

**MEMLÛKLERİN İLK ASRINDAKİ MEZHEPLER ARASI
ÇEKİŞMELER BAĞLAMINDA NECMEDDİN et-TARSÛSÎ'NİN
TUHFETU'T-TÛRK'ÛNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME**

**AN ASSESSMENT ON NAJM AL-DIN AL-TARSUSI'S TUHFAT
AL-TURK IN THE CONTEXT OF INTER-MADHHABS
COMPETITION IN THE FIRST CENTURY OF THE MAMLUKS**

Kâzım UZUN *

Öz

Sultan Baybars, daha önceki uygulamalardan farklı olarak 1265 yılında ilk defa dört Sünnî mezhepten birer kâdilkudât atamaya karar verdi. Bu kararın tatbik edilmesinin ardından mezhep mensupları bir yandan devlet içerisinde nüfuz elde etmeye çalışırken bir yandan da birbirlerine karşı mücadele ettiler. Bu mücadele özellikle çeşitli etkenler dolayısıyla Memlûk Devleti içerisinde daha baskın olan Şâfî ve Hanefî mezhebi müntesipleri arasında ve aynı zamanda mezhep desteğinin artırılmaya çalışılması, idareciler arasında destekçi ve destek bulmak, fikrî düzeyde bir zemin oluşturmaya çalışmak gibi çeşitli şekillerde çok yönlü olarak sürdürüldü. 14. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Dımaşk Hanefî Kâdilkudâtı Necmeddîn et-Tarsûsî, Tuĥfetü't-Türk adlı bir eser yazmak suretiyle kendi mezhebi lehinde mücadeleye dâhil oldu. İlgili yöndeki çabalar evvelce nispeten zımnî

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İzmir/ Türkiye, kazim.uzun@ege.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0003-0302-5863>

Çalışmanın hazırlanma ve tekmil sürecinde eleştiri ve katkılarda bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Cüneyt Kanat ve Prof. Dr. Mehmet Ersan'a, bazı eserlere ulaşmam hususunda yardım eden Doç. Dr. Gökhan Kağnıcı'ya ve ilgili bazı kayıtlara dikkatimi çeken Songül Akyurt'a teşekkür ederim.

şekilde sürdürülürken adı geçen eserle birlikte açıkça izhar edilir oldular. Bu çalışmada temelde *Tuhfetü't-Türk*'ün yazılma süreci ve amacının anlaşılmasına yönelik bir gayret sarfedilmiştir. Bunun için evvelâ siyasi gelişmeler ve mezhepler arasındaki ilişkiler merkeze alınarak bir bağlam oluşturulmuş ve adı geçen eser inşa edilen bu bağlam içerisinde anlandırılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

•
Anahtar Kelimeler

Necmettin et-Tarsûsî, Tuhfetü't-Türk, Memlûkler, Kâdîkudât, Şâfiî, Hanefî

•
Abstract

Sultan Baybars, unlike previous practices, decided to appoint a Qâdî al-Qudât from four Sunni sects for the first time in 1265. Following the implementation of this decision, members of the madhhabs struggled against each other while trying to gain influence within the state. This struggle was carried on especially among the Shafi'i and Hanafi madhhab followers, who were more dominant in the Mamluk State due to various factors; and carried out in various ways such as trying to increase the support of the madhhab, finding supporters and support among the administrators, and trying to establish a grounding at the intellectual level. By the middle of the 14th century, Damascus Hanafi Qâdî al-Qudât Najm al-Dîn al-Tarsûsî became involved in the struggle in favor of his own madhhab by writing a work called *Tuhfat al-Turk*. While efforts in this direction were previously made relatively implicitly, they became openly disclosed with the aforementioned work. In this study, an effort was made to understand the process and purpose of writing *Tuhfat al-Turk*. For this purpose, firstly, a context was created by focusing on the political developments and the relations between the madhhabs, and then the aforementioned work was tried to be interpreted and evaluated within this context.

•
Keywords

Najm al-Din Al-Tarsûsî, Tuhfat al-Turk, Mamluks, Qâdî al-Qudât, Shafi'i, Hanafi



GİRİŞ

Memlûkler zamanında yaşamış ve Dımaşk hanefî kâdılkudâtlığı yapmış Necmeddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk fîmâ Yecibu en Yu'mele fi'l-Miilk* başlıklı eseri üzerine yapılan çalışmalar azımsanmayacak kadar çoktur. Kuşkusuz gerek Tarsûsî'nin kendisinin gerekse adı geçen eserinin mazhar olduğu bu ilginin haklı bir karşılığı vardır. Kâdılkudât Tarsûsî'nin eseri çeşitli açılardan incelenmiş ve değerlendirilmeye çalışılmış olmakla birlikte, söz konusu eser bu çalışmada dönemin siyasi gelişmeleriyle ilişkili şekilde ve mezhepler arası çekişmeler bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Bu sebeple belki biraz önceye giderek meseleleri buradan itibaren tetkike başlamak daha yararlı olacaktır.

Sonradan Memlûk hâkimiyet sahasına dönüşecek olan Mısır ve Suriye'de halkın çoğunluğu Şâfiî mezhebine mensup olduğu için, Fatîmîler dönemi hariç tutulursa, Şâfiîlik baskın mezhep olarak ortaya çıkmış ve buna binaen kâdılkudât (başkadı) da genellikle bu mezhepten seçilmiştir (İbn Tagriberdî, 1992, C. 7, s. 160; Nielsen, 1984, s.168). Fatîmîler devrinde ise başkadı tabii olarak İsmailiyye mezhebiniydi. Onların ardından Eyyûbîler devrinde yine daha önceki süreçte olduğu üzere Şâfiî mezhebi ön plana çıktı ve kâdılkudâtın bu mezhepten seçilmesi bir teamül ve kural haline geldi (Mâcid, 1979, C. 1, s. 93-4; Şebârû, 1992, s. 42). Bu aynı zamanda Şâfiî mezhebinin diğer mezheplerin üzerinde bir konumda bulunduğu ve Şâfiî kâdılkudâtın adlî sistemin başındaki kişi olduğu anlamına geliyordu. Ayrıca bu durum onun hem protokolde hem de halk nezdinde önemli ve etkili bir yere sahip olduğunun farklı bir ifadesiydi.

Sultan Baybars'ın 1265 yılında dört başkadı atamasına kadar, dört Sünnî mezhepten birer başkadının aynı andaki varlığı vâki değildi. Fatîmîler zamanında Ahmed b. el-Efdal'in vezirliği döneminde dört mezhepten (İsmâiliyye, İmamiyye, Mâlikî ve Şâfiî) birer kadı ataması yapılmıştı (Makrîzî, 1998, C. 4, s. 166), ancak bunlar İsmailiyye mezhebine mensup bir başkadının yanı sıra varlık gösterdiklerinden bu gelişme Baybars'ın mezkûr eylemi hususunda öncül bir örnek teşkil ediyor değildir (Allouche, 1985, s. 1). Dolayısıyla Şâfiî başkadısının protokol bakımından ve teamülen daha üst bir konumda bulunmasına rağmen, Sultan Baybars'ın aynı anda dört başkadı ataması sıra dışı bir gelişme olarak gerçekleşmiştir.

Sultan Baybars'ın dört başkadı atamasının sebeplerine ilişkin olarak kaynaklarda çeşitli malumat verilmiş ve araştırmacılar da bu konuya dair muhtelif çalışmalar yapmışlardır. Bunlar arasında kâdılkudât Taceddin b. Bintü'l-E'azz'ın

Şâfiî mezhebi kapsamında olmayan pek çok meseleyle uğraşmak zorunda kalması (İbn Kesîr, 2015, C. 15, s. 403); bir meseleyle ilgili olarak Sultan Baybars'ın kâdılkudât Taceddin b. Bintü'l-E'azz'a danışmasına rağmen konuyla ilgili bir cevap alamaması (kâdılkudâtın diğer mezheplerle ilgili davalar konusunda isteksiz davranması) dolayısıyla bir gerekliliğin ortaya çıkması (Sübki, 1971, C. 8, s. 319); Kahire'de artan nüfus dolayısıyla insanların ihtiyaçlarının karşılanma zarureti (Escovitz, 1982, s. 530); Hanefî olan Memlûklerin etkisi (Nielsen, 1984, s. 169); Sultan Baybars'ın Memlûk rejiminin meşruiyetini güçlendirme gayretleri kapsamında dört Sünnî mezhebi destekleme politikası (Lapidus, 1974, s. 280-2); Sultan Baybars'ın Kâdılkudât Bintü'l-E'azz'i görevinde tutmakla birlikte mevcut gücünü azaltmaya yönelik girişimleri (Jackson, 1995, s. 54-5); ve nihayet çoğulcu ve daha esnek, dolayısıyla da daha işlevsel bir yargı sistemi tesis etmek (Rapoport, 2003, s. 221, 226-7) gibi sebep ve argümanlar zikredilmiştir.

Zikredilen sebeplerin her biri farklı derecede etkili olmakla beraber, makul dayanaklara sahiptir. Bununla birlikte, Sultan Baybars'ın cülusu sırasında ve sonraki süreçte yaşananlar, konumuz açısından meselenin siyasi boyutu üzerinde daha dikkatli bir şekilde durma gerekliliği doğurur. İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 1262) malum olduğu üzere Şâfiî fakihlerinin ileri gelenlerindedir ve el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb zamanından itibaren etkili, önemli pozisyonlarda bulunmuş, Mısır kadılığı yapmış ve nihayet Şâfiî mezhebi açısından bir otorite olarak kabul görmüştür. Diğer taraftan, kerametlerine ilişkin anlatıların insanlar arasındaki yaygınlığı (Sübki, 1971, C. 8, s. 216) halk üzerindeki tesiriyle alakalı olarak fikir vermesi bakımından önemlidir.

Özelde Sultan Baybars, genel anlamda ise Memlûk idarecilerinin âlimler karşısında özellikle dikkatli olmaları gerektiğine ilişkin ilk ciddi kriz Sultan Baybars'ın cülûs merasimi sırasında vuku bulacaktı. Mısır ve Suriye sahasında toplum üzerinde etkili olma potansiyelleri göz önüne alındığında mezkûr dikkatin Şâfiî âlimler üzerinde yoğunlaşması gerektiği ve yoğunlaştığı tabii olarak anlaşılır bir husustur. Bununla birlikte, Baybars'ın bu gerçekle yüzleşmesi henüz biat merasimi sırasında oldukça sert bir şekilde gerçekleşti. Yeni saltanat adayının biat merasimi sırasında İbn Abdüsselâm biat etmeyi reddetti. Bu itiraz Baybars ile siyasi rekabet içerisinde olan (muhtemel) emîr ya da emîrlerin biat etmeyişinin çok ötesinde anlamlar barındırıyordu. Böyle bir ihtimalde, biat etmeyen muhalifler isyancı durumuna düşerek takibe uğrayabilir, güç kullanılarak biat ettirilebilir, siyaseten bir uzlaşma yolu bulunarak biatleri alınabilir veya bir şekilde saf dışı bırakılmaları sağlanarak sorun çözülebilirdi. Ancak bu ihtimallerin hiç birisi İbn Abdüsselâm gibi, hem dinî hem de toplumsal anlamda son derece etkili olan birisi

için geçerli değildi. Bununla birlikte, inandığı doğrulardan hiçbir suretle taviz vermeyen duruşuyla da maruf İbn Abdüsselâm ile bir uzlaşuya varmanın kolay olmadığı biliniyordu (Sübkî, 1971, C. 8, s. 209 vd.; Düzenli, 2021b, s. 211-30).

Baybars'ın sultan olmasını sağlayacak biat merasimi başladığında İbn Abdüsselâm huzura gelip doğrudan "*Ya Rukneddin ben seni [yalnızca] Bundukdâr'ın memlûku olarak tanıyorum / biliyorum*" dedi (Kütübî, 1973, C. 2, s. 352). Bu beyan Baybars'ın mevcut halde, tahta çıkma hakkının bulunmadığı, dolayısıyla da iktidarının geçerli olmayacağı anlamına geliyordu. Meşruiyet meselesi kendileri için daima hassas bir konu olan (bkz. Özbek, 2013, s. 158 vd.) Memlûkler açısından bu göz ardı edilebilecek bir çıkış değildi. Kaldı ki, İbn Abdüsselâm'ın diğer insanlar üzerindeki tesiri düşünüldüğünde bu tepkinin daha fazla kişi tarafından benimsenmesi, dolayısıyla da bir biat krizinin yaşanması hiç uzak bir ihtimal değildi. Bununla birlikte, 1260'lar itibariyle Eyyûbî soyunun taraftarlarının etkinliği artık ciddi bir tehdit değildi belki, ancak bu geçmişi hatırlatacak her türlü ihtimalden sakınılması gerektiği de Memlûk idarecileri tarafından gayet iyi biliniyordu. Nihayet bahse konu kriz ancak Baybars'ın sahipliğinin Bundukdâr'dan el-Melikü's-Sâlih'e geçtiği ve onun da kendisini azat ettiğini söyleyen güvenilir bir şahit bulunmasıyla aşılabildi. Bunun üzerine İbn Abdüsselâm biat ederek Baybars'ın saltanatını tanıdı (Kütübî, 1973, C. 2, s. 352).

Ne var ki, bu büyük âlim ve Memlûkler arasındaki hürriyet meselesi çözüme kavuşmuş değildi. İbn Abdüsselâm şahitler huzurunda Şer'î hükümlere göre azat edildikleri bilinmeyen memlûk emîrlerinin hür olmadıkları, dolayısıyla da onlara biat etmenin, onlarla alışveriş yapmanın ve hatta nikâhın uygun olmadığı hususunda görüş bildirip bunda ısrar etti (Sübkî, 1971, C. 8, s. 216; Apaydın, 1999, s. 285). Onun bu görüşü tabii olarak Memlûk emîrlerinin tepkisine sebep oldu ve kendisi de bir Memlûk emîri olan saltanat naibi (naibü's-saltana) çok öfkelenildi. İbn Abdüsselâm'ın geri adım atmaması üzerine mesele Sultan Baybars'a götürüldü ki, onun da sert sözler sarf etmesi gerginliği daha da arttırdı. Nihayet tırmanan gerginlik Şeyh İbn Abdüsselâm'ın da kızmasına ve bir tepki olarak Kahire'yi terk etmeye karar vermesine sebep oldu. İbn Abdüsselâm Şam'a gitmek üzere ailesiyle birlikte şehirden ayrıldığında, kaynağın ifadesine göre, Müslümanların çoğu ona katıldı, hatta özellikle âlimler ve sâlihler başta olmak üzere geride neredeyse kimse kalmamıştı (Sübkî, 1971, C. 8, s. 216-7). Sultan, olanlar hakkında bilgilendirildiğinde ise bir hususta özellikle uyarıldı ve kendisine şöyle denildi: "*O gittiğinde saltanatın da gider*" (Sübkî, 1971, C. 8, s. 217). Bunun üzerine Sultan

Baybars hemen yola çıktı ve İbn Abdüsselâm'a yetişti, gönlünü alarak tekrar Kahire'ye dönmesini sağladı (Sübkî, 1971, C. 8, s. 217; Suyûtî, 1968, C. 2, s. 161-3).

Şeyh İbn Abdüsselâm 1262 yılının Nisan ayı başında vefat etti. Sultan Baybars cenazeye katıldı ve toplanan kalabalığı gördüğünde, yanındakilere *"saltanatım ancak bugün tesis oldu, zira bu Şeyh insanlara bana karşı ayaklanmalarını söyleseydi, saltanatım muhakkak elden giderdi"* demekten kendini alamadı (Sübkî, 1971, C. 8, s. 217; Suyûtî, 1968, C. 2, s. 95). Bununla birlikte, İbn Abdüsselâm henüz ölmeden önce birtakım atamalarla alakalı olarak Sultan'a tavsiyede bulundu ve o da bunlara riayet etti. Ancak İbn Abdüsselâm'ın ölümünden kısa süre sonra Sultan Baybars, Şâfiîlerin nüfuzunu azaltmaya veya dengelemeye dönük olarak da yorumlanabilecek bazı ek tedbirler almak konusunda oldukça hızlı davrandı.

Sultan Baybars 1262 yılının Temmuz ayında, İbn Abdüsselâm'ın ölmeden önceki tavsiyesine uygun olarak kâdılkudâtlık makamına Taceddin b. Bintü'l-E'azz'ı getirdi (Yûnînî, 1955, C. 2, s. 174; İbn Kesîr, 2015, C. 15, s. 372; Makrîzî, 1936, 1(2), s. 472). Ancak kaynağın ifadesine göre, daha önce görülmemiş şekilde Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer naib de Sultan'ın emri gereğince Başkadı'nın yardımcılığına atandı¹. Bu düzenlemeden yaklaşık üç yıl sonra, 1265 yılında ise Sultan Baybars bu kez dört (Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî) mezhepten birer başkadı atamak suretiyle köklü bir değişime gitti ve adlî sistemi yeniden yapılandırdı (Kalkaşendî, 1922, s. 419; Makrîzî, 1998, C. 4, 167). Bir yıl sonra da bu yeni sistem ülkenin diğer büyük şehirlerine tedrici olarak yayıldı ve uygulandı. Bu yeni sistemde Şâfiî başkadısı protokolde öncelik, vakıfların sorumluluğu ve yetim mallarının tasarrufu gibi bazı ayrıcalıklara sahip ise de (Nüveyrî, 2004, C. 30, s. 76-7; Kalkaşendî, 1914, s. 36; Makrîzî, 1936, 1(2), s. 539-40; Escovitz, 1978, s. 27-8, 184), artık kâdılkudât unvanına sahip tek kişi değildi. Dahası takip eden süreçte Sultan Baybars'ın bu radikal kararının ardından nelerin geleceği ise henüz bilinmiyordu.

İbn Abdüsselâm'ın Baybars'ın henüz azat edilmemiş bir memlûk olmasına işaretlerle yaptığı itiraz ve diğer Memlûk emîrlerinin durumuna dair ortaya koyduğu görüş, öyle anlaşılıyor ki, Memlûk yöneticilerini Şâfiî ulema konusunda dikkatli olmaya yöneltti. İbn Abdüsselâm'ın Şâfiî fıkhı üzerindeki tesiri ve eylemlerinin mezhep mensupları arasındaki etkisi düşünüldüğünde söz konusu dikkatin makul bir dayanağa sahip olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, henüz biat merasiminde

¹ İbn Abdüzzâhir bu gelişmeyle alakalı olarak 661 (1262-63) yılını verip, sayılarının azlığı dolayısıyla Hanbelîlerden bir naib atanmadığını ancak onlarla bir anlaşma akdedildiğini belirtiyorsa da (İbn Abdüzzâhir, 1976, s. 182) diğer kaynaklar genellikle Zî'l-Ka'de 660 (Eylül-Ekim 1262) tarihini vermekte ve üç mezhepten de naib seçildiğini belirtmektedir (Nüveyrî, 2004, C. 30, s. 39; İbn Kesîr, 2015, C. 15, s. 380; Makrîzî, 1936, C. 1(2), s. 472; İbn Hacer, 1998, s. 262; ayrıca bkz. Erol, 2018, s. 77).

İbn Abdüsselâm'ın tepkisiyle yüzleşmesinin ardından, Sultan Baybars'ın hilafeti yeniden tesis etmek gibi meşruiyet dayanaklarını arttırmaya yönelik girişimlerinin (bkz. Özbek, 1994, s. 307; Düzenli, 2021a, s. 80 vd.) bu bağlamda da bir anlam ifade ettiğini düşünmek makul bir yaklaşım gibi görünüyor.

İlk saltanat yıllarında ve bu süreçte iktidarını güçlü bir şekilde tesisinin ardından Sultan Baybars'ın Hanefî mezhebi ve mensupları lehine müspet düşünce ve eylemleri malumdur (Ayaz – Eren, 2019, s. 284-96). Benzer bir tutum Sultan Baybars'ın ardından, kuşkusuz tamamı olmasa da önemli sayıdaki Memlûk ileri gelenlerince de benimsenmiş gibi görünüyor. Bu yaklaşımın Memlûk sultan ve emîrlerinin dinî temayülleriyle ilgili olduğu kadar, İbn Abdüsselâm'ın sert bir söylemle gündeme taşıdığı meşruiyet meselesiyle de yakından alakalı, dolayısıyla da politik bir tutumun neticesi olduğu ifade edilebilir. Söz konusu Memlûk ileri gelenlerinin hangi mezhebe mensup oldukları *bu bağlamda* çok önemli olmaktan çıkar. Zira Sultan Baybars'ın ilk saltanat yıllarında Memlûk iktidarı erken dönemlerini yaşamakta ve tabir caizse henüz kırılğan bir durumdadır. Sultan Baybars'ın İbn Abdüsselam ile ilgili olarak sarf ettiği sözler (Sübkî, 1971, C. 8, s. 217; Suyûtî, 1968, C. 2, s. 95) bunu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla Memlûk ileri gelenleri Sultan Baybars örneğinde olduğu üzere, gerçekten Şâfiî mezhebine mensup (Ayaz – Eren, 2019, s. 289) ise dahi Hanefî veya diğer mezhepleri destekleyici bir politika takip etmiş olabilirler ki, kuvvetle muhtemel böyle olduğu anlaşılıyor. Burada hedeflenen temel fayda, diğer araştırmacıların işaret ettiği yararların yanı sıra, henüz erken dönemlerini yaşayan Memlûk iktidarı karşısında risk oluşturan herhangi bir unsurun geçersiz kılınma gayretidir. Üstelik Nielsen'in işaret ettiği üzere (Nielsen, 1984, s. 171-2) Şâfiîlerin Eyyûbî hanedanıyla güçlü geleneksel bağlarının arz ettiği tehlike, bir diğer ifadeyle Şâfiîlerin meşru yönetici olarak Eyyûbî soyuna duyduğu sempatinin Memlûk iktidarı açısından muhtemel bir sorun olarak hâlâ varlığını hissettirmesi Sultan Baybars'ın Şâfiî kâdılkudâtının pozisyonunu korurken aynı zamanda onun gücünü dengelemeye dönük bir politika (krş. Jackson, 1995, s. 52-65; Lahmuddin, 2004, s. 108) takip etmesine sebep olmuş gibi görünüyor.

Bazı araştırmacılar yargı sistemindeki değişikliğin Sultan Baybars'ın kısa dönem politik hesaplarını aşan mülahazalarla, dolayısıyla da siyasî meselelerden daha çok hukukî alanla ilgili olduğuna dikkat çekmeye çalışmışlardır (Rapoport, 2003, s. 212). Bu beyan bir yönüyle doğru olmakla beraber, esasen Sultan'ın zikredilen eyleminin yalnızca kendi iktidarına dönük bir girişim olmadığı da ifade edilmelidir. Evvelâ İbn Abdüsselâm'ın daha sonra ise kâdılkudât Bintü'l-E'azz'in

söylemleri ve tepkileri esasen Memlûk sınıfının iktidarına karşı bir duruşu temsil ediyor gibi görünmektedir. Kaldı ki, gerek Sultan Baybars'ın sonraki iktidar yıllarında gerekse ardılı sultan ve emîrlere zamanında mezhepler arasında bir dengenin korunmaya çalışıldığı da bir gerçektir. Tabii olarak bu dengenin tesisi Şâfiîlerin tekelinde bulunan birtakım görev ve imtiyazların diğer mezhep temsilcileriyle, daha çok Hanefîlerle paylaşılması şeklinde tezahür etmiştir. Şâfiî âlimler bu durum karşısında tepkisiz kalmamakla beraber, bu tepki bir itaatsizlik boyutuna ulaşmış da değildir (Suyûtî, 1968, C. 2, s. 133; Lahmuddin, 2004, s. 111).

Sultan Baybars'ın bahsi geçen kararıyla beraber Kâdilkudâtlık makamının artık Şâfiîlere has olmaktan çıkmasının ardından, işaret edildiği üzere Şâfiî kâdilkudâtı bazı imtiyazlarını korumakla beraber, bunların önemli bir kısmını paylaşmak durumunda kaldı. Her şeyden önce, artık kâdilkudât unvanına sahip tek kişi olmadığı gibi protokoldeki tek kâdilkudât da değildi. Takip eden yıllarda ise Sultan Baybars'ın yaptığı atamalar yine onun Hanefî yanlısı politikasının devam ettiğini gösterir. Kahire hatipliğine bir Hanefî kadıyı ataması, kendi adına yaptırdığı medresesine Şâfiî bir müderrisle birlikte Hanefî bir müderris de tayin etmesi, Zahirîye Camii'ne Hanefî bir hatip ataması, Hanefî başkadısı Sadreddin Süleyman'ın, seferlerine ve hac ziyaretine iştirakine önem vermesi ve sair eylemleri bu bağlamda zikredilebilir (İbn Abdüzzâhir, 1976, s. 184, 355; İbnü'l-Furât, 1946, C. 7, s. 119-20; Makrîzî, 1936, C. 1(2), s. 540, 588; Makrîzî, 1998, C. 4, s. 225-6; Nielsen, 1984, s. 174-5; Ayaz – Eren, 2019, s. 290).

Tüm ayrıntılarına (yıl yıl) vâkıf değilssek de Sultan Baybars'ın ardından Hanefî ulemanın devlet içerisindeki etkinliğinin devam ettiği ve zaman zaman arttığı malumdur. Özellikle Memlûk Devleti'nin büyük sultanlarından en-Nâsır Muhammed zamanında, Hanefî kâdilkudâtı Şemseddin el-Harîrî (ö. 1328)² ile ilgili sözleri bir fikir vermesi bakımından önem arz eder. Şöyle ki, İbn Battûta Mısır'ı ziyareti sırasında kadınlara ilişkin malumat verirken bilindiği üzere Şâfiî kâdilkudâtının (bu sırada İzzeddin b. Cemâa) kadınlara arasında en âlî makama sahip olduğunu ifade eder. Mâlikî kadılkudâtın adını zikrettikten sonra ise Hanefî kâdilkudâtı Şemseddin el-Harîrî'den bahseder ve onun, muhatabı kim olduğu fark etmeksizin asla doğru söylemekten çekinmediğine dikkat çekerek ümeranın ondan korktuğunu ekler. Keza bir gün Sultan en-Nâsır Muhammed'in de beraberindekilere *"Şemseddin el-Harîrî'den başka hiç kimseden korkmuyorum"* dediğinin kendisine anlatıldığını nakleder (İbn Battûta, 1987, s. 63; Âşûr, 1992, s. 38). Bu ve benzeri misaller vaktiyle İbn Abdüsselâm örneğinde olduğu üzere,

² Biyografisi için bkz. (İbn Hacer, 1997, C. 4, s. 25-26).

Sultan ve emîrlerin Şâfiî ulema karşısında olduğu gibi artık Hanefî ulema karşısında da dikkatli olması gerektiğini gösterir. Bu örnek aynı zamanda Hanefî ulemanın süreç içerisinde elde ettiği güç ve pozisyona işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Çalışmamız açısından mühim bir diğer husus kâdılkudâtların protokoldeki yerleri ve bu hususta yaşanan değişimlerdir. Kaynaklar kâdılkudâtların sırasıyla ilgili olarak daha çok Divânü'l-Mezâlîm ile alakalı bahislerde bilgi verirler. Bu durum protokol noktasında kesin bir kaide teşkil etmemekle beraber, kâdılkudâtların katıldığı diğer meclis ve törenlere ilişkin olarak güçlü bir kanaat oluşturması bakımından da dikkate değer görünüyor. Sultan Baybars'ın dört başkadı atamasıyla birlikte, diğer üç başkadı Şâfiî başkadısının yanı sıra sultanın sağ tarafında yer almışlardır (Ömerî, 2010, C. 3, s. 292). İbn Battûta kâdılkudâtların meclislerde derecelerine göre sıralandıklarını kaydeder. Buna göre onların en yüksek makamlısı Şâfiî kâdılkudâttır ve ardından Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî başkadısı gelmektedir (İbn Battûta, 1987, s. 63). Bu sıralama Kalkaşendî³ ve Makrîzî⁴ tarafından da teyit edilir. Ancak daha sonra, Makrîzî'ye göre Sultan en-Nâsır Muhammed'in saltanatından sonra, bu tertip değişecektir ve sultanın sağında evvela Şâfiî ve ardından mâlikî ve solunda ise önce Hanefî ve onun yanında da Hanbelî kâdılkudâti olacak şekilde yeni bir düzen benimsenecektir (Makrîzî, 1998, C. 3, 365; Kalkaşendî, 1914, s. 45). Bu yeni düzen, Hanefî unsurun devlet içerisinde kazandığı nüfuzun bir sebebi ve sonucu olarak düşünüldüğünde,

³ Esasen Kalkaşendî Mısır'daki kadılardan bahsederken daha yüksek makamlı başkadıdan başlayarak bir sıralama verdiğini belirtmez, ancak kadıları Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî sırasıyla zikreder. Bununla birlikte bir başka yerde Dımaşk'taki başkadıları zikrederken Mısır'daki öncelik sırasına benzer şekilde dört kadı bulunduğunu ve bunların en âli makamlısının Şâfiî kadısı olduğunu, onu Hanefî kadısının takip ettiğini, ardından Mâlikî ve sonra da Hanbelî kâdılkudâtlarının geldiğini kaydeder ki, böylece Kahire'deki sıralamayı da vermiş olur. Keza Mısır'daki dört kadı tertibinin ardından aynı düzenin Dımaşk'ta uygulandığını ifade eder (Kalkaşendî, 1914, s. 35-6, 192).

⁴ (bkz. Makrîzî, 1998, C. 3, 364-65). B. Karadağ Makrîzî'ye referansla "*Memlûkler dönemindeki Hanefî baş kadının protokolde ikinci sırada gelmesi Memlûklerin ilk dönemlerinde değil; sonraki dönemlerde vuku bulmuştur*" ifadelerine yer veriyorsa da ilgili yerde Makrîzî evvelce Şâfiî başkadının en yüksek makamda bulunduğunu ondan sonra Hanefî başkadının ve ardından da Mâlikî ve Hanbelî başkadılarının geldiğini belirtmekte, daha sonra ise bu tertibin değişerek kâdılkudâtların, yukarıda zikredildiği üzere, sultanın sağ ve sol yanlarında oturmaya başladıklarını ifade etmektedir. Makrîzî farklı yerlerde başkadıları zikrederken Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî yazım sırasını kullanmışsa da bu sıralamanın bir öncelik teşkil ettiğine dair bir beyanda bulunmamıştır (Makrîzî, 1998, C. 3, s. 364-65, C. 4, s. 99, 167; Karadağ, 2020, s. 25, dipnot 29). Bununla birlikte, gerek Makrîzî'nin gerekse diğer müelliflerden bazılarının zaman zaman bu yazım sıralamasını kullanmasının, aşağıda işaret edileceği üzere, birtakım anlamlar barındırdığını düşünmek mümkün görünüyor.

Hanefî başkadının yeni ve güçlü bir odak olarak belirmesi şeklinde yorumlanmaya müsait görünüyor.

Kendisi de bir Mâlikî olan İbn Battûta kâdılkudâtların meclislerdeki oturma düzenlerinin sırasıyla Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî şeklinde olduğunu bildirdikten sonra bir anekdot anlatır. Buna göre, Hanefî kâdılkudâti Şemseddin Harîrî ölünce (1328), Burhaneddin Abdülhâk el-Hanefî onun yerine atandı. Ancak emîrler el-Melikü'n-Nâsır'a Mâlikî başkadısının ondan yükseğe (ondan önceki sıraya) oturması gerektiğini tavsiye ederek "*bunun eskiden beri süregelen adet olduğunu*" söylediler, zira vaktiyle Mâlikî kâdılkudâti Zeyneddin b. Mahlûf Şâfiî kâdılkudâti İbn Dakîkul'îd'i izliyordu (onun yanında oturuyordu). Sultan bu şekilde olmasını, yani Mâlikî kâdılkudâtının Hanefî kâdılkudâtından önce oturmasını emretti. Bu durum Burhaneddin Abdülhâk'a bildirilince o sitem ederek mecliste bulunmayı reddetti. Ancak onun yokluğu Sultan'ın canını sıkınca ve bunun sebebi kendisine bildirildiğinde Sultan, Burhaneddin'in meclise katılımını emretti. O huzura geldiğinde hâcib onun elinden tuttu ve Sultan'ın emrine uygun olarak Mâlikî kâdılkudâtını takip edecek şekilde oturttu. Bu ilginç olayı anlattıktan sonra İbn Battûta Hanefî kâdılkudâtının durumunun/pozisyonunun böylece devam ettiğini belirtir (İbn Battûta, 1987, s. 63-4; Nielsen, 1985, s. 58).

İbn Battûta'nın söz konusu kaydı birkaç açıdan dikkate değer ve ilginçtir. Seyyahımız henüz paragrafın başında kâdılkudâtların protokol sıralarını vermesine rağmen, bazı emîrlerin Mâlikî başkadısının Hanefî'den önce gelmesi gerektiğini söylemeleri ve üstelik bunun eskiden beri bu şekilde olduğunu dile getirmeleri bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır. Tabii aslında çelişki gibi görünen bu durum önceden planlanmış bir tertip ise o zaman durum değişir. Sultan en-Nâsır Muhammed'in Şemseddin el-Harîrî'den çekindiğine işaret edilmişti. Bununla birlikte, Sultan'ın, başka bir husustaki ihtiyaç için kullanmak üzere bir vakıf arazisiyle alakalı olarak Şemseddin el-Harîrî'den istediği fetvayı alamaması, ardından onu azletmesi, ancak bir süre sonra yeniden görevine iade etmek durumunda kalması (Makrîzî, 1941, C. 2(1), s. 173-74), birbirlerine gösterdikleri veya göstermek durumunda kaldıkları saygıya rağmen, ikisi arasında bir güç mücadelesinin de olduğuna işaret ediyor olmalıdır. Buna istinaden Sultan en-Nâsır Muhammed, başkadı el-Harîrî'nin ölümünden sonra Hanefî başkadısının pozisyonunu zayıflatmak istemiş olabilir. Öyle ki, emîrlerin iddia ettiği üzere, Mâlikî başkadısının Şâfiî başkadısından sonraki (ikinci) sırada oturması adet olsaydı, Hanefî başkadısı seçilen Burhaneddin Abdülhâk bu geleneğe rağmen Sultan'ın kararını protesto etme ihtiyacı duymaz ve tepki göstermezdi. Sultan

kuvvetle muhtemel Şemseddin el-Harîrî dolayısıyla Hanefî ulemaya karşı bir tepki göstermek istedi ve zikredilen bu gelişmeyi siyasî bir manevra olarak tertip etti.

Esasen dört başkadı atamasının ardından mezhepler arasında sürekli olarak bir iktidar mücadelesinin varlığı malumdur (krş. Rapoport, 2003, s. 227). Ancak tabii olarak zaman zaman daha görünür ve hissedilir olmakla beraber, bu mücadelenin çoğu zaman zımnî bir şekilde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. İşaret edilen iktidar mücadelesi yalnızca ulema arasında değil, pek tabii olarak sultanlar ve emîrleri de kapsayan daha geniş bir çerçevede tezahür etmiştir. Bir başka ifadeyle, yargı sistemi yönetimin her katmanında çeşitli şekillerde kendini gösteren güç ve pozisyon edinme mücadelesinin dışında değildir. Dört başkadı atamasının ardından Şâfiî kâdilkudâtı birincil pozisyonlarını ve imtiyazlarını korumaya çalışırken diğer üç mezhebe mensup ulema (kuşkusuz tamamı değil) protokolde daha üst sırada yer alma, hatta mümkün olursa Şâfiîlerin imtiyazlı görevlerini elde etme gayreti içerisinde olmuşlardır. İşaret etmekte yarar var ki, bu durum, sadece başkadılar özelinde işleyen bir süreç değil bahse konu mezheplere mensup olan veya bir şekilde çıkarları kesişen kimselerin dâhil olduğu bir mücadele halidir. Hemen yukarıda ele alınan olayda da görüleceği üzere Şâfiî olduğu düşünülen bir sultanın Hanefîye nazaran bir Mâlikî başkadıyı öncelemesi veya konjonktüre göre bunun tam tersi mümkün olmuştur. Bununla birlikte, öyle anlaşılıyor ki, Memlûk sultan ve emîrlerinin daha çok Hanefî mezhebine meyli doğal olarak işaret edilen güç ve pozisyon elde etme mücadelesinde Hanefî ulemanın daha aktif olma neticesini üretmiştir.

Başkadıları da kapsayan ve onları aşkın şekilde devam eden güç mücadelesinin yansımaları daha sonraki tarihlerde de görülmektedir. İbn Kesîr'in kayıtlarına göre, 1362 yılının Şubat ayında Dımaşk Hanefî Kâdilkudâtı Şerefeddin el-Kefrî'nin oğlu Kadı Cemaleddin Yusuf başkadılıkta babasına ortak kılındı ve hil'at giydirildi. Yaklaşık bir ay sonra, babasının görevi tamamen bırakması ve atama fermanının ulaşmasıyla Cemaleddin Yusuf Dımaşk Hanefî başkadılığına tayin edildi. Dârü's-Saâde'de hil'at giydirildikten sonra Mâlikî başkadısının alt tarafına (sonraki sıraya) oturtuldu (İbn Kesîr, 2015, C. 16, s. 430; İbn Hacer, 1997, C. 4, s. 275). Ne var ki, yaklaşık iki ay sonra (17 Nisan 1362) Mısır'dan gelen postanın hemen ardından Hanefî Kâdilkudâtı Cemaleddin Yusuf'un Mâlikî Kâdilkudâtı'ndan daha üst makama (ondan önceki sıraya) oturacağına ilişkin haberler yayıldı. Cemaleddin Yusuf o gün için mecliste bulunmuyordu. Ancak İbn Kesîr bu olayın Mâlikî başkadısının ondan daha üst makama oturtulmasının

ardından, bir başka ifadeyle, bunun üzerine gerçekleştiğinin altını özellikle çiziyor gibi görünmektedir (İbn Kesîr, 2015, C. 16, s. 430; İbnü'l-İrâkî, 1989, C. 1, s. 82).

İbn Battûta'nın yukarıda verilen kaydında da görüleceği üzere, seyyah Hanefî kâdılkudâtın durumunun/pozisyonunun böyle devam ettiğini, dolayısıyla da Mâlikî başkadının protokolde ikinci, Hanefî başkadının ise üçüncü sırada geldiğine dikkat çekmişti. Dımaşk'taki gelişmelerin Kahire'de yaşanan benzer bir değişikliğin uzantısı olup olmadığı çok net değilse de, Dımaşk'taki yapılanmanın Kahire'dekin bir kopyası olduğu göz önüne alındığında söz konusu seçenek güçlü bir ihtimal olarak düşünülebilir. Öyle ki, kâdılkudâtların sıraları hakkında malumat verirken Makrîzî'nin, en-Nâsır Muhammed'in iktidarından sonra başkadıların sultanın sağındaki tertibiyle alakalı olarak yaşanan değişikliğe yaptığı gönderme⁵ on dördüncü yüzyılın ortalarında söz konusu meseleyle ilgili ciddi bir hareketliliğe işaret ediyor gibi görünüyor. Aşağıda daha detaylı şekilde ele alınacağı üzere, Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfe*'sinin de bu tarihlerde telif edilmiş olması tesadüf olmasa gerektir. Tabii olarak bu gelişmeler yalnızca bu çalışmada ele aldığımız sürece özgü bir vakia değil, sonraki tarihlerde de örneklerine rastlanan mezhepler arasındaki veya onlar üzerinden sürdürülen çekişme veya güç mücadelelerinden bir kesiti teşkil eder.

Son olarak 1371 ve 1379 yıllarındaki iki girişimle kâdılkudâtlar arasındaki mücadelelere ilişkin örnekleri tamamlamak bu çalışmanın kapsamı için yeterli olacaktır. Buna göre, Hanefî kâdılkudâtların doğrudan Şâfiî kâdılkudâtının ayrıcalıklı pozisyonunu elde etmek istedikleri ifade edilebilir. İlk girişim el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin II. Şaban (1363-1376) zamanında gerçekleşti. 1371 yılının Cemâziyelevvel (Kasım/Aralık) ayında Kâdılkudât Siraceddin Ömer el-Hindî'nin⁶ *Tarhâ*⁷ giymesi, tüm Mısır'ın (Hanefî) kadılarının vekâletinin ona verilmesi ve (tıpkı Şâfiî başkadısı gibi) Hanefî yetimlerin mallarından sorumlu tek kişi olması hususunda karar çıkartıldı. Ne var ki, bu karar daha uygulamaya konulamadan Siraceddin el-Hindî hastalandı ve bir süre sonra da vefat etti (Makrîzî, 1970, 3(1), s. 196). Bu gelişmenin mümkün olmasında kısa süre önce vefat eden (1366) Hanefî

⁵ (Makrîzî, 1998, C. 3, s. 365). Esasen Makrîzî burada dört başkadının sultanın sağında (sırasıyla Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî) sıralanma tertibinin iki başkadının sultanın sağ ve sol yanında olacak şekilde değişmesine işaret etmektedir. Ancak konuyla ilgili diğer tüm gelişme, çekişme ve mücadeleler bu değişikliğin kolaylıkla bulunmuş ve üzerinde hemen uzlaşılabilmiş bir çözüm olmadığını düşünmeye imkân vermektedir.

⁶ Ömer b. İshak el-Gaznevî. Hakkında bkz. Akgündüz, 1996, s. 487-88.

⁷ Sarığın üzerine takılan, omuzlardan sırtta doğru sarkan bir çeşit tül veya örtü. *Tarhâ* giymek veya takmak evvelâ Şâfiî Kâdılkudâtı için bir ayrıcalık iken daha sonra hem Şâfiî hem de Hanefî başkadısı için bir ayrıcalık haline gelmişti (Kalkaşendî, 1914, s. 42; Mayer, 1952, s. 50, 52).

mezhebi destekçisi emîr Yelboğa el-Ömerî'nin faaliyetlerinin⁸ de etkisi olduğunu tahmin etmek zor değildir.

1379 yılının Ağustos ayına gelindiğinde, bir başka ifadeyle Berkuk'un *el-Emîrû'l-Kebîr* olduğu dönemde zikredilen girişimin ikincisi gerçekleşti ve bu kez oldukça büyük tepkiyle karşılandı. Makrîzî'nin satırlarından okursak:

22 Ağustos 1379 tarihinde *Kâdilkudât Celaleddin Cârullah el-Hanefî'ye hil'at* giydirildi ve Şâfiî *kâdilkudâtın* yaptığı gibi huzura kabul günlerinde *Tarhâ* giymesi emredildi. Bununla birlikte, aşağı ve yukarı Mısır'ın Hanefî kadılarının vekili ve ayrıca Hanefî yetimlerin mallarından –bunlardan zekât alınmasın diye– sorumlu başkadı olması buyruldu. Şâfiî *Kâdilkudâtı* Burhaneddin İbrahim b. Cemâa bu karara çok öfkelenerek iptalini istedi ve 29 Ağustos 1379 günü *el-Emîrû'l-Kebîr* Berkuk'un huzurunda bir toplantı tertip edildi. Emîrlere, kadılar ve –*el-Bulkînî hariç olmak üzere*– ulema bu meclise katıldı. Şeyhû *Hangâhî'nin* şeyhi Şeyh Ekmeleddin, Cârullah'ın geçerli kılınmasını istediği buyruğun iptali hususunda pek çok şey söyledi ve *el-Emîrû'l-Kebîr* ile ciddi şekilde tartıştı. Aynı hususta Şeyh Ekmeleddin ve Cârullah arasında uygunsuz sözler sarf edildi. Sonunda Cârullah'ın isteği ret ve Ekmeleddin'in talebi kabul edildi (Makrîzî, 1970, 3(1), s. 358-9).

Devam eden satırlarda Makrîzî, Berkuk'un evvelâ Hanefî başkadısını neredeyse Şâfiî başkadısıyla eşitleyen bir karar almak istemesinin ardından bundan vazgeçmesinin nedenini anlatır.

Bu toplantının öncesinde Sufî Halef et-Tûhî, *el-Emîrû'l-Kebîr* Berkuk ile görüşmüş, söz konusu kararı iptal etmesi için onunla konuşmuş, bu hususta aşırıya kaçmış ve hatta “şayet [kararından] geri dönmezsen artık bizimle senin aranda ancak gecenin okları⁹ olacak” diyerek onu tehdit etmişti. *el-Emîrû'l-Kebîr* onun sözlerinden oldukça etkilenmiş hatta akıbetinden korkmuştu. [Sonra] 5 Eylül 1379 tarihinde *Kâdilkudât İbn Cemâa hil'at* giydirildi, adet üzere görevine devam etti ve hiçbir şey onun hükmünden çıkmadı. Öyle ki, bu girişim *Acemlerin*¹⁰ yetim mallarının sorumluluğunu ikinci kez Hanefîlere verme ve Mısır'ın işleri konusunda Hanefî kadıları vekil kılmaya çalışmalarıydı. Ancak çabaları boşa çıktı. Bunun ilki *el-Sirâc el-Hindî'nin* velayetindeydi ki, onu bu işten, sonuçta ölüme varan hastalığı alıyordu. İkincisi ise buydu, sonra onların zekâtı yasaklamak istemeleriyle ilgili çirkin (sözler) arttı ve bu hususta pek çok şiirler de söylendi (Makrîzî, 1970, 3(1), s.359).

Yukarıdaki satırlarda da açıkça görüldüğü üzere, dört başkadı atanmasının ardından Şâfiî *kâdilkudâtının* ayrıcalıklı konumunun tezahürü olan

⁸ Bu hususta bkz. (Steenbergen, 2011a, s. 423-443).

⁹ İmam Şâfiî'ye nispet edilen bir beyte gönderme yapıyor. [سهام الليل لا تخطي و لكن / لها امد و للأمد انقضاء] Gecenin okları iskalamaz, lakin / Onun için bir müddet vardır ve o müddetin de bir sonu.

¹⁰ Arap olmayanların, yani Memlûklerin.

bazı imtiyazlı yetkiler Hanefîlerce de talep edilmektedir. Esasen bu aynı zamanda doğrudan Şâfiî kâdilkudâtının makamına, bir başka ifadeyle onu eşitler arasında birinci kılan yetkilere yönelik bir girişimdir. Gerek talep eden taraf gerekse meselenin muhatabı olan Şâfiîler bunun ne anlama geldiğinin son derece farkındaydılar. Dolayısıyla da tepki gecikmediği gibi el-Emûrû'l-Kebîr'in tehdit edilmesine kadar vardı. Zira bu kararın uygulamaya konulması Şâfiî başkadısını artık ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktan edeceği gibi belki de bir süre sonra bu konunun yalnızca Hanefî başkadısının uhdesinde bulunmasına uzayan yolun taşlarını döşeyecekti ki, en azından Hanefîlerin bu düşüncede olduğunu ifade edebilmek için yeterli veri var gibi görünüyor.

Çalışmanın buraya kadarki kısmında verilen malumat ve yapılan yorumlar sayesinde bir bağlam tesis edildi. Necmeddin et-Tarsûsî ve eseri *Tuhfetu't-Türk*'ü bu bağlam içerisine yerleştirmek ve burada değerlendirmek meseleye ilişkin idraki artıracak olması bakımından işlerlik gösterecektir. 1320 yılında Mizze'de dünyaya gelen Necmeddin et-Tarsûsî, Sultan en-Nâsır Muhammed'in ölümünden (1341) kısa süre sonra evvela 1343 senesinde Dımaşk Hanefî kâdilkudâtı nâibliğine, yaklaşık iki yıl sonra da bu sırada Dımaşk Hanefî kâdilkudâtı olan babası İmâdüddin et-Tarsûsî'nin, oğlu lehine başkadılıktan ayrılmasıyla Dımaşk Hanefî kâdilkudâtılığı görevine atandı. Yukarıda işaret edildiği üzere en-Nâsır Muhammed döneminde yaşanan gelişmeler Hanefî kâdilkudâtının pozisyonuyla alakalı bazı değişikliklere sebep olmuştu. Esasen mezhepler arasındaki mücadele yeni bir şey değildi, ancak en-Nâsır Muhammed'in Hanefî kâdilkudâtının doğrudan makamını alçaltmaya yönelik sert kararı başkadılık makamına geldikten sonra Necmeddin Tarsûsî'nin, mensup olduğu mezhebin konum ve itibarı için harekete geçtiğini gösteriyor. Aşağıda daha detaylı olarak ele alınacak olmakla birlikte, Sultan en-Nâsır'ın sert müdahalesine mukabil ve onun ölümünden sonraki konjoktürden de istifadeyle belki de ilk kez artık Şâfiîlerden ziyade Hanefîlere görev verilmesinin daha uygun olacağı, bir anlamda Şâfiî kâdilkudâtının başkadılar arasındaki üstün ve ayrıcalıklı konumunun değişmesi gerektiği bu kadar açık ve net bir şekilde dillendirilecekti.

Sultan en-Nâsır Muhammed'in ölümünün ardından Memlûk Devleti bir süre güçlü bir sultanın yönetiminden mahrum kaldı (Ayaz, 2015, s. 43-9; Kanat, 2022, s. 14). Bu sırada, aslında Memlûk siyasi sisteminin yabancı olmadığı, emîrler arasındaki mücadele süreci yeniden baş gösterdi. Necmeddin et-Tarsûsî eserini bu

süreç zarfında, 1352 veya 1353¹¹ yılında, muhtemelen de Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan'a veya onun iktidarında esas söz sahibi olan emirlere sunmak üzere tamamladı (Winter, 2001, s. 195). Eserin ismi¹² aslında yazılma amacını net bir şekilde ifade etmektedir. Ancak daha önemlisi, içerik incelediğinde tabir caizse, tam bir propaganda metni ile karşılaşılır. Dolayısıyla ve tabii olarak burada bir maksadın olduğu açıktır. Bu maksat, konuyla ilgili bir makale yazmış olan B. Tezcan tarafından, Necmeddin et-Tarsûsî'nin "*Hanefiliği devletin resmî hukuk öğretisi olarak Memlûk sultanlığına satmak için yoğun bir çaba içine girdiği*" şeklinde ifade edilir ki, doğrudur (Tezcan, 2011, s. 68).

Mezheplerin iktidarla ve birbirleri arasındaki ilişkilerin durumu genel bir görüntü sunacak şekilde yukarıda ele alındı. Görüldüğü üzere, Hanefilik devlet katında giderek artan bir etki ve nüfuza sahip olmuştur. Aynı şekilde Sultan en-Nâsır Muhammed zamanındaki bir müdahale dolayısıyla Hanefilerin pozisyonuyla ilgili bir hareketliliğin yaşandığı anlaşılmaktadır. Sultan en-Nâsır'ın ölümünden kısa süre sonra Dımaşk Hanefî başkadısı olan Necmeddin et-Tarsûsî, mezhepler arasında şimdiye kadar bu denli keskin şekilde dillendirilmemiş mücadeleye yazdığı bir eserle dâhil oldu. Bu keskinlik Hanefî mezhebinin 14. yüzyılın ortalarına kadar devlet katında kazandığı güçten cesaret almakla beraber, öyle anlaşılıyor ki, en-Nâsır Muhammed'in yaptığı müdahaleyle Hanefiliğin, edindiği pozisyonu kaybetme ihtimaline ilişkin endişeden ileri geliyordu. Nihayet bu çok yönlü güç ve pozisyon elde etme mücadelesi Tarsûsî'nin eseriyle birlikte, şayet ifade uygunsa, artık bir manifesto düzeyine ulaştı. Tabii olarak Tarsûsî Hanefilikten yana aldığı tavrı çeşitli argümanlarla temellendirmeye, bir anlamda teorize etmeye çalışacaktı.

Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfe*'si üzerine yapılan çalışmalara işaret edilmişti. Dolayısıyla bir tekrara düşmemek adına tek tek bölümleri incelemek ve muhtevayı tanıtmak yerine, müellifin hangi argüman ve iddialarla Hanefiliği incelemeye çalıştığına yoğunlaşmak bu çalışmanın kapsamı bakımından daha uygun olacaktır. Tarsûsî eserinin ilk bölümünde ve sonraki bölümlerinin bazılarında doğrudan bir Hanefî – Şâfiî kıyaslamasına girişir ve ona göre, devlet yönetimiyle ilgili olarak Hanefî mezhebi Türkler açısından hep daha uygun seçenek olarak belirir. Henüz

¹¹ Necmeddin et-Tarsûsî'nin hayatı, bahse konu eseri ve muhtevasıyla alakalı teferruatlı malumat için bkz. (Çubukcu, 1977, s. 1-92; Tarsûsî, 1992, s. 5-50 (neşredenin giriş yazısı); Tarsûsî, 2018, s. 11-23 (hazırlayanın giriş yazısı)).

¹² تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك / Devlet İdaresinde Yapılması İcap Edenler Hakkında Türk[ler]e Hediye. Eserin isimlendirilmesiyle alakalı bir tartışma için bkz. Çubukcu, 1977, s. 81-82 (Giriş).

ilk bölümde her şeyden önce, Şâfiîlerin hükümdarın Kureyş'ten olmasını şart koştuklarını, ancak Hanefîlerin böyle bir şartı ileri sürmediklerini dile getirerek esasen sonraki bütün meselelerin tartışılmasına gerek bile kalmadığını ima eder. Zira tahta geçmek için Kureyş'ten olmak zorunluluksa ne Türklerin ne de Acemlerin hükümdarlığı söz konusu olamaz. Bir başka ifadeyle, Şâfiîlerin ilgili görüşü dolayısıyla Memlûk sultanı meşru sayılamaz. Hal böyleyken, yönetici olmaya hakkı bulunmayan birisinden de görev alınamaz, nihayet bu şartlarda alınsa bile meşru olmayacaktır (Tarsûsî, 1992, s. 63-5, 71). Şâfiîlerin görüşleri bakımından sultanın durumunu ortaya koymakla kalmayan Tarsûsî hemen ardından başka bir noktaya dikkat çeker. Şâfiîlerin bu görüşleri, ona göre, yönetilenlerin sultandan uzaklaşmasına ve ordunun ise ona biat etmemesine sebep olabilir (Tarsûsî, 1992, s. 64-5). Bu nokta özellikle dikkat çekicidir. Zira öyle görünüyor ki, Tarsûsî, Şâfiîlerin zikredilen görüşlerinin yalnızca düşünsel açıdan sorunlu olmadığına vurgu yapmakla birlikte, aynı zamanda bunların sebep olabileceği neticeler hususunda da sultanı uyarır.

Birinci bölümün zikredilen kısmının hemen devamında Tarsûsî, “onlar için [yani Memlûk sultanları için] Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden daha uygun olduğunu izhar eden diğer hususlar şunlardır” diyerek on üç madde sıralar (tamamı için bkz. Tarsûsî, 1992, s. 65-70; Çubukcu, 1977, s. 5-9). Bu maddeler incelendiğinde Tarsûsî'nin yalnızca iki mezhep arasında bir kıyas yapmakla kalmadığı anlaşılır. Örnek teşkil etmesi bakımından bu maddelerden birinci, yedinci ve on üçüncü sırada zikredilen hususları Tarsûsî'nin eserinden iktibas edersek:

[1.] *Harâcî bir araziye sahip, ancak burayı ekmekten ve haracını ödemekten aciz olan bir kimse hakkında Ebû Hanîfe “buranın sahibinin rızası olmaksızın veya sahibi rıza göstermese bile İmamın [Sultanın] burayı başkasına kiralama, bu kiralama ücretinden haraç alma hakkı vardır” der. Şâfiî ise “İmamın böyle bir hakkı yoktur” der... [7.] Sevâime¹³ sahip olup üzerinden bir yıl geçtiğinde ve bunların sahibi onların zekâtını ödemiş olsa bile, Ebû Hanîfe “Sultanın ikinci kez bunlardan zekât alma ve fakirlere dağıtma hakkı vardır” der. Şâfiî ise “Sultanın böyle bir hakkı yoktur” der. Ve bu da sultan hakkında bir uydurmadır. Zira emvâl-i zahiredeki kabz hakkı sultana aittir, malların sahiplerine değil... [13.] Sultan orduyu güçlendirmek istediğinde şayet ihtiyaç duyarsa kâfi gelecek kadarını, sahiplerinin rızası olmaksızın mal sahiplerinden alabilir (Tarsûsî, 1992, s. 65, 67, 69).*

Birer misal teşkil etmesi bakımından gerek burada zikrettiğimiz gerekse etmediğimiz diğer maddelerin tamamı incelendiğinde, Tarsûsî'nin özellikle

¹³ Tekili Sâime. Yem verilmekten ziyade otlakta beslenen ve senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvan. Bkz. Erkal, 2013, s. 201.

sultanın iktidarını güçlendiren, ona daha fazla yetki tanıyan, daha geniş ve esnek bir iktidar alanı sağlayan mezhebin Hanefîlik olduğunu ispata çalıştığı açıkça görülmektedir. Dolayısıyla da o, tüm bunlar sayesinde Şâfiîlikten ziyade Hanefîliğin bir tercih sebebi olması gerektiğine vurgu yapar. Aslında bu örneklerin çok daha artırılabilceğini ancak makul, insafli kimseler için bu kadarının bile kâfi geleceğini kaydeder (Tarsûsî, 1992, s. 69). Hemen sonrasında Tarsûsî devlet idaresinde Şâfiîliği daha üstün kılma ihtimali olan zevi'l-erhamla¹⁴ ilgili bir meseleyi gündeme getirir. Bununla ilgili olarak da bir mahmil¹⁵ merasimi sırasında bizzat dönemin Dımaşk başkadısı Takıyyüddin es-Sübkî'ye bu meseleyi sorduğunu ve onun da “bu zamanda beytü'l-mâl zaten bozulmuş olduğundan” bu hususta iki mezhep arasında bir fark bulunmadığı beyanını kaydeder (Tarsûsî, 1992, s. 69-70). Bir başka ifadeyle, ona göre, bir idarecinin devlet katında Şâfiî mezhebini tercih etmesine sebep olabilecek tek küçük ihtimali içeren seçenek de ortadan kalktığına ve bu hususta Hanefîlik ve Şâfiîlik eşitlendiğine göre artık Hanefîliğin tercih edilmesi hem makuldür hem de bir zaruret haline gelmiştir.

Eserinin birinci ve ikinci faslında Şâfiîlikten ziyade Hanefîliğin tercih sebebi olma gerekliliğini “*delilleriyle*” çok net ve açık bir şekilde ifade ettikten sonra, Tarsûsî diğer bölümlerde memleketin imarı, ganimet paylaşımı, iktâ tevcihi ve sair çok çeşitli konulara değinir. Bu bölümlerde, ilgili oldukça veya kendisi bir şekilde alaka kurdukça yine Hanefîliğin sultan açısından daha uygun bir mezhep olduğunu ve Şâfiîler yerine Hanefîlerin görevlendirilmesi gerektiğini gündeme getirir. Ayrıca bu dönemde –Nureddin es-Sehâvî dışında– Mâlikî mezhebenden ehil kimse kalmadığından (Tarsûsî, 1992, s. 83-5) ve Hanbelî kadısının ise kendisinin örnekler verdiği birçok uygunsuz kararı yüzünden (Tarsûsî, 1992, s. 85-7) bu iki mezhebi çok fazla gündemine almaya gerek görmez. Dolayısıyla, birkaç küçük bahisle bir anlamda onları saf dışı bırakmış olur. Odak noktasında daha çok ve sürekli olarak Şâfiî mezhebi bulunmaktadır. Zira Hanefîliği konumlandırmak istediği yer bir anlamda Şâfiî mezhebinin pozisyonudur. Nihayet ayrıcalıklı olması gereken mezhep Şâfiîlik değil kendi mezhebidir. Sultan Baybars'ın dört başkadı atamasının ardından Şâfiî başkadısının elinde bazı ayrıcalıklı görevler kaldığına işaret etmiştik. Tarsûsî eserinde bunlara da değinmeden geçmez. Yetim malları meselesi bunlardan biridir ve Hanefî mezhebine göre yetimlerin zekât mesuliyeti

¹⁴ Ölen kimsenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımları. Hakkında bkz. Aktan, 2013, s. 307-8.

¹⁵ Mahmil veya Mahmel. “XIII. asırdan beri, Müslüman hükümdarların istiklallerini kabul ettirmek ve hacc merasiminde kendilerine bir şeref mevkii temin etmek maksadı ile, Mekke'ye gönderdikleri içi boş ve süslü mahfe” (Buhl, 1988, s. 151-152; ayrıca bkz. Erol, 2019, s. 47-77; Ayaz, 2005, s. 108).

yokken Şâfiî mezhebine göre vardır, dolayısıyla ona göre yetimlerin korunup himaye edilmesi hususunda Hanefî mezhebi daha üstün olduğundan tercih edilmelidir (Tarsûsî, 1992, s. 80).

Eserin tamamı incelendiğinde yukarıdaki örnekler daha da artırılabilir. Ancak sadece burada kaydedilenler dahi Tarsûsî'nin maksadını anlamak açısından kâfidir. Kaldı ki, kendisi zaten herhangi bir yorumlamaya gerek bırakmayacak açıklıkta bunu dile getirir. Öyle görünüyor ki, Tarsûsî, 1265 sonrasında süregelen mezhepler arasındaki mücadeleye kendi katkısını yapmaya çalışmıştır. Kuşkusuz bunda Hanefiliğin Memlûk ileri gelenleri arasında kazandığı destek ile oluşan zeminin etkisi büyüktür. Ancak yine de bu mezhepler arasındaki mücadelenin Tarsûsî'yle birlikte yeni bir aşamaya taşındığı anlaşılıyor. İşaret edildiği üzere, Tarsûsî ilk kez Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinin önüne geçirilmesi gerektiğini bu kadar net ve kesin bir dille ifade eden kişiydi. Hatta Tezcan'ın çalışmasında ortaya konulduğu üzere, iki mezhep arasındaki karşılaştırmaları yaparken Tarsûsî bazı aşırı yorumlara kaçmakta ve Şâfiîlerin bazı görüşlerini –daha yumuşak şekilde ifade edersek– esnetmekte bir beis görmemişti (Tezcan, 2011, s. 69-75). Nihayet denilebilir ki, öncesinde tedricen oluşan zemini kullanarak Tarsûsî Hanefilik propagandasını güçlendirdi ve tabii olarak bu da dönüşümlü şekilde işlerlik göstererek söz konusu zeminin daha fazla tahkim edilmesine katkı sağladı.

1350'li yıllar Tarsûsî'nin *Tuhfe*'sini tamamladığı ve vefat ettiği zaman dilimi olmasının yanında, bir süre Memlûk Devleti'ni fiilî anlamda yöneten ve Hanefiliğin büyük destekçisi olan Memlûk Emîri Yelboğa el-Ömerî'nin¹⁶ idarede yavaş yavaş etkinlik kazanmaya başladığı dönemdi aynı zamanda. Dolayısıyla hem daha önceki hem de Tarsûsî'nin teorik düzeydeki katkılarının pratikte de etkilerinin görülmesi için uygun ortam oluşuyordu. Böyle bir ortamın oluşması ve Hanefiliğin ileri gelenlerce desteklenmesi noktasında bu girişim, yukarıda daha erken dönemlerde örnekleri görüldüğü üzere, biricik değildi tabii, ancak özellikle en-Nâsır Muhammed'in müdahalesinden sonra ve işaret edilen düzeyde net ve açık bir söylemle Hanefiliğin devletin resmî öğretisi olması gerektiğine dair imâlara ihtiyaç duyulmaksızın yapılan en keskin ilandı. Kaldı ki, doğal olarak bu söylem aynı zamanda Şâfiî mezhebi mensup ve destekçilerine karşı bir meydan okumaydı ki, kuvvetle muhtemel daha önceki yıllarda buna cüret etmek oldukça zordu.

Tarsûsî'nin teorik düzeydeki girişimlerinin ardından, Yelboğa el-Ömerî de Hanefî yanlısı politikalarını pratik anlamda tatbik etmek istedi ve bunun için

¹⁶ Yelboğa el-Ömerî ve idaredeki rolü hakkında bkz. (Ayaz, 2007, s. 81-100; Steenbergen, 2011a, s. 423-43; Steenbergen, 2011b, s. 117-152).

mücadele etti. Kaynaklar onun Hanefî Kâdılkudâtını Şâfiî Kâdılkudâtı üzerinde, yani ondan önceki, dolayısıyla da ilk sıraya yerleştirmek istediğini ve Hanefî mezhebine intisap etmeleri hususunda insanları teşvik ettiğini açıkça dile getirirler (İbn Hacer , 1997, C. 4, s. 271; Irwin, 1986, s. 142; Berkey, 1992, s. 45; Ayaz, 2007, s. 96-7). Yelboğa el-Ömerî Hanefî mezhebini ilk sıraya yerleştirme noktasında istediği şekilde başarılı olamadıysa da bu mezhebin öncelenmesi noktasında işlerlik gösteren önemli bir siyaset tatbik etmekten geri kalmadı (İbn Hacer , 1997, C. 4, s. 271). Onun ardından, yukarıda ele alındığı üzere, 1371 ve 1379 yıllarındaki ilgili gelişmelerde, tüm önceki süreçle birlikte Yelboğa el-Ömerî'nin büyük katkıları olduğu açıktır. Hatta bu çalışmada ele alınan süreç zarfında, Hanefî mezhebinin devlet katında etkinlik kazanması noktasında Yelboğa'nın politikalarının, teorik anlamda olgunlaşan bir düşüncenin pratiğe dökülmesi bakımından bir dönüm noktası teşkil ettiği ifade edilebilir. Zira Tarsûsî'nin ilk kez dillendirerek teorize ettiği Hanefîliğin birinci sıradaki ve ayrıcalıklı mezhep olma tasavvuru aynı şekilde ilk olarak Yelboğa el-Ömerî tarafından kabul ve ilan edilerek gerçekleştirilmek istenmiş, ancak tam anlamıyla başarılı olunamamıştır.

SONUÇ

Sultan Baybars'ın 1265 yılındaki dört başkadı atama kararının idarî ve adlî bakımdan neticeleri oldu. Bunların en belirginlerinden bir tanesi mezhep mensupları ve bunların destekçileri arasındaki mücadeleydi ki, bazı yorumlara göre Sultan'ın böyle bir karar alması zaten doğrudan iktidar ve (bazı) Şâfiî ulema arasındaki güç mücadelesiyle ilgiliydi. İşaret edilen bu mücadele ve zaten geleneksel anlamda Türklerin Hanefî mezhebine olan yakınlık ve meyli dolayısıyla Hanefîliğin bazı yöneticiler tarafından desteklenmesini, dolayısıyla da dört mezhepten özellikle bu ikisi arasında yükselen bir mücadeleyi ortaya çıkardı. Tabii olarak bu mücadele Hanefî mezhebi mensuplarının devlet katında daha fazla destek bulma, daha güçlü hale gelme ve Şâfiî mezhebinin pozisyonunu elde etmeye çalışma şeklinde tezahür ederken, Şâfiî mezhebi mensupları tarafında ise var olan destek, statü ve ayrıcalıklarını koruma ve sürdürme gayreti şeklinde kendini ortaya koydu.

Dımaşk Hanefî Kâdılkudâtı Necmeddin et-Tarsûsî bahsi geçen mücadeleye bir eser kaleme almak suretiyle dâhil oldu. Mâlikî, Hanbelî ve bilhassa, dört mezhep arasında ilk sırada yer alan ve birtakım ayrıcalıklara sahip Şâfiî mezhebine karşı böyle bir eserin ortaya çıkabilmesi 1350'lere kadar Hanefîlik lehinde oluşan zemin sayesinde mümkün oldu. Bu arada, Sultan en-Nâsır döneminde, onun Hanefî kâdılkudâtının protokoldeki yeriyle alakalı menfî bir kararı muhtemeldir ki, zaten

ilerleme halindeki bir sürecin olgunlaşma hızını arttırdı. Necmeddin et-Tarsûsî'nin şartların elverişli hale geldiğine ikna olarak artık Hanefiliğin tüm mezheplerin üzerinde yer alması gerektiğini kesin ve net bir dille ifade edebilmesi ilgili süreç açısından bir kırılma noktası teşkil etti ve bu girişim hâlâ eşitler arasında ayrıcalıklı statüye sahip ve birinci sıradaki Şâfiîliğe karşı bir meydan okumaydı aynı zamanda. Bir başka ifadeyle, Tarsûsî'nin bahse konu eseri mezhep mensupları arasındaki mücadelede Hanefiliğin kat ettiği yolu gösteriyordu. 14. Yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeler ise evvelce başlayan ve Tarsûsî'yle beraber belli bir noktaya ulaşan Hanefiliğin daha da ileriye taşındığının bir kanıtıydı adeta. Bu bağlamda Tarsûsî'nin ardından, Yelboğa el-Ömerî'nin faaliyetleri ve yukarıda detaylandırılan 1370'lerdeki hadiseler tam olarak arzu edilen sonuçlara ulaşmadı, ancak bunlara teşebbüs edilmiş olması dahi kendi içerisinde son derece anlamlı ve önemli gelişmelerdi. Yukarıda tetkik edilen tüm süreç bütünlüklü şekilde göz önüne alındığında ve *Tuhfetü't-Türk* burada oluşturulan bağlam içerisine yerleştirildiğinde, onun belli ölçüde siyasetnâme ve nasihatü'l-mülûk özellikleri taşıyan, ancak temel hedefi ve ürettiği etki dolayısıyla esasında bir propaganda metni olduğunu ifade etmek mümkün görünüyor.

EXTENDED SUMMARY

In 1250, the Mamluk State was established and ten years later, Baybars, who would be one of the greatest sultans of this state in the future, acceded to the throne. Until this date, there was only one Qâdî al-Qudât of the Shafi'i sect (*madhhab*) in Egypt. Shortly after his accession to the throne, the Sultan took a radical decision and appointed a Qâdî al-Qudât for all four Sunni sects for the first time, which is contrary to the previous practices. This designation could be for a variety of reasons which have been unraveled by researchers. The appointment of four Chief Judgeships, however, caused a protracted struggle for influence among the madhhabs. This was essentially a multifaceted struggle. It was not only sustained among the ulama, but also in accordance with their policies, some sultans and amirs directed and participated in it.

The decision by Sultan Baybars to appoint four Chief Qâdîs in 1265 was especially significant for Shafi'is as Chief Qâdî could only be of the Shafi'i sect before his decision. Pursuant to it, there was no longer only one, but four Chief Qâdîs. However, even after 1265, the Shafi'i Qâdî al-Qudât was in a higher position among others and held various privileged duties and powers.

Some Mamluk sultans and amirs in the first century either belonged to the Hanafi sect or supported it for various reasons. After 1265, the influence and significance of the Hanafis in the state gradually increased, as they followed a pro-

Hanafism policy rather than the Shafi'ism. The rise of Hanafis as a new power center caused the struggle between the four sects overwhelmingly between Shafi'i and Hanafi madhhabs. Although it was interrupted from time to time, the increasing influence of the Hanafis made its presence felt, and about a century after the establishment of the state, some Hanafi notables thought that the time had come and their own madhhab should have replaced the Shafi'ism.

Najm al-Dîn al-Tarsûsî became the Damascus Hanafi Qâdî al-Qudât in 1344. He wrote a treatise by taking advantage of the power gained by the Hanafis in the state in the conjuncture that had arisen until then. In this work entitled *Tuḥfat al-Turk*, which he wrote in the early 1350s, al-Tarsûsî attempted to reveal the advantages of Hanafism to the rulers. However, he focused on Hanafism's superiority over Shafi'ism, which he saw as the main rival, rather than the Maliki and Hanbali madhhabs. Because his aim was to strip the Shafi'i madhhab from its position and to make Hanafism the official law of the state. If this change he wanted to happen, important and privileged duties, and therefore any gain that would result from all of this, would pass into the hands of the Hanafis instead of the Shafiis. Therefore, Najm al-Dîn al-Tarsûsî wrote the treatise in 1252 or 1253, pursuant to his assumption that the time had come. Thus, he declared for the first time that the Hanafism was more suitable than the Shafi'ism for the rulers and that Hanafis should be appointed instead of Shafiis in state offices. In other words, Najm al-Dîn al-Tarsûsî was the first to declare explicitly that the Shafi'is had a privileged position and the Shafi'i Qâdî al-Qudât should be replaced, and that the Hanafis and a Hanafi Qâdî al-Qudât should replace it.

Various research on Najm al-Dîn al-Tarsûsî's *Tuḥfat al-Turk* has revealed that it is a work of the characteristics of *Siyâsatnâme* and *Naṣîhat al-Mulûk*. However, *Tuḥfat al-Turk* should be evaluated in relation to and within the context that favored Hanafism before the date it was written. This paper attempts to outline the issue and contextualize *Tuḥfat al-Turk*. When evaluated in the context as indicated, it turns out that *Tuḥfat al-Turk* is essentially a propaganda text or a manifesto, along with all its other features.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, A. (1996). Gaznevî, Ömer b. İshak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C. 13, s. 487-488). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Aktan, H. (1985). Zevî'l-Erhâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C. 44, s. 307-308). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Allouche, A. (1985) The Establishment of four chief judgeships in Fatimid Egypty. *Journal of The American Oriental Society*, 105/2, 317-320.
- Apaydın, H. Y. (1999). İzzeddin İbn Abdüsselâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C. 19, s. 284-287). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Âşûr, S. A. (1992). *el-Müctemau'l-Mısırî fî Asri Selâtini'l-Memâlik*. Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Ayaz, F. Y. (2005). Memlûkler dönemi vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294). *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1: 91-122.
- Ayaz, F. Y. (2007). Türk Memlûkler döneminin büyük emirlerinden Yelboğa el-Ömerî (Ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu. *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1: 81-100.
- Ayaz, F. Y. (2015). *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Ayaz, F. Y. – Eren, F. A. (2019). Memlûk Devletinde sultan ve emirlerin Hanefîliğe ilgisi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 5: 284-296.
- Berkey, J. (1992). *The transmission of knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press.
- Buhl, F. (1988). Mahmel. *İslâm Ansiklopedisi*. (C. 7, s. 151-152). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Çubukcu, A. (1977). *Tarasûsî, hayatı, şahsiyeti ve eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi.
- Düzenli, A. (2021a). *Memlûkler döneminde iktidar-ulemâ ilişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Düzenli, A. (2021b). İktidar-ulemâ ilişkileri bağlamında İzzeddin B. Abdüsselâm. *Mütefekkir*, 8/16: 211-233.
- Erkal, M. (2013). Zekât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Erol, B. G. (2018). Memlûklerde dört mezhep başkadılıklarının kuruluşu ve işleyişi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 87: 73-87.
- Erol, B. G. (2019). Memlûkler zamanında Mısır Mahmili. *Türkiyat Mecmuası*, 29/1: 45-80.
- Escovitz, J. H. (1978). *The office of Qâđî al-Quđât in Cairo under the Bahrî Mamlûks*. Montreal: McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Escovitz, J. H. (1982). The establishment of four chief judgeships in the Mamlûk Empire. *Journal of the American Oriental Society*, 102/3: 529-531.
- Irwin, R. (1986). *The Middle East in the Middle Ages*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- İbn Abdüzzâhir. (1976). *er-Ravdu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. tah., Abdülaziz el-Huveytr. Riyad.
- İbn Battûta. (1987). *Rihletu İbn Battûta, Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*. neşr. Muhammed Abdulmun'im el-Aryân. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm.

- Ömerî, İbn Fazlullah. (2010). *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlik'il-Emsâr*. (C. 3) neşr. Kamil Selman el-Cubûrî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer. (1997). *ed-Durerü'l-Kâmîne fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. (C. 4) neşr., Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer. (1998). *Ref'u'l-İsr an Kuzâti'l-Mısr*. tah. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- İbn Kesîr. (2015). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. tah., Komisyon. (C. 15-16). Katar: Daru İbn Kesîr.
- Kütübî, İbn Şâkir. (1973). *Fevâtü'l-Vefeyât*. tah., İhsan Abbâs. (C. 2). Beyrut: Dârü's-Sadr.
- İbn Tagriberdî. (1992). *en-Nucûm ez-Zâhire fi Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*. neşr., Muhammed Hüseyin Şemseddin. (C. 7) Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Furât. (1946). *Tarihu İbni'l-Furât*. tah. Konstantin Zureyk. (C. 7). Beyrut: el-Matbaatü'l-Amrikâniyye.
- İbnü'l-İrâkî. (1989). *ez-Zeylu alâ el-İber fi Haber men Gaber*, neşr. Salih Mehdi Abbas. (C. 1). Beyrut: Muessesetü'r-Risâle.
- Jackson, S. A. (1995). The primacy of domestic politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt. *Journal of the American Oriental Society*, 115/ 1: 52-65.
- Kalkaşendî. (1922, 1914). *Subhu'l-A'sâ fi Smâati'l-İnşâ'*. neşr. Muhammed Abdürresûl İbrâhim. (C. 1, 4). Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısrıyye.
- Kanat, C. (2022). *Ortadoğu'da hâkimiyet mücadelesi, Memlûk-Timurlu münasebetleri (1382-1447)*. Türk Tarih Kurumu Yay.
- Karadağ, B. (2020). *Mısır Hanefîliği Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesi*. Ankara: Astana Yayınları.
- Lahmuddin, L. (2004). *Sunni Ulama and the Reform of Religious Offices in Medieval Egypt, 637-676 A. H./A. D. 1240-1277*. Arkansas: Arkansas Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Lapidus, I. M. (1974). Ayyubid religious policy and the development of the schools of law in Cairo. *Colloque International Sur L'Histoire du Caire*. Kahire: Mısır Arap Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı. 279-286.
- Mâcid, A. (1979). *Nüzumu Devleti Selâtini'l-Memâlik ve Rusûmuhum fi Mısr*. (C. 1). Kahire: Mektebtü'l-Enculi'l-Mısrıyye.
- Makrîzî. (1936, 1941, 1970). *es-Sulûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. (C. 1(2), 2(1)). tah. Muhammed Mustafa Ziyâde; C. 3(1) tah. Saïd Abdülfettâh Âşûr. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısrıyye.
- Makrîzî. (1998). *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Asar*. tah., Halil Mansûr. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mayer, L. A. (1952). *Mamluk costume*. Cenevre: Albert Kundig.
- Özbek, S. (1994). el-Melikü'z-Zahir Rüknu'd-din Baybars zamanı Memluk Devletinin dini siyaseti. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9/1: 289-307.
- Özbek, S. (2013). Memlûklerde meşrûiyet arayışları ve saltanat inşasına yönelik çabalar 'sultanı öldüren sultan olur'. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 32/53: 155-172.

- Tarsûsî. Necmeddin. (1992). *Tuhfetü't-Türk fîmâ Yecibu en Yu'mele fi'l-Mülk*. neşr. Rıdvân es-Seyyîd. Beyrut: Dârü't-Talîka.
- Tarsûsî. Necmeddin (2018). *Tuhfetü't-Türk, Tarsûsî'nin siyasetnamesi*. (Muhammed Usame Onuş, haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Nielsen, J. S. (1984). Sultan al-Zâhir Baybars and the appointment of four chief Qâdîs, 663/1265. *Studia Islamica*, 60: 167-176.
- Nielsen, J. S. (1985). *Secular Justice in an Islamic state: Mazâlim under the Bahrî Mamlûks 662/1264–789/1387*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Nüveyrî. (2004). *Nihayetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. tah. Necip Mustafa Fevîz – Hikmet Kaşlı Fevîz. (C. 30). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Rapoport, Y. (2003). Legal diversity in the age of Taqlîd: The four chief Qâdîs under the Mamluks". *Islamic Law and Society*, 10/2: 210-228.
- Steenbergen, J. V. (2011a). The Amir Yalbughâ al-Khâssakî, the Qalâwûnid Sultanate, and the cultural matrix of Mamlûk society: a reassessment of Mamlûk politics in the 1360s. *Journal of the American Oriental Society*, 131/3: 423-443.
- Steenbergen, J. V. (2011b). On the Brink of a New Era? Yalbugha al-Khâssakî (d. 1366) and the Yalbughâwîyah. *Mamlûk Studies Review*, 15: 117-152.
- Suyûtî. (1968). *Husnû'l-Muhadara fi Tarîhi Mısır ve ve'l-Kahire*. tah., Muhammed Ebû'l-Faysal İbrahim. (C. 2). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Şebârû, İ. M. (1992). *Kâdiu'l-Kudât fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Sübkî, Taceddin. (1971). *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî. 9 cilt. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Tezcan, B. (2011). Hanafism and the Turks in al-Ṭarasûsî's gift for the Turks (1352)". *Mamlûk Studies Review*, 15: 67-86.
- Winter, M. (2001). Inter-Madhhab competition in Mamlûk Damascus: Al-Tarsûsî's counsel for the Turkish Sultans". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25: 195-211.
- Yûnînî. (1955). *Zeylu Mirâti'z-Zaman*. (C. 2). Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye.