

OSMANLI'DA ESAHH-I AKVÂL'IN TARİHLENDİRİLMESİNE DAİR BİR VESİKA: SÂDÎ ÇELEBİ'NİN HANEFÎLİĞE BAĞLILIK VURGUSU YAPTIĞI İKRAR RİSÂLESİ

Şule GÜLDÜ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Mayıs 2025, **Kabul Tarihi:** 27 Eylül 2025, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2025, **Atıf:** Güldü, Şule. "Osmanlı'da Esahh-ı Akvâl'in Tarihlendirilmesine Dair Bir Vesika: Sâdî Çelebi'nin Hanefîliğe Bağlılık Vurgusu Yaptığı İkrar Risâlesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/2 (Eylül 2025): 1375-1404.

DOI: 10.33415/daad.1711002

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 31 May 2025, **Accepted:** 27 September 2025, **Published:** 30 September 2025, **Cite as:** Güldü, Şule. "A Document on the Historical Placement of Asahh al-Aqwal in the Ottoman Period: Sadi Çelebi's Treatise on Iqrar Emphasizing Commitment to the Hanafi School". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 25/2 (September 2025): 1375-1404.

DOI: 10.33415/daad.1711002



Öz

Mezheplerin teşekkülünden sonra meseleler mezhep içi istidlâl faaliyeti ile çözüme kavuşturulmuştur. Osmanlı döneminde mezhep içi istidlâl faaliyeti fetvaya denk gelmektedir. Sivil ulemâ, müftü ve şeyhülislamların yetkisinde olan Osmanlı fetvası, Hanefî fıkıh geleneğini devam ettirme veya güncelleştirmek suretiyle değişimin aracı olma şeklinde ikili bir görev icra etmiş ve fıkha dinamizm kazandırmıştır. Bunun yanında Osmanlı fetva usulü, kurucu dönem içtihadından farklı bir usul takip ettiği için de fetva telif türlerinin ayrıca çalışılması gerekmektedir. Bu noktada belli bir müftüye veya birkaç müftüye ait fetvaların derlendiği fetva mecmuaları bu telif türünün ön plana çıkan eserleri olmuştur. Genellikle hükmü sorulan meseleye "caizdir/caiz değildir" şeklinde kısa cevapların verildiği bu fet-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, suleeeakti@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4409-7708> / Assist. Prof., Ondokuz Mayıs University, suleeeakti@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4409-7708>.

va mecmualarının yanında fetvanın kaynağını ve gerekçesini gösteren fetva risaleleri de vardır. Bu risaleler gündemde olan bir meseleyi farklı yönleriyle ilmi olarak tartışır ve tearuz halindeki delillerini Hanefî mezhebi içindeki görüşlerle mukayeseli olarak işler. Bu minvalde risalelerin muteber fıkıh kitapları çerçevesinde müftâ-bih ve esahh-ı akvâl olan görüşü belirleme gibi işlevlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada, ikrarın ne ölçüde borç doğurduğu özelinde yazılmış Sâdî Çelebi'ye (ö. 945/1539) ait risale ile muteber görülen Hanefî kaynağına bağlı kalıp, esahh-ı akvâle göre fetva vermenin hangi döneme kadar götürülebileceği konu edinilmektedir. Böylece Osmanlı'da hukukî istikrarın sağlanmasına yönelik çalışmaların fetvâ kanadına dair bir örnek ve belge sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı fetvası, istidlâl, müftâ-bih, esahh-ı akvâl, Sâdî Çelebi.

**A Document on the Historical Placement of Asahh al-Aqwal in the Ottoman Period:
Sadi Çelebi's Treatise on Iqrar Emphasizing Commitment to the Hanafi School**

Extended Abstract

Following the formation of the Islamic legal schools, legal issues were resolved through istidlâl. During the Ottoman period, this intra-madhab reasoning activity corresponded to the issuance of fatwas. The Ottoman fatwa, which was under the authority of civilian scholars, muftis, and Shaykh al-Islâm, performed the dual task of continuing the Hanafi fiqh tradition and being a tool of change by updating it, and brought dynamism to fiqh. In the Ottoman period, the fatwa constituted a significant domain of authority and was therefore regulated within a defined procedural framework. The fiqh and adab al-muftî literature, which had been developed in earlier centuries to systematize the methodology of issuing fatwas, continued to serve as the primary reference, while additional works were also produced in this tradition. This corpus primarily provided theoretical guidelines concerning the principles and procedures of issuing legal opinions. Nevertheless, the Ottoman context also gave rise to a distinct body of literature that extended beyond theory and reflected the practice itself—namely, the compilations of fatwas actually delivered by Ottoman muftis. The various forms of authored fatwas warrant separate scholarly investigation. The Ottoman methodology of issuing fatwas differed from the formative period of Islamic jurisprudence, and for this reason, the distinctive literary forms of Ottoman fatwas require separate scholarly examination. At this juncture, the fetva mecmuaları (fatwa collections), which compiled the rulings of a single mufti or a group of muftis, came to the forefront as representative works of this genre. These collections typically provide brief answers to legal questions, often in the form of simple statements such as 'permissible' or 'impermissible.' Alongside them, however, there also existed fetva risaleleri (fatwa treatises), which identified the sources and reasoning of a fatwa. Such treatises engaged with contemporary issues through a scholarly lens, discussing them from multiple perspectives and comparatively analyzing conflicting evidences within the Hanafi school of law. In this sense, these treatises served a crucial function: they helped to identify the authoritative opinions (muftâ bih and aşahh al-aqwâl) within the framework of the recognized Hanafi legal corpus.

This study focuses on a treatise authored by Sadi Çelebi (d. 945/1539) concerning the extent to which confession (iqrar) generates legal obligation. The aim is to investigate, on the basis of an authoritative Hanafi source, how long the practice of issuing fatwas in accordance with the most sound opinions (asahh al-aqwal) can be traced historically. In his treatise, Sadi Çelebi sought to resolve a legal question posed by the sultan regarding the case of 'twelve thousand dirhams,' strictly within the boundaries of the Hanafi school. He not only defended the necessity for muftis to issue fatwas in line with the asahh al-aqwal of the school, but also criticized members of the learned hierarchy (ilmiyye) who, despite having previously issued fatwas on the same matter, failed to do so according to the most sound Hanafi opinions. Moreover, he strongly reproached the practice of preferring non-authoritative Hanafi views—or even seeking solutions outside the school altogether—in contravention of the stipulations of their official appointments. In Çelebi's view, such deviations stemmed either from misinterpretations of Hanafi texts or from an unwarranted assumption of contradiction, leading to arbitrary preference between two positions within the school. By contrast, Sadi Çelebi grounded his own fatwa in the foundational principles underlying similar cases found in the works of al-Sarakhsi (d. 483/1090), applying these principles with rigor through the methods of language, logic, and legal theory. In doing so, he followed a methodical process of takhreej (juridical derivation), step by step tracing the ruling back to its doctrinal foundations.

Within his treatise, Sadi Çelebi frequently cited authorities he regarded as reliable, particularly Central Asian Hanafi jurists such as al-Sarakhsi, al-Nasafi (d. 710/1310), Qaḍikhan (d. 592/1196), Itqani (d. 758/1357) and al-Bazzazi (d. 827/1424), as well as the Egyptian jurist al-Zayla'i (d. 743/1343). This demonstrates not only his reliance on recognized Hanafi works but also confirms the broader influence of both Transoxanian and Egyptian Hanafi traditions on Ottoman jurisprudence.

db | 1377

Furthermore, after carefully detailing how he reached his own conclusion and citing his sources, Sadi Çelebi analyzed the methods of his interlocutors, thereby providing us with valuable documentation concerning the principle of adhering to the asahh al-aqwal. He expressed astonishment at the fact that some of his contemporaries, whom he accused of diverging from the Hanafi school, adopted methodological approaches that resembled Hanbali jurisprudence—the school he considered most distinct from the Hanafi tradition. This was especially striking given that these scholars were formally obliged, according to their appointment documents, to issue rulings based on the most sound Hanafi opinions. Sadi Çelebi's treatise, therefore, sheds light on the existence of such practices in the Ottoman legal environment of his time.

Scholarly findings indicate that by the late 10th/16th century, muftis were indeed required to adhere to the asahh al-aqwal. The evidence found in Sadi Çelebi's treatise, however, demonstrates that this requirement was already in place during the reign of Süleyman the Lawgiver (Kanunî Sultan Süleyman, r. 1520–1566). It further suggests that, alongside the judiciary, the fatwa system was also subjected to this obligation from the early decades of the century, thereby revealing a state policy aimed at ensuring legal uniformity across both mechanisms. Accordingly, the present study seeks to provide a case study and a documentary example concerning the role of fatwas in the broader Ottoman endeavor to secure legal stability.

Keywords: Ottoman law, istidlal, mufta bih, asahh-i aqwal, Sadi Çelebi.

Giriş

Mezheplerin teşekkülünden sonra meseleler belirli bir mezhebin içinde kalınarak içtihatla tâbî tutulmuştur. Mezhep içi istidlâl denen bu faaliyette belli bir mezhebe mensup müftü, mezhep birikiminden hareketle hüküm elde eder. Artık bir mezhebe bağlı olmanın getirdiği pratik ve tabii bir süreç olarak okunabilecek bu durumun hukukî istikrarı sağlama saikinden de kaynaklandığı bir gerçektir. Mezhep içi istidlâl faaliyetinin Osmanlı döneminde fetvaya denk geldiğini görebiliriz.¹ Bu dönemde fetva müftü ve şeyhülislamların yetkisinde olup kaza faaliyetlerine de kaynaklık etmiştir. Kâdînın davacı veya davalı tarafından dava konusuyla ilgili müftüden aldıkları fetvaya itibar ettiği ve genellikle buna göre hüküm verdiği bilinmektedir.² Bunun yanında daha önce verilmiş fetvalar, müftüler gibi kâdîların da tıpkı medresede okutulan temel fıkıh kitapları gibi mahkemede başvuru kaynağı olmuşlar, bir bakıma kanun metinleri rolünü üstlenerek uygulamada dikkate alınmışlardır. Ayrıca özellikle şeyhülislam fetvalarının kimi zaman, padişah tarafından kanunlaştırıldığı da görülmektedir.³ Dolayısıyla fetva, Osmanlı döneminde önemli bir yetki alanına sahiptir ve bu sebeple belli bir usûl içerisinde işlenir. Öyle ki bu fetva verme usulüne ilişkin teorik bilgiler ihtiva eden fıkıh ile müstakil edebî'l-müftî kitaplarından ve fetva mecmualarında yer alan edebî'l-müftî bölümlerinden oluşan daha önceki literatür tarzına ek olarak; Osmanlı döneminde ikinci bir tür literatür daha ortaya çıkmıştır. Osmanlı müftülerinin verdikleri fetvaları içeren bu literatür ise Osmanlı fetva usulünün tespitiye yönelik uygulamanın kendisinden bilgiler vermektedir.⁴

Osmanlı döneminde fetvalar genellikle mecmualar içerisinde derlenerek yer almaktadır. “Fetâvâ” denen bu mecmualar başlıca iki farklı formdan oluşmuştur: Aslî fetva mecmuaları ve nukûllü fetva mecmuaları. Aslî fetvalar; Osmanlı döneminde yaşamış âlimlere ve şeyhülislamlara o günün meseleleriyle ilgili şukka denilen belli bir

¹ Süleyman Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 86.

² Nâsi Aslan, “Osmanlı Hukuku’nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti”, *Dinî Araştırmalar* II/4 (1999), 90.

³ Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 356.

⁴ Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, 87.

format içerisinde yazılı olarak yöneltilmiş sorulara o âlimlerin ve şeyhülislamın verdikleri cevaplardır. Verilen bu orijinal fetvalar daha sonra kopyalanmış ve genellikle fıkıh sistematığı dikkate alınarak belli bir düzen dahilinde ve "mesele (sual)-el-cevab" başlığı altında bir araya getirilmiştir. Bu yolla kitap haline getirilen eserlere literatürde "aslî fetva mecmuası" denilmiştir.⁵ Bu mecmualar sayesinde yaşanmış olaylara nasıl hüküm verildiğini takip etmek mümkün olmaktadır. Nukûllü fetvalar ise geçmiş dönem ve Osmanlı dönemi Hanefi fıkıh literatüründen bir tek olayın tasviri ve hükümünü içeren bir bölüm seçilerek kaynağı belirtilen fetvalardır. Bunların belli bir tasnifle ve adeta kes-yapıştır yöntemiyle olduğu hallerinde aktararak oluşturulan mecmualara da "nukûllü fetva mecmuası" denilmiştir. Fetvanın kaynağının gösterilmesi Osmanlı'nın erken denilebilecek bir döneminden itibaren Hanefi mezhebinde esahh-ı akvâl'in tespit ve derlenmesi faaliyetinin var olmasıyla ilişkilidir.⁶ Esahh-ı akvâl mezhepte konuyla ilgili birden fazla görüşün bulunduğu durumlarda bunlardan en sahih olanını ifade eder. Bilhassa 10./16. asır ortalarından itibaren şeyhülislamların fetvalarının derlenmesi daha görünür hale gelmiştir. Osmanlı'da bu fetva mecmualarının dışında fıkha dair bir konunun genellikle Hanefi fıkıh kaynaklarından alıntılara yer verilerek ve bu alıntıların mukayesesi yapılarak yazılan müstakil risaleler de Osmanlı fetva usulünü takip etmek için önemli kaynaklardır.

Öyle görünüyor ki Osmanlı hukukunda müstakil bir konu etrafında şekillenen bu risaleler belli bir ihtiyacın karşılığı olarak kaleme alınmışlardır. Çünkü fetva mecmualarında hükmü aranan meselelere kısa cevaplar verilirken, risalelerde müstakil bir konu tüm yönleriyle ilmî olarak ele alınmaktadır. Risaleler konunun tearuz halindeki delillerinin mukayeseli olarak tartışıldığı olabildiğince farklı görüşlere yer verilip tercihlerin yapıldığı bir çalışma türüdür.⁷ Belli bir dönemden sonra bu metinlerin de çoğunlukla muteber görülen kaynaklarda müftâ-bih olanın altını çizme, bu kaynaklarda

⁵ Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 249.

⁶ Kanunî Sultan Süleyman'ın Osmanlı Devleti'nde görevli kâdılara doğrudan esahh-ı akvâl ile hüküm vermelerini emrettiğine dair bir belge olarak bkz. ; Kadı el-Hâc Resul b. Salih Aydınî, *el-Fetâvâ'l-adliyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1063), 1b.

⁷ Recep Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2017), 325.

varsa farklı görüşler arasından esahh-ı akvâli tespit işlevi taşıdıkları görülebilir. Böylece risâleler, döneminin tartışma konularını bize sunarken meselenin hukukî çözümü için geliştirilen görüş ve düşüncelerle devrin entelektüel dünyasını tasvir ederek birer tarihi vesika misyonu da yüklenir. Hangi devirde hangi konuların gündem edinildiğini, bu gündemin ulemâ tarafından nasıl ele alındığını takip etmek dönemin ilmî, hukukî ve siyasi gelişmelerini de doğru okuyabilmemizi sağlar.⁸

Osmanlı müftüleri gerek fetva mecmuaları gerek müstakil bir konuya dair bu şekildeki risalelerinden oluşan farklı metin türlerinde fetvalarını mezhep içi istidlâl usullerini takip ederek oluşturmuşlardır. Bilindiği üzere bu usuller taklîd, tercih, tahrîc şeklinde takip edilmektedir. Bu ise bize Osmanlı dönemi fetvasında mezhep birikiminin nasıl değerlendirildiğine, karşılıklı ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir bakış açısı sunar. Bu usullerdeki ana etkenin, artık 10./16. yüzyıl itibariyle kesin olarak yerleşmiş bir disiplin halinde müftâ-bih/esahh-ı akvâli tespit etme saiki olduğunu görürüz. Osmanlı müftüsünün bu gayretinin hukukî istikrarı sağlamaya yönelik bir iç kontrol mekanizması olmakla birlikte zaman, mekan ve örf'e göre fert ya da toplumun maslahatının karşılanması gibi daha farklı amaçları da barındıran bir fonksiyona sahiptir. Bu bakımdan müftü, fetva vereceği bir konuda mezhep içerisinde müftâ-bih bir görüş varsa taklid esasına göre onu fetvasına esas alırdı. Ancak müftâ-bih hale gelmiş bir görüş bulunmayıp farklı görüşler var olduğunda belli kriterlere göre bunlardan birini veya esahh-ı akvâl olanı yahut birden fazla esahh-ı akvâl olduğunda yine bunlardan birini tercih ederdi. Aynı konuyla ilgili farklı kişilere veya farklı zamanlara ait farklı tercihler bulunabileceği için bunlardan biri zamanla müftâ-bih hale gelebilirdi. Tercih usulü ile belirlenip zamanla müftâ bih hale gelmiş fetvalar sonraki müftüler için taklid edilecek veriyi oluşturabilirdi. Ancak bu her zaman bir dönemde müftâ bih olana, sair zamanlarda uyulma zorunluluğu olduğu anlamına gelmemektedir. Esahh-i akvâli tespit noktasında mezhep içerisinde bir usul ve hiyerarşi olmakla birlikte genel bir bakış açısıyla zayıf kabul edilen bir görüşün maslahat, zaruret, şartların değişmesi gibi gerekçelerle delili kuvvetli görülüp müftâ bih hale getirebildiğine değinmekte

⁸ Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri", 324.

fayda vardır.⁹ Dolayısıyla “müftâ bih”lik, zaman, mekan, örf ve delillere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Böylece Osmanlı ulemâsı devletin genişlemesiyle ortaya çıkan farklı sorunlara yeterli cevaplar verebilmek ve ihtiyaç duyduğu yenilik ile değişimlere zemin hazırlayacak gerekli hukûkî alt yapıyı oluşturabilmek için mirasçısı olduğu fıkıh külliyyâtını yeniden elden geçirmektedir.¹⁰ Bu durumda taklid edilen müftâ-bih görüşler daha önce mezhep imamlarının veya ulemânın görüşleri arasında genellikle esahh-ı akvâl olanın tercih edilip zamanla uygulamaya esas alınmış halinden müteşekkil olsa da bazen söz konusu gerekçelerle bu tercihlerden de farklı uygulamalara gidildiğini görebiliriz.¹¹ Müftü mezhepte doğrudan hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaştığında ise tahrîc usulü ile içtihatı başvururdu.¹² Ancak tahrîc usulü ile yapılan içtihat, fıkıh usulü ile yapılan içtihattan farklıdır. Fıkıh usulü ile hüküm çıkaracak müctehid müftü, hükmünü aradığı mesele için uygun bulduğu delili, imamının usulünü takip ederek çözüme kavuşturur.¹³ Tahrîc ise belli metodlarla yapılan bir mezhep içi istidlal faaliyetidir. Bu metodları şöyle sıralayabiliriz; fikhî çözümleri fıkıh usulü kavramlarına dönüştürme, fer’î hükümlerden asıl elde etme, asıllardan fer’î hüküm elde etme, hükmü aranan meseleyi illet açıkça zikredilmeyerek bir meseleye veya fikhî önermeye kıyas etme. Konumuzla doğrudan ilişkili olmasa da bu metodlardan ilkinin Haneefî usulünü yazabilmek için furû fıkıh önermelerini daha sonra ortaya çıkan usul kavramları ile eşleştirme olarak kısaca izah edebiliriz.¹⁴ İkincisi mezhebin furû fıkha dair ortaya koyduğu birikimden mezhebin dayandığı asıl kaideleri (usûl kâidesi-küllî kâide-zâbıt) çıkarma faaliyetidir.¹⁵ Üçüncü metod ise tahrîc ile çıkarılmış bu asılların fikhî istidlalde kaynak olarak yeni meselelere uygulamak ve

⁹ Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, (2017), 108.

¹⁰ Pehlul Düzenli, “Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Babertî’nin Yeri ve Önemi”, *Ekmeliüddîn Bâbertî Sempozyumu: Ekmeliüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda*, (2014), 452.

¹¹ Murat Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emr-i Sultâniler* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 90.

Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, 91-92.

¹² Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 162.

¹³ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 223.

¹⁴ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl*, 230; Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/421.

fer'î hükümler elde etmektir.¹⁶ Böylece mezhep birikiminde daha önce açık bir şekilde kurulmamış ilişkiler kurarak yeni ve daha dakik neticeler elde etmek mümkün hale gelebilmektedir.¹⁷ Metotların dördüncüsü hükmü bilinen bir meseleyi illet söylenmeden yeni meseleye kıyas ederek aynı hükmü tahrîc etmek şeklinde işlemlenmektedir. Oysa gerekli olan fikhî kavram veya asıl tespit edilmiş olsa bu işleme gerek kalmaksızın tahrîc yapmak mümkün olabilir.¹⁸ Mezhep için istidlal faaliyetlerinde hangi metotlarla tahrîc yapıldığını belirttikten sonra ele alınması gereken bir diğer mesele de tahrîcte hangi kaynakların kullanılacağıdır. Tahrîc yaparak fetva verecek olan müftü Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin bulunmadığı bir konuda "vakıat" türü eserler başta olmak üzere, daha sonraki fetva kitaplarından ve buralarında üretilmiş çözümlerden faydalanabilirdi.¹⁹ Bu metinlerin neler olduğu dönemin muteber eser kriterlerine göre belirlenirdi. Farklı kişi ve dönemlerin belirlediği muteber kaynaklar ve kişiler hiyerarşisine göre farklı tercih ve tahrîc usulleri olduğunu da dikkate almak gerekir.²⁰ Ancak 10./16. yüzyıl Osmanlı ulemâsı için içtihad kapısının kapandığı söylemi artık yaygın bir kabul haline gelmeye başladığı için bu dönem itibarıyla tahrîc usulüyle verilen fetvanın esas aldığı görüş, mesele veya kaidenin taklide konu edinilmiş gibi sunulduğunu görebiliriz. Osmanlı fetvası söz konusu olduğunda müftülerin tercih usulünde olduğu gibi tahrîc usulüyle ulaştıkları fetvalardan birinin de zaman içerisinde müftâ-bih diğerlerinin ise merdûd hale getirilerek hukukî istikrarın sağlanmaya çalışıldığını ancak ferdin veya kamunun menfaati için müftâ bih olandan başka bir fetvaya geçilebildiğini de söyleyebiliriz.²¹

Görüldüğü üzere Osmanlı müftülerinin fetvaları mezhep içi istidlâlin farklı usulleri ile şekillenmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi Osmanlı'da fetva, kaza ve hatta ferman ve kanunnâmelere sistemine kaynaklık etme işlevine de sahiptir. Fetvanın ilmî bir çabanın ürünü olarak esahh-ı akvâl/müftâ-bih olan etrafında şekillenmesi-

¹⁶ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl*, 421.

¹⁷ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl*, 235.

¹⁸ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl*, 237.

¹⁹ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 163.

²⁰ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlâl*, 39.

²¹ Süleyman Kaya, "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 85.

nin, kaza sisteminde 9./15. yüzyılın sonlarından itibaren II. Bayezid (1481-1512) tarafından siyasî bir emir haline geldiği tespit edilmiştir.²² Resmî bir zorunluluk olarak ise Anadolu ve Rumeli mevleviyet kâdîlarının beratlarına 10./16. yüzyılın ortalarından itibaren eklenmiştir.²³ Bu zorunluluğun esahh olan görüş etrafında hukukî istikrarı amaçladığı açıktır. Tam bu noktada cevabını aradığımız soru ise şudur; fetvanın kazayı belirlediği bir sistemde hukukî birlik için mahkeme görevlilerine getirilen bu zorunluluk fetva makamındaki müftülerin menşurlarına da düşülmekte miydi yoksa esahh-ı akvâle uyma ilmî bir faaliyet olarak kalmaya devam mı etti? Müftüler için böyle bir zorunluluğun var olup olmadığını tespit etmek için Murat Sarıtaş, 10./16. yüzyılın sonlarında 1002/1594 tarihli bir fermanı inceler. Fermana Balıkesir müftüsü Molla Lütfullah'a hitaben mahkemelerdeki kâdîlara sunduğu fetvalarına nakil yazması emredilir. Murat Sarıtaş bu fermana taşra müftülerinin nakil yazma zorunluluğunun yer almasının amacını, mahkemede kullanılacak fetvanın esahh-ı akvâle uygun olup olmadığını belirleme olarak değerlendirmektedir. Ayrıca yine 16. yüzyılın sonlarında III. Murad'a (1574-1595) sunulmuş Hırzû'l-mülûk isimli siyasetnamede şeyhülislamın esahh-ı akvâle göre cevap vermesi gerektiği belirtilmektedir. Murat Sarıtaş'a göre şeyhülislamın fetvalarına nakil yazma zorunluluğunun bulunmaması esahh-ı akvâlin kendileri tarafından zaten dikkate alındığını gösteriyor olabilir.²⁴ Bu dönem için şeyhülislamın esahh-ı akvâle göre ameli dikkate almasından yola çıkarak müftülerin de böyle bir bağlayıcılık içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Pehlül Düzenli de 10./16. yüzyılın ortalarından itibaren müderrislik yapmaya başlayıp yüzyılın sonlarında şeyhülislam olan Hoca Saadeddin Efendi'ye (ö. 1008/1599) ait bir fetvada -yüzyılın ikinci yarısında olduğu anlaşılabilecek şekilde- müftülerin beratında esahh-ı akvâle uyma zorunluluğu bulunduğunu bilgisini verir.²⁵

Biz de bu çalışmamızda 10./16. yüzyılın ilk yarısında şeyhülislam olan Sâdî Çelebi'nin ikrara dair bir risalesini, takip edilen fetva usulü ve Hanefî mezhebine bağlılığa çekilen dikkat etrafında konu

²² Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 59.

²³ M. Âkif Aydın, "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 16.

²⁴ Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 176-177.

²⁵ Pehlül Düzenli, "Fıkıh Usûlünün İşlevselliği Bağlamında Osmanlı Fetvaları", *Millî Mecmûa* 14 (2020), 37.

edinmekteyiz. İlgili yüzyılın önde gelen ulemâsı içerisinde yer alan bir Osmanlı fakihinin mezhep içi istidlal yöntemlerinden hangisiyle fetvasını oluşturduğunu, hangi kitapları kaynak olarak gördüğünü tespit etmeyi amaçlamaktayız. Dönemi itibarıyla Hanefî mezhebi birikiminin bu fetvadaki belirleyiciliğini incelerken, müftülerin menşurunda esahh-ı akvâle uyma zorunluluğuna dair literatürde yer alan tarihten daha öncesine işaret eden bir belge sunacağız.

1. Bir Osmanlı Müftüsü Olarak Sâdî Çelebi

Sâdî Çelebi (ö. 945/1539) 10./16. yüzyıl Osmanlı hukukçularının önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak müderrislik, kâdîlık görevlerinin ardından Osmanlı ilmiye sınıfının en üst bürokratik makamına yükselmiş ve Kanunî dönemi şeyhülislamlarından biri olmuştur. Sa'dî Çelebi'nin tam künyesi Sa'dullah bin İsa bin Emirhan'dır. Babasından ve diğer âlimlerden ders gördükten sonra Mevlânâ Muhyiddin Mehmed Samsûnî'den mülâzemet alarak medreselerde müderrislik vazifesi elde etmiştir.²⁶ Samsunî'den şer'î ve aklî ilimleri öğrenmiş *et-Telvîh* ve *el-Hidâye* metinlerini okumuştur. Sa'dî Çelebi, İbn Kemal'in (ö. 940/1534) medrese dışındaki özel öğrencilerinden olmalıdır.²⁷ Ayrıca İbn Kemal şeyhülislam iken Sa'dî Çelebi de İstanbul kâdîsı olmuş, bu durum aralarında ilmi münasebete sebebiyet vermiş olmalıdır.²⁸ 1505'te mülâzemet mertebesine ulaştıktan sonra İstanbul'daki Başçı İbrahim Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır. Sonra sırasıyla Edirne Taşlık Medresesi, İstanbul Vezir Mahmud Paşa Medresesi, Bursa'da Sultaniye medreseleri ve Sahn-ı Semân medreselerinden birinde görevini devam ettirmiştir. 1524 yılında ise İstanbul kâdîsı olmuştur. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde kâdîlığı esnasında onayladığı iki yüzden fazla vakfiye bulunur. Bu görev esnasında miras davalarında kassâmlık vazifesi de yapmıştır. Ayrıca dönemin önemli olaylarından biri olan Molla Kâbız davasında şeyhülislam İbn Kemal ile

²⁶ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde Ahmed Efendi 968/1561, *eş-Şaka'iku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye* = *Osmanlı Alimleri*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 700; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/404.

²⁷ Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Suara* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 465; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Suara*; Esra Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

²⁸ Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 8.

birlikte yargılama işinde bulunmuştur.²⁹ Kâdîlık görevini on yıl sürdürdükten sonra azledilip Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderrisliğe dönmüştür. Şeyhülislamı İbn Kemal'den sonra şeyhülislam tayin edilmiş ve vefatına kadar beş yıl bu görevi ifa etmiştir.³⁰ Eğitim, yargı ve fetva görevlerindeki başarısı ile bilinen, farklı ilimlere dair çalışmaları bulunan Sâdî Çelebi'nin fıkıhla ilgili telif ettiği metinlere baktığımızda fetva mecmuasının yanında belirli konular ile ilgili kaleme aldığı birçok fetva risalesinin de olduğunu görürüz. Sâdî Çelebi ayrıca şair kimliğiyle de ön plana çıkmıştır.³¹

2. Sâdî Çelebi'nin İkrara Dair Bir Fetva Risalesi

Sâdî Çelebi'nin *el-Fevâidü'l-behiyye: Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Hâşiye ale'l-Kamûs li-Fîrûzâbâdî, Fetâvâ-yı Sâdiyye, Hâşiye alel-Înâye Şerhil-Hidâye lil Bâbertî*³² gibi çalışmaları bulunmaktadır. Sâdî Çelebi'nin bizim çalışmamıza konu edindiğimiz risalesi ise fıkıhta yer alan ikrar konusu ile ilgili bir meselenin fetvasına dairdir. Risalenin ismi nüshanın başında "Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vâkı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi" şeklinde verilmiştir.³³

db | 1385

²⁹ İpşirli - Demir, "Sâdî Çelebi", 35/404; Yeter Meryem Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları* (Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 11-12; Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 8-9.

³⁰ İpşirli - Demir, "Sâdî Çelebi", 35/404; Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*, 14; Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*, 15.

³¹ Kurutaş, *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*, 22.

³² Bu metin Sâdî Çelebi'nin öğrencisi Abdurrahman el-Amasî tarafından hocasının Hidâye şerhi olan Bâbertî'ye ait İnâye üzerine yazdığı notlardan ve yine hocasının fıkıhla ilgili bazı risalelerinden derlenmiş bir talikattır. Bkz. Esra Bembeyaz, *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20; Günümüzde İbn Hümâm'ın Şerhu fethü'l-kadir ve tekmiyesi Kâdizâde Ahmed Şemseddin'e ait Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr metinlerinin içerisinde basılı halde bulunmaktadır. Bkz. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam 861/1457, *Şerhu fethü'l-kadir* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003).

³³ Bu risalenin yarısı Sâdî Çelebi'nin öğrencisi Amasî tarafından Hâşiye alel-Înâye metnine dahil edilmiştir. Amasî hocasının ölümünden sonra bu risalenin tam metnine evraklar arasında ulaştığını ve teberrüken ikrar bahsinin başına aldığını söylemektedir. Ancak risalenin içerisinden atlamalar yapılmakla birlikte son kısımlar da hâşiye metnine hiç dahil edilmemiştir. İbnü'l-Hümam, *Şerhu fethü'l-kadir*, 8/331-334.

2.1. Risalenin Nüsha Özellikleri

Risalenin farklı nüshaları bulunmakla birlikte³⁴ bizim çalışmamıza esas aldığımız nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 3547 numaralı kayıtlı muhtelif risalelerden oluşan bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın zahriyesinde “Mecmuat-ı resâilî’l-muhtelifeti bi hattı Sadî Çelebi” ve “İbn Kemal merhumdan sonra şeyhülislam olan Sâdî Efendi hazretlerindir” kaydı yer almakta, böylece risalelerin Sâdî Efendi’nin kendi hattıyla bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Bu bilginin yanında gayet temiz bir durumda olan mecmuanın tüm sayfalarının aynı sitilde güzel bir nesih yazısıyla istinsah edildiğinin görülmesi, satır kenarındaki dolguların ve risale bitimindeki çekimlerin birbiriyle benzeşmesi mecmuanın tamamının tek bir müstensih elinden çıktığını teyit etmektedir. On iki risaleden oluşan bu mecmuada yer alan bazı risaleler Sâdî Çelebi’ye ait olmayıp sadece istinsah ettiği risaleler iken, bir kısmı ise kendisinin bizzat telif ettiği metinlerdir. Çalışmamıza konu olan *Risâle fî Cevâbi Mes’eletin Vakı’atin fi’l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* isimli risale bu mecmuanın 28a-31a varakları arasında altıncı sırada yer almaktadır. Risalenin ferağ kaydında metnin Sâdî Çelebi tarafından Sahn-ı seman müderrisi iken yazıldığı belirtilir. Mecmuanın başındaki “bi hattı Sadî Çelebi” kaydına ilave olarak risalenin ferağ kaydında da “bi hattı müellifihi” yazısı bulunduğu için elimizdeki nüshanın müellif nüshası olduğu teyit edilmiştir.³⁵

2.2. Risalenin Konusu

Sâdî Çelebi risalenin başında Kanuni Sultan Süleyman’ın bir meseledeki şüphenin kalkması için dönemin âlimlerine emir verdiğini kendisinin de bu emir üzere risaleyi yazdığını belirtir.³⁶ Hükmü aranan söz konusu mesele soru-cevap şeklindeki bir diyalog üzerine kurulu bir hak aramadan ibarettir. Söz konusu diyalog şu şekildedir:

³⁴ Risale ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 2838 numaralı mecmuanın 48a-b varaklarında, Nuruosmaniye Kütüphanesi 4475 numaralı mecmuanın 197-199 varaklarında yer almaktadır.

³⁵ Sa’dullah b. İsmâ b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes’eletin Vakı’atin fi’l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3547-006), 31a.

³⁶ Sultanın emriyle yazıldığı belirtilen diğer risalelerin kimler tarafından kaleme alındığı ve nerede bulunduğu tarafımızca belirlenemese de Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2196 numaralı mecmuanın 77-80 varak aralığında yine aynı mesele ile ilgili müellifi belli olmayan başka bir risale tespit edilmiştir.

- (1.Soru) Müddeî: Senin bana on iki bin dirhem borcun var.
- (1.Cevap) Müddeâ aleyh: Hayır. Benim sana beş bin dirhem borcum vardı, onu da ödemiştım.
- (2.Soru) Müddeî: Ödediğın beş bin dirhem, bu on iki bin dirhemın içinden miydi?
- (2.Cevap) Müddeâ aleyh: Evet, ondandı.³⁷

Yukarıdaki meselede müddeâ aleyhin “evet” cevabının, müddeînin iddiası olan on iki bin dirhem borcun tamamını ikrar hükmünde olup olmadığı araştırılmaktadır.

2.3. Sâdî Çelebi'nin Konuya Dair Fetvası

Sâdî Çelebi konuya öncelikle meseleye dair fetvasının ne olduğunu belirtmekle giriş yapar. Ona göre müddeâ aleyh ikinci cevabındaki “evet” lafzıyla başta kabul etmediğı borcun tamamını ikrar etmiştir. Çünkü müddeî, ikinci sorusunda işaret ettiğı “on iki bin dirhemi” ilk sorusunda müddeâ aleyhin zimmetinde sabit bir borç olmakla vasıflandırmıştı. Müddeî, her ne kadar bu on iki bin dirhemi ikinci sorusunda kendisine ödenmesi gereken bir borç olarak tekrar vasıflandırmamışsa da aslında işaret yoluyla bu duruma değinmektedir. Eğer ikinci sorusunda borca işaret ettiğı kabul edilmezse müddeînin bu konuşması bir fayda içermeyip geçersiz olacaktır. Oysa akıl sahibi kimsenin sarf ettiğı söz, mümkün merteye geçersiz kılınmaktan korunmalıdır. Bu sebeple müddeâ aleyh “evet, ondandı” veya “ondandı” şeklindeki ikinci cevabında, müddeînin sorusunda sorduğunu lafız olarak tekrar etmiş gibidir.³⁸ Yani Sâdî Çelebi'ye göre müddeâ aleyh cevabıyla aslında şöyle demektedir: “Evet, sana olan on iki bin dirhemlik borcumdandı”.

db | 1387

2.4. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Kullandığı Birincil Kaynak ve Takip Ettiğı Yöntem

Sâdî Çelebi olayın hükmüne ilişkin yukarıdaki kısa açıklamayı yaptıktan sonra fetvasını temellendirmeye başlar. Fetvasını taklîd yöntemiyle oluşturduğunu hissettiren bir dil kullansa da tahrîc yöntemiyle ilerlediğini söylemek mümkündür. Zira fetvası istenen me-

³⁷ Sadi Çelebi konuya dair istenen fetvanın diğer versiyonlarında müddeâ aleyhin ikinci cevabının “evet, ondandı” yerine “ondandı” şeklinde geçtiğini belirtir.

³⁸ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'elelin Vakı'a fî'l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28a-b.

selenin hükmünü doğrudan ortaya koyan bir Hanefî kaynağı göstermeksizin Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Meb-sut*'unda yer alan bir meselele dayandığı asılları esas almaktadır. Bu asıllar ile kendi meselesi arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu da girişte değindiğimiz üzere tahrîc metotlarından üçüncüsüne denk gelmektedir. Bu metotla Sâdî Çelebi, tahrîc ile çıkarılıp Serahsî'nin sunduğu asılları fikhî istidlalde kaynak görmüş ve bunları kendi meselesine tatbik etmiştir. Ancak içtihat kapısının kapandığı söyleminin baskın olduğu 10./16. yüzyıl dönemi için ulemânın zihnindeki taklid ve tahrîc kavramlarını net bir şekilde ortaya koymak kimi zaman mümkün olmayabilir. Nitekim ileride aktaracağımız üzere bu meselede Sâdî Çelebi ulemâ arasında Hanefî görüşü dışında başka mezheplerin kavilleri ile fetva verenlerin var olduğunu söylemektedir. Söz konusu ulemânın bu yola başvurma Sâdî Çelebi'ye göre mezhep içerisinde konuyla ilişkilendirebilecekleri bir asıl bulmada ihmalkâr davranmalarından kaynaklanmaktadır. Yine bir başka grup ise Serahsî'den konuyla ilgili farklı bir görüş daha olduğundan hareketle tercihte bulunmuşlardır. Oysa Sâdî Çelebi'ye göre bu iki görüş farklı konuları ele almakta, ortada tercih yapmayı gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca bu grup Serahsî'den yanlış yorumlayarak aldıkları görüşü İtkânî'nin (ö. 758/1357) ve Hanbelî fakih İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) ifadeleriyle desteklemişlerdir. Sâdî Çelebi'ye göre bu durum da İtkânî'yi yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır.³⁹ Sâdî Çelebi ise Hanefî kaynaklarda atıf yapacağı konuyla doğrudan ilgili olmasa da benzer bir mesele bulup, buradaki asılların muktezasınca hüküm vermekte fakat bu yöntemi taklid formatında izah etmektedir.⁴⁰

Sâdî Çelebi'nin takip ettiği yöntem kadar kaynak olarak neden Serahsî'yi tercih ettiği de dikkat çekicidir. 8./14. yüzyıl öncesinde Mâverâünnehir, Horasan ve Harezmi bölgelerinde yaşayan Hanefî otoriteler, 10./16. yüzyıl Osmanlı'sına gelindiğinde meşâyih diye adlandırılmış; eserleri de fetva ve kazada muteber fıkıh kitapları olarak görülmüştür.⁴¹ 5./11. yüzyıl Mâverâünnehir Hanefîlerinin en

³⁹ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fî'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a-b.

⁴⁰ Osmanlı'da sarîh nakil bulunmayan durumlarda fetva verme usulleri için bkz. Emine Arslan, *Nukûllü Fetvâ Mecmû'aları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adli Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 191-201.

⁴¹ Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 90; Hanefî mezhebi meşâyih dönem aralığının belirlenmesine ilişkin yaklaşımlar için bkz. Seyit Mehmet Uğur, "Hanefî Mezhebinde

önemli temsilcilerinden biri ise Serahsî'dir.⁴² Bilindiği üzere Osmanlı döneminde muteber kitapların belirlenmesi için fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır.⁴³ Bu çalışmalardan biri Sâdî Çelebi'nin de ilmî yakınlık içerisinde bulunduğu ve şeyhülislamlık makamında halefi olan İbn Kemal'dir. O, Hanefî hukukçuları yetkinlik derecelerine göre yedi sınıfa ayırmıştır. İhtilaflı görüşler arasında hangisinin tercih edileceği dikkate alınarak sırasıyla mutlak müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, tahrîc ehli, tercih ehli, temyîz ehli ve mukallit şeklinde sınıflandırılan Hanefî fukahası arasında es-Serahsî "meselede müctehid" tabakasının temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. 10./16. yüzyıl bir Osmanlı hukukçusu olarak İbn Kemal tasnifiyle Hanefî mezhebi içinde üretilen hukûkî görüşleri ve fıkıh kitaplarını, hukûkî otoritelerine göre nasıl algıladığını bize göstermektedir. Bu durumda müctehid kavramı, mevcut hukuk pratiğini şekillendiren otoriter görüşlerin ve kitapların sahiplerini nitelemek için kullanılan bir kavrama dönüşmekte ve Serahsî de Hanefî müctehidler arasında kendisine en azından teorik olarak kuvvetli bir yer elde etmektedir.⁴⁴ Buna ek olarak Sâdî Çelebi gibi yine 10./16. yüzyıl Osmanlı alimi olan Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö.989/1581) *Ketâ'ibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr* adlı eserinde Serahsî'yi "meselede müctehid" olarak vasıflandırmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bu vasıflandırmanın dönemin fetva usulünde kendisine atfedilen önemi ortaya koyduğunu ve bu tutumun Sâdî Çelebi için de geçerli olabileceğini söylemekte bir beis bulunmamaktadır. Öyle ki Sâdî Çelebi'nin söz konusu ikrar risâlesinin harici diğer risalelerinde ve *Hâşiye alel-înâye* metninde birçok kez Serahsî'ye atıfta bulunduğunu görmekteyiz.

Sâdî Çelebi'nin fetvasını nasıl oluşturduğuna gelecek olursak öncelikle kendi meselesine tatbik ettiği asılların Serahsî'de hangi

Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyih'in Rolü", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV* (2017), 99-112.

⁴² Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544.

⁴³ Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 12.

⁴⁴ Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan*, 141-142.

⁴⁵ Kaşif Hamdi Okur, "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 12, Sayı 23, 2014, 12/23 (2014), 367.

mesele etrafında nasıl işlendiğine bakmamız gerekir. Bu meseledeki konuşma şu şekildedir;

- Müddeî: Borcun olan bin dirhemi öde.
- Müddeâ aleyh: Evet.

Yukarıdaki konuşmada aranan hüküm, cevabın ikrar içerip içermediğidir. Serahsî'ye göre bu konuşmadaki cevapta her ne kadar borcu kabul eden bir lafız kullanılmamışsa da “evet” lafzı müddeînin iddia ettiği borcu ikrar anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre bu meselenin hükmü, borcun varlığının ikrar edildiğidir.

Serahsî bu hükmü farklı açılardan iki asıla dayandırmaktadır. Bunlardan ilki nahiv ilminde de bir dil kaidesi olarak yer alan şu asıldır: “Cevap olmaya uygun bir sözcük zikredildiğinde, bununla konuşmanın öncesinde geçenler tekrar edilmiş gibi olur”.⁴⁶ Serahsî bu asılı ise yukarıdaki meseleye şu şekilde uygular; konuşmadaki kişi “evet” lafzını tek başına değil, -bir soruya- cevap olarak kullanmıştır. “Evet” sözcüğü ise bizâtihi soruya cevap olmaya uygun bir sözcüktür. Müddeâ aleyhin cevap verdiği açığa çıkınca, muhatabının sözünü de tekrar etmiş olarak “evet, sana olan bin dirhem borcumu öderim” demiş gibi olmuştur.⁴⁷ Serahsî'nin bu ifadelerinde dikkat çeken bir durum vardır. Şöyle ki Serahsî “evet” lafzının cevap olmaya uygun olduğunu söylemekte ancak bunu bir soruya değil bir emre cevap olarak kurgulamaktadır. Sibeveyh'e (ö. 180/796) göre emir kalıbı Serahsî'nin kurgusunda olduğu gibi gerçekte uyarı veya azarlama için kullanılıyorsa soru anlamı taşır.⁴⁸ Dolayısıyla Serahsî'nin emir cümlesine cevaplamada ortaya koyduğu kurallar Arapça dil kuralları ile uyumludur diyebiliriz. Nitekim Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) aktardığı gibi emir kalıbını kullanan müddeî burada şöyle der gibidir: “Borcun olan bin dirhemi öde. Ne dersin?” Müddeâ aleyh de “evet” lafzıyla aslında bu soruya cevap vermektedir.⁴⁹

⁴⁶ Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî 483/1090, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1324), 4/15.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

⁴⁸ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyhi, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1988), 1/343; Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 169.

⁴⁹ Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseyni (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/66.

Serahsî'nin konuyu dayandırdığı ikinci asıl ise şudur: “Bir kimse cevap yerine, sözde zikri geçmeyip, önceki cümleye de bağımlı olmayan (müstakil) bir lafız kullansa -bu lafızıyla- yeni bir cümleye başlamış olur.”⁵⁰ Bu lafızla kişi, yeni bir cümleye başladığı ve soruya cevap vermediği için muhatabının sözlerini tekrar etmiş olmaz. Ardından Serahsî bu asılı şu şekilde tamamlar; “fakat bu kişi cevap yerine, diğer kişinin sözünde yer alan herhangi bir lafza işaret eden bir zamir kullansa bu durumda yeni bir cümleye başlamış olmayıp, muhatabına cevap vermiş kabul edilir. Çünkü zamirle cevap verme lafzın kendisiyle cevap verme gibidir.”⁵¹ Yani kişi bu sözüyle yeni bir konuşma başlatmayıp, cevap verdiği için muhatabının önceki konuşmasını tekrar etmiş olmaktadır. Serahsî bu ikinci aslı bir meseleye şu şekilde uygular;

- Müddeî: Senin bana bin dirhem borcun var.
- Müddeâ aleyh: Onu vadelendir.

Bu örnekte müddeâ aleyh, müddeînin borç iddiasına bizâtihi cevap olmaya uygun “evet” gibi bir kelimeyle değil de “vadelendir” gibi müddeînin sözünde geçmeyen ama önceki cümleye bağımlı da olmayan (müstakil) bir kelimeyle karşılamaktadır. Bu sözüyle sanki cevap vermiyor da yeni bir cümleye başlıyor gibidir. Ancak kişi, müddeînin sözünde yer alan “borca” işaretle bir de zamir de (“onu”) kullanmıştır. Dolayısıyla yeni bir cümleye başlamamakta aslında muhatabına cevap vermektedir.⁵² Cevap cümlesinde ise muhatabın cümlesinin tekrar edildiği kabulüne göre kişi aslında “sana olan bin dirhem borcumu vadelendir” demiştir. Ezcümle kişi bu zamir içeren cevabıyla müddeînin iddai ettiği borcu ikrar etmiş olmaktadır.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15 Serahsî aslında bu asılda “zahir” yerine “kinaye” kelimesini kullanmaktadır. Nahiv ekolleri Basra ve Kûfe olarak ikiye ayrılmakta “zahir” terimini Basra nahiv ekolu kullanırken, Kufe nahiv ekolu bunun yerine “kinâye” veya “meknî” terimlerini kullanmaktadır. Muhtemel ki ait olduğu Hanefî mezhebinin teşekkül ettiği Kûfe merkezli bu kullanım Serahsî’de temayüz etmiştir. Biz günümüz kullanımında göre anlaşılması daha kolay olsun diye “zahir” kelimesiyle tercüme etmeyi uygun bulduk. Bkz. Mehmet Faruk Araz, “Klasik Arap Literatüründe Zamir Mercii ve Tebeyyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 160.

⁵² Serahsî, *el-Mebsut*, 4/15.

2.5. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Kullandığı Diğer Kaynaklar

Sâdî Çelebi fetvasını Serahsî'nin kendi metninde yer verdiği bir meseledeki iki asılla istidlâl ettikten sonra detaylar için farklı kaynaklardan referansta bulunmaya başlar. Bu minvalde ilk kaynağı Kıvamüddin İtkânî'nin *Gayetü'l-Beyan* adlı eseridir. Bu eser Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidaye'sini* şerh etmektedir. Hanefî fıkhnın en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olan *el-Hidaye* müellifin kendisinin, Kudûrî'ye (ö. 428/1037) ait *el-Muhtasar* ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmi 'u's-sagîr'inde* mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı *Bidâyetü'l-mübtedâ* adlı eserinin şerhidir. Merginânî, Kudûrî'den yukarıdaki meseleye çok benzeyen bir alıntı yapmakta ve meseleyi şöyle örneklendirmektedir;

- Müddeâ: Senin bana bin dirhem borcun var.
- Müddeâ aleyh: Onu tart/Onu peşin al/Onu vadelen-dir/Sana onu ödemiştin.

1392| db

İtkânî bu meseleyi şerh ederken Merginânî'ye (ö. 593/1197) göre bu cevapların hepsinin borcu ikrar olduğunu belirtir ve daha önce Serahsî'nin aynı konuda verdiğini söylediğimiz asılı daha veciz bir şekilde ifade eder: “İbtidâya uygun olmayan binâyâ uygun olur.” İtkânî bu asılla yeni bir cümle olamayan ifadenin geçersiz olmaktan kurtulacağını, bir anlam kazanacağını belirtir. Bu açıklamayı ise yine akıl sahibi kimsenin sözünün mümkün olduğunca boşa çıkarılmaması gerekliliği üzerine yapar. Burada İtkânî başka bir asıldan daha bahseder: “Söz hem ibtidâyâ hem de binâyâ uygun ise cümle ibtidâ için kılınır.” İtkânî bu asılda ibtidâ için kılınan böyle cümle-nin ise daha önce söylenenlere bağlanamayacağı şeklinde bir açıklama yapar. Ardından borcun şüphe ile gerekmemesi için kişinin bu cevabıyla muhatabının daha önce söylediklerini tekrar etmiş gibi kabul edilmeyeceğini belirtir.⁵³ İtkânî bu son açıklamasıyla şerhini yaptığı yukarıdaki meselede müddeâ aleyhin cevabının hem ibtidâ hem de binâyâ uygun olduğunu, şüphe ile borç ilzamında bulunmamak için ibtidâyâ yorulması gerektiğini, dolayısıyla cevabın borcu ikrar içermediğini söylemiş gibidir. Risalenin sonlarında

⁵³ Ebu Hanife Kıvamüddin Emir Katib (Lutfullah) b. Emir Ömer b. Emir Gazi el-İtkani, *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fi ahiri'l-evân : kitâbü'd-da'va-faslu fi'l-ihtilâf*, thk. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şarkavî (Kahire: İlmü'l-İhyai't-Türa ve'l-Hidemati'r-Rakmiyye, 2023), 12/351.

İtkânî'nin özellikle bu ikinci asıl için söylediklerinin çok yanlış anlaşıldığından yakınan Sâdî Çelebi gerek İtkânî'yi yanlış anlayarak gerek Hanefî mezhebi dışında kaynaklarla kendi fetvasının aksine fetva verenleri ileride sert bir şekilde eleştirecektir.

Sâdî Çelebi'nin bir diğer kaynağı Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfî şerhu'l-Vâfî*'sidir. Nesefî bu eserini *el-Hidâye*'nin eksik ve muğlak bıraktığı yönleri tamamlamak amacıyla yazmıştır. Nesefî *Hidâye*'de geçen yukarıda yer alan meseledeki cevapların ikrar anlamı taşıdığını söyler. Açıklaması Serahsî'nin izâhına benzerdir. Buna göre müddeâ aleyhin cevabında kullandığı “onu” zamiri (kinaye) müddeânın zikrettiği “bin dirheme” hasr edilmiştir. Müddeî, konuşmasında bu bin dirhemi ise borç olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla müddeâ aleyh cevabıyla sanki şöyle demektedir: “Benim sana ödemem gereken bin dirhemi tart/peşin olarak al/taksitlendir/sana ödemiştin.” Nesefî böylece borcun ikrar edildiği kanaatindedir.⁵⁴

Sâdî Çelebi sırada Osman b. Ali ez-Zeylâî'ye (ö. 743/1343) ait olan *Tebyinu'l-hakaik*'ten referans verir. Bu eser, Nesefî'nin *el-Vâfî*'sine kendi yazdığı özeti *Kenzu'd-dekaik'in* şerhidir. Zeylâî, Nesefî'ye ek olarak buradaki aslı şu şekilde belirler: “Söz, anlam ifade etsin diye cevap önceki konuşmalar tekrarlanmışçasına düzenlenir. Cevap olabilecek ve ibtidâ olamayacak her şey cevap olur. Binâya değil de ibtidâya uygun veya her ikisine de uygun olan ise cevap olmasındaki şüphe sebebiyle ibtidâ kılınır (yeni bir cümle kabul edilir).” Bu aslı söz konusu mesele için delil yapan Zeylâî aklî bir delillendirmeye girişir. Buna göre söz hem ibtidâya hem binâya uygun olduğunda⁵⁵ bununla muhatabına bir cevap verilip verilmemesinde şüphe açığa çıkacaktır. Borç zorunluluğu ise şüpheyile doğamaz. Eğer sözünde borca işaret eden bir zamir (onu) zikretmişse ibtidâ değil cevap olması (binâ) uygun olmuştur. Zamir zikretmişse cevap olması uygun düşmez veya ibtidâ ve cevap olur ama cevabın bağımsız (müstakil) olduğu bu durumda⁵⁶ böyle şüphe içeren bir ifade ile borç ikrar edilmiş olmaz. Ancak “evet” gibi önce-

⁵⁴ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *el-Kâfî fî şerhi'l-Vâfî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1307), 176a.

⁵⁵ Bu cümle ibtida olup yeni bir şeyden mi bahsediyor, yoksa bina olup önceki cümleye cevap mı veriyor konusunda belirsizlik ortaya çıkmıştır.

⁵⁶ Cümlelerin “... veya ibtidâ ve cevap olur ama cevap bağımsız (müstakil) ise” kısmını Sâdî Çelebi risâlesine almamıştır. Ancak Zeylâî'nin taş baskı metninde bu kısım yer almaktadır.

ki cümleye bağımlı (gayr-ı müstakil) bir ifade ile cevap verildiğinde bu, mutlak olarak ikrar anlamı taşır. Çünkü kişi “evet”i cevap olsun diye söylemiştir ve bu ifade de cevap olmaya uygundur. Böylece daha önce geçen hitap cevapta tekrar edilmiş gibi olur.⁵⁷ Zeylâî’nin ifadelerini daha rahat anlayabilmek için aşağıdaki tablo takip edilebilir;

Kullanılan İfade	Yeni Bir Cümle Olup Olmadığı	Cevap Olup Olmadığı	Önceki Cümleyi Tekrar Edip Etmediği	İkrar Anlamında Olup Olmadığı
Bizâtihi cevap olan gayr-ı müstakil ifade (Evet)	Binâ	Cevap	Tekrar var	İkrar olur
Zamir içeren müstakil ifade (Onu vadelen-dir)	Binâ	Cevap	Tekrar var	İkrar olur
Zamir içermeyen müstakil ifade (Vadelendir)	İbtidâ	Cevap değil	Tekrar yok	İkrar değil
Zamir içermeyen müstakil ifade (Vadelendir)	Hem ibtidâyâ (zamir içermeyip müstakil olduğu için) hem binaya (cevap amacıyla söylendiği için) uygun	Cevap olması şüpheli	Tekrar yok	İkrar değil

Görüldüğü üzere Zeylâî, İtkânî’ye benzer bir aklî istidlalde bulunur. Ancak kullandığı ifadeler İtkânî’ye göre daha açık olduğu için okuyucunun konuyu takip edebilmesi daha kolaydır. Muhtemel ki Sâdî Çelebi’nin muhatabını, İtkânî metnini yanlış anlamakla eleştirdiği nokta bu kapalılıktan kaynaklanmıştır. Zira Zeylâî müddeâ aleyhin, bizâtihi cevap için olan “evet” kelimesiyle değil de önceki cümleye bağımsız bir kelime ile karşılık verdiğinde amacının yine cevap vermek olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer bu bağımsız kelimedede müddeânın konuşmasında geçen bir kelimeye zamirle atıf varsa (“onu vadelendir”) yeni bir cümleye başlamış olmaz aksine konuşmasını önceki cümlelerin üzerine bina ederek cevap verir. Do-

⁵⁷ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, *Tebyinü’l-hakaik fî şerhi Kenzî’d-dekaik* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1315), 5/7-8.

layısıyla muhatabının cümlesini tekrar etmiş (“sana olan borcumu vadelendir”) gibi borcu ikrar eder. Eğer bu bağımsız kelime müddeînin konuşmasında geçen bir kelimeye zamirle atıf yoksa (“vadelendir”) yeni bir cümleye başlamış olur ve bu durumda konuşmasını önceki cümlelerin üzerine bina etmez. Dolayısıyla muhatabının cümlesini tekrar ve borcu da ikrar etmemiş olması gerekir. Ancak yine de müddeâ aleyhin bu sözündeki amacı muhatabına cevap vermek olduğu için –cevapta da سوالın tekrarı gerektiği için– acaba muhatabının sözünü tekrar ve borcu ikrar etmiş olur mu? İşte burası İtkânî'nin de hem ibtidaya hem binaya uygun olup sözde şüphe bulunduğunu söylediği yerdir. Bu noktadaki şüphenin varlığıyla Zeylâî müddeâ aleyhin sözüne cevap desek bile borcu ikrar anlamı taşımayacağı şeklinde açıklamaktadır. Sâdî Çelebi'ye göre bu ifadelerde ikrar anlamı bulunmayan cevabın “vadelendir”, ikrar anlamı bulunan cevabın “onu vadelendir” olduğu anlatılmak istenirken ikinci cümlelerin de ikrar ifade etmediği şeklinde yanlış yorumlanmıştır.⁵⁸

Sâdî Çelebi'nin bir sonraki kaynağı Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdîhan*'ıdır. Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biri olan eser için *el-Fetâvâ'l-Hânîyye* veya kısaca *el-Hânîyye* de denilmiştir. Eserin isminin bu şekilde kullanımına risalede zaman zaman Sâdî Çelebi'nin de yer verdiği görülmektedir. Kâdîhan'ın mesele için alıntılanan asılı ise şöyledir: “Söz, müddeînin iddia ettiği borca (mal) işaret eder (kinaye yapar) şekilde sarf edildiğinde ikrar anlamı taşır.”⁵⁹

Sâdî Çelebi konunun Hanefî mezhebinde dayandırılacağı birbirine yakın bu asılları farklı kaynaklardan verdikten sonra bu kaynakların çoğaltılabileceği ancak en nihayetinde onların da aynı anlamda birleşeceğini belirtir. Ona göre tüm bu kitapların ortaya koyduğu genel anlam benzer tüm meselelere tatbik edilecektir. Bu kitaplarda zikredilenlerin sadece bazı özel meseleleri kapsadığını söylemenin doğru olmadığını belirten Sâdî Çelebi, esasen mezhepte var olan asıllara dayandırarak hükmün alanını tahrîc yöntemiyle genişletmeye işaret eder gözükmektedir. Dolayısıyla risaleyi yazma

⁵⁸ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 31a.

⁵⁹ Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/595.

sebebi olan “on iki bin dirhem” meselesindeki “evet” cevabının borcun bütününe ikrar anlamı taşıdığını ispat ettiği kanaatindedir.⁶⁰

Sâdî Çelebi’nin kaynağı Serahsî aslında tüm bu asıllarla fıkıhta yerleşik bir kaide haline gelmiş “sual cevapta iade olunmuş addolunur” kuralını, neyin cevap olarak kabul edileceği noktasından tartışmaktadır. Buna göre kendisine sorulan meselede on iki bin dirhem borç iddiası başta inkar edilirken, sonrasında bu miktardan beş bin dirhem borç, on iki bin dirheme atıfla “evet, ondandı” cümlesi kurularak ikrar edilmektedir. Çünkü “evet” bizâtihi cevap olmaya uygundur ve ardından kullanılan zamir de önce zikredilene işaret eder. Ancak burada sorulması gereken başka bir soru daha vardır. Kişi burada başta sorulan miktarı değil, onun belli bir parçasına işaret etmişti. Peki bütünün içinden bir miktarın zikredilmesi bütünün tamamını ikrar anlamı taşır mı?

Müellif tam bu noktada fetva kitaplarından da kaynak vermektedir. Hangi fetva kitabına atıf yaptığını belirtmeksizin ona göre meselenin hükmünün ikrar olduğuna dair kendi söyledikleri çoğu fetva kitabında bahsedilenlerle de örtüşmektedir. Bu metinlerde fetvası verilmiş Farsça bir meseleyi kendi meselesine çok yakın bularak konuyu açar;

- ازین جمله پنج درم دادنی است (Ezin comle penç derem dâdenî est)

Bu bütünden beş dirhem verilmesi gerekir.

Fetvaya göre yukarıdaki ifadede müddeâ aleyh, müddeînin sözünde geçen bütüne işaretle beş dirhem verilmesi gerektiğini söylemektedir. Müddeî de bu bütünü -muhtemel ki kendi ifadesinde- gerçekte borç olmakla vasıflandırdığı için müddeâ aleyh cevap verirken bu bütüne atıfta bulunarak “borç olan bütünden beş dirhem verilmesi gerekir” demiş gibidir.

Sâdî Çelebi kaynak olarak kullandığı bu fetva metninde aşağıdaki ifadenin ise neden ikrar anlamı taşımadığını ise şöyle izah eder;

- پنج درم دادنی است، از آنچه دعوی می کنی

İddia ettiğinden beş dirhem verilmesi gerekir.

⁶⁰ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes’eletin Vakı’atin fi’l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 29a.

Bu cümle, müddeî tarafından gerçekte borç olduğu iddia edilen bütüne işarette verilmiş bir cevaptır. Yani müddeâ aleyh “borç olduğunu iddia ettiğinden beş dirhem verilmesi gerekir” demiş gibidir.

Sâdî Çelebi bu meselenin aklî istdilâlini detaylandırmayı uygun görür. Buna göre müddeî “bana on dirhem borcun var” dediğinde bu sözün delalet ettiği anlam, nefsu’l emrde müddeâ aleyhin zimmetinde on dirhem ödeme zorunluluğu olduğudur. Bu zorunluluk aslında sadece müddeînin iddiası olmakla mevsuftur. Ancak müddeâ aleyh bu anlama işaret edecek şekilde (mesela “onu vadelerdir” deyip o borca işarette bir zamir kullanarak) cevap verdiğinde, iddia sahibinin cümlesini tekrar etmiş gibi olur. Böylece verdiği cevabın zımnında, bu zorunluluk kabul edilmiş, borç da ikrar edilmiş olur. Fakat kişi anlama değil de mevsufa işaret ederek cevap verdiğinde (mesela “iddia ettiğin borcu vadelerdir” diyerek) iddia sahibinin cümlesini tekrar etmiş olmaz. Dolayısıyla bu durumda borç da ikrar edilmemiştir.⁶¹ Bu ana kadar gösterdiği kaynakların delillendirmesine göre Sâdî Çelebi kendi meselesinde müddeâ aleyhin “evet, ondandı” cevabıyla şöyle dediği kanatindedir; “evet, ödediğim bu beş bin dirhem, sana olan on iki bin dirhem borcumun içindendi”. Dolayısıyla bu ifade, müddeînin başta zikrettiği miktarın tamamını ikrar etmektedir.

db | 1397

Sâdî Çelebi tam bu noktada Kâdîhan ve Bezzâzî’den (ö. 827/1424) atıfla gelebilecek itirazlara değinmektedir. Kâdîhan’da geçen bir meseleye göre bir kişinin “bana bin dirhem borcun var” iddiasına “sana onu vermeyeceğim” diye karşılık verilse bu cevap ikrar anlamı taşımaz.⁶² Yine gerek Kâdîhan gerek Bezzâzî’ye göre “bunun beş yüz dirhemi borç değildir” veya “bunun beş yüzünü bilmiyorum” şeklindeki cevaplar ile borcun bütünü değil sadece kalan beş yüz dirhem ikrar edilmiş olur.⁶³ Oysa Sâdî Çelebi zaminin, zimmette zorunlulukla nitelenmiş borca işaret ettiğini söylemişti. Dolayısıyla bu cevaplarla iddia edilen bin dirhem hepsini ikrar edilmiş olmalıydı. Bu sebeple acaba Sâdî Çelebi’nin fetvasıyla

⁶¹ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes’eletin Vakı’a fî’l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.

⁶² Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 2/594.

⁶³ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 2/595; Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerkerî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *el-Fetava’l-Bezzâziyye*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 2/114.

Kâdîhan ve Bezzâzî'deki ifadelerin çeliştiğini mi düşünmemiz gerekir?⁶⁴

Sâdî Çelebi bu çelişki iddiasını öncelikle kabul etmez. Sonra neden Kâdîhan ve Bezzâzî'deki meselenin ikrar anlamı taşımadığını şu asılla ortaya koyar; “nefy edatlarındaki olumsuzluk kendisinden önce söylenen tüm lafızların olumsuzlanması ihtimali taşır.”⁶⁵ Bu durumda müddeâ aleyhin “bunun beş yüz dirhemi borç değildir” şeklinde olumsuz cevabı, müddeînin “bin dirhemlik borcu” da kabul etmediği anlamına gelebilmektedir. Sâdî Çelebi bu itiraza yaptığı açıklamasını tekrar Serahsî'ye dönerek onun ifadeleriyle desteklemek ister.

Serahsî'ye göre bir kimse diğerine “bu katırımın eğerini ver”, “bu katırımın gemini ver” derse ve diğeri de zamirsiz bir şekilde mutlak olarak “hayır” diye karşılık verse bu kişi sadece istenen fiile olumsuz bir şekilde cevap vermemiş, aynı zamanda katırın, eğerin ve gemin karşı tarafın malı olduğunu da kabul etmemiştir. Dolayısıyla mutlak “hayır” cevabı borcun tamamını inkar etmektedir.⁶⁶ Sâdî Çelebi bu örneklerin “nefy edatlarındaki olumsuzluk daha önce söylenen tüm lafızların olumsuzlanması ihtimali taşır” aslının tatbiki olarak görmektedir. Bu açıklamada “hayır” sözcüğünün olumsuzlama anlamına geldiğine dikkat çekilir. Dolayısıyla “hayır” sözcüğünün gerektirdiği hüküm, olumlama için kullanılan “evet” sözcüğünün gerektirdiği hükmün zıddı olmalıdır. “Evet” sözcüğü ikrar sayıldığından, “hayır” sözcüğünün ikrar olmadığı anlaşılmış olur. Ancak kişi bir zamir kullanarak muhatabının sözüne atıf yaparak olumsuz cevap verse mesela “Hayır, sana onları vermeyeceğim” dese anlam değişecektir. Bu durumda cevap veren kişi “Senin katırımın eğerini veya gemini vermeyeceğim.” demiş gibi olacaktır. Bu olumsuz cevapla sadece istenen fiili reddedilmekte, aynı mülkiyetinin ise karşı tarafa ait olduğu ikrar edilmektedir.⁶⁷

⁶⁴ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'a fî'l-Fetvâ* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.

⁶⁵ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fî'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 28b.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/17.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/18 Sâdî Çelebi'nin alıntı yaptığı Mebsut'un bazı nüshalarında mutlak “hayır” cevabının da tıpkı zamirli hayır cevabı gibi önceki söylenenlerin tamamını inkar anlamına gelmediğine yönelik açıklamalar vardır. Dolayısıyla “hayır” cevabı sadece istenen fiili reddetme borcu ise ikrar anlamına gelmektedir. Ancak Sâdî Çelebi'yi destekleyen borcu ikrar anlamına gelmediğini söyleyen nüshalar sayı olarak daha fazladır. Sâdî Çelebi daha fazla nüshanın aktardığı görüşün esas olduğu

2.6. Sâdî Çelebi'nin Fetvasında Müftüler için Hanefî Mezhbine Bağlılık ve Esahh-ı Akvâl Vurgusu

Sâdî Çelebi fetvasını tamamen gerekçelendirdikten sonra Kanunî'nin “on iki bin dirhem” meselesininin fetvasına neden risale usulüyle izah istediğine ilişkin üstü kapalı bilgiler verir. İsim vermeden -ancak muhtemelen kendi dönemindeki- bu âlimlerin konuyla ilgili iki gruba ayrıldığını söyler. Kendi görüşünün aksini savunan grubu ise ağır bir şekilde eleştirir. Öncelikle bu iki grubun aklî delillerine ayrı ayrı yer vererek konuya giriş yapar. Büyük âlimler olarak vasıflandırdığı birinci grup “on iki bin dirhem” meselesindeki “evet ondandır” cevabının borcun tamamını ikrar anlamına geldiği fetvasını vermiştir. Sâdî Çelebi kendisiyle aynı görüşte olan bu âlimlerin fetvalarını nasıl delillendirdiğini de bize aktarmaktadır. Onlara göre müddeâ aleyh bu cevabıyla sorudaki beş bin dirhem toplam borçtan olduğunu itiraf etmiş olur. Bu itiraf anlamı ise zorunlulukla ortaya çıkar. Böylece müddeâyı (on iki bin dirhem borcun var diye iddia edeni) ikrar etmiş olur. Bu grup “evet ondandır” cevabını tıpkı Sâdî Çelebi'nin de istinat ettiği asılların yer aldığı meselelerdeki “bundan bir kısmını ödedim”, “ondan bir şey aldım” sözlerindeki ortaya çıkan onay anlamına benzetmektedirler. Yine bu âlimler fetvası aranan asıl meseledeki “bu beş bin, on iki bin dirhemden miydi?” sorusuna “evet, ondandı” (نعم منها) cevabında geçen من (-dan) harf-i cerine dair bir nahiv asılı kullanırlar; “min (من), teb'iz ifade eder”.⁶⁸ Bu asıla göre kişi min (من) harf-i cerini kullandığında bir bütünün parçasına işaret ettiğine göre “منها” “evet, ondandı” cevabıyla borcun bütününe işaret etmiştir. Sâdî Çelebi'nin belirttiğine göre bu âlimlerin delil olarak gösterdiği bir diğer asıl ise mantıktaki parça-bütün ilişkisi üzerine kurulu şu kuraldır; “parçanın, bütünle ilişkilendirilebilmesi için, bütünün gerçekleşmiş olması gerekir”. Dolayısıyla söz konusu parçayı zikrederek, aslında borcun bütününe işaret eden “evet, ondandı” cevabıyla kişi, borcun tamamının zimmetinde gerçekleştiğini söylemiş olmaktadır. Yine Sâdî Çelebi'nin aktardığına göre yukarıda Kâdîhan ve Bezzâz'den atıfla “bunun beş yüzü borç değildir” meselesindeki hükmün bu asıllarla çelişmiş gibi durmasını bu âlimler de Sâdî Çelebi gibi izah etmekte-

db | 1399

kanaatindedir. Bkz. Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'elelin Vakı'atin fî'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a.

⁶⁸ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi 761/1360, *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1991), 1 349/349.

dirler. Buna göre bu diğer meseledeki bütünün/borcun tamamının tahakkuk etmemesi cevabın nefy edatı taşıması yani cümlelerin olumsuz kurulması ile ilgilidir.⁶⁹

Sâdî Çelebi'nin yine büyük âlimler diye nitelediği ikinci grup, “on iki bin dirhem” meselesindeki “evet ondandır” cevabının borcun tamamını ikrar anlamına gelmediği fetvasını vermiştir. Sâdî Çelebi'ye göre bu grup Serahsî metninde ihtilaflı iki görüş olduğu düşüncesiyle birini tercih etmiş, Hanbelî fakih İbn Kudâme'nin *Muğnî*'sinde yer alan bir görüşünü bu tercihlerine mesned göstermişlerdir. *Muğnî*'de “bana yüz dirhem borcun var” iddiasında olan kişiye “ben ondan elli dirhem sana ödemişim” cevabının borcu ikrar olmadığı belirtilmektedir. Çünkü müddeâ aleyh “ondan” cevabıyla muhatabına ya “senin iddia ettiğinden” veya “benim üzerime olan borçtan” demek istemiş olabilir. İbn Kudâme'ye göre böyle ihtimalli sözle kişiye herhangi bir borç yüklenemez.⁷⁰ Bu grubun içinde İtkânî'nin benzer ifadelerini yanlış yorumlayarak fetvalarına delil gösterenler de vardır.

1400 | db

İşte bu noktada Sâdî Çelebi bu görüşte olanlar için oldukça sert ithamlarda bulunmaya başlar. Bunun asıl sebebi Hanbelî bir âlime atıf yapmalarıdır. Sâdî Çelebi öncelikle Hanefî mezhebine mensup bir müftünün Hanbelî mezhebi usulüne uyarak fetva vermesini yoldan uzaklaşma olarak görmektedir. Burada Hanbelî mezhebinin tercih edilmesine ise ayrıca şaşırmaktadır. Çünkü Hanbelî mezhebini Hanefî mezhebine yöntem olarak en uzak mezhep olarak tanımlamaktadır.⁷¹

Tam bu noktada Sâdî Çelebi böyle bir hatanın en alt kademe-deki bir kâdî tarafından yapılmasını affedilebilir görmektedir. Ancak bu durumu ifta makamına atanmış bir müftü için kınanmayı veya görevden azledilmeyi gerektirmeyen basit bir hata olarak de-

⁶⁹ Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fî'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 30a.

⁷⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 7/276.

⁷¹ Hanefî mezhebi içerisinde İtkânî'nin metnini delil göstererek hükmün ikrar olmadığı fetvasını verenler ise ona göre metni doğru tercüme edip manayı anlayamamışlardır. Metnin ne demek istediğine yukarıda değinmiştik. Sâdî Çelebi'nin yanlış anlaşıl-maya sebep olduğunu düşündüğü kısmı ise kendi metnine almaması dikkat çekicidir. Sâdî Çelebi, *Risâle fî Cevâbi Mes'eletin Vakı'atin fî'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi* (Esad Efendi, 3547-006), 31a.

ğerlendirmez. Çünkü onların menşurunda Hanefî mezhebi imamlarının esahh-ı akvâli ile amel etmelerinin yazılı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre esahh-ı akvâlin dışına çıkmak bir yana Hanefî mezhebinin dışındaki herhangi bir görüşle amel etmek dahi söz konusu değildir. Sâdî Çelebi'nin esahh-ı akvâle uymamakta mazur gördüğü en alt kademe kâdîlar kasaba kâdîlarıdır. Zira Osmanlı sisteminde kaza makamında görevli kâdîlar kasaba kâdîsimevleviyet kâdîsı olarak ikiye ayrılmaktadır. Kasaba kâdîları hukûkî yetkinlik açısından kaza sisteminin en alt basamağını oluştururken, mevleviyet kâdîları âlim olarak görülür. Bu fetva vasıtasıyla yine ilmiye sınıfının bir üyesi olan müftüler için de esahh-ı akvâle uyma zorunluluğunun resmi olarak 10./16. yüzyılın başlarında bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi sahn-ı seman müderrisi iken bu fetvayı yazdığına ve 1524'ten hemen önce ve 1534'ten hemen önce iki kez sahn-ı seman müderrisliği yaptığına göre tarih 16. yüzyılın başları olmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı'da hukukî istikrarı sağlamak için Anadolu ve Rumeli mahkemelerindeki kâdîların menşuruna eklenen esahh-ı akvâle göre amel etme düzenlemesinin müftülerin menşurunda da benzer tarihlerde yer aldığı ortaya çıkmakta, bu konuya dair literatürde bu uygulamanın yüzyılın sonlarında var olduğu bilgisinin de yüzyılın başlarına çekilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu durumu son tahlilde kâdîların mahkemelerde müftülerin fetvalarını kullandıkları bilgisiyle göz önüne alırsak, Osmanlı'da 16. yüzyıldan itibaren kâdîlara getirilen esahh-ı akvâle amel etme zorunluluğunun benzer tarihlerde müftüleri de kapsamasının yargı sisteminin tutarlı bir şekilde işlemesine gösterilen öneme işaret ettiğini belirtebiliriz.

Sonuç

Sâdî Çelebi fetvası padişah tarafından istenen “on iki bin dirhem” meselesinin hükmünü Hanefî mezhebinin içinde kalarak çözmeye çalışmıştır. Müftülerin mezhebin esahh-ı akvâline göre fetva vermeleri gerektiğini savunan Çelebi söz konusu meseleyi çözümlemenin yanında ilmiye sınıfından olduğu anlaşılan ve aynı konuda kendisinden önce fetva veren muhataplarından Hanefî mezhebinin esahh-ı akvâline göre fetva vermemelerine de tepki göstermekte ve ayrıca ilmiye sınıfının menşurlarına aykırı bir şekilde esahh-ı akval dışı Hanefî görüşlerini tercih etmelerini, dahası çözüm arayışlarında mezhep dışına çıkmalarını ağır bir şekilde eleştirmektedir. Çünkü ona göre kendi konusu özelinde ya bir Hanefî metni doğru anla-

şılmamıştır ya da tearuz olduğu zannıyla başka bir Hanefi metnindeki iki görüşten biri tercih edilmiştir. Sâdî Çelebi ise fetvasını mezhep içerisindeki Serahsî'de yer alan benzer meselelerin kaynağı olan asıllara ustalıkla istinat ettirmektedir. Bu asılları da dil, mantık ve usul-i fıkıh kuralları arasından seçerek meselesine tatbik etmektedir. Fetvasında kaynağının verdiği hükmü doğrudan kendi konusuna uygulayıp taklîd usulünü değil de meselenin dayandığı asılları adım adım işleterek tahrîc usulünü takip ettiğini söyleyebiliriz. Zira bu asılların kaynaklarda geçen söylem farklılıklarını değerlendirip mündemiç olan manayı en nihayetinde çıkararak hükmünü oluşturmaktadır. Vardığı bu hükmeye gelebilecek itiraz noktalarını da yine asıllarla çözmeye çalışmaktadır. Sâdî Çelebi risalesinde Mâveraünnehir Hanefilerinden başta Serahsî olmak üzere Neseî, Kadîhan, İtkânî ve Bezzâzî ile Mısırlı fakih Zeylâî gibi âlimlere fetvasında sıklıkla atıf yapmıştır. Bu durum da Osmanlı fukahası üzerinde Maveraünnehir ve Mısır Hanefiliğinin etkin olduğu bilgisiyle uyusmaktadır.

1402 | db

Diğer yandan Sâdî Çelebi fetvasına nasıl ulaştığını nakillerini göstererek ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra, muhatabının yöntemini incelemekte ve bize esahh-ı akvâl ile ilgili bir vesika sunmaktadır. Yöntem itibarıyla Hanefî mezhebinden en farklı gördüğü Hanbelî fıkıhına uymakla itham ettiği karşı görüşteki ulemâyı şaşkınlıkla karşılamaktadır. Zira Hanefî mezhebinin en sahih görüşleriyle amel etmesi görev kağıdında bir zorunluluk olarak yazılı olan söz konusu ulemâ yöntemi en farklı bu mezhepten çözüm teklif etmektedir. Bu vesile ile Sâdî Çelebi risaleyi yazdığı dönemde Osmanlı'da bu şekilde bir uygulamanın varlığından bizi haberdar etmektedir. Literatürde 10./16. yüzyılın sonlarında müftüler için böyle bir zorunluluğun bulunduğu işaret eden tespitler yapılmıştır. Sâdî Çelebi'nin risalesinde yer alan bilgi ise bize Kanunî döneminde kaza sistemine getirilen esahh-ı akvâl ile amel zorunluluğunun yüzyılın başlarında benzer zamanlarda fetva sistemi için de getirildiğini ve hukukî birliğin her iki mekanizma ile sağlanmasına yönelik bir devlet uygulamasının varlığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. thk. Fehmi el-Hüseyni. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Araz, Mehmet Faruk. "Klasik Arap Literatüründe Zamirin Mercii ve Tebeyyünü Konusunda Kullanılan Kavramların Analizi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 157-175.
- Arslan, Emine. *Nuküllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Aslan, Nâsi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* II/4 (1999), 85-100.
- Aydın, M. Âkif. "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 11-21.
- Aydınî, Kadı el-Hâc Resul b. Salih. *el-Fetâvâ'l-adliyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1063.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bembeyaz, Esra. *Şeyhülislam Sa'di Çelebi'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-. *el-Fetava'l-Bezzaziyye*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedri. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Cici, Recep. "Osmanlı'da Fıkıh Risaleleri Literatürü: Alim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2017), 323-360.
- Düzenli, Pehlul. "Fıkıh Usûlünün İşlevselliği Bağlamında Osmanlı Fetvaları". *Millî Mecmûa* 14 (2020), 36-43.
- Düzenli, Pehlul. "Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Babertî'nin Yeri ve Önemi". *Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu: Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda*, 451-462.
- Düzenli, Pehlul. "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 9-78.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Irmak, Mustafa. *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- İbn Hişam en-Nahvi, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf, 761/1360. *Mugni'l-lebib an kütübî'l-e'arib*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 4. Basım, 1999.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, 861/1457. *Şerhu fethü'l-kadir*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. "Sâdî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İtkani, Ebu Hanife Kıvamüddin Emir Katib (Lutfullah) b. Emir Ömer b. Emir Gazi el-. *Gâyetü'l-beyân nâdiretü'z-zamân fî ahiri'l-evân : kitâbü'd-da'va-faslu fî'l-ihtilâf*. thk. Abdülâtî Muhyî Ahmed eş-Şarkavî. 17 Cilt. Kahire: İlmü'l-İhyai't-Tüvas ve'l-Hidemati'r-Rakmiyye, 2023.
- Kâdîhân, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ Kâdîhân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedri. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî Istidlâl*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Fetvası Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 79-125.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, 105-120.
- Kaya, Süleyman. "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 71-86.
- Kınalızade Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şuara*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kurutaş, Yeter Meryem. *Sa'di Sadullah Çelebi'nin Hayatı ve Fetâvâ-yı Sa'diyye Çerçevesinde Fetvaları*. Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Nesefî, Ebül-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Kâfi fi şerhi'l-Vâfi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1307.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Bir Osmanlı Fakîhinin Gözüyle Osmanlı Fukahâsı: Kefevî'nin Ketâib'i Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 12, Sayı 23, 2014, 12/23 (2014), 361-377.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. 347-378. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı] (2005), 249-378.
- Sâdî Çelebi, Sa'dullah b. İsmâ b. Emirhan el-Kastamonî er-Rûmî. *Risâle fi Cevâbi Mes'elelin Vakı'atin fi'l-Fetvâ li-Sâdî Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3547-006, 28a-31a.
- Sarıtaş, Murat. *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emri Sultânîler*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, 483/1090. *el-Mebsut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1324.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebül-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi, 968/1561. *eş-Şaka'iku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye = Osmanlı Alimleri*. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihün Rolü". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV* (2017), 99-112.
- Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.

