

**TÜRK HUKUK TARİHİNDE DEVLET TEORİSİNİN MEZHEP
DOKTRİNİ ÇERÇEVESİNDE TEMELLENDİRİMİ
-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-**

Muharrem KILIÇ*

ÖZET

Siyaset ve devlet kavramı, felsefi, dini, hukuki vd. alanlarda geniş bir akademik ilgiye teorik düzeyde konu edilmiş, pratik düzlemde de tarih boyunca entelektüellerin ilgisini çekmiştir. Bu açıdan bakınca düşünce tarihimizde devlet ve siyaset kavramları, toplumsal örf-adet, devralınan gelenek, din ve hukukun her birinin öngörmüş olduğu çoğulcu normatif çerçevelerde hem teorik ve hem de pratik düzlemde tanımlanmış ve tartışılmıştır. Bu doktrinasyon, erken klasik dönemden itibaren *Ahkâm-ı Sultâniyye* adı ile tanımlanan zengin bir literatürel birikim ile siyasetnâme geleneğini üretmiştir. Oldukça zengin tercüme ve telif ürünlerle karşımıza çıkan bu gelenek, tarihsel olarak bir yandan kadim Hint ve İran, diğer yandan kadim Yunan siyasi tecrübe ve birikimine yaslanmaktadır. Çalışmamızın örneklemini, Bahrî Memlükler döneminin Şam'lı Hanefî hukuk bilgini ve başkadısı olan Necmeddin Ebû İshak Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk* adlı eseri oluşturmaktadır. Edebi türü itibarıyla salt olarak siyasetnâme geleneğine hasredemeyeceğimiz bu metin, daha çok siyasi pratikten hareketle devlet kuramına dair bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, siyasetnâme, Memlük, Türk Hukuk Tarihi, Devlet

**THE ARGUMENTATION OF STATE THEORY IN LEGAL
DOCTRINE IN THE HISTORY OF TURKISH LAW -an analysis in
accordance with Tarsûsî's *Tuhfe at-Turk-***

ABSTRACT

The concept of state and politics attracted the academic concern of philosophers, legal scholars and intellectuals in the history of Islamic civilization. This academic involvement has produced quite a rich intellectual outputs such as *Ahkam al-sultaniyya* and *siyasatnâme* literature or tradition. Tarsûsî as a Mamluk Hanafite chief justice (qâdilqudât) of Damascus was one of the authors of this

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi; mkilic@sakarya.edu.tr.

literature. His concern on the state theory was aimed at the argumentation of his legal doctrine over Shafiite legal doctrine which was a ruling legal school in Mamluk's time. Tarsûsî debated the problematics in a controversial discourse which was prevalent among legal schools and particularly between Hanafite and Shafiite legal schools at that time. His main argument was that Hanafite school of law is more convenient than Shafiite legal school in the state government.

Key words: Tarsûsî, Tuhfat al-Turk, siyasetname (political writing), Mamluk, Turkish legal history, state.

Giriş

Devlet kavramı¹, insanlık tarihi boyunca toplumsal yaşamın gerekli kıldığı sosyal düzeni kuran siyasi aklın örgütlenmiş bir kurumu olarak karşımıza çıkmıştır. Siyasi bir örgütlenme olarak tezahür eden bu yapı/devlet, toplumsallığın gerekli kıldığı hukuk düzenini kurma ve koruma işlevine sahiptir. Devlet, toplumsal yaşam düzenini kuracak olan hukukun bağlayıcı bir norm alanı olarak inşası ve meşruiyetini sağlayacak kurumsal zemini oluşturur. Bu kavramın hukukun bütünlüklü bir biçimde normatif, sosyolojik ve aksiyolojik boyutta varlığının ya da kendisini var etmesinin/tezahürünün temel koşulu olarak ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Farklı kuramsal perspektiflere ve eğilimlere bağlı olarak bir çok tanımlaması yapılabilecek olan devlet kavramı, felsefeden, dine, hukuka ve diğer düşünsel ilgi alanlarına kadar çeşitlenen bir yelpazede tartışılmıştır. Söz konusu kavramın böylesi geniş bir akademik ve entelektüel ilgiye mazhar olması, siyasi iradenin somut müesses bir tezahürü olan devletin çok boyutlu bir anlam alanı ile kurulabilecek teorik ilgisi ile izah edilebilir.

Kavramın soyut tartışma zemini dışında bizim bu çalışmaya esas alacağımız çerçeve, sınırlandırılmış bir boyutta somut tarihsel bir kesite dayanacaktır. Tartışmayı gerçekleştireceğimiz bu tarihsel kesit, İslâmiyet'in kabulü sonrasında Türk hukuk tarihinde ortaya çıkan devlet tecrübelerinden birisi olan Memlükler dönemi olacaktır. Yaklaşık olarak iki buçuk asırlık bir dönemde hükümlük süren Memlük hanedanlığı (1250-1517) Türk hukuk tarihi açısından oldukça önemli bir siyasi tecrübeye işaret etmektedir. Zira bu tecrübe ve medeniyet birikimi, Türk siyasi düşünce tarihi ve devlet geleneği açısından referans alanlarından birisini oluşturmaktadır. Bu dönem, hem siyasi örgütlenme biçimi ve hem de devlet kavramının din ve hukuk doktrini çerçevesinde ortaya koyduğu tarihi tecrübe açısından oldukça özgün bir çalışma alanıdır. Çalışmamızı, oldukça geniş bir tarihsel kesite yayılan bu özgün siyasi

¹ Devlet kavramı ve kökenine ilişkin kuramlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Başgil, Ali Fuat, "Devlet Nedir", *İÜHF*, XII, İstanbul 1946. Akın F. İlhan, *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1993, s. 108-109. Kubalı, Hüseyin Nail, *Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, İstanbul 1960, s. 123. Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", *DİA*, IX, 234-239.

tecrübenin oluşum ve oluş sürecinin doktrine yansıyan sınırlı bir boyutunu bir metin üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızın örneklemini, Bahrî Memlûkler (1250-1382) döneminin Şam'lı Hanefî hukuk bilgini ve başkadısı olan Necmeddin Ebû İshak Tarsûsî'nin (ö. 758/1357)² *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*³ adlı eseri oluşturmaktadır. Edebi türü itibariyle salt olarak siyasetnâme geleneğine hasredemeyeceğimiz bu metin, daha çok siyasi pratikten hareketle devlet kuramına dair bir çerçeve sunmaktadır. Bu meyanda hukuki bir perspektif ile devlet teorisine dair bazı meseleleri mezhep doktrini çerçevesinde tartışmaktadır.

Türk Hukuk Tarihinde Devlet Geleneğinin Referans Çerçevesi

Türk hukuk tarihinde devlet geleneğinin referans çerçevesinin, öncelikle hukuk tarihimize dair yapılan sınıflama açısından ele alınması gerekmektedir. Bu sınıflamaya göre, Türk hukuk tarihi, başlangıçtan İslâmiyet'in kabulüne kadar olan dönem ve İslâmiyet'in kabulünden sonraki dönem olarak ikiye ayrılmaktadır. İslâmiyet'in kabulünden sonra hukuki alanda ortaya çıkan uzun tarihi tecrübenin ardından yaşanan dönüşümü ve kırılmayı ifade eden Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri gelmektedir.

Türklerin İslâmiyet'i kabulünden önceki dönemde hukukun örf ve adete, devlet başkanının (hakan) emir, ferman ve buyruklarına veya kolektif bir

² Tarsûsî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Safedî, *Ayânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, Beyrut 1998, I, 100-103. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Cize: el-Heccr, 1993, I, 213-214. İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, Beyrut, 1931, I, 43-44. İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zâhira*, Kahire 1929, X, 326. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, (thk. İbrâhim Salih) Dimaşk, 1992, 10. Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhil-medâris*, (thk. Cafer el-Haseni), Kahire 1988, I, 623. Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1983, I, 213-214. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul 1941-1942, I, 183; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Kahire 1324, s. 27-28. Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifîn*, I, 16. Brockelmann, *GAL*, II, 94-95; *Suppl.*, II, 87. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Dimaşk 1957, I, 62. Çubukçu, *Asri, Tarasûsî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, (Doktora tezi), Ankara 1977.

³ Yoğun bir akademik ilgi gören bu eserin tenkitli metni, Asri Çubukçu tarafından *Tarasûsî, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, başlığı ile 1977 yılında doktora tez konusu yapılmıştır. Rıdvan Seyyid 1992/1413'de eserin Berlin Devlet kütüphanesi 5614 numaralı tarihsiz nüshasını esas alarak yayınlamıştır (*Tuhfe*, 18, 50, Dârü't-Talîa Beyrut). Daha sonra eser, 1995 yılında Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail tarafından da tahkik edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca eser, *Kitâb Tuhfat al-Turk (Euvre de combat hanafite a Damas au XIVe siecle)* adıyla Mohamed Menasri tarafından Bibliotek Nationale 2445 ve 2446 numaralı yazma nüshaları esas alınarak tahkik edilmiş ve Fransızcaya çevirisi yapılmıştır. Müellif bu çalışmasında dönemin tarihi ve siyasi bağlamı çerçevesinde Tarsûsî'nin bu eserini etüd etmiştir (Damas: Institut Français de Damas, 1997).

akılla kurultaylarda alınan kararlara dayandığını görmekteyiz.⁴ Türk hukuk tarihinde İslâmiyet'i kabulden sonraki dönemde ise, referans çerçevesinde köklü bir dönüşümle İslâm hukuku belirleyici bir konum edinmiştir. Her ne kadar böylesi bir hukuki dönüşümün yaşandığı öne sürülse de bu dönüşüm tümüyle bir kopuş ve kırılmayı ifade etmemektedir. Öyle ki, Türk devletleri kendi özgün tarihsel şartları ve karakteristikleri doğrultusunda bir hukuk ve devlet yapısı veya geleneği üretmişlerdir. Bu yüzden İslâmiyet sonrası dönemde Türklerin devlet geleneğinin referans çerçevesindeki dönüşümün bir kırılma süreci değil, dinamik bir biçimde bir eklemleme süreci olarak değerlendirilmesi uygundur. Bu dinamik süreç, Karahanlılar (940–1040) ile başlayan, Gazneliler (963–1187), Büyük Selçuklular (1040-1157), Anadolu Selçukluları (1075-1308), Eyyûbîler (1172-1462) ve Memlükler (1250-1517) gibi devlet tecrübeleri ile devam eden bir siyasi deneyime işaret etmektedir.

Osmanlı öncesi bu tarihi siyasi tecrübenin ve devlet geleneğinin oluşmasında temel referans çerçevesini, İslâm hukuk düşüncesinin devlet yapısı ve işleyişine dair öngörmüş olduğu teorik çerçeve ve uygulama tecrübesi oluşturmuştur. Buna bağlı olarak Osmanlı tecrübesi de bu zengin tarihi birikime eklemleme bir örneklem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunun yanı sıra, pratik anlamda hem Osmanlı öncesi siyasi geleneğin ve hem de Osmanlı siyaset geleneğinin Orta Asya Türk ve Moğol devlet anlayışı ve uygulamaları ile özgün bir siyasi tecrübe ve devlet yapısı ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.⁵ Oldukça uzun bir tarihi süreçte bu zengin entelektüel mirasa sahip olan Osmanlı siyasi tecrübesinin oluşturduğu bu özgün sentezin farklı açılardan yapılacak arkaplan analizi önem arz etmektedir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere, oldukça geniş bir akademik ilgiye mazhar olan devlet kavramı, literatürel düzeyde de çeşitlenen bir referans çerçevesine sahiptir. Bunlardan birisi, siyaseti daha çok reel-politikten ya da siyasal pratikten hareketle teolojik ve hukuki bir temellendirme ile doktrine eden gelenektir. Bu doktrinasyon, erken klasik dönemden itibaren *Ahkâm-ı Sultâniyye* adı ile tanımlanan zengin bir literatürel birikim ile karşımıza çıkmaktadır.⁶

Bunun yanı sıra siyaseti, siyasal pratiğin ahlaki ve hukuki düzlemde inşasını öngören bir söylem tarzı ile kurgulayan bir başka perspektiften daha söz edebiliriz. Kamu yönetimini ıslah etme kaygısı güden bu perspektif, kamu

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005, s. 11 vd.

⁵ Fletcher, Joseph, "Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies*, III-IV (1979-80), s. 236-251. İnalçık, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 259-271. İnalçık, Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIV/1 (1959), s. 69-95.

⁶ Bu alanın klasik örnekleri için bkz., Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, tsz. Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (nşr. M. Hamid Faki), Beyrut 1983,

düzeninin bozulması ve siyasi yozlaşma biçiminde tezahür eden negatif siyasi durumlar için çözüm önerileri şeklinde formüle edilen ve kendilerine özgü bir dil ve kurgu biçimine sahip olan siyasetnâme geleneğini üretmiştir. Oldukça zengin tercüme ve telif ürünlerle karşımıza çıkan bu gelenek, tarihsel olarak bir yandan kadim Hint ve İran, diğer yandan kadim Yunan siyasi tecrübe ve birikimine yaslanmaktadır.

Siyaseti ve devlet kavramını filozofik bir ilgi ile işleyen bir başka kuramsal gelenek daha söz konusudur. Bu gelenek, kadim felsefenin sistemik-filozofik ilgilerinin bir parçasını oluşturan siyaseti kuramsallaştıran bir birikime işaret etmektedir. Bu çerçevede Müslüman filozofların siyaset teorileri, antik Yunan felsefesinin iki filozofu olan Eflatun ve Aristo'nun yorumları olarak ortaya çıkmıştır. Bu geleneğin öncü isimleri, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198)⁷ gibi isimler olmuştur.

Tuhfetü't-Türk: Devlet Kuramının Mezhebî Temellendirimi

Genel anlamda devletin din ve hukuk siyasetine dair bir çerçeve öngören *Tuhfetü't-Türk*, bu noktada Hanefî hukuk doktrini çerçevesinde bir temellendirmeye gitmiştir. Metin, devlet yönetimine ve işleyişine dair bir takım meseleleri pratik bir dil ve söylem tarzı ile ortaya koymuştur. Bu söylem tarzı ile devlet başkanına önerilerde bulunan eser, Tarsûsî'nin ifadesi ile *nesâihü'l-mülûk* türünde bir çalışmadır.⁸ Nitekim müellif, eserin mukaddimesinde bu çalışmayı kaleme alma gerekçesini, içinde bulunduğu dönemde devlet yönetiminin sağlıklı bir şekilde devamlılığını mümkün kılacak maslahatların belirlenmesi olduğunu ifade etmektedir. Kitabı telif etme gayesinin kendince belirlemiş olduğu bu maslahatların devlet başkanına (sultan) iletilmesi hedefine matuf olduğunu vurgulamaktadır.⁹

Her ne kadar bu amaç, siyasetnâme geleneğine uygun bir metin anlayışına dayansa ve müellif eserin edebi türü noktasında böylesi bir saptamada bulunsa da, eserin nâşiri Rıdvan es-Seyyid'in de işaret ettiği üzere, bu çalışma şekil itibarıyla *nesâihü'l-mülûk* türünde bir kitap olmakla birlikte, içerik açısından üç edebi türün bir karışımı niteliğindedir. Bu edebi türler, *ahkâmu's-*

⁷ Bu isimlerden filozof İbn Rüşd'ün siyaset kuramı, ütopyacı siyaset teorisinin öncüsü olan Eflatun'un *Devlet (Republic)* adlı eserine yazmış olduğu şerhte yer almaktadır. Bkz., Kılıç, Muharrem, "Aristo Şârihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, sy. 16, 2007, s. 109-122.

⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 59.

⁹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 59.

sultâniye, ihtilâf-u fukahâ (fıkıh bilginleri arasındaki hukuki görüş ayrılıkları)¹⁰ ve Memlükler döneminde bilinen *ıslâhu's-siyâse ve'd-dîn* olarak sıralanmaktadır.¹¹ Böyle bir literatürel senteze ve üslup zenginliğine sahip olan eser, klasik siyasetnâme türünün tipik örneklerinden farklılık arz etmektedir.¹²

İslâmiyet sonrası Türk hukuk tarihinde mezheplerin siyasi otorite ile ilişkileri ve bu çerçevede cereyan eden mezhep mücadelelerinin doktrine ve ilgili literatürlere yansımaları görmekteyiz. Bu bakış açısını yansıtır biçimde eser, ele aldığı konularda farklı fikhî görüş ve nakillere ağırlık vermektedir. Söz konusu üslup tarzı ile müellif, on iki bölüm/fasıl başlığı altında konuları ele almıştır. İlk olarak, Türklerin hükümlerini ele alan Tarsûsî, bununla bağlantılı olarak ikinci bölümde, Türklerin devlet yönetiminde görev almalarının Hanefilere göre cevazını mezhebî farklılık üzerinden konu edinmiştir.¹³ Bu konu ile bağlantılı olarak vezâret, saltanat niyâbeti ve yargı (*kazâ*) gibi devlet kademelerinde görevlere atanacak kişilerde aranacak vasıflar ile bu görevlerin her birinin keyfiyeti işlenmektedir. Kamu görevlerine ve bu görevde bulunacak olanların hukuki ve cezai durumlarına ilişkin de bazı konuları ele almıştır.¹⁴

Bunların dışında vakıfların durumları, köprülerin, kalelerin, mescitlerin, limanların durumları ve hac yolunun ıslah edilmesi gibi devletin imarı ve kamu hizmetleri konusunda öneriler sunmaktadır.¹⁵ Yine devlet hazinesinin (beytülmâl) sahip olduğu malların çeşitlerine göre sarf edilmesi, sarf yerlerinin açıklanması ve müsadere yoluyla alınacak malların alma usulü, alınan malların sarfının izahı ile müsadereyi hak eden kimseleri konu edinmiştir.¹⁶ Ayrıca devlete isyan edenler (bağîler) ve sultana karşı ayaklananlarla ilgili hükümleri,¹⁷ savaş hukukunu ve ganimetlerin taksimini de konu edinir.¹⁸

Bu bağlamda devletin din ve hukuk siyasetine dair temel tercihlerine ilişkin öne sürülen pratik öneriler, hukuki bir çerçevede anayasa ve idare hukukunun meselelerini konu edinen *ahkâmü's-sultâniye* ve *ihtilâf-u fukahâ*

¹⁰ İhtilâf kavramı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Kılıç, Muharrem, “Hukukî Görüş Ayrılıkları (*İhtilâf*) ve Hilâf'a Riayet (*Mürââtü'l-Hilâf*) İlkesi Konusunda Şâtibî'nin Yaklaşımı”, *Marife Dergisi*, sy. 2, 2005. “Özen, Şükrü, “İhtilâf” md., *DİA*, XXI.

¹¹ Bkz., Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, nâşirin önsözü, s. 21-22. Winter, Michael, “Inter-madhab competition in Mamluk Damascus: al-Tarsûsî's counsel for the Turkish sultans”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 25 (2001), s. 195.

¹² Eserin yazılış amaç ve serüveni açısından Mâverî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si ile benzeştiğine dair tespit için bkz., Bozgöz Faruk; Sarıbyık Mustafa, “Türk Devlet Anlayışının Oluşum Sürecindeki Mezhepsel Polemikler”, *Kamu Hukuku Arşivi*, Eylül 2006, s. 89.

¹³ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 63-71.

¹⁴ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 76 vd.

¹⁵ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 107-108.

¹⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 109-111.

¹⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 117-131.

¹⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 133-142.

literatürünün dili ile tartışılmaktadır. Bu noktada Tarsûsî'nin eserinin temel tezini oluşturan ve çalışma konumuz olan ana meselelerden ilkinin, Türklerin devlet yönetimi noktasındaki ehliyetinin ortaya konulması ya da devlet yönetiminde görev almalarının meşruiyeti oluşturmaktadır. Bu yönüyle, bir anlamda Müslüman olduktan sonra Türklerin dünya tarihinde siyasi otoritesinin meşruiyet zeminini kurmaya çalışan bir metin olarak Türk hukuk ve siyaset tarihi açısından önemini ifade edebiliriz.

Bu çerçevede, devlet yapısı içerisinde siyasi, idari ve yargısal erkin kullanımında Türklerin aktif bir siyasi özne olarak varlığının doktriner düzlemde temellendirimi amaçlanmaktadır. Nitekim Tarsûsî, birinci bölümde Türklerin hükümlerini izah sadedinde halifenin Kureyş'ten olması¹⁹ ve müctehit olmasının şart olmadığını ifade etmektedir. Bu bölümde Tarsûsî, söz konusu mesele ile ilgili Şâfiî mezhebinin görüşlerini aktarıp tartışmaktadır.

Hanefî hukuk doktrininde devlet başkanının nesep olarak Kureyş'ten olma şartı aranmadığı gibi, onun müctehid ve adil olması da şart koşulmamıştır.²⁰ Doktrinindeki bu anlayışa paralel bir biçimde Osmanlı hukuk tarihinde halifenin soyca Kureyş'li olma şartının Hulefâ-yi Râşidîn dönemine özgü olduğu anlayışı egemen olmuştur. Nitekim, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Sadrazam Lütfî Paşa (ö. 970/1563)²¹ *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme*²² adlı eserinde halife olabilmek için Kureyş soyundan gelme şartının bulunmadığını öne sürmüştür.²³ Bu doğrultudaki yaklaşımın sultan II. Abdülhamid zamanında (1876-1909) Osmanlı hilâfetini savunan Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1312/1895) tarafından da doktrine edilerek savunulduğu görülmektedir. Ona göre halifenin Kureyş'ten olması yönünde bir iradenin ashâb tarafından benimsenmesi, bu kabilenin Araplar arasındaki etki ve itibarından kaynaklanmaktadır. Hilâfeti, Müslümanlar arasında siyasi birliği temini sağlayacak olan bir kurum olarak değerlendiren Cevdet paşaya göre Osmanlı sultanlarının hilâfetleri meşrudur.²⁴ Ona göre “Hz. Peygambere halifelik, din ve

¹⁹ Halifenin Kureyş soyundan gelmesini öngören hadisler için bkz., Buhârî, “Ahkâm”, 2; “Menâkıb”, 2; Müslim, “İmâre”, 4, 8-9; Müsned, II, 93; III, 129, 183; IV, 185, 421. Söz konusu hadislerin değerlendirilmesi konusunda bkz. Hatiboğlu, M. Sait, *Hilâfetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara 2005.

²⁰ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 63.

²¹ Biyografisi için bkz., Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye*, İstanbul 1308, IV, 91. Şemseddin, Sâmî, *Kâmusu'l-A'lam*, İstanbul 1314, V, 3993. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342, III, 132.

²² Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 17723, vr. 22.

²³ Özcan, Azmi, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 546-553.

²⁴ Cevdet Paşa, Ahmet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1969, s. 413, 416. Cevdet Paşa, Ahmet, *Tezâkir*, (yay. Cavid Baysun), Ankara 1953, I, 149.

dünya işlerini görmek için genel bir başkanlıktır. Sırf tam bir adaletle Allah'ın kullarına hizmet ve tıpkı bir ibadettir.”²⁵

Tarsûsî, ‘*imamlar Kureyş’tendir*’ hadisinden hareketle Şâfiî’nin devlet başkanının, soyu itibariyle Kureyş’ten olmasının gerekliliğini öne sürdüğünü ifade eder. Bir siyaset ve ahlak teorisyeni olan Şâfiî hukuk bilgini Mâverdî (ö. 450/1058) anayasa, idare ve mali hukuka dair eseri *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*’de devlet başkanlığı için yedi şart belirlemiştir. Bu şartlardan birisi de halifenin nesep olarak Kureyş’ten olmasıdır.²⁶ Tarsûsî’nin naklettiğine göre Şâfiî fıkıh bilgini Nevevî, (ö. 676/1277) *Ravzatü’t-tâlibîn*²⁷ adlı eserinde devlet başkanının adil ve müctehid olma gibi vasıflarının yanı sıra Kureyşli olmasını da şart koşmuştur.²⁸

Devlet başkanlığının (hilâfet/imâmet) Kureyşliliği konusunda kelâmî ve fikhî boyutta farklı ekol çevrelerinde (Şîa, Hâricilik, Mutezile) eleştirel bir tutumun varlığı söz konusudur. Ancak Sünnî çevrede hilâfetin Kureyşliliği meselesine getirilen bu iki boyutun dışında dikkat çekici sosyolojik yorumlardan birisi İbn Haldûn’a (ö. 808/1406) aittir. Ona göre söz konusu hadis, o dönemde İslâm toplumunu etrafında toplayabilecek siyasi etki ve saygınlığa sahip bulunan Kureyş kabilesinin sahip olduğu asabiyetle açıklanmalıdır. İbn Haldûn’a göre Hz. Peygamber döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş olmakla birlikte, daha sonra bu kabile nüfuz alanını yitirmiştir. Bu yüzden her dönemde benzer özelliğe sahip herhangi bir kabileden halifenin çıkması söz konusu olabilir.²⁹

Tarsûsî, devlet başkanlığı (imâmet) meselesinde, Şâfiî hukuk doktrininin kendi eserlerinden nakille onların görüşlerini ortaya koymuştur. Buna göre doktrinde Şâfiî hukuk bilginlerinin tümünün, devlet başkanının müctehid ve Kureyşli olması şartını ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Bu şartın, ne Türklerde ne de Arap olmayan başka unsurlarda bulunmadığını ifade eden müellif, bu noktada Şâfiî hukuk bilginlerinin çelişisini şöylece tespit

²⁵ Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, I, 478.

²⁶ Mâverdî’nin sıralamış olduğu şartlar şunlardır: 1. Adalet 2. İctihadda bulunabilecek düzeyde ilim, 3. Göz, kulak ve dil gibi duyu organlarının sağlam olması, 4. Organlarında rahat ve seri hareketine mani olacak bir eksikliğin bulunmaması, 5. Kamu menfaatinin temini ve toplumun yönetimi noktasında idrak ve anlayış sahibi olması, 6. Cesaret sahibi olması, 7. Konuya ilişkin nassa binaen devlet başkanının (halife) soyca Kureyş’ten olmasıdır. Bkz., Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 6. Ayrıca bkz., Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 20. Mâverdî’nin halifenin Kureyşli olması yönündeki şartının ilgili dönemin tarihsel koşulları ile izahı konusunda bkz., Bozgöz; Sarıbıyık, “Türk Devlet Anlayışının Oluşum Sürecindeki Mezhepsel Polemikler”, s. 91.

²⁷ Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin, *Ravzatü’t-tâlibîn*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut: Dâri’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.

²⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü’t-Türk*, s. 64-65.

²⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire tsz., II, 583-587.

etmektedir. “Onlara göre, Türklerin devlet yönetimi (saltanatı) doğru olmadığı gibi, onlardan kadılık vazifesi almak da doğru olmayacaktır. Çünkü saltanatı kabul edilmeyen bir kimseden vazife kabul etmek de doğru olmaz. İşte bu düşüncede apaçık bir yanlışlık, halkın devlet başkanına itimadını sarsacak, ordunun desteğine mani olacak ve bunlara benzer sayılmayacak kadar sakıncalar bulunmaktadır.” Buna bağlı olarak Tarsûsî, Hanefî mezhebinin Türklerin yönetimi açısından daha uygun ve onlar için Şâfiî mezhebinden uygulamaya daha elverişli olduğunu öne sürmüştür. Müellif öngördüğü bu mezhebi tercihi temellendirilebileceği başkaca meseleler daha formüle etmiştir.³⁰ Devlet yönetimi açısından Hanefî mezhebinin tercihe şayan olma gerekçelerini ortaya koyan bu meselelerden bazıları şunlardır:

1. Toprak vergisine tabi (*harâc*) arazisi bulunan bir kimsenin bu toprağı işleyerek haracını vermekten aciz olması durumunda, Ebû Hanife'ye göre toprak sahibi ister razı olsun ister olmasın, devlet başkanının o araziye başkasına kiraya verip gelirinden vergi (*harâc*) alma yetkisi söz konusudur. Ancak Tarsûsî'nin naklettiğine göre³¹ Şâfiî devlet başkanının böyle bir yetkisinin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.³²

2. Bir yer fethedildiğinde devlet başkanı, o yerin arazilerini eski sahiplerine bırakıp, kişi başına cizye vergisi koyarak savaşa katılan askerler arasında taksim etmeyebilir. Ebû Hanife'ye göre bu yetki, askerlerin buna rıza gösterip göstermemesine bağlı değildir.³³ Öte yandan Şâfiî ise devlet başkanının bu yetkiyi kullanabilmesi bu konuda askerlerin rızasına bağlıdır. Zira Şâfiî doktrine göre asıl olan görüş devlet başkanının fethedilen toprakları askerlere dağıtmasıdır.³⁴ Tarsûsî bu konunun siyasi bir mesele olduğunu ve uygulamanın da Hanefî mezhebine göre olduğunu vurgulamaktadır.³⁵

3. Devlet başkanının tâzir cezasını gerektiren bir suç fiilini işleyen kişiyi cezalandırırken ölmesi durumunda, Ebû Hanife'ye göre devlet başkanının diyet verme yükümlülüğü söz konusu değildir. Ancak, Şâfiî'ye göre devlet

³⁰ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 65.

³¹ Konuya ilişkin doktriner görüşler için bkz., Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 162 vd. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 152.

³² Nâşirin de ifade ettiği üzere, Tarsûsî'nin Şâfiî'ye atfen öne sürmüş olduğu görüşün nispeti kuşkuludur. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 65.

³³ Hanefî hukuk doktrininin konuya ilişkin görüşü için bkz., Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Beyrut 2003, III, 187-188. Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1993, X, 15, 37. Merğînânî, Burhanuddin, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986, II, 141.

³⁴ Bu konuda Şâfiî ekolün görüşü için bkz., Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 137.

³⁵ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 66.

başkanı bu durumda diyet yükümlüsü olur.³⁶ Tarsûsî bu durumun oldukça sık vuku bulan bir hadise olduğunu ifade ederek, Hanefî mezhebinin görüşünün esas alınmaması durumunda devlet yönetimine taalluk eden işlerin yürümeceğini vurgulamıştır.³⁷

4. Ebû Hanife'ye göre, bir kimsenin kullanılmayan bir toprağı devlet başkanının izniyle işlemesi (*ihyâ*) durumunda o arazinin mülkiyeti işleyen kişinin olur. Ancak o kişinin arazinin mülkiyetini kazanabilmesi için devlet başkanının izni şart koşulmuştur. Diğer yandan Şâfiî'ye göre, araziye işleyen (*ihyâ*) kişi devlet başkanının izni olmaksızın toprak mülkiyetine sahip olur.³⁸

5. Otlakta beslenen zekata tabi olan hayvanların sahibi, üzerinden bir yıl geçmesi durumunda bunların zekatını kendisi vermiş olsa, Ebû Hanife'ye göre devlet başkanı, bu malın zekatını ikinci defa alarak fakirlere dağıtabilir. Şâfiî'ye göre ise, devlet başkanının böyle bir yetkisi söz konusu değildir.³⁹ Tarsûsî bu görüşün, devlet başkanına karşı gelmek anlamına geldiğini öne sürmektedir. Zira *emvâl-i zâhire*'nin (zekat hayvanları ile topraktan elde edilen mallar) zekatının alınıp hak sahiplerine dağıtılması görevi mal sahibinin değil, bizzat devlet başkanının yetki ve sorumluluk alanındadır.⁴⁰

6. Bir Müslüman'ın cenazesinde, cenazenin yakınlarıyla birlikte devlet başkanının da bulunması durumunda, Ebû Hanife'ye göre cenaze namazını, ölünün yakınları değil, devlet başkanı kıldırmalıdır. Öte yandan Şâfiî'ye göre ise cenaze namazını kıldırma hakkı ölünün yakınlarına aittir.⁴¹ Tarsûsî bu hakkın onlara tanınmasının devlet başkanına karşı bir saygısızlık olacağını ifade etmektedir.⁴²

7. Cizye (başvergisi)⁴³, Hanefî mezhebinin doktriner görüşüne göre⁴⁴ tahsil edildiğinde, Şâfiî mezhebine göre almandan daha yüksek bir meblağa

³⁶ Bu konuda Şâfiî'nin görüşü için bkz., Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Kahire 1968, VI, 52.

³⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 66. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 64.

³⁸ Konuya ilişkin doktriner görüşler için bkz., Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1977, s. 179-181. Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 230. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 66-67.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 139.

⁴⁰ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 67.

⁴¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 91.

⁴² Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 68.

⁴³ Gayrimüslimler ile yapılan zimmet sözleşmesi, onlar açısından başvergisi olarak cizye yükümlüğünü doğurmaktadır. Bu mali yükümlülük, zimmî statüsünde olan vatandaşların can, mal, din ve inanç hürriyetlerini güvence altına almanın bir karşılığı olarak düşünülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 142 vd. Erkal, Mehmet, "Cizye" md., *DİA*, VIII, 42-45. Ayrıca Osmanlılarda cizye uygulaması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., İncılık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *DİA*, VIII, 45-48.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 78. Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 159-164.

ulaşır. Zira Hanefî mezhebine göre, zenginlere senelik 48 dirhem, orta halli olanlara 24 dirhem, çalışabilen fakirlere de 12 dirhem cizye takdir olunur ve hemen tahsil edilir. Şâfiî mezhebine göre ise her şahsa bir dinar cizye takdir olunur ve her dinar on dirheme tekabül eder.⁴⁵ Tarsûsî, bunun da Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasında büyük bir fark meydana getirdiğini ifade etmektedir.⁴⁶

8. Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanı kamu menfaatinin söz konusu olması durumunda, fakirlere toplanmış olan zekatın aynî olarak değil de nakdî bedelini veya karşılığını verme yetkisine sahiptir.⁴⁷ Öte yandan Şâfiî'ye göre, devlet başkanının böyle bir yetkisi söz konusu değildir.⁴⁸

9. Devlet başkanı ordunun mali açıdan takviye edilmesine ihtiyaç duyarsa, zenginlerin mallarından yeter miktarı devlet zoru ile alabilir.⁴⁹

Bir kitaba sığmayacak kadar çok meselenin bulunduğunu ifade eden Tarsûsî, zikredilen bu meseleler üzerinde biraz düşünüldüğünde devlet başkanı ve yönetimi açısından Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden daha uygun olduğunun anlaşılacağını öne sürmektedir. Bu meyanda Tarsûsî, Şâfiî mezhebinin tercih edilmesi noktasında halkın ve Türklerin zihinlerinde yanlış bir yerleşik kanaatin varlığından söz etmektedir. Şâfiî mezhebini tercihe yol açan bu yanlış kanı, Şâfiî mezhebinin *zevi'l-erhâm*'ın (mirasta belirli payı olmayan kan hısımları)⁵⁰ mirasçılığını kabul etmemelerinin devlet hazinesi (beytül-mâl) açısından daha elverişli olmasıdır. Müellif, Şâfiî mezhebine göre de o zamanda devlet hazinesinin (beytül-mâl) kimseye mirasçı olamayacağını, Hanefî mezhebinde olduğu üzere⁵¹ onun yerine *zevi'l-erhâm*'ın mirasçı olabileceğini öne sürer. Bu konuda çağdaşı ve meslektaşı Şâfiî başkadısı (kâdilkudât) Takıyyüddin es-Sübki'den (ö. 756/1355) şöyle bir nakil de bulunur: “*zevi'l-erhâm*'ın mirasçı kabul edilmesi ve beytül-mâl takdimi meselesinde, sizin mezhebinizle bizimki arasında bir fark yoktur. Zira bu zamanda beytül-mâl düzeni bozulmuştur.” Sübki'den nakletmiş olduğu bu ifadenin akabinde Tarsûsî, Şâfiî mezhebini, Hanefî mezhebine tercihi gerektirecek bir sebebin ya da bir meziyetin kalmadığını öne sürmüştür.⁵²

⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 179.

⁴⁶ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 144. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 68.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 15.

⁴⁸ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 68-69.

⁴⁹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 69. Merğânî, *el-Hidâye*, II, 135.

⁵⁰ *Zevi'l-erhâm*, İslâm miras hukukunda *ashâbü'l-ferâz*, ve asabe gruplarına girmeyen kızın çocukları, amca, dayı ve teyze gibi yakınlarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Berki, Ali Himmet, *İslâm Hukukunda Ferâz ve İntikal*, Ankara 1986, s. 75-97.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 2.

⁵² Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 69-70.

Böylece, hukuk doktrini çerçevesinde Türklerin benimsemiş olduğu Hanefî mezhebinin siyasi irade ve devlet yapısının işleyişi açısından en rasyonel ve elverişli mezhebî eğilimi oluşturduğunu bir takım fikhî ihtilaflarla temellendirme/delillendirme çabası görülmektedir. Devlet yönetiminde Hanefî mezhebinin o dönemde siyasi alanda daha çok tercih edilen Şâfiî mezhebine göre daha uygun ve yararlı olduğu fikri, mezhepler arası mücadeleleri yansıtır biçimde savunulmaktadır.

Genel olarak İslâm tarihinde siyasi otoriteler, egemen oldukları bölgelerde merî hukuk haline gelen mezhepleri tanıma ve destekleme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Hanefî mezhebinin Mâverâünnahir bölgesinde hakim olan siyasi otoritelerce desteklendiği görülmektedir. Ancak birden fazla mezhebi eğilimin varlık bulduğu yerlerde siyasi otoritelerin bir mezhebi diğer mezheplere karşı tercihte belirleyici faktörün bizzat mezhep doktrini ile değil, daha çok ilgili devletin mezhep siyaseti ile ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim Selçuklu vezirlerinden Kündürî'nin Horasan'da Hanefîleri, Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) ise Irak'ta Şâfiîleri desteklemesi buna örnek olarak zikredilebilir.⁵³

Türk hukuk tarihinde devlet yönetiminin mezhep siyaseti ve resmi mezhep uygulaması açısından farklı tecrübelerin varlığı söz konusudur. Bu noktada Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da hüküm süren bir Türk devleti olan Eyyübîler (1172-1462) döneminde Şâfiî mezhebenden olan bir kâdilkudât görev yapmıştır.⁵⁴ Özellikle Moğol istilası sonrasında siyasi otoritelerin mezhep siyaseti noktasında bir dönüşümün yaşandığı ve dört Sünnî mezhebin eşit düzeyde meşruiyetinin kabul edilerek devletin idari ve yargı mekanizması içerisinde varlığının kabulü noktasında Memlükler tecrübesi dikkat çekicidir. Nitekim bu dönemde ilk kez sultan Baybars (1260-1277) dört Sünnî mezhepten birer kâdilkudât tayin etmiştir. Baybars'ın bu yargısal reformunun amacı, herhangi bir dik başlı yargıçtan duyduğu memnuniyetsizlik değil, Sünnî İslâm birliğini kurmak olmuştur. Nitekim Baybars, Moğollar tarafından 1258 yılında Bağdat Abbasi halifeliğinin yıkılmasının ardından Kahire Abbasi halifeliğini kurmakta da aynı politik amacı gütmüştür.⁵⁵

Bu yargısal reform çerçevesinde Tarsûsî'nin Hanefî başkadılığı yaptığı Dımaşk'ta da diğer kadıları görevlendirmekle sorumlu olan dört kâdilkudât görev yapmıştır. Devletin siyasi örgütlenmesi içerisinde Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî kazaskerlerden sonra gelen Dârüladl müftüleri, dini konularda fetva verme görevi ile yetkilendirilmişlerdir. Başkent Kahire'de olduğu gibi Dımaşk'ta da bir şubesi bulunan Dârüladl'de haftada iki gün toplanan mezâlîm mahkemesinin

⁵³ Bkz., Koca, Ferhat, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 540.

⁵⁴ Şeşen, Ramazan, "Eyyübîler", *DİA*, XII, 24-28.

⁵⁵ Bkz., Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, nâşirin girişi, s. 15-17. Winter, "Inter-madhhab competition in Mamluk Damascus", s. 196.

başında sultan ya da vekili bulunmuştur.⁵⁶ Her ne kadar ilgili dönemde dört hukuk ekolünün de çoğulcu bir mekanizma ile devletin yargı erkini paylaştıkları görülmekle birlikte, Tarsûsî'nin eserinde hedef aldığı Şâfiî ekolün bir hakimiyeti söz konusudur.⁵⁷ Ekolün bölgesel hakimiyeti, mezhebe mensup olanların sayısal üstünlüğü ile izah edilebilir.⁵⁸

Ancak aynı anda farklı mezheplerden kadı atama tecrübesinin tarihsel olarak daha öncesinde Fâtımîler döneminde (909-1171) uygulandığı görülmektedir. Buna göre İsmâiliyye ve İmâmiyye mezheplerinden atanan kadıların yanı sıra Mâlikî ve Şâfiî kadılar da tayin edilmiştir.⁵⁹

Türk hukuk tarihinde Selçuklu⁶⁰ ve Osmanlı siyasi tecrübesinde ve devlet geleneğinde, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi, dini hizmetlerin görülmesi ve yargısal kurumlara yapılan atamalarda (kadı ve naiplerin) Hanefî mezhebine mensubiyet siyasi bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu siyasi tercih, özellikle Osmanlılarda onaltıncı yüzyıldan itibaren Hanefî hukuk ekolünün resmi bir mezhep olarak benimsemesi neticesini doğurmuştur.⁶¹ Yukarıda işaret edildiği üzere özellikle Osmanlı tecrübesinde devletin siyasi meşruyetinin de Hanefî doktrinin öngördüğü teorik çerçeve üzerinde inşa edildiğini ifade edebiliriz. Ancak, özellikle Osmanlı coğrafyasının merkezi bölgelerini oluşturan Anadolu ve Rumeli'de Hanefî mezhebi egemen resmî mezhep olmasına rağmen, diğer mezheplere mensubiyetin söz konusu olduğu bölgelerde hem kazâ ve fetvâ alanında ve hem de eğitimde bir özerkliğin tanındığı görülmektedir.

Doktriner farklılıklar üzerinden Hanefî mezhebinin devlet idaresinde Türkler açısından daha elverişli olduğunu temellendirmenin ardından Tarsûsî,

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1970, s. 386-387. Yiğit, İsmail, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 94.

⁵⁷ Memlüklü siyasi tarihi ve devlet yapısı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin, *Müfâkehettü'l-hillân fi havâdîsi'z-zamân*, (yay. Halil el-Mansur), Beyrut 1998. İbn Tolun, *İlâmü'l-verâ bi-men vulliyê nâiben mine'l-Etrâk bi-Dımaşk*, (thk. Muhammed Ahmed Dehman), Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984. Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler Döneminde Vezirlik (1250-1517)*, İstanbul 2009.

⁵⁸ Winter, "Inter-madhab competition in Mamluk Damascus", s. 196.

⁵⁹ Yine Büyük Selçuklu imparatorluğunun Halep atabeyi Nureddin Mahmud Zengî (ö. 1174) döneminde de dört mezhepten kadı tayini yapıldığı kaydedilmektedir. Sherman, A. Jackson, *Islamic Law and State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafî*, Leiden: E. J. Brill, 1996, s. 53.

⁶⁰ Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Anadolu beyliklerinde şer'î siyaset ve hukuki yapılanma konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, s. 122, 140. Köymen, Mehmet Altan, "Alp Arslan Zamanı Büyük Selçuklu İmparatorluğu Dini Siyaseti", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, IV, 127-155. Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988.

⁶¹ Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 97.

doktrinde Kureyşilik şartını öngörerek Türklerin saltanatını kabul etmeyen Şâfîilerin içine düştükleri paradoksa işaret etmektedir. Bu meyanda Şâfîilerin görüşünün tersine, Hanefî mezhebince Türklerden kamu görevi kabul etmenin meşruiyetini (cevaz) konu edinen müellif şöyle bir soru formüle etmektedir: “Türklerin yönetiminin (saltanat) meşruiyetini kabul etmeyen Şâfîiler,⁶² nasıl oluyor da onlardan –Türklerden- görev almanın cevazına hükmediyor? Bu noktada somut bir öneri getirerek, devlet başkanının ne velâyet ve ne de yargı (kazâ) ile ilgili olarak saltanatı Kureyş’in hakkı olarak gören Şâfîî hukukçulardan hiç kimseye görev vermemesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira onlara göre hilafet makamına isyan etmiş güç ve kudret sahibi (şiddet ehli) isyancılar (*ehli’ş-şevke ve havâric*) olan Türklerin saltanata ya da devlet yönetimine hakları yoktur. Tarsûsî’ye göre, devlet başkanı Şâfîileri görevlendirir ve onlar da bunu kabul ederlerse, bu görev için Hanefî mezhebinin mukallitleri olurlar. Hanefî mezhebine hem hukuk doktrini (*fürû fıkıh*) ve hem de hukuk metodolojisi (*usûl-ü fıkıh*) açısından muhalif olmaları ve hatalı bulmaları yönüyle, onların –Şâfîilerin- bu türden görevler ile görevlendirilmeleri doğru değildir.⁶³

Sonuç

Siyaset ve devlet kavramı, felsefi, dini, hukuki vd. alanlarda geniş bir akademik ilgiye teorik düzeyde konu edilmiş, pratik düzlemde de tarih boyunca entelektüellerin ilgisini çekmiştir. Bu açıdan bakınca düşünce tarihimizde devlet ve siyaset kavramları, toplumsal örf-adet, devralınan gelenek, din ve hukukun her birinin öngörmüş olduğu çoğulcu normatif çerçevelerde hem teorik ve hem de pratik düzlemde tanımlanmış ve tartışılmıştır.

Türk hukuk tarihinde İslâmiyet sonrası dönemde tartışmanın neticesinde oluşan normatif alanın çerçevesini belirleyici referansları, tarihi-siyasi tecrübe birikimi, din ve hukuk doktrini oluşturmuştur. Bu referans çerçevesinde daha çok teorik ilgi ile üretilen *Ahkâm-u sultâniyye* türünün yanı sıra, reel-politik durumu ıslahı amaçlayan *Nasîhatü’l-mülûk* (siyasetnâme) tarzı bir edebi türün de üretildiğini görmekteyiz.

⁶² Winter, Tarsûsî’nin Şâfîilere yönelik bu iddialarının büyük bir çarpıtma olduğunu öne sürmektedir. Dönemin Şâfîî bilginlerinin de Hanefîler kadar Memlûk yönetimine bağlı olduklarını kaydetmektedir. Bu bağlamda Tarsûsî’nin çağdaşı olan Şâfîî başkadısı ve fıkıh bilgini Bedreddin İbn Cemâa’nın (ö. 733/1333) Memlûk yönetiminin meşruiyetini, Mâverdî ve diğerlerinin formüle ettiği klasik teoriye bakmaksızın eserlerinde temellendirdiği görülmektedir. İbn Cemâa *de facto* yönetimin kabulünün gerekliliği temelinde görüşünü ortaya koymaktadır. Bkz., Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrül-ahkâm fi tedbiri ehli’l-İslâm*, (thk. Fuad Abdülmün’im Ahmed), Devha 1988. “Inter-madhab competition in Mamluk Damascus”, s. 200.

⁶³ Tarsûsî, *Tuhfetü’t-Türk*, s. 71.

Çalışma konusu yapmış olduğumuz eser, İslâmiyet sonrasında Türk hukuk tarihinde ortaya çıkan devlet tecrübelerinden birisini oluşturan Memlükler döneminin bir ürünüdür. Hukuk tarihimizde Osmanlı siyasi tecrübesi açısından halef-selef ilişkisinin varlığından söz edebileceğimiz Memlükler dönemi oldukça önemli bir siyasi tecrübeye işaret etmektedir. Zira Türk devlet geleneği açısından referans alanlarından birisini oluşturan bu dönem, hem devlet kavramının din ve hukuk doktrini çerçevesinde ortaya koyduğu tarihi tecrübe açısından ve hem de siyasi örgütlenme biçimi açısından oldukça özgün bir alandır.

Memlüklü siyasi tecrübesinin oluşum ve oluş sürecinin doktrine yansıyan sınırlı bir boyutunu oluşturan *Tuhfetü't-Türk* tipik siyasetnâme geleneğine özgülenecek bir metin olarak, hukuki bir perspektif ile devlet kuramına dair bazı meseleleri tartışmaktadır. Dönemin Hanefî başkadısı olan müellifin kendi mezhep doktrini çerçevesinde hakim mezhebî eğilimi –Şâfiî mezhebi- devlet yönetimi açısından tartışma konusu yaptığı görülmektedir. *İhtilâf-u mezhep* literatürünün dil ve söylemi ile devletin hukuk siyasetine dair bir tartışma zemini oluşturan Tarsûsî, bu konudaki yaklaşımını siyasi otoritenin kamu menfaati gerekçesi üzerinden temellendirmiştir.