleyen silahlı bostancılarıdır. Ancak çok geçmeden tehdit yoluyla Bostancıbaşı'nı da razı ederek, bostancılarıdan herhangi bir harekete girişilmeyeceğine dair söz almışlardır.⁵¹²

Bu gelişmenin ardından Sultan İbrahim'in dayandığı son kapı da kendisine kapanmış olmuştur. Nitekim bunun gayet farkında olan asiler At Meydanı'ndan hareketle saraya gelmişlerdir. Onları Bab-ı Hümayun'da Valide Kösem Sultan karşılamış ve ilginç bir şekilde, cülus için saraya davet ettiği cemiyet ile görünürde sultanın tahttan indirilmemesi babında yaklaşık iki saat münakaşa etmiştir.⁵¹³ Valide, "*Onca zamandır oğlum ne murâd iderse müsa'ade gösterdiğimiz ve fesada delil olduğuz (...) Şimdi ol emirde kaldırub bir karış ma'sumu yerine geçirmek istersiz, bu ne su-i tedbirdir*"⁵¹⁴ diye son kez karşı çıktıysa da Anadolu'dan ma'zul Hanefî Efendi'nin araya girmesiyle söyleyecek çok sözü kalmamıştır. Hanefî Efendi, "*Mezhebimiz imamlarının, akılsız büyüğün saltanatı caiz değildir, akıl sahibinin saltanatı caizdir buyurduğu kitaplarda yazılıdır. Böylece çocuğun cülusuna fetva verilmiştir*" der. Bu sırada Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi de çok ağır ifadelerle Valideye muhalefette bulunmuştur. Bunun üzerine Valide Sultan Şehzade Mehmed'i tutulduğu yerden çıkarıp cülusa getirmeye razı olur. Ve nihayet şeyhülislam ve ulema ve

⁵⁰⁹ Fezleke, 2, s. 327; Naîmâ Tarihi, 4, s. 1836-1837; Tarih-i Gilmânî, s. 48; Afyoncu vd., a.g.e., s. 161; Lamartine, a.g.e., s. 89.

⁵¹⁰ Fezleke, 2, s. 327-378.

⁵¹¹ Naîmâ Tarihi, 4, s. 1837-1838.

⁵¹² Fezleke, 2, s. 328-329; Naîmâ Tarihi, 4, s. 1851-1852; İnalçık, Efsaneler ve Gerçekler, s. 150.

⁵¹³ Naîmâ Tarihi, 4, s. 1852-1854; Fezleke, 2, s. 329; Afyoncu vd., a.g.e., s. 162.

⁵¹⁴ Fezleke, 2, s. 329.

sair erkândan oluşan ashâb-ı hal ü akd heyeti sultan-ı cedide biat edebilmişlerdir.⁵¹⁵ IV. Mehmed'e henüz yedi yaşında olduğu halde, Receb'in on sekizinci günü (8 Ağustos 1648) saltanat nasip olmuş ve daha o gece sünnet edilmiştir.⁵¹⁶ Buraya şu da eklenmelidir ki, Sultan I. İbrahim'in hal' edilmesine dair, şeyhülislam tarafından şer'i bir fetva verilmemiştir. Belki Abdürrahim Efendi'nin hal' cemiyeti içerisinde bulunması, sultanın hal'i için şer'i bir dayanak olarak görülmüş olabilir. Ancak biraz sonra görüleceği üzere, sultanın hem hal', hem de katl fetvası, onun tahttan indirilesinden sonra bizzat şeyhülislam tarafından verilecektir. Bunun yanında Hanefî Efendi'nin izahının, Sultan İbrahim'in hal'i için bir fetva olarak görülebileceğinin de belirtilmesi gerekir.

Sultan İbrahim her ne kadar hal' edilmesine direnmiş ve buna karar veren cemiyet ile münakaşaya girişmişse de sonunda tahttan indirilmeye razı olmak zorunda kalmıştır.⁵¹⁷ Ancak kroniklerden öğrenildiği kadarıyla, Sultan İbrahim hapsedildiği odada bitmeyen bir feryada başlayınca Enderun halkı matem içerisinde bu feryada tahammül edemez hale gelmiştir. İç halkı arasında Sultan İbrahim'in tekrar iclas edilmesi düşüncesi dillendirilmeye başlanmış ve bu taşrada da yayılmıştır. Sipahiler arasında da I. İbrahim'in tekrar tahta geçirilmesi gerektiği şayiaları çıkınca şeyhülislam, sair ulema ve Ocak Ağaları bundan haberdar olmuştur. Bunun üzerine Kâtip Çelebi'nin deyişiyle, ashâb-ı hal ü akd heyeti bir araya gelerek Sultan İbrahim'in ortadan kaldırılması için harekete geçmiştir. Bunun için Şeyhülislam Abdürrahim Efendi, "*Menasib-i ilmiye ve seyfiyeyi ehline verilmeyüb, rüşvetle na-ehle tevcih etmekle nizama helal viren padişahın hal'i ve izalesi caiz olur mu?*" sorusuna "*Olur*" fetvasını vermiştir.⁵¹⁸ Açıkça görüldüğü üzere bu fetva Sultan İbrahim'in sadece hal'i için değil aynı zamanda da katledilmesine cevaz veren bir fetvadır. Bu fetva ile birlikte Osmanlı tarihinde ilk defa bir şeyhülislam, dinen vekili olduğu ve Müslümanların dinî lideri olan *halifenin* katledilmesine şer'i olarak müsaade etmiş olmaktadır.

Esasen fetvadaki hal' gerekçesi halifenin *adil olma* vasfını yitirdiği üzerine kuruludur ve hilafet nazariyesi ile de örtüşmektedir. Ancak hal' edilmekten öte bir de üstüne üstelik sultanın öldürülmesi hadisesi bambaşka bir olaydır ve şeyhülislamın ciddi bir şer'i delil sunması gereklidir. İşte bu noktada Abdürrahim Efendi, sultanın hal' edildikten sonra öldürülebilmesine şer'i yönden meşruiyet kazandırmak ve bir önceki katl fetvasını desteklemek için yeni bir fetva vermiştir: "*İki halife bir yerde olduğu vakit, birini öldürünüz.*"⁵¹⁹ Bu fetva ile Sultan İbrahim'in katledilmesinin önündeki bütün engeller şer'i açıdan kaldırılmış olmaktadır. Fetvadaki katl gerekçesi, tezin birinci

⁵¹⁵ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1856-1857; ⁵¹⁵ **Fezleke**, 2, s. 329; Mehmed Halife yeni halife-sultanın cülus olayını diğer müverrihlerden farklı anlatmaktadır. Bkz. **Tarih-i Gilmânî**, s. 48-49.

⁵¹⁶ Nicolae Jorga, **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, 4, (Çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe, İstanbul, 2005, s. 61; Abdurrahman Abdi Paşa, **Vekâyi'-Name**, Fahri Ç. Derin, Çamlıca (Haz.), İstanbul, 2008, s. 8; Sultan IV. Mehmed'in cülusunun, yaşı itibarıyla hilafet nazariyesine göre değerlendirildiğinde bir meşruiyete sahip olmadığını söylemek gerekir. Çünkü halife olacak kişinin öncelikle buluş çağına ermiş olması lazımdır.

⁵¹⁷ Bkz. **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1857-1861.

⁵¹⁸ **Fezleke**, 2, s. 329-330.

⁵¹⁹ **Naîmâ Tarihi**, 4, s. 1862.

bölümünde görüldüğü üzere, hilafet anlayışına uygun düşmektedir. Zira zikredilen hadise göre Hz. Peygamber ümmetin bölünüp arasına fitne girmemesi için iki halifenin varlığını caiz görmemiştir. Bundan sebep Abdürrahim Efendi'nin çıkardığı fetvanın temeli şer'idir.

Ancak bu fetvanın şeran verilmiş olmaktan ziyade siyaseten verilmiş bir fetva olduğunu gösteren bir emare vardır. O da, daha önce Hanefî Efendi'nin, "*akılsız yani cünun olanın hilafetinin meşru olmayacağı*" yönündeki fetvasıdır. Bu iki fetva aşikâr biçimde bir biriyle çelişmektedir. Zira deli olanın hilafette bulunması, hilafet nazariyesi açısından meşru değildir, evet, ancak bilindiği üzere şer'i hukukta cünun olan da davranışlarından mesul değildir. Yani davranışlarından dolayı sorgulanamaz, cezalandırılmaz. Fakat bu yargı, Sultan İbrahim'in katlinde aksi yönde işletilmiştir. Yani hem deliliğinden dolayı hilafeti meşru sayılmayıp hal' fetvası verilmiş ve hem de deli gözüyle bakılmasına rağmen icraatlarından sorumlu tutularak katledilmiştir.⁵²⁰ Bu açıdan, Sultan İbrahim'in deliliğine dair kesin bir kaydın bulunmadığı da göz önüne alındığında, Abdürrahim Efendi'nin fetvaları değerlendirilirse, Osmanlıda dinin şeyhülislam ve ulema aracılığıyla ne derece siyasallaştırıldığı sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir.

3.2.5 Asilerce Atanan Şeyhülislam ve II. Mustafa'nın Hal'ine Fetvası

XVII. asırda bir biri ardına cereyan eden hal' vakalarından sonra devlet nizamındaki aksaklık ve gerileme devam ederken, daha XVIII. yüzyılın hemen başında yeni bir hal' vakası yaşanmıştır. Ancak bu hal' vakasının farklı bir tarafı vardır. Zira bu sefer şeyhülislam, mutlak otoriteye karşı başkaldırıda bulunmak suretiyle değil, bilakis icraatlarındaki aşırılıklardan dolayı bir isyana sebep olmak suretiyle, halife-sultanın hal' edilmesinde müsebbip olmuştur. Nitekim kayıtlara meşhur Edirne Vakası olarak geçen olay neticesinde Sultan II. Mustafa saltanatından olurken, şeyhülislam ise azledildiği halde kellesini kaybetmiştir. Bunun haricinde bu hal' vakasını enteresan kılan diğer bir unsur ise; biraz sonra müşahede edileceği üzere, meşru şeyhüslama karşı harekete geçen asilerin kendi şeyhülislamlarını tayin etmeleridir. Bu, çalışma için son derece önemli bir ayrıntıdır. Çünkü burada, siyasi erke karşı girişilen hareketlerde şeyhülislamın varlığının ne derece önemli bir yere sahip olduğunu görebilme imkânı ortaya çıkmaktadır.

II. Viyana Kuşatmasındaki başarısızlığın yıkıcı etkisinin devam ettiği süreçte tahta çıkan II. Mustafa, tüm gayretlerine rağmen bu kötü gidişatı değiştirememiş ve nihayet Ocak 1699 Karlofça Antlaşması ile barış sürecine girilmiştir. Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın gayretleriyle ekonomide kısmen bir rahatlama sağlanmış ve Tekâlif-i Şâkka vergisi kaldırılmışsa da, asker, ulema ve halk nezdinde II. Mustafa'nın saltanatına karşı çoktan bir hoşnutsuzluk görülmeye

⁵²⁰ Kroniklerde Sultan İbrahim'in ruh halinde bazı sıkıntılar olduğu zikredilse de biz cünun yani deli olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. Günümüz araştırmacıları da konu hakkında bu yönde görüş birliğindedir. Bkz. Ahmed Akgündüz – Said Öztürk, **Bilinmeyen Osmanlı**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999, s. 195-196.

başlanmıştı.⁵²¹ Ancak kroniklerden anlaşıldığı kadarı ile II. Mustafa'nın saltanatına karşı hoşnutsuzluğun asıl sebebi onun hocası ve şeyhülislamı olan Seyyid Feyzullah Efendi'nin icraatlarıdır. O dönemde yaşamış ve bizzat gözlemlerini aktaran bir Anonim Osmanlı Tarihi müellifinin yazdıklarına göre, sultan tahta cülus eder etmez, hocası Seyyid Feyzullah Efendi'yi şeyhülislam tayin etmiş ve onu öyle bir tam istiklalle yetkili kılmıştır ki, kimse onun hakkında bir söz söyleyeme cesaret edemez olmuştur. Vezir-i izâmdan dahi her kim söz söylemek istediye, başına bir hayır gelmemiştir. İş görmek için vüzera ve ümera ve sair erbab-ı menasib, onun kapısına gitmek durumunda kalmış, memuriyet isteyenler ise ancak ondan şefaath ve rica dilenmekle arzularına erişebilmiştir.⁵²² Buradan anlaşıldığı gibi, Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi devlet idaresinde ciddi bir nüfuz elde etmiştir. Ancak onun bu kazanımları, Halife-Sultan II. Mustafa'nın saltanatına aleyhte bir tesir yaratacaktır.

Kroniklerde Edirne Vakası anlatılırken, fitnenin çıkış amilleriyle ilgili başlıca iki sebep gösterilmektedir. Bunların ilki, Seyyid Feyzullah Efendi'nin sultan tarafından tam istiklalle yetkilendirilip, devlet işlerini kendi arzusuna göre tayin etmesidir. Gerçekten de Feyzullah Efendi kısa sürede kendi evlat ve yakınlarını, Anadolu ve Rumeli Kadıaskerliği, Nakibüleşraflık, İstanbul Kadılığı ve Süleymaniye müderrisliği gibi en üst mansıplara getirmiş, onlara konaklar tahsis ettirmiştir. İlimiye ömrünü vermiş âlimler, yirmili yaşlarındaki çelebilerin ellerini öpmek zorunda kalmıştır. Bundan başka kendi gücü için tehdit gördüğü kimseleri ise devlet merkezinden uzaklaştırmıştır. Şeyhülislam Feyzullah Efendi bu işleri görürken, alışlagelenin aksine diğer ulema ile herhangi bir meşverete yüz sürmemiş, kararları bir başına aldığı gibi, yeri geldikçe de ulemayı takdir etmekten geri durmamıştır. Onun bu tutumları, ulema nezdinde kendisine karşı bir nefretin uyanmasına sebep olmuştur. Böylesine yetkili kılınan Feyzullah Efendi'nin iradesi devlet işlerinde sadrazamı geçmiş ve Devlet-i Âliyye'de yapılan bütün vüzera ve ümera azl ve tayinleri ona sorulmadan yapılamaz olmuştur. Diğer taraftan Şeyhülislam Feyzullah Efendi devlet hazinesine ait bir miktar geliri dahi, kendine ve evlatlarına aktarmıştır. Ve nihayet kendisinden sonra mansıb-ı fetva makamına getirilmesi için, evladına *müftülük payesi* verdirmiştir.⁵²³ Bütün bunlar, zaten sıkıntılarla dolu olan bir dönemde elbette ki II. Mustafa'nın saltanatına karşı bir tepkinin doğacağına işaret eder.

Hal böyle iken, sultanın barıştan sonra makarr-ı kadim İstanbul'dan uzaklaşıp devlet ricaliyle beraber resmen Edirne'de ikamet etmeye başlaması ise, kroniklerde fitnenin ikinci sebebi olarak sunulmaktadır. Esasen Sultan II. Mustafa, seferler dolayısıyla sulhtan önce Edirne'de kalmaktadır. Ancak savaş bitmesine rağmen tekrar başkente dönmemiş, idarecilerle beraber devlet işlerini

⁵²¹ Abdülkadir Özcan, "Mustafa II", **DİA**, 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 278-279.

⁵²² **Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)**, Abdülkadir Özcan (Haz.), TTK, Ankara, 2000, s. 223.

⁵²³ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, **Zübde-i Vekayiât (1066-1116/1656-1704)**, Abdülkadir Özcan (Haz.), TTK, Ankara, 1995, s. 784-786; **Anonim Osmanlı Tarihi**, s. 223-224.

önceki merkeze, yani Edirne'ye taşımıştır. Hatta orada hem kendisi, hem de devlet erkânı için saraylar yapılmış, eskiden kalanlar tamir edilmiştir. Bu sırada İstanbul'da ise, "*İstanbul yahıları gibi yahılar bina olunacaktı*" gibi söylentiler çıkmaya başlamıştır. Diğer taraftan II. Mustafa'nın üç-beş yaşındaki üç sultanı vüzeradan kimselerle nikâhlanması ve düğün için şenlik hazırlıklarına başlanması, "*Ev başına dükkân başına akçe sâliyâne olup, düğün akçesi tahsil olunacak*" diye guft u gû yani dedikodulara sebep olmuştur.⁵²⁴ Bu gelişmeler sultanın şahsına karşı bir hoşnutsuzluğun açık göstergeleridir. Bunların yanında II. Mustafa'nın Edirne'de sürekli av ile meşgul olup devlet işlerini aksatması da kul nazarında kötü intibainin iyice artmasına sebebiyet vermiştir.⁵²⁵ İşte bu ahval üzere durum gitgide kötüleşmiş, artık devleti adeta Şeyhülislam Feyzullah Efendi idare eder hale gelmiştir. Ancak onun aşırılıkları bütün çevreleri rahatsız etmiş olmalı ki, anonim tarih müellifinin gözlemlerine göre halk artık "*ah bir gavga*" diye fırsat bekler hale bürünmüştür.⁵²⁶

Nihayet beklenen o hareket cebecilerden gelmiştir. Gürcistan seferine memur edilen yaklaşık iki yüz kadar cebeci, on kıst ulufelerinin henüz verilmediğini dile getirerek sefere gitmeyi reddetmişlerdir. Bunun haberini alan Cebecibaşı onları yatıştırmak için sefer yolundayken ulufelerinin arkalarından gönderileceğini söylediye de ikna edememiştir. Aralarında meşveret edip, ulufelerinin tamamını almadan sefere gitmeme kararını alarak kendilerini Cebehane'ye kilitlemişlerdir. Daha sonra Kaymakam Abdullah Paşa durumu haber alınca, ulufelerinin bir kısmını gönderip geri kalanının da sonra ödeneceğini iletmiştir. İlk başta bunu kabul eden cebeciler daha sonra vaz geçerek, "*Biz bu sulha razı olmamız, şer' ile davamız var, emir şer'in*" deyip Cebehane'den ayrılmayacaklarını söylemişler ve nihayet At Meydanına gitme fikrini konuşmaya başlamışlardır. Bir zaman sonra Abdullah Paşa'nın kendi üzerlerine asker göndereceği haberini duyunca bayrak açıp, At Meydanına doğru hareket etmek için Cebehane'den ayrılmışlardır. Yol üzerinde halka hitaben, "*Ümmet-i Muhammed, kimseye zarar ve ziyanımız yok, ancak şer' ile davamız var, bu Devlet-i Osmâniyye hayinlerini istemeziz, siz de bize mu'in (yardımcı) olun*" sözleriyle çığırkanlık yaparak böylece bir isyan çıkarmışlardır.⁵²⁷

Cebecilerce başlatılan isyana halktan bazı kesimler katıldıysa da ilk başlarda Yeniçerilerden asiler tarafına meyleden olmamıştır. Ancak Sekbanbaşı Murtaza Ağa'dan memnuniyetsizlikleri üzerine Yeniçeriler, bir süre sonra cebecilerle anlaşarak Murtaza Ağa'nın öldürülmesi karşılığında isyancı gruba katılmışlardır.⁵²⁸ Yeniçerilerin de katılmasıyla isyan genel bir ayaklanma haline

⁵²⁴ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 225.

⁵²⁵ Afyoncu vd., a.g.e., s. 215.

⁵²⁶ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 225.

⁵²⁷ Silahdar Fındıklı Mehmed Ağa, Nusretnâme, Mehmet Topal (Haz.), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 578-580; Zübde-i Vekayiât, s. 778; Anonim Osmanlı Tarihi, s. 227.

⁵²⁸ Nusretnâme, s. 584; Zübde-i Vekayiât, s. 788; Uzunçarşılı bu konuyla ilgili başka bir gerekçe sunarak, Yeniçerilerin yağma endişesiyle saraya alınmaması üzerine gücenip cebecilere katıldığını yazmaktadır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 5, TTK, 6. Baskı, Ankara, (tarihsiz), s. 26; Ancak araştırma sırasında kroniklerde, zikredilen bilginin

bürünüp organize olmaya başlamıştır. Nitekim bundan sonra ilk olarak ulemanın isyana dâhil edilmesi girişimlerine koyulmuşlardır. Hem de bu işi Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin damadı, İstanbul Kadısı Mahmud Efendi aracılığı ile yapmışlardır. Asiler, bütün ulema ve meşayihe gönderilmek üzere, Mahmud Efendi'ye zorla davet-i şer' için mürâseleler yazdırmıştır. Ve icabet etmeyenlerin de hanelerinin basılıp mallarının yağma edileceği mürâselelere eklenmiştir.⁵²⁹ Bu davetin ardından asi liderleri, cümle ocak ağaları ve ulema ile Orta Camiinde toplanmıştır. Buradaki meşverette ulema asilere “*eğer şer'i cevabınız olup, hilaf-ı şer' sizden bir hareket zuhur itmez ise, cümlemiz size mu'avin oluruz*” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Asilerse, sultanın İstanbul'a gelmesi ve Feyzullah Efendi ile etbâ'nın def edilmesinden başka niyetlerinin olmadığını bildirmiştir.⁵³⁰ Camide toplanan cemiyet Edirne'deki Feyzullah Efendi ve yakınlarını tanımayarak, kendi aralarında Rumeli ve Anadolu kadıaskeri, nakibüleşraf ve şeyhülislam tayin etmişlerdir. Çalışma açısından bunların en önemlisi, şeyhülislam tayinidir. Zira asilerin bizzat kendi iradeleriyle Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'yi şeyhülislam olarak tayin etmeleri,⁵³¹ sadece Feyzullah Efendi karıştılgından doğan bir eylem değil, aynı zamanda da isyanın meşruiyet sorununu ortadan kaldırmaya yönelik bir adım olsa gerektir. İşte asilerin bu hareketi, mutlak otoriteye karşı girişilen eylemlerde şeyhülislamın nasıl bir ehemmiyet kesbettiğini son derece açık bir şekilde göstermektedir.

Orta Camiindeki cemiyet, ağız birliğiyle sultana isteklerini bildiren bir mahzar yazmaya karar vermiştir. Yazılan mahzarda şu ifadeler yer almaktadır:

Müfti Seyyid Feyzullah Efendi ve diğer mansıplardaki oğlu ve yakınları mansıplarından azl olunup ve kendüler ile bazı davamız olmağla cümlesin taraf-ı Asitane'ye irsal ve şefketlü mühabetlü padişahımızın dahi acilen taht-gâh-ı İstanbul'a hareket ve intikal buyurmaları reca vü niyaz olunur. Bu müdde'alarımız kabulüne müsaade-i aliyyeleri erzani buyurulur ise ne güzel ve illa Darü's-saltanat-ı Edirne'ye doğru ale'l-ittifak rû-be-râh olacağımızda kat'a şekk ve iştibah buyurulmaya.

Şeyhülislam da dâhil üç yüz kişinin mührünün yer aldığı bu mahzar, her zümreden seçilen bir grupla Edirne'ye gönderilmiştir.⁵³² Bu sırada Kaymakam Abdullah Paşa'nın çuhadarının Edirne'ye gelişiyle Sadrazam Rami Paşa ve diğer idareciler İstanbul'da yaşanan her şeyden haberdar olmuşlardır. Yapılan meşveretlerde isyanın gerekirse asker toplanarak bastırılması yönünde kararlar alınmış, Feyzullah Efendi ve yakınları da sultana isyan suçundan asilerin katledilmelerinin caiz olduğuna dair fetva vermişlerdir. İsyanın kendisini hedef aldığını ve sultana gönderilen mahzarı öğrenen Şeyhülislam Feyzullah Efendi, Bostancıbaşı Ali Ağa'yı dört yüz kadar

dışında Uzunçarşılı'nın bahsettiği gerekçeye rastlanılmadı. Nusretnâme'de Sekbanbaşı Murtaza Ağa'nın böyle bir endişesi olduğundan bahsedilse de Yeniçerilerin isyana burada katılmadığı nakledilmektedir. Bkz. **Nusretnâme**, s. 583.

⁵²⁹ **Nusretnâme**, s. 584-585; **Zübde-i Vekayiât**, s. 788-189.

⁵³⁰ **Zübde-i Vekayiât**, s. 790; **Anonim Osmanlı Tarihi**, s. 229.

⁵³¹ **Nusretnâme**, s. 587.

⁵³² **Nusretnâme**, s. 591; Afyoncu vd., a.g.e., s. 225-226.

bostancıyla beraber mahzarın alınıp yakılması ve heyetin de Eğridere Palankasına sürülmesi ile görevlendirmiştir. Nitekim Ali Ağa'da üzerine düşeni yapmış, Hafsa mahallinde durdurduğu mahzar heyetini nefy edip mahzarı yakmıştır.⁵³³ Feyzullah Efendi bu gibi girişimlerle sultanın bütün olaylardan haberdar olmasını olabildiğince engellemeye çalışmışsa da bu mümkün olmamıştır.

Çok geçmeden, gelişmelerden ve olayların iç yüzünden haberdar olan Sultan II. Mustafa, Sadrazam Rami Mehmed Paşa'yla görüşerek, Feyzullah Efendi ve tüm yakınlarını görevlerinden azledip Erzurum'a sürgün etmiştir. Bir emirle de Eğridere'ye nefy edilen mahzar heyetini Edirne'ye getirtmiştir. Sultan II. Mustafa onları da dinledikten sonra İstanbul'daki asilere, Feyzullah Efendi ve yakınlarının azledilip Erzurum'a sürüldüğünü, İstanbul'da tayin edilen kişileri kendisinin de kabul ettiğini ve artık isyana son verilmesini arzusunda olduğunu ihtiva eden bir Hatt-ı Hümayun yazmıştır.⁵³⁴ Bir taraftan asilerden bunlar istenirken, diğer taraftan da asker toplanması için sultan tarafından dört bir yana emirler gönderilmiştir. Kısa zaman sonra ilk önce Sadrazam Rami Mehmed Paşa'nın gizliden gönderdiği mektup, daha sonra da sultanın buyruğu İstanbul'a ulaşmıştır. Ancak asiler hem Feyzullah Efendi ve akrabalarının kendilerine gönderilmeyip Erzurum'a nefy edilmesinden ve hem de II. Mustafa'nın hâlâ İstanbul'a gelme niyetinde olmayışından hiç memnun olmamışlardır. Ardından mektupları getiren tezkirecilere işkence yoluyla mahzar heyetinin ahvalini söyletmişler, kendilerine karşı asker toplanıp katledilmelerinin caiz olduğuna dair fetvalar verildiğini duyunca, hızla savaş hazırlıklarına başlamışlardır.⁵³⁵ İşte bu noktadan itibaren, ilk başlarda Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye karşı gelişen isyan, artık Halife-Sultan II. Mustafa'yı hedef almaya başlamıştır. Olayın buradaki seyir değişikliği, Sultan İbrahim'in hal' süreciyle oldukça benzeşmektedir. Zira daha önce görüldüğü üzere, ilk önce Ahmed Paşa'ya karşı başlayan isyanı I. İbrahim, onu azledip ancak asilere vermeye yanaşmaması üzerine kendi üzerine çekmişti. Sultan Mustafa için bu noktada tarih resmen tekerrür etmiştir, denilebilir.

İki tarafta da savaş hazırlıklarının hızla sürdüğü sırada, asilerce naspedilen Şeyhülislam Paşmakçızâde Ali Efendi, bu iki ateş arasına girmekten korkmuş olsa gerektir ki, hastalığından dolayı istirahate mecbur olduğu bahanesiyle şeyhülisamlıktan çekilmiştir. Onun yerine çok geçmeden ortak mutabakatla İmam Mehmed Efendi şeyhülisamlığa getirilmiştir. Daha önce kaymakam atanan Kavanoz Ahmed Paşa ise sadrazam tayin edilmiştir.⁵³⁶ Asiler Silivri'ye vardıklarında Sultan II. Mustafa'nın yerine serîr-i saltanata hangi şehzadeyi cülus ettireceklerini

⁵³³ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 230-231; Zübde-i Vekayiât, s. 793-795; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 5, s. 29.

⁵³⁴ Nusretnâme, s. 599-600; Zübde-i Vekayiât, s. 796.

⁵³⁵ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 232, 234-235; Nusretnâme, s. 606-607; Zübde-i Vekayiât, s. 797; Afyoncu vd., a.g.e., s. 229-230.

⁵³⁶ Nusretnâme, s. 594; Zübde-i Vekayiât, s. 797.

tartışmaya koyulmuşlardır. Buradaki hararetli tartışmada Şeyhülislam İmam Mehmed Efendi, babasına yakınlığından dolayı II. Ahmed'in oğlu İbrahim'in cülus ettirilmesini savunmuştur. Ancak ulemanın büyük çoğunluğu Şehzade İbrahim'in sabi olmasıyla hilafetinin caiz olmayacağını dile getirince, tahtın ekber olan Şehzade Ahmed'in hakkı olduğu üzerinde mutabık kalınmıştır. Ve nihayet isyanın ilk gününden beri kılınmayan Cuma namazı kılınmış ve hutbe Halife-Sultan III. Ahmed adına okutulmuştur.⁵³⁷ Artık buradan itibaren Halife-Sultan II. Mustafa'nın saltanatı için bir çare kalmamış, hal' edilme süreci kesin olarak başlamıştır.

Ve nihayet asiler mutlak otoriteye karşı yönelttikleri isyanlarına meşruiyet kazandırmak için Şeyhülislam İmam Mehmed Efendi'den sultan dair hal' fetvası almışlardır. Hal' fetvası şu şekildedir:

Padişah-ı İslâm hazretleri ta'zîmen li-emri'llah ve şefkaten alâ-halkı'llah ile memur iken memurûn-bih terk ve sayd u şikâr bahanesiyle makarr-ı saltanatı olan beldeden hurûc ve hareket ve bilâd-ı müslimin içinde tavaf edüp, reaya ve berayaya tekâlif-i şâkka ile zulm ü ta'addî ve bigayrı veçhin şer'i beytümâlî izâ'at eder olsa, müşârün-ileyhin bu vech üzere hareketine mesâğ-ı şer'i var mıdır? El cevab: Yokdur.⁵³⁸

Görüldüğü gibi, hal' fetvasında halife-sultan vazifesini terk edip, av için başkentten ayrılmak, tekâlif-i şâkka ile halka zulmetmek ve şer'i çiğnemekle suçlanmaktadır. Bu da, II. Mustafa'nın saltanatının meşruiyetini yitirdiğini gösterdiği gibi, asileri de ona karşı haklı konuma getirmektedir. Ancak isyancılar sadece bununla kalmamış, yine şeyhülislamdan bir de sultanın tarafında olanları suçlar ve kendi isyanlarını meşru gösterir hüccet niteliğinde fetva almışlardır. *"Müsliminden bir taife imamının kendü zulmünden nâşî def'-i zulm için imamının üzerine hurûc eyleseler, mezburları bu vech üzere hurûcları için sair nâsın imama i'ânet etmeleri layık olur mu? El cevab: Olmaz."*⁵³⁹ Böylece bu iki fetva sayesinde isyanın dinî yönden herhangi bir aykırılık içermediği ortaya konmuş, şeyhülislam eliyle isyanın şer'e uygunluğu sağlanmıştır.

Arşiv araştırmalarında, Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin, Valide Gülnuş Sultan'a tam da bu sıralarda yazdığı düşünülen bir mektuba rastlandı. Vesikada, Mehmed Efendi, isyanın amacı ve seyri hakkında Gülnuş Sultan'a genel bir bilgi vermektedir. Vesikaya göre, İmam Mehmed Efendi sultana karşı başlayan fitnenin içinde olmadığı için şükrettiği sırada, Paşmakçızâde hasta ve harîz (takatsız) olduğundan asiler onun yerine kendisini şeyhülislam tayin etmişlerdir. Ardından Feyzullah Efendi ve yakınlarının teslim edilmesi ve sultanın da İstanbul'a gelmesi talepleri taraf-ı Devlet-i Âliyyece kabul edilmediği gibi, İstanbul halkı hakkında hevace-i müfsid Feyzullah Efendi *"Hurûc-ı ale's-sultan etmişlerdir, katlleri lazım gelir"* diye fetva vermiştir. Bunun üzerine cümle halk; ulema ve emir ve ocaklılar, *"Padişahımızın din ü devlet düşmanların istemeyüb ve beytümâl-*

⁵³⁷ Zübde-i Vekayiât, s. 807-808; Nusretnâme, s. 619-620; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 5, s. 33-34.

⁵³⁸ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 241-242.

⁵³⁹ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 242.

ı müslimin zâyi olunmasın, gelsin makarr-ı saltanatta otursun deyü din ü devlet-i Osmaniyye'nin devam ve bekâsın istemekle bizim neden katl olunmamız lazım gelir” diye Edirne’ye gitmeye karar vermişlerdir. Ancak Silivri’ye geldiklerinde, aralarında anlaşarak Sultan Mustafa’yı hal’ ve Sultan Ahmed’i tayin etmeye karar vermişlerdir. İstanbul’dan başka Şam, Halep, Konya ve Kütahya halkı Feyzullah Efendi’den nefret etmekle Cuma namazını terk etmiş, hatta bu Mısır ve sair memleketlere de sirayet etmiştir. Bundan sonra Devlet-i Âliyye’nin bekası için artık Feyzullah Efendi ve yakınlarını helak edip, sultanı da hal’ etmekten başka çare kalmamıştır. Bu konuda hal’ fetvası ve hüccet verilmiştir. İmam Mehmed Efendi mektubunun sonuna da, umulanın cülusun Edirne’ye varmadan gerçekleşmesi olduğunu eklemiştir.⁵⁴⁰ Diğer taraftan bu mektuba karşılık olarak Valide Gülnuş Sultan’ın hem Şeyhülislam İmam Mehmed Efendi’ye ve hem de Sadrazam Kavanoz Ahmed Paşa’ya hitaben yazdığı cevap ise bir hayli enteresandır. Valide Sultan mektupta, gönderilen muhızırı aldığını, meşveretle olan işte bol hayır olduğunu yazmış. Sultan, cümlenin ittifak ve ittihadıyla bir oğlunun hal’ edilip bir diğerinin cülus ettirilmesine herhangi bir muhaliflik göstermemekte, işin umulan üzerine olmasını niyaz etmektedir. Hatta Allah’ın ibadullaha yardımı duasını bildirip, şeyhülislam ve sadrazama lütuf ve kerem bulmalarını dilemektedir.⁵⁴¹

Ancak umulan olmamış, iki taraf savaş için azmetmiştir. Edirne tarafında II. Mustafa ilk olarak askerlere hitaben bir Hatt-ı Hümayun yayınlamıştır. Bununla da yetinilmeyip, asilerle savaşmanın şer’i durumuna dair ulemadan fetva istenmiştir. Ulema ise istekleri yerine geldiği halde inatlarından dönmeyenlerin bağı olmakla, “*Seyf ile te’dib ü def’leri lazım gelir*” şeklinde fetva vermiştir.⁵⁴² Sadrazam Rami Mehmed Paşa tarafından öncü kuvvet olarak gönderilen Serasker Hasan Paşa, Çorlu mahallinde asi ordusuyla karşılaşmıştır. İki ordu Kumluca deresinin her iki kenarına konuşlanmıştır. Hasan Paşa asi ordusunu beklediğinin aksine bulmakla hayal kırıklığına uğramış olacak ki, dilinden “*Bunlar bakkal ve çakkal değil, ceng-i cidal eri imiş ancak*” sözleri dökülmüştür. İki taraftan meşveretle sulh yolu bulması için Hasan Paşa ulema ve sair kişilerden bir heyet kurup, Kavanoz Ahmed Paşa tarafına göndermiştir. Giden heyet, asi ve ulemalarına isteklerinin yerine getirildiğini, artık dağılmaları gerektiğini ve “*Hurûc-ı ale’s-sultan emrinde olan hükm-i şer’-i şerif ulema efendilere malumdur*” ifadelerini yöneltmişlerse de bunun hiçbir etkisi olmamıştır. Asiler şeyhülislamı İmam Mehmed Efendi heyete, bu sözlerin artık nafiye olduğunu, III. Ahmed adına hutbe okutulduğunu ve II. Mustafa’nın hal’ine fetvalar verildiğini bildirmiştir. Heyet bu fetvaları da alarak Serasker Hasan Paşa’nın yanına dönüp ona da göstermiş ve bunun üzerine Hasan Paşa ordudaki paşalarla bir meşveret gerçekleştirip geri çekilme kararı almış, Hafsa’da bulunan Rami Mehmed Paşa ordusuna tekrar katılmıştır.⁵⁴³

⁵⁴⁰ BOA, TS.MA.e, 39, 19, (29 Rebiyülevvel 1115/12 Ağustos 1703).

⁵⁴¹ BOA, TS.MA.e, 39, 21, (3 Rebiyülahir 1115/16 Ağustos 1703).

⁵⁴² **Zübde-i Vekayiât**, s. 804-805.

⁵⁴³ **Nusretnâme**, s. 620-623; **Zübde-i Vekayiât**, s. 808-809.

Bu gelişme üzerine askerin maneviyatını arttırmak için Rami Mehmed Paşa'nın girişimleriyle Sultan II. Mustafa ordunun başına davet edilmiş ardından da Yekçeşm Hüseyin Efendi şeyhülislam tayin edilmiştir.⁵⁴⁴ Bu sırada Hasan Paşa'nın çekilmesinden cesaret bulan asiler harekete geçerek Babaeski'ye gelmişlerdir. II. Mustafa'nın ordu başına geçmesiyle iki taraf savaş için metrisler hazırlama başlamıştır. Kroniklerde ifade edildiğine göre, asilerce gizliden gizliye Edirne tarafındaki askerlere haberler yollanarak kendi taraflarına katılmaları teklif olunmuştur. Bunun üzerine Sultan Mustafa'nın ordusu içerisinde *"Bu zuhur-ı ahvalin neticesi neye müncerr olur"* diye söylentiler çıkmaya başlamış, sonunda aralarında anlaşıp II. Mustafa'yı terk ederek asilere katılmışlardır. Sadrazam Rami Mehmed Paşa bu vahim durumu sultana, *"Terakkub-ı imdad ü müsaade ve tevakku-ı is'âd u mücahede itdüğümüz leşkerden, rûy-i rezimde eser kalmadı"* sözleriyle haber vermiş ve Edirne'ye ricat etmesi gerektiğini bildirmiştir.⁵⁴⁵ Bu gelişmeyle yanında paşalarından başkası kalmayan Sultan II. Mustafa, Hırka-i şerifi yanına alarak *"Bolay ki, heman selamete saraya varup şu emaneti sahibine teslim ideydik, Allah mübarek eyleye padişahlığın"* deyip, Edirne sarayına yola çıkmıştır. Sultan saraya varır varmaz doğrudan Şehzade Ahmed'in yanına giderek *"Birader, kul seni padişah istemişler"* deyip, 22 Ağustos 1703'te kendi elleriyle saltanatı Halife-Sultan III. Ahmed'e teslim etmiştir.⁵⁴⁶ İşte bu şekilde II. Mustafa, Şeyhülislam Fezullah Efendi'ye karşı başlatılan bir isyanı yanlış hamleleri yüzünden kendi üzerine çekmiş ve netice olarak da tahtından olmuştur. Sultan II. Mustafa'nın bu şekilde hal'inden sonra sultan-ı cedit III. Ahmed'in emriyle ma'zul Şeyhülislam Fezullah Efendi ve evlatları, yol üzerinden çevrilerek Edirne'ye getirilmişlerdir. Asilerden bir grup bütün eşyalarını soymuş, üç gün üç gece cümlesine işkence etmiştir. Sonunda şeyhülislamdan fetva alınıp diğer ulemaya da imzalatılarak, sultan kararıyla Eylül 1703'te Fezullah Efendi'nin boynu vurulmuştur.⁵⁴⁷ Esasen daha önceleri de değinildiği üzere, icra ettikleri görev dolayısıyla şeyhülislamlar katledilmekten uzak kalabilmişlerdir. Ancak buna rağmen Osmanlı tarihinde üç veya dört şeyhülislam, o anki olağandışı şartlar içerisinde bu teamülün dışında kalıp, canlarını kurtaramamıştır. İşte onlardan biri de, Fezullah Efendi'dir.

Sultan II. Mustafa'nın hal'i vakasında hiç şüphesiz bizim için en önemli gelişme, yeltendikleri isyan girişiminde asilerin kendilerine bir şeyhülislam seçmeleridir. Bunu yapmalarındaki amaç elbette ki hareketlerine bir meşruiyet kazandırmaktır. Çünkü Osmanlıda ortaya konulan bir eylemin şer'i yönden uygunluk arz etmesi oldukça önemlidir. Bu, eylemin meşru olup olmadığını gösteren en önemli kıstastır. Şimdiye kadar anlaşıldığı kadarıyla, bir eylem görünüşte şer'e uygun değilse dahi, Şeriat'ı temsil eden ulemanın eyleme dâhil edilmesi, bu sorunu

⁵⁴⁴ Nusretnâme, s. 623-624; Zübde-i Vekayiât, s. 811; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 5, s. 36.

⁵⁴⁵ Nusretnâme, s. 626-627; Anonim Osmanlı Tarihi, s. 246; Zübde-i Vekayiât, s. 812; Danişmend, a.g.e., s. 489.

⁵⁴⁶ Anonim Osmanlı Tarihi, s. 248; Nusretnâme, s. 628; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 5, s. 38; Afyoncu vd., a.g.e., s. 242.

⁵⁴⁷ Nusretnâme, s. 636-638; Nusretnâme'de yazarların aksine, Anonim Osmanlı Tarihi'nde anlatılana göre, Fezullah Efendi'nin katli için fetva istendiğinde, ulema *"Bu ana dek müfti katl olunduğu yokdur, nefy ile iktifa olunsun"* diyerek fetva vermeye karşı çıkmıştır. Bkz. Anonim Osmanlı Tarihi, s. 252-253.

ortadan kaldırmaya yetmektedir. Bu sebeple herhangi bir harekete kalkışan bir kişi yahut grubun yapmaya çalıştığı ilk iş Şeriat'ın başı olan şeyhülislamın desteğini elde etmek olmuştur.

3.2.6. Nizam-ı Cedid Karşıtı Şeyhülislam: Atullah Efendi ve III. Selim

III. Selim, uzun zamandan beri çürümeye yüz tutmuş Osmanlı devlet nizamına dair ilk genel ve ciddi tamir hamlesine yeltenen ilk sultandır. Onun Nizam-ı Cedid olarak adlandırılan bu hamlesi Yeniçerilerin kaldırılmasından, ulemanın nüfuzunun kırılmasına, ordu, ilim, sanat, ziraat ve ticarete Avrupaî bir usul yakalamaya kadar topyekûn bir girişimi kapsamaktadır.⁵⁴⁸ Bu alanlar içerisinde en belirgin girişim ise askerî alanda olmuştur. Ancak elbette bunun kolay olmayacağı aşikârken, uzun ömürlü olmayacağı da çok geçmeden bir isyanla tescillenmiştir. Bu isyanın ana aktörlerinden biri yine bir şeyhülislam, Nizam-ı Cedid karşıtlığıyla bilinen Şeyhülislam Atullah Efendi'dir.

Kabakçı Mustafa isyanı ismiyle zikredilen isyan, bir grup boğaz yamağının tahriklere kapılıp Nizam-ı Cedid'e karşı ayaklanma kararı almasıyla meydana gelmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, olayların başlangıcını anlatırken, Nizam-ı Cedid düzenlemelerinden sorumlu devlet adamlarını, halkın Nizam-ı Cedid'e gücenmesine ve karşıtlık hissi beslemelerine neden olmakla suçlamaktadır. Buna göre, bu devlet adamları lüks ve eğlencede ifrata varmış, mal mülk sahibi olma hevesine düşmüşlerdir. Hatta her birinin yakınları da aynı yoldan gitmiştir. Bu vaziyet üzere ortaya, halktan ağır vergilerle toplanan paraların bunları zengin etmeye yaradığı gibi bir izlenim çıkmıştır. Bu da halkın nefretine sebebiyet vermiştir. Buna ek olarak Nizam-ı Cedid taraftarı olan pek çok kimse, konulan yeni vergiler ve eşya fiyatlarının aşırı artmasından dolayı aleyhtarlığa dönmeye başlamıştır. Ağır vergilerle ezilen ve ciddi bir fakirlikle boğuşan halkın sıkıntıları ise devlet adamlarınca sultana ileilmeyip, hep gizli tutulmuştur.⁵⁴⁹ İşte bu gelişmeler halk tabanında III. Selim'in saltanatına ve Nizam-ı Cedid'e karşı hırslı bir muhalefetin doğmasına sebep olmuş olmalıdır. Diğer taraftan bu muhalefetten memnun kalacak kesim ise elbette ki baştan beri Nizam-ı Cedid düşmanı olan yüksek rütbelilerdir.

Asım Efendi'nin naklettiğine göre, Nizam-ı Cedid aleyhtarlığı sadece Osmanlı kimliklilerle sınırlı kalmamış, yabancı devletler içerisinde de bundan ciddi rahatsızlık duyanları olmuştur. Mesela dönemin Fransız elçisi büyük bir gayretle Yeniçerileri kışkırtmakla meşguldür. Elçi sürekli şekilde onları şu sözleriyle ateşlemeye çalışmıştır:

Nizam-ı Cedid Ocağı ihdasından gaye-i meram, yeniçeri ocağını ref' ile güm-nam eylemek olduğundan İmparatorumuz dahi haberdar (...) Beş yüz senelik Bektâşîyye Ocağı'na pek çeşm-i

⁵⁴⁸ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)**, 5, 8. Baskı, TTK, Ankara, 2007, s. 61.

⁵⁴⁹ Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, 4, Dündar Günday (Sad.), Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 2066-2068.

rikkat ve teessüfle nazar ve Devlet-i Âliyye hakkında dahi usulüne tegayyür gelmek endişesiyle be-gayet keder ederiz.

Asım Efendi'ye göre Fransız elçisinin bu tavrının sebebi, Akka'da Nizam-ı Cedid ordusu karşısında aldıkları yenilgidir.⁵⁵⁰ Hatta daha evvel Fransız elçisi İngiliz donanmasının gözdağı amacıyla İstanbul'a kadar gelip başkenti tehdit etmesini dahi Yeniçerilerin kafasını bulandırmada kullanmıştır. Onun "*Bu gemiler buraya devletin isteğiyle geldi*" yalanlarına inanan Yeniçeri Ağası Pehlivan Hüseyin Ağa uluorta her yerde "*Ayâ dahi ne gûne hıyanet ve ne dürlü habâsetleri vardır. Küffar bizim içimizdedir*" sözleriyle devlet adamlarını kötülemeye başlamıştır.⁵⁵¹

Artık Yeniçeriler her yerde alenen Nizam-ı Cedid aleyhinde cesurca hakaretlere ve tehditlere koyulmuştur. Ahmet Cevdet Paşa onların bu cesaretinin III. Selim'in yumuşak huyluluğundan geldiği fikrini belirtmektedir. Öyle ki, III. Selim daha önceki pek çok olayda suçluları cezalandırmaktan geri durmuştur. O sebeple ceza bir tarafa, kimsenin görevden alınma gibi bir korkusu dahi olmamakla menfi davranışlara rahatlıkla cüret edebilmişlerdir. Cevdet Paşa, III. Selim'in bu fazla merhametli tutumunu kapalı bir dille eleştirmektedir. Zira ona göre, Edirne Vakası dahi sultanın karakterinden alınan cesaretle ortaya çıkarılmıştır.⁵⁵² III. Selim hem Rumeli'deki ayanları dizginlemek ve hem de Rus tehdidine karşı güvenlik önlemi olması amacıyla Nizam-ı Cedid'i Edirne tarafında da tesis edip, 40-50 bin kişilik bir ordu meydana getirmek istememiştir. Bunun için Kadı Abdurrahman Paşa'yı 15-20 bin askerle Edirne'ye gitmekle görevlendirmiş ancak III. Selim muhaliflerinin girişimleriyle o bölgedeki halk ve ayanlar buna karşı çıkıp Nizam-ı Cedid'in Edirne'ye girişini engellemiştir. III. Selim de ısrarcı olmayarak, Kadı Abdurrahman Paşa'yı İstanbul'a geri çağırmıştır. İşte bu olay, hem Nizam-ı Cedid'in, hem de III. Selim'in karizmasına ciddi manada zarar vermiştir.⁵⁵³ Diğer taraftan Vahhabilerin hacca engel olmaları Sultan III. Selim'in saltanatı için bir diğer vahim durum olmuştur. Zira Müslümanların halifesi olarak bunu güvenceye alması Sultan Selim'in görevidir. İşte bu sebeple hac sorunu onun saltanatına dair menfi intibah artmasına sebep olmuş, meşruiyetine gölge düşürmüştür.⁵⁵⁴ Nihayet Şubat 1807'de ise İngiliz filosunun Çanakkale'den rahatça geçip İstanbul önlerine dek gelmesi onun iktidarından geriye kalanları tamamen silmiştir.⁵⁵⁵ Bu gelişmeler Sultan III. Selim'in halk nazarındaki yerini sarsmakla ona karşı girişecekleri eylemlerde muhaliflerinin işini kolaylaştırmış olmalıdır.

⁵⁵⁰ Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, 2, Ziya Yılmaz (Haz.), TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015, s. 770-772; Bundan sonraki dipnotlarda "*Âsım Tarihi*" şeklinde zikredilecektir.

⁵⁵¹ *Tarih-i Cevdet*, s. 2071; *Âsım Tarihi*, 2, s. 773.

⁵⁵² *Tarih-i Cevdet*, s. 2070.

⁵⁵³ Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda)*, TTK, 3. Baskı, Ankara, 1988, s. 136-140; *Tarih-i Cevdet*, s. 2070-2071; Afyoncu vd., a.g.e., s. 294.

⁵⁵⁴ Afyoncu vd., a.g.e., s. 294.

⁵⁵⁵ Kemal Beydilli, "III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar", Seyfi Kenan (Ed.), *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e: III. Selim ve Dönemi*, İSAM, İstanbul, 2010, s. 50.

Cevdet Paşa isyana giden süreci yazarken, Edirne Vakası'nın hemen akabinde III. Selim'in Topal Ataullah Efendi'yi şeyhülislamlığa getirmesini onun bir hatası olarak değerlendirmektedir. Çünkü Ataullah Efendi dönemin şahsiyetleri arasında Nizam-ı Cedid'e düşman olanlar safındadır. Yine Cevdet Paşa'ya göre, bundan başka Sultan Selim'in ikinci bir hatası ise Rus savaşı münasebetiyle Sadrazam Hilmi İbrahim Paşa'nın İstanbul'dan ayrılmasından sonra Köse Musa Paşa'yı sadaret kaymakamlığına getirmesidir. Ahmed Cevdet Paşa, en önemli mansıpların verildiği bu iki şahsiyetten şu şekilde bahsetmektedir: “*Ataullah Efendi yalancı bir topal, Musa Paşa fesatçı ve köse bir kimse olmakla görünüşte bir birlerine benzer kişilerdi. Bu iki fesatçının büyük bir bozgunluğu çıkartacakları belliydi.*”⁵⁵⁶ Zaten çok geçmeden de bu yolda girişimlere başlamışlardır. Hatta Nizam-ı Cedid aleyhtarları bu ikili, taht için hırslı olan Şehzade Mustafa ile de iş birliği içinde olmuşlardır. Ortak bir çabayla isyan çıkarmak için Yeniçerileri kışkırtmaya koyulmuşlardır.⁵⁵⁷

Ordunun Hilmi Paşa serdarlığında İstanbul'dan ayrılışıyla meydan Nizam-ı Cedid aleyhtarlarına kalmış, çok geçmeden Yeniçeriler arasında şayialar hızla yayılmıştır. Askerler kendi aralarında “*Bu seferin amacı yeniçerileri ortadan kaldırmaktır, İstanbul'dakileri bir gece baskını ile Nizam-ı Cedid askerleri katledip, kışlalara onlar yerleşecek, ordudakileri ise sadrazam ortadan kaldıracakmış*” söylentilerini yaymıştır. Hatta bazıları ise “*Sultan Selim yeniçerilere Nizam-ı Cedid elbisesi giydirmek için birkaç yüz terziye emirler vermiş, Cuma selamlığına Nizam-ı Cedid kisvetleri giyilip çıkılacakmış*” ifadelerini dillendirmiştir.⁵⁵⁸ Hülasa hal böyleyken, isyanın çıkması küçük bir kıvılcıma kalmıştır.

Nihayet bu kıvılcım Karadeniz boğazındaki kale yamaklarının, kendilerine de Nizam-ı Cedid elbiseleri giydirileceği haberini almasıyla çıkmıştır. Daha önce boğaz yamaklarının yavaş yavaş Nizam-ı Cedid'e dâhil edilmesi için çalışmalar başlatılmış, hatta Bostancıbaşı Şakir Bey ara sıra onlara bu yönde telkinlerde dahi bulunmuştur. Ancak bu durum kıvılcımı ateşlemek için fırsat kollayan Musa Paşa ve Ataullah Efendi'ye yaramıştır. Köse Musa Paşa adamları vasıtasıyla yamaklara, “*Sizler yeniçerilerden sayılırken, Frenk kıyafetine girip de dininden çıkmış olan askerle karışmanız yakışır mı?*” haberlerini yollayıp, onları isyana hazır hale getirmiştir. Sonunda yamaklar, Karadeniz Boğazı Nazırı Mahmud Raif Efendi'nin maaş dağıtımının ardından Nizam-ı Cedid elbiseleri dağıtacağı şayiasıyla, 25 Mayıs 1807'de isyan fikriyle toplanmışlardır. Bunu öğrenen ağaları Halil Ağa onları yatıştırmak için yanlarına gidip haberin asılsız olduğunu söylemişse de yamaklar hiç aldırış etmeden Halil Ağa'yı oracıkta katledip isyan bayrağını çekmişlerdir. Söylentilerin merkezinde yer alan Boğaz Nazırı Raif Mahmud Efendi kaçmaya

⁵⁵⁶ **Tarih-i Cevdet**, s. 2071-2072; Şeyhülislam Ataullah Efendi'nin ulema reisi olmaya layık bir kimse olmadığı kendisine uzak olan ilmiye mensubu bazı kimselerin isimlerini isyan sonrasında defterden silmesi ile de ortaya çıkmaktadır. Ancak ne var ki böyle bir usulsüzlük yaparken, yanlışlıkla kendi ismini de silmiş ve mağdur olmuş, bu yanlışlığın düzeltilmesi için sultana tezkire yazmak zorunda kalmıştır. BOA, C.ADL, 7, 421, (29 Zilhicce 1300/31 Ekim 1883).

⁵⁵⁷ Yılmaz Öztuna, **Türk Tarihinden Yapraklar**, MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s. 226-227; **Tarih-i Cevdet**, s. 2072.

⁵⁵⁸ **Âsım Tarihi**, 2, s. 775-776; **Tarih-i Cevdet**, s. 2071.

çalışmışsa da, çok geçmeden yakalanıp o da katledilmiştir.⁵⁵⁹ İsyân haberinin merkezce duyulması üzerine devlet adamları acelece bir toplantı tertip edip durumu görüşmüşlerdir. Ancak toplantıdan çıkan karar oldukça ilginçtir. Bilhassa da Köse Musa Paşa'nın "*Bir kazadır olmuş, yamaklar da yola gelmek üzerelerdir*" sözlerine aldanılarak yamakların ayaklanmaları önemsenmemiş, gerekli tedbirlerin alınıp yumuşaklıkla bastırılmasına karar verilmiştir.⁵⁶⁰ Mütercim Âsım Efendi bu kararı "*Madde-i mezbureyi emr-i vâhî 'addiyle mübâlât eylemeyüp, Şeyhülislam ve sair rical taraflarından ketm ü ihfâ kaydında olmaları cümle-i garâ'ibâtandır*"⁵⁶¹ sözleriyle eleştirerek garip bir durum diye değerlendirmektedir. Ki zaten çok geçmeden bu hata III. Selim'in saltanatına mâl olacaktır.

Herhangi bir müdahale yapılmamasından cesaret alan asi yamaklar Kabakçı Mustafa'yı kendilerine reis seçerek, At Meydanı'na varıp Babiâli'ye isteklerini kabul ettirmedikçe dağılmayacakları üzerine yemin etmişlerdir. Ahmed Cevdet Paşa isyana kalkışan bu güruhun Nizam-ı Cedid askerinden aşırı biçimde korktuklarını bu sebeple ilk başlarda bir adım ileri atmaya cesaret edemediklerini söylemektedir. Ancak bu sorun da Kaymakam Musa Paşa'nın Nizam-ı Cedid askerlerine kışlalarını terk etmeme emrini vermesiyle ortadan kaldırılmıştır. Musa Paşa diğer taraftan olayın büyütülecek boyutta olmadığı yalanlarıyla Sultan III. Selim'i idare etmeyi de ihmal etmemiştir.⁵⁶² Bu arada Kazancı Mustafa ismindeki birisi, asiler gibi Laz olması münasebetiyle onlara nasihatte bulunup isyandan geri çevirmek için gönderilmiştir. Fakat Kazancı Mustafa da Nizam-ı Cedid'den muzdarip olmakla, nasihat yerine asilere destek verip, isyanlarının haklı olduğuna inandırmaya çalışmıştır.⁵⁶³ Nihayet Köse Musa Paşa ve Şeyhülislam Ataullah Efendi taraflarınca sağlanan kolaylıklar sayesinde asiler, "*Ey ümmet-i Muhammed, bizim garazımız 'ibadullah üzerinden şu Nizam-ı Cedid belasını ref' etmektir. Bundan başka kasd ü hareketimiz yokdur. Ehl-i İslâm olanlar ve kendisini Ocaklı bilenler bize katılsın*" sloganlarıyla sayılarını artırarak, 28 Mayıs 1807'de Tophane'ye kadar gelmişlerdir. Topçular, Musa Paşa'nın "*Sakınıp müdafaa etmesinler, bu iş herkesin anlaşmasıyladır*" haberini göndermesiyle mecburen Kabakçı Mustafa grubuna katılmıştır.⁵⁶⁴ Böylece hafife alınan isyanın boyutu değişmeye başlamıştır. Küçük bir yamak grubunun çıkarmış olduğu isyanın bu noktalara gelmesinde, Sultan Selim'in devlet işlerinden uzak kalıp, ince ruhlu şahsiyetiyle olayları hafife alarak, Köse Musa Paşa ve Topal

⁵⁵⁹ **Âsım Tarihi**, 2, s. 778-780; **Tarih-i Cevdet**, s. 2073-2074; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Kabakçı Mustafa İsyanına Dair Yazılmış Bir Tarihçe", **Bellekten**, 6, (23-24), Ankara, 1942, s. 254; Songül Çolak, "Kethüda Mehmed Said Efendi'nin Karadeniz Boğaz Yamaklarının İsyanına Dair Notları", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 20, (1), Elazığ, 2010, s. 406.

⁵⁶⁰ **Tarih-i Cevdet**, s. 2074-2075.

⁵⁶¹ **Âsım Tarihi**, 2, s. 781.

⁵⁶² **Tarih-i Cevdet**, s. 2075-2077; Erdoğan Keleş – Tülay Erçoşkun, "Stratford Canning'in Kaleminden Osmanlı İmparatorluğu'nun Durumu ve İstanbul'daki Üç İsyân (1807-1809)", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 33, (56), 2014, s. 281.

⁵⁶³ **Mustafa Necib Efendi Tarihi (Koyunoğlu Yazma Nüshası)**, Oğuzhan Dik (Haz.), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 43; **Âsım Tarihi**, 2, s. 783-784.

⁵⁶⁴ **Âsım Tarihi**, 2, s. 790-791; **Tarih-i Cevdet**, s. 2077; Uzunçarşılı, "Kabakçı Mustafa İsyanına Dair Yazılmış Bir Tarihçe", s.225; Çolak, a.g.m., s. 407.

Ataullah Efendi gibi çıkarıcı kimselere güvenmesinin payı elbette büyüktür. Zira Cevdet Paşa bu konuda, “*Sultan Selim eğer Musa Paşa’nın boynunu vurup, Ataullah Efendi’nin de sarığını boğazına geçirip, kendi de işinin başına geçip Nizam-ı Cedid askerinden faydalansaydı bütün isyancıları ezip, huzuru sağlardı*” demektedir.⁵⁶⁵

İsyanın boyutunun büyüdüğü sıralarda, anlaşılana göre Sultan III. Selim hem malumat almak hem de isyanın yatıştırılmasında bir faydasını ummak için Şeyhülislam Ataullah Efendi’yi Enderun-ı Hümayun’a davet etmiştir. Ancak sultanın üç kere davet etmesine rağmen Ataullah Efendi, “*Gelmeğe hacet yokdur. Babiâli’de meks ü ikamet ve hakimâne tedbirlerine sa’y ü gayret eylesinler*” deyip, gitmeyi reddetmiştir.⁵⁶⁶ Ataullah Efendi’nin sultanın emrini böylesine kolayca geri çevirmesi oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Hatta Ataullah Efendi bu tutumuyla hedefinde Sultan Selim’in hal’i olduğunu gizli kapaklı dışa vurmuştur, denilebilir.

İsyanın baş tertipçilerinden olan Kaymakam Köse Musa Paşa asilerin Tophane’ye gelmesinin ardından Şeyhülislam ve diğer devlet ricalini sözde meseleyi görüşmek üzere Babiâli’ye toplantıya çağırmıştır. Ancak bu andan itibaren hiçbir şeyin fayda sağlamayacağı bir gerçektir. Zira asiler çoktan Yeniçeri Ağalarıyla anlaşmak için kışlalara varmışlar ve çok geçmeden nihayet kazan kaldırmalarıyla Yeniçerileri de isyana dâhil etmişlerdir. Bütün asiler alışlageldiği üzere isyanların meşhur meydanlarından Et Meydanı’na toplanmışlardır.⁵⁶⁷ Et Meydanı’ndaki bu toplanma küçük bir yamak grubunun girişmiş olduğu ayaklanmanın artık başarıya ulaştığının göstergesidir. Şimdiye kadar Sultan Selim’e durumun vahameti hakkında tek bir haber iletmeyen Köse Musa Paşa, vaziyet bu duruma gelmişken amacına erdiğini düşünmüş olacak ki, Et Meydanı’ndaki asi toplanmasını derhal sultana bildirmiştir. Bu haber üzerine dehşete düşen Sultan Selim telaşla saray kapılarını tutturmuş ve derhal Nizam-ı Cedid’in kaldırılması için Babiâli’ye Hatt-ı Hümayun göndermiştir.⁵⁶⁸ Ardından da İrad-ı Cedid’in kaldırılması emredilmiştir.⁵⁶⁹ Sultan Selim, gönderdiği Hatt-ı Hümayun’da:

Zümre-i ulema-yı güzin benim muhlis ve eminlerim olmağla, Şeyhülislam ve sadreyn Ağa kapusuna varup, Nizam-ı Cedid’in merfu’ olduğunu ihbar ve ta’ife-i mersumenin cemi’ mültemislerine müsaade-i hümayunum derkâr olacağına te’ahhüd birle def’-i cem’iyyete bezl-i himmet ü iktidar eylemeleri⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ **Tarih-i Cevdet**, s. 2078.

⁵⁶⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Kabakçı Vak’asına Dair Bir Mektup”, **Bellekten**, 29, (116), Ankara, 1956, s. 600; **Âsım Tarihi**, 2, s. 789.

⁵⁶⁷ **Âsım Tarihi**, 2, s. 789, 791-792; **Tarih-i Cevdet**, s. 2079.

⁵⁶⁸ **Tarih-i Cevdet**, s. 2079; Sultan Selim’in isyan boyunca gösterdiği yumuşaklık ve bu teslimiyetçi tavır, görünüşe göre onun eleştirilmesi gereken yönlerinin en başında gelmelidir. Zira bu tavrı yüzünden sadece saltanatından olmakla kalmadı, onca emek ve maddi gayretlerle meydana getirilen Nizam-ı Cedid hareketi bir çırpıda son bulmuştur.

⁵⁶⁹ **Mustafa Necib Efendi Tarihi**, s. 57.

⁵⁷⁰ **Âsım Tarihi**, 2, s. 792; **Tarih-i Cevdet**, s. 2079.

diyerek, Nizam-ı Cedid'in ilga olunduğunu bildirmek üzere şeyhülislamın aracı olmasını istemiştir. Açıkça görüldüğü üzere Sultan III. Selim, hâlâ gerçek niyetini anlamadığı Şeyhülislam Ataullah Efendi'den yardım beklemektedir. Ancak elbette ki bu yardımı ondan göremediği gibi, hal' fetvası da yine bizzat onun elinden olacaktır.

Şeyhülislam Ataullah Efendi Nizam-ı Cedid'in ref' ü def' edildiğinin haberini asilere bildirdikten sonra başka isteklerinin olup olmadığının sorulmasını isteyince, asilerin tek amaçlarının Nizam-ı Cedid'in ortadan kaldırılması olmadığı ortaya çıkmıştır. Asiler ilk önce, el altından Köse Musa Paşa'nın gönderdiği on bir kişilik listede isimleri geçenlerin katledilmesini istemiştir. Neticede III. Selim bu isteklere de teslimiyet gösterip yerine getirmiştir.⁵⁷¹ Sultan III. Selim, bir ihtimalle saltanatını devam ettirme adına asilerin her isteğini bu kadar kolay kabul ederken, bu çabuk teslimiyette sıranın kendisine geleceğini hiç düşünmemiş olmalıdır. Ancak durum bu yolda şekillenmiş ve nihayet asiler Cuma günü son toplantılarında Şeyhülislam Ataullah Efendi'den Sultan III. Selim'in hal'ine fetva istemişlerdir. Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığına göre, asiler Ataullah Efendi'ye gelip, "*Sultan Selim saltanatın koruyucusu değildir. Devletin idaresini birtakım zalimlerin eline verdi. Kendisi zevk ve eğlence ile meşguldür. Devleti elinde tutanlar ise halka çeşitli işkenceler yapıyorlar*" diyerek, onun hilafetinin sıhhati konusunda fetva istemişlerdir. Ataullah Efendi de kalabalığın bu sorusu üzerine Sultan III. Selim'in hal'ine fetva vermiştir.⁵⁷² Aynı konu Âsım tarihinde ise asilerce istenen fetvanın içeriği kısmen eksik verilmekle birlikte şu şekilde anlatılmaktadır:

Efendi hazretleri, şu hisâlde ve bu ef'alde olan gayr-i müstakıll Halife'nin Hilafet'i sahih ve ahkâmı şer'i midir?" Şeyhülislam Ataullah Efendi bir müddet düşündükten sonra "Padişahımız 'amme-i mes'ûlâta müsaade buyurdular. Rukabây-ı devlet ve müstevliyân-ı Saltanat olanlar işte bil-cümle zâ'il ve mündefî' oldu. Minba'd taraf-ı Saltanat'a tesaddî olunmamak ma'kûldür."⁵⁷³

Nihayetinde Şeyhülislam Ataullah Efendi her iki anlatımda da Sultan Selim'in, hilafetin gereklerini yerine getirmeyerek halifelik meşruiyetini kaybettiği gerekçesiyle hal'ini şeran fetva vermiştir. Şeyhülislam Ataullah Efendi'nin en baştan beri asiler safında yer alması açık şekilde isyancıların işini kolaylaştırmıştır. Aksi halde bu isyan dört gün gibi kısa bir sürede sultanın hal' edilmesiyle sonuçlanmayabilirdi. Kaymakam Köse Musa Paşa da mutlak otoriteye karşı girişilen eylemlerde şeyhülislamın faydasını bilerek onla beraber iş tutmuş gibi görünmektedir. Nitekim onun asiler aracılığıyla ilettiği her isteği Şeyhülislam Ataullah Efendi eliyle iletilmiş, sultanı tahttan indirme arzusu da yine şeyhülislamın fetvasıyla hayata geçirilmiştir. En nihayetinde XVII. asırdan

⁵⁷¹ **Âsım Tarihi**, 2, s. 793; **Tarih-i Cevdet**, s. 2079-2080; Uzunçarşılı, "Kabakçı Vak'asına Dair Bir Mektup", s. 601. Bu isimlerden bazıları; Kethüda İbrahim Nesim Efendi, Kethüda Vekili Selanikli Memiş Efendi, Reis Vekili Safi Efendi, Darbhane Emimi Bekir Efendi ve Bostancıbaşı Şakir Bey'dir. Çolak, a.g.m., s. 407.

⁵⁷² **Tarih-i Cevdet**, s. 2088.

⁵⁷³ **Âsım Tarihi**, 2, s. 805-806; Ahmed Cevdet Paşa'nın hal' fetvasının içeriğiyle ilgili verdiği bilgi, **Âsım Tarihi**'nin 808'inci sayfasındaki dipnot kısmında yer almaktadır. Bkz. **Âsım Tarihi**, 2, s. 808.

beri süregeldiği üzere mutlak otoritenin alaşağı edilmesinde yine bir şeyhülislam önemli derece de rol oynamış ve arzulanan fiili durumu fetva argümanı ile meşruiyete kavuşturmuştur.

29 Mayıs 1807 Cuma günü gerçekleşen Sultan III. Selim'in hal'i⁵⁷⁴ vakasında dikkat çekici başka bir nokta vardır ki, o da, hal' sonrasında hazırlanan *hüccet-i şer'iyye*dir. Uzunçarşılı'nın yayınladığı tarihçe ve mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, asi güruhu henüz Sultan Selim'in hal'i gerçekleşmeden hüccet-i şer'iyye talebinde bulunmaya başlamıştır.⁵⁷⁵ İsyancıların hüccet-i şer'iyye konusunda bu kadar aceleci olmasının sebebi, bu hüccetin isyan sonrasında onları yargılamadan kurtaracak vesika olmasıdır. Çünkü içeriğinde de bahsedildiği üzere bu vesika isyan sonrasında asilerin, devlet işlerine karışmama ve emr-i şerife itaat etmeleri karşılığında sultan tarafından isyandan dolayı sorgulanmayıp affedilmeleri anlamına gelmektedir.⁵⁷⁶ Dolayısı ile bu vesika onların kurtuluş reçetesidir. Vesikanın adından da anlaşılacağı üzere dayanağı şer'dir. Böyle olması şeyhülislamı yeniden olayların merkezine koymaktadır.⁵⁷⁷ Zira Şeriat'ın başı odur. Ancak şöyle de bir gerçek vardır ki, şeyhülislam, İslam'daki ulu'l-emr'e itaat düsturuna aykırı olarak siyasi otoriteye isyan etmiş ve açıkça bağı suçuna bulaşmış asi bir grubun sorumlu tutulmamasına şer'i cevaz vermekle, meşruiyet adına dini siyasete uydurmada zirveye ulaşmıştır.

Sultan IV. Mustafa'nın cülusundan birkaç gün sonra (tam olarak 31 Mayıs 1807) sultan ve merkezi temsil eden devlet ricali ile asiler arasında imza edilen bu vesika, Şeyhülislam'ın konağında Kaymakam Köse Musa Paşa, Anadolu ve Rumeli Kadıaskerleri, İstanbul kadısı ve Ataullah Efendi'nin hocası Münib Efendi ve sekbanbaşı, Kabakçı Mustafa ve Ocak Ağaları'nın katıldığı toplantı sırasında hazırlanmıştır.⁵⁷⁸ Bu tarihe kadar yaşanagelen isyanların sonrasında ilk başlarda asiler taltif ve makamlarla ödüllendirilse de, siyasi otorite fırsatını bulduğu anda onları ortadan kaldırmayı da bilmıştır. Çünkü bu tür isyanların sonrasında başarı elde eden gruplar siyasi işlere müdahale etmekle her daim mutlak otoritenin iktidarına ortak olma hevesini gütmüşlerdir. Ancak tabii olarak mutlak otorite iktidarını paylaşmak arzusunda olmayacaktır. İşte bu çatışmadan doğan netice genellikle asiler aleyhinde sonuçlanmıştır. Bunu gayet iyi bilen Kabakçı ve diğer asiler, daha evvelkilerle aynı akıbeti paylaşmamak için şeyhülislamın ve sair ulemanın da garantörü olduğu şer'i bir hüccet talep etmişlerdir. Hüccetin içeriği kısaca, asilerin devlet işlerine müdahale

⁵⁷⁴ Aysel Yıldız, "Kabakçı İsyanı ve III. Selim'in Katli", Coşkun Yılmaz (Ed.), **III. Selim: İki Asrın Dönemecinde İstanbul**, İstanbul, 2010, s. 233.

⁵⁷⁵ Bkz. Uzunçarşılı, "Kabakçı Vak'asına Dair Bir Mektup", s. 601; Uzunçarşılı, "Kabakçı Mustafa İsyanına Dair Yazılmış Bir Tarihçe", s. 256.

⁵⁷⁶ Hüccet metninin günümüz alfabesiyle yazılmış hali için bkz. **Âsım Tarihi**, 2, s. 830-833; **Mustafa Necib Efendi Tarihi**, s. 63-65; Kemal Beydilli, "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, 4, 2001, s. 42-45.

⁵⁷⁷ Niyazi Berkes, vesikaya şer'i hüccet niteliğini kazandıran unsurun, imzalayanların başında şeyhülislamın gelmesi ve Şeriat mahkemesine tescil ettirilmesi olduğunu belirtmektedir. Bkz. Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul, 2003, s. 135.

⁵⁷⁸ Kemal Beydilli, "Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, 4, 2001, s. 35; **Tarih-i Cevdet**, s. 2095; Yıldız, a.g.m., s. 235; Çolak, a.g.m., s. 409.

etmeme ve verilen emirleri yerine getirme sözü karşılığında sultanın da onları isyandan dolayı affetmesi üzerinedir. Karşılıklı bir sözleşme niteliğinde tanzim edilmiştir. Hüccet hem ulema ve devlet ricali tarafından ve hem de asi liderleri tarafından imza edilmiştir. Sultan ise buna uyacağına dair beyanını hüccet vesikasının üzerine bir Hatt-ı Hümayun şeklinde bildirmiştir.⁵⁷⁹

İsyan sonrasında hüccet verilmesi II. Bayezid devrine kadar gitmekle beraber,⁵⁸⁰ Cevdet Paşa'nın bildirdiğine göre, bu şekilde yazıya dökülüp karşılıklı bir mukavele şeklinde tanzim edilmesi rastlanmış bir şey değildir. Hele ki, Münib Efendi tarafından iki nüsha olarak yazılan vesikanın saray ve asiler tarafından merasimlerle karşılıklı değiş-tokuş edilmesi, daha da ilginç olandır. Bu yüzden dönemin akli başında olan kesimleri bu olup biteni çok çirkin karşılamıştır.⁵⁸¹ Öyle ki Mütercim Âsım Efendi de bu konuyu işlerken “*suret-i hüccet-i ‘acibe*” başlığını tercih etmiştir.⁵⁸²

Niyazi Berkes hüccet-i şer’iyye konusuna değinirken, bu olayı sultanın mutlak hâkimiyetini paylaşma girişimi olarak değerlendirmektedir. Hücceti dört ana maddede toplayan Berkes, bu hareketin hem irticai bir eylem olduğunu ve hem de ulemanın gizliden gizliye iktidar üzerindeki tahakkümünü artırma çabası güttüğünü belirtmektedir.⁵⁸³ Gerçekten de hüccet metnindeki “*Nizam-ı Cedid ta’biriyle misli na-mesbûk bid’at-i ‘azime*” ifadeleri, ulema ve diğerleri nazarında yeniliklerin ne anlama geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Burada Nizam-ı Cedid’in büyük bidat olarak anılması, hareketin bir geriye dönüş hareketi olduğu göstermektedir. Diğer taraftan Berkes’in dördüncü maddede, “*Ordu subay ve erleri devlet işlerine karışmayıp, emirlere uyacaktır. Ancak aykırı işler işlerlerse kimse tarafından suçlanmayıp, cezaya tabi tutulmayacaklar*” düşünceleri hüccet-i şer’iyyenin ruhuna biraz aykırı kalmaktadır. Çünkü hüccetteki asıl amaç zaten asilerin devlet işlerine karışmama sözü vermelerine karşılık cezalandırılmayacakları. Yani bundan sonraki süreçte işledikleri herhangi bir suçun cezasız kalacağına dair ima yoktur. Nitekim Kemal Beydilli de bu noktada Berkes’i eleştirerek, dördüncü maddeye katılmanın hüccetin amacına aykırı olacağını ifade etmiştir.⁵⁸⁴ Ancak Beydilli, ulemanın bu hüccetle bir kazanım peşinde olduğu

⁵⁷⁹ “İşbu Hüccet-i Şer’iyye’de derc ve tastir olunan kâffe-i şerait-i muteberede harf be-harf manzur ve ma’lum-ı şahanem zeylini hâtem ve imza iden şeyhülislam-ı sellemehü’s-selam ve kaimmakam-ı âli-makam ve ulema-i ilâmım hâtem ve imzaları makbul-ı padişahanem olmuştur. Mâdâm ki işbu sened-i muteberede olan şeraite yeniçeri kullarım taraflarından riayet ile muktezây-ı taahhüdleri üzere bundan sonra cüzi ve külli umur-ı saltanat-ı seniyyeme müdahale etmeyüb, ecdad-ı i’zâmım zamanlarında olduğu gibi her bir hususda emr ü ferman-ı şahaneme inkiyad ve mmütaba’at ve zabtlarına her halde ita’at ideler. Ben dahi alemleri yokdan var iden Allah-u azimü’s-şanın ism-i pâkini ve iki cihan süruru Peygamberimiz Hazret-i Muhamedü’l-Mustafa aleyh-i efdalü’s-sâlât ve ezkâha efendimizin ruh-ı tabnaklarını yâd ile taahhüd iderim ki, bu husus için gerek taraf-ı hilafetpenahımdan ve gerek vüzerây-ı izâm ve vükelay-ı fiham ve zabitan-ı devlet-i ebed-kıyamım taraflarından ferd-i aferide hiçbir vakitte muaheze ve mes’ul olmaya”. BOA, HAT, 1498, 18, (24 Rebiyülevvel 1222/ 1 Haziran 1807).

⁵⁸⁰ Afyoncu vd., a.g.e., s. 29.

⁵⁸¹ **Tarih-i Cevdet**, s. 2096; Beydilli, “Hüccet-i Şer’iyye” s. 36.

⁵⁸² **Âsım Tarihi**, 2, s. 830.

⁵⁸³ Berkes, a.g.e., s. 134-135.

⁵⁸⁴ Beydilli, “Hüccet-i Şer’iyye” s. 40.

noktasında Berkes'e katılmaktadır. Zira şer' e aykırı davranışlarda ulemanın doğruyu söylemek üzere harekete davet edilmesi, askerlerin bir isteği olarak takdim edilse de, bunun ulemanın ve özellikle hücceti kaleme alan ve hatta içine sokuşturduğu ayet-i kerimeyi de yanlış yazarak ilmini ifşa eden Münib Efendi'nin işi olduğu açıktır.⁵⁸⁵

Kısacası Şeyhülislam Ataullah Efendi, III. Selim'in hal'i fetvasıyla Nizam-ı Cedid'in ortadan kaldırılıp onca emeğin zayi olmasına sebebiyet verdiği gibi, yenileşme girişimlerine de ket vurarak, ilerilik karşısında günümüzde dahi hâlâ tartışma konusu olan din engeli sorununu da ortaya çıkaranlardan birisi olmuştur. Bununla da kalmayıp, son derece garipsenen ve şer'i olmaktan öte tamamen siyasi bir arzunun ürünü olan hüccet-i şer'iyyenin yaratılmasında en önde yer almıştır. Onun hüccet üzerindeki imzası, şeyhülislamın niyet ve eylemlere meşruiyet kazandırmadaki yerini bir kere daha kanıtlamıştır.

3.2.7. Şeyhülislam Hayrullah Efendi ve Tartışmalı Hal' Fetvası: Sultan Abdülaziz

Osmanlıda uzun zamandan beri süre gelen sıkıntılara çözüm üretme girişimleri neticesi ortaya çıkan Tanzimat'la birlikte artık farklı bir devir başlamıştır. Her ne kadar Tanzimat umulunu veremese de Osmanlı devlet sistemindeki bu yenilik başka yeniliklere de gebe olduğunun bir emaresini teşkil etmiştir. Devleti yeniden ayağa kaldırmaya ve eski azametine kavuşturmaya yönelik çabalar sürdürülürken bir taraftan da yeni sorunların ortaya çıkışına mani olma gerekliliği her şeyi daha güç hale getirmiştir. XVII. asırdan beri bir türlü düzlüğe erişemeyen ekonomi Kırım Savaşı ile birlikte borçlanma batağına sürüklenmeye başlayarak mali hezeyanı başka bir boyuta taşımıştır. Böylesi çalkantılı bir devirde 1861'de saltanata erişen Sultan Abdülaziz Avrupa seyahatinden sonra ülkeyi düze çıkarmayı istemişse de başarılı olamamıştır.

Tanzimat devrinin ikinci sultanı olan Sultan Abdülaziz, büyük umutlara rağmen dış borçlar konusunda kendisinden bekleneni veremediği gibi, bunun çözümüne yönelik attığı adımlar da daha fazla borçlanmadan başka bir işe yaramamıştır.⁵⁸⁶ Sultan Abdülaziz'in saltanatının son zamanlarında devlet hazinesi sadece düzenli borçlar için Avrupa'ya yılda on dört milyon lira faiz ve anapara ödemek zorunda kalmıştır. Sivil ve askeri dairelerin tasarruflu bir idare altına alınamamasından dolayı masraflar seneden seneye artış göstermiş, her sene bunların ödenemeyen kısmının Galata sarraflarından alınan ağır faizli borçlarla ödenmeye çalışılması ise hesabı bilinmeyen bir sürü düzensiz borçlar meydana getirmiştir.⁵⁸⁷ Diğer taraftan Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında yaşanan Selanik Vakası, İstanbul'da çok ciddi yankılar bulmuş ve halk

⁵⁸⁵ Beydilli, "Hüccet-i Şer'iyye" s. 39.

⁵⁸⁶ Afyoncu vd., a.g.e., s. 319-320.

⁵⁸⁷ Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, Enver Koray (Sad.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 114.

üzerinde büyük bir endişeye sebep olmuştur. Buna ek olarak Selanik Vakası'nın hemen akabinde Rusya'nın girişimleri sonucu meydana getirilen ve kuzey devletlerinin ortak tavrını yansıtan Berlin Memorandumunun Osmanlı'ya karşı ağır tehditler yönelmesi ise devlet erkânı üzerinde şok etkisi yaratmıştır.⁵⁸⁸ Bu gelişmeler tabiatı itibarıyla Sultan Abdülaziz'in saltanatına yönelik gelişecek eylemlere zemin hazırlamıştır. Bu zamana kadar vukuu bulan darbelerde de görüldüğü üzere, hal' arzusunun gerçekleştirilebilmesi için bazı olağandışı olaylar vesilesiyle darbe zemininin oluşması lazımdır. İşte bu açıdan yukarıda bahsedilen hadiseler, Sultan Abdülaziz'in hal' sürecini hazırlayan unsurlar olmuştur.

Âli Paşa gibi bir devlet adamının ölümü Sultan Abdülaziz için büyük bir kayıp olmuştur. Onun ayarında başka bir devlet adamı yetişmediği için, ölümünün ardından devlet sıkıntılarını çözüme kavuşturacak bir şahsiyet bulunamamıştır. Böylece işler iyice içinden çıkılmaz bir hal almıştır.⁵⁸⁹ Vakanüvis Lütfi Efendi'ye göre, onun yerine gelen Mahmud Nedim Paşa Babiâli'de yetişmekle birlikte Âli Paşa derecesini tutacak meziyetlere sahip değildir. Bunun yanında Mahmud Paşa'nın Rus sefirine fazla yakın oluşu ve onun telkinleri doğrultusunda iş görmesi, şahsı adına menfi düşünce ve tenkitlerin baş göstermesine sebep olmuştur. Âli Paşa'dan sonra Sultan Abdülaziz çok sık azil ve atamalarla sürekli sadrazam ve devlet adamı değişikliği yapmıştır. Ancak bu halk nazarında onun adına kötü bir intibaa yaratmıştır.⁵⁹⁰

Hal böyleyken Sultan Abdülaziz'in hal' edilmesi dönemin şartları yanında hal' erkânın şahsi hesap ve menfaatlerine de dayanmaktadır. Sultanın indirilmesinde şüphesiz en tesirli isim Serasker Hüseyin Avni Paşa'dır. Avni Paşa ilk zamanlar Fuad Paşa gölgesinde ve daha sonra Âli Paşa gölgesinde seraskerlik ve başka görevlerle merkezde kalabilmişse de Âli Paşa'nın ölümünün ardından haremle ilgili bir münasebetten dolayı seraskerlikten azledilip memleketi Isparta'ya sürülmüştür. Avni Paşa fazlasıyla kinci bir karakter olarak, sürgününden sorumlu tuttuğu Sultan Aziz ve yeni sadrazam Mahmud Nedim Paşa'ya feci bir kin tutmaya başlamıştır.⁵⁹¹ Hatta o günden itibaren sultanı tahttan indirmeye azmetmiş ve diğer seraskerlik görevlerinde bunu gerçekleştirmeye yönelik birçok girişimde bulunmuşsa bile, her defasında bir sebepten dolayı başarısız olmuştur.⁵⁹² Hüseyin Avni Paşa'nın kini konusunda tutuculuğu ve azmi bir hayli ilginç olmakla birlikte, amacına erişmedeki en yakın işbirlikçileri Mithat Paşa, Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa ve Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi olmuştur.

⁵⁸⁸ Mahmud Celaledin Paşa, **Mir'ât-ı Hakikât**, İsmet Miroğlu (Haz.), 1-2-3, Bereket Yayınevi, İstanbul, 1983, s. 88-91.

⁵⁸⁹ İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1972, s. 234; Afyoncu vd., a.g.e., s. 320.

⁵⁹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sultan Abdülaziz Vak'asına Dair Vak'anüvis Lütfi Efendinin Bir Risalesi", **Belleten** (28 sayılı Belleten'den ayrı basım), 7, TTK, Ankara, 1943, s. 353.

⁵⁹¹ **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 102.

⁵⁹² Bu girişimler hakkında bilgi edinmek için bkz. **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 102-105; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi**, TTK, Ankara, 1967, s. 19-22.

Mithat Paşa becerikli bir devlet adamı olmanın yanında hürriyetçi fikirleri benimsemiş, kurtuluşu meşrutî yapıda gören bir karakterdir. Hatta bu münasebetle Yeni Osmanlılar hareketi onu bir önder gibi görmüş, özellikle bunlardan Ziya Bey ile çok yakın ilişkiler içine girmiştir. Ülkede ıslahatlar yapılması ve meclis idaresi kurulmasını arzulayan Mithat Paşa, Sultan Abdülaziz'in bunu kabul etmeyeceğini düşünürken, sultanın sert mizacından dolayı teklife dahi cesaret edememekteydi. Bu sebeple hedeflerinin önünde bir engel olarak gördüğü Sultan Abdülaziz'i düşürüp, yerine hürriyet fikirleriyle beslenmiş Şehzade Murat Efendi'yi geçirmeye o da meyilliydi.⁵⁹³ Mütercim Rüştü Paşa ise Sultan Abdülaziz zamanında çok ilgi görmeyen ve devlet adamlığı hayatının yarısını ma'zul şekilde görevden uzak olarak geçiren birisidir. Bu sebeple sultana karşı soğuk ve onun aleyhindeki fikirlere açıktır. Rüştü Paşa'nın bilhassa sadarete son getirilişindeki sebebin halkın taşkınlığını bastırmaya yönelik olması ve sultanın da bunu bizzat yüzüne söylemesi onda olaylardan sonra tekrar azledileceği fikrini uyandırmıştır. Hakikaten de birkaç gün sonra Mahmud Nedim Paşa'ya sultan tarafından yeniden sadrazamlık teklif olunmuştur. Ancak bunun duyulması Sultan Abdülaziz'in hal'ine kast niyetini artırmıştır. Rüştü Paşa, mevkiini korumanın yolu Hüseyin Avni ve Mithat Paşaların niyetinin gerçekleşmesinden geçtiğini anlamış ve ittifaka dâhil olmuştur. Nihayet Hüseyin Avni Paşa, hal' girişiminde sağlayacağı katkıyı göz önünde bulundurmuş olacak ki, şeyhülislamı da yanına çekmeyi unutmamıştır. Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi Sultan Abdülaziz'in imamlığından yetişmiş olmakla birlikte, daha evvel bir defa meşihata gelmiş ancak çok kısa zamanda azledilmiştir. Dolayısı ile bu kez ikbâlini koruma adına işbirliğine dâhil olmuştur.⁵⁹⁴ Hülâsa bu dört ismin ayrı ayrı niyet ve amaçları olsa da, buna ulaşmalarındaki engelin Sultan Abdülaziz olması ile ortak bir hedef doğmuş ve bu da onları bir araya getirmiştir.

Erkân-ı Erbaa olarak zikredilen bu dört isim Sultan Abdülaziz'i hal' etmek için harekete geçmeye karar vermiştir. Ancak bu yoldaki ilk engeli Sadrazam Mahmud Nedim Paşa ve Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi olarak belirlemişlerdir. O yüzden ilk önce bunların buldukları makamlardan uzaklaştırılmaları gerekmektedir. Bunun için bir tertip kurulmuş ve bazı medrese hocalarının aracılığıyla ilk başta Hasan Fehmi Efendi karşıtı bir talebe ayaklanması çıkartılmıştır. 10 Mayıs 1876 Çarşamba günü ilk önce Fatih ve daha sonra ise Bayezid ve Süleymaniye medreselerinde öğrenciler boykotla derse girmeyerek (Yeniçerilerin çorba içmemelerini taklitte) meydanlarda mitingler yapmışlardır. Çok geçmeden talebelerin tavırları, Rus elçisine yakınlığı bahanesiyle Sadrazam Mahmud Paşa aleyhine de dönmüş ve öğrenciler gruplar halinde Babiâli ve Bab-ı Fetva önünde toplanmıştır.⁵⁹⁵ Burada şeyhülislam ve sadrazamın azledilmesi yönünde tezahüratlarda bulunarak, Hüseyin Avni ve Mithat Paşalar lehine sloganlarla ikisinden birinin

⁵⁹³ Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, s. 151-152; **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 102.

⁵⁹⁴ **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 97, 106; Uzunçarşılı, **Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi**, s. 25-26; Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4, s. 255.

⁵⁹⁵ Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütfi Efendinin Bir Risalesi" s. 353-354; **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 92-93.

sadrazam yapılmasını istemişlerdir. Bu olay karşısında tedirginliğe düşen Sultan Abdülaziz talepler karşısında çok direnmeyerek sadrazam ve şeyhülislamı azletmiştir. Ardından da Mütercim Rüştü Paşa'yı sadrazamlığa, Hüseyin Avni Paşa'yı seraskerliğe ve Hasan Hayrullah Efendi'yi de şeyhülislamlığa tayin etmiştir.⁵⁹⁶ Çok geçmeden Rüştü Paşa'nın Zat-ı Şahaneye verdiği arz ile Mithat Paşa da Mecâlis-i Âliye memuriyetine atanıp, hemen akabinde Devlet Şurası başkanlığına getirilmiş ve sultan aleyhinde daire-i ittifak tamamlanmıştır.⁵⁹⁷ Böylece Erkân-ı Erbaa aynı kabinede toplanmış ve Sultan Abdülaziz mecbur kaldığı bu atamalarla bir bakıma resmen kendi sonunu hazırlamıştır.

Sultan Abdülaziz'in hal'ine kesin olarak karar veren Erkân-ı Erbaa üyeleri sık sık görüşmeler yaparak bu defa yine bir vükelâ değişikliği yapılmadan işi halletmek istemişlerdir. Hal' heyeti içerisinde Bahriye Nazırı Kayserili Ahmed Paşa da olmakla birlikte görüşmelere pek fazla katılmamıştır.⁵⁹⁸ Bunun dışında hal' hazırlıklarında ve sırasında Hüseyin Avni Paşa'nın en yakın yardımcıları Dar-ı Şura-i Askerî Reisi Redif Paşa ile Harp okulu kumandanı Süleyman Paşa olmuştur.⁵⁹⁹ Vakanüvis Lütü Efendi'ye göre, Sultan Abdülaziz hal'den birkaç gün önce ortalığın heyecanından şüphelenerek Beşiktaş sarayına geçerek yetim çocukları ziyaret edip yardım dağıtmıştır. Bu, sultanın hal' faaliyetlerini hissettiğinin bir göstergesi olabilir.⁶⁰⁰

Ancak niyetteki kararlılık çoktan kendini göstermiştir. Mithat Paşa hal' vakasının şer'i zemini oluşturmak için girişimlere başlamıştır. Bu doğrultuda Fetva Emni Kara Halil Efendi'yi konağına davet ederek, "*Padişah mülkü ve milleti yıkıma uğrattı ve Müslümanların beytülmalini saçıp savurdu. Milletin durumunun düzeltilmesi için düşürülmesi düşünülmüyor. Buna şer'i cevaz var mıdır?*" diye yoklama yapmıştır. Halil Efendi ise bu soru üzerine, "*Bu hayırlı işe çarşaf kadar fetva veririm*" cevabıyla⁶⁰¹ hal'e şer'i dayanak sunacağıının teminatını vermiştir. Bu açıdan, sultanın hal' fetvasını hazırlayan Fetva Emni Halil Efendi fetvanın sıhhati üzerinden yaşanan tartışmaların odak noktası olmuştur.⁶⁰²

Sonunda 30 Mayıs 1876 tarihi hal' olayının gerçekleştirileceği gün olarak belirlenmiş ve Hüseyin Avni Paşa, Dolmabahçe Sarayını hem karadan hem denizden kuşatarak işi şansa bırakmadan sağlam bir şekilde başarıya ulaştırmak istemiştir. Süleyman Paşa'yı Veliht Murat

⁵⁹⁶ Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütü Efendinin Bir Risalesi" s. 354-255.

⁵⁹⁷ Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütü Efendinin Bir Risalesi" s. 357; Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, s. 152.

⁵⁹⁸ Uzunçarşılı, **Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi**, s. 27.

⁵⁹⁹ Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, s. 154.

⁶⁰⁰ Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütü Efendinin Bir Risalesi" s. 357.

⁶⁰¹ **Mir'ât-ı Hakikât**, s. 107.

⁶⁰² Ayar, a.g.t., s. 226-227; Ayrıca fetva üzerine tenkitler için bkz. Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütü Efendinin Bir Risalesi" s. 360-361; Süleyman Kocabaş, **Sultan Abdülaziz ve I. Meşrutiyet**, 1. Baskı, Vatan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 192-195.

Efendi'yi saraydan alıp Serasker Kapısı'na götürmekle görevlendirmiştir. Çünkü Serasker Avni Paşa tarafından Rüştü ve Mithat Paşalarla Şeyhülislam Hayrullah Efendi yeni sultana biat için orada toplanmışlardır. Nihayet Süleyman Paşa veliaht dairesinden Şehzade Murat'ı almış ve saray kapısında bekleyen Hüseyin Avni Paşa'ya teslim etmiştir.⁶⁰³ Bu noktadan sonra Sultan Abdülaziz'in saltanatı için artık yapılabilecek bir şey kalmamıştır. Seraskerlikte hazır bulunan şeyhülislam ve paşalar Sultan V. Murat'a biat ederek cüluslarını gerçekleştirmişlerdir. Bayezid yangın kulesinden verilen işaretle karakol gemisinden cülus topları atılmış, ardından da tellallar ve basınla saltanat değişikliği duyurulmuştur. Sabaha karşı atılan topların cülus manasına geldiğini anlayan Sultan Aziz, her şey için çok geç olduğunu kabullenip hal'e teslimiyet göstermek zorunda kalmıştır.⁶⁰⁴ Bab-ı Seraskerî'de cülusla meşgul olunurken, sarayı kuşatanlardan Redif Paşa, Kızlar Ağası Cevher Ağa'yı yanına getirterek, "*Git Valide Sultan'a haber ver, millet Sultan Azizi tahttan indirip, Sultan Murat'ı padişah ittiler. Validesiyle Abdülaziz Han hazırlansınlar, şimdi Topkapı Sarayı'na gitmeleri muktezidir, kayıklar hazırdır*" haberiyle hal'i bildirmesini istemiştir.⁶⁰⁵

Böylece Osmanlı XIX. yüzyıl sultanlarının ardı ardına gelecek hal' vakalarının ilki gerçekleşmiş olmuştur. Konu edinilen diğer hal' vakalarında olduğu gibi, bu hal' eyleminde de olayın meşrutiyet kapısı yine şeyhülislam ve fetvası olmuştur. Ancak şimdiye kadar Osmanlı halifelerinin hal' fetvası geleneği içinde Sultan Aziz için verilen fetva ayrı bir yere sahiptir. Çünkü bu zamana kadar hal' fetvaları genellikle olay anında sözlü olarak verilmiştir. İşte ilk defa olarak Sultan Aziz'in hal' fetvası yazıya dökülerek vesika haline getirilmiştir. Fetva Emîni Kara Halil Efendi tarafından yazılan ve Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi tarafından cevaz verilen hal' fetvası⁶⁰⁶ şu şekildedir:

Emirü'l-mü'minin olan zeyd muhtelu's-şu'ur ve umur-ı siyasiyeden bi-behre olub, emvâl-i miriyyeyi mülk ü milletin tâkat ü tahammül idemeyeceği mertebe-i masârif-ı nefsânîyyesine sarf ve umur-ı diniyye ve dünyeviyeyi ihlal ve teşviş ve mülk ü milleti tahrib idüb, bekâsı mülk ü millet hakkında muzır olsa hal'i lazım olur mu? El cevab: Allahü Te'âla âlem olur.⁶⁰⁷

Fetvanın içeriğinde geçen hal' gerekçesi, bir halifenin hilafet meşruiyetini kaybetmesi ve dolayısı ile hal' edilmesi için gayet uygundur. Ve hilafet teorisi ile de örtüşmektedir. Ancak gerekçeler arasında ki *muhtelu's-şu'ur* maddesi Sultan Abdülaziz için geçerli bir sebep değildir. Zira Sultan Abdülaziz'in hiddetli karakteri aşikâr olsa da herhangi bir akli hiffeti bulunmadı bilinen bir gerçektir. İsmail Hami Danişmend de fetvanın bu maddesine şiddetle muhalefet göstermekle birlikte, sultanın mütedeyyin kişiliğine rağmen *umur-ı diniyyeyi ihlal* isnadına da kat'i suretle karşı

⁶⁰³ Mir'ât-ı Hakikât, s. 114; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4, s. 259-260; Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, s. 46-47.

⁶⁰⁴ Mir'ât-ı Hakikât, s.114-115; Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, s. 49-50.

⁶⁰⁵ Uzunçarşılı, "Vak'anüvis Lütfi Efendinin Bir Risalesi" s. 363.

⁶⁰⁶ Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 248-249; Ayar, a.g.t., s. 226.

⁶⁰⁷ BOA, Y.EE, 21, 28, (6 Rebiyülahir 1327/27 Nisan 1909).

çıkılmaktadır.⁶⁰⁸ Bunlar göz önünde tutularak değerlendirildiğinde, fetvanın gerekçeleri sunmaktan ziyade hal' vakasını bir şekilde meşruiyete kavuşturmak için yazıldığı açık biçimde anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere Sultan Abdülaziz de hal' edildikten sonra bir de üstüne katledilen sultanlardandır. Hal' edildikten sonra Topkapı Sarayı'na naklolunan devrik sultan, oradaki huzursuzluğundan dolayı Sultan Murat'tan rica ile Fer'ye Sarayı'na taşınmış ve nihayet burada intihar süsü verilmek suretiyle öldürülmüştür.⁶⁰⁹ Bu vakanın bir süre üzerine gidilmese de Sultan II. Abdülhamid zamanında Yıldız Mahkemesi kurularak, vakanın aydınlatılması ve suçluların araştırılmasına çalışılmıştır. Soruşturmalar neticesinde daha önce öldürülen Hüseyin Avni Paşa ve Mithat ve Rüştü Paşaların suçlu bulunup cezaya çarptırılmışlardır. Ancak o dönemde Erkân-ı Erbaa içinde yer alan Şeyhülislam Hayrullah Efendi de zanlılar listesinde yer almıştır.⁶¹⁰ Hatta Mahmud Paşa tarafından vakada dahil bulunanlara dair hazırlanan isim listesinde de Hasan Hayrullah Efendi ve Fetva Emmini Halil Efendi'nin isimleri (belki de verdikleri fetva dolayısıyla) yazılmıştır.⁶¹¹

Sultan Abdülaziz'in hal'iyile ilgili son olarak şu değerlendirmeyi de yapmak yerinde olacaktır. Bu hal' vakasına kadar Osmanlı'da darbeler her zaman belirli bir grubun önderliğinde kalabalık bir güruhun ayaklanmasıyla yapılagelmiştir.⁶¹² İşte Sultan Aziz'in hal'i vakası bu yönüyle de diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Zira Osmanlı tarihinde ilk defa bir halife-sultan, tevabii tarafından toplu bir kalkışma olmadan vekillerinin iradesi sonucu tahtından edilmiştir. Belki de bu yüzden Mir'ât-ı Hakikât müellifi Mahmud Celaleddin Paşa haklı olarak şu eleştiriyi yapmaktadır:

Osmanlı padişahlarından sekizi tahttan düşürülme acısını tatmıştır. Ancak bu değişiklikler, insanlık tarihinin şahit olduğu pek çok olayın görülmesi ve büyük halk çoğunluğunun düşünce ve eylem birliği ile meydana gelmiş. Ve özellikle Osmanlı Devleti'nde ne zaman sultana karşı bir çıkış olduysa, bir kişi ve bir kimseyle ilgili kırgınlık, kızgınlık ve düşmanlıktan ileri gelerek saltanat değişimine yol açmamış, hep görüş birliği ve savulması imkânsız bir zorlama ile benimsenmişti. Yoksa vekillerden üç dört kişinin kendi kötü niyetlerinin uyuşmasıyla, Hilafet ve Saltanatı bünyesinde birleştirmiş bir büyük devletin padişahının tahttan indirilip atılmasının emsali görülmemiştir. Çünkü kesinlikle bir vekilin müvekkilini azletmeğe (işte bu tez çalışmasının dikkat çekmeyi amaçladığı çıkarımlardan bir tanesi budur) hakkı bulunmaması prensibine göre, devletin vekillerinden bir veya bir kaçının müvekkilleri olan padişahı saltanat

⁶⁰⁸ Bkz. Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4, s. 261.

⁶⁰⁹ Afyoncu vd., a.g.e., s. 322-323.

⁶¹⁰ "Cennetmekân Sultan Abdülaziz Han hazretlerinin keyfiyet-i katl ü şehâdetinden dolayı icrâ kılınan tahkikâtdan Şeyhülislam Esbak Hayrullah Efendi'nin dahi âmîr-i mücbirlere fi'ilen iştirâk olduğu anlaşılmağla maznun-ı 'aliyye bulunmuşdur." BOA, Y.EE, 20, 33, (24 Cemaziyülevvel 1293/17 Haziran 1876).

⁶¹¹ "Hal'-i Abdülaziz Han vakasında zey-i medhal olanların esamisi: Sadrazam Esbak Mehmed Rüşdü, Hüseyin Avni Paşa, Şeyhülislam Esbak Hasan Hayrullah Efendi, Mithat Paşa, Ziya Paşa, Damad Mahmud Paşa, sudurdan Şirvânizâde Ahmed Hulisi Efendi, Kemal Bey, Fetva Emmini Halil Efendi..." BOA, Y.EE, 21, 26, (6 Rebiyülahir 1327/27 Nisan 1909).

⁶¹² Her ne kadar I. Mustafa'nın ilk hal'i istisnâ bir durum olarak bunun dışında kalsa da, orada sultanın akli hiffeti söz konusudur. Ki Sultan V. Murad'ın hal'i de herhangi bir ayaklanma olmadan aynı mecburiyetten gerçekleştirilecektir.

tahtından indirip de buna genel bir uyuşma manası vermelerinin şeriat ve kanuna göre hükmü yoktur.⁶¹³

3.2.8. Şeyhülislam Hayrullah Efendi ve V. Murat'ın Kendiliğinden Düşen Hilafeti

Farklı karakterlerin farklı amaçlarla saltanata eriştirdikleri Sultan V. Murat, onlar açısından tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Çünkü Sultan V. Murat'ın aklî muvazenesindeki sıkıntılar cülusla beraber kendini göstermeye başlamıştır. V. Murat ince ruhlu ve hafif meşreb bir kişilikte olmakla tabiatı itibariyle zayıf karaktere sahip bir sultandır. İçki müptelalığı kendisini kötü etkilemiş ve asabının bozulmasına sebep olmuştur. Özellikle son zamanlarında Sultan Abdülaziz'in kendisi üzerindeki gözetimi iyice artırması, V. Murat'ta öldürülecek hissi yaratmış ve akıl sağlığını iyice sarsmıştır. Darbe sırasında kendisinin cülus amacıyla saraydan alınarak götürülmesini öldürülmesi için bir senaryo yazması ve nihayet hal' vakasından sonra amcasının katledildiği haberini alması onda büsbütün cinnet havası estirmeye başlamıştır.⁶¹⁴ Sultanın sıkıntıları daha cülus sırasında görülmeye başlandıysa da, bu durum kimse tarafından dışarıya sızdırılmamıştır. Ancak Ayasofya Camii'ndeki ilk Cuma selamlığında cünun hallerinin iyice kendini göstermesi, herkeste V. Murat'ın akıl sağlığında bir bozukluk olduğu düşüncesini teyit etmiştir. Bunun ardından sultan Cuma selamlığını bazen arabayla çıkarılmak zorunda kalmıştır. Bir süre sonra ise sultanın Cuma selamlığına çıkarılması, çeşitli bahanelerle terkedilmiştir. Hatta Eyüp Sultan'da mutat üzere yapılması gereken kılıç kuşanma teamülü dahi sultanın bu aklî sorunundan dolayı yapılamamıştır. Bundan başka sultanın, yanına gelen vükeladan kimse kucaklamak ve öpmek gibi hareketleri iyice dikkat çekmeye başlamıştır. Tedavisinin sürdürülmesinde iyi geleceği düşünülerek Yıldız Kasrı'na nakledilen sultan orada cinnet geçirip, iyice garip haller sergilemeye başlamış, elbiseleri ile kendisini havuza atmış ve güçlkle çıkarılmıştır.⁶¹⁵ Sultan V. Murat'ın ahvali bir sultan ve halife için uygun bir durum olmayarak, büyük bir umutla onu tahta geçirenler için hiç de iyi bir netice olmamıştır.

Nitekim bunlardan meşrutiyet hayalleri kuran Mithat Paşa tam bir hayal kırıklığına uğramıştır. Sultan V. Murat'ın bu cinnet döneminde serbestçe devlet işlerini yürüten Sadrazam Rüştü Paşa, Mithat Paşa'nın ardı arkası kesilmeyen Kanun-ı Esasi teklif ve ihtarlarına, "*Padişahın şuuru bozulmuştur. Bu sebeple devletin idare tarzının değişmesine zaman müsait değildir*" karşı çıkmıştır. Sultanın durumu gitgide ulema arasında da V. Murat'ın arkasında Cuma namazının caiz olmadığına dair şayialarına sebep olmaya başlamıştır. Rüştü Paşa'nın tavrına karşı ise "*Memleketi padişahsız idare etmek hoşuna gitti*" söylentileri yayılmıştır.⁶¹⁶ Nihayet dışardan getirilen

⁶¹³ Mir'ât-ı Hakikât, s. 107-108.

⁶¹⁴ Kocabaş, a.g.e., s. 224-225.

⁶¹⁵ Mir'ât-ı Hakikât, s. 128, 159; Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, s. 118, 121; Cevdet Küçük, "Murad V", DİA, 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, s. 184; Kocabaş, a.g.e., s. 225-226.

⁶¹⁶ Mir'ât-ı Hakikât, s. 159; Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, 4 s. 283.

doktorların da olumsuz raporlarının ardından Sultan V. Murat'tan ümit kesilmiştir. Bu arada Ramazan Bayramı yaklaştığından sultanın muayedeye çıkma mecburiyeti paşaları iyice telaşa düşürmüştür.⁶¹⁷ Bu hal üzereyken nihayet Ticaret Nazırı Damat Mahmud Celaleddin Paşa önce Redif Paşa'yı ve daha sonra da Mithat Paşa'yı saltanat değişikliğine ikna etmeyi başarmıştır. Mithat Paşa hemen Veliaht Abdülhamid Efendi'yle görüşmelere başlamış ve Abdülhamid Efendi'nin "*Meşrutiyet ve parlamento sistemine dayanmayacak bir idareyi kabul etmem*" sözü üzerine büyük bir heyecanla Sadrazam Rüştü Paşa'yı iknaa çalışmıştır. Rüştü Paşa'nın da Abdülhamid Efendi ile görüşmesinin ardından taht değişikliğine karar verilmiştir.⁶¹⁸ Bundan sonra geriye kalan iş, değişikliğin meşruiyete kavuşturulmasıdır. Bu görev ise elbette ki Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi'ye düşmektedir. Zira sultanın cünun hali sabit olduğundan, bu defa her şey usulüne uygun ve tartışmaya yer bırakmayacak şekilde gerçekleşecektir.

Sultan V. Murat'ın hal' ve dolayısı ile Abdülhamid Efendi'nin de saltanata iclas işinin 19 Ağustos'ta bütün ulema ve vüzera ve ricalin toplanıp, Topkapı Sarayı'nda yapılması kararlaştırılmıştır. Hal' ve cülusa davet edilenler, "*Sırbistan meselesinden dolayı bir müzakere vardır*" bahanesi ile Kubbealtı'na gönderilmişlerdir. Ve nihayet gerçek toplanma amacı söylenildikten sonra Şeyhülislam Hayrullah Efendi'den hazırlanmış olan hal' fetvasının sunulması istenmiştir. Fetva Kara Halil Efendi tarafından okunan fetva şu şekildedir: "*Müslümanların imamı daimi cinnetle mecnun olup, imametten beklenen şey yok olsa, üzerinden imamet kalkar mı? El cevap: Allahü a'lem, olur.*"⁶¹⁹ Arşiv araştırması sırasında rastlanılan bir vesikaya göre, Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi bu fetvayı *Şerh-i Makasid* adlı bir fıkıh kitabından imametin şartları bahsinden çıkararak vermiştir. Hayrullah Efendi vesikanın üst kısmına *Şerh-i Makasid*'daki imamet şartlarını yazmış ve sonra da tercümesini vermiştir. Tercümede özetle şunlar yer almaktadır: Şeriat'ı daim kılıp, siyaset kaidelerinin korunması için hilafet rütbesine ve sahib-i Şeriat ve serîr-i saltanat-ı Risâlet makamına gelebilmek için Müslüman ve akıl baliğ olmak, erkek ve kadir olmak gereklidir. Cünun, gayr-ı me'mul yani umulmayan derecede esir bulunmak, Müslümanların işiyle ilgilenmeyip kendi nefsini gözetmek, ümmî yani okuma yazma bilmemek, ilimleri unuttur derecede unutkan olmak gibi durumlardan birinin varlığı söz konusu olduğunda, akd-ı imamet tabiatıyla çözümlü hal'e hacet kalmadan halife olan zat kendiliğinden mün'azil yani ayrılmış olur.⁶²⁰ Böylece Hayrullah Efendi, hilafet nazariyesindeki bu esaslar üzerine verdiği fetvada bir önceki hal' fetvasına nazaran tartışma yaratacak bir açık bırakmamıştır. Zaten sultanın durumun aşikâr olması sebebiyle de vaka şeyhülislam tarafından sorunsuz bir meşruiyete kavuşturulmuştur.

⁶¹⁷ Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, s. 120-121; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4 s. 283; Kocabaş, a.g.e., s. 226-227.

⁶¹⁸ *Mir'ât-ı Hakikât*, s. 161; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4 s. 284; Kocabaş, a.g.e., s. 226, 231-233.

⁶¹⁹ *Mir'ât-ı Hakikât*, s. 162.

⁶²⁰ BOA, Y. PRK. MŞ, 1, 2, (29 Zilhicce 1293/15 Ocak 1877).

3.2.9. Şeyhülislamın Son Hal' Fetvası: Sultan II. Abdülhamid'in Hal'i

Kendisinden önceki iki sultanın art arda hal' edilmesinde yaşadığı tecrübeyle saltanatını koruma adına otuz üç yıl sıkı bir idare kuran II. Abdülhamid, meşrutî yönetime tavrı ve istibdatçı idare anlayışı dolayısıyla ciddi bir muhalif kitle kazanmıştır. Ancak bu uzun süreli çabasına rağmen yorgun düşen iktidarı muhalif cepheye daha fazla dayanamayacaktır. Rumeli'de Selanik ve Manastır merkezli İttihat ve Terakki Cemiyeti hızlı bir örgütlenmeyle çok geçmeden ciddi bir muhalif güç haline gelmiş ve Kanun-ı Esasi'nin tekrar ilanı konusunda Sultan II. Abdülhamid iktidarına baskı yapmaya başlamıştır. Meşrutiyet'in ilanı yönünde tehdit dolu onlarca telgraf Rumeli'den Yıldız Sarayı'na gönderilmiştir. Said Paşa başkanlığında Yıldız'da toplanan bakanlar kurulunda, II. Abdülhamid'in emri üzerine Temmuz 1908'de Kanun-ı Esasi yeniden ilan edilerek meşrutî rejime tekrar geçilmiştir.⁶²¹ Bu andan itibaren Sultan II. Abdülhamid yaklaşık dokuz ay daha serfir-i saltanatta kalmayı sürdürmüştür; ta ki 31 Mart Vakasına kadar.

Meclis bunalımlarıyla gerilen siyasi ortamda İttihat ve Terakki Cemiyeti kadrolaşma ve adam kayırmacılıkla kendisine karşı muhalif cephele doğmasına sebep olmuş, nihayet Serbestî gazetesinde İttihat ve Terakki'yi çok sert şekilde eleştiren Hasan Fehmi Bey'in 6 Nisan 1909'da öldürülmesiyle ortam iyice gergin hale gelmiştir.⁶²² Çok geçmeden 13 Nisan'da Taşkılla'daki Dördüncü Avcı Taburu, başlarındaki subayları hapsederek ayaklanma başlatmışlardır. Şeriat isteriz parolasıyla yola çıkan asiler Sultanahmet Meydanı'nda toplanmış, aralarında İttihat Ve Terakki mensubu olan bazı kişilerin görevden azledilmesini istemiştir. Hatta İsyanın büyümesi üzerine kabine istifası dahi yaşanmıştır.⁶²³ Bu arada İsmail Canbulat adında bir yüzbaşının "*Meşrutiyet mahvoldu*" diye gönderdiği telgrafla Selanik'te bulunanlar, merkezdeki isyandan haberdar edilmiştir. Bunun üzerine Selanik'te üçüncü ordu kumandanı Mahmud Şevket Paşa'nın emrinde Hareket Ordusu kurulup, isyanı bastırmak için İstanbul'a gönderilmesine karar verilmiş ve nitekim isyan Hareket Ordusu tarafından çok geçmeden bastırılmıştır.⁶²⁴ Ancak elbette ki Hareket Ordusu'nun İstanbul'a varışı sadece isyanın bastırılmasıyla neticelenmeyecektir. Zira Sultan II. Abdülhamid de saltanatını kaybedecektir.

Bilindiği üzere meclis ve İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından Sultan II. Abdülhamid, meşrutiyet karşıtı addedilen bu isyandan sorumlu tutulmuştur. Ancak sultanın isyan konusunda

⁶²¹ Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, s. 281-282; Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4 s. 262-263.

⁶²² Afyoncu vd., a.g.e., s. 332-333.

⁶²³ Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)**, 9, 2. Baskı, TTK, Ankara, 1999, s. 85, 89; Afyoncu vd., a.g.e., s. 335.

⁶²⁴ İsmail Hami Danişmend, **31 Mart Vak'ası**, Yeni Matbaa, İstanbul, 1961, s. 94; Karal, **İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı**, s. 96, 98, 102.

herhangi bir dahli olmadığı, yapılan araştırmalarla ortaya çıkarılmıştır.⁶²⁵ Abdurrahman Şeref Efendi o dönemin içinde yaşamış ve olaylara bizzat şahitlik eden bir kimse olarak, o günlerde Avrupa bankalarından Yıldız'a birkaç milyon lira getirildiği ve isyancıların bu paralarla ihtiyaç giderdiği şayialarına dayanarak sultanı şüpheli olarak görmektedir. Ona göre, II. Abdülhamid'in bilgi ve dahli yoksa bile kendi namına çalışanlar bu isyanda iş tutmuştur.⁶²⁶ Ancak Abdurrahman Şeref başka bir eserinde II. Abdülhamid'in bu isyanda herhangi bir dahli olmadığını teyit etmiştir.⁶²⁷ Ayrıca hal' edilip Selanik'e gönderildikten sonra millet, devlet ve askere hitaben yazdığı arzuhalde sultanın bizzat kendisi de bu yaftadan aklanmak için isyanda dahli olmadığı üzerine yemin etmiştir.⁶²⁸

Esasen II. Abdülhamid'in hal'i düşüncesi isyan sonrasında değil, daha evvelinde ortaya atılmıştır. İsyanın patlak verdiği günlerde korkuları dolayısıyla İstanbul'u terk eden ayan ve mebuslar, Ayastefanos'ta bir araya gelerek Meclis-i Umum-ı Milli'yi burada toplamışlardır. Ve işte ilk defa buradaki müzakereler sırasında sultanın hal' edilmesi gündeme getirilmiştir. Ancak isyan henüz devam ettiği için bunun duyulması istenmemiştir. Nitekim o sıralarda Hareket Ordusuyla Ayastefanos'a ulaşan Mahmud Şevket Paşa da, Yıldız sarayı gücünü tamamen yitirene kadar hal' meselesinin duyulmamasını tembih etmiştir.⁶²⁹ Ali Fuat Türkgeldi hatıratında şunu yazmaktadır: *"Hareket Ordusu ile İstanbul askerinin çatışmalarından sonra işin hal' ile neticeleneceği görülüyordu. Fakat zaman-ı icrası bilinmiyordu."*⁶³⁰ isyanın bastırılmasının ardından yeniden Ayasofya tarafındaki Meclis-i Mebusan dairesinde toplanan meclis üyelerinin gündemi bellidir. Meclisteki uzun görüşmeler neticesinde Sultan II. Abdülhamid'in hal' edilip, yerine veliahd-ı saltanat Mehmed Reşad Efendi'ye biat ettirilmesine karar verilmiştir. Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın konuyu açması üzerine, Kanun-i Esasi hükmüne göre de Osmanlı bir Müslüman devlet olduğundan bu iş için fetva alma lüzumu gündeme gelmiştir. Dolayısı ile şeyhülislam ve fetva emininin meclise getirilmesi icap etmiştir.⁶³¹

Burada dikkate şayan bir nokta vardır ki, o da, II. Abdülhamid'in hal'i kararının ehlü'l-hal ve'l-akd konumundaki Meclis-i Umum-ı Milli tarafından, yani meclis iradesiyle alınmasına rağmen durumun resmiyete dökülüp meşruiyet kazanabilmesi için XX. asırda dahi şeyhülislam fetvasına ihtiyaç duyulmasıdır. Bu göstermektedir ki, şeyhülislamın ilk zuhurundan beri *"eyleme meşruiyet*

⁶²⁵ Bkz. Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4 s. 370-371; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Sultan Abdülhamid'in Ha'li ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", **Bellekten**, 10, (40), TTK, Ankara, 1946, s. 706; Afyoncu vd., a.g.e., s. 336.

⁶²⁶ Abdurrahman Şeref Efendi, **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, Bayram Kodaman - Mehmed Ali Ünal (Haz.), TTK, Ankara, 1996, s. 21.

⁶²⁷ Bkz. Abdurrahman Şeref, **Tarih Musahabeleri**, s. 293.

⁶²⁸ Uzunçarşılı, "II. Sultan Abdülhamid'in Ha'li ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", s. 718.

⁶²⁹ **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, s. 20-21.

⁶³⁰ Ali Fuat Türkgeldi, **Görüp İşittiklerim**, 5. Baskı, TTK, Ankara, 2010, s. 33.

⁶³¹ **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, s. 22-23.

kazandıran” konumu hâlâ etkisini devam ettirmektedir. Aslında hal’ vakalarında kendini gösteren etkin söylemlerden biri “*halk/kul sizi padişah olarak istemiyor*” söylemidir. Ancak bu söylem dahi yalnız fetva ile meşruiyet kazanıp, sonuca ulaşabilmiştir. Doğal olarak II. Abdülhamid’in hal’inde de yani meclis kararına rağmen ancak fetva ile icraya geçilmesinde kendisini gösteren durum budur.

Türkgeldi’nin aktardıklarına göre, fetva alınma kararının verilmesinden sonra şeyhülislam ve fetva emininin meclise getirilmesinde bazı ilginç haller yaşanmıştır. Buna göre, Fetva Emini Nuri Efendi fetvanın şeyhülislama ait olduğu gerekçesiyle gelmek istememiş ancak buna memur olan Talat Paşa’nın zorlamasıyla mecbur kalmıştır. Diğer taraftan Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi de benzer bir tavırla hastalığı bahanesiyle daveti geri çevirmiştir. Ancak Talat Paşa bu saatten sonra ne olursa olsun götürüleceğini ihtar ederek, kendisini zorla meclise götürmüştür.⁶³² Nihayet meclis binasına gelişin ardından meclis reisi odasında şeyhülislam ve fetva eminiyle, Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa, kabine üyeleri, ayan ve mebusan reisleri ve mebuslardan Küçük Hamdi (Elmalılı) Efendi ve Mustafa Asım Efendi de olduğu halde 27 Nisan 1909 günü fetva işi görüşülmeye başlanmıştır. Odada hazır bulunan ilm-i fikha haiz Hamdi ve Asım Efendiler bu arada evvelce yazdıkları hal’ fetvalarını göstermiş ancak anlaşıldığı kadarıyla Nuri Efendi ve Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi’nin fetvayı yazmaya yanaşmamasından görüşmeler bir hayli uzamıştır.⁶³³

Bilhassa Fetva Emini Nuri Efendi türlü bahaneler gösterip, hatta istifa ettiğini bildirip sürekli fetva işinden sıyrılmaya çalışmıştır. Türkgeldi’nin Küçük Hamdi (Elmalılı) Efendi’den naklen anlattıklarına göre, Nuri Efendi ısrarla “*Fetva itası bana ait değil, şeyhülislama aittir. Fetva Emini yalnız müsveddesini yazar, şeyhülislam imza eder. Ben fetva emanetinden istifa etmişim, istifayı sizin kanun-i esasınız de kabul ediyor*” demiştir. Ancak Küçük Hamdi Efendi, “*Bir ferd-i müslim size fetva emini sıfatıyla değil, memleketin ulema-yı meşhuriyesinden bir zat sıfatıyla müracaat edip de bunun caiz olup olmadığını sorarsa cevap vermeğe şer’an mecbursunuz*” cevabıyla fetvayı yazması konusunda diretmiştir. Bunun üzerine Nuri Efendi, Abdülaziz vakasından sonra olan Rus harbini misal vererek hal’de şeâmet (uğursuzluk) vardır deyip, “*Feragat teklif edin, belki nefsinizi azleder*” tavsiyesini sunmuştur. Buna karşılık söze giren Asım Efendi’nin, “*O halde fetva feragat teklifi veya hal’i suretiyle iki şık üzerine yazılırsa ne dersiniz*” demesi üzerine Nuri Efendi, “*Bu olur*” diye cevap vermiştir. Bu mutabakatın ardından Küçük Hamdi Efendi, II. Abdülhamid’in hal’ fetvasını yazmış ve Mehmed Ziyaeddin Efendi de imza ederek sultanın hal’i fetvasını vermiştir.⁶³⁴

⁶³² Türkgeldi, a.g.e., s. 36.

⁶³³ **Son Vak’anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, s. 23; Türkgeldi, a.g.e., s. 37; Danişmend, **31 Mart Vak’ası**, s. 136; Karal, **İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı**, s. 104.

⁶³⁴ Türkgeldi, a.g.e., s. 37-38; Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4 s. 376-377; İhsan Süreyya Sırma, Türkgeldi’den de istifade ederek yazdığı hal’ fetvası konusunda Hamdi Efendi tarafından yazılan fetvanın Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi’ye zorla imzalatıldığı görüşünü paylaşıp, bu süreci oldukça sert bir dille eleştirmektedir. Bkz. İhsan Süreyya Sırma, **II. Abdülhamid’in İslam Birliği Siyaseti**, 9. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 107-108.

Böylece son kez bir hal' fetvası ile bir halife-sultan daha düşürülmüş ve şeyhülislamın fetva yoluyla mutlak otoritenin azlını meşrulaştırma kapısı kapanmış olmuştur.

Son olarak II. Abdülhamid'in hal' fetvası da tıpkı Abdülaziz'e verilen fetva gibi tartışıl原因 konulardan olmuştur. Küçük Hamdi Efendi tarafından yazılan ve Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi tarafından imza edilen hal' fetvası şöyledir:

İmâmü'l-müslimîn olan Zeydbazı mesâil-i mühimme-i şer'iyyeyi kütüb-i şer'iyyeden tayy ve ihraç ve kütüb-i mezkureyi men' ve hark ve ihrâk ve Beytu'l-malda tebzir ve israf ile mesûğ-ı şer'i hilafetde tasarruf ve bilâ sebep-i şer'i katl ve habs ve tağrib-i ra'iyye vesair gûnâ mezalim-i i'tiyâd eyledikten sonra salaha rücu etmek üzere ahd ü kasev etmiş iken, yemininde hânis olarak ahvâl ve umûr-ı Müslimîni bi'l-külliyyeye muhtel kılacak fitne-i azime ihdâsında ısrar ve mukâtele ikâ' etmekle, mene'a-i müslimîn Zeyd-i mezkûrun tağallübünü izale etdiklerinde bilâd-i İslamiyye'nin cevânib-i kesiresinden mezkûru mahlû' tanıdıklarına dair ihbar-i mütevâliye vürûd edip, mezburun bekâsında zarar muhakkak ve zevâlinde salâh melhuz olmakla Zeyd-i mezbura imamet ve saltanattan feragat teklif etmek veya hal' eylemek suretlerinden hangisi erbâb-ı hal' ü akd ve evliyây-ı umûr tarafından ercah görülüyorsa icrâsı vâcib olur mu? El cevap: olur.⁶³⁵

Daha önce de bahsedildiği gibi fetva feragat ya da hal' usulü ile icra olunacaktır. Bunu belirlemek için Said Paşa tarafından hal' fetvası mecliste okunmuş ve oylama yapılmış, genelin hal' ile icra edilmesi yönündeki fikri üzerine ikinci şık tercih edilmiştir.⁶³⁶ Tükgeldi'nin Talat Paşa'dan öğrendiklerine göre, tereddütte kalanlar Talat Paşa'nın müdahalesi ile ikinci şıkka oy kullanmışlardır.⁶³⁷ Fetva metninde de görüldüğü üzere II. Abdülhamid, bazı mühim şer'i meseleleri şer'iyye kitaplarından çıkarmak, şer'i kitapların bazılarını yasaklayıp yakmak, milletin hazinesi israf etmek, şer'i sebeplere dayanmadan milleti hapsedip katletmek ve bu vesileyle zulmetmek ve son olarak da iyiye dönme üzerine yemin ettiği halde yeminini tutmayıp fitne çıkarmada ısrarcı olmakla isnad edilmekte ve bunlar gerekçe gösterilerek hal'i gerçekleştirilmektedir.

Bahsedilen gerekçeler hilafet nazariyesine göre bir halifenin azledilmesi için yeter de artar bile. Ancak isnad edilen bu suçlamaların gerçek olup olmadığı elbette ki tartışmalara sebep olmuştur. Birkaç örnek vermek gerekirse, suçlamaların doğruluğu tarafında olan görüş için en iyi örnek, o dönemi yaşamış Abdurrahman Şeref olacaktır. Abdurrahman Şeref Efendi bu suçların gerçekten işlendiğini kabul edip, bazı örneklerle ispatlama gayretine dahi girmiştir. Mesela “*sefer ve seyâhat ediniz, kesb-i sıhhat edersiniz*” hadisinin, Avrupa'ya gitme ve firar etmelere sebep olacağı gerekçesiyle kitaplardan çıkarıldığını iddia etmektedir. Bundan başka *Muhammediyye* ve *Ahmediyye* gibi ünlü müellifleri men edip, *Şerh-i Mevâkıf ve Haşiye-i İbn-i Abidin* gibi önemli İslâm kitaplarını dükkân ve matbaalardan toplandığını ifade etmektedir. Bir söz söylemek veya

⁶³⁵ II. Abdülhamid'in bu hal' fetvası Abdurrahman Şeref Efendi ve İhsan Süreyya Sırma'dan karşılaştırma yapılarak alınmıştır. **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, s. 24; İhsan Süreyya Sırma, a.g.e., s. 108.

⁶³⁶ **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, s. 26-27.

⁶³⁷ Bkz. Tükgeldi, a.g.e., s. 37.

bir yere toplanmanın hapis ve sürgün sebebi sayıldığını, bu yolla zulüm yapıldığını ve nihayet Kanun-i Esasi'ye ettiği yeminden dönüp 31 Mart gibi bir fitne çıkardığını savunmaktadır. Abdurrahman Şeref Efendi, bu zulümleri yapan bir halife ve sultanın bekasında zararın muhakkak ve gitmesinde ise büyük iyilik olduğunu söylemektedir.⁶³⁸ Diğer taraftan bu suçlamalara doğrulardan uzak olduğu gerekçesiyle karşı çıkıp, asıl bu yapılanın zulüm olduğunu düşünenler safına ise İsmail Hami Danişmend ve Sırrı Süreyya Sırma gibi araştırmacılar örnek gösterilebilir.⁶³⁹

Nihayet süreç ve gerekçeleriyle Sultan II. Abdülhamid'in hal' vakası bu şekilde iken, daha önce de söylenildiği gibi, tez çalışması açısından bu hal' vakasının en çarpıcı yanı, XX. yüzyılda meclis tarafından alınan hal' kararının dahi şeyhülislam fetvası ile tasdik edilme ihtiyacı güdülmesidir. Bu durum, şeyhülislamın fetva argümanı sayesinde Osmanlı'nın son dönemlerinde dahi nasıl bir siyasi etki ve konuma sahip olduğunun en bariz göstergesi olsa gerektir.

⁶³⁸ Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi, s. 24-26.

⁶³⁹ Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, 4 s. 377; İhsan Süreyya Sırma, a.g.e., s. 110-112.

SONUÇ

Dünyevi bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkan *hilafet*, Emevi ve Abbasilerle bulduğu *halifetullah* algısındaki *Tanrisal meşruiyetle*, Türk hâkimiyet telakkisiyle de örtüşerek, Osmanlı'ya sirayet etmiştir. Böylece Osmanlı'da *halife-sultan* merkezli dual bir hâkimiyet kavrayışı ortaya çıkmış ve çok güçlü bir *mutlak otorite* algısı oluşturulmuştur. Hükümdarın bu çift kimlikli hâkimiyet yapısındaki yönetim hakkı, vekâleten sadrazam ve şeyhülislam arasında dağıtılmıştır. Sadrazam, onun sultan unvanındaki siyasi kimliğin vekilliğini yürütürken; şeyhülislam ise, onun halife unvanındaki dinî kimliğin vekilliğini yürütmüştür. Böylece en tepede her şeye hâkim ve muktedir olan mutlak otorite, kendisinin hemen altında hem birbirinden ayrı, hem de birbirini tamamlayan ve ciddi yetkilerle donatılmış iki alt şube oluşturmuş; böylesine yüksek bir idare anlayışı benimsemiştir. Sadrazam, sultandan aldığı vekâletle ülkeyi idare ederken; şeyhülislam ise halifeden aldığı vekâletle, ülkenin dinî işlerini yoluna koymuştur. Bu ayrı idare şubeler içerisinde şeyhülislam, verdiği şer'î fetvalarla, hükümetin eylemlerine meşruiyet kazandırmıştır. Şeyhülislamın savaştan barışa ve devlet içi siyasetten ekonomiye kadar birçok alandaki dahli, ona fevkalade bir yer tanzim etmiştir.

Özellikle Ali Cemalî, İbn Kemal ve Ebussuûd gibi tesirli şahsiyetlerin bu makama tesadüf edişleri, Sünni taassubun baskın hale gelmesine neden olduğu gibi, herhangi bir idari icraya kadir olmayan şeyhülislamın siyasetteki etkisini de iyice arttırmıştır. Hatta bilhassa Ebussuûd'un idare hukukuna olan müdahalesi ile mutlak otoriteye has *örfi/sultanî hukuk* dahi, şeyhülislamın etki alanına girmiştir. Bu vesile ile Osmanlı idare anlayışındaki yozlaşmada şeyhülislam büyük rol sahibi olmuştur. Devletin gücünün doruğa çıktığı XVI. asrın sonlarında başlayan ve XVII. asrıyla birlikte hız kazanan, devlet sistemindeki *klasik devlet anlayışın yozlaşması* olgusu, çok geçmeden mutlak otoritenin hâkimiyetine darbeler indirilmesi ile neticelenmiştir. İşte bu dönemden itibaren, mutlak otoritenin vekâletini yürüten o iki şube, vekâletten gelen gücü bizzat vekâlet sahibinin aleyhine kullanmaya başlamıştır. Esasen ulema ve vüzeranın temsil ettiği şubeler genellikle devlet üzerindeki tahakküm konusunda birbiriyle çatışma içerisinde olmuştur. Bu aslında mutlak otoritenin lehine bir durumdur. Ancak şubelerin anlaşma içerisinde hükümdara karşı ortak tavır takınması hali; işte bu, mutlak otorite sahibinin sonu anlamına gelmiştir.

Mutlak otorite hâkimiyetinin bozulması, devlete tabi hiziplerin idarede kendi güçlerinin tesisi yarışına girmesine sebep olmuştur. Bu güç mücadelesi içerisinde mutlak otorite, hiziplerin âdete kendi keyfiyetleri doğrultusunda saltanata çıkarıp indirdikleri, tabiri caizse, bir oyuncak haline gelmiştir. Her ne kadar bazı dirayet sahibi halife-sultanlar bu olguyu yıksa da, genel durum bu

şekilde seyretmiştir. İktidar mücadeleleri sırasında ordu her zaman zorlayıcılığıyla, kullanılmak istenen en önemli unsurlardan biri olagelmıştır. İşte bu konuda terazinin diğer tarafında ise, ulema yer almıştır. Zira askerinin zorlayıcı fiili gücü ancak ulemanın dinî kimliği ile birleştiği sürece meşru bir zemine sahip olabilmıştır. Bu konuda ulemanın en etkin portresi ise, ilmiyenin başı olarak, *şeyhülislam*dır. Zira elindeki fetva argümanı ile onun meşruiyet veremeyeceği hiçbir fiili durum yok gibidir. İşte araştırma sırasında görüldü ki, hal' vakaları sürecinde şeyhülislam bu gücü ile en tesirli ve faal karakterlerden biri haline gelebilmiştir.

Şeyhülislamın bu tesir gücüne ilk defa olarak Sultan I. Mustafa'nın serîr-i saltanata getirilmesi olayında tesadüf edilmektedir. Sultan I. Ahmed'in ölümünün ardından, veraset usulüne göre tahta çıkması gereken II. Osman iken, Şeyhülislam Esad Efendi, Sadaret Kaymakamı Sofu Mehmed Paşa ile el birliği edip, aklî melekelerindeki sıkıntının aşikâr olmasına rağmen, hem hilafet nazariyesine ve hem de veraset teamülüne aykırı olarak I. Mustafa'yı cülus ettirmiştir. Bu aykırılıklara karşın, hadisenin meşruiyeti yine Şeyhülislam Esad Efendi'nin bizzat kendisi tarafından, "*Böylesi yetişkin bir şehzade dururken, bir sağırin saltanata gelmesi doğru olmaz*" söylemi ile sağlanmaya çalışılmıştır. Esad Efendi'nin bu hareketi, *ekber ve erşed* teamülü eğilimine yönelik ilk adım olmanın yanında, veraset usulüne aykırılığı açısından Osmanlı klasik devlet anlayışına şeyhülislam eliyle vurulmuş büyük bir darbedir. Nitekim aklî vaziyetini göz ardı ederek, şahsi iradesi ile tahta çıkardığı I. Mustafa'yı yine Mehmed Paşa ve kendisi indirmiştir. Bu, mutlak otoritenin iradesinin, hanedan dışı başka bir hizbin iradesi ile ezilmesi açısından son derece feci bir durumdur. Böylece ilk defa, bir vekil olan şeyhülislam, vekâletini yürüttüğü müvekkili olan halifeyi azletmiştir. Ve yine bu olay, Osmanlı tarihinde dışardan bir iradenin müdahalesiyle gerçekleştirilmiş ilk hal' vakası ve şeyhülislamın bir hal'i ilk meşrulaştırışıdır.

Diğer taraftan aynı şeyhülislam, saltanat ve hilafet için küçük dediği II. Osman'ı sadece üç ay sonra tahta çıkarmıştır. Bu durum şeyhülislam iradesinin devlet nezdinde ne derece etkin bir konuma geldiğini en açık biçimde göstermiştir. Ancak II. Osman'ın saltanatına karşı yapılan askeri ayaklanmada şeyhülislam iradesi bu sefer o kadar etkili olamamıştır. Zira Esad Efendi asilere Sultan Mustafa'nın hilafetinin caiz olmayacağını ve meşru halife-sultanın II. Osman olduğunu söylemişse de, şeyhülislam iradesi, askerinin zorlayıcı gücü önünde duramamıştır. Bunda diğer ulemanın asiler safında olmasının da etkisi vardır. Ki, aynı ulema Sultan I. Mustafa'nın mükerrer saltanatında yine askerî hizbin yanında yer almış ve bu defa etkin şeyhülislam karakteri Yahya Efendi ile kendisini göstermiştir. İşte hal' fetvasına ilk olarak Şeyhülislam Yahya Efendi ve I. Mustafa'nın ikinci kez hal' edilişinde rastlanmıştır. Bunun yanında siyasi ve askeri hizbin mutlak otoriteye karşı giriştikleri eylemde, şeyhülislam ve ulemayı yanlarına çekme eğilimi net biçimde ilk bu iki vakada göze çarpmıştır. Bu iki hal' vakası, hal'in süreç ve yöntemi açısından bir sonrakilere için de model olmuştur.

Mutlak otorite anlayışındaki bozulmanın sonuçları ve şeyhülislamın bundaki etkisi, bu sefer Sultan İbrahim'in hal'i vakasında gün yüzüne çıkmıştır. Yine bir isyanda daha, asker ve ulema kanadı, halife-sultana karşı birleşmiş ve mutlak otoritenin iradesini alt etmiştir. Şeyhülislam Abdürrahim Efendi, asilerin ve kendisinin iradesini meşrulaştırmak için, Sultan İbrahim'in hal'i için hiç çekinmeden şer'i cevaz vermiştir. Hal' fetvasına göre, liyakati ortadan kaldıran ve rüşvete yönelen halifenin azli, adil sıfatının ortadan kalkması sebebiyle caiz olmuştur. Ancak bu hal' fetvası bir yönüyle, daha öncekilerden ayrılmıştır. Zira bu hal' fetvası sadece halife-sultanın hal' edilmesine değil, aynı zamanda da katledilmesini caiz göstermiştir. Hâlbuki bu fetva daha önce ulemadan Hanefi Efendi'ce verilen "*delinin hilafeti caiz olmaz*" fetvasıyla çelişmiştir. Çünkü şuuru bozuk olan, şer'an davranışından sorumlu tutulamaz. Buna rağmen şeyhülislamın katli vacip görmesi, kararın şer'i değil, siyasi olduğunu göstermiştir. Böylece ilk defa bir şeyhülislam, dinin başı olan halifenin katledilmesini sağlamıştır. İşte bu, şeyhülislam nüfuzunun ulaşabileceği en uç siyasi nokta olmuştur. Abdürrahim Efendi, bu açıdan yeni bir çığır açmıştır.

En az bu kadar dikkat çekici ve yine garip bir ilklik içeren diğer bir hadise, II. Mustafa'nın hal' vakasında gerçekleşmiştir. Sultanın şeyhülislamı Feyzullah Efendi'ye karşı başlatılan isyanda asiler, İmam Mehmed Efendi'yi kendilerine şeyhülislam seçmişlerdir. Asilerin böyle bir girişimde bulunmasında Feyzullah Efendi karşıtlığının etkili olduğu kadar, şeyhülislam gibi bir gücün karşı tarafta yer alması da tesirli olmuştur. Bu durum, asilerin, meşruiyet için kendi şeyhülislamlarına sahip olmaları gereğini doğurmuştur. Nitekim bu vaka ile birlikte ilk kez bir halife-sultan, asilerce atanan şeyhülislamın hal' fetvası ile indirilmiştir. Bu hadiseyle isyanların meşruiyeti için şeyhülislama ne denli ihtiyaç duyulduğu açık şekilde ortaya çıkmıştır.

Şeyhülislamın sahip olduğu nüfuzun bu acı etkisini, yenileşme hareketleri de tecrübe etmiştir. Şeyhülislam Ataullah Efendi'nin kendi nüfuzunu kaybetme endişesiyle yenileşme karşıtlığı içinde oluşu, Nizam-ı Cedid'in varlığı için oldukça talihsiz bir durum olmuştur. Benzer kaygıları yaşayan hizipler içinse, bulunmaz bir nimete dönüşmüştür. Çünkü Şeriat'a aykırılık söylemi, ancak Ataullah Efendi'nin dile getirmesiyle yüksek etkiye sahip olabilir. Fiili yaptırıma muktedir hizip, Ataullah Efendi'nin dinî kimliğiyle birleşince, eksik tamamlanmış ve Nizam-ı Cedid çökertilmiştir. III. Selim'in hal'ine fetva veren Ataullah Efendi, Nizam-ı Cedid'in de sonunu getirmiştir. Dinî nüfuzunu yenilikler lehine kullanması büyük fayda sağlayacakken, aksi yönde tavır alması, adeta devletin geleceğini yönlendirmiştir.

Buna mukabil Tanzimat Devrinde Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi'nin meşrutiyet isteyen Mithat Paşa ile birlikte hareket etmesi, yenilikler karşısında iki ayrı şeyhülislam portresi ortaya koymuştur. Ancak yine burada da, Hayrullah Efendi'nin kendi bekası gereği böyle bir eğilimde olduğu görülmüştür. Hüseyin Avni, Mithat ve Mütercim Rüştü Paşalar gibi ayrı amaçlar güden, ancak hedefleri Sultan Abdülaziz'in hal'inde birleşen siyasi karakterler, hal' için gerekli kadroyu, Şeyhülislam Hayrullah Efendi'yi yanlarına çekmekle tamamlayabilmişlerdir. Böylesi

etkin karakterlerin Hayrullah Efendi'nin yardımına ihtiyaç duyması, şeyhülislamın nasıl bir siyasi konuma sahip olduğunu göstermiştir. Zira paşaların yaptırım gücü bir tek fetva ile tamamlanırsa meşru bir sonuca ulaşılabilirdi. Nitekim Sultan Abdülaziz'in hal'i kararının, hal' fetvası ile birlikte duyurulması, bunu en net şekilde göstermiştir. Ancak hal' fetvasının içeriğindeki *muhtelu's-şu'ur* isnadı, fetva gerekçelerinin şer'i değil, dışardan bir hizbin arzusu doğrultusunda verilmiş yine siyasi bir karar olduğunu ortaya koymuştur.

I. Mustafa'nın hal'ine verdiği fetvadan sonra, şeyhülislamın, siyasi olmayıp da zorunluluktan kaynaklanan ve hakiki gerekçelere dayanan ikinci bir hal' fetvası ise, Sultan V. Murat'ın hal'i için verdiği fetvadır. Sultanın aklî sıhhatindeki bozulmalar, onun hilafet ve saltanat meşruiyetini ortadan kaldırmıştır. Ancak bunu resmiyete dönecek kişi, yine şeyhülislamdır. Bu sebeple Hasan Hayrullah Efendi'den fetva istenmiş ve o da, vazifesi olanı yaparak, *cinnet halinin hilafete mani olduğuna* dair fetvasıyla, sultanın hal'ine cevaz vermiştir. Bu iki vaka (ilki I. Mustafa'nın hal'i), şeyhülislamın, sergilediği tavır açısından, eleştiriden uzak kaldığı ender vakalardır.

Ve nihayet şeyhülislamın dinî nüfuzunun etkisini yansıtan son hal' fetvası, II. Abdülhamid için olmuştur. Fetva, meşhur Elmalılı Hamdi Efendi tarafından yazılmış ve Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi tarafından imza edilmiştir. Bu hal' fetvasının gerekçeleri hâlâ tartışılmakla beraber, daha önemli olan, hal' kararının *Meclis-i Umum-ı Milli*'de alınmış olmasına rağmen, uygulamaya geçirilebilmesi için şeyhülislam fetvasına ihtiyaç duyulmasıdır. Bunun sebebi, hem Osmanlının bir Müslüman devlet olması ve hem de hükümdarının bir halife olmasıdır. İşte bu anlayış, şeyhülislamı, Osmanlının son devirlerine kadar siyasi icraatlarda ve bilhassa sultana karşı girişilen eylemlerde en tesir sahibi karakter haline getirmiştir. Bu yüzden o, eylemlerin sonuca ulaşabilmesi için mutlak ihtiyaç duyulan portre olmuştur. Zira Meşrutiyet Döneminde dahi hal' fetvası istenmesi, bunu gayet net biçimde ortaya koymuştur. Diğer taraftan meclis kararının fetva ile işleyişe geçebilmesi ise, şeyhülislamın, dinden gelen nüfuzuyla siyasete olan etkisini son dönemde dahi hâlâ sürdürdüğünü göstermiştir. En ilginç sonuç ise; vekilin, vekâletini yürüttüğü müvekkilini azletmesidir.

Kaynak edinilen kroniklerde, hükümdarın ısrarla vurgulanan halife kimliği, şeyhülislamı olaylarda öne taşıyan etkenlerden olmuştur. Çünkü *Halifetullah*'ın meşruiyetini ancak din yoluyla şeyhülislam fetvası ortadan kaldırabilmiştir. Yani mutlak otoritenin iktidardan düşürülmesini, bir tek şeyhülislam meşrulaştırabilmiştir. İşte bu sebeple, XVII. asırdan başlayarak, her yüzyılda kesintisiz olarak yaşanan hal' vakalarında şeyhülislam, eylemin neticeye ulaştırılmasında en önemli karakter olmuştur. Şeyhülislam, siyasi olarak herhangi bir icra gücüne sahip olmamasına rağmen, fiili yaptırıma muktedir hiziplerin arzusunu meşruiyete kavuşturacak tek mercii olmakla, siyasi olaylara dolaylı ama bir o kadar da etkili şekilde müdahil olmuştur.

Son olarak, Osmanlı hükümdarlarının tahttan indirilmesi, araştırmacılar tarafından günümüze dek genellikle onun *sultan* kimliği merkez alınarak, *askeri darbe* söylemi üzerinden işlenmiştir. Bu tavır, isyanlarda şeyhülislam gibi etkin bir karakterin göz ardı edilmesine sebep olduğu gibi, Osmanlı müverrihlerinin olayları ele alma biçimiyle de ters düşmektedir. Zira olayların, kroniklerdeki anlatım biçimi ve hal' fetvalarındaki ifade şekli gösterdi ki, Osmanlı kendi zamanında bu olayları, hükümdarın *halife* kimliğini öne çıkararak, İslâmî söylem tarzı olan *hal'* kavramı üzerinden ele almıştır. Öyle ki, hal' eden grup da, hilafet teorisindeki ifadeye uygun şekilde, *ehlü'l-hal ve'l-akd* heyeti ismiyle anılmıştır.



YARARLANILAN KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet Adliye (C.ADL), Dosya Nr. 7, Belge Nr. 421.

Hatt-ı Hümayun (HAT), Dosya Nr. 1498, Belge Nr. 18.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), Dosya Nr.39, Belge Nr. 19,

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), Dosya Nr.39, Belge Nr. 21,

Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y. PRK. MŞ), Dosya Nr. 1, Belge Nr. 2.

Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), Dosya Nr. 21, Belge Nr. 26.

Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), Dosya Nr. 21, Belge Nr. 28.

Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), Dosya Nr. 20, Belge Nr. 33.

Kronik Kaynaklar

Abdurrahman Abdi Paşa (2008), **Vekâyi'-Name**, Fahri Ç. Derin (Haz.), Çamlıca, İstanbul.

Abdurrahman Şeref Efendi (1996), **Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi**, Bayram Kodaman - Mehmed Ali Ünal (Haz.), TTK, Ankara.

Ahmet Cevdet Paşa (1984), **Tarih-i Cevdet**, 4, Dündar Günday (Sad.), Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1984.

Anonim Bir İbrance Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul (2013), (Çev. Nuh Arslantaş – Yaron Ben Naeh), TTK, Ankara.

Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704) (2000), Abdülkadir Özcan (Haz.), TTK, Ankara.

Âşıkpaşazâde, (1332), **Âşıkpaşazâde Tarihi**, İstanbul.

Hüseyin Tuğî (1947), **İbretnüma**, Mithat Sertoğlu (Neşr.), **Belleten**, 11, (43), TTK, Ankara, ss. 489-514.

_____ (2010), **Musîbetnâme**, Şevki Nezihi Aykut (Haz.), TTK, Ankara.

İbrahim Peçevi (1284), **Tarih-i Peçevi**, 2, Matbaa-i Âmire, İstanbul.

Kâtip Çelebi (1286), **Fezleke**, 1, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul.

_____ (1287), **Fezleke**, 2, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul.

Mahmud Celaleddin Paşa (1983), **Mir'ât-ı Hakikât**, (haz.) İsmet Miroğlu, 1-2-3, Bereket Yayınevi, İstanbul.

Mehmed Halife (tarihsiz), **Tarih-i Gilmânî**, Ömer Karayumak (Haz. ve Sad.), Tercüman, İstanbul.

- Mustafa Necib Efendi Tarihi (Koyunoğlu Yazma Nüshası)** (2010), Oğuzhan Dik (Haz.), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mütercim Ahmed Âsım Efendi (2015), **Âsım Efendi Tarihi**, 2, Ziya Yılmaz (Haz.), TYEKB Yayınları, İstanbul.
- Naîmâ Mustafa Efendi (1968a), **Naîmâ Tarihi**, 2, Zuhuri Danışman (Haz.), Bahar Matbaası, İstanbul.
- _____ (1968b), **Naîmâ Tarihi**, 4, Zuhuri Danışman (Haz.), Bahar Matbaası, İstanbul.
- Silahdar Fındıklı Mehmed Ağa (2001), **Nusretnâme**, Mehmet Topal (Haz.), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi (1298), **Solakzâde Tarihi**, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul.
- Taşköprülüzade (1269), **Şakayık-ı Numaniyye**, (Çev. Mecdi Efendi), İstanbul.
- Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi (2003), **Abdülkâdir (Kadrî) Efendi Tarihi**, 1-2, Ziya Yılmaz (Haz.), TTK, Ankara.
- Tursun Bey (1977), **Tarih-i Ebu'l-Feth**, Mertol Tulum (Haz.), Baha Matbaası, İstanbul.

Diğer Kaynaklar

- Abay, Mehmet (2010), **İslâm Hukukunda Fetvâ**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Abdurrahman Şeref Efendi (1315), **Tarih-i Devlet-i Osmaniyye**, 1, 2. Baskı, Karabet Matbaası, İstanbul.
- _____ (1985), **Tarih Musahabeleri**, Enver Koray (Sad.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Afyoncu, Erhan vd. (2016), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyenlar ve Darbeler**, 5. Baskı, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- Akçura, Yusuf (1988), **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda)**, TTK, 3. Baskı, Ankara.
- Akgündüz, Ahmed – Öztürk, Said (1999), **Bilinmeyen Osmanlı**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet (1994), “Ebüssuûd Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 10, (365-371), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Akgündüz, Murat (2002), **Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık**, İstanbul.
- Akyüzoğlu, İlyas (2015), “İslam Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci”, **Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Altı Aylık Hakemli Dergi**, 1, (1), ss. 55-72.
- Ali Abdurrazık (1927), **İslamiyet ve Hükümet**, (Çev. Ömer Rıza), Kitaphane-i Sudi, İstanbul.
- Alkan, Mustafa (1997), **Osmanlılarda Hilafet**, Çağlayan Yayınları, İzmir.
- Altunsu, Abdülkadir (1972), **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ayyıldız Matbaası, Ankara.
- Anhegger, Robert (1953), “Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülâhazaları”, **Türkiyat Mecmuası**, 10, ss. 365-393.

- Apak, Adem (2005), “Hz. Osman’ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Usûl İslam Araştırmaları**, 4, (4), 2005, ss. 157-170.
- _____ (2013), **Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-2 (Hulafâ-i Râşidin Dönemi)**, Ensar Neşriyat, 9. Baskı, İstanbul.
- Atalan, Mehmet (2004), “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9 (2), ss. 55-68.
- Atar, Fahrettin (1985), “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (3), 1985, ss. 19-48.
- _____ (1995), “Fetva”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 12, (486-496), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Atçeken, Zeki - Bedirhan, Yaşar (2002), **Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi**, Eğitim Yayınevi, 2. Baskı, Konya.
- Atçıl, Abdurrahman (2015), “Osmanlı Devleti’nin Uleması/Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)”, Ömer M. Alper – Müstakim Arıcı (Ed.), **Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası**, içinde, (265-282), Klasik Yayınları, İstanbul.
- Avcı, Casim (1998), “Hilafet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 17, (539-546), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2002), “Kureyş (Beni Kureyş)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 26, (442-444), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ayar, Talip (2011), **Osmanlı Devleti’nde Fetvâ Eminliği (1826-1922)**, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, Akif (2002), “İmamet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 22, (2003-2007), İstanbul.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2005), “Molla Fenârî: Osmanlı Âlimi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 30, (245-247), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Azimli, Mehmet (2007), “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 7, (1), ss. 35-59.
- Bakkal, Ali (2005), “Ebu Bekir’in Halife seçilmesinde “İmamlar Kureyş’tendir Hadisinin Rolü Üzerine”, **İslam, San’at, Tarih Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, (6), ss. 87-104.
- Balcı, İsrail (1999), “Hz. Ebu Bekr Döneminde İç Siyaset ve İdare”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (11), ss. 185-215.
- Barkan, Ömer Lütfi (1946), “Türkiye’de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnameler”, **İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası**, 12, (2-3), ss. 713-733.
- Barthold, Vasili V. (2003), “Halife ve Sultan”, (Çev. Mehmed Emin Resulzade), İsmail Kara (Ed.), **Hilafet Risaleleri: II. Meşrutiyet**, 3, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Başoğlu, Tuncay (1996), “Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey’at”, **İLAM Araştırma Dergisi**, 1, (2), ss. 81-111.
- Berkes, Niyazi (2003), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul.

- Beydilli, Kemal (2010), “III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar”, Seyfi Kenan (Ed.), **Nizâm-ı Kadîm’den Nizâm-ı Cedîd’e: III. Selim ve Dönemi**, içinde, (27-57), İSAM, İstanbul.
- Boyacıoğlu, Ramazan (1996), “Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şer’iye ve Evkaf Vekaleti”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1), ss. 161-171.
- Brockelmann, Carl (1964), **İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi**, 1, (Çev. Neşet Çağatay), 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Bulliet, Richard W. (1972), “The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society”, **Studia Islamica**, Nr: 35, ss. 53-67.
- Canikli, İlyas (2006), “Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilafetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü”, **Dini Araştırmalar**, 8, (24), ss. 143-156.
- _____ (2004), **Hilafet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çolak, Songül (2010), “Kethüda Mehmed Said Efendi’nin Karadeniz Boğaz Yamaklarının İsyanına Dair Notları”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 20, (1), ss. 401-426.
- Danişmend, İsmail Hami (1961), **31 Mart Vak’ası**, Yeni Matbaa, İstanbul.
- _____ (1972a), **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 3, Türkiye Basımevi, İstanbul.
- _____ (1972b), **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, 4, Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- Demir, Abdullah (2006), **Şeyhülislam Ebussuud Efendi: Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Demircan, Adnan (1995), “Hz. Hasan ve Halifelîği”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 1995, ss. 81-109.
- _____ (2013), “Hz. Ali’nin İktidar Yıllarında İslam Toplumunda Siyaset”, **ANEMON Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 1, (2), ss. 173-190.
- Düzenli, Pehlul (2005a), “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünniliği”, **Marife**, 5, (3), ss. 259-286.
- _____ (2005b), “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 3, (5), ss. 441-475.
- Emecen, Feridun (2000), “İbrahim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 21, (274-281), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2006), “Mustafa I”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 31, (272-275), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2007), “Osman II”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 33, (453-456), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Eraslan, Sadık (2009), **Meşihat-i İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye: Osmanlılarda Fetva Makamı ve Yayın Organı**, DİB Yayınları, Ankara.
- Evkuran, Mehmet (2003), **Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- _____ (2017), “İslam Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Kurulumu: Allah’ın ve Sultan’ın Mutlaklığı Üzerine Tartışma”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 14, (1), ss. 36-63.
- Faroqhi, Suraiya (2010), **Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya**, (Çev. Ayşe Berktaş), 2. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Geçit, Mehmet Salih (2013), “Maverdi’nin Hilafet Anlayışında Meşruyet Sorunu”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi Akademi Dergisi**, (57), ss. 311-328.
- _____ (2014), “Cüveyni’nin Hilafet Anlayışı”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi Akademi Dergisi**, (58), ss. 485-504.
- _____ (2016), “İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, **Universal Journal of Theology**, 1, (1), ss. 31-50.
- Gökbilgin, Tayyib (1977), **Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bir Bakış**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, Nr. 2272, İstanbul.
- Gümüšoğlu, Hasan (1999), **İslam’da İmamet ve Hilafet**, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Hadgson, Marshall G.S. (1995), **İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, 1, (Çev. Tercüme Kurulu), Yeni Şafak, İstanbul.
- Hançabay, Halil İbrahim (2014), “Hz. Osman’ın Halife Seçilmesi”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi**, (58), ss. 375-394.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait (1978) “İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (23), ss. 121-213.
- Heyd, Uriel (1995), “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, **Hukuk Araştırmaları Dergisi**, (Çev. Fethi Gedikli), 9, (1-3), ss. 287-317.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993), **İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, 3, (Çev. Tercüme Kurulu), İz Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1958), “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 13, (2), ss. 102-126.
- _____ (1958a), “Osmanlı Padişahı”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 13, (4), ss. 68-79.
- _____ (1959b), “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 14, (1), ss.69-94.
- _____ (1970), “The Ottomans and the Caliphate”, P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (Ed.), **The Cambridge History of the Islam**, içinde, 1A, (320-323), Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ (2000-2001), “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği”, **Doğu Batı Dergisi**, (13), ss. 157-175.
- _____ (2003), “Mehmed II”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 28, (395-407), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2014), **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağı (1300-1600)**, (Çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- _____ (2015), **Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler**, NTV Yayınları, Ankara.
- _____ (2017a), **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I: 1300-1600**, (Çev. Halil Berktaş), İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- _____ (2017b), **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnbaşı, Mehmet (2001), "Sultan I.Murad'ın Evrenos Bey'e Mektubu", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, (17), ss. 225-236.
- İpşirli, Mehmet (1992), "Bostanzâde Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 6, (311), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (1993), "Çivizâde Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 8, (347-348), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (1993), "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 8, (348-349), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2000), "İlmiye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 22, (141-145), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- _____ (2010), "Şeyhülislam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 39, (91-96), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Jorga, Nicolae (2005), **Osmanlı İmparatorluğu Tarihi**, 4, (Çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe, İstanbul.
- Kanunnâme-i Âl-i Osman** (1329), Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (ilavesi), İstanbul.
- Karaaslan, Abdülmecit (2016), "İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, (28), ss. 55-80.
- Karaçavuş, Ahmet (2015), "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi**, 37, ss. 87-180.
- Karal, Enver Ziya (1999), **Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)**, 9, 2. Baskı, TTK, Ankara.
- _____ (2003), **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri 1861-1876**, 7, TTK, Ankara.
- _____ (2007a), **Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)**, 8, TTK, Ankara.
- _____ (2007b), **Osmanlı Tarihi: Islahat Fermanı Devri (1856-1861)**, 6, TTK, 7. Baskı, Ankara.
- _____ (2007), **Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)**, 5, TTK, 8. Baskı, Ankara.
- Kayaoğlu, İsmet (1985), **İslâm Kurumları Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 168, Ankara.
- _____ (1980), "Halifelik", **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, (4), ss. 133-149.

- Kaydu, Ekrem (1977), “Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortay Çıkışı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2), ss. 201-210.
- Kazıcı, Ziya (1401), “Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi”, **İslam Medeniyeti Mecmuası**, 5, (2), İstanbul, ss. 39-68.
- Keleş, Erdoğan – Erçoşkun, Tülay (2014), “Stratford Canning’in Kaleminden Osmanlı İmparatorluğu’nun Durumu ve İstanbul’daki Üç İsyân (1807-1809)”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 33, (56), ss. 265-318.
- Kemal Beydilli, (2001), “Kabakçı İsyânı Akabinde Hazırlanan Hücet-i Şer’iyye”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, 4, ss. 33-48.
- Kocabaş, Süleyman (2001), **Sultan Abdülaziz ve I. Meşrutiyet**, 1. Baskı, Vatan Yayınları, İstanbul.
- Koşum, Adnan (2004), “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (17), ss. 145-160.
- Köprülü, M. Fuad (1983), “İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”, M. Fuad Köprülü (Ed.), **İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, içinde**, (3-35), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Kramers, J.H. (1979), “Şeyhülislam”, **İslam Ansiklopedisi, içinde**, 11, (485-489), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Kunt, Metin (1988), “Siyasal Tarih (1300-1600)”, **Türkiye Tarihi 2 (Osmanlı Devleti: 1300-1600)**, Sina Akşin (Haz.), *çinde*, (15-144), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Küçük, Cevdet (2006), “Murad V”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, içinde**, 31, (183-185), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Küçükdağ, Yusuf (2013), “Zenbilli Ali Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, içinde**, 44, (247-249), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Lamartine, Alphonse de (2005), **Sona Doğru (Osmanlı Tarihi 3)**, (Çev. Reşat Uzmen), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Makdisi, George (1997), “İslam Toplumunda Otorite”, (Çev. İsmet Kayaoğlu), **Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (7), ss. 109-121.
- Mantran, Robert (1981), **İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)**, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 149, Ankara.
- Menekşe, Ömer (2005), “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 5, (3), ss. 193-211.
- Mumcu, Ahmet (1986), **Divan-ı Hümayun**, Birey Toplum Yayınları, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1990), “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 4, (3), ss. 190-194.
- _____ (2013), **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar**, 4. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Oral, Osman (2015), “Kelam Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı’nın Görevleri ve Hakları”, **Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi Akademi Dergisi**, (62), ss. 379-402.

- Ortaylı, İlber (1975), "Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, 30, ss. 117-128.
- _____ (1987), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Hil Yayın, İstanbul.
- Özcan, Abdülkadir (1981), "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, (33), ss. 7-56.
- _____ (2006), "Mustafa II", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 31, (275-280), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Özcan, Azmi (1998), "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları", **İslam Araştırmaları Dergisi**, (2), ss. 49-71.
- Özgüdenli, Osman G. (2004), "Selçuklu-Hilafet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife El-Müsterşid'in Katli Meselesi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, (39), ss. 1-35.
- Öztuna, Yılmaz (1992), **Türk Tarihinden Yapraklar**, MEB Yayınları, İstanbul.
- _____ (2005), **Devletler ve Hanedanlar: İslâm Devletleri**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1, 3. Baskı, Ankara.
- _____ (2017), **Sultan Genç Osman ve Sultan IV. Murat**, Ötüken, İstanbul.
- Pixley, Michael M. (1976), "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", **Journal of the American Oriental Society**, (96), No: 1, ss. 89-96.
- Reyhan, Cenk (1999), "Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidar ve İlmiye Sınıfı", **Amme İdaresi Dergisi**, 32, (3), ss. 75-84.
- Sarıbıyık, Mustafa (2013), "İslam Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılama Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar", **İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası**, (23), ss. 169-158.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem (1982), "Şeyhülislamlık Makamı", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (5), ss. 197-218.
- Seyyid Bey, (1340), **Hilâfetin Mâhiyeti Şer'iyyesi**, TBMM Matbaası, Ankara.
- Sümer, Faruk (1992), "Yavuz Halifeliği Devraldı mı?" **Bellekten**, 56, (217), TTK, Ankara, ss. 675-701.
- Süreyya, Sırma, İhsan (2007), **II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti**, 9. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Toynbee, Arnold (2006), "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Tarihindeki Yeri", Kemal Karpat (Haz.), **Osmanlı ve Dünya**, içinde, (33-49) 5. Baskı, Ufuk Kitap, İstanbul.
- Turan, Şerafettin (2010), "Kemalpaşazâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, içinde, 25, (238-240), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Türk geldi, Ali Fuat (2010), **Görüp İştittiklerim**, 5. Baskı, TTK, Ankara.
- Uluçay, M. Çağatay (2011), **Padişahların Kadınları ve Kızları**, Ötüken, İstanbul.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1942), "Kabakçı Mustafa İsyanına Dair Yazılmış Bir Tarihçe", **Bellekten**, 6, (23-24), TTK, Ankara, ss. 253-261.
- _____ (1943), "Sultan Abdülaziz Vak'asına Dair Vak'anüvis Lütfi Efendinin Bir Risalesi", **Bellekten** (28 sayılı Bellekten'den ayrı basım), 7, TTK, Ankara, ss. 349-373.

- _____ (1946), “II. Sultan Abdülhamid’in Ha’li ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar”, **Bellekten**, 10, (40), TTK, Ankara, ss. 705-748.
- _____ (1956), “Kabakçı Vak’asına Dair Bir Mektup”, **Bellekten**, 29, (116), TTK, Ankara, ss. 559-604.
- _____ (1965), **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, TTK, Ankara.
- _____ (1967), **Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi**, TTK, Nr. 53, Ankara.
- _____ (tarihsiz), **Osmanlı Tarihi**, 3, 6. Baskı, TTK, Ankara.
- Üçok, Bahriye (1968), **İslam Tarihi: Emeviler ve Abbasiler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ünal, Bülent (2001), “İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (13-14), ss. 161-184.
- Watt, W. Montgomery (1986), **Hz. Muhammed Mekke’de**, (Çev. Rami Ayas ve Azmi Yüksel), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nr. 175, Ankara.
- Wellhausen, Julius (1963), **Arap Devleti ve Sukutu**, (Çev. Fikret İşıltan), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Yakit, İsmail (2015), “Türk-İslam Düşüncesinde Devlet Kavramı”, Mehmet Akıncı – Gökçe Nur Şafak (Ed.), **I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, içinde**, (1-12), Aksaray.
- Yakut, Esra (2003), “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Müftülerle İlgili Gerçekleştirilen Hukuki Düzenlemeler”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 3, (1), ss. 33-54.
- _____ (2005), **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Yıldırım, Ramazan (2011), “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (24), ss. 5-24.
- Yıldız, Aysel (2010), “Kabakçı İsyanı ve III. Selim’in Katli”, Coşkun Yılmaz (Ed.), **III. Selim: İki Asrın Dönemecinde İstanbul, içinde** (227-238), İstanbul.
- Yiğit, İsmail (2004), “Memlükler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, içinde**, 29, (90-97), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- _____ “Osman”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, içinde**, 33, (438-443), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Yurdakul, İlhami (2009), “Şeyhülislam”, Gabor Agustan – Bruce Masters (Ed.), **Encyclopedia of the Ottoman Empire, içinde**, (524-525), Facts On File Publishing, New York.
- _____ (2011), “Şeyhülislamlık Merkezi Olarak İstanbul”, Davut Hut vd. (Haz.), **Tarih İçinde İstanbul Uluslararası Sempozyumu, içinde**, (221-228), İstanbul.
- Yurdaydın, Hüseyin G. (1988), “Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)”, Sina Akşin (Haz.), **Türkiye Tarihi 2 (Osmanlı Devleti: 1300-1600), içinde**, (145-210), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Yuvalı, Abdülkadir (2000), “İlhanlılar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, içinde**, 12, (102-105), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Aykut ELMAS, 08.02.1990 tarihinde Kahramanmaraş İli Elbistan İlçesi'nde doğdu. 2001 yılında Akören İlkokulu'nu; 2004 yılında Fatih Ortaokulu'nu; 2007 yılında Elbistan Lisesini; 2013 yılında Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü'nü bitirdi. 2013 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı'nda yüksek lisans programına başladı. 2015-2016 eğitim döneminde Berlin Potsdam Üniversitesi'ne Erasmus Eğitimi için gitti.

ELMAS, bekâr olup İngilizce ve orta düzeyde Almanca bilmektedir.