

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

13. VE 14. YÜZYILDA ANADOLU’DA SİYASİ
İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI

Emre PARTALCI

2502140490

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Sabahattin NAL

İSTANBUL – 2021

ÖZ

13. VE 14. YÜZYILDA ANADOLU'DA SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI EMRE PARTALCI

Bu tezde, ele alınan tarihî kesit ve coğrafyada, iktidar ilişkilerinin meşruiyeti konu edilmektedir. İktidar ve topluma ilişkin kuramsal veri ışığında, iktidarın belli başlı kurallara göre meşruiyet kazandığı ve ancak bu kurallara riayet ettiği müddetçe meşruiyetini sürdürdüğü iddia edilmektedir. İktidar ilişkisi, ilke ve uygulama olarak ikiye ayrılarak ele alınmaktadır. Önce uygulama ve onun uygulayıcısı somutlaştırılmakta, sonrasındaysa uygulama ve onu uygulayanı meşrulaştıran ilke olarak töre hakkında tespitlerde bulunulmaktadır.

Uygulayıcı hakkındaki çözümleme, beylikler ve İlhanlılar başta olmak üzere Anadolu Selçuklu Devleti, Memlükler ve beyliklere tâbi bazı yöneticilerin siyasi iktidar; ahiler, Sünni İslam cemaati ve tarikatların ise toplumsal iktidar olarak ele alınma imkanlarına odaklanmaktadır. Bu çözümleme sonunda erişilen bilgiler ışığında, sözü edilen tüm unsurların oluşturduğu bütün incelenmektedir.

Töreye yönelik tarihî çözümleme ile onun değişen ve değişmeyen yönleri tespit edilmekte; bu çözümlemeden elde edilen bilgilerle 13 ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda iktidarı belirleyen ve ona sınırlar çizen hukuklar ortaya konmaktadır. Çalışmanın iddiası, yöneticiyi yönetici yapan belli başlı kuralların yanı sıra farklı iktidarlardan desteklenen ve ilke-töreye referansla geçerlilik kazanmış hukuklar olduğu ve bunların iktidarı belirlediği ve sınırladığıdır.

Anahtar Kelimeler: Siyasi iktidar, Otorite, Beylikler dönemi, Meşruiyet, Gelenek Hukuku, Töre

ABSTRACT

THE LEGAL CONCEPT OF POLITICAL POWER IN THE 13th AND 14th CENTURY ANATOLIA

EMRE PARTALCI

This thesis discusses the legitimacy of power relations in the period of 13th and 14th centuries and geography. In light of theoretical data on power and society, this thesis argues that power gains legitimacy according to certain rules and maintains this legitimacy only as long as it abides by these rules. The power relation is examined in two parts: principle and administration. First, the administration and its administrator are concretized, which is then followed by findings in relation to “töre” as the principle that legitimizes the administration and its administrator.

The analysis regarding the administrator focuses on the possibility to consider the Anatolian Seljuk State, the Mamluks, some rulers subject to the principalities (beyliks), and in particular, the principalities and Ilkhanids as political power, as well as on the possibility to consider “ahi”s, the Sunni Islamic community, and sects as social power. In light of the conclusions of this analysis, the related elements are examined in a holistic manner.

The historical analysis of “töre” in this thesis enables the determination of its aspects that have changed and remained constant. The conclusions of this analysis help reveal the laws that determine power and its limits in the 13th and 14th century Anatolia. This study puts forward that in addition to the main rules that make the ruler a ruler, there are laws supported by different powers and validated with reference to the principle-töre, and that these laws determine and limit power.

Key words: Political Power, Authority, Period of Principalities, Legitimacy, Customary Law, Töre.

ÖNSÖZ

Çalışmada ele alınan tarihsel kesitte Anadolu’da siyasi iktidarı çözümlemek ve hukuki sınırlarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Söz konusu tarihsel kesiti ve coğrafyayı, konu gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla tarihî ve coğrafi kapsam, konunun gereğine göre belirlenmiştir. Çalışmada görüleceği üzere, ne coğrafya ne de tarihî kesit hakkında kesin sınırlar koymak mümkündür. Bununla beraber genel olarak, Moğol istilasını takip eden süreçte Anadolu’da meydana gelen özgün siyasi ve toplumsal koşulların ne gibi hukuki sonuçlar yarattığına odaklanıldığı belirtilebilir.

Bu çalışmaya kuruluş döneminde Osmanlı Beyliğinin siyasi iktidarını ve onun hukuki sınırlarını ortaya koymak niyetiyle girişildi. Çalışma sürdürülürken ise Osmanlı Beyliğinin diğer beyliklerle beraber değerlendirilmesi gerektiği anlaşıldı. Böylelikle bir taraftan Osmanlı Beyliği, tezde, diğer beylikler mesabesine indirildi; diğer taraftansa kapsam hem diğer beyliklere hem de onların oluşum sürecine yayıldı.

Siyasi iktidara ilişkin değerlendirme, toplumsal iktidarlara devre dışı bırakıldığı takdirde nakıs olacaktı. Çünkü siyasi iktidarın sınırları ele alınırken fiiliyatta durumun ne olduğuna bakıldığında karşılaşılan, iktidarın, ancak onu sınırlandırabilme kapasitesi olan başka iktidarlara varsa, sınırlarından söz edilebileceğidir.

Doktora yeterlik sınavımdan sonraki görüşmemizde, bir hocama Osmanlı Devleti ile ilgili doktora çalışması yapmak istediğimi söylediğimde tekrar düşünmemi tavsiye etmişti. O gün bunun sebebini anlamamıştım. Daha sonraki görüşmelerimizdeyse yapmak istediğimi anlatarak rızasını almıştım. Tezi yazarken çeşitli vesilelerle hocamın başta neden bu tavsiyeyi vermiş olabileceği üzerine düşünme fırsatım oldu. Genel Kamu Hukuku, hukukun tarihini de kapsamı dışında bırakmayan bir disiplin; fakat tezde ele alınan dönem ve coğrafyaya ilişkin bu disiplin içinden yapılmış bir çalışma bulunmuyor. Tarih disiplini ülkemizde sosyal bilimlerin içinde görece köklü bir geleneğe sahip olmakla birlikte, konu bu çalışmada ele alınan dönem olduğunda, o da, yarattığı devasa Osmanlı literatürüne nazaran bir hayli mütevazı bir külliyat ortaya koymuştur. İngilizce literatür için de benzer şeyler söylenebilir. Öte yandan meslekten tarihçi olmayan biri için çalışmaların kıymetini

takdir etmenin de etin bir mesele olduğu belirtilebilir. Sözün z, tezi hazırladığım süre zarfında, hocamın bağtaki önerisinin sebebini sanıyorum anladım.

Uzun süren tez çalışmasına katkısı olan herkesin adını tek tek zikretmek maalesef mümkün değil. Tez izleme komitemde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Nihat Bulut, Prof. Dr. Fethi Gedikli ve Doç. Dr. Sabahattin Nal’a tüm bu süreçteki yardımları için minnettarım. Akademik etkinliğin dayanışmayla mümkün olduğunu gösteren Dr. Öğretim yesi İzzet Mert Ertan, Dr. Sedat Erçin ve Ar. Gör. Furkan şahan bağta olmak üzere tüm arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalındaki arkadaşlarım Ahmet Fatih Ektaş, Eren Sözüer, Feyza Coşkun, Aybike Yılmaz ve Melike Orin’e, bu süreçte fakültedeki yükümü hafiflettikleri için ayrıca teşekkür etmem şart. Benzer bir durum, hayat gailesini üstümden alan annem Fatma Partalcı, babam Seyfullah Partalcı ve eçim Dr. Rumeysa Partalcı için de geçerli. Onlara bana katlandıkları için teşekkür ederim. Küçük oğlum Hikmet’e, babasına çalışması için izin verdiğinden dolayı çok teşekkür ederim.

Emre PARTALCI

Serdivan - Ağustos 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR VE TOPLUMA İLİŞKİN ÖNCÜLLER

I. İKTİDARA İLİŞKİN ÖNCÜLLER VE SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI	7
A. İKTİDAR.....	7
B. TOPLUMSAL İKTİDAR VE TÜRLERİ.....	12
1. TOPLUMSAL İKTİDAR	12
2. EKONOMİK İKTİDAR	13
3. İDEOLOJİK İKTİDAR	15
C. SİYASİ İKTİDAR.....	16
1. SİYASİ İKTİDARIN ÖZELLİKLERİ	16
2. SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI	18
a. Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışına Etimolojik Giriş.....	18
b. Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı: Bilimsel Çerçeve.....	24
3. SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞINA OLASI EKONOMİ- POLİTİK İTİRAZ VE YANIT	33
II. TOPLULUK VE BÜTÜNCÜL TOPLUM.....	36

A. KAVRAMSAL ART-ALANA YÖNELİK ÖN AÇIKLAMALAR	36
B. TÖNNIES'İN TOPLULUK VE TOPLUM AYRIMI	37
C. DURKHEIM'İN MEKANİK VE ORGANİK DAYANIŞMA AYRIMI	38
D. İBN HALDUN'UN GÖÇEBE/BEDEVİ TOPLUM YERLEŞİK/HADARİ TOPLUM AYRIMI.....	40
E. GURVITCH'İN TOPLULUK VE TOPLUM TİPOLOJİLERİ	42
1. Topluluk.....	42
2. Bütüncül Toplum	49
F. DEĞERLENDİRİLMİYEN GRUPLAR HAKKINDA.....	51

İKİNCİ BÖLÜM

BEYLİKLER DÖNEMİ ANADOLUSUNDA İKTİDAR YAPISI

I. ELE ALINAN TARİHSEL KESİT VE COĞRAFYAYA İLİŞKİN ÖN AÇIKLAMA	54
II. TOPLULUKLARDAKİ İKTİDAR.....	55
A. TOPLULUKLAR HAKKINDA GENEL BİLGİLER	55
1. Ahiler	55
2. Tarikatlar.....	62
3. Sünni İslam Cemaati ve Ulema	69
B. ÖLÇÜTLER AÇISINDAN TOPLULUKLAR	73
1. Çap	74
2. İşlev.....	76
3. Devamlılık	78
4. Oluşum Temeli	78
5. Dışa Yansımaya Derecesi	79
6. Diğer Gruplarla Bağdaşma (Uyuşma) Derecesi	81

C. TOPLULUKLARIN İKTİDARI	81
III. BÜTÜNCÜL TOPLUM VE SİYASİ İKTİDAR	86
A. TÜRKİYE BÜTÜNCÜL TOPLUMU	89
1. Anadolu’da Bütüncül Topluma Giden Süreç.....	89
2. Bütüncül Toplumun Sınırları	98
B. BÜTÜNCÜL TOPLUMDA SİYASİ İKTİDAR	100
1. Siyasi İktidarın Uygulayıcısı	100
a. Beylikler.....	101
b. Beyliklerin Metbuları.....	104
c. Beyliklerin Tâbileri	108
2. Bütüncül Toplumda Görülen Siyasi İktidar.....	111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN İLKESİ VE UYGULAMANIN SINIRLARI

I. İKTİDARIN İLKESİ: TARİHİ ÇÖZÜMLEME	119
A. TÖRENİN ANLAMI.....	119
1. Göktürk Yazıtları	121
a. Kuruluş Miti.....	121
b. Göktürk Yazıtlarında Siyasi Örgüt ve Töreye Yönelik Çıkarım	126
2. Divanu Lügati’t-Türk ve Kutadgu Bilig	128
a. Divanu Lügati’t-Türk ve Kutadgu Bilig’de Benzeşen Yönüyle Töre.....	129
b. Kutadgu Bilig ve Güçlü Yönetici	134
3. Osmanlı Tarihleri.....	139
B. ARA SONUÇ: TARİH YÜKÜ VE ANLAMI	143
II. TÜRKİYE BÜTÜNCÜL TOPLUMUNDA TÖRE-İKTİDAR İLİŞKİSİ.....	147
A. YÖNETİCİYİ YÖNETİCİ YAPAN HUKUK	148

B. YÖNETİCİYİ SINIRLAYAN HUKUKLAR	152
1. Geçerli Hukuk ve Etkin Hukuk	153
a. Weber ve İbn Arabi'ye Göre Etkin ve Geçerli Hukuk.....	153
b. Toplumsal Normdan Etkin Hukuka	156
2. Topluluklar ve Etkin Hukuk	159
a. Kitlelerin Toplumsal Normlarının Etkin ve Geçerli Hukuk Oluşu.....	159
b. Topluluk Örgütlenmesinden Doğan Etkin Hukuk	161
3. Hukuki Norm Olarak Beyliklerin Güçler Dengesi	162
C. ELE ALINAN KESİTTE GÖRÜLEN İKTİDAR İLİŞKİLERİNİN SONU ..	167
SONUÇ.....	170
KAYNAKÇA	175
ÖZGEÇMİŞ.....	215

KISALTMALAR

A.e.	:	Aynı Eser
a.g.e.	:	Adı Geçen Eser
A.y/a.y	:	Aynı Yer
ABAD	:	Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi
Akt.	:	Aktaran
aş.	:	Aşağıda
ATÜT	:	Asya Tipi Üretim Tarzı
AÜDTCF	:	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
AÜSBFD	:	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
b.a.	:	Bütüne atıf
Bkz./bkz.	:	Bakınız
Bs.	:	Bası
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	:	Editör
EÜİİBF	:	Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi
EÜSBED	:	Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Haz.	:	Hazırlayan
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İSAM	:	İslam Araştırmaları Merkezi
İÜEF	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜHFM	:	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
İÜİFD	:	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜİFM	:	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
krş.	:	Karşılaştırınız
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı

No.	:	Numara
S.	:	Sayı
s.	:	Sayfa
SKAD	:	Sosyal ve Kùltürel Araştırmalar Dergisi
thn	:	Tezi hazırlayanın notu
USAD	:	Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi
vd.	:	Ve devamı
Vol.	:	Volume (Cilt)
Y.	:	Yıl
Yay.	:	Yayınları/Yayınevi
Yay. Haz.	:	Yayına hazırlayan
yuk.	:	Yukarıda

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Bilimsel etkinliğin başlıca özelliklerinden bir tanesi geçmişte yaratılmış olan bilgi birikimine referans vermek olduğuna göre, bu çalışmada cevapları aranan soruları yeni baştan formüle etmek yerine, halihazırda sorulmuş olanlara işaret edilebilir. 1963'te yazılmış olan bir doktora tezi, cevabını aradığı soruları şöyle ortaya koymaktadır:

“Devlet için, yasaklar koyan, onu bir takım davranışlarda bulunmaktan men’eden, ya da ona bazı işleri yapmayı emreden bir üstün hukuk prensibi, bir takım sosyal olgular ve kuruluşlar ve onun üstün kudretini kanallı eden başkaca hukuk-dışı kurallar mevcut mudur ve bunların etki dereceleri nedir?”¹.

Bu çalışmada cevabı aranan sorular, Zabunoğlu’nun araştırdıkları ile aynı merkezdedir. Ancak Zabunoğlu bu soruların cevaplarını modern devlet özelinde aramaktayken, bu çalışma, 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu coğrafyasına odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu sorular yol gösterici olmakla beraber cevaplar farklıdır.

Bu çalışmanın iddiası, ele alınan dönemde ve yerde siyasi iktidarı belirli biçimlerde davranmaya mecbur bırakan bir ilke olduğudur. Siyasi iktidar meşruiyetini bu ilkedan almakta (ya da bunu iddia etmekte) ve ilkenin çizmiş olduğu sınırlar çerçevesinde hareket ederek meşruiyetini sürdürmektedir. Siyasi iktidarın hukuki kavranışı denmekle de, siyasi iktidar ilişkisinde uygulamanın ilkeye uygun olarak sürdürülmesi kastedilmektedir. Çalışma bu iddiayı derinleştirmek amacına matuf olarak, siyasi iktidar ilişkisini ilke ve uygulama ikiliği içerisinde ele almaktadır. “Uygulama”yla kastedilen, siyasi iktidarın her türlü yapıp etmesidir; bu bakımdan,

¹ Yahya Kazım Zabunoğlu, **Devlet Kudretinin Sınırlandırılması (Bir Hukuk ve Siyasal Bilim Problemi Olarak)**, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No. 185, 1963, s. 24.

“siyasi iktidar” yahut “devlet” dendiğinde ilk akla gelen esas teşkilat mevzuu, uygulamada mündemiçtir. Tespit edilebildiği kadarıyla, ele alınan tarihî ve coğrafi kesite yönelen çalışmaların ekseriyeti, bu “esas teşkilat” meselesine², yani bu çalışma bakımından uygulama olarak ele alınan yapıp etmelerin çeşitli yönlerine odaklanmaktadır. Meşruiyet meselesinin ayrıca bir çözümlemeye tâbi tutulmamasından anlaşılansa, uygulamanın varolmasından hareketle iktidarın *ipso facto* (kendiliğinden) meşru olduğunun kabul edildiğidir. Hülasa, ilk belirlenimleri yapmaya müsait veriler olmakla birlikte³, meşruiyet meselesi kendi başına değerlendirilmemiştir. Bu çalışma, ele alınan yer ve zamanda, iktidarın meşruiyeti meselesine yönelik bir teklif içermektedir. Sonrası için, başka tekliflerle konunun tartışılır hale gelmesi umulmaktadır.

Siyasi iktidarı belirleyen bir ilke fikri, tabii olarak doğal hukuk düşüncesini akla getirmektedir. Buna karşılık bu çalışmada sözü edilen ilkenin kökeni, herhangi bir metafizik kaynaktan değil, toplumsal ilişkiler içinde aranmaktadır. Buna göre ilke, toplumsal ilişkilere eşlik eden bilinç dışı süreçlerin bir ürünü olarak ele alınmaktadır. Bu, ilkenin herhangi bir metafizik kaynağa bağlanamayacağı anlamına gelmemektedir; nitekim söz konusu kaynak metafizik de olsa, ona çalışmada işaret edilmektedir. Yalnız metafizik kaynak tespit edildikten sonra bir paranteze alınmakta ve çözümlemeye toplumsal ilişkiler merkeze alınarak devam edilmektedir.

² Örneğin bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2003, s. 199-208; Yaşar Yücel, “Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı”, **Belleten**, C. LIV, S. 210, 1990 s. 805-823; Zerrin Günel, “Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Saray Teşkilatı”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 197-203; Zerrin Günel, “Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Merkez Teşkilatı”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 205-209.

³ Uzunçarşılı beyliklerin yönetici ailenin mülkü gibi addedildiğini belirtmekte; İnalıcık ise söz konusu durumun adını koyarak bunların birer “patrimonyal devletçik” olduğunu ifade etmektedir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 199; Halil İnalıcık, **Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, 62. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., Kasım 2018, s. 10). İnalıcık’ın beylikleri değil ama Osmanlı İmparatorluğunu Weber açısından değerlendirecek (Halil İnalıcık, “Comments on ‘Sultanism: Max Weber’s typification of the Ottoman Polity’”, **Princeton Papers in Near Eastern Studies**, S. 1, 1992, s. 49-72) aynı tespitte bulunması dolayısıyla, beylikler için de, patrimonyal devlet ile yakından irtibatlı olan Weberci “geleneksel otorite” kavramsallaştırmasına başvurma imkanı doğmaktadır.

Çalışmanın kapsamına dahil olan iktidar ilişkileri zaman bakımından 13 ve 14. yüzyıllar, yer olaraksa -sınırları yeri geldiğinde belirginleştirilecek olan- Anadolu ile sınırlı tutulmuştur. Sözü edilen dönem, “beylikler dönemi”, “ikinci beylikler dönemi” ya da Endülüs’te bir dönem kurulan beyliklerden mülhem bir adla “tavaif-i müluk” olarak da anılmaktadır. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse Moğol istilasının ilk etkilerinin Anadolu’ya erişmesiyle başlayan ve beyliklerin Yıldırım Bayezid tarafından ilhak edilmesine kadar süren tarihsel kesitte, Anadolu coğrafyası konu edilmektedir.

Söz konusu zaman dilimi ve coğrafya keyfî olarak belirlenmemiştir. İtiraf etmek gerekir ki çalışmaya, kurulduğu dönem itibarıyla Osmanlı Beyliğinde iktidar ilişkilerini ele almak üzere başlanmıştır. Çalışma sürdürülürken, Osmanlı Beyliğini diğer beyliklerden soyutlayarak ele almanın eksik bir değerlendirmeye sebep olacağı görülmüştür.

Anadolu’da beyliklerin oluşturduğu parçalı bir yapıdan söz etmek mümkünse de, bu parçalı yapının bazı özellikleri, parçaları tek tek değil bir bütün olarak değerlendirmek gerektiğini göstermektedir. İlerleyen sayfalarda uzun uzadıya ele alınmakla beraber şimdiden şu kadarı söylenebilir: Beylik denilen siyasi birimler, pek çok açıdan birbirleri ile benzerlik göstermektedir. Bunun yanında Anadolu’da beylik sınırlarını aşacak şekilde etkinlik gösteren bazı gruplar da vardır. Gerek beylikler arasındaki benzerlik gerek Anadolu’yu beylik sınırlarını aşacak şekilde bütünleştiren gruplar, belirli bir beyliğe değil bir bütün olarak bu beyliklerin ve grupların etkinlik gösterdiği Anadolu’yu ele almayı gerekli kılmaktadır.

Bu sebeple kapsam diğer beylikleri de içerecek şekilde genişletilmiştir. Bu genişlemenin sonucu olarak, beylikler döneminin hangi zaman aralığı dahilinde değerlendirilmesi gerektiği problemi ortaya çıkmıştır. Beylikler dönemiyle sonuçlanan olaylar zincirinin başlangıcının Moğol istilasına değin götürülebileceği düşünüldüğünden, zaman dilimi olarak, Moğol istilasının ilk etkilerini de içerecek biçimde 13. yüzyıl kapsama dahil edilmiştir. Siyasi iktidar ilişkisinin uygulama dışındaki unsurunu teşkil eden ilke de, bu zaman diliminde, sınırları tek tek beyliklerin sınırlarını aşan bir bütün olarak Anadolu coğrafyası üzerinde aranmaktadır.

B. AMAÇ VE YÖNTEM

Bu çalışmada iktidar ilişkilerine dair bir kabulün, 13 ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda sağlamasını yapmak amaçlanmaktadır. Bu kabul, en basitinden en karmaşığına değin tüm toplumların, kendi değerlerinden kaynaklanan bazı kurallara riayet edilerek yönetildiğidir⁴. Söz konusu kurallar, onlara riayet edildiğı takdirde iktidarı meşru olarak nitelemeye olanak tanımaktadır. Modern uluslar, bu kuralların yaratıcısı olarak kendilerini görmektedir. Buna karşılık geleneksel toplumlarda, toplumun dışında/üstünde konumlanan bir kaynağı referans verilmektedir⁵.

Çalışmanın hipotezi, sözü edilen ön kabulün ele alınan tarihsel kesit ve coğrafyada geçerli olduğudur. Siyasi iktidar bir ilkeye göre meşruluk kazanmaktadır. Bu ilke sadece siyasi iktidarı değil, toplumsal iktidarlara da meşru kılmaktadır. Dolayısıyla meşruiyetini aynı kaynağı borçlu olan farklı iktidarlara bulunmakta ve bunlardan toplumsal iktidar olarak anılanlar, siyasi iktidarı fiilî olarak sınırlandırmaktadır. Geleneksel toplumların geçmiş ile kurdukları özel ilişki ve geçmişten gelene yükledikleri normatif anlam dolayısıyla, söz konusu fiilî sınırlar aynı zamanda hukuki birer sınır teşkil etmektedir.

Bilimsel yöntemin biri araştırma konusuna, diğeri ise onu araştıran akla ilişkin iki yönünden söz edilmektedir. Konu itibarıyla çalışmanın yöntemi, tarihsel inceleme/araştırma olarak nitelenebilir. Çalışmanın konusu, olayların zaman içinde birbirini izleyiş sırasını ve eşsiz koşulların belli bir olayı nasıl etkilediğini ortaya koymayı gerektirmektedir ki tarihsel araştırma yöntemi bu imkanı sunmaktadır. Ancak tarihsel araştırma yöntemini kullanan her çalışma, bilgi toplama olanaklarının sınırları ve doğrulama imkanının bulunmamasından dolayı güçlüklerle karşılaşır. Bu güçlükleri bertaraf etmek üzere tarihsel araştırma, başka yöntemler ile desteklenmektedir. Bunlardan birincisi “örnek olay yöntemi”dir. Örnek olay yönteminin, örnek olayın doğrulanmaya çalışılan hipotezle uyumluluğı dolayısıyla bir üstünlüğü bulunmaktadır. Fakat uyumluluk bu yöntemin aynı zamanda zayıf yönünü de oluşturmaktadır. Zira örnek olayları hipotezle uyumlu seçip uyumsuz olan örnek olayları gözardı etmek, bilimsel bilgi üretimine değil sadece hipotezi doğrulamaya

⁴ Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, 7. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2020, s. 8.

⁵ A.e., s. 8.

yarar. Bu sebeple tarihsel inceleme yaparken seçilen örnek olaylar, “karşılaştırmalı çalışma yöntemi” ile benzer başka örneklerle karşılaştırmak suretiyle ele alınmaktadır. Akıl yürütmede kullanılan yöntem bakımındansa, konunun gereğine göre tündengelim ya da tümevarıma başvurulmaktadır⁶.

C. ÇALIŞMANIN İÇERİĞİ

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Kavramsal çerçeveyi ortaya koymak amacıyla oluşturulan ilk bölümde, iktidara ve topluma ilişkin öncüller ele alınmaktadır. Bu bölümde, sonraki bölümlerde yararlanılan iki kavram bütünü değerlendirilmektedir. İktidara ilişkin olanlar aracılığıyla siyasi iktidarın hukuki kavranışı açıklanmaktadır. Topluma ilişkin öncüllerle siyasi iktidarın hukuki kavranışı çözümlemesinin yapılacağı düzlem ve bu düzlemde etkinlik gösteren toplulukların belirlenmesinde kullanılan ölçütler tespit edilmektedir. Bu ölçütlerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesinin nedeni, değerlendirmeye konu edilen toplulukların bilimsel ölçütlere uygun olarak belirlenmesini sağlamaktır.

İkinci bölümde Anadolu’da iktidar ilişkileri değerlendirilmektedir. İnceleme bu aşamada, üçüncü bölümde ele alınan “ilke” gözardı edilerek, iktidarın uygulayıcısını tespit etmeye yönelmektedir. Bu incelemenin bir yönünü toplumsal iktidarlar, diğer yönünüyse siyasi iktidar teşkil etmektedir. Toplumsal iktidarlar, ilk bölümdeki ölçütlere göre tespit edilen üç topluluk (Ahiler, tarikatlar ve Sünni İslam cemaati) üzerinden değerlendirilmektedir. Siyasi iktidara ilişkin tespitler ise beyliklerin ve İlhanlıların başlıca aktörler olarak belirlediği, beri yandan Anadolu Selçuklu ve Memlûklü etkinliğinin de takip edilebildiği Türkiye’de yapılmaktadır. Sözü edilen “Türkiye”nin, beylik ya da başka bir ölçek yerine tercih edilmesinin sebepleri de bu bölümde açıklanmaktadır. Toplumsal iktidarlar ve siyasi iktidara ilişkin tespitlerden hareketle ikinci bölümde son olarak, bu sayılanların bir parçasını teşkil ettiği yapı, iktidar ilişkileri bakımından değerlendirilmektedir.

Tezde, ele alınan yer ve coğrafyada, iktidarın uygulayıcısını ve onun uygulamasını meşru kılan ilkenin töre olduğu iddia edilmektedir. Üçüncü bölümün ilk

⁶ Yöntemle ilgili tanımlar için bkz. Halil Seyidoğlu, **Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı**, 10. Bs., İstanbul, Güzem Can Yay., 2009, s. 2-46; Esat Çam, **Siyaset Bilimine Giriş**, 10. Bs., İstanbul, Der Yay., 2011, s. 68-72.

kısımında tarihî bir çözümleme ile törenin özü ve ilinekleri tespit edilmektedir. Törenin dışsal, kutsal, soyut bir ilke olan özü Orta Asya'dan Anadolu'ya getirilmiştir. Bu öz dışında kalanlar törenin ilinekleri olup zamana ve mekana, toplumsal ilişkilere göre değişmektedir. Bu durum, onun, Anadolu'nun ele alınan döneminde ayrıca değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada törenin değiştiği iddia edilen yönü, her bakımdan değil; sadece siyasi iktidara yönelen, onun belirlenmesi yahut sınırlanması -yani meşruiyeti- ile ilgili boyutuyla sınırlı olarak ele alınmaktadır. İktidarı belirleyen kısmı üçüncü bölümde *Yöneticiyi Yönetici Yapan Hukuk* başlığında onu sınırlayan yönleri ise *Yöneticiyi Sınırlayan Hukuklar* başlığı altında ele alınmaktadır.

Bu çalışmada ele alınış biçimiyle, ne ilke olarak töre ne de ondan sadır olan normlar gökten inmiştir. Bu sebeple tanrısal/kutsal nitelikler yüklenen törenin ve onun geçerlilik kazandırdığı hukukların kutsiyeti tespit edildikten sonra paranteze alınmakta ve onları belirleyen toplumsal ilişkilere odaklanılmaktadır. Bu amaçla *Yöneticiyi Sınırlayan Hukukların* tespitinde sosyolojik bir yaklaşım sergilenmektedir. Etkin hukuk ve geçerli hukuk kavramsallaştırmalarına başvurulmakta ve hukukun bir iktidar marifetiyle uygulanabilir kılınması dikkate alınmaktadır. Etkin hukuklar, yöneticinin sınırlı bir dahlinin olduğu, toplumsal iktidarlar marifetiyle etkin kılınan ve töreye referansla geçerli olan hukuklar olup yöneticinin mutlak iradesiyle yapıp etmesi önünde bir engel teşkil etmekte, dolayısıyla siyasi iktidarın uygulayıcısını sınırlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR VE TOPLUMA İLİŞKİN ÖNCÜLLER

I. İKTİDARA İLİŞKİN ÖNCÜLLER VE SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI

A. İKTİDAR

Çalışmanın başlığının merkeze aldığı kavramlardan ilki siyasi iktidardır. Ancak ona geçmeden önce, genel olarak iktidardan ve sonrasında toplumsal iktidar ve çeşitlerinden bahsetmek gerekmektedir. Bu açıklamalar ilk etapta siyasi iktidar bahsine girizgah kabilinden ön bilgiler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu ilki kadar amaçlanan bir diğer husus, ilerleyen sayfalarda başvurulacak bu kavramlar hakkında birtakım açıklamalar yapmaktır. Bu bölümde amaçlanan iktidar, onun çeşitleri ve siyasi iktidar hakkında geniş kapsamlı bir çözümleme yapmak değildir. Öğretide bunlarla ilgili kavrayışın nasıl olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Amaç, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda siyasi iktidarı ve onun diğer iktidarlara ile olan ilişkisini ortaya koymak olduğundan, söz konusu kavramlar, ancak bu yolda kavramsal araçları sunacak şekilde ele alınmaktadır.

İktidar olarak adlandırılan şeyin ne olduğuna ilişkin temel unsurları açıklamak adına Dahl ve Weber'in tanımlarından başlanabilir. Dahl, aralarında ilişki bulunan aktörlerden birisi, diğerlerine eğer o olmasaydı yapmayacakları bir şeyi yaptırıyorsa, işte o kişi ötekiler üzerinde iktidar (*power*) sahibidir⁷, demektedir. Bu tanım, iktidar sahibi olarak nitelediği kişinin diğerleri üzerindeki etkisini ön plana çıkarmakta ve kişiye “yapmayacağı bir şeyi yaptırma” vurgusuyla pozitif bir edime işaret etmektedir⁸. Buna karşılık Weber, *macht* kavramına karşılık benzer bir tanım yapmaktadır: “İktidar (*macht*) bir toplumsal ilişki içinde, bir ya da birden fazla kişinin, neye dayalı olursa olsun, kendi iradesini, dirençleri bile aşip yerine getirebilme

⁷ Robert Dahl, **Modern Political Analysis**, 5. Bs., New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1965, s. 40, 50; Robert Dahl, “The Concept of Power”, **Behavioral Science**, C. 2, S. 3, Temmuz 1957 s. 203, 204.

⁸ İktidar sahibinin iradesinin üstünlüğüne dair ayrıca bkz. Byung-Chul Han, **İktidar Nedir?**, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul, İnsan Yay., 2020, s. 55, 56.

olasılığını anlatır”⁹. Bu tanımın Dahl’inkinden ayrıldığı nokta pozitif bir edim, doğrudan doğruya bir eyleyiş kadar, hareketsiz kalışı ya da negatif bir edimi de içerecek şekilde iktidarı “iradenin yerine getirilmesi *olanağı*” olarak ortaya koymasıdır. Böylelikle iktidarı, pozitif edimden çok, bir potansiyel olarak nitelemiş olur. Buna göre iktidar, edimi ile birini başka türlü davranmaya yöneltebilir. Ancak onu iktidar yapan, kendi başına bu değildir; iktidar, birini başka türlü davranmaya yöneltebileceği halde bunun yapılmaması durumunu da kapsar. Türkçe literatürde de iktidar genelde Weber’inkine benzer şekilde “başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme *olanağı*”¹⁰, “başkalarının davranışlarını etkileyebilme ve kontrol edebilme *yeteneği*”¹¹, “başkalarını itaate, emirlere uymaya zorlayan bütün *yetenekler*, ilişkiler ve usuller”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımların ortak noktası, iktidarı olanak ve yetenek gibi potansiyel ya da kapasitenin altını çizen kavramlarla karşılamaları ve sahibinin bir şeyi etkin surette yapmaya gücü yetmesine rağmen, yapıp yapmamak konusundaki serbestiyetini vurgulamalarıdır. Şu halde gücü -Canetti gibi- daha dolaysız, iktidarı ise belirli bir uzamda, yapma ya da yapmama şeklinde, yani bir potansiyel olarak tezahür eden bir zorlayıcılık olarak ayırt etmek mümkündür¹³.

Duverger *Siyaset Sosyolojisi*’nde, Dahl’ın *power*, Weber’in *macht* ile karşıladığı durumu, çok benzer kavramlarla açıklamakta ve bunu etki/güç olarak

⁹ Max Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, 3. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2017, s. 102; Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, Cilt 1, (2 Cilt), Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yay., 2018, s.163.

Macht karşılığı olarak İngilizcede uygun kelimenin *power*, yani iktidar olduğunu söyleyen, Weber’in eserini İngilizceye çeviren ünlü sosyolog Talcott Parsons’tır (Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 102; Weber, **Ekonomi ve Toplum I**, s. 163).

Kavramların hangi somutluğun soyutlaması olduğuna dair kaygıyı Weber özelinde gidermek için, aynı yerde *herrschaft* karşılığı verdiği tanım da buraya alınmalıdır: “Belli bir içeriği olan emre belli bir insan grubu tarafından itaat edilme olasılığı” (Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 102; Weber, **Ekonomi ve Toplum I**, s. 163). Bu kavramı egemenlik ile karşılayan her iki Türkçe çeviri de, referans gösterilen sayfalarda Talcott Parsons’ın İngilizce çevirisindeki notunda *legitimate herrschaft*’ın doğru tercümesinin otorite olduğunu aktarırlar. Parsons’ın *legitimate herrschaft* karşılığı otoriteyi kullanmasının bir eleştirisi için bkz. Steven Lukes, “İktidar ve Otorite”, Çev. Sabri Tekay, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Türkçe Yay. Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, 2. Bs., İstanbul, Kırmızı Yay., 2010, s. 716, 717.

¹⁰ Münici Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, 15. Bs., Ankara, Bilgi Yay., 2003, s. 46.

¹¹ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 2.

¹² Yahya K. Zabunoğlu, **Devlet Kuramına Giriş**, Ankara, İmaj Yay., 2015, s.7.

¹³ Elias Canetti, **Kitle ve İktidar**, Çev. Gülşat Aygen, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006, s. 283, 284.

adlandırmaktadır. Duverger, güç (*puissant*) ve etkiyi (*influence*) aynı anlamda kullandığını belirtmekte ve bu ikisini, “bir ya da daha fazla sayıda kişiye, eğer girişimde bulunmasaydı, yapmayacaklarını yaptıran kişinin niteliği” olarak tanımlamaktadır¹⁴. Duverger her etki ya da gücün kendi başına iktidar olarak adlandırılmayacağını, bunlar için etki ve güç kelimelerinin zaten mevcut olduğunu belirtmektedir¹⁵. İktidarı güçten ayırt ederken, Weber’in *herrschaft*’ında olduğu gibi, gücün özel bir kategorisi olduğunu ifade etmektedir¹⁶. Nihayet iktidarı, “kullanıldığı toplumun, normlarına, inançlarına ve değerlerine uygun şekilde oluşan bir etki ya da güç” olarak tanımlamaktadır¹⁷. İnsanların iktidardan gelen emirlere riayet etmelerinin sebebi, bunu mensubu oldukları toplumun norm ve değerlerine uygun, yani meşru görmeleridir¹⁸. Oktay Uygun da benzer şekilde, başkalarını belirli şekilde davranmaya zorlayan güç sahiplerinin ikiye ayrılması gerektiğini, bunların ilgili topluluk tarafından onaylanan ve meşru görülenler ile onaylanmayanlar olduğunu belirttikten sonra, bir gücün ancak meşruiyet temeline sahip olduğu nispette iktidar olarak nitelenebileceğini ifade etmektedir¹⁹.

İktidar hakkında söylenenlerden hareketle bu ilişkinin taraflarından etkin olanın emir verdiği, edilgen olanın ise bu emre itaat ettiğini²⁰ ve bunun yanı sıra edilgen tarafça etkin tarafın emir vermeye hakkı olduğunun kabul gördüğünü²¹ söylemek mümkündür. Yalnız Parsons iktidarın, bu tanımda öne çıkan “A’nın B üzerindeki iktidarı” şeklindeki formülün dışında, kolektif bir yönüne de işaret etmektedir²². Bu yön, iktidarı, ilişkiye dahil olanların ortak iyiliklerini sağlayacak

¹⁴ Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yay., 1982, s. 181, 182 (Kavramların Fransızcası için bkz. Maurice Duverger, **Sociologie de la Politique: Elements de Science Politique**, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, s. 165).

¹⁵ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 182, 183.

¹⁶ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 28. Zabunoğlu da iktidarın etkinin özel bir biçimi olduğunu belirtir; iktidarın zorlayıcı bir etki olduğunu ifade eder (Zabunoğlu, **Devlet Kuramına Giriş**, s.7).

¹⁷ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 183.

¹⁸ Duverger, **a.y.**

¹⁹ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 2, 3.

²⁰ Mehmet Tevfik Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, 2. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2012, s. 175.

²¹ Çam, **Siyaset Bilimine Giriş**, s. 93.

²² Michael, Mann, **İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları (Cilt I)**, Çev. Esin Saraçoğlu, Soner Torlak, Emre Kolay, Olcay Sevimli, Ankara, Phoenix Yay., 2012, s. 17.

kolektif bir kapasite olarak görmesi²³ dolayısıyla zikredilmeye değerdir. Bu görüşe göre iktidar ilişkisi kolektif amaçlar içerdiği nispette, işbirliği içine giren kişilerin üçüncü kişiler ya da doğa üzerinde ortak iktidarlarını genişletebilme imkanları sağlamaktadır²⁴. Başka bir deyişle vurgulanan husus, iktidarın sadece taraflardan birinin etkin, ötekisinin edilgen olduğu bir ilişki olarak değerlendirilmemesi gerektiği, bu ilişkinin taraflarının ortak bir amaç etrafında bir araya geldikleri büyük önermesine referansla, ilişkinin dışında kalanlar karşısında kolektif olarak bir iktidarlara olduğudur.

Buraya kadar ele alınan şekliyle iktidar olgusuna, toplumsal hayatın çeşitli kademelerinde, her türlü grup ilişkileri içinde rastlanır²⁵. Bu ilişkiler, ilişkinin taraflarının birer kişi olduğu baba-oğul, efendi-köle vs. nevinden mikro ilişkiler olabileceği gibi şirket, dinî cemaat ya da bir devlet gibi taraflarının kişi grupları olduğu makro ilişkiler de olabilir²⁶. Kritik olan husus, taraflar arasında bir emir-itaat ilişkisinin varolması ve bu ilişkinin özellikle itaat eden tarafça meşru görülmesidir. Bu durumda söz konusu ölçütleri taşıyan iktidarların mahiyeti hakkında değerlendirme yapmak ve birbirlerinden ayırt etmek gerekir.

Bu noktada öncelikle iktidar türleri arasında ayırma gitmenin herkesçe anlamlı bulunan bir yaklaşım olmadığı belirtilmelidir. Laswell/Kaplan, iktidar türlerinden bahsetmekle beraber, en genel anlamıyla iktidarın, siyasi iktidar ile aynı anlamı taşıdığını belirtirken, eğer özellikle farklı türde bir iktidara işaret etmek gerekirse buna toplumsal iktidar denebileceğini ifade etmektedir²⁷. Duverger, iktidar türleri arasında yapılan ayrımların toplulukların bilimsel açıdan çözümlenmesine faydalı olup olmadığını tartışır ve ayırımın “çoğu zaman sorulan soruları yanıtsız bıraktığı” tespitinde bulunur; eserinde bu neviden bir ayırma gitmez²⁸. Türkçe öğretilerde de Akal,

²³ Talcott Parsons, “On the Concept of Political Power”, **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 107, No. 3, 1963, s. 237; Lukes, **a.g.e.**, s. 684; Nihat Bulut, **Feodaliteden Küreselleşmeye Ekonomik İktidar Siyasal İktidar İlişkisi**, Ankara, Seçkin Yay., 2003, s. 18; Mann, **İktidarın Tarihi**, s.17.

²⁴ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 17.

²⁵ Kapani, **a.g.e.**, s. 47.

²⁶ Bulut, **a.g.e.**, s. 20.

²⁷ Harold D. Lasswell, Abraham Kaplan, **Power and Society: A Framework for Political Inquiry**, 3. Bs., New Haven, Yale University Press, 1957, s. 88.

²⁸ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 195.

iktidar ile siyasi iktidar kavramları arasında güdülen ayrımın çok işlevsel olmadığını, her iktidarın az ya da çok siyasi bir yanının bulunduğunu belirtmektedir²⁹.

Buna karşılık Easton, bir kişinin diğerlerinin davranışlarını kontrol edebildiği çeşitli türden ilişkilerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini ifade etmekte ve siyasi iktidar ile toplumsal iktidarı ayırmaktadır³⁰. Zabunoğlu ise siyasi iktidarı toplumsal iktidarlara eş anlamlı görmeyi, siyasi iktidarın anlamını fazla genişletmek olduğunu belirtmektedir³¹. Russell³², Poggi³³, Berle³⁴, Mann³⁵, Kapani³⁶, Çam³⁷, Bulut³⁸ gibi iktidarı farklı veçhelerden ele alan birçok isim, siyasi iktidar karşısında farklı iktidar türlerinin adını zikretme gereği duymuşlardır.

Esasen soru, Kapani'nin ortaya koyduğu “sosyal hayatın çeşitli alanlarında değişik çağlarda kendini gösteren geniş ve genel iktidar kavramı mı? Yoksa daha dar ve belirli bir siyasi nitelik taşıyan siyasi iktidar kavramı mı?”³⁹ biçiminde açıklıkla ortaya konabilir. İktidar ilişkileri toplumsal hayatın her yönünde görülür; Akal'ın belirttiği üzere, bunların hepsinde az ya da çok siyasi nitelik bulmak da mümkündür. Bu çalışma bakımından aslolan, ele alınan tarihsel kesitte ve coğrafyada görülen farklı türden iktidar ilişkileri içinde siyasi nitelikte olanları ayırt etmek olduğundan, iktidar türleri arasında işlevsel bir ayrım yapmak gerekmektedir.

²⁹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 7. Bs., Ankara, Dost Yay., 2014, s. 342.

³⁰ David Easton, **The Political System: An Inquiry into the State of Political Science**, 4. Bs, New York, Alfred A. Knopf, 1963, s. 123, 124; Kapani, **a.g.e.**, s. 47, 48.

³¹ Zabunoğlu, **Devlet Kuramına Giriş**, s. 8.

³² Eserinde “ruhban sınıfın iktidarı” ile “iktisadi iktidar”ı müstakil birer bölüm ayırmıştır (Bertrand Russell, **İktidar**, Çev. Mete Ergün, 2. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2017, s. 47-70 ve 114-128).

³³ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014, s. 4, 5.

³⁴ “Ekonomik iktidar” ile “siyasi iktidar”ı ayrı ayrı ele almıştır (Adolf A. Berle, **İktidar**, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Tur Yay., 1980, s. 119-306 ve 309-360).

³⁵ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 35-42.

³⁶ Kapani, **a.g.e.**, s.46-48.

³⁷ Esat Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay. No. 1198, İktisat Fakültesi No. 191, 1966, s. 62, 68.

³⁸ Bulut, **a.g.e.**, s. 20, 21.

³⁹ Kapani, **a.g.e.**, s. 47.

B. TOPLUMSAL İKTİDAR VE TÜRLERİ

1. TOPLUMSAL İKTİDAR

Toplumsal yaşamdaki çeşitlilik göz önünde tutulduğunda kendi iktidar yapılarına sahip çeşitli toplumsal birimlerin varolduğunu söylemek mümkündür⁴⁰. İnsanlar, toplumsal hayatın bir gereği olarak diğer insanlarla ilişkiler kurarlar; çeşitli insan gruplarına dahil olurlar ve o grubun üyesi olmanın gereği olarak belirli yükümlülükleri yerine getirirler. Bu gruplar pek çok farklı motivasyonla bir araya gelmiş olabilirler. Gruplar kendi içlerinde meşru bir emir-itaat ilişkisi kurabilecekleri gibi, birbirleri arasında da böyle iktidar ilişkileri söz konusu olabilir. Toplumda çeşitli derecelerde karşılaşılan bu tür iktidarlara toplumsal (sosyal) iktidarlar demek mümkündür⁴¹.

Şu halde toplumsal iktidar, kavramsal düzeyde “meşru bir emir-itaat ilişkisi” olarak tespit edilen iktidarın, toplumsal düzeyde somutlaştırılmasıdır. Burada kritik olan husus tespit edilen iktidar ilişkisinin tüm toplum sathında, ama belli bir grup içinde müşahade ediliyor olmasıdır. Belirli bir toplum içinde olmak kaydıyla çeşitli derecelerde iktidar ilişkisi toplumsal iktidar içinde değerlendirilebilir. Örneğin aile içinde babanın iktidarı, kölelik kurumu içinde efendinin iktidarı mikro ölçekli toplumsal iktidar örnekleri olarak gösterilebilir. Bu iktidar ilişkileri, belirli bir aile ya da belirli bir köle-efendi ilişkisi içinde değerlendirildiğinde toplumsal iktidar olarak anlaşılması güçleşecektir. Ancak kurum olarak aile ve köleliğin toplum içindeki mevkii nispetinde toplumsal iktidar içinde değerlendirilmeleri mümkün olacaktır.

Örneklerdeki iktidarların, ölçek itibarıyla küçük, konu itibarıyla ise geniş kapsamlı olduklarını söylemek mümkündür. Babanın ya da efendinin iktidarı özellikle belirli konulara hasredilmiş değildir. Bu bakımdan bütüncül birer iktidar olduklarını söylemek mümkündür. Öte yandan bazı iktidarlar vardır ki bunlar, özellikle belirli konular bakımından iktidar özellikleri ortaya koyarlar. Sözü edilen iktidarlar bakımından ancak ilgili konu mevzubahis olduğunda emir verme ve o emre

⁴⁰ Zabunoğlu, **Devlet Kuramına Giriş**, s. 5, 6.

⁴¹ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 11-13; Zabunoğlu, **Devlet Kuramına Giriş**, s. 6; Çam, **Siyaset Bilimine Giriş**, s. 94.

itaat etme ilişkisi meşru bir zeminde ortaya çıkar. Bu noktada “konu”nun ne olduğu açıklanmaya muhtaçtır. Toplumsal iktidar bahsinde gündeme gelebilecek konular, ancak tüm toplumu ilgilendirecek genellikte olanlardır. Bu genellikte olan konular ise toplumsal hayatın sürdürülmesini sağlayan belirli işlevlerdir. İşte toplumun tamamında etkili olan bu tarz işlevlerin de birer iktidar düzeneğine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bahis konusu olan belirli işlevler olduğu için, bunlarla ilgili iktidar ilişkilerinin etkin olduğu kişi grubunun tespit edilmesi, baba ya da efendi örneğinde olduğu gibi kolay değildir. Bu işlevler bakımından otorite konumunda olanlar daha geniş kitleler üzerinde etkili olabilmektedir.

Bu çalışmada toplumsal iktidar denmekle daha ziyade bu işlevlere yönelen iktidar ilişkilerine işaret edilmektedir. Bunları ekonomik, ideolojik ve siyasi işlevlere yönelen⁴² ekonomik iktidar, ideolojik iktidar ve siyasi iktidar olarak sıralamak mümkündür⁴³.

2. EKONOMİK İKTİDAR

Ekonomik iktidar, insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla toplumsal yaşam içinde kurmuş olduğu ilişkilerden kaynaklanmaktadır. İnsanlar için maddi ihtiyaçlarını karşılamak temel gereksinimdir; bu sebeple ihtiyaç duyulan nesnelerin doğadan koparılması, dönüştürülmesi, dağıtımı ve tüketimi faaliyetlerine katılırlar⁴⁴. Bu faaliyet bireysel olarak değil başka insanlarla ilişki kurularak gerçekleştirilir⁴⁵. Ekonomik ilişkiler maddi ihtiyaçların karşılanması amacıyla sürdürülür. Dolayısıyla

⁴² Bu işlevleri belirlemek çalışmanın amacı değil, yalnızca konuyu ele almanın bir aracıdır. Başka toplumsal işlevler tespit etmek pekala mümkündür. Örneğin Skalnik burada sayılanlara ilave olarak “kamuyönetsel” ve “askeri” işlevleri saymaktadır (Peter Skalnik, “Bir Süreç Olarak Erken Devlet”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 248). Burada bu iki işlev, siyasi işlev dahilinde değerlendirilmektedir.

⁴³ Poggi, **Devlet**, s. 4, 5. Mann ise bu üç iktidara ilave olarak askerî iktidardan söz etmektedir. Siyasi iktidarı, diğer iktidar işlevlerini birer enstrüman olarak kullanmak ve belirli bir yer ile ilişkili olmak özellikleri ile ayırt ederken, genellikle siyasi iktidara hasredilen bir özellik olan şiddet kullanımı ile ilgili özellikleri askeri iktidarla ilişkilendirmektedir. Ona göre askeri iktidar, örgütlü fiziksel savunma ihtiyacı ve saldırı karşısındaki yararından türemektedir ve siyasi iktidara göre daha yaygın bir erime sahiptir (Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 39, 40). Askerî iktidarın işlevsel açıdan siyasi iktidardan ayırt edilmesinin Mann’ın çalışması özelinde göstermiş olduğu yararlılık teslim edilmekle beraber, bu çalışma bakımından savunma ihtiyacından kaynaklanan iktidar ilişkilerini klasik usulle siyasi iktidar ile ilişkilendirmek uygun görülmüştür.

⁴⁴ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 37; Berle, **a.g.e.**, s. 119.

⁴⁵ Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 62.

bu ilişkilere girmeye rıza gösterilir. Ancak insan, süregiden bir toplumsal yaşantıya belirli bir noktada dahil olur. Bu noktada verili toplumda halihazırda güçler, bu arada ekonomik kaynaklar da, paylaşılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaçlarını karşılamak için, dahil olduğu toplumsal zümreler içinden ekonomik iktidar ilişkilerine katılır⁴⁶. Neticede kaynaklara sahip olanlar bu kaynakların -kelimenin en genel anlamıyla- işletilmesi, sahip olmayanlar ise ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla birbirleriyle karşılıklı olarak ilişki içine girerler. Bu, ekonomik iktidar ilişkisidir. Bu ilişkide edilgen konumda olan tarafa, genellikle kabul ettirilen davranış biçimi emek sarf etmesidir⁴⁷.

Ekonomik iktidar, açık bir iktisadi etki etme yeterliliğidir⁴⁸. Ancak her iktidar gibi bu etkinin meşru bir zeminde gerçekleşmesi gerekir. Berle, ekonomik iktidarın uygulanışı ile işlevi arasında uyum olduğu takdirde meşru olacağını belirtmektedir⁴⁹. Bununla beraber ekonomik iktidarın “ekonomik işlevi”nin ne olduğunu biraz açmak gerekir. Görünen odur ki bu işlev her zaman ve her yerde aynı şekilde görülmemektedir. Sözelimi günümüzde bu ekonomik işlevin salt bir araçsal akıl ile motive edildiği söylenebilecek iken⁵⁰, aynı araçsal akla dayanan bir ekonomik işlevi geçmişe yönelik olarak genelleştirip evrenselleştirmek hatalı olacaktır. Orta Çağ’da Batı’da hâkim olan ekonomik öğretinin dinî ve ahlaki yönü⁵¹ ve aynı istikamette olmak üzere, “İslam iktisadı”nın bir inanç sistemine dayanması ve ondan ayrı düşünülemiyor oluşu⁵² beraber değerlendirildiğinde bu “ekonomik işlev”in mahiyetinin bir değerler dizisi ile belirlendiği ve meşrulaştığı anlaşılır. Dolayısıyla denilebilir ki ekonomik iktidar, meşruiyetini devrin egemen iktisadi anlayışından ve yasalarından alır⁵³.

⁴⁶ “Ekonomik iktidar, ender ya da ender sayılan belli mallara sahip olma avantajından faydalanarak, bu mallara sahip olmayan diğer insanlara belli bir davranış biçimini kabul ettirip onları yönlendirmek biçiminde kendini gösterir” (Poggi, **Devlet**, s. 4).

⁴⁷ Poggi, **Devlet**, s. 4.

⁴⁸ Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 68.

⁴⁹ Berle, **a.g.e.**, s. 119.

⁵⁰ Feridun Yılmaz, **Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma**, İstanbul, Paradigma Yay., 2009, s. 63.

⁵¹ Mehmet Selik, **100 Soruda İktisadî Doktrinler Tarihi**, 4. Bs., İstanbul, Gerçek Yay., 1988, s. 80.

⁵² Ahmet Tabakoğlu, **İslam İktisadına Giriş**, 3. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2013, s. 42.

⁵³ Bulut, **a.g.e.**, s. 31; Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 68.

3. İDEOLOJİK İKTİDAR

İnsanlar için hayatlarını anlamlandırmak bir gerekliliktir. İdeolojik iktidar da bu gereklilikten kaynaklanmaktadır. Dünyayı ve hayatı anlamlandırma, manevi olarak güvende hissetme uğrunda insanlar, kendilerine yol gösterecek din ve inanışlara tâbi olurlar⁵⁴. Ancak nihai olarak, bu dinlerin ve inanışların onlar için sundukları anlam haritaları, o dine ya da inanışa tâbi olmakla, doğrudan zihinlerinde belirmez. İnsan, hayatı boyunca karşı karşıya geldiği her yeni gelişme karşısında inanışının gereklerine uygun davranma ihtiyacı duyar. Karşı karşıya geldiği soru ve sorunlara ilişkin inanışının vermiş olduğu cevaba gereksinim duyar. Dolayısıyla bu anlamda otorite olarak gördükleri kişilerle daimi ilişkiler kurarlar. İnananların amacı hayatlarını anlamlandırmak ve inanışının gereklerini yerine getirmek; hatta bazen, kurtuluşa ermektir. Onlara doğru yolu göstermek de bu yolda otorite olanların amacıdır. Amaçlar arasındaki bu bağıntı dolayısıyla ilişkinin meşruiyet kazandığını söylemek mümkündür⁵⁵. Yine bu karşılıklı ilişki dolayısıyla etkin ve edilgen iki grup belirmektedir. Otorite olanlar etkin grubu, onların bilgi ve rehberliğine ihtiyaç duyanlar edilgen grubu oluşturmaktadır. Etkin grup, edilgen grup karşısında bilgi ve etkinlik aktarmak dolayısıyla bir güce sahiptir. Onları belli davranışlarda bulunmaya, başkalarından kaçınmaya, başka herhangi bir gücün yapamayacağı şekilde muktedirdir. Bu iktidar, dinler açısından geçerli olduğu gibi ideolojiler bakımından da aynı özellikleri gösterdiği için, ikisini de kapsayacak bir çatı kavram olarak “ideolojik iktidar” adı altında toplanabilir⁵⁶.

Ekonomik iktidar ve ideolojik iktidar ile ilgili işaret edilmesi gereken bir husus, bunların yaygın birer iktidar olmasıdır. Yaygın olmaktan kasıt, geniş bir alana yayılmaları ve bu alan üzerinde yaşayan insanları örgütleme becerisine sahip olmalarıdır⁵⁷. Ekonomik iktidarın etki alanı, çoğunlukla ülke ile sınırlı değildir; siyasi

⁵⁴ Gianfranco Poggi, **Forms of Power**, Cambridge, Polity Press, 2001, s. 67; Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 35, 36.

⁵⁵ Ortak amaçların ya da ortak menfaatlerin iktidarı meşru kılması hakkında bkz. Bertrand de Jouvenel, **İktidarın Temelleri**, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Birleşik Yay., 1997, s. 48, 49; Joseph Maria Bochenski, **Otorite Nedir?: Otorite Mantiğine Giriş**, Çev. Hilal Görgün, İstanbul, Küre Yay., 2015, s. 73-75.

⁵⁶ Bu yönde açıklama için bkz. Poggi, **Forms of Power**, s. 58.

⁵⁷ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 19, 37.

iktidarın sınırlarını aşmaktadır⁵⁸. Örneğin kapitalist olmakla nitelenen bir ekonomide, bu ekonomik sistemden sadır olan iktidar ilişkilerinin sınırlarının belirli bir ülkeyle kayıtlı olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Benzer şekilde Katolik Kilisesi, Vatikan sınırları içerisinde siyasi iktidar ile çakışıyor olsa da, dünya Katolikleri için ülke sınırlarını aşacak şekilde meşru bir iktidar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu özelliğin doğal bir sonucu olarak iktisadi iktidar ve ideolojik iktidar genellikle dağınıktır; bir merkezden yönetilmemektedir. Dolayısıyla tek bir hiyerarşiye bağlı olmayabilir⁵⁹.

Nihayet toplumsal hayatın düzenlenmesi de insanlar için bir gerekliliktir. Kuralların uygulanmasının temin edilmesi ve ihlal edildiklerinde yaptırım uygulanması gerekmektedir. Bu ilkiyle yakından ilgili diğer bir husus da güvenlidir. Düzenin sağlanması ve sürdürülmesi, toplumsal varlığı tehdit eden gelişmelere karşı konabilmesiyle mümkündür. Toplumsal hayatın tümünü ilgilendiren bu hususlar siyasi iktidarın kökenini teşkil etmektedir.

C. SİYASİ İKTİDAR

1. SİYASİ İKTİDARIN ÖZELLİKLERİ

Siyasi iktidarın ayırt edici özelliği ülkenin ve toplumun bütünü üzerinde geçerli olan iktidar olmasıdır⁶⁰. Buraya kadar bahsettiğimiz iktidarlardan farklı olarak siyasi iktidar, toplumun tümünü örgütleyen, koruyan, geliştiren ve başkalarına karşı savunan iktidardır⁶¹. Siyasi iktidarın kendisi, insanın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olmayabilir; ancak toplumsal bir varlık olmak insanın temel özelliklerinden biri ise düzenli ve güvenli bir çevre de toplumsal hayatın gereklerinden biridir. Dolayısıyla siyasi iktidar toplumsal hayatın kendinden kaynaklanan bir zorunluluktur ve siyasi iktidarın olmadığı bir toplum yoktur⁶². Siyasi iktidarın özellikleri diğer toplumsal iktidarlara karşılaştırılarak şu şekilde belirginleştirilebilir.

⁵⁸ Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 64, 65.

⁵⁹ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 38.

⁶⁰ Kapani, **a.g.e.**, s. 48.

⁶¹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 198.

⁶² Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7. Uzun yıllar boyunca yaygın olarak kabul edilen görüş, siyasi iktidarın yöneten-yönetilen ayrılığının ortaya çıkması ile ortaya çıktığı, bundan önce ise siyasi iktidarın olmadığı idi. Aslında bu vargı siyasi iktidarın devletle bir ve özdeş kavranışından ileri gelmekteydi. Antropolojik verilerin devreye girmesi ile bugün siyasi iktidarın toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu genel

Siyasi iktidar, ekonomik ve ideolojik iktidarlara kıyasla daha belirgin sınırları olan coğrafi bir bölgede etkinlik gösterir⁶³. Buradaki bölge belirli bir anda bir şekilde belirlenebilir olmalıdır; sabit ve kesin sınırlara sahip olmak zorunda değildir⁶⁴. Siyasi iktidarı bölgesel niteliğiyle ayırt eden Mann, ekonomik, ideolojik ve askeri iktidarın bunun tersine sınırları aşmak bakımından ortaklaştıklarını belirtir⁶⁵.

Siyasi iktidarın işlevi, diğer toplumsal iktidarlara karşıdır. Çünkü siyasi iktidar diğer iktidarların işlevleri üzerinden etkinlik göstermektedir⁶⁶. Bunun anlamı, siyasi iktidarın ekonomik, ideolojik ya da başka bir iktidarın ayırt edici işlevi olarak görülen bir etkinliği pekala yürütebilmesidir. Bu sebeple ekonomik, ideolojik, askeri vs. gibi iktidarlardan farklı olarak belirli konularda değil tüm konularda yetkilidir⁶⁷. Bütüncül toplumda⁶⁸ ortaya çıkan siyasi iktidarın yetkisi de bütüncüldür⁶⁹.

Toplumsal iktidarlar belli gruplar için geçerli iken, siyasi iktidar toplumun tümü üzerinde etkindir⁷⁰. Ekonomik iktidar, ideolojik iktidar ya da mikro ölçekli diğer toplumsal iktidarlar sınırlı muhabata sahiptir. Ekonomik iktidar ve ideolojik iktidar için bu sınırlar genellikle işlevleriyle ilgilidir. Siyasi iktidar ise etkinlik gösterdiği bölgede istisnasız herkes için iktidardır. Siyasi iktidarın bu durumu diğer toplumsal iktidarlara da yönelir. Yani diğer toplumsal iktidarlar ile eşit değil hiyerarşik bir ilişki içindedir; hiyerarşik olarak onların üstünde yer alır⁷¹. Bu anlamda siyasi iktidar üstün bir iktidardır⁷².

Siyasi iktidarın diğer iktidarlar karşısında üstün olmasının nedeni, onun aynı zamanda en önemli karakteristiği olan maddi kuvvet ve zor kullanma gücüne sahip

olarak kabul görmektedir (Bkz. Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2011, s. 19, 20; Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 150-155).

⁶³ Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 104; Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 40, 41.

⁶⁴ Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s.267.

⁶⁵ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 40.

⁶⁶ Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", **European Journal of Sociology**, C. 35, S. 2, Kasım 1984, s. 198.

⁶⁷ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7.

⁶⁸ "Bütüncül toplum" kavramı için bkz. aş. *Gurvitch'in Topluluk ve Toplum Tipolojileri* başlığı.

⁶⁹ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7.

⁷⁰ Kapani, **a.g.e.**, s. 48; Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7.

⁷¹ Kapani, **a.g.e.**, s. 48, 49.

⁷² Kapani, **a.g.e.**, s. 49. Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7. Buradaki üstünlük mutlak iktidar olarak anlaşılmamalıdır (Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7).

olmasıdır. O, fiziksel zorlama tekeli elinde bulundurur. Toplumsal iktidarlar kararlarına uyulmasını sağlamak için ikna, manevi baskı, disiplin cezası gibi yöntemlere başvurabilir⁷³. Fakat meşru kuvvet kullanma yoluna ancak siyasi iktidar sahiptir⁷⁴. İktidar bir potansiyel yahut kapasite olarak anlaşıldığı nispette kuvvet kullanımı da, yanı sıra bunu kullanma tehdidini içerir. Siyasi iktidar, diğer iktidarlara ilişkisinde de muhatabını ortadan kaldırabilme tehdidini inandırıcı şekilde yöneltebilme potansiyeline sahip olması dolayısıyla üstün bir mevkide yer almaktadır⁷⁵.

Maddi kuvvet ya da zor kullanma özelliği dolayısıyla siyasi iktidarla ilgili diğer bir belirlenim de onun nihai bir iktidar olmasına ilişkin yapılabilir. Manipülasyon, ikna, baskı, ekonomik yaptırım vb. gibi uygulamalara kıyasla maddi kuvvet kullanımı arzu edilen niyetin gerçekleştirilmesi yolunda en belirleyici ve nihai araçtır⁷⁶.

Siyasi iktidarın meşruiyeti kurallı olmasına bağlıdır. Toplumun değer sisteminden kaynaklanan bu kurallar siyasi iktidarlar için de sınırlar çizer⁷⁷. Bu kurallılık kanımızca siyasi iktidarın hukuki kavranışını mümkün kılmaktadır. Ele aldığımız yer ve zaman için varolan bu türden kurallara, gelecek bölümlerde “ilke-töre” kavramsallaştırması aracılığıyla değinilecektir. Modern öncesi dönemde, sözü edilen kuralların toplumun dışında ve üstünde bir kaynaktan geldiği kabul edilmektedir. Toplumun temel yasalarının tanrı, kurucu atalar, doğa veya gelenek gibi aşkın bir güç tarafından belirlendiği düşünülmektedir⁷⁸.

2. SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞI

a. Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışına Etimolojik Giriş

Dışardan bakıldığında bir fenomen olarak siyasi iktidarın özellikleri genel hatları ile yukarıdaki gibi sayılabilir. Ancak siyasi iktidarı hukuki bir çerçeveye oturtabilmek için onun işleyiş düzeneğini ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutmak ve

⁷³ Dennis H. Wrong, **Power: Its Forms, Bases, and Uses**, London, New York, Routledge, 2017, s. 24.

⁷⁴ Kapani, **a.g.e.**, s. 49.

⁷⁵ Poggi, **Devlet**, s. 13.

⁷⁶ **A.e.**, s. 11.

⁷⁷ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 8.

⁷⁸ **A.e.**, s. 8.

meşruiyetini nasıl sağladığını açıklamak gerekmektedir. Bununla ilgili ipucu da özellikleri içinde yer almaktadır. Siyasi iktidar, eğer meşru bir iktidar ise, bunu kurallı olmasına borçludur. “Meşruiyet” bir kavram olarak kendi başına buna işaret etmektedir. Meşruiyet karşılığı olarak İngilizcede *legitimacy*, Fransızcada *legitimite* kullanılmaktadır. Her iki kelime de Latince yasa/hukuk anlamına gelen *lex* ve *legis* kelimelerine dayanır⁷⁹. Meşruiyet kelimesi ise Arapça kökenlidir ve hukuk kuralı koymak anlamındaki “şera‘a” kökünden gelmektedir⁸⁰. Şu halde meşruiyet, hukuka uygunluk ya da yasallık manasını içermektedir.

Roma’da ve daha sonra Katolik Kilisesince, onu uygulayanların iktidarlarının kurallı olmasını temin etmek için, bu iktidarı başka bir yerden, onların üstünde bulunan bir otoriteden almış oldukları söylenmekteydi⁸¹. Roma’da bu otorite senatoydu; siyasi iktidarın uygulayıcısı ise halktı⁸². İlgili kavramlar da Roma’dan kalmadır: *Auctoritas* ve *potestas*⁸³. Papa Gelasius iki kılıç teorisini ortaya atarken aynı kavramların ortaya koyduğu ayrılığa dayanmakta, uhrevi kılıcı kiliseye, dünyevi kılıcı krala vermekte; böylelikle kralın meşruiyetini kilise aracılığıyla tanrıya bağlamaktaydı⁸⁴. Bu köklerle bağlantılı ya da değil otoritenin, meşru iktidar anlamında⁸⁵ yahut iktidarın meşruiyetini aldığı kaynağa işaret etmek için, iktidardan ayrı bir kavram olarak⁸⁶ kullanımı da yaygındır.

Bu haliyle kavramlar Batı geleneğine ve onların siyasal düzeneğine fazlasıyla bağlı görünmektedir. Dolayısıyla bu türden bir ayrıma bu çalışmada ele alınan coğrafya ve zaman dilimi bakımından gidilip gidilemeyeceği tartışılabilir. Bizim

⁷⁹ Eric Partridge, **Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English**, 4. Bs., London, New York, Routledge, 1966, s. 1747.

⁸⁰ Bilal Aybakan, İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû”, **DİA**, C. 29, 2004, s. 378.

⁸¹ Heinrich Popitz, **Phenomena of Power: Authority, Domination and Violence**, İngilizceye Çev. Gianfranco Poggi, New York, Columbia University Press, 2017, s. 73.

⁸² Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, 5. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2014, s. 176; Cicero, **Yasalar Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çelik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2016, s. 80.

⁸³ Arendt, **a.g.e.**, s. 175, 176.

⁸⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 7. Bs., Ankara, İmge Yay., 2011, s. 160-167.

⁸⁵ Bülent Dâver, **Siyaset Bilimine Giriş**, 4. Bs., Ankara, Kalite Matbaası (Yayınevi belirtilmemiş), 1976, s. 117.

⁸⁶ Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 319; Arendt, **a.g.e.**, s. 176, 177; Gerard Mendel, **Bir Otorite Tarihi: Süreklilikler ve Değişiklikler**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yay., 2005, s. 30, 31.

öncülümüz, iktidarın kurallandırılması vakiasının evrensel olduğu ve her toplumda olduğu gibi bu çalışmada ele alınan yer ve zamanda da bulunduğudır. Ancak bu yer ve zamanda kiliseden, senatodan söz edilemediğine göre aktörleri bir tarafa bırakarak aktörlerin sahip olduklarına odaklanmak gerekmektedir. Öncülün doğru olup olmadığını tespit etmenin bir yolu, sözü edilen kavramlara benzeyen; onları kullanarak aynı ya da benzer şekilde düşünmeye olanak tanıyacak kavramların varlığını tespit etmekten geçer. Benzer bir kavramsal arka planın, benzer bir düşünce yapısına işaret ettiği -ya da tam tersine benzer bir düşünce yapısının ürünü olarak bu kavramların muadillerinin ortaya çıktığı- ileri sürülebilir.

Önce izi sürülecek olana bakmakta yarar var. Bugünkü Türkçeye de otorite şeklinde geçen *auctoritas* Latince'dir. Bu kelimenin kökeni ise kurucu, yaratıcı anlamına gelen *auctora* ve çoğaltmak, arttırmak anlamına gelen *augere* fiiline dayanmaktadır⁸⁷. Kelime günümüzde İngilizcede *authority*, Fransızcada ise *autorite* şeklinde kullanılmaktadır.

Latince “gücü yetme”, “kâdir olma”, “yapabilme” anlamlarına gelen *potisten* türeyen *potestas* ise, buradan evrilerek Fransızcaya *puissance*, İngilizceye ise *power* şeklinde geçmiştir⁸⁸. Türkçede ise buna karşılık “iktidar” kelimesi kullanılmaktadır. “İktidar”ın *potestas*, *puissance* ya da *power* ile etimolojik bakımdan bir ilgisi yoktur. Arapça kökenli “güç, değer” anlamını taşıyan “*kadr*”dan gelmektedir ve “gücü yetmek” anlamındaki “kudret”, “gücü yeten kişi” anlamındaki “kâdir” ile aynı kökeni paylaşmaktadır⁸⁹. İktidar sahibi kişiye de “muktedir” denmektedir.

Buradan hareketle iktidar kelimesinin *potestas*’tan türeyen kelimelerle aynı ya da yakın anlama geldiği ve kavramın dilimizde kendine has bir geçmişinin olduğu söylenebilir. Şu halde otoriteye karşılık gelebilecek başka bir kavramın izini sürmek gerekir. Sözlükler otorite karşılığı olarak Arapça kökenli “sulta”yı vermektedir. Bu da “sultan” kelimesi ile aynı kökten gelmektedir ve “tasallut” ve “musallat” gibi

⁸⁷ Arendt, **a.g.e.**, s. 175, 176. Kelimenin, köken itibarıyla, Sanskritçede “tanrıların gücü” anlamına gelen *otas* ile yakınlığı da kayda değerdir (Mendel, **a.g.e.**, s. 30).

⁸⁸ Partridge, **a.g.e.**, s. 2512; Michiel de Vaan, **Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages**, Leiden/Boston, Brill, 2008, s. 484.

⁸⁹ İsmet Zeki Eyüboğlu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, İstanbul, Say Yay., 2017, s. 342.

kelimelerle de kökteştir. Ne var ki bu anlamıyla, bizim aradığımız “iktidar olana yetki veren, onu kurallandıran, meşrulaştıran” gibi bir anlama yaklaşmamaktadır. Ziya Gökalp de sulta kelimesinin otorite yerine değil *imperium* yerine kullanılması gerektiğini ifade etmektedir⁹⁰ ki bu kelimenin de buyurmak, komuta etmek anlamında Latince kökenli bir kelime olduğu ve bugün emperyal, imparator gibi kelimelerin kökenini teşkil ettiği söylenebilir⁹¹. Güncel sözlüklerde yine otorite karşılığı geçen “yetke”, bizim aradığımız anlamı çağırırsa da Cumhuriyet döneminde teklif edildiği anlaşılan bir kelimedir⁹².

Otoriteye karşılık düşünülebilecek bir kelime de “kamu otoritesi” deyişinin çağırıştırdığı “velayet-i amme”den hareketle “velayet”tir. Arapça “yakınlık, yakın olmak” anlamına gelen *vely* kökünden türeyen bu kelime biraz netamelidir. Ona çok benzeyen “vilayet” ile aynı anlamı taşıyıp taşımadığı Arap dilcilerce tartışılmaktadır. Farklı anlamda olduklarını düşünenlere göre velayet, yardım etmek anlamına gelmektedir ve yardım eden kişiye velî denir. Vilayet ise tedbir, kudret, fiil anlamlarını ima etmektedir ve sulta, otorite anlamlarına yakın bir anlamı vardır. Otorite sahibi kişiye vâlî denir. Hem “velî” hem de “vâlî”nin ayrı ayrı Allah’ın isimlerinden olması bu ikisini ayırt etme görüşünü kuvvetlendirmektedir⁹³. İran’da da mollaların otoritesini ifade etmek için velayet-i fakih deyişinin kullanıldığı, imamlara “veliyyü’l-emir” dendiği de not edilmelidir⁹⁴. Gökalp de otorite kelimesinin doğru karşılığının velayet olduğu kanısındadır⁹⁵. Ne var ki o da kavramın sulta ile olan karşıtlığına ve dolayısıyla

⁹⁰ Ziya Gökalp, “Velâyet ve Sulta”, **Makaleler VII**, Haz. M. Abdülhalûk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1982, s. 126, 127.

⁹¹ **A.e.**, s. 126.

⁹² Güncel sözlüklerde bulunabilen yetke kelimesi, 1934 tarihli *Tarama Sözlüğü*nde ve 1963-1982 yılları arasında yayımlanan *Derleme Sözlüğü*nde yer almamaktadır. Yetke kelimesinin “otorite” değil ama “salahiyet” karşılığı olarak 1935 yılında Cumhuriyet Gazetesinde önerildiği görülmektedir (“Osmanlıcadan Türkçeye Karşılıklar Kılavuzu: 36”, **Cumhuriyet**, 1 Mayıs 1935, s. 11). Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kelimenin otorite kelimesinin karşılığı olarak dahil edildiği ilk sözlükler 1974 tarihli Yazın Terimleri Sözlüğü (Tahir Nejat Gencan, Haydar Ediskun vd., **Yazın Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1974, s. 143) ve 1975 tarihli Toplumbilim Terimleri Sözlüğü’dür (Özer Ozankaya, **Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1975, s. 117, 118).

⁹³ “Vilayet” ve “velayet” için bkz. H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 15, 16; W. Heffening, “Vilâyet”, **İA**, C. 13, 1986, s. 316-318.

⁹⁴ İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 19. Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Yay., 2010, s. 458-465.

⁹⁵ Ziya Gökalp, *Velâyet ve Sulta*, s. 126.

“meşru iktidar” anlamına odaklanmaktadır. Velayet sahibinin elinde bulundurduğu nüfuz ve kudreti ancak velayeti altındakinin hayrına kullanabileceğini söylemekte⁹⁶ ancak, bu hayrın ne olduğuna ilişkin suskun kalmaktadır.

Velayetin otorite anlamını taşıdığı en açık şekilde Bursevi’nin açıklamasından anlaşılmaktadır. Ona göre peygamber, velayetiyle gaybın (bilinmeyenin), nübüvvetiyle âlem-i şehadetin (duyular aleminin) hazinelerinin malikidir. Peygamberden sonra, nübüvvet hilafete, yani zahir ahkamla kayıtlı olan sultana, velayet ise bâtının hükmü olmakla medar-ı alem (alemin dayanağı) olan kutba⁹⁷ tevarüs etmiştir⁹⁸. “Kutub vasıtasıyla asıl tasarruf sahibi [ise] Allah’tır”⁹⁹. Eğer kutubluk ile hükümdarlık aynı kişide toplanmış değilse, hükümdar kudret ve tasarrufu ancak kutub vasıtasıyla elde eder¹⁰⁰. Bursevi’nin ayrımı, peygamberde bir arada bulunan nübüvvet ve velayeti, ondan sonra sırasıyla halife (hükümdar) ve kutba paylaştırıp, ilkinin ikincisine tâbi kılmaktadır. Bu bakımdan Gelasius’un iki kılıç kuramını anımsatan bir kavramsallaştırmanın 18. yüzyıl başında Osmanlı coğrafyasında sufi gelenek içinde de varolduğunu göstermektedir. Üstelik İbnü’l-Arabi’den¹⁰¹ başlayan bu geleneğin taşıyıcılarından biri olan Davud-ı Kayserî’nin¹⁰² İznik’teki ilk Osmanlı medresesinin müderrisi olması¹⁰³, bu gelenekle Anadolu’nun ele alınan tarihsel kesitini beraber düşünme olanağı da sağlamaktadır.

⁹⁶ A.e., s. 126, 127.

⁹⁷ Tasavvufta, manevi mertebelerin en yüksekinde bulunan ve her devirde bir tane olduğu kabul edilen kimseye “kutb/kutup” denilmektedir (bkz. Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, C. 26, 2002, s. 498, 499; E. Wiedemann, “Kutup”, *İA*, C. 6, 1977, s. 1057).

⁹⁸ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul, Dergâh Yay., 2015, s. 151.

⁹⁹ A.e., s. 152.

¹⁰⁰ A.e., s. 220, 221.

¹⁰¹ Arabi hikmet temelli yasalardan (nevâmis) bahsetmektedir ki bunlar, seçkin insanların yaratılışına katılmıştır. Bu sayede bu insanlar her bölgenin yapısına uygun, sınırları belirlenmiş yasalar yapmışlardır (Muhyiddin İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, C. 3, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 31; Öztürk, *a.g.e.*, s. 118).

¹⁰² Davud el-Kayserî’nin eserlerinde Bursevi’deki detaylar olmasa da, velayet ve nübüvvetle ilişkin ayrımın işlendiği görülmektedir. bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Ledünnî İlim ve Hakiki Sevgi*, Çev. Mehmet Bayrakdar, 3. Bs., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2018, s. 31-34; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu’l-Hikem’e Giriş*, Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, 3. Bs., İstanbul, İnsan Yay., 2015, s. 113-117.

¹⁰³ Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2020, s. 145, 146.

Son olarak üzerinde durulması gereken bir kavram da “töre”dir. Törenin dayandığı “törü-” fiili, “türemek” anlamına gelmektedir¹⁰⁴ ki, bunun otoriteye (*auctoritas*) kaynaklık eden *augere* fiilinin “çoğaltmak, arttırmak” anlamına yakınlığı dikkat çekicidir. Sözlük anlamıyla “geleneksel”, “yazısız” olan hukuku anlatan kelime, Türk pagan döneminin temel siyasal terimi olarak nitelenir¹⁰⁵. Törenin bir ülkede, bir yönetici tarafından uygulanmadıkça varolamayacağının vurgulanması dikkat çekicidir; bu yönüyle kağan ile neredeyse bütünleşmiştir¹⁰⁶. Kelimenin Osmanlı döneminde de aynı anlamı muhafaza ettiği belirtilmektedir¹⁰⁷.

Kaşgarlı Mahmud’un alıntılardığı atasözleri, törenin anlamını derinleştirmek bakımından önemli görünmektedir. Örneğin “il kaldı, törü kalmaz (ülke terk edilir, töre terk edilmez)”¹⁰⁸ törenin üstünlüğünü ve ona olan bağlılığı anlatır görünmektedir. Kaşgarlı Mahmud bu atasözünün “öncekilerin koyduğu töreye uyulması için söylendiğini” vurgulamaktadır¹⁰⁹. Bu da törenin gelip geçici olana kıyasla kalıcılığı ve ilkesel boyutunu göstermektedir. “Küç eldin kirse törü tünğlükten çıkar (güç/zulüm avludan girse töre bacadan çıkar)”¹¹⁰ ise zulüm/kaba güç ile töre arasındaki zıtlığı göstermek bakımından önemlidir¹¹¹.

Kanaatimizce söz dağarcığı, öncülü doğrulamaya elvermektedir: Yönetimin meşruluğuna dair akıl yürütmenin hem tasavvufi gelenek içinde hem de eski Türklerde mevcudiyetini gösterecek yeterli delil bulunmaktadır. Bu tespitin ardından siyasi

¹⁰⁴ Fuzuli Bayat, Minara Aliyeva Çınar, **Eski Türkçe Sözlük**, 2. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020, s. 224 (Bayat’ın 11-16. Yüzyıl Türkçe söz dağarcığını içeren eserinde “töre-” fiili “üremek, çoğalmak”, “töret-” fiili yaratmak, “töri-” fiili ise “türemek, yaratmak” şeklinde geçmektedir (Fuzuli Bayat, **Orta Türkçe Sözlük: 11-16. Yüzyıllar**, 2. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020, s. 463). Sanskritçe *dharma/dharm*, Grekçe *thoros*, Latince *turio*, Kalde dilinde *dâr*, İbranice (Tevrat sözcüğüne kaynaklık eden) *tora*, Sümer ve Med dillerinde *tur* kelimelerinin “döl” kelimesiyle bağı ve türemek, çoğalmak eylemiyle ilgisi hakkında bkz. Eyüboğlu, **a.g.e.**, s. 669.

¹⁰⁵ Gerard Clauson, **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Oxford, Oxford University Press, 1972, s. 531.

¹⁰⁶ Clauson, **a.y.**

¹⁰⁷ Clauson, **a.y.**

¹⁰⁸ Kaşgarlı Mahmud, **Dîvânu Lugâti’t-Türk**, 3. Bs., haz. Ahmet B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu, Türk Dil Kurumu Yay., 2018, s. 240, 443.

¹⁰⁹ **A.e.**, s. 443.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 238, 397.

¹¹¹ “Töre”yi içeren başkaca söz öbekleri için bkz. Clauson, **a.g.e.**, s. 532.

iktidarın hukuki kavranışına ilişkin antropoloji, siyaset bilimi ve sosyoloji açısından çıkarsanabileceklere göz atmakta yarar olduğu kanısındayız.

b. Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışı: Bilimsel Çerçeve

Claessen/Skalnik her devletin üç unsur ihtiva eden bir örgüt olduğunu söylemektedir. Bunlar belirli sayıda insan, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası ve belli bir yönetimdir¹¹². Yönetim altında ise iki unsuru birbirinden ayırt etmektedir: İktidar ve kamu yönetimi. Bu ikiliden kamu yönetimi, “devletin işlerinin yönetilmesi işlemi” ya da “bu işleri yürüten aygıtın kendisi” olarak açıklanmaktadır¹¹³. İktidar ise daha önce ele alınan tanımlardan meşruiyet ölçütüne yer vermeyenler ile aynı doğrultuda, yani hem kaba gücü hem de meşru iktidarı kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır¹¹⁴.

Konuyu Claessen/Skalnik’in kavramlarını ters yüz eder biçimde ele alan bir yaklaşımı, Akal sergilemektedir. Akal, Claessen/Skalnik’in tam tersi şekilde devleti bir siyasi iktidar tipi olarak tanımlamaktadır¹¹⁵. İktidar ise ona göre meşruiyet ölçütü ile belirlenmektedir¹¹⁶. Akal, siyasi iktidar içinde Yasa/İlke ve uygulama şeklinde iki unsur tespit etmektedir. Ona göre farklı siyasi iktidar tipleri bu ikisi arasındaki ilişkiye bakılarak birbirinden ayırt edilebilir¹¹⁷.

Akal ile Claessen/Skalnik arasında, ilk bakışta, telif edilemeyecek türden bir farklılık var gibi görünmektedir. Fakat kanımızca bu fark aşılmaz değildir ve bir kez aşıldığı takdirde önemli bir olgu iki açıdan teyit edilmiş olacaktır. Yazarların görüş ayrılığı, konularının farklılığından kaynaklanmaktadır. Claessen/Skalnik’in aynı zamanda editörü oldukları eser, yöneten-yönetilen ayrışmasının henüz oluşmadığı

¹¹² Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 25. Birçok yazarın devletin sözü edilen üç unsura sahip olduğunu dile getirdiği açıktır. Burada Claessen/Skalnik ile söze başlanması, onların bölünmemiş toplumdaki bölünmüş topluma geçiş evresi için tasarladıkları “erken devlet” kavramsallaştırmasının, bu çalışmada ele alınan döneme, modern devleti ele alan bir çalışmaya nazaran daha yakın görülmesi dolayısıyladır.

¹¹³ A.e., s. 27.

¹¹⁴ A.e., s. 26.

¹¹⁵ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 350; Cemal Bâli Akal, “Devlet, Yasa, Hakimiyet”, **Cumhuriyetin 75. Yıl Armağanı**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay. 1999, s. 48.

¹¹⁶ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 68, 70, 351.

¹¹⁷ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 70, 71, 350-353; Akal, “Devlet, Yasa, Hakimiyet”, s. 48-51.

toplumlarla, bu ayrımın olduğu toplumlar arasında bir tür “geçiş devleti” olarak “erken devlet” tipolojisi yaratmak amacı taşımaktadır¹¹⁸. Dolayısıyla devlet, bu çalışma bakımından bir veridir. Akal ise yöneten-yönetilen ayrımının olduğu (bölünmüş) toplumlar kadar bu ayrımın henüz oluşmadığı (bölünmemiş) toplumlarda da, toplum olmak dolayısıyla iktidar ilişkilerinin bulunduğu savını işleyen bir eser kaleme almıştır¹¹⁹. Kavramsallaştırmasını da bilhassa bölünmemiş toplumlardaki iktidar ilişkilerini de kapsayarak uygulanabilecek bir modele göre belirlemiştir¹²⁰.

Claessen/Skalnik, devlete odaklandığı için yöneten-yönetilen ayrışmasının mevcut olduğu bir yapıyı çözümlemektedir¹²¹. Bu çözümlemede yönetenlerden ayrı, bir insan unsuru tanımlamak olmazsa olmaz bir koşul olarak görünmektedir. Akal ise bu ayrımın henüz ortaya çıkmadığı toplumları da değerlendirmeye dahil ettiğinden bu ayrımın olmadığı yerde insan unsurunu, olduğu yerde ise yöneticileri “uygulama” unsuru altında değerlendirmektedir. Nitekim bölünmemiş toplumlarda “uygulama”nın toplumun tamamı tarafından gerçekleştiğini ifade etmektedir¹²². Dolayısıyla bu durum, Akal’ın ayrımının insan unsurunu içermediği anlamına gelmez. Benzer şekilde, Akal’ın modelinin “boşlukta” çalıştığı düşünülemeyeceğine göre, modelini en geniş sınırlarına ulaştırma kaygısı nispetinde en genel anlamda bir uzamı da ihtiva ettiği düşünülebilir.

Amaçlanan, Akal ile Claessen/Skalnik’in modellerinin tümüyle aynı olduğunu göstermek değildir. Zaten böyle bir durum söz konusu da değildir¹²³. Amaçlanan, iki

¹¹⁸ Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 5, 6.

¹¹⁹ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 150-155.

¹²⁰ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 354. Öyle ki, Akal referans gösterilen sayfada bunun bir “ortak model” olduğunu ifade etmektedir. Akal bu “ortak model” fikrini işlemeyi sürdürmektedir. *Hukuk Nedir?* adlı yapıtının da, bu “ortak model”in geliştirilmesinin bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır (bkz. Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, Ankara, Dost Yay., 2017, s. 35 vd.; Cemal Bâli Akal ile Söyleşi, “Hukukun Bir Bilimi Yoksa, Hakimiyet ve Sözde Hakikatten Başka Ne Olabilir?”, **Pasajlar**, C. 1, S. 1, Ocak 2019, s. 59-62).

¹²¹ “[Kitapta değerlendirilen] tüm örnekler... bir yönetsel çekirdeğin varlığını göstermektedir” (Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 25).

¹²² Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 358-359.

¹²³ Akal’ın, devleti modern devletle ve onu da kurumsallaşma ve dünyevileşme ile tanımlarken (Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 162-165), Claessen/Skalnik’in yöneten-yönetilen ayrışması (toplumsal tabakalaşma) ve merkezileşme ile açıklıyor oluşu (Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 25), tanımlarına referans aldıkları ölçütlerle ilgilidir; bu bakımdan telif etmek de mümkün değildir. Öncüller bakımından da uzlaşma alanı bulmak mümkün görünmemektedir: Claessen/Skalnik toplumların evrimini benimser ve modeli bu evrimin bir aşaması olarak ortaya

modelde de bir şekilde yer alan unsurların aynı olguya işaret ettiğini göstermektir. Bu “aynı olgu”yu Claessen/Skalnik’in editör oldukları eser, benzer özellikler gösteren yirmi örnek üzerinden bir “erken devlet” modeli oluşturmaya çalışırken, farklı zaman dilimlerinde görülen devletleşme süreçlerinin ortak özellikleri üzerinden “eşsüremlî” bir değerlendirme yaparak ortaya koymaktadır¹²⁴. Buna karşılık Akal’ın oluşturduğu model, farklılıkları gözardı etmeksizin siyasi iktidarın izinin sürülebileceği asgari ortak özellikleri ortaya koyma iddiasındadır¹²⁵. Bu bakımdan kendisi, böyle ifade etmese de, “artsüremlî” olarak uygulanabilir bir model geliştirmektedir; bu modelde de o “aynı olgu” yer almaktadır.

Sözü edilen eserin iddialarının bu başlık altında bir araya getirilmesinin başlıca sebebi de budur. Her iki modelin kesişen yönü, hem birbirine benzer toplumlarda eşsüremlî olarak, hem de birbirinden farklı toplumlarda artsüremlî olarak şu özelliği ortaya koymaktadır: Adlandırması ne surette olursa olsun, ister “yönetim” ister “siyasi iktidar” densin, bunda birbirinden ayırt edilmesi gereken iki unsur bulunmaktadır. Claessen/Skalnik’e göre bu iki unsur iktidar ve kamu yönetimi; Akal’a göre ise Yasa/İlke ve uygulamadır. Claessen/Skalnik’in iktidar dediğine Akal’ın Yasa demesinin sebebi, ilkinin meşruiyet ölçütünü kavrama dahil etmezken, ikincisinin etmesindendir. Claessen/Skalnik, incelemesine “kaba güç” ihtimalini de ekleyerek, daha geniş bir yelpazeden bakmaktadır. Bu ihtimali değerlendirdikten sonra geldiği mesele, artık Akal’la aynı paralelde, yasallık yani meşruiyettir¹²⁶. “Kamu yönetimi” ile “uygulama”da aslında aynı kavrama, *administrationa* gönderme yapmaktadır.

Bu iki çalışmanın gösterdiği, siyasi iktidar içinde ayırt edilmesi gereken iki unsur bulunduğudur. Akal’ın çalışmasına dayanarak çözümleme derinleştirilebilir. Akal’ın siyasi iktidarı meşrulukla açıklaması onu, Claessen/Skalnik’in yelpazesi içinde kendine yer bulan kaba gücü saf dışı bırakmaya itmiştir. Bu durumda geriye Yasa kalmıştır. Bu denklemde, kaba güç devre dışında bırakıldığında, bu defa Yasa ile

koyarken (Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 5, 6), Akal toplumların çizgisel bir evrimi yaşadıklarını reddetmektedir (Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 353).

¹²⁴ Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, “Erken Devlet: Yapısal Bir Yaklaşım”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 158-161.

¹²⁵ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 354.

¹²⁶ Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 26.

uygulama arasında bir ahengi düşünmek mümkün olmaktadır¹²⁷. Nitekim Akal da (ve kaba güç ihtimalini değerlendirip yasallığa geçtikten sonra kısmen Claessen/Skalkin de) Yasa'yı uygulamanın üstünde ve onu belirler şekilde ele almaktadır:

“Güce rızanın eklenmesi, gücün modern anlamda meşruiyet kazanması olarak görülmektedir. Buna gücün kurallandırılması da denebilir. Çünkü geleneksel anlamda da, *güçten önce o gücü meşrulaştıran kurallara rıza gösterilir*. Genel kabul görmüş kurallar sayesinde güç kaba güç olmaktan çıkar. Bu gücün kullanılması ya da meşru şiddet ya da rızayla karşılanmış baskı, siyasal iktidarın kullanımı olarak siyasal iktidar ilişkisinin bir yönünü oluşturur. Diğer yönse, sayesinde rızanın oluştuğu, *buyurucu kurallar bütünüünün üstünlüğüdür*: İlkenin ya da Yasa'nın üstünlüğü”¹²⁸.

Meşruiyet unsurunu içermeyen bir iktidar, bu ilişkinin kurulmasına imkan vermezdi. Bu durumda, burada Yasa olarak anılan unsur, kaba güç olarak uygulayıcıya içkin olurdu. Böyle bir “uygulama” ya da “kamu yönetimi” ise uygulayıcının kaba gücü sürdürebildiği müddetçe varolan ve sınırları belirlenemeyen, kuralsız bir etkiden ibaret olurdu. Kaba güç sona erdiğinde ise yarattığı etki son bulurdu¹²⁹.

Kaba güçten başka dayanağı olmayan bir uygulamanın, hukuki çerçevesi de çizilemez. Bir uygulayıcının pratiği, başta kaba güce dayansa bile, sürdürülebilir olması için meşru bir zemine oturtulmak zorundadır¹³⁰. Ancak bundan sonra Yasa/ilke, uygulamanın karşısında konumlandırılabilir. Bu nokta, Yasa/ilke ile uygulama arasındaki ilişkinin hukuk çerçevesinde düşünülmesine kapı aralamaktadır.

Siyasi iktidar ve onun meşruluğu meselesine, bir de bu bahiste değinilen hususlar çerçevesinde, meşruiyet ilişkisinin kapsamı ve neyi meşrulaştırdığı sorgulanarak bakmakta yarar var. Bu soruşturma yukarıda Akal'dan yapılan uzun

¹²⁷ Akal bu durumu, Passerin d'Entrèves'e atıfla “‘Yasayla uyum içinde ve onun adına kullanılan güç’ ya da ‘Gücün yasal kullanımı’ şeklinde ifade etmektedir (Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 350).

¹²⁸ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 351 (Vurgular tarafımızdan eklenmiştir).

¹²⁹ Aynı yönde bkz. Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 351.

¹³⁰ Bu önerme, çalışmanın üçüncü bölümünün temel varsayımlarından bir tanesi olup detayları orada değerlendirilmektedir.

alıntıdan hareketle sürdürülebilir. Burada Akal, siyasi iktidarın hukuki kavranışının koşulunu ortaya koymaktadır. İktidar ilişkisi bundan önce, bir tarafın güç kullandığı, diğer tarafın ona rıza gösterdiği iki taraflı bir ilişki olarak ele alınmıştı. Bu haliyle ilişkide rıza verilen, uygulanacak güç idi. Dolayısıyla güç kullanan ve rıza gösteren aynı düzlem üzerinde yer almaktaydı. Halbuki siyasi iktidarın hukuki kavranışında durum farklıdır. Alıntıda vurgulandığı üzere, rıza güçten önce, onu meşrulaştıran kurallara verilmektedir. Bu kurallar, uygulayıcının uygulayacağı gücün de sınırlarını belirlemektedir. Dolayısıyla gücü uygulayan ile ona rıza gösterenin bulunduğu düzlemin dışında/üstünde başka bir düzlemde bulunan kurallara verilen, ayrı bir rıza söz konusudur. Uygulayıcı da gücü, dışarıda/üstte yer alan düzlemde oluşan kurallara yani Yasa'ya uyarak/uyduğu nispette kullanmakta ya da kullanma tehdidinde bulunabilmektedir. Burada üstün olan Yasa, sadece güce maruz kalmaya rıza verenin üstünde değil, gücü uygulayacak olanın da üstündedir. Dolayısıyla uygulayıcının da kurallara rıza göstermesi, onların çizdiği sınırlar içinde hareket etmesi gerekmektedir. Siyasi iktidarın hukuki çerçevesi, güce maruz kalan kadar uygulayıcının da Yasa'ya riayet etmesiyle belirmektedir.

Yasa'nın rıza veren kadar uygulayıcının da üstünde yer aldığına ilişkin tespiti kavileştirmek için, otorite ilişkisini mantık açısından çözümleyen¹³¹ Bochenski'ye müracaat edilebilir. Ona göre otorite sahibi (taşıyıcı) ve bunun muhatabı (süje) ile tanımlanan ilişki, ilk bakışta iki taraflı görünmesine karşılık aslında üç taraflıdır¹³². Taşıyıcı ve süjeye ilave olarak, otoritenin içeriğinin belirlendiği alan, otorite ilişkisinin olmazsa olmaz bir unsurudur. Bu alan, otoritenin neyle ilgili olduğuna ilişkin tanımın yapıldığı alandır¹³³. Otorite, tanımının dışında kullanılması durumunda, ona göre suiistimal edilmiş olur¹³⁴; bu çalışmadaki kavramlarla ifade etmek gerekirse meşru olmaktan çıkar. Dolayısıyla otorite ilişkisi taşıyıcı ve süje arasındaki ilişkiden ibaret değildir. Bunun yanında taşıyıcı ile otorite alanı ve süje ile otorite alanı arasındaki ilişkileri de içermektedir¹³⁵. Süjenin, otoriteyi kabul etmesi, taşıyıcıya rıza

¹³¹ Bochenski, *a.g.e.*, s. 9.

¹³² *A.e.*, s. 17, 18.

¹³³ *A.e.*, s. 18, 23-25.

¹³⁴ *A.e.*, s. 71.

¹³⁵ *A.e.*, s. 19.

göstermesinden önce otoriteyi tanımlayan alana rıza göstermesini gerektirmektedir. Benzer şekilde taşıyıcı da, bu alanın tanımladığı şekilde süjeye yönelir. Bu şemayı kullanarak burada kullanılan kavramlara dönüldüğünde, şunlar söylenebilir: Uygulayıcı olarak adlandırılan, taşıyıcıya karşılık gelir. Süje ise güce rıza gösterenlerdir. Bochenski'nin kavramsallaştırmasında otorite alanı olarak ifade edilen ise, Yasa'ya tekabül etmektedir. Uygulayıcı ile rıza gösteren arasında bir ilişki olduğu kadar, uygulayıcı ile Yasa ve rıza gösteren ile Yasa arasındaki ilişkiler de hesaba katılmadıkça bu ilişki eksik değerlendirilmiş olur¹³⁶.

Siyasi iktidarın hukuki kavranışına ilişkin yapılan tespiti teyit eden görüşleri, Parsons da paylaşmaktadır. Yanı sıra onda, bu ilişkinin içerdiği normlara ilişkin çıkarımlar yapmaya olanak tanıyacak veriler de bulunmaktadır. Parsons iktidarı, toplumun kolektif hedefleri bakımından gerekli görülen yükümlülüklerin, toplum içindeki birimler tarafından yerine getirilme kapasiteleri¹³⁷ olarak tanımlamaktadır. Bahsi geçen “yükümlülük” ile Parsons, iktidar sahiplerinin ve bu iktidarı yönelttikleri kimselerin, ikisinin beraber, aralarındaki meşruluk ilişkisine temel teşkil eden koşulları kastetmektedir¹³⁸. Her iktidar, iktidar sahiplerine bazı haklar tanıdığı gibi onlara birtakım yükümlülükler de getiren bir tür vekalet ilişkisini içermektedir¹³⁹. Kolektif amaçlar ise, toplumdaki çoğunluğun eylemlerini yönlendiren temel hedefleri belirleyen ortak değerler sistemine dayanmaktadır¹⁴⁰. Parsons şöyle demektedir:

“Bir otorite yapılanması, müşterek olarak oluşturulan sisteme içkin olmalıdır. Bu; müşterek olana, onun ilişkilerine, çevresine, kişilere ve diğer müşterek sistemlere

¹³⁶ Belirtmek gerekir ki bu üç unsurlu yapı, Bochenski'nin çözümlemesinin henüz başlangıç noktasını oluşturur; toplumda görülen tüm otorite ilişkilerine yayılır. Çözümlemesinin ilerleyen safhalarını, buradaki kavramsallaştırmaya tatbik etmek, araştırmayı derinleştirmek adına önemli veriler sunabilir. Biz bu işi, çalışmanın ilerleyen safhalarında yeri geldikçe yapmayı (Bkz. aş. “*Toplulukların İktidarı*” başlığı), burada ele alınan konunun insicamını bozmamak adına uygun bulduk. Yine belirtmek gerekir ki Bochenski, taşıyıcının bir fert olduğu, süjenin de şuurlu olmak kaydıyla tek fert olduğu mikro ölçekli bir çözümleme yapmıştır (Bochenski, **a.g.e.**, s. 26-29). Biz çözümlemenin kendisini değil fakat şemayı buradaki kavramsallaştırmayı açıklamak adına kullandığımız için bu önemli husustan sarfinazar ettik.

¹³⁷ Parsons, “On the Concept of Political Power”, s. 237.

¹³⁸ Anthony Giddens, **Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay Birkan, 5. Bs., İstanbul, Metis Yay., 2017, s. 209.

¹³⁹ Giddens, **a.y.**

¹⁴⁰ Giddens, **a.y.**

bağlı bir otorite anlamına gelmektedir. Ancak bağlayıcılığı, meşrulaştırıldığı ve uygulandığı müşterek sistemle sınırlıdır; sınırlarının ötesine geçmesi ancak, belirli bir müşterek sistemi aşan kurumsallaşmış bir normatif düzen, başkalarıyla yapılan sözleşmeye dayalı düzenlemeler veya bunlar gibi bir karşılıklı bağlayıcı yükümlülük türü yoluyla olmalıdır”¹⁴¹.

Parsons’ın otoriteye ilişkin tespitleri, siyasi iktidarın hukuki kavranışı ile örtüşmekte, hatta toplumsal planda görülen tüm iktidar ilişkilerini kapsayacak şekilde genelleşmektedir. Bu genelleştirmenin bir sonucu olarak, meşruiyetin kökenine toplumsal ilişkileri yerleştirmektedir. Ona göre toplumsal değerler, bireysel ve toplumsal düzeyde bazı süreçlerden geçerek otorite içindeki normlar halini almaktadır¹⁴². İktidar ise bu otoritenin bir ürünü olarak ortaya çıkmakta¹⁴³ ve iktidarı üreten kurumsal çerçeve olan otorite, onun uyması gereken temel normları da belirlemektedir¹⁴⁴. Dolayısıyla Parsons, bizim burada yaptığımız kavramsallaştırmaya önemli bir unsur ilave etmektedir. Onun otorite ile ilgili söyledikleri, Yasa ile uygulama arasındaki meşruiyet ilişkisine toplumsal bir derinlik kazandırmaktadır. Yasa’nın içeriğine ilişkin tespitte bulunmaya olanak tanıyacak sahanın neresi olduğuna (“müşterek sistem” ve -eğer varsa- onu aşan bir normatif düzene bağlı başka bir “müşterek sistem”), aktörlerin kimler olduğuna (müşterek olan, onun ilişkileri, çevresi, kişiler ve diğer müşterek sistemler) işaret etmektedir¹⁴⁵.

Nihai olarak bir defa daha ifade etmek gerekirse Yasa, içeriği toplumsal ilişkilerce belirlenen, uygulayıcının sınırlarını ortaya koyan ve ona uyduğu nispette meşruiyetini sağlayan, bu bakımdan toplumsal ilişkilerin taraflarının ve uygulayıcının da dışında/üstünde yer alan ilkedir. İçeriği toplumsal ilişkilerce belirlenen Yasa’ya

¹⁴¹ Parsons, “On the Concept of Political Power”, s. 244 (Çeviri, kavramlar bu çalışmanın kavramları ile uyumlulaştırılarak, serbest şekilde yapılmıştır).

¹⁴² Talcott Parsons, “Authority, Legitimation and Political Action”, **Authority**, Ed. Carl J. Friedrich, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958, s. 198-205.

¹⁴³ Parsons, “Authority, Legitimation and Political Action”, s. 206, 207.

¹⁴⁴ Parsons, “Authority, Legitimation and Political Action”, s. 207.

¹⁴⁵ “Müşterek olanı” ya da “müşterek sistemi” konumuzla bağlantılı kılma yolunda aşağıda topluluk kavramsallaştırması yapılacaktır. “Müşterek sistemleri aşan normatif düzen” ise bütüncül toplumda aranacaktır. Bkz. aş. *Topluluk ve Bütüncül Toplum* başlığı.

buradan itibaren sadece “ilke” denilmektedir¹⁴⁶. Siyasi iktidarın hukuki kavranışı ise, uygulayıcının ilkenin ona tanıdığı alana riayet edip etmediğine ya da başka bir deyişle onu meşru kılan sınırlara uyup uymadığına yönelik yapılan değerlendirmedir.

Belirtmek gerekir ki ilkenin toplumsal ilişkilerden kaynaklanması, bunun üzerini örten meşruiyet perdelerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Hatta denilebilir ki, toplumun ortak değerlerinden türeyen ilke, modern öncesi toplumlarda her zaman, toplumun dışında bir kaynak onu meşrulaştırıyormuş gibi algılanır¹⁴⁷. Bu kaynak tanrısal/kutsal olandır. Bu durum, ilkenin dışsallığı/üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Toplumsal ilişkilerden kaynaklanan ilke, bilinç mahsulü olmadığından, dışsallığı/üstünlüğü tanrıya havale edilerek açıklanır. Böylelikle ilke, hem iktidarın uygulayıcısı hem de muhatabı için bir kutsallık halesi taşır. Diğer taraftan tanrı, ilkeyi belirlediği gibi uygulayıcıyı da belirlemektedir ki¹⁴⁸, bu yön de toplumsal ilişkilerle şekillenmekle beraber uygulayıcının yönetme yetkisini tanrısal yetki ile kesiştirip onun kutsallık halesinden yararlanması işlevini de görmektedir.

Eğer uygulayıcının yönetme yetkisinin tanrısal bir yetki olması meşruiyet ilişkisinin kendisi gibi algılanırsa, bu ilişkinin kurucu unsuru olan ilke ıskalanır. “Ne adına yönetiyorsun?” sorusuna verilen “tanrı adına” cevabı, ilkenin üstün/dışsal olmasının sonucudur ve uygulayıcının meşru bir uygulayıcı olduğunun ifadesidir. Ancak bu cevap, uygulayıcının tanrı yerine geçip kadir-i mutlak surette yönettiği anlamına gelmez; uygulayıcının gerçekten de tanrı olduğunun kabul edildiği durum dışında¹⁴⁹. Bu ihtimal bir kenara bırakılacak olursa, uygulayıcının riayet etmeye mecbur olduğu bir ilke bulunmaktadır.

¹⁴⁶ Yasa denmeye devam edilmemesinin bir diğer sebebi üçüncü bölümde ele alınan hukuklar ile yasa arasında karışıklığa mahal vermemektir.

¹⁴⁷ Aynı yönde bkz. Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 229, 230.

¹⁴⁸ Tanrıdan kaynaklanan ilkenin uygulayıcıyı nasıl belirlediğine ilişkin dört tip tespit edilmiştir: 1. Tanrının hükümdar kabul edildiği durum, 2. Dünyevi bir yöneticinin tanrısal bir yönetme yetkisi aldığı durum, 3. Dünyevi yöneticinin yönetme yetkisini ruhban sınıfından aldığı durum, 4. Tanrısal nitelik taşıyan yönetme yetkisinin halkın tamamı ya da bir kısmı tarafından yöneticiye aktarıldığı durum (Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 22, 23).

¹⁴⁹ Aslında bir ihtimal daha vardır. Konuyu ilgilendirmede için zikredilmeyen bu ihtimal, dünyevi meşruiyette görülür. Yukarıdaki soruya “kendi adıma” cevabını veren kral-devlette ve “halk/millet adına” cevabını veren ulus-devlette, ilkeyi belirleyen ve onu uygulayan devlet, kadir-i mutlaktır. Yasa-uygulama ilişkisinin dünyevi düzlemde bu şekilde meşrulaştırılmasına egemenlik adı verilir (Bkz. Leon

Aynı durum Weber'in ortaya koyduğu otoritenin (*herrschaft*) meşrulaştırılma tipleri¹⁵⁰ için de geçerlidir. Yöneticinin akla, geleneğe ya da karizmaya dayanan gerekçeler ile meşrulaştırılması, uygulayıcının riayet ettiği ilkenin belirlenmesinde toplumsal planda nasıl bir usul takip edildiğini gösterir. Ancak değerlendirme burada kesilirse, ilkenin içeriği hakkında suskun kalınmış olur. Dolayısıyla, söz gelimi “ülke ve reaya hanedanın kurucusunun mülkü olarak” algılandığı için Anadolu beylikleri birer patrimonial devlettir¹⁵¹ demek, meşruiyetin geleneksel gerekçeler kullanılarak kurulduğunu belirtir; ilkenin de içeriğinin bu gerekçelerce belirlenmiş olabileceğinin izlenimini verir. Fakat ilkenin içeriği hakkında hiçbir şey söylemez. Halbuki bu tespit bir son söz değil, ilk söz olmalıdır.

İlk söz sadedinden bu noktada denebilir ki, ele alınan tarihsel ve coğrafi kesit itibarıyla uygulayıcı, iktidarını tanrısal/kutsal olana dayandırmaktadır. Bunun anlamı, ilkenin üstün ve dışsal bir niteliğe sahip olduğudur. Meşruiyetini gerekçelendirme biçimi ise gelenekseldir. Uygulayıcının “kim”liğine yönelik geri kalan tespitler, ikinci bölümün sonunda yapılmaktadır¹⁵². Uygulayıcının ilkeden önce ele alınacak olması, onun kim olduğunun ortaya konmasındaki kolaylıktan kaynaklanmaktadır: Uygulayıcı yönetenlerdir ve tespiti görece kolaydır. Uygulayıcı gibi, uygulayıcılığın koşullarını belirleyen ilke de, geleneksel toplumlardakiyle uyumlu surette gerekçelendirilmiştir. Tezin üçüncü bölümünün tamamı ilkenin toplumsal ilişkilerden kaynaklanan içeriğine hasredilmiştir. İlkenin belirleyicisi toplumsal ilişkiler olduğuna göre, bu “toplum”un sınırlarının iyi çizilerek ortaya konması, ilkenin içeriğinin doğru şekilde açıklanabilmesi bakımından kritik bir önem taşımaktadır. Bu sebeple uygulayıcı bahsine geçmeden önce, ilkenin belirleyicisi olan toplumsal ilişkilerin ortaya çıktığı uzam olarak toplumla ilgili bir dizi açıklama yapılmaktadır. Ama ondan da önce, siyasi

Duguit, **Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans**, Çev. Edip Serdengeçti, Haz. Emre Partalçı, İstanbul, Pinhan Yay., 2019, s. 39).

¹⁵⁰ Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 327 vd. *Herrschaft* kelimesi, Weber'in eserlerinin Türkçe çevirilerinde “egemenlik” ile karşılanmaktadır. Buna karşılık burada, Coşkun San'ın doktora tezinde kullandığı kavramsallaştırma ile otorite kelimesi kullanılmıştır (Bkz. Coşkun San, **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Ankara, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yay., 1971, s. 63 vd.).

¹⁵¹ İnalçık, **Devlet-i 'Aliyye**, s. 10.

¹⁵² Bkz. aş. “*Bütüncül Toplumda Siyasi İktidar*” başlığı.

iktidarın hukuki kavranışına yönelmesi muhtemel bir itiraz, “3” numaralı başlıkta değerlendirilmektedir.

3. SİYASİ İKTİDARIN HUKUKİ KAVRANIŞINA OLASI EKONOMİ-POLİTİK İTİRAZ VE YANIT

Siyasi iktidarın hukuki kavranışı, siyasi iktidarın sömüren-sömürülen ikiliğine oturtularak açıklandığı Marksist çözümlemeye -hiç değilse kısmen- aykırı görünmektedir. Engels’in en net surette *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde (Köken) açıkladığı şemaya göre, üretim araçları üzerindeki mülkiyetten kaynaklanan ekonomik tabakalaşmanın sınıf çatışması boyutuna ulaşması devletin yegane belirleyici motifidir¹⁵³ ve bu motifi belirleyen bir ilkedен söz edilecekse, bu ancak devletin bu işlevini yeniden üretmeye yönelik bir norm olabilir. Engels bu şemayı optimum durum olarak düşündüğü Avrupa’nın tarihsel gelişimini esas alarak geliştirmiştir¹⁵⁴. Toplumları özel mülkiyetin ve sınıfların gelişmesi ile devletin ortaya çıkışı arasındaki yalın nedensellik ile ele alan¹⁵⁵ Marksist ortodoksinin bu karşı çıkışı, tarihte görülen farklı oluşumları birbirinden farklı etkenleri hesaba katarak, çok nedenli¹⁵⁶ şekilde açıklayan Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) ile karşılanabilir. Engels’in *Köken*’den önce kaleme aldığı *Anti-Dühring*’e¹⁵⁷ ve Marx’ın bütünlüklü olarak yayımlanması uzun zaman almış *Grundrisse*’sinin, *Formen*¹⁵⁸ olarak bilinen kısmına dayanan¹⁵⁹ ATÜT¹⁶⁰, Engels’in *Köken*’de ifadesini bulan görüşüne karşılık,

¹⁵³ “Devlet, sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksinmesinden doğduğuna, ama aynı zamanda, bu sınıfların çatışması ortasında doğduğuna göre, kural olarak en güçlü sınıfın, iktisadi bakımdan egemen olan ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir” (Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer, 16. Bs., Ankara, Sol Yay., 2010, s. 201).

¹⁵⁴ Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 8.

¹⁵⁵ A.e., s. 10-11.

¹⁵⁶ “Engels’in *Doğu*’da devletin doğuşuyla ilgili kuramı, bir artı ürünün çıkışını, nüfusun artışı ve tarım toplulukları arasında artan ilişkileri önemli etmenler olarak gördüğünden (*Anti-Dühring* adlı yapıtında dile getiriliş biçimiyle) çoknedenli idi”. Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 9.

¹⁵⁷ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Çev. Kenan Somer, 2. Bs., Ankara, Sol Yay., 1977, s. 290-296.

¹⁵⁸ Karl Marx, *Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler (Formen)*, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, May Yay., 1976.

¹⁵⁹ Marx, *Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler (Formen)*, s. 5 (Çevirenin Notu). *Formen*’in yayımlanışı ve çevirileri ile ilgili bilgi için bkz. Selahattin Hilav, “Asya Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi”, *Asya Tipi Üretim Tarzı*, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970, s. 10, 11.

¹⁶⁰ Bu görüşü burada her yönüyle ele almak mümkün değil. Ancak hiç olmazsa ilgili Türkçe/Türkçeleştirilmiş literatür zikredilebilir: Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve*

alternatif bir devlete geçiş modeli öne sürmektedir. “Hidrolik model” adı verilen, ilk devletlerin akarsu kenarlarında, tarımsal üretime geçiş için gerekli sulama sistemlerinin örgütlenmesi gayesiyle kurulduğu ve “doğu despotizmi” denen, (hidrolik modeldeki öncüllere ilave olarak) devletin sivil topluma ait işlevleri kendi uhdesine alması dolayısıyla despotik bir karaktere sahip olduğu¹⁶¹ tezlerine¹⁶² kaynaklık eden bu modele göre, devletli topluma geçiş süreci birçok örnekte ilk etapta, *Köken*’deki sömüren-sömürülen zıtlığından kaynaklanan bir çatışmayı ortaya koymaya elverecek bir tablo sunmamaktadır. Ortada sınıflı bir toplum olmakla birlikte, üretim araçları yönetici sınıfın özel mülkiyeti haline gelmediği için sınıf ilişkileri kayda değer bir hususiyet arz etmemektedir¹⁶³. Bu ilk devlet, yolların bakımı, yol güvenliğinin sağlanması, saldırılara karşı güvenliğin sağlanması gibi bazı külfetlere katlanmaktadır¹⁶⁴; bu durum artık ürüne el koyma ile beraber düşünüldüğünde bir karşılıklılık yaratmakta¹⁶⁵ ve ilişkinin düzeyinin tek yönlü bir sömüren-sömürülen ikiliğine varmasına engel olmaktadır. Kanımızca bu karşılıklılık, siyasi iktidarın hukuki kavranışını düşünmeye el verecek şekilde, ilkeye dayanak oluşturan toplumsal ilişkilere kaynaklık etmekte ve siyasi iktidarı buna uygun bir zeminde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır¹⁶⁶. Chesneaux şöyle diyor:

Osmanlı Toplumunu, İstanbul, Alfa Yay., 2015; Jean Chesneaux, Eugene Varga vd., **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970; Jean Suret-Canale, Eric Hobsbawm, vd., **İlk Sınıflı Toplamlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985; Maurice Godelier, **Asya-Tipi Üretim Tarzı**, Çev. Attila Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yay., 1966; Marc Abeles, “Asya Tipi Üretim Tarzı”, Çev. Volkan Yalçintoklu, **Marksizm Sözlüğü**, Haz. Gerard Bensunnan, Georges Labica, İstanbul, Yordam Yay., 2012, s. 59-62; Bryan S. Turner, “Asya Toplumu”, Çev. Nail Satlıgan, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, Ed. Tom Bottomore, 5. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2012, s. 47-51.

¹⁶¹ Hidrolik model için bkz. Baykan Sezer, **Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1979. Yanı sıra “doğu despotizmi için bkz. Karl A. Wittfogel, **Oriental Despotism**, New Haven/London, Yale University Press, 1963.

¹⁶² Bu iki tezin ATÜT içindeki yerinin tali olduğu yönünde görüş için bkz. Lawrence Krader, **The Asiatic Mode of Production**, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1975, s. 290,191; 313 vd.

¹⁶³ Jean Chesneaux, “Asya Tipi Üretim Tarzının Açtığı Yeni Araştırma Alanları”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970, s. 44. Ya da ilk aşamada kamu yararı güdülmekte; siyasi, ekonomik ve ideolojik olmak üzere, üç işlev gözetildiğinden sınıf çatışması söz konusu olmamaktadır (Krader, **a.g.e.**, s. 273, 274).

¹⁶⁴ Chesneaux, **a.g.e.**, s. 42.

¹⁶⁵ Peter J. M. Claessen, Peter Skalnik, “Modellerde ve Gerçeklikte Erken Devlet”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 318.

¹⁶⁶ Karşılıklılık ilkesinin meşruiyet kazandırma ile ilişkisi için bkz. Skalnik, **a.g.e.**, s. 253.

“[K]öy topluluklarıyla, onları sömüren ve aynı zamanda ekonomik faaliyetlerini düzenleyen devlet üst bir birlikte bir araya gelmektedirler. [Prestij için yapılan tapınak, anıt vb.] ‘tiranın keyfi için yapılan şeyler değil’ o ‘üst birliğin’ cisimleştirilmesi, siyasal alanda somut bir biçimde ifade edilmesi, ‘övülmesi’ için meydana getirilen eserlerdir”¹⁶⁷.

Kanımızca köy topluluklarıyla devleti, ikisinin üstünde bir araya getiren bir düzlem düşüncesi, ana hatlarıyla siyasi iktidarın hukuki kavranışına olanak tanıyacak bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuçları itibarıyla ATÜT’ün, Ortodoks Marksizmin “sınıf çatışmasından kaynaklanan, sömürüyü yeniden üretmenin aracı olarak devlet” kavrayışının bugünkü tezahürüne nasıl bir alternatif sunduğu çalışmanın kapsamı dışındadır¹⁶⁸. Bizi ilgilendiren, burada ele alınan tarihsel kesiti ilke-uygulama ilişkisi üzerinden, Marksist bakış açısı ile okumanın mümkün olup olmadığı sorusuna cevap bulmaktır. Bu cevabı önemseyiş, soruya atfedilen değerlendirdir. Marksizm devleti çözümlemek bakımından çok önemli veriler sunmaktadır. Buna karşılık Marksist veriler, devleti ekonomi-politik açıdan çözümleme noktasında sunduğu imkanları hukuki açıdan çözümleme bakımından aynı şekilde sağlamamaktadır. ATÜT ise, yönetenler ile yönetilenler arasında kurmuş olduğu karşılıklılık ilişkisi, özellikle de bu karşılıklılığın devlete yükledikleri dolayısıyla meşruiyet ilişkisine temel teşkil edecek bir ilke fikrini Marksizm içinde düşünmeye olanak tanımaktadır.

Çalışmanın kurgusu ATÜT’e göre şekillendirilmemiştir. Bunun başlıca iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi, çalışmanın siyasi-hukuki çerçevesine ekonominin ilave edilmesinin beraberinde getireceği yüküdür. Diğer sebep ise -bu ilk sebebin kişiseliliğinin mahzurunun ortadan kaldıracağını umarak- ATÜT hakkında Türkiye’de

¹⁶⁷ Chesneaux, a.g.e., s. 44,45.

¹⁶⁸ Bu yönde, Osmanlı-Türkiye gelişim çizgisini ele alan bir değerlendirme için bkz. İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**, 5. Bs., İstanbul, Bağlam Yay., 2007. ATÜT’e karşılık feodalizmin evrenselliği tezini ileri süren, tespit edebildiğimiz en kapsamlı çalışma şudur: Halil Berktaş, **Kabileden Feodalizme**, İstanbul, Kaynak Yay., 1983.

oluşan literatürün, büyük ölçüde bizim ele aldığımız tarihsel kesiti de kapsamına alacak şekilde Türkiye tarihine yönelmesidir. Dolayısıyla bu çalışmanın çıktılarının, o literatür ile sınanması her zaman imkan dahilindedir.

II. TOPLULUK VE BÜTÜNCÜL TOPLUM

A. KAVRAMSAL ART-ALANA YÖNELİK ÖN AÇIKLAMALAR

Günümüzde liberal dünyada siyasi işlevleri icra edenlerle hâkim ekonomik işlevleri icra edenler arasında tam bir ayrılık görülmektedir¹⁶⁹. Laik devletin bir özelliği olarak, dinî işlevler ile siyasi işlevlerin de -hiç değilse liberal form özelinde- ayrı olduğu açıktır¹⁷⁰. Ancak bu durum tüm insanlık tarihi boyunca bu şekilde cereyan etmemiştir. Örneğin 18. ve 19. yüzyıllarda İngiltere’de, 19. yüzyılda Fransa’da parlamentoya hâkim olan oligarşi, ekonomik iktidarı da elinde bulundurmıştır¹⁷¹. Umdesi altı ok içinde “devletçilik” de olan Türkiye’nin, kuruluş yıllarında ekonomiye daha fazla devlet müdahalesi içeren bir modele sahip olduğu¹⁷² da rahatça söylenebilir. Antik Mısır’da Firavun’un tanrısal niteliği¹⁷³; İkinci Dünya Savaşı sonrasına değin Mikado’nun Şinto dini içindeki konumu¹⁷⁴, Bizans’ta imparatorun dinî konumu¹⁷⁵ düşünüldüğünde durumun, ideolojik işlevlerle siyasi işlevler arasında da tarihte bugünden farklı şekilde olduğu görülmektedir. Öyleyse işlevleri üzerinden tanımlanan toplumsal iktidarların yalnızca belirli bir işlev ile ilgili faaliyette bulunduğunu

¹⁶⁹ Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 61.

¹⁷⁰ Bunun liberal devletin kendine yönelik iddiası olduğu açıktır. Althusser, modern devletin aileden dine, eğitimden sendikalara kadar pek çok “aygıt” ile ideolojik işlevler üstlendiğini belirtmektedir (Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, 3. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 32 vd.).

¹⁷¹ Çam, **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, s. 61.

¹⁷² Sıddık Sami Onar, **İdare Hukuku**, C. 1, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 169, 1942, s. 23-26.

¹⁷³ Charles Freeman, **Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları**, Çev. Suat Kemal Angı, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 51; Alâeddin Şenel, **İnsanlık Tarihi: Kemirgenlerden Sömürgecilere**, 3. Bs., Ankara, İmge Yay., 2014, s. 469.

¹⁷⁴ Russell, **a.g.e.**, s. 47.

¹⁷⁵ Bizans imparatorları “tanrısal” anlamına gelen Yunanca *deios* unvanını taşırlardı. Dinî iktidar içindeki rolleri bu unvanı taşımaktan ibaret de değildi: Teolojik tartışmalara katılmakta, dinî kararlar çıkarmaktaydılar; patriğin seçiminde nihai karar da onlara aitti. 12. yüzyılda yaşayan hukukçu Balsamon “imparatorun ne yasalara ne kanonlara bağlı olduğunu” ve bu sebeple doğrudan doğruya dinî nitelikte kararlar alabildiğini aktarmaktadır. Doğu kilisesi, başında imparatorun olduğu bir devlet kilisesi görünümündedir (G. L. Seidler, **Doğu’da Siyasal Düşünce**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2020, s. 128-130; Ernest Barker, **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüğü**, Çev. Mete Tunçay, 2. Bs., Ankara, İmge Yay., 1995, s. 118).

söylemek doğru görünmemektedir¹⁷⁶. İktidarların işlevlerine ilişkin daha önce yapılan tasnif teorik düzeyde bir anlama sahip olmakla beraber, bu tasnifteki iktidarlara tanımlayan işlevlerin, toplumda billurlaşmış örgütlerce yürütüldüğünü iddia etmek güçtür. Birbirine geçmiş durumda bulunan işlevlerden ve bunların yürütücüsü durumundaki gruplardan söz etmek gerçeğe daha uygundur. Ancak bu grupların o adla anılmasına neden olan baskın işlevlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Şu halde sözü edilen işlevleri yerine getiren grupları belirleyebilmek amacıyla birtakım tespitlerde bulunmak gerekmektedir. Bunun için sosyolojinin araçlarına başvurulabilir. Kavramlar Tönnies'ten alınıp, içerikleri kısmen Durkheim ve İbn Haldun ve özellikle de Gurvitch'in açıklamalarıyla doldurularak, iki toplumsal birim kurgulanacaktır: Topluluk (grup/cemaat) ve bütüncül toplum (global/topyekün/kaplımsal cemiyet). Bunlardan ilki son bölümde hukuku etkin kılan toplumsal failleri¹⁷⁷, ikincisi ise siyasi iktidarın ve ilkenin üzerinde cari olduğu zemini tespit etmekte kullanılacaktır.

B. TÖNNIES'İN TOPLULUK VE TOPLUM AYRIMI

Topluluk (*Gemeinschaft*) ve toplum (*Gesellschaft*) arasında yapılan ünlü ayrımın sahibi Tönnies'e¹⁷⁸ göre topluluk, iradesi karşılıklı bağlanma duygusu, karşılıklı anlayış ya da uzlaşıya dayanan bir oluşumdur¹⁷⁹. Aile, akrabalık, klan gibi kana bağlı, komşuluğa dayanan yere bağlı, arkadaşlık gibi duygu ve düşünce birliğine bağlı olmak üzere çeşitli türlere ayırmak mümkündür¹⁸⁰. Toplum ise toplulukta olduğu gibi barış içerisinde yaşayan, ancak onun aksine temelden bağılılık durumunun olmadığı bir insan grubu meydana getirmektedir¹⁸¹. Tönnies'e göre toplum, rekabetçi mübadele ilişkilerinin etkileşimde etken olduğu bir birimdir¹⁸²; bu mübadele

¹⁷⁶ Mann, **İktidarın Tarihi**, s. 30.

¹⁷⁷ Bkz. aş. *Topluluklar ve Etkin Hukuk* başlığı.

¹⁷⁸ Tönnies'in eseri yakın zamanda Türkçeye çevrilmiştir. Çevirmeni kitabın uzun yıllardan beri Türkiye'de "Cemaat ve Cemiyet" adıyla bilinmesi sebebiyle kitap ismini bu şekilde çevirdiğini ancak metinde cemaat yerine topluluk, cemiyet yerine toplum kelimelerini kullandığını belirtmektedir (Ferdinand Tönnies, **Cemaat ve Cemiyet**, Çev. Emre Güler, İstanbul, Vakıf Bank Kültür Yay., 2019, s. 34).

¹⁷⁹ Tönnies, **a.g.e.**, s. 63.

¹⁸⁰ Tönnies, **a.g.e.**, s. 53, 54; Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 66.

¹⁸¹ Tönnies, **a.g.e.**, s. 98.

¹⁸² **A.e.**, s. 103-105.

ilişkilerine temel olan iradeler kendi menfaatleri doğrultusunda hareket eder¹⁸³. Dolayısıyla toplum, topluluklardaki karşılıklı anlayış ya da bağlanma duygusundan farklı olarak “samimiyetten yoksun”dur¹⁸⁴.

Tönnies ayrıca topluluk ile toplumu bir öncelik-ardıllık ilişkisi içinde ele almaktadır. Toplumu “gelişmekte olan bir ortak ve ulusal yaşam sürecinin zirvesi”¹⁸⁵ olarak görürken, topluluğu ise buna göre daha eski bir grup olarak ve “bir Germen Orta Çağ”ından esinlenerek geliştirdiğini¹⁸⁶ ve bu bakımdan evrimci bir tipoloji ortaya attığını söylemek mümkündür¹⁸⁷. Nihayet Tönnies’e topluluk ve toplum ayrımı içinde topluluğu yeğleyen bir değer yargısı ile konuyu ele aldığı eleştirisinin yöneltildiği belirtilebilir¹⁸⁸.

C. DURKHEIM’IN MEKANİK VE ORGANİK DAYANIŞMA AYRIMI

Tönnies’in topluluk ve toplum kavramsallaştırmasını çağrıştıran bir diğer ayrım Durkheim’in mekanik ve organik dayanışma ayrımıdır. Durkheim, dayanışma türlerini gözlemleyebilmek amacıyla farklı toplum tiplerinden kaynaklandığı varsayımıyla farklı iki hukuk kuralı dizgesini ayırt etmektedir: Bastırıcı yaptırımlı ve onarıcı (düzeltici) yaptırımlı hukuk kuralları¹⁸⁹. Bu hukuk kuralı dizgelerinin karakterinin, toplumda varolan dayanışma türünün karakterini vereceği hipotezi ile hareket etmekte ve nihayet bastırıcı yaptırımlı hukuk kurallarının görüldüğü toplumlarda mekanik dayanışmanın, onarıcı yaptırımlı hukuk kurallarının görüldüğü toplumlarda ise işbölümüne dayanan organik dayanışmanın varolduğu sonucuna ulaşmaktadır¹⁹⁰. Ona göre mekanik dayanışmanın görüldüğü toplumlar daha çok benzerlik ihtiva ederler¹⁹¹; bireyin toplum ile kurduğu ilişki dolaysızdır¹⁹². Bu

¹⁸³ Tönnies, **a.g.e.**, s. 118; Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 66.

¹⁸⁴ Tönnies, **a.g.e.**, s. 118.

¹⁸⁵ **A.e.**, s. 123.

¹⁸⁶ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 68.

¹⁸⁷ **A.e.**, s. 65.

¹⁸⁸ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 68; Kadir Cangızbay, **Gurvitch Sosyolojisi**, Ankara, Değişim Yay., 1985, s. 45.

¹⁸⁹ Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, Çev. Özer Ozankaya, 3. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2018, s. 95-97; Oktay Uygun, **Hukuk Teorileri**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2017, s. 92.

¹⁹⁰ Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, s. 162-165.

¹⁹¹ **A.e.**, s. 167-171.

¹⁹² **A.e.**, s. 161, 162.

toplumlar genellikle ilkelik/gelişmişlik ikiliğinde ilkinde yakındır¹⁹³. Mekanik dayanışmanın temel motifi olan ortak bilinç durumları, dinsel bir özellik alır¹⁹⁴. Durkheim, mekanik dayanışmanın hâkim olduğu toplumları esas alarak bir toplum tipolojisi kurmaya çalışır ve bunların parçalı toplumlar olduğunu belirtir¹⁹⁵. Parçalı toplumlar, kendilerine çok benzer yığınların tekrar etmesi ve dolayısıyla türdeş yapısını koruması esasına dayanır¹⁹⁶.

Buna karşılık organik dayanışma, işbölümünün yaygın olduğu, büyük ve türdeş olmayan sınıai toplumlarına temel teşkil etmektedir¹⁹⁷. Başlangıçta mekanik dayanışma yegane dayanışma türü iken zamanla organik dayanışmanın onun yerini alması ve başatlaşması Durkheim'e göre tarihin bir yasasıdır¹⁹⁸. Benzerlikten kaynaklanan bağlar toplumsal evrim neticesinde gevşer ve yerlerini işbölümünü esas alan bağlar alır¹⁹⁹. Bu dayanışma türünde bireyin toplumla kurduğu ilişki dolaylıdır; başka topluluklar ile kurduğu ilişkiler neticesinde topluma katılır²⁰⁰. Bu dayanışma türünden kaynaklanan toplum tipi, organik (ya da örgütlü) toplum tipidir²⁰¹. Söz konusu toplum tipinde toplumsal ögeler mekanik dayanışmadan kaynaklanan parçalı tipte olduğu gibi türdeş ögelerin basit bir tekrarı gibi değildir; her biri özel bir role sahip birbirinden farklı ögelerin oluşturduğu bir dizgedir²⁰². Bu parçaların oluşturduğu bütünün kendisi, parçalardan farklı bir şeydir; onu oluşturan ögelerle karşılıklı bağımlılık ve astlık üstlük ilişkisi içinde bulunur²⁰³. Her ne kadar işbölümüne dayalı toplumlarda organik dayanışmanın başatlığı artsa da, mekanik dayanışmanın sonucu olan parçalı tip bütünüyle ortadan kalkmamaktadır. Silikleşse de farklı biçimlerde varlığını devam ettirmektedir²⁰⁴.

¹⁹³ A.e., s. 167.

¹⁹⁴ A.e., s. 205-211 ve 218.

¹⁹⁵ A.e., s. 213, 214.

¹⁹⁶ A.e., s. 214 vd.

¹⁹⁷ Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, s. 183-187; Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 91.

¹⁹⁸ Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, s. 213.

¹⁹⁹ A.e., s. 188-191.

²⁰⁰ A.e., s. 161, 162.

²⁰¹ A.e., s. 221.

²⁰² A.y.

²⁰³ A.y.

²⁰⁴ A.e., s. 220-229.

D. İBN HALDUN'UN GÖÇEBE/BEDEVİ TOPLUM YERLEŞİK/HADARİ TOPLUM AYRIMI

İbn Haldun'un ayrımının temelini geçim yollarının farklılaşması oluşturmaktadır²⁰⁵. Tarım ya da hayvancılık ile uğraşanlar bu uğraşlarının gereğini yerine getirmek için daha geniş sahalarda yaşarlar; bunlar bedevi kavimlerdir²⁰⁶. İbn Haldun bunların ayırt edici özelliği olarak ancak yaşamlarını sürdürecek kadar üretim yapabilmelerine işaret etmektedir²⁰⁷. Hadari ise yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı demektir²⁰⁸. Geçimlerini sanat ya da ticaret yoluyla sağlarlar²⁰⁹. Onların ayırt edici özelliği, emeklerinin daha kârlı oluşudur²¹⁰. Bunlar, zorunlu ihtiyaçlarından fazlasını üretirler ve böylece zenginlik ve refahlarını arttıırırlar²¹¹. Buna bağlı olarak lüks tüketim de artar²¹².

Zaruri ihtiyaçları karşılamak, lüks ihtiyaçları karşılamaktan daha eskidir ve onlardan önce gelir. Bununla bağlantılı olarak bedevilik hadarilikten önce gelmekte ve onun kökenini teşkil etmektedir²¹³. Bedeviler yaradılıştaki fitrata ve tabiata daha yakındır; dünyevi olanla ilişkileri ihtiyaçları mesabesindedir. İbn Haldun'a göre bu durum, bedeviliğin hadariliğe kıyasla hayra daha yakın olması sonucunu doğurmaktadır²¹⁴. Geçim şekillerinin sonucunda geliştirdikleri yaşam tarzı dolayısıyla bedeviler hadarilerden daha cesurdur²¹⁵ ve dolayısıyla diğer halklar üzerinde hakimiyet kurma kudretine sahiptirler²¹⁶.

İbn Haldun'un kuramında asabiye kavramı özel bir yer tutmaktadır. Grup duygusu, toplumsal dayanışma duygusu/bilinci, hatta milli duygu biçiminde açıklandığı olmuştur²¹⁷. Asabiye, İbn Haldunca önce bedevi toplumlarda grup içindeki

²⁰⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, 17. Bs, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 323.

²⁰⁶ İbn Haldun, **a.y.**

²⁰⁷ **A.e.**, s. 323, 324.

²⁰⁸ **A.e.**, s. 324.

²⁰⁹ **A.y.**

²¹⁰ **A.y.**

²¹¹ **A.y.**

²¹² **A.y.**

²¹³ **A.e.**, s. 325, 326.

²¹⁴ **A.e.**, s. 326, 327.

²¹⁵ **A.e.**, s. 330.

²¹⁶ **A.e.**, s. 348.

²¹⁷ Ahmet Arslan, **İbni Haldun**, 2. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014, s. 94.

dayanışmayı vurgulamak için nesep ilişkisine referansla tanımlanmakta; ancak bu kavram giderek devletin koşulu haline gelmektedir. Asabiye kavramına, soy dayanışmasının dışında dinî dayanışmayı ve ideolojik dayanışmayı anlatmak için de başvurulmaktadır²¹⁸.

*

Durkheim'in kuramı için bir değer yargısı içerdiği, mekanik dayanışmaya dayanan toplumlara karşılık organik dayanışmanın hâkim²¹⁹ olduğu toplumlara açık bir sempati beslediği eleştirisi yapılmaktadır²²⁰. Tönnies'in kuramı için de topluluğu yeğleyen bir değer yargısı taşıdığı eleştirilerinin yapıldığı belirtilmişti. Bunun dışında her iki yaklaşım da esasen günümüzün toplumları ile geçmiş toplumları, aralarındaki toplumsal ilişki biçimi bakımından ayırt etme kaygısı güdüyor görünmektedir²²¹. Toplumsal ilişki biçimini tespit ederken, farklı toplum tiplerini birbirinden ayırt ettikleri belirtilebilir²²²; ancak eserlerin esas gayesi toplum tipolojisi ortaya koymak olarak ortaya çıkmamaktadır. Bütün bunlara rağmen Tönnies'in karşılıklı bağlanma duygusu, karşılıklı anlayış ve uzlaşmaya vurgu yapan topluluk tanımı ve Durkheim'in mekanik dayanışmanın görüldüğü toplumlarda duygu ve düşünce birliğini ve türdeş toplumsal yapıyı vurgulaması aşağıda topluluk olarak ele alınacak gruplar açısından birer öncül olarak vurgulanmalıdır. Yine toplum hakkında Tönnies ve organik dayanışmanın görüldüğü toplumlar hakkında Durkheim'in farklı bileşenlerden oluşan girift bir yapıya işaret etmesi, aşağıda yer alan bütüncül toplum bahsi açısından önemlidir. Son olarak Durkheim'in organik toplumu, birbirinden farklılaşan organların ya da örgütlerin işlevsel bütünlüğü olarak görmesi ve bu yapının hiyerarşik özelliklerini vurgulaması, ileride ele alınan "bütüncül toplum" bakımından özellikle önemli görülmektedir.

²¹⁸ Oktay Uygun, **İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2019, s. 40 vd.

²¹⁹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 67.

²²⁰ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 68; Cangızbay, **a.g.e.**, s. 45.

²²¹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 68.

²²² **A.e.**, s. 65.

İbn Haldun'un realizmi dikkat çekicidir²²³; dinî mülâhazalarla bedeviliği hadariliğe üstün görmekle beraber, değerlendirmesine objektiflik hakimdir. Birbirinden ayırt ettiği toplumlar ve bunları ayırt eden özellikleri bu çalışma bakımından işlevseldir. İleride görüleceği üzere göçebelik ve yerleşiklik kavramlarına sık sık başvurulmaktadır. Bunun yanında asabiye, dayanışma anlamı içerdiği nispette, aşağıda ele alınan topluluklarda izi sürülebilecek bir kavramdır. Ancak İbn Haldun'un tipolojisi bu çalışmaya tek başına esas alınmamıştır. Zira asabiye kavramıyla beraber İbn Haldun'un çözümlemesi tarihsel bir mahiyet kazanmakta ve devletin oluşumu ve yıkılışına yönelmektedir²²⁴.

E. GURVITCH'İN TOPLULUK VE TOPLUM TİPOLOJİLERİ

1. Topluluk

Altı çizilen hususların önemine rağmen, Tönnies ve Durkheim'in yapmış oldukları ayrımlar -birbirlerinden ayırdıkları toplumları tarihî seyir içerisinde birini diğerinin öncüsü olarak konumladıkları nispette- bu bölümde bizim hedeflediğimiz gruptandırma amacına doğrudan doğruya hizmet etmemektedir. İbn Haldun'un çözümlemesi çok özgündür; ancak odak noktası bu çalışmanın amaçlarıyla doğrudan doğruya örtüşmemektedir. Burada, belirli tarihsel bir kesitte, farklı grupların, birbirleri ile ilişkilerini de hesaba katabilecek şekilde bir tipolojiye ihtiyaç duyulmaktadır. Böyle bir tipoloji Georges Gurvitch'ten mülhem şekilde şöyle özetlenebilir:

Gurvitch, toplumsal gerçekliği yatay olarak üç kategoride değerlendirmektedir: Mikrososyoloji altında toplumsal bağdaşma biçimlerini, makrososyoloji altında grup ile sınıfları ve somut tip olarak da toplumları ele almaktadır²²⁵.

Bu kategorilerden somut olarak gözlemlenebilir olan ve bu sebeple bizi ilgilendirecek olanlar grup, sınıf ve toplumdur. Ancak grup, sınıf ve toplum içindeki etkililikleri sebebiyle mikrososyoloji alanına giren toplumsal bağdaşma biçimleri ile

²²³ Mehmet Akad, Bihterin Vural Dinçkol, Nihat Bulut, **Genel Kamu Hukuku**, 13. Bs., İstanbul, Der Yay., 2017, s. 81.

²²⁴ Arslan, **İbni Haldun**, s. 100, 101 ve 121.

²²⁵ Hızır Murat Köse, "Georges Gurvitch'in Hukuk Sosyolojisi Anlayışı ve Türkiye'ye Etkisi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990, s. 20, 21; Nurettin Şazi Kösemihal, "Gurvitch Sosyolojisi", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 2, S. 12, 1957, s. 104.

ilgili iki noktaya değinmek gerekmektedir. Vurgulanması gereken ilk husus, toplumsal bağdaşmanın ya kısmi kaynaşma (“biz”ler oluşturma) ya da kısmi karşıtlık (“öteki”ler oluşturma) aracılığıyla oluştuğudur. Grup, sınıf ve toplumlar da bu sayılanlardan özellikle kısmi kaynaşmalar -yani kendine “biz” diyen birimler- içermektedir²²⁶. Her grup, sınıf ya da toplum içinde kendine “biz” diyen kişiler bulunmaktadır ve bu kişilerin başka “biz”ler ile olumlu ya da olumsuz anlamda ilişkileri önem arz etmektedir²²⁷.

Not edilmesi gereken ikinci husus ise bağdaşmanın bir amaç taşıyabileceği ya da amaçtan yoksun olabileceğidir. Amaç taşıması durumunda etkin (aktif) bağdaşmadan, taşınamaması durumunda ise edilgen (pasif) bağdaşmadan söz edilir²²⁸. Şimdi ele alınacak grup, sınıf ve toplumlar ihtiva ettikleri toplumsal bağdaşma biçimleri içinde en az bir aktif bağdaşma olmaksızın varolamazlar. Amaç varlığı dolayısıyla aktif bağdaşma içermek, ele alınacak grupların örgütlülüğünün tespiti bakımından önem arz etmektedir. Örgütlülük de ileride görüleceği üzere bazı grupları diğerlerinden ayırt etmek bakımından bir ölçüttür.

Toplumsal bağdaşma biçimlerine ilişkin bu kısa açıklamanın ardından “sınıf” hakkında da bir parantez açmak gerekmektedir. Gurvitch’in tipolojisine göre sınıf kategorisi bu çalışmada kullanılmaya elverişli değildir. Çünkü bu tipolojiye göre sınıf, çok sayıda katılımcıyı tutarlı şekilde motive edip harekete geçirebilecek derecede gelişkin üretim ve iletişim tekniklerine sahip endüstrileşmiş toplumlarda ortaya çıkmaktadır²²⁹. Bu çalışmada ele alınacak dönem, bu tanımlamadaki endüstrileşme seviyesine sahip olmadığı için sınıf kategorisine başvurulmamaktadır²³⁰.

²²⁶ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 46-48; Kösemihal, **a.g.e.**, s. 112, 113; Ülker Gürkan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 9. Bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2017, s. 44, 45.

²²⁷ Toplumsal bağdaşma mevzuuna burada konumuzu ilgilendirdiği nispette sınırlı bir değinide bulunulmuştur. Gurvitch’in toplumsal bağdaşma biçimlerine ilişkin çözümlemelerinden hareketle bunların türlerini gösteren kapsamlı bir şema için bkz. Kösemihal, **a.g.e.**, s.114.

²²⁸ Cangızbay, **a.g.e.**, s.50.

²²⁹ **A.e.**, s. 69.

²³⁰ Osmanlı söz konusu olduğunda toplumsal tabakalaşmayı ifade etmek için kullanılan en bilindik ayırım reaya (yönetilenler) - askerî zümre (yönetenler) ayırımıdır. Reaya üretim yapan ve vergi veren zümreyken, askerî zümre kendilerine tımar kesiminden, hazineinden ya da vakıflardan gelir ayrılan zümredir (Ahmet Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, 8. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2008, s. 160). Bu iki zümre pek âlâ toplumsal sınıflar olarak takdim edilebilirdi. Nitekim bu iki zümrenin giderek belirginleştiği ve Fatih’in iki kanunnamesine esas teşkil ettiği de belirtilmelidir. Fatih’in ünlü

Geriye grup ve toplum kalmaktadır ki, bunlar bu çalışmada başvurulacak başlıca iki kategoridir. Grup, doğrudan doğruya gözlemlenebilen, dışarıdan algılanabilen gerçek bir kolektif birimdir²³¹. Grup, mikrososyoloji alanına ait olan toplumsal bağdaşma biçimlerinden oluşan, belirli ortak bir amaç uğruna hareket eden, bir ya da daha çok işlev yerine getirmek üzere az ya da çok süreklilik gösteren ve bir ölçüde düzenliliğe sahip bir oluşum olarak tanımlanabilir²³². Bu, birbirinden çok farklı olmakla beraber “grup” kategorisi altında değerlendirmeye layık her tür oluşumu içermek maksadıyla kapsamı geniş tutulmuş tanımdır. Devletler, aileler, sendikalar, işsizler, üreticiler, tüketiciler, gösteri için toplanmış kitleler, gizli örgütler, tarikatlar, dernekler, milli azınlıklar, devrimci gruplar gibi örnekleri sayısız şekilde çoğaltılabilecek, günümüzde ya da geçmişte görülen pek çok oluşum bu kapsamda değerlendirilebilir²³³. Temel ölçütün “doğrudan gözlenebilir olmak” olduğunun altı çizilmelidir. Çeşitli şekillerde ortaya çıkmış olabilecek bu grupları sınıflandırırken kullanmak adına Gurvitch on beş ölçüt önermektedir²³⁴; bunlar araştırmaya göre sınırlandırılabilir ya da sayıları arttırılabilir²³⁵. Bu çalışmada, önce bu ölçütlerin

“Kanunname-i Âli Osman”ı askerî sınıfa yönelik düzenlemeleri içerirken, “Reaya Kanunu (Kanun-ı Padişahi/Fatih’in Umumi Kanunnamesi)”nın dördüncü faslı reayanın vergi mükellefiyeti konusunu ele almaktadır (Halil İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, **AÜSBFD**, C. 13, S. 2, 1958, s. 116-120; Ümit Hassan, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk-İdeoloji’ye**, 7. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2012, s. 189. Söz konusu iki kanunnamenin metinleri için bkz. Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri Cilt I**, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1990, s. 317-332, 347-357). Bu iki sınıfın karşılıklı etkileşimi ya da “mücadelesi” temel alınarak iktidar ilişkilerinin analizine *gidilmiyor* olması şöyle açıklanabilir: İlk olarak beylikler dönemi için bu ayrıma başvurmak çalışmamız açısından elverişli görünmemektedir; çünkü bu sınıflar Fatih’in kanunnameleri ile örneklemeye çalışıldığı şekilde, o dönemdeki gibi belirginleşmiş değildir. İkincisi ise bu çalışmada başvurulacak olan “topluluk”lar, reaya ve askerî zümre arasındaki ayrışmayı gözardı etmeyip bu ikisi arasındaki etkileşimi derinlemesine ortaya koyabilmektedir. Çünkü ele alınacak toplulukların iktidar mekanizmalarında tepede yer alanlar, büyük ölçüde askerî zümre ile kesişmektedir. Nitekim Tabakoğlu “yöneten sınıfını oluşturan zümreyi büyük ölçüde ilk dönemdeki fetihçi karakterin belirlediğini ve gazi, ahi, derviş ve aşiret ileri gelenlerinin üst sosyal tabakayı oluşturduklarını” (Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 160, 161) belirterek hem askeri zümre ve reaya arasındaki ayrışmanın kökenlerinin kuruluş döneminde olmakla beraber sonraya nazaran henüz bu dönemde belirginleşmediğini sezdirmekte, hem de bu çalışmada ele alınacak toplulukların önderlerinin, askeri zümrenin kökeninde bulunduğunu belirtmektedir. Üçüncü ve son olarak, son bölümde görüleceği gibi etkin hukuku ortaya koymada, bu toplulukların başat etken olduğu, çalışmanın başlıca tezlerinden bir tanesidir.

²³¹ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 52; Gürkan, **a.g.e.**, s. 46.

²³² Cangızbay, **a.g.e.**, s. 52; Köse, **a.g.e.**, s. 27.

²³³ Örnekler için bkz. Köse, **a.g.e.**, s. 29-33.

²³⁴ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 57-63. Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 53-57; Köse, **a.g.e.**, s.29-34; Gürkan, **a.g.e.**, s. 47, 48.

²³⁵ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 57. Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 57.

bazılarından yararlanılarak “topluluk” olarak adlandırılacak belirli bir grup tipi tarif edilmektedir. Sonrasında ele alınan dönemde bu tipe uygun olan gruplar tespit edilip incelenmektedir.

Topluluk olarak anılacak gruplara ilişkin değerlendirmeye, yukarıya alınan grup tanımından hareketle bir tespit yapmakla başlanabilir. Verilen tanımın ilk unsuru, grubun toplumsal bağdaşma biçimlerinden oluştuğudur. Toplumsal bağdaşma biçimlerinden “kısmi kaynaşma”nın gruplar içerisinde etkinlik gösterdikleri ifade edilmişti. Gurvitch’e göre bu “biz”lerin bağdaşmaları farklı derecelerde olabilmektedir. Bu dereceler kitle (yığın, ing. *mass*), topluluk (cemaat, ing. *community*) ve komünyondur (*communion*). Kitle, toplumsal bağdaşmanın yoğunluk derecesinin en düşük olduğu; topluluk, orta düzeyde olduğu ve komünyon da en yüksek durumda olduğu durumu ifade etmektedir²³⁶. Bu düzeylerin grupların değil fakat grup içinde etkinlik gösteren “biz”lerin ilişki dereceleri olduğu tekraren vurgulanmalıdır. İlk belirlenimi bu derecelerden hareketle yapmak mümkündür. Bu çalışmada ele alınan gruplarda etkinlik gösteren “biz”ler bakımından, yoğunluk derecesi itibarıyla kitle olarak nitelenenler ele alınmamaktadır. Aralarındaki derece farkı gözardı edilerek, topluluk ve komünyonun tamamı için yoğunluğun asgari ölçütü esas alınarak topluluk nitelenmesi yapılmakta; bu ölçütü sağlayan gruplara da grup değil topluluk denilmektedir. Buna göre örneğin, diğer bütün özellikleri bir tarafa bırakılmak kaydıyla, pekâlâ bir grup olarak değerlendirilebilecek olan “Söğütlüler”, “İznikliler” ya da “konar-göçerler”, “yerleşik hayat sürdürenler”, kaynaşma yoğunluğu itibarıyla yığın oldukları gerekçesiyle araştırma konusu edilmemektedir.

Bunun dışında, içerisinde “aktif bağdaşma” olarak ifade edilen ve belirli en az bir amaç gütmeyi, ortak bir eser ortaya koymayı esas alan herhangi bir “biz” içermeyen bir grup olamayacağı, Gurvitch tarafından da belirtilmektedir²³⁷. Grubun geri kalanına gerçekleştirecekleri bir amaç/amaçlar olduğunu herhangi bir söz ya da davranışı ile hatırlatan “biz”leri olmayan bir grup araştırma konusu yapılmamaktadır. Bu ölçüt,

²³⁶ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 49; Kösemihal, **a.g.e.**, s. 122.

²³⁷ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 50.

dolaylı olarak içerisinde “aktif biz”lerin tepesinde olduğu bir hiyerarşi barındırmayan toplulukların kapsam dışında tutulduğunu göstermektedir.

Bir hiyerarşi barındıran topluluklardan hangilerinin konuya dahil edileceği noktasında, Gurvitch’in bahsedilen on beş ölçütünden amaca uygun olan altı tanesi şöyle sıralanabilir:

Çap (genişlik): Bu ölçüt topluluğa katılanların sayısı ile ilgilidir. Gruplar küçük, orta ya da büyük çapta olabilir²³⁸. Küçük topluluklar kapsam dışında tutulacaktır. Örneğin aile, küçük bir topluluk olduğu için ele alınmayacaktır.

İçerik: Topluluğun yerine getirdiği işlev sayısı ile ilgilidir. Gurvitch’in ayırımına göre topluluklar tek işlevli, çok işlevli ya da üstün işlevli olabilir²³⁹. Bu çalışmada tek işlevli topluluklar kapsam dışında tutulacak, çok işlevli ve üstün işlevli topluluk arasında bir ayırma gidilmeyecektir. Örneğin sadece askeri işlevi ile tanımlanacak ordu ya da savaşçılar gibi bir topluluk ele alınmayacaktır. Ancak bu, savaşçılık ile ilgili herhangi bir işlevin değerlendirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Ele alınacak olan gruplar çok işlevli olacağına göre, bunların içerisinde başka işlevlerle beraber askeri işlevin bulunması tabiidir.

Süre: Topluluğun geçici ya da devamlı niteliği ile ilgilidir²⁴⁰. Bu çalışmada devamlı nitelikteki topluluklar değerlendirilecektir. Örneğin bir savaşa katılan ya da bir ibadeti yerine getirmek için bir araya gelen insanlar, pekala birer grup olarak değerlendirilebilir. Ancak bunlar savaşın ya da ibadetin sona ermesi ile dağılacak geçici topluluklardır. Bu türden gruplar değerlendirmeye esas teşkil etmemektedir.

Oluşum temeli: Üyelerin topluluğa katılırken aldıkları tavırla ilgili olup fiilî, iradi ya da dayatılmış toplulukları ayırt etmek mümkündür. Fiilî topluluklar, katılmanın ne iradi ne de bir dayatma sonucunda gerçekleştiği topluluklardır. İradi topluluklar katılanın rızasına dayanırken, dayatılmış topluluklar kişinin katılmaya zorlandığı topluluklardır²⁴¹. Ele alınacak topluluklar açısından meşruiyet önemli bir

²³⁸ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 53.

²³⁹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 53; Köse, **a.g.e.**, s.30; Cangızbay, **a.g.e.**, s. 58.

²⁴⁰ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 53; Köse, **a.g.e.**, s. 30.

²⁴¹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 54; Köse, **a.g.e.**, s. 30, 31; Cangızbay, **a.g.e.**, s. 59, 60.

ayrım noktası teşkil ettiğinden dayatılmış topluluklar kapsam dışında tutulacaktır. Örneğin savaş esirleri, köleler iradi olarak değil dayatma yoluyla birer grup teşkil edebilir. Ancak dayatma esasına dayanması dolayısıyla bunlar kapsam dışında tutulacaktır.

Dışa vuruş (yansıyış) derecesi: Yapılaşma ve örgütlülük esasına dayanır²⁴². Yapılaşma topluluğun içerdiği hiyerarşiler arasında potansiyel bir dengenin oluşmasını ve yine topluluğun içerdiği konum, rol ve ilişkilerin belirginleşmesini ifade eder²⁴³. Örgütlenme gücü ise yukarıda değinilen aktif toplumsal bağdaşma biçimlerinin pasif toplumsal bağdaşma biçimlerine üstün gelmesine bağlıdır²⁴⁴. Örgütlülük, yapılaşmanın özel bir durumudur ve örgütlenmiş her topluluk yapılaşmıştır²⁴⁵. Buna göre gruplar yapılaşmamış, yapılaşmış ama örgütlenmemiş, yapılaşmış ama yetersiz düzeyde örgütlenmiş ve nihayet örgütlenmiş olmak üzere dört başlık altında değerlendirilebilir²⁴⁶. Bu çalışmada dışa vuruş derecesi açısından büyük ölçüde örgütlenmiş topluluklar ele alınacaktır. Ancak yapılaşmış olmakla beraber yetersiz düzeyde örgütlenmiş topluluklar olmalarına karşılık aşiretlere kısmen değinilecektir.

Diğer gruplarla bağdaşma (uyuşma) derecesi²⁴⁷: Bu ayrıma göre gruplar başka gruplar ile bağdaşıp bağdaşmamalarına göre ele alınır. Başka gruplarla bağdaşmayan gruplar, ileride ele alınacak türden iktidar ve hukuk ilişkilerinin tarafı olamayacakları gerekçesiyle değerlendirme dışında tutulacak, ancak birbiriyle bağdaşabilen gruplar değerlendirilecektir.

Gurvitch'in ölçütleri ile ele alınacak topluluklar belli ölçüde daraltılmış oluyor. Ancak yine de bu çalışma özelinde, ele alınacak toplulukları kesin olarak sınırlandırmak amacıyla bir ölçüt daha belirlemek zorunlu görünmektedir. "Bütüncül topluma etki etme" denebilecek bu ölçüt -aşağıda ele alınacak olan- bütüncül toplumun, norm alanına etki etme kuvvetini ifade etmektedir. Çalışmanın amacı

²⁴² Cangızbay, **a.g.e.**, s. 57.

²⁴³ Cangızbay, **a.y.**

²⁴⁴ Köse, **a.g.e.**, s. 31.

²⁴⁵ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 57.

²⁴⁶ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 55.

²⁴⁷ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 56; Köse, **a.g.e.**, s. 32.

toplumsal ilişkilerden kaynaklanan ilkeye ilişkin çıkarım yapmak olduğundan, bu ölçüt ile toplumsal ilişkilere katılımı sınırlı olan ve dolayısıyla ilkeye etkisi gözardı edilebilecek toplulukların kapsam dışında tutulması amaçlanmaktadır. Örneğin gayrimüslimlerin oluşturdukları cemaatler, yukarıdaki ölçütün birçoğunu sağlamaktadır. Ancak bunlar bütüncül topluma etki etme ölçütünü sağlamamaktadır. Bu sebeple gayrimüslim cemaatler araştırma konusu dışında tutulacaktır.

Bu ölçütlere göre 13. ve 14. yüzyıl Anadoluşunda tespit edebildiğimiz ve araştırmaya konu edilecek olan, orta ya da büyük çaplı, birden çok işlev yerine getiren, devamlı, üyelerin fiili ya da iradi olarak katıldıkları, örgütlü, birbiriyle bağdaşan ve bütüncül topluma etki eden topluluklar şunlardır: Ahiler, tarikatlar, Sünni İslam cemaati ve beylikler.

Gurvitch'in on beş ölçütü içerisinde bu dört topluluğu ayırt etmede kullanılmamış olan biri vardır ki, buna dayanan bir ayırmada, buradaki dört topluluk aynı kategori içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan bu ölçüt de zikredilmeye değerdir. Dört topluluk tipi de "bütüncül toplum tarafından nüfuz edilebilme"²⁴⁸ bakımından benzerlik göstermektedir. Bütüncül toplumdan ileride söz edilecektir; ancak şu kadarı söylenebilir ki bu toplulukların dördüne de içinde varoldukları toplum etki edebiliyor görünmektedir.

Kanımızca burada ele alınan topluluklar, mensuplarına toplumsal roller benimsetme ve böylelikle ortak tepkiler yaratma kuvvetine sahiptir²⁴⁹. Örgütlü olmaları, yaratmış oldukları toplumsal rollerin ve benimsedikleri değerlerin dışında hareket eden üyelerine bu örgütler tarafından yöneltilebilecek (en genel anlamıyla) yaptırımları mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu toplulukların örgütlülüğü, aynı zamanda onlara ait rol ve değerlerin korunması ve sürdürölmesini sağlamaktadır. Yine bir merkezin taşıyıcı olduğı değerler yahut semboller manzumesi, topluluğa aynı zamanda ortak bir amaç vermektedir²⁵⁰. Bu nedenle topluluk, etkileşim halindeki insanlardan oluşan bir bütün olmakla kalmamakta, bir değer, norm, inanç, alışkanlık

²⁴⁸ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 62; Köse, **a.g.e.**, s. 32; Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 55, 56.

²⁴⁹ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 55.

²⁵⁰ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 56; Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 108.

ve davranış bütünü olarak ortaya çıkmaktadır²⁵¹. Topluluğun mensubu olan fertler, bu bütünün bir parçası olmak dolayısıyla belli bir dayanışma içinde olma özelliğini sergilemektedir²⁵². Genel olarak gruplar kendi grup hukuklarını yaratırlar²⁵³. Buradaki topluluklar ise bütüncül topluma etkileri dolayısıyla ilave olarak, kendi hukuklarını ve taşıyıcısı oldukları değerleri bütüncül toplum düzeyinde ortaya çıkan ilkede teyit etme potansiyelini taşımaktadırlar²⁵⁴.

2. Bütüncül Toplum

Ele alınacak toplulukların tespitinin ardından, geriye bu toplulukların etkinlik gösterdiği bütüncül (global/topyekün/kaplamasal) toplumun ne olduğunu ortaya koymak kalmaktadır. Bütüncül toplum, bilimsel çözümleme amacıyla geliştirilmiş²⁵⁵, soyut bir nosyon yahut tarihî somut bir olgu olarak farklı şekillerde konu edilebilen sivil toplum kavramsallaştırmasının sosyologlarca karşılandığı kavramdır²⁵⁶. Onu tanımlamak için ilk etapta insanların toplu yaşamının makro düzeyde gerçekleştiği alan olduğu söylenebilir²⁵⁷. Bu çalışmada bütüncül toplum kavramına başvurulmasının sebebi de siyasi iktidara ilişkin yapılacak çözümlemenin gerçekleşeceği düzlemi tespit etmektir.

Bütüncül toplum, Gurvitch'in tasnifine göre, hem en etkin hem de en zengin içeriğe sahip toplumsal fenomenler bütünüdür²⁵⁸. Bu toplum, grupları ve bunların kendi sahip oldukları hiyerarşileri yetkinlik ve nüfuz edebilme gücü bakımından aşar²⁵⁹. Bütüncül toplum kendi dışında herhangi bir topluma tâbi olmayan, başka bir toplumun parçası olmayan en büyük toplum²⁶⁰ olarak tanımlanabilir. Bütüncül toplumun bu şekilde tanımlanmasının sebebi, bir kültürün taşıyıcısı olmasıyla

²⁵¹ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 35.

²⁵² **A.e.**, s. 37.

²⁵³ Gürkan, **a.g.e.**, s. 46.

²⁵⁴ Bkz. aş. *Yöneticiyi Sınırlayan Hukuklar* başlığı.

²⁵⁵ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 52.

²⁵⁶ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 43.

²⁵⁷ Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 39.

²⁵⁸ Köse, **a.g.e.**, s. 35.

²⁵⁹ Köse, **a.y.**

²⁶⁰ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 3.

ilişkilendirilmektedir²⁶¹. Duverger, başka toplulukları kendi içinde bütünleştirebilen, buna karşılık kendinden daha kapsamlı topluluklarla bütünleşme konusunda direnebilen toplulukların ayrı bir kültüre sahip olduğu tespitini yapmaktadır²⁶². Buna göre başka toplulukları kendi içinde bütünleştirebilen ve onların çıkarlarını bir denge içinde yürüten, toplulukları ya da münferit toplulukların ortak kültürel kodlarını ortaya koyan, bu anlamda en eksiksiz ve köklü kültürün taşıyıcısı durumunda olan topluluğa bütüncül toplum denmektedir²⁶³. Kültür, bu çalışma içinde ne olduğu her açıdan ele alınabilecek olmanın çok ötesindedir; bu sebeple ancak “bütüncül toplum” kavramının içeriğini belirginleştirmeye yönelebilecek bir tanım, Mardin’den iktibasla, şöyle yapılabilir: “Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir”²⁶⁴. Bütüncül toplumun bir taraftan içindeki toplulukları bütünleştirebilme kapasitesine sahip olup diğer taraftan dışında kalan toplumların bir parçası olmaya karşı direnebilmesi; sorunlarını çözmeye yönelik kendine özgü yolları üretebilmesinin, yani özgün bir kültüre sahip olmasının sonucudur.

Buraya kadar ele alındığı kadarıyla bütüncül toplumun belirgin üç özelliği vardır²⁶⁵. İlk olarak denilebilir ki bütüncül toplum aile, meslek örgütü, dinî cemaat, dernek, hatta siyasal organizasyon²⁶⁶ gibi çeşitli grupları daha geniş bir bütün içinde bir araya getirmektedir. İkinci olarak bütüncül toplum, kendi içindeki her türlü grup içi etkileşimin ötesinde birtakım etkileşime olanak tanıyan ve bütüncül toplum düzeyinde de bir dayanışma ortaya çıkaran toplumdur. Son olarak bütüncül toplum içinde görülen ilişkiler ve dayanışma, bu toplumun dışında kalanlara nispetle daha yüksek bir yoğunluğa sahip bulunmaktadır.

Gurvitch bütüncül toplumu tanımladıktan sonra, tarih boyunca görülen bütüncül toplumların neler olduğuna ilişkin bir tipoloji de ortaya koymaktadır²⁶⁷.

²⁶¹ Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 39.

²⁶² Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 122.

²⁶³ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 124; Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 39.

²⁶⁴ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**, 26. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 21.

²⁶⁵ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 39, 40.

²⁶⁶ Örneğin Gürkan devletin bir toplum değil fakat grup olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Gürkan, **a.g.e.**, s. 48).

²⁶⁷ Cangızbay, **a.g.e.**, s. 117.

Buradaki tasnifin ancak bir tipoloji ortaya koymak olduğu, bir genel yasa dayatmıyor olduğu belirtilmektedir. Araştırmanın gereklerine, ortaya koyduğu sorunlara göre farklı bütüncül toplumlardan söz edilebileceği de, onun tarafından teslim edilmektedir²⁶⁸. Gurvitch'in önerdiği, bize örnek teşkil edebilecek bütüncül toplum tipleri feodal toplumlar ile imparatorluk şeklinde genişleyen site devletli toplumlardır²⁶⁹.

Kanımızca 13. yüzyıl başında Anadolu'da, ahileri, beylikleri, tarikatları ve Sünni İşlam cemaatini (ve elbette burada ele alınmayan başka pek çok grubu) bir araya getiren, farklı topluluk  yeleri olsalar dahi insanların kendi aralarında etkileşim kurmalarını sağlayan, üstelik bunu belli bir dayanışma esasına oturtabilen bir bütüncül toplum bulunmaktadır. Bu çalışmada buna "Türkiye bütüncül toplumu" denilecektir. Farklı bileşenlerden oluşan bir kültür sentezlediğinden olsa gerek, İşlam dünyasından Türk kültür varlığı, Türk dünyasının geri kalanından ise Anadolu'ya özgü koşullarla ve nihayet her ikisinden de siyasi yapısı dolayısıyla ayrışmakta ve bunların da dahil olduğu daha geniş bir bütüncül toplumun parçası haline gelmemektedir. Türkiye bütüncül toplumu, siyasi iktidarın takip edileceği  l eği ortaya koymaktadır. Bu bütüncül toplum, yukarıda belirtilen tipolojilere göre beylik ile imparatorluk sarkacında bir siyasi seyri takip ediyor görünmektedir. Tüm bu kanılar, ikinci bölümün sonunda, topluluklar ve etkinlikleri değerlendirildikten sonra ele alınmaktadır. Türkiye bütüncül toplumu hipotezinin bir gereği olarak toplulukların etkinlikleri Anadolu  l eğinde değerlendirilmektedir.

F. DEğerLENDİRİLMİYEN GRUPLAR HAKKINDA

Bilindiği üzere  şık Paşazade, tarihinde Anadolu'ya göç eden dört grup insan olduğundan söz etmektedir: Gaziler, Ahiler, Abdallar ve Bacılar²⁷⁰. Bu gruplar içinde ahiler dışındakilerin neden değerlendirmeye dahil edilmediği sorulabilir. Bunların her biri için ayrı bir sebep olduğunu söylemek mümkündür.

²⁶⁸ A.e., s. 117, 118.

²⁶⁹ A.e., s. 117.

²⁷⁰  şık Paşazade, **Osmanoğulları'nın Tarihi**, Haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul, K Kitaplığı, 2003, s. 571.

Gaziler ya da onunla genelde eş anlamlı kullanılan alplar²⁷¹, özellikle Wittek'in eserinin ardından, Osmanlı'nın bir imparatorluk haline gelmesinin ardındaki itici güç olarak görülmüştür²⁷². Imber, göçebe tezine karşılık gazi tezinin, Osmanlı'nın kuruluşu tartışmalarında iki eksen olduğunu belirtmektedir²⁷³. Önemli olduğu aşıkâr olan gazilerin, neden sayılan topluluklar içinde yer almadığı bir açıklamayı hak etmektedir. Wittek'in ele aldığı şekliyle gaziler, uçlarda belli bölgeleri fetheden ve sonradan hanedan kurucusu kabul edilmiş şeflerdir²⁷⁴. Bu anlamıyla gaziler, burada, beylik topluluğuna dahil olduğu için ayrıca ele alınmamaktadır.

Gazilerin beyliklerdekinden ibaret olmadığı pekala savunulabilir. Köprülü'nün 13. yüzyılın başlarını kapsayacak şekilde tarif ettiği bir gazi tiptemesi şu şekildedir:

“...zaman ve mekana göre isimleri, kıyafetleri, ahlaki prensipleri az çok tahavvüllere uğrayan, büyük şehirlerde fırsat buldukça haydutluk, hırsızlık, kabadayılık, dahili mücadelelerde veya serhadlerde gönüllü veya ücretli askerlik eden, bir kısım mensuplarının esnaf teşkilâtına dahil olması dolayısıyla onlarla da rabıtası olan, işsiz kaldıkları veya zemini müsait buldukları zaman büyük merkezlerin içtimaî nizamını bozan...”²⁷⁵

Eğer bu tip bir gazi kabul edilecek ise, kanımızca bu özellikler yukarıda sayılan ölçütlere uygun bir topluluk teşkil etmemektedir. Bir amaç birliğinin, belli bir değer manzumesinin topluluk içi hakimiyetinden söz edilemeyeceği gibi, kayda değer bir sürekliliğin olduğu da görülmemektedir. Yalnız esnaf teşkilatına girdiği söylenen gaziler farklı bir değerlendirme yapmaya uygun görünmektedir ki bunlar da ahiler ele alınırken, ahilerin seyfi kolu altında değerlendirilmiştir.

²⁷¹ Mehmet Fuad Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, 2. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2016, s.135, 136; Abdülkadir Özcan, “Gazi”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 443.

²⁷² Paul Wittek, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, Çev. Fatmagül Berktaş, 3. Bs., İstanbul, Pencere Yay., 2013, s. 49 vd.

²⁷³ Colin Imber, “Osman Gazi Efsanesi”, Çev. Gül Çağalı Güven vd. **Osmanlı Beyliği (1300-1389)**, Ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997, s. 75.

²⁷⁴ Wittek, **a.g.e.**, s. 51.

²⁷⁵ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 137.

Abdallar, Köprülü'ye göre heterodoks dervişlerdir²⁷⁶. Heterodoks dervişler bir topluluk olan tarikatlar altında değerlendirilmektedir.

Bacıyan-ı Rum yahut Rum Bacıları hakkında bilgiler çok sınırlıdır. Olan bilgiler de onları ahiliğin kadın teşkilatı olarak ele almaktadır²⁷⁷. Bilginin yetersizliği dolayısıyla yapılabilecek bir şey bulunmamaktadır. Ancak eğer gerçekten ahilik ile ilişkili ise, o halde ahilik ile ilgili yapılan açıklamaların onlara da teşmil edilebileceği kanaatindeyiz.

Son olarak Âşık Paşazade'nin saymadığı, fakat burada belirlenmiş olan topluluk ölçütlerini taşıdığı düşünülen bir grup daha olduğu kabul edilmelidir. Göçer ya da konar-göçer kitlelerin oluşturduğu gruplar oymak, aşiret gibi özelliklerini muhafaza ettikleri nispette yukarıda sayılan ölçütlerin hepsini taşıyor görünmektedir. Bu toplulukların 15. yüzyılda dahi önemli oldukları Fatih'in Umumi Kanunnamesi içinde onlara dair ayrı bir bahis bulunmasından anlaşılmaktadır²⁷⁸. Ne var ki, bu topluluklar büsbütün sözlü kültüre mensuptur ve haklarında kendilerinden edinilebilen yazılı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır²⁷⁹. Öte yandan beylik kurucularının gaziliğin yanı sıra boy beyliği vasfını da haiz olduğu ileri sürüldüğünden²⁸⁰, konar-göçer kitlelerin değerlerinin temsili bakımından bu topluluğun esas alınabileceği kanaati taşınmaktadır.

²⁷⁶ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 146.

²⁷⁷ Mikâil Bayram, **Fatma Bacı ve Bacıân-ı Rum: Anadolu Bacılar Teşkilâtı**, Konya, Çizgi Yay., 2016, s. 55 vd; Vedat Turgut, "Balkanlarda Bacıân Evkafı", **Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, Y. 2, S. 1, Yaz 2020, s. 245-248.

²⁷⁸ "Kanun-ı Yörügân" için bkz. Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, s. 354 vd.

²⁷⁹ Bu konuya ilişkin olarak ve genel hatlarıyla konar-göçerlerin özelliklerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. M. Said Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası: Karacuk'tan Aziz George Kolu'na**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2014, s. 19 vd.

²⁸⁰ Feridun Emecen, "Uç Beyi", **DİA**, C. 42, 2012, s. 38.

İKİNCİ BÖLÜM

BEYLİKLER DÖNEMİ ANADOLUSUNDA İKTİDAR YAPISI

I. ELE ALINAN TARİHSEL KESİT VE COĞRAFYAYA İLİŞKİN ÖN AÇIKLAMA

Çalışmada Anadolu'nun çoğunlukla “beylikler”, “ikinci beylikler” ya da 11. yüzyılda Endülüs'te kurulan beyliklerden mülhem ad ve eski tabirle “tavaif-i müluk” olarak bilinen dönemine odaklanılmaktadır. Cahen, “Osmanlıların tarihini incelemeye, sanki bütün çevresinden soyutlanmış gibi, Osman'ın küçük beyliğinden başlamak, gülünç olur” demektedir¹. Kanımızca bu durum, beyliklerin oluşturduğu bütünün tamamı açısından geçerlidir. Söz konusu siyasi iktidar olunca, 13. yüzyıl sonundan itibaren kurulan beylikleri bir bütün olarak ele almak, bir zorunluluktur. Çünkü örneğin, herhangi bir beylik özelinde değerlendirildiği takdirde özgün olarak nitelenebilecek bir mesele, beylikler bütünü içinde sıradan görünebilir. Aynı şekilde, beyliklerin kuruluşu, ortaklaştıkları bir geçmişten bağımsız olarak düşünülemez. Aksi takdirde onları var eden tarihî/toplumsal art-alan gözden kaçırılmış olur. Şu halde İncalcık'ın Osmanlı Beyliğinin kuruluşu için verdiği “Anadolu Selçuklu tarihi çerçevesinde ele almak gerekir”² hükmü genişletilip tüm beyliklere yayılabilir. Beyliklerin ortaya çıkışı, Anadolu Selçuklu devletinin İlhanlı işgali neticesinde iyice güçten düştüğü döneme denk gelmektedir.

Yine de beylikler döneminin ne zaman başladığı ve sona erdiğini net olarak tespit etmek zordur. Beyliklerin tümü, aynı anda ortaya çıkmış değildir. 1277'de İlhanlı hükümdarı Abaka'nın Anadolu'yu işgal etmesi hadisesi, Anadolu Selçuklu hükümdarlığının resmen olmasa bile fiilen ortadan kalkması sonucunu doğurduğu için, bir milat olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tarihi esas alıp öncesini değerlendirme dışı tutmak, özellikle burada ele alınacak topluluklar bakımından, örnek teşkil edebilecek önemli olayları kapsam dışına taşımak anlamına gelecektir. Diğer taraftan

¹ Claude Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, Çev. Erol Üyepazarcı, 4. Bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2012, s. 362.

² Halil İncalcık, “Türkler: Osmanlılar”, **İA**, C. 12/2, 1988, s. 286.

bu tarihten önce de etkinlik gösterdiği bilinen Karamanoğulları gibi örnekleri de ortasından değerlendirmek gibi bir garabete sebebiyet verecektir.

Ele alınacak tarihsel kesit ve coğrafyaya ilişkin nihai belirlenimi, sebepleriyle beraber “Anadolu’da Bütüncül Topluma Giden Süreç” başlığına havale ederek, burada yalnız bu başlık altında incelenecek olan topluluklar bakımından değerlendirmeye esas alınan döneme ilişkin bir açıklama yapmak uygun düşmektedir.

Takip eden başlıklarda bazı toplulukların özelliklerinden söz edilmektedir. Bu topluluklar, beylikler döneminde toplumsal iktidarın önemli paydaşları olmaları sebebiyle değerlendirmeye alınmaktadır. Önemleri, çalışmanın sonraki bölümünde, toplumsal normların belirlenmesindeki etkinlikleri ile tam manasıyla açıklığa kavuşacaktır. Bu topluluklar, beylikler döneminde etkin olmakla beraber, bu dönemde ortaya çıkmış değildir. Anadolu’da en geç serpilenehinin ahi teşkilatı olduğu kabul edilebilir; ki bu da 13. yüzyıl başlarından itibaren var ve etkin oldukları anlamına gelmektedir. Diğer topluluklar, yani Sünni İslam cemaati ve kimi tarikatların Anadolu’daki tarihi ise, Türklerin bu coğrafyaya girişleri ile aynı paralelde değerlendirilebilir. Bu toplulukları değerlendirirken, hiç olmazsa 13. yüzyılı da kapsayan bir değerlendirme yapmak, “bu yüzyılda Anadolu’da meydana gelen büyük toplumsal ve siyasal dönüşümü”³ ıskalamamak adına bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

II. TOPLULUKLARDAKİ İKTİDAR

A. TOPLULUKLAR HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. Ahiler

Ahilik, fütüvvet denen teşkilatın Anadolu coğrafyasındaki adıdır⁴. Fütüvvet, esas itibarıyla tasavvufa dayanan, zanaat erbabını örgütlemesi bakımından ise

³ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak – Vakıflar ve Temlikler”, **Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmareti Muhasebesi (1585-1586)**, Haz. Çoşkun Çakır, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2013, s. 49.

⁴ Franz Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)”, Çev. Fikret Işıltan, **İÜİFM**, C. 15, S. 1-4, 1953, s. 18.

ekonomik hüviyet taşıyan bir oluşumdur⁵. Geleneksel kaynağı Sasaniler olmakla birlikte⁶, hicretin ikinci yüzyılından itibaren İslami bir çehreye bürünmüş, hicretin üçüncü yüzyılında Horasan, Bağdat ve Şam'da gelişim göstermiş, Abbasoğulları döneminin sonlarına doğru halifenin fütüvvet reisliğini de ele almasıyla etkinliği artmıştır⁷. Fütüvvetin Anadolu'da yaygınlaşması da Abbasilerin son dönemine rastlamaktadır: Moğol istilas, başka gruplar gibi fütüvvet ehlinin de Anadolu'ya hareket etmesi sonucunu doğurmuştur⁸.

İbn Battuta'nın seyahatnamesinde aktardığı bilgilerden anlaşılan, Anadolu'yu gezdiği 1330'lu yıllarda Ahi teşkilatı şehirlerden köylere kadar Anadolu'nun her köşesine yayılmıştır⁹. Battuta Antalya, Gölhisar (Burdur), Ladik (Denizli), Milas, Sivas, Gümüşhane, Tire, Bursa, Kastamonu'da ahilere misafir olduğunu ya da onlarla karşılaştığını ifade etmektedir¹⁰. Köprülü başka tarihî kaynaklara dayanarak ahiliğin sonradan Anadolu ile sıkı ilişkisi bulunan Kırım ve Azerbaycan'a kadar yayıldığını belirtmektedir¹¹.

Ahi teşkilatının prensipleri fütüvvetname denilen dinî-tasavvufi ilkelere dayalı metinlerden öğrenilmektedir¹². Bunlar, daha önce yazılmış olan fütüvvetnamelerden birçok tekrar içerir¹³. Dolayısıyla ahilere ait gelenek ve değerlerin ne ölçüde devam ettiği ve değişime uğradığı bu metinler tetkik edilerek anlaşılabilmektedir¹⁴.

⁵ Abdülbâki Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, İstanbul, Akademik Yayınlar, 2011, s. 17; Abdülbâki Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, İstanbul, Gerçek Yay., 1969, s. 253.

⁶ Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 253.

⁷ Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 17, 65.

⁸ **A.e.**, s. 67.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, **İbn Battûta Seyahatnâmesi**, Çev. A. Sait Aykut, 8. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2018, s. 275.

¹⁰ **A.e.**, s. 277, 278, 280, 282, 285, 287, 292, 296, 307.

¹¹ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 140, 141.

¹² Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 122, 123.

¹³ Sabahattin Güllülü, **Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri**, İstanbul, Ötüken Yay., 1977, s. 24; Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 93.

¹⁴ Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 91. Önemle not edilmesi gereken bir hususa Ahmet Yaşar Ocak işaret etmektedir: "Gerek doğrudan doğruya fütüvvet kurumunun, gerekse buna bağlı olarak teşekkül eden Ahiliğin izah ve tahlilini yaparken sırf teorik nitelikteki eserlere dayanarak ideal bir tablo çizmek, söz konusu kurumların tarihî süreç içinde aldıkları şekli ve geçirdikleri değişimi yansıtmayacağından tarihî gerçeklere uymayacak ve büyük ölçüde yanıltıcı olacaktır" (Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", **DİA**, C. 13, 1996, s. 265).

Fütüvvetname geleneği göstermektedir ki ahilerin yaşayışları tasavvufi/ahlaki ilkelere dayanmaktadır. Fütüvvetnamelerde cömertliğin, misafirperverliğin, edep sahibi olmanın, şehvet duygularından uzak durmanın, helal kazanmanın, ayıp örtmenin ve mal biriktirmemenin öğütlendiği görülmektedir¹⁵. Ahilik ilkeleri ile bağdaşmadığı gerekçesiyle müneccim, tellal, tellak, kasap, cerrah gibi meslek gruplarının ahi olamayacakları belirtilmektedir¹⁶.

Ahilerin benimsemiş oldukları ilkeler haricinde, örgütlenme biçimleri de tarikatları andırmaktadır. Ahi teşkilatı zaviyeler halinde örgütlenmekteydi. Bu zaviyelerin şeyhi, zaviyenin ilgili olduğu meslek kolunun manevi önderidir. Zaviyeye bağlı olan belirli sayıdaki dükkan ve atölyede ustalar çalışmakta, ustaların yanındaysa henüz ahilik yolunun başında bulunan çıraklar yer almaktadır¹⁷. Farklı kaynak ve fütüvvetnamelerde isimleri değişmekle beraber genel hatlarıyla aşağıdan yukarıya çırak ve kalfalar ile başlayıp, ahilere, ondan nakip ve şeyhlere uzanan bir hiyerarşileri olduğu görülmektedir¹⁸. Tasavvufta bir şeyhe ihtisap etmek gerektiği gibi ahilikte de bir üstattan el almak gerekmektedir. Bu sebeple bir zanaata girmek isteyenler, ahilerin

¹⁵ Abdülbâki Gölpınarlı, “Burgâzî ve ‘Fütüvvet-nâme’si”, *İÜİFM*, C. 14, S. 1-4, 1953, s. 111 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî”, *İÜİFM*, C. 17, S. 1-4, Ekim 1955, Temmuz 1956, s. 95 vd.; Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, s. 187 vd.

¹⁶ Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, s. 266-268. Fütüvvetnamelerde böyle geçmekle beraber bu meslek gruplarından olduğu tahmin edilen ahiler vardır. Konya’da Ahi Çoban’ın tellak olduğu (*Ahilik Ansiklopedisi Cilt I*, 2 Cilt, Ed. Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, Ankara, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayını, 2014, s. 63), Kalecik’te Ahi Çelebi’nin kasaplık yaptığı (*Ahilik Ansiklopedisi I*, s. 62) tahmin edilmektedir. İran’da tellaklar ve kasaplar için yazılmış müstakil fütüvvetnamelerin olduğu da bilinmektedir (*Ahilik Ansiklopedisi I*, s. 417). Dolayısıyla yukarıdaki ifade, hem ahilerin ahlaki öncüllerinin anlaşılmasına hem de Ahmet Yaşar Ocak’ın 14 numaralı (iki önceki) dipnottaki alıntısına bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

¹⁷ Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2014, s. 23.

¹⁸ Akdağ, *a.g.e.*, s. 24. Bazı kaynaklarda şeyhlerin de bağlı oldu şeyhü’s-şüyuh/şeyhü’l-meşayihlerden bahsedilmektedir. “Şeyhler şeyhi”, genel anlamda bir ilimde otorite kabul edilen kişiler için kullanılan bir şeref payesi olduğu gibi zaman zaman sufilere ait müesseselerin idaresinden sorumlu kişilere verilen bir unvan olarak da kullanılmaktadır (Harun Yılmaz, “Şeyhüşşüyüh”, *DİA*, 3. Bs., C. Ek. 2, 2019, s. 568). Buradan anlaşılan şeyhler şeyhi olmak için -örneğin Sühreverdi’nin Nasiriyye, Bistamiyye, Memuniyye tekkelerinin, şeyhü’s-şüyuh sıfatıyla şeyhi olması gibi (Hasan Kâmil Yılmaz, “Şehâbeddin Sühreverdi”, *DİA*, C. 38, 2010, s. 40)- bu payenin birine ait olduğunun taraftarlarınca kabul edilmesi ya da bir merkezî otoritenin idari amaçlarla bu unvanı vermesi gerekmektedir. Ele alınan dönem itibarıyla bu unvanın tevcih edildiği bir şeyh ile karşılaşmadık. Öte yandan istilayı takip eden süreçte Moğolların Mevlana’yı şeyhü’s-şüyuh olarak kabul etmesinin, ahiler ve tarikat şeyhlerince merkezileşme çalışması olarak tepki çekmesine (Namık Sinan Turan, “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, S. 52, 2007, s. 164) bakarak böyle bir makamın tesis edilmesini sağlayacak merkezî bir yönetimin Anadolu’da henüz mevcut olmadığı ileri sürülebilir.

yanında bir yandan işi öğrenirken diğer taraftan da ahiliğin zaruri gördüğü ahlaki prensipleri talim etmektedirler¹⁹. Bu eğitimin sonunda şed bağlama adı verilen bir merasim ile ustası tarafından mesleğe ve fütüvvete kabul olunan kişinin beline kuşak bağlanmaktadır²⁰.

Fütüvvetnamelerde, fütüvvetin kavli (sözle ilgili/sözlü) ve seyfi (kılıçla ilgili/kılıklı) kolları olduğundan bahsedilmektedir²¹. Anlaşılan kavli kol daha ziyade esnaflık faaliyetinde bulunurken seyfi kol savaşçı özellikler göstermekte ve şehirlerin güvenliğinde rol oynamaktadır²².

Bu noktada, ahilik ile ilgili bilinenler beylikler dönemi Anadolu özelinde biraz derinleştirilmelidir. Ahiliği konu edinen kaynaklar, bu teşkilatın tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm hakkında fazla bilgi sunmadıkları gibi, çoğunlukla ahiliği başından itibaren hep aynı özellikleri göstermiş gibi değerlendirmektedir²³. Şüphesiz bunda ahiliğe ilişkin arşiv bilgilerinin Osmanlı kayıtlarına dayanması etkilidir. Ya arşivlerin sunduğu, günümüze ulaştırılan 15 ve 16. yüzyıllardan sonrasına ilişkin bilgilerin, fütüvvetnamelerdeki bilgilerle birleştirilerek geriye yürütülmesi ya da ahiliğin beylikler dönemindeki durumu hakkında sessiz kalınması gibi iki durum söz konusudur. Konu bu şekilde ele alındığında, ahiliğin başından beri tasavvufi öğeler içeren bir esnaf hareketi olduğu gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Halbuki ahiliğin beylikler döneminde göstermiş olduğu özellikler, arşiv kaynaklarına bu gözle

¹⁹ Mikâil Bayram, **Ahi Evren Hâce Nasirü'd-Din Mahmud ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu**, Konya, Çizgi Yay., 2018, s. 161, 162.

²⁰ Hamid Algar, “Şed”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 405; Abdülbâkî Gölpınarlı, “Şedd”, **İA**, C. 11, 1979, s. 378.

²¹ Gölpınarlı, “Burgâzî ve ‘Fütüvvetnâme’si’”, s. 87. Gölpınarlı’nın neşrettiği *Zer-kub Fütüvvetnamesinde* bu ikisine ilave olarak bir de “şurbi” koldan söz edilmektedir. Bir fütüvvet grubuna katılmak adına, grubun büyüklerinden biri adına şurup (tuzlu su) içme törenini yerine getiren kişiler bu koldan sayılmaktadır (Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 42. Tarih itibarıyla ele aldığımız döneme daha yakın olduğu ve Anadolu’da yazıldığı tahmin edildiği için, *Burgazi Fütüvvetnamesinde* belirtilen tasnif benimsenmiştir.

²² Müjgan Cunbur, “Anadolu Tarihinde Ahilerin Seyfi Kolu”, **Türk Kültürü**, C. 13, S. 153-155, 1975, s. 284; Güllülü, **a.g.e.**, s. 37; Gölpınarlı, “Burgâzî ve ‘Fütüvvet-nâme’si’”, s. 87.

²³ Ahilik araştırmalarına yönelik eleştirel bir değerlendirme için Ahmet Yaşar Ocak’ın Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumunda sunduğu *Türkiye’de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış* başlıklı bildiriye müracaat edilebilir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s. 169 vd.

bakılarak değerlendirildiğinde, bu hareketin esnaflıkla ilgisi üzerinde dikkatle durmak gereğini ortaya çıkarmaktadır.

Beylikler döneminde ahilerin etkinliklerinin söz konusu yönüne ilişkin İbn Battuta'nın tanıklığı ve Muallim Cevdet'in konuya olan vukufiyeti başlangıç noktası alınabilir.

İbn Battuta'nın seyahatnamesi, benzeri başka seyahatnamelere nazaran gerçekçidir; seyahatnamesinin bazı kısımlarının ihtiva ettiği bilgilere ilişkin itiraz edildiği vakiye de Anadolu seyahati böyle bir itiraza muhatap olmamıştır²⁴. Ahiler hakkında verdiği bilgilerin bazıları, sözgelimi vakıf kayıtları ile teyit edilebilmektedir. Dolayısıyla ahilerle ilgili gözlemlerine itimat edilebilir. İbn Battuta'nın ahiyi “sanat ve zanaatın erbabını toplayıp işi olmayan genç bekarları bir araya getiren adam”²⁵ olarak tanımladığı daha önce de belirtilmişti. Kanımızca aksi ispat edilinceye değin İbn Battuta'nın bu ifadesi doğru kabul edilmeli, ona göre tespitte bulunulmalıdır.

İbn Battutâ'nın seyahatnamesinin ahilik ile ilgili kısmından ilham alan ve ahilik ve fuvvvet ile ilgili birçok kaynağı -bu arada arşiv belgesini de- bir araya getirdiği için tespitleri kıymetli olan Muallim Cevdet de ahi olarak anılan kişilerin meslek örgütlerinin başkanları oldukları yorumunda bulunmaktadır²⁶. Kanımızca Muallim Cevdet'in konuya olan vukufiyeti, tespitini bir öncül olarak kullanmaya yetmektedir²⁷.

Sınırlı olmakla beraber bu bilgilerle yapılabilecek ilk tespitler şunlardır:

1. Ahi teşkilatı, beylikler döneminde de esnaf örgütü görünümü göstermektedir.
2. “Ahi” ismini taşıyanlar, ahi örgütlenmesine mensup olanların sayısını tespit etmek bakımından yeterli bilgi sunmamaktadır. Örgüt üyeleri etkinlik gösterilen kentin esnaflık faaliyetine göre çeşitlilik gösterebilir.
3. Ahi ismi, kentte meslek örgütünün başında olanlara ait ise, bir meslek örgütü olarak ahiliğin Anadolu'da teşkilatlanmamış olduğu şehir yok gibidir. Gerek

²⁴ A. Said Aykut, “İbn Battûta”, *DİA*, C. 19, 1999, s. 364, 365.

²⁵ İbn Battutâ, *a.g.e.*, s. 275.

²⁶ Muallim Cevdet, *İslâm Fütüvveti ve Türk Ahîliği: İbn-i Battuta'ya Zeyl*, Çev. Cezair Yazar, İstanbul, İşaret Yay., 2008, s. 155.

²⁷ Muallim Cevdet'in eserinin ahilik çalışmaları açısından ehemmiyeti için bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 173.

Battuta'nın adını zikrettiği ahiler ve bulundukları yerleşim yerleri, gerekse başka kaynaklardan edinilen bilgiler buna işaret etmektedir.

Beylikler döneminde yaşadığı bilinen ahilerden pek azının meslekleri bilinmektedir²⁸. Vakıfların ahi şeyhleri adına yapılması ve bu şeyhlerin medrese eğitimi almış manevi önderler olması esnaflıkla ilgili olmadıklarını düşündürebilir²⁹. Ancak bu durum onların meslek gruplarına şeyh olmalarına engel değildir. Bununla beraber incelenen kaynaklarda bu isimlerin esnaflık ilişkileri nadiren görülmüş³⁰, aynı nispette emirler ve emirlik ile ilişkileri saptanmıştır³¹.

²⁸ Ahi Evran'ın debbağlığı bilinmekte ve Mevlana'nın çağdaşı olduğu düşünülmektedir. Ahi Evran dışında tespit edebildiğimiz isimler şöyledir:

Ahi Başara: 13. yüzyılda Konya'da yaşamış olup debbağ olduğu belirtilmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 48; ayrıca bkz. bu bölümde aş. *Beyliklerin Tâbileri* başlığı, 269 numaralı dipnot),

Ahi Duman: İbn Battuta'nın adını zikrettiği Denizli ahilerinden olup demirci esnafının şeyhi olduğu yolunda rivayet vardır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 68; Battutâ, **a.g.e.**, s. 280, 287),

Ahi Bıçakçı (Emir) Ahmed: Battuta'nın Sivas'tayken ismini zikrettiği ahilerden olup, isminden dolayı bıçakçılık ile ilgisi olduğu tahmin edilmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 75; Battutâ, **a.g.e.**, s. 285),

Ahi Mahmud: 13. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Tokat/Erbaa'da Keçeci köyünde yaşadığı, bu köyün adının onun mesleğinden kaynaklandığı iddia edilmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 126, 127),

Ahi Yusuf Perende: Tokat/Turhal'da yaşamış, 1323'te ölmüştür. Semerci esnafının piri olduğu belirtilmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 206).

²⁹ Örneğin bir meslekle ilişkisini tespit edemediğimiz Şeyh Edebalı medrese eğitimi almıştır (Kamil Şahin, "Edebâli", **DİA**, C. 10, 1994, s. 393; **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 370).

³⁰ Ahi Evran dışında, Ahi Duman'ın demirci esnafının şeyhi olduğuna ilişkin rivayet olduğu, Ahi Yusuf Perende'nin semerci esnafının piri olarak zikredildiği daha önce belirtilmişti.

³¹ Kendisinin emir olduğu yahut bir emir ile yakın ilişkisi bulunduğu tespit edilen ahiler şunlardır:

Ahi Ali: 1309 tarihli vakfiye kaydına göre Zile'de bir vakıf tesis etmiş olup, babası "Emir Hüseyin" isminde bir zattır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 31).

Ahi Bıçakçı (Emir) Ahmed: Meslekleri bilinen ahilerden bahsedilirken de ismi zikredilmişti. Sivas ve Bayburt yöresinin ümerasından olduğu belirtilmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 75).

Ahi Ayna: Eretnalıların ileri gelen beylerindendir. O zamanlar Eretna'ya bağlı bir uç görünümünde olan ve Bayburt ve Erzurum'u da sınırları içinde bulunduran Erzincan'ın emiri olmuş 1362'de vefat etmiştir (Yaşar Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I**, 2 Cilt, 3. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2018, s. 247-251; **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 40).

Ahi Ahmed: Babasının Çorum'da yaptırdığı zaviyeye 1367 yılında geniş araziler vakfetmiştir. Babası "Emir Hasan" isminde bir zattır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 28),

Ahi Dayı (Tâyî): Gerçek adı Taceddin İbrahim olup babası Amasya valisi Tuli Han'dır. Selçukluların yıkılışı ve İlhanlı etkisinin azaldığı dönemde Niksar'da bir süre bağımsız şekilde hüküm sürdüğü belirtilmektedir (Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II**, s. 19, 21, 62, 63; **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 65; Tayyib Gökbilgin, "Tokat", **İA**, C. XII/1, 1979, s. 403).

Ahi Nevruz: Eretna hükümdarı Ali Bey'in emirliğini yapmış, daha sonra Kadı Burhaneddin aleyhine oluşan bir ittifakın başını çektiği gerekçesiyle 1382'de idam edilmiştir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 148; Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II**, s. 101-103).

Bazı ahi isimlerinin pek çok zaviyede görülmesi, bu zatların şeyh oldukları ve halifelerince açılan zaviyelere onların isimlerinin verildiği izlenimini uyandırmaktadır³². Yani bu ahi şeyhlerinin belli iş kollarının pirleri olduğu, belirli yörelerde bu iş kollarında faaliyet sürdüren kişilerin onların adını taşıyan zaviyelere devam ettikleri düşünülebilir.

Fütüvvetin canlanması Abbasi halifesi Nasır zamanında Bağdat'ta gerçekleşmekteyse³³ de kanaatimizce onun teşkilatı daha ziyade seyfi kola yakın bir görünüm arz ediyor olmalıdır³⁴. Öte yandan İran coğrafyasında teşkilatlanmış fütüvvet daha ziyade esnaf örgütü görünümündedir³⁵. Bu coğrafyada belli işkollarına yönelen fütüvvetnamelerin yazılmış olması fütüvvet-esnafılık ilişkisinin buradaki rabitasını kanıtlamaktadır³⁶. Anadolu ahiliğinin iki kaynağı olduğu, birinin Bağdat üzerinden seyfi kola denk düşecek şekilde yerleştiği, esnaflıkla ilgili olanın ise İran üzerinden

Ahi Adil Şah: Kadı Burhaneddin Zile'yi hakimiyetine aldıktan sonra, 1385 yılında Ahi Adil Şah'ı buraya müderris ve emir olarak tayin etmiştir (Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II**, s. 116, **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 25).

³² Örneğin Ahi Mecdüddin Ankaravî Ankara'nın ileri gelen ahilerinden olup, halifelerinden birinin Çorum'un Küre Kavağı köyünde adını kullanarak açtığı bir zaviye olduğu bilinmektedir (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 129, 130). Kütahya, Ankara, Konya, Tokat, Konya/Yenicekara, Gümülüne, Kayseri, Samsun, Antep, Niğde/Karahisar-ı Develi'de Ahi Evran'ın adını taşıyan tekke ve zaviyeler bulunmaktadır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s.95-99). Bunların Ahi Evran halifelerince kurulmuş olan, dericilik ile ilgili esnafın devam ettiği mekanlar olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde, Ayaş, Kazabad (Tokat), Kastamonu, Çorum, Ilıca (Manisa), Sandıklı (Afyon) ve Çivril'de (Denizli) "Ahi Bayezid" (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 48-50); Çorum ve Karesi'de "Ahi Burak" (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 55); Afyon, Bozüyük (Bilecik), Muğla, Dügerek (Muğla), Aksaray, Manisa ve Bergama'da "Ahi Sinan" (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 166-169) adını taşıyan pek çok tekke ve zaviye olduğu görülmektedir. Ahi Ali ve Ahi Ahmed adlarını taşıyan birçok tekke ve zaviyenin olduğu da aynı kaynaktan görülebilmekle beraber bu adların yaygınlığı göz önünde tutulursa, burada işaret edilmek istenen hususa iyi birer örnek teşkil etmediği söylenebilir. Nitekim Ali ve Ahmed isimleri kadar yaygın olmasa da aynı dönemde iki Ahi Sinan olduğunu, birinin Denizli'de ötekisinin Balıkesir'de birer zaviyesi olduğu İbn Battuta'nın seyahatnamesinden anlaşılmaktadır (İbn Battutâ, **a.g.e.**, s. 280, 295).

³³ Cemal Anadol, **Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991, s. 12-14; Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 65, 66; Mübahat S. Kütükoğlu, **Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2018, s. 47; Muallim Cevdet, **a.g.e.**, s. 92, 93 ve 100-103.

³⁴ Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 121; Marshall G. S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı**, Çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yay, 2017, s. 329-331.

³⁵ "Ahilik başlangıçta bir esnaf teşekkülü olarak ortaya çıkmamış, aksine, 9. ve 10. yüzyılda Horasan'da yaşayan Ebu Hafs-i Haddad (öl. 883), Hamdün-i Kassar (öl. 884) gibi ilk Melameti Fütüvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahilik de bu gelenek üzerine gelişmiştir" (Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, s. 185).

³⁶ Berberler ile ilgili "fütüvvetname-i selmanian", tellaklarla ilgili "fütüvvetname-i dellakan", hacamatçılarla ilgili "fütüvvetname-i haccaman", kasaplarla ilgili "fütüvvetname-i kassab", ayakkabıcılarla ilgili "fütüvvetname-i keşfdüzan" ve aşçılarla ilgili "fütüvvetname-i tabbahan" adlı fütüvvetnameler, İran'da çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 417-419).

geldiği -seyfi denilenleri Bağdat'tan gelen köken ile, kavli olanlar da İran'dan gelen kökenle kategorik olarak bütünleştirmeksizin- iddia olunabilir. Ahi Evran'ın "Hoy"lu olması da bu duruma örnek gösterilebilir. İstanbul'da bulunan fütüvvetnamelerin çoğunun Farsça olması³⁷, bu dilin Anadolu'da Selçuklular dönemindeki yaygınlığına bağlanabileceği gibi, İran'dan gelen fütüvvet geleneğinin bir göstergesi olarak da görülebilir. 1334'te Anadolu'da bulunan Battuta'nın ahileri sanat erbabı olarak tanıtması da eklenecek olursa, her ne kadar beylikler döneminde Ahi Evran kadar belirgin şekilde esnaflık ilişkisi olan ahiler tespit etmek güçse de bu durum kaynak eksikliğinin bir sonucu gibi görünmektedir³⁸. Savaşla içli dışlı olan uç bölgelerinde seyfi koldan ahilerin çoğunlukta olduğu³⁹, buna nazaran şehir hayatının serpildiği ve İran coğrafyasıyla daha yakın olan iç ve doğu bölgelerde esnaf ahiler olduğu kanaatindeyiz⁴⁰. Bununla beraber iç bölgelerde şehrin güvenliğini sağlamak gibi görevler icra eden ahilerin varolduğu bilindiğine göre⁴¹, seyfi-kavli ayrımının her zaman işlevsel olmadığı, ayrıldıkları yerler olsa bile çoğunlukla ahilerin hem esnaf hem de savaşçı bir topluluk hüviyetinde olduğu tahmininde bulunulabilir.

2. Tarikatlar

Tarikatlar, dindar Müslüman zümrelerin tasavvuf kaynaklı inançlar çevresinde bir araya gelmeleriyle oluşan ve bu bakımdan "tasavvufun toplumsal sonucu" olarak

³⁷ Gölpınarlı'nın yayınladığı, İstanbul'un çeşitli kütüphanelerinde bulunan en eski altı fütüvvetnameden beşi Farsça biri ise Arapçadır (Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, s. 85).

³⁸ Muallim Cevdet, İbn Battuta'ya yazdığı zeylde ahi isminin ancak meslek örgütüne başkan olanlara verildiği, bu kimselerin sonradan valilik, vezirlik ve kadılık görevlerine yükseldiği tahminini yürütmektedir. Bununla beraber meslek erbabı bazen, yörenin ileri gelenlerinden ya da bürokratlardan üstün ahlaki özellikleri olanları kendilerine baş tayin etmekteydi (Muallim Cevdet, **a.g.e.**, s. 155).

³⁹ Barkan, ünlü "Kolonizatör Türk Dervişleri" makalesinde derviş ve fakihlerle beraber birçok ahinin yeni yerleşim yerleri açtığı, bu yerleri imar ettiği, tarım ve hayvancılıkla uğraştığına ilişkin örneği, nüfus ve arazi tahrir defterlerine dayanarak göstermektedir (Barkan, **a.g.e.**, s. 63-66).

⁴⁰ Bayram, 1243'te Moğollar tarafından yağmalanana değin Kayseri'de ahilerin kontrolünde bir esnaf çarşısı olduğunu belirtmektedir (Bayram, **Ahi Evren Hâce Nasirü'd-Din Mahmud ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu**, s. 160); 1364 tarihinde tanzim edilen Ali Paşa Zaviyesi vakfiyesinden anlaşılan bu tarihte Tokat'ta manifaturacılar, bakkallar ve saraçlara ait ayrı ayrı çarşılar bulunmaktadır (**Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 153). Kırşehir emîri olan Cacaoğlu Nûreddin'in 1272 tarihli vakfiyesine yansıdığı kadarıyla şehirde bakkal, hayyât (terzi), kasap, haffâf (ayakkabıcı), neccâr (marangoz), saktâ (eskici), ketenci, helvacı, kassâr (çirpıcı), sekkâk (bıçakçı), bezzâz (bezci), ütâbî (kumaşçı, elbiseci), saraç gibi çeşitli meslek dallarıyla alâkalı birçok çarşı bulunmaktadır (İlhan Şahin, "Kırşehir", **DİA**, C. 25, 2002, s. 483). Kanımızca ahilik 13. yüzyıl sonlarından itibaren devamlı şekilde, gerek Anadolu'da ticaret yolları üzerinde bulunan ve gerekse esnaflık faaliyetinin yaygın olduğu her büyük kentte, esnafları örgütleyen bir hareket hüviyetini içeriyor olmalıdır.

⁴¹ Cunbur, **a.g.e.**, s. 284; Güllülü, **a.g.e.**, s. 37; Gölpınarlı, "Burgâzî ve 'Fütüvvet-nâme'si", s. 87.

değerlendirilmesi mümkün olan topluluklardır⁴². Dolayısıyla tarikat meselesi bir yönüyle doğrudan doğruya tasavvuf konusu ile ilgilidir. Ancak tasavvufun anlamı, ortaya çıkışı gibi büyük meseleler bu çalışmanın sınırlarını hayli aşmaktadır⁴³. Çalışmayı tarikatların bir topluluk olarak iktidarı ilgilendirdiğinden, burada, tanıtımda işaret edildiği gibi “toplumsal sonuçları”na odaklanılmaktadır.

Tasavvufla ilgilenenler tarikatı “sufiye Allah’a götüren yol” olarak tanımlamaktadırlar⁴⁴. Sufiler, Allah’a varan yolların “yıldızların adedince” ya da “yaratıkların nefesi sayısınca” olduğunu söylerler⁴⁵; buradan hareketle tarikatların belirli bir sayıda olmadığı tespiti yapılabilir. Birçok tarikat bulunduğu gibi tarikatların altında başkaca kollar da bulunmaktadır⁴⁶. Tarikatın sahip olduğu usul ve erkanda küçük değişiklikler yapılması dahi, bunun o tarikattan ayrı, başka bir kol olarak adlandırılmasına yetmektedir⁴⁷. Sufilerin deyimiyle bunların her biri farklı birer “neş’e”dir.

Tarikatı kuran ya da kurucusu olduğuna inanılan kişiye pir denir. Bu pirin tarikatı yaymakla görevlendirdiği kişiler ise “halife”lerdir. Halifelerin irşat faaliyetinde bulunmaya yetkin buldukları kimselere şeyh denir. İrşat faaliyetinde bulunabildiklerine göre, şeyhlerin başkalarını irşat faaliyetinde bulunmada yetkin görmesi ve şeyhliğe memur kılması mümkündür⁴⁸. Nihayet şeyhlere intisap etmiş kimselere ise mürit denir. Tarikatın bu yapısı içinde şeyhlerden onlara el veren şeyhlere, şeyhlerden pirlere bir silsile mevcuttur. Dolayısıyla tarikatların şeyh/halife/pirleri arasında geçmişe uzanan bir öncelik-ardılık ilişkisi söz konusudur.

⁴² Louis, Massignon, “Tarikat, **İA**, C. 12/I, 1979, s. 1.

⁴³ Tarikatların ve tasavvufun ortaya çıkışı ile ilgili bkz. Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, Çev. Mehmed Ali Ayni, 2. Bs., İstanbul, Ataç Yay., 2020; Ahmet T. Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, Çev. Nagihan Doğan, 2. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2020. Tarihî süreç içerisinde değerlendirmesi için bkz. Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, Çev. Nurullah Koltas, İstanbul, Ketebe Yay., 2020, s.181-294; Erol Güngör, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, 5. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1993, s. 54-79. Türkiye’de tarikatlar meselesini genel hatlarıyla görebilmek için bkz. Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 185-297.

⁴⁴ Massignon, “Tarikat”, s. 1.

⁴⁵ Reşat Öngören, “Tarikat”, **DİA**, C. 40, 2011, s. 95.

⁴⁶ Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 193, 194.

⁴⁷ **A.e.**, s.194.

⁴⁸ Massignon, “Tarikat”, s. 2.

Tarikatların belirli bir andaki yapısına bakılacak olursa, bunda bir hiyerarşi olduğu görülür. Tarikata girmek isteyen kişiye sâlik (fakir/derviş) denilir. Sâlik, mürit olabilmek için bir şeyhin önünde biatte bulunur⁴⁹. Zaviyede belirli zamanlarda çileye/uzlete kapanır⁵⁰. Tarikatın gereklerini yerine getiren sâlike şeyhi tarafından inabe verilir⁵¹ yani tarikata resmen kabul edilir. Bunun dışında bazı müritler seyrisülukta kat edilmesi gereken aşamaları kat ederek irşat mertebesine ulaşır; bunlara şeyhleri tarafından hilafet icazetnamesi verilir⁵². Bunlar artık tarikat için, şeyhleri gibi eğitim verebilirler. Seyrüsüluku -yani mürşidin rehberliğinde takip edilen usulü, eğitimi- tamamlamayan bir mürit şeyhlik yapamayacağı gibi “hakkın tecellisine seyrüsülüksuz mazhar olan mücerret” kimseler de şeyhlik yapamaz⁵³. Bu son husus, tarikatın hiyerarşik yapısını açıklamak bakımından önemlidir. Şeyh olmak için, her halükarda bir şeyhin rehberliğini zorunlu bir şart olarak ortaya koymaktadır. Böylelikle tarikatın kendi dinamiklerine göre ayakta kalan ve dışarıdan müdahale kabul etmeyen bir varlık olarak devamı teminat altına alınmış olur.

Anadolu’da etkin olan tarikatları tasnif etmek için, Sünni bakış açısına sahip olan tarikatlar ile heterodoks tarikatlar arasında bir ayrıma gidilebilir⁵⁴. Sünni çevrelerde tarikat şeriata bağlıdır ve Allah’ı zikrederek ona ulaşma yoludur. Bu açıdan “şeriatın bilmek, tarikatın ise bilinen ile amel etmek”⁵⁵ olduğu sufi çevrelerce ifade

⁴⁹ A.e., s. 1.

⁵⁰ A.y.

⁵¹ A.e., s. 2.

⁵² A.y.

⁵³ Necmüddin Kübra, **Tasavvufi Hayat**, Çev. Mustafa Kara, 4. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2015, s. 93; Reşat Öngören, “Şeyh”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 50.

⁵⁴ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 146-154; Resul Ay, “Tasavvufi Hayat ve Tarikatlar”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 460-465.

Tarikatlar için bu şekilde bir ayrıma gidilemeyeceğini, Anadolu’da etkinlik gösteren belli başlı tarikatların önde gelen isimlerinin birbirleri ile olan ilişkilerinden hareketle açıklayan karşıt görüş için bkz. Vedat Turğut, “Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)”, **Vakanüvis: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 5, S. 2, 2020, s. 1029-1073. Makalede ileri sürülen görüşler arşiv belgelerine dayanması bakımından önemlidir. Bu belgelerden hareketle ortaya konan iddiaların sigaya çekilmesi ise tarihçilere düşmektedir. Bu çalışmada heterodoks-ortodoks ayrımın benimsenmesinin sebebi, Turğut’un işaret ettiği şekilde köken birliği mevcutsa dahi, tarikatların pratikte bu ayrımı meşrulaştıracak surette birbirinden farklılaşmış olduğu fikrinde olmaktan kaynaklanmaktadır.

⁵⁵ Massignon, “Tarikat”, s. 1.

edilir. Sünni çevrelerin bakış açısından tarikat, mutlak İslami hükümlere ilave birtakım özel kurallar öngören, müşterek bir yaşam tarzı geliştiren bir yapılanmadır⁵⁶.

Burada bahsedildiği haliyle “heterodoksi” bir dinin -burada İslam’ın- temel kabullerinin dışındaki düşünce ve uygulamalara tekabül eder. Bu bakımdan Sünni İslam, ortodoksiyi teşkil ederken bunun dışındakiler heterodoksi içine dahil edilebilir⁵⁷.

Heterodoks tarikatların birkaç farklı kaynaktan beslendiği belirtilmektedir. Bunların başlıcaları batınilik, Şamanizm ve Şiilik⁵⁸. Öncelikle “batını”nin ne olduğu üzerinde kısaca durmak gerekir. Kuran’ın bir görünen yüzü (zahiri) bir de iç yüzü (batını) olduğu, özellikle tasavvuf çevrelerince kabul edilir⁵⁹. Buna göre kabaca Kuran’ın lafzının onun zahirini, ona içkin anlamın ise batınını teşkil ettiği söylenebilir. Batınilik tabiri ise bu ayrımla ilgili, ancak daha spesifik bir anlam taşımaktadır. Kuran’ın yapılmasını ya da kaçınılmasını emrettiği şeylerin batınını bilen, bu anlayış seviyesine erişen kişi için, onun zahirine uyma yükümlülüğünün ortadan kalktığı inancına batınilik denilmektedir⁶⁰. Örneğin “namaz kılmak, oruç tutmak gibi farzların ya da şarap içmek, domuz eti yemek gibi yasakların varlıklarının hikmetini kavrayabilecek anlayışa erişen bir kimse için, söz konusu kuralın iç yüzüne vâkıf olması sebebiyle bunlara uymak/bunlardan kaçınmak zarureti ortadan kalkmıştır” şeklinde, İslami emir ve yasakları redde vardığı kabul edilen görüşler batınilik içinde değerlendirilmektedir. Tarikatlardan bazıları, batını nitelik taşımakta; emir ve yasakların hikmetine nail olduklarından bahisle, şer‘î kurallara riayet etme külfetinin

⁵⁶ Massignon, a.y.

⁵⁷ Kavram yelpazesinin içerisine bir de “heresi” yahut “heretik” ilave edilebilirdi. Ne var ki bu ayrıma başvurmaya bizim çalışmamız bakımından bir lüzum olmadığı gibi literatürde de burada temas edilen mesele, Sünnilik karşısında heterodoksi konumlandırılarak ele alınmaktadır (Kavramlar için bkz: Şinasi Gündüz, “Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Heterodoksi-Heresi Kavgası”, **İÜİFD**, S. 9, 2004, s. 10, 11; “Heterodoks” kavramının bu yönde kullanımı için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı**, 5. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2011, s. 62-66; Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babaîler**, 2. Bs., İstanbul, Kapı Yay., 2016, s. 117; Irene Melikoff, “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, Çev. Gül Çağalı Güven, vd., **Osmanlı Beyliği 1300-1389**, Ed. Elizabeth A. Zachariadou, 2. Bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000, s. 153).

⁵⁸ Mehmet Rami Aras, **Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri: Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma**, 3. Bs., İstanbul, Doğu Batı Yay., 2020, s. 52 vd.; Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s.149.

⁵⁹ Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 109.

⁶⁰ A.e., s. 109, 110.

kendileri için ortadan kalktığını savunmakta ya da böyle bir açık savunu içine girmemekle beraber, bu emir ve yasaklara açık bir ilgisizlik göstermektedir⁶¹. Açıktır ki bu tarikatlar, Sünni tarikatlardan farklı bir pratik benimsemektedir. Sünni tarikatlar için şeriat ve tarikat hükümleri uyum içerisinde iken batını tarikatlar bakımından - Kuran'ın zahiri anlamında- şeriattan bir kopuş söz konusudur⁶².

Batınlık, heterodoks tarikatların yegane özelliği değildir. Ancak batını karakter bu tarikatların Sünnilikten kaynaklanan uygulamalar yerine başkalarını ikame etmesine kapı aralamıştır. Sünnilikte ve dolayısıyla İslam ortodoksisinde aslolan Kuran'a ve peygamberin sünnetine uygun davranmaksa, batını karakteri dolayısıyla heterodoks tarikatlarda sünnetin öngördüğü kurallara karşı da bir kayıtsızlık ortaya çıktığı ve bu boşluğu da özellikle eski Türk inancının davranış örüntülerinin doldurduğu söylenebilir. Sözelimi şamanların kılık kıyafetine benzer şekilde post gibi kıyafetler giymek ya da onların büyüleri nesnelerini andırır şekilde kemik, zincir, bukağı, bilezik, tasma gibi eşyalar taşımak veya takmak bu tarikatların müritlerinde görülen özelliklerdendir⁶³.

Son olarak, Ortodoks İslam'ın amentüsü dışında kalan inanışların heterodoks tarikatlar içinde kendine yer bulabildiği görülmektedir. Bunlardan en çok zikredileni mehdi inancı ve Ali, Hasan, Hüseyin ve on iki imam sevgisi gibi Şiilik'ten kaynaklanan inançlardır⁶⁴. Heterodoks tarikatların bilinçli ya da bilinçsiz şekilde bu özellikleri bir araya getiren senkretik bir yapıya sahip olduklarını söylemek mümkündür⁶⁵. Aşağıda birden çok tarikat zikredileceğinden, bu özelliklerin hepsinin

⁶¹ Karamustafa böyle dervişlerin şeriata karşı tutumlarını iki maddede toplayarak onların ya “açıkça farz olan İslam ayinlerine ilgisiz kaldıklarını” veya “rezil ve topluma karşı adetler edinerek şeriata lafzen olmasa bile ruhen aykırı davrandıkları”nı belirtmektedir (Ahmet T. Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, Çev. Ruşen Sezer, 8. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2018, s. 27).

⁶² Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları** s. 27.

⁶³ Köprülüzade M. Fuad, “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, Çev. Ferhat Tamir, **Bilig**, S. 1, Bahar 1996, s. 3-5; Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları**, s. 29.

⁶⁴ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 149; Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları**, s. 89; Abdülbâki Gölpınarlı, “XIII - XIV üncü Asırda Anadolu'da içtimai Hayat ve Türk Kültürü”, **Konya** (Konya Halkevi Dergisi), C. 5, S. 36, Mart-Nisan 1941, s. 41.

⁶⁵ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 14; Ocak, **Babailer İsyanı**, s. 108; Gündüz, **a.g.e.**, s. 7.

tarikatlardan tümüne teşmil edilemeyebileceği, bu özellikleri değişik nispetlerde i erebilecekleri, özetle bu özelliklerin *genel* mahiyette oldukları vurgulanmalıdır.

Çeşitli kaynaklarda 13. yüzyıldan başlayıp 14. yüzyılı da içine alacak şekilde Anadolu'da etkinlik gösteren tarikatlar, Mevleviye, Rifaiye, Halvetiye,  şhakiye (Kazeruniya, M rşidiye), Yeseviye, Kalenderiye, Vefaiye, Haydariye, C miler, Bektaşiler, Rum Abdalları, şems-i Tebriziler şeklinde sıralanmaktadır⁶⁶. Bunlardan  şhakiye gibi bazı örneklerin ne derece etkili oldukları bilinmemektedir⁶⁷. Bazıları ise birbirinin devamı şeklinde değerlendirilmektedir (Vefaiye ve Bektaşilik)⁶⁸.

Bu tarikatlardan bir kısmının Sünni nitelikte, bazılarının ise heterodoks oldukları belirtilmektedir. Mevleviye, Halvetiye, Rifaiye ve  şhakiye Sünni tarikatlardandır⁶⁹. Köprülü, bazı şamanik ögeler içermekle beraber Yeseviye'nin de Sünni bir tarikat olduęunu⁷⁰, Ocak ise  smaililik etkisi ve cezbeci karakteri ile Yeseviye için Sünni nitelemesi yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir⁷¹. Vefaiye'nin ise piri Ebu'l-Vefa el-Bağdad 'nin Sünni olduğu ve tarikatın Anadolu'da kent merkezlerinde Sünni bir karaktere büründüğü; buna karşılık Anadolu'nun kırsalında heterodoks bir hüviyet taşıdığı anlařılmaktadır⁷². Adı geçen diğer tarikatlar ise burada heterodoks olarak nitelenen t rdendir⁷³.

Vefailik özelinde değinilen hususun, yani kırsal ile kent arasındaki ayrımın, Anadolu'da konumlanmaları bakımından bir dereceye kadar heterodoks ve Sünni tarikatların her ikisine de teşmil edilebileceği; kırsalda heterodoks tarikatların kentlerde ise Sünni tarikatların daha fazla etkili olduğu genel olarak kabul

⁶⁶ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 147-150; Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları**, s. 13; Akdağ, **a.g.e.**, s. 46; Ocak, **Babailer İşyani**, s. 66-76.

⁶⁷ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 148.

⁶⁸ Rıza Yıldırım, **Bektaşiliğin Doğuşu: Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a**, İstanbul, İletişim Yay., 2019, s. 82; Ocak, **Babailer İşyani**, s. 76.

⁶⁹ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 147, 148.

⁷⁰ **A.e.**, s. 150.

⁷¹ Ocak, **Babailer İşyani**, s. 70,71.

⁷² Haşim şahin, "Vefâiyye", **D A**, C. 42, 2012, s. 602; Haşim şahin, **Dervişler ve Sufi  evreler: Klasik  ağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi şahsiyetler**, 3. Bs., İstanbul, Kitap Yay., 2018, s. 79.

⁷³ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 149-153; Karamustafa, **Tanrının Kuraltanımaz Kulları**, s. 13; Ocak, **Babailer İşyani**, s. 66-74.

görmektedir⁷⁴. Bu tarikatlardan Mevleviliğin yüksek aristokrasi ve şehirli tüccar kesime dayandığı; ilk zamanlardan itibaren heterodoks zümrelere aleyhtar olduğu ve tarikat prensiplerini Sünnilikle uzlaştırmaya çalışarak hem medreseler hem de siyasi otoritelerle uzlaştığı söylenmektedir⁷⁵. Rıfailiğin şehirlerin yoksul kesimlerinden, Halvetiliğin ise ahiler ve şehirli çalışanlardan takipçileri olmuştur⁷⁶.

Heterodoks inançlar ise konar-göçerler tarafından daha çok benimsenmiş; dolayısıyla bu tarikatlar konar-göçerlerin bulunduğu kırsallarda etkinlik göstermiştir⁷⁷. Şeyhleri “baba” olarak anılan ve “Babailer isyanı” olarak bilinen harekete katılanlar⁷⁸, Akdağ’a göre Kuzey Anadolu’da, Selçuklular döneminde Danişmendiye vilayeti olarak anılan Çorum’dan Ankara’ya kadar uzanan sahada bulunmaktadır⁷⁹. Bu etkinlik sahası ileride Osmanlı Beyliğinin kurulacağı uca kadar devam etmektedir⁸⁰. Ocak’ın Babailer isyanını konu alan yapıtında gösterdiği isyan sahası dikkate alınacak olursa bu tarikatların etkinlik sahası Çorum’un güneyi ve güneydoğusuna da yayılmakta, Amasya, Tokat, Sivas, Malatya, Maraş ve Kahta’yı içine almaktadır⁸¹. Dede Garkın, Baba İlyas, Çoban Baba, Şeyh Marzuban gibi önemli Vefaiye babalarının yerleştikleri ve tarikatlarını yaymaya çalıştıkları saha⁸² göz önüne alındığında, Akdağ’ın tarif ettiği sahaya Ocak’ın belirttiği bölgeyi de dahil etmek gerekir. Son olarak Sünni ve heterodoks tarikatlar arasında tespit edilen kent-kır ayrımını kesin bir ayrım olarak görmemek gerektiği de belirtilmelidir. Söz gelimi

⁷⁴ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 149; Ocak, **Babailer İsyanı**, s. 78.

⁷⁵ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 147; Akdağ, **a.g.e.**, s. 47; Resul Ay, “XIII-XIV. Yüzyıl Anadolu’sunda Kentsel Yönetim ve Kent Toplumunda Otorite İlişkileri”, **AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. XX, S. 32, 2002, s. 32-34; Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti’nde Mevlevihaneler Kongresi-Özel Sayı)**, C. 2, S. 2, Mayıs 1996, s. 19.

⁷⁶ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 147, 148.

⁷⁷ **A.e.**, s. 149.

⁷⁸ Burada heterodoks olarak nitelenen tarikatlar, Akdağ ve Köprülü gibi Türkçe literatürde konuya ilk eğilenler tarafından, şeyhlerine “baba” adını vermelerinden ötürü Babaî olarak ele alınmaktadır. Akdağ, Babaî ile Bektaşî’yi zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde de kullanırken, Köprülü Babailerin kökenlerini Yeseviye ve Kalenderiye içinde aramak gerektiğini belirtmektedir (Akdağ, **a.g.e.**, s. 46-48; Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 149, 150).

⁷⁹ Akdağ, **a.g.e.**, s. 48.

⁸⁰ Akdağ, **a.y.**

⁸¹ Ocak, **Babailer İsyanı**, s. 280.

⁸² Şahin, **Dervişler ve Sufi Çevreler**, s. 67-72.

heterodoks tarikatların kentlerde de etkinlik gösterdiğine dair göstergeler mevcuttur⁸³.

3. Sünni İslam Cemaati ve Ulema

“Cennetin ortasında olmak isteyen kimse cemaatten ayrılmasın. Şeytan tek kalan kimseyle beraberdir; iki kişiden uzaktır” şeklindeki hadisi değerlendiren İmam Şafii, Müslümanların farklı ülkelere dağılmış vaziyette olmasından dolayı bedence Müslümanlar arasında bulunmanın her zaman mümkün olmadığını, hem de sadece bedenî olarak bir araya gelmenin pek de bir fayda sağlamayacağını belirttikten sonra Müslümanlara düşenin helal ve haram kılma ve bunlara uyma konusunda birleşmek olduğunu söylemektedir. İmam Şafii’ye göre “Müslüman cemaatinin benimsediği görüşe katılan kimse, onların cemaatinden ayrılmamış olur”⁸⁴. İmam Şafii’nin icma bahsine dair bu sözleri Sünni İslam cemaatinin üzerine bina olduğu temelleri görmek açısından önemlidir. Bu temel dolayısıyla bir topluluk⁸⁵ olmak, Müslümanlar için inançlarının bir gereğini teşkil etmektedir.

İmam Şafii’nin sözleri, Sünni İslam cemaatinin belki henüz kuruluş aşamasındaki teorik temellerine işaret etmektedir. Bununla beraber böyle bir topluluğun somut olarak varolduğunu müşahade etmek ayrı bir meseledir. Bu anlamda Sünni İslam, dokuzuncu yüzyıldan itibaren öne çıkan ve onuncu yüzyıl itibarıyla Müslümanların çoğunluğunun benimsediği, bu bakımdan İslam’ın ortodoksisini teşkil eden İslam yorumudur⁸⁶. Belirleyici vasıfları Şiilik ile olan karşıtlığı içerisinde gelişmiş, “Şia ehli karşısında cemaat ilkesini benimseyenleri” ifade etmek için

⁸³ “Heterodoks bir müslümanlık tarzının sadece konar-göçer kesime mensup Türkmenlere münhasır olduğunu düşünmek pek doğru görünmüyor. Bazı kasaba ve köylerde, hatta şehirlerde yerleşmiş olan Türkmenlerde de benzer bir hayat tarzı görülüyordu. Mesela XIV. yüzyılda halkının çoğu Türkmenlerden oluşan Sivas’ta camiler genellikle boş idi. Halk ticaretle meşgul oluyor, fakat dini ihmal ediyor, hatta şarap içmekte hiçbir sakınca görmüyordu” (Ocak, **Babaîler İsyanı**, s. 47).

⁸⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **Er-Risâle**, Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, 5. Bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017, s. 256.

⁸⁵ “Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat” tamlamasında kullanılan kelime dolayısıyla “Sünni İslam topluluğu” yerine “Sünni İslam cemaati” şeklinde zikredilmekle beraber, yukarıdaki ölçütlere göre tespit edilen bir topluluktan söz edildiği burada not edilmelidir.

⁸⁶ Christopher Melchert, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, 2. Bs., İstanbul, Klasik Yay., 2019, s. 68, 69 ve 100; Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, Çev. Hakan Köni, İstanbul, Kapı Yay., 2007, s. 327.

kullanılır olmuştur⁸⁷. Ele aldığımız dönem itibarıyla Anadolu’da da Sünni İslam cemaatinin mevcudiyeti kaynaklarca teyit edilebilmektedir. Özellikle şehirler, Anadolu Selçuklu Devleti döneminden başlayarak Sünni muhiti olagelmıştır⁸⁸.

Sünni İslam cemaati ile ilgili belirtilmesi gereken ilk husus, İmam Şafii’nin öncülünün de gösterdiği gibi bu topluluğun belli bir coğrafyaya hasredilemeyecek olmasıdır. Burada bu topluluğun Anadolu’daki durumunun ele alınmasının, konunun sınırlarının bunu gerektirmesi dışında esaslı bir gerekçesi bulunmamaktadır. Ancak yine de Sünni İslam cemaati ile ulema arasında kurulacak olan ilişkiye, bu topluluğun Anadolu’daki uzvunun ayırt edici bir yönü ve pratik bir ihtiyacına değinilerek başlanabilir. Anadolu’daki Müslüman halkın Türkçe konuşmasına karşılık, İslam’ın kaynaklarının Arapça olması, İslam’ın kaynaklarından doğru şekilde öğrenilip uygulanması noktasında uzmanlara olan ihtiyacı arttırmıştır. Bu durum şüphesiz anadili Arapça olmayan her Müslüman çevre için geçerlidir. Dil farklılığı elbette bu uzmanlara olan ihtiyacın kaynağı değildir; ancak ihtiyacın derecesini arttırmıştır denebilir. Uzmanlara olan ihtiyacın esas sebebi ise İslam’ın inanç ve uygulamalarının bütünü olarak İslam ilminin, kapsam itibarıyla bu konuda ihtisas yapan kişilerin varlığını gerektirmesidir. Dolayısıyla Sünni İslam cemaati içinde, tüm İslam coğrafyasında olduğu gibi Anadolu’da da ilmiyle sivrilen bir zümre olarak ulema üzerinde durmak gerekmektedir.

Ulema kelimesi, alim kelimesinin çoğuludur. Burada ise herhangi bir alimden değil, temel İslami bilgilerin hiç değilse bir kısmını edinmiş ve çevresine aktarmakta olan bir zümre olarak ulemadan bahsedilmektedir⁸⁹. Temel dinî ilimlerin başında fıkıh ve kelam geldiği için ulema günümüz tabiriyle hukukçular ve ilahiyatçılar topluluğu olarak da anlaşılmaktadır⁹⁰. Ele alınan dönem itibarıyla ulemanın belirgin

⁸⁷ Hodgson, “Sünni” teriminin cemaat ile olan ilişkisini vurgulamak amacıyla onu “Cemaî-Sünnî” şeklinde karşılamaktadır (Marshall G. S. Hodgson, **İslam’ın Serüveni I: Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı**, Çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yay., 2017, s. 346). Ona göre “Sünni”, en çok şu üç anlamda kullanılmaktadır: Şii’ye karşı Cemaî, Kelamî’ye karşı Hadisçi, sufiye karşı şer’î. Bununla beraber bu karşıtlıkları oluşturan kalıpların zamanla eskidiğini, Sünni teriminin bugün kendi tutumlarını kabul eden Ali taraftarlarını, kelam ehlini ve sufileri de içerecek bir anlama büründüğünü belirtmektedir (Hodgson, **İslam’ın Serüveni I**, s. 346).

⁸⁸ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 146.

⁸⁹ M. Tayyib Gökbilgin, “Ulemâ”, **İA**, C. 13, 1986, s. 23.

⁹⁰ Gökbilgin, **a.y.**

özelliklerinden bir tanesi medrese çıkışlı olmasıdır⁹¹. Sözü edilen dinî eğitimi almak için Anadolu’da ya da Mısır, Suriye, İran’da bulunan medreselere giden alimler, çeşitli görevlerde bulunabilmektedir⁹². Mesela şeriatın araştırmacıları olarak fakihlerden, uygulayıcıları olarak ise kadılardan bahsetmek mümkündür; fakat bunun pratikte bütünüyle karşılık bulmuş, kesin bir ayırım olduğunu söylemek güçtür⁹³. Ancak kadılığın, idari/yönetimsel boyutu olması dolayısıyla siyasi otoritelerle olan ilişkisinin, fakihlere nazaran daha açık olduğu ifade edilebilir. Bu ikisine, ibadet işleri ile ilgilenen imam, hatip ya da müezzinler⁹⁴ ve medreselerde eğitim işleriyle meşgul olan müderrisler ilave olunabilir⁹⁵.

Gökbilgin ulemayı tanımlarken “Müslüman ülkesindeki halkın küçük veya büyük bir kısmını dinî bakımdan idare eden ve siyasi müesseselerden herhangi birine bağlı bulunmayan bir zümreyi ifade eder”⁹⁶ demektedir. Öte yandan bu durumun ilke düzeyinde böyle olduğunu ve çeşitli dönemlerde ulemanın siyasi otoritelerce nüfuz altına alınmaya çalışıldığını kendisi de örnekleri ile dile getirmektedir. Mesela Abbasilerin, İslam’ın daha önceki devrelerinin aksine, ulemayı denetlemek niyetiyle maaşa bağladığını, Osmanlı’nın da ulema üzerinde tam bir otorite kurduğunu belirtmektedir⁹⁷. Şahin⁹⁸ de beylikler döneminde, özellikle “fakih” olarak bilinen

⁹¹ Medrese ve alimlerin buralarda eğitim almasına ilişkin örnekler için bkz. Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 129-134. Yine de aşağıda ulema içinde değerlendirilebilecek farklı gruplar zikredilirken görüleceği üzere, ibadet işleri ile ilgilenen imam, müezzin gibi kimselerin her zaman medrese tahsili almamış olabileceği akla yakın olandır. Bunun dışında ulemadan bahsederken bir sınır tespit etmek, Sünni tarikatlar ile ulema arasında ayırım yapmak bakımından da bir gerekliliktir. Kategorik olarak burada ayrı ele alınan bu iki topluluk arasında sınır, şahıslara odaklanıldığı takdirde bulanıklaşmaktadır. Yukarıda zahir ve batına ilişkin açıklamalarla aynı paralelde ulema içinde de zahir ulema ve batın ulema şeklinde bir ayırım yapmak da pekala mümkündür (Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, **DİA**, C. 5, 1992, s. 188). Buna karşılık burada “ulema”dan bahsedilirken Ateş’in yaptığı gibi (Toktamış Ateş, **Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı: Kuruluş Dönemi**, İstanbul, Say Yay., 1982, s. 162) medrese mezunlarına odaklanıldığı vurgulanmalıdır. Dolayısıyla medreseli olanlar batın ulema içinde değerlendirmeye ve tarikat yapısı ile irtibatlandırmaya uygun olsa dahi burada kategorik olarak ulema başlığı altında ele alınmaktadır.

⁹² Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 131.

⁹³ Gökbilgin, “Ulemâ”, s. 23. [“Fakihler genellikle Suriye ve Mısır’da fıkıh, tefsir vb. eğitimi aldıktan sonra yeni oluşmakta olan siyasi teşekküllerde kadılık vazifesini üstlenmiş şahsiyetlerdir” (Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 128, 129)].

⁹⁴ Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 130.

⁹⁵ Gökbilgin, “Ulemâ”, s. 23; Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 145-150.

⁹⁶ Gökbilgin, “Ulemâ”, s. 23.

⁹⁷ **A.e.**, s. 23, 24.

⁹⁸ Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 133-135.

kimselerin beylerle olan münasebetlerinin sıklığına vurgu yapmaktadır. Kanımızca ulema ile siyasi otoriteler arasındaki ilişki, ele aldığımız dönem bakımından, iki açıdan ayırt edilerek değerlendirilmelidir. Bunlardan ilki, Osmanlı'nın kurumlarının yerleştiği klasik dönemi ile kuruluş devrinin ayırt edilmesi ve kuruluş devrinin, bir dereceye kadar diğer beyliklerle beraber düşünülmesidir. Ulemanın Osmanlı devlet teşkilatı içinde “ilmiye” haline gelmesi⁹⁹ bir anda gerçekleşmemiştir. Gökbilgin'in bahsettiği “tam otorite”yi, ancak I. Murat devrinde ihdas edilen kazaskerlik mevkiinin ilmiyenin denetimi ve yönetimi noktasında etkinleşmesi ve medreselerin Fatih ve Kanuni dönemlerinde düzenlenip merkezîleşmesi¹⁰⁰ gibi gelişmelerin ardından düşünmek gerekir. Beylikler döneminde ise ulemaya siyasi yapı içinde olduğu kadar toplumsal hayatta da rastlandığı¹⁰¹ kabul edilerek, ulema üzerindeki siyasi otoritenin sonraki dönemlere nazaran “gevşek” olduğu tahmininde bulunulabilir¹⁰².

İkinci olarak, Atçıl'ın isabetle işaret ettiği üzere, niteliklerine göre ulema arasında da ayrıma gitmek gerekmektedir. Okur-yazar olup temel düzeyde dinî-hukuki eğitim almış olan alt-kademe ulemanın imamlık gibi vazifelerde ve siyasi otoriteler tarafından istihdam edilmek dışında pek seçeneği bulunmamaktadır¹⁰³. Yukarıda sayılmış olan, ulema ile ilişkilendirilebilecek her türlü görevi üstlenebilecek nitelikteki alimleri üst-kademe olarak niteleyen Atçıl, bunların beylikler döneminde siyasi aidiyetlerinin hemen hiç olmadığını söylemektedir¹⁰⁴. Ona göre farklı beylere hizmet

⁹⁹ Mehmet İpşirli, “İlmiye”, *DİA*, C. 22, 2000, s. 141.

¹⁰⁰ İpşirli, “İlmiye”, s. 143; Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Çev. A. Tunç Şen, İstanbul, Metis Yay., 2019, s. 263.

¹⁰¹ Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler*, s. 129.

¹⁰² Bu otoriteyi tespit etmek bakımından “merkezîleşme” bir ölçüt olarak alınabilir; zira ulaşım ve erişim imkanlarının sınırları karşısında fizikî olarak iktidar merkezine yakın tutulmak kontrolün bir göstergesi olsa gerektir. Osmanlı'nın klasik döneminde şeyhülislam başkentte bulunmakta ve fetva verme konusunda, teşkilat yapısı gereği ona bağlı olan müftüler yetkili bulunmakta iken, Selçuklu döneminde ve 14. yüzyıl başlarına değin Anadolu'da tek bir yüksek itfa makamı bulunmadığı anlaşılmaktadır (Akdağ, *a.g.e.*, s. 25; Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *DİA*, C. 39, 2010, s. 91). Osmanlı'nın kuruluş döneminden Kanuni Sultan Süleyman dönemine değin şeyhülislamın Osmanlı Devlet teşkilatı içindeki mevkii ve ilmiye sınıfının reisi olarak ortaya çıkış süreci hakkında farklı ihtimalleri dikkate alan bir inceleme için bkz. Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, İstanbul, Beyan Yay., 2002, s. 37-44. Akgündüz bu eserinde, şeyhülislamın kazaskerin üstüne geçerek ilmiyenin başı haline gelmesi ve şeyhülislamlığın yüksek itfa makamına dönüşmesinin, ancak Kanuni Sultan Süleyman döneminde gerçekleştiğini belirtmektedir (Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, s. 43, 44.

¹⁰³ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, Çev. Gürzat, Kami, İstanbul, Klasik Yay., 2019, s. 51.

¹⁰⁴ *A.e.*, s. 52.

etmeleri söz konusu olabileceği gibi, uzak diyarlara gidip oralarda etkinlik göstermeye devam etmeleri de mümkündür¹⁰⁵. Yine de bu durumun daha ziyade müderrislerle ilgili olduğu, onlara nazaran kadı ve müftülerin, siyasi otoriteler tarafından sağlanan gelirlerden ya da onlarca temin edilen dirliklerden faydalandığını¹⁰⁶ düşünmek mümkündür.

Netice itibarıyla ulemanın siyasi otoriteler tarafından kontrol altında tutulmak istenen bir grup olduğu, ancak bunun her zaman başaramadığı görülmektedir. Uzun uzadıya ele alınamayacak denli geniş bir konu olmakla beraber denilebilir ki bu durumun ardındaki sebep, İslam ulemasının henüz Emevi dönemi ile Abbasi döneminin ilk yıllarında hukuku büyük oranda uhdesine alması ve nispeten özerk bir alan haline getirmesidir¹⁰⁷. Dolayısıyla siyasi iktidarın ulemaya müdahale ve onu kontrol etme eğilimi karşısında ulema, otoritesini bu özerk alana dayandırarak ortak bir bilinç¹⁰⁸ ile hareket etmekte ya da etme gayreti içinde bulunmaktadır. Gökbilgin'in ifadesi bu durumu layıkıyla özetlemektedir: "Ulema, bazen hükümet tarafından kontrol altında tutulan, bazen de hükümete karşı korku telkin eden bir zümre"¹⁰⁹ teşkil etmektedir.

B. ÖLÇÜTLER AÇISINDAN TOPLULUKLAR

Ahiler, tarikatlar ve Sünni İslam cemaati, yukarıda değerlendirmeye alınacak topluluklar konu edilirken sıralanan ölçütleri karşılamaktadır. Söz konusu toplulukları bir de bu ölçütlere başvurarak ele almak, bu çalışmada neden konu edildiklerini ortaya koymak bakımından yararlı görülmektedir.

Öncelikle topluluğu gruptan ayırt etmek açısından yapılan tespitleri, buradaki topluluklarda sınamak gerekir. Topluluğu bir yığından ayırt eden özelliklerden biri olarak grup içindeki "biz"lerin bağdaşmalarının yoğunluk derecesinin belli bir

¹⁰⁵ A.e., s. 52, 53.

¹⁰⁶ Gökbilgin, "Ulemâ", s. 23, 24.

¹⁰⁷ Sinan Yıldırım, Y. Doğan Çetinkaya, "Baki Tezcan ile Ayasofya Üzerine Söyleşi", **Toplumsal Tarih**, S. 320, Ağustos 2020, s. 59; Wael B. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yay., 2017, s. 74, 75; Hodgson, **İslam'ın Serüveni 1**, s. 428; Sami Zubaida, **İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar**, Çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2008, s. 71-73.

¹⁰⁸ Gökbilgin, "Ulemâ", s. 24.

¹⁰⁹ Gökbilgin, **a.y.**

seviyeye ulaşması gerektiği belirtilmişti. Başka bir ifadeyle, grup içi dayanışmanın müşahade edilebilmesi onu topluluk olarak nitelemeye yarar ilk özelliğidir. Buna göre ahi teşkilatı ve tarikatlarda yöneticilere duyulan bağlılıktan, Sünni İslam cemaatinde ise aynı dinsel inancın paylaşılmasından kaynaklanan bir dayanışmanın bulunduğunu söylemek mümkündür.

Topluluğu gruptan ayırt eden ikinci özellik olan “aktif bağdaşma içeren bir ‘biz’ içirme” koşulunu yerine getirmek bakımından aranacak husus, topluluk içinde bulunan bir kesimin o topluluğun amaçlarını hatırlatma konusunda özel bir konuma sahip olmasıdır. Ahi teşkilatı içinde ahi babaları/şeyhleri, tarikatlar içinde şeyhler ve Sünni İslam cemaati içinde ulema, kendi toplulukları içinde bu işlevi ifa etmektedir.

1. Çap

Ele alınan topluluklar küçük birer gruptan ibaret değillerdir. Kesin sayıları saptamak mümkün görünmemekle beraber Anadolu’ya yayılış dereceleri bunun birinci kanıtıdır. İbn Battuta’nın 1334’te Anadolu’da ahilerle karşılaştığı şehirler, ahilerle ilgili genel bilgiler aktarılırken zikredilmişti. Buna ilave olarak 13. yüzyıl ve 14. yüzyıl başına tarihlenen, ahilerle ilgisi bulunan ve tüm Anadolu’ya yayılmış birçok vakıf bulunduğu arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır¹¹⁰. Ancak Anadolu’nun birbirinden farklı şehirlerinde, kasabalarında ve köylerinde görülmelerinin yanında, buralarda ne kadar mensubu olduğu da önem arz etmektedir. Bununla ilgili tahmin yürütmeyi sağlayacak örnekler bulunmaktadır. Örneğin Konya ahilerinin önde gelen isimlerinden Ahi Ahmed Şah’ın (ö. 1298) emrindeki ahi sayısı binlerle ifade edilmektedir¹¹¹. 1243’te Moğollar Kayseri’yi kuşattığında şehir iki haftayı aşkın süre direnmiş, İbn Bibi’nin ifadesine göre bunda Kayseri’deki debbağ ahiler de rol

¹¹⁰ Gümrük ve Ticaret Bakanlığınca 2014 yılında çıkartılan “Ahilik Ansiklopedisi”nde (**Ahilik Ansiklopedisi I**, 2 Cilt, Ed. Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, Ankara, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayını, 2014) arşiv belgelerine dayanarak ahilerin ilgilisi olduğu binlerce mekanın ismi zikredilmektedir. Bu eserde 13. yüzyıl sonu 14. yüzyıl başlarında Anadolu’da ahilerin isimleriyle maruf olan zaviye, hangah ya da tekkelerin bulunduğu belirtilen yerleşim yerlerinden bazıları şunlardır: Sinop (s. 24-25), Zile (s. 25), Çorum (s. 27, 55), Denizli (s. 30), Kastamonu (s. 35, 48), Uluborlu/Senirkent köyü (s. 35), Ayaş (s. 48), Manisa/Ilıca (s. 49), Afyon/Sandıklı (s. 49), Denizli/Çivril (s. 50), Aydın/Çine (s. 50), Uluborlu (s. 51, 151), Karesi (s. 55), Sivas (s. 75), Erbaa/Keçeci köyü (s. 127), Çorum/Küre Kavağı köyü (s. 129), Tokat (s. 151).

¹¹¹ Claude Cahen, “İlk Ahiler Hakkında”, Çev. Mürsel Öztürk, **Belleten**, C. L, S. 197, 1986, s. 596.

oynamıştır¹¹². Buradan hareketle şehrin müdafaasına etki edecek kadar çok ahinin bu şehirde bulunduğu tahmin edilebilir¹¹³. Tokat, Ankara, Kırşehir, Hamid, Menteşe, Kütahya gibi yerlerde zaviyelerin çokluklarına nispetle, bu zaviyelere devam eden kişi sayısının da fazla olduğunu ileri sürmek mümkündür. Dolayısıyla denebilir ki ahiler, Anadolu’da büyük bir topluluk oluşturmaktadır.

Her tarikatın buradaki ölçüte göre büyük olduğunu doğrulayacak bilgi olmamakla birlikte, tarikatların, 13. yüzyıldan başlayarak Anadolu’da gösterdikleri etkinliklere bakarak küçük birer topluluk olmadığı söylenebilir. Babai isyanı 13. yüzyıl ortasında heterodoks tarikatların çapı ile ilgili fikir vermektedir. Diğer taraftan Yıldırım Bayezid devrine değin Osmanlı Beyliğinde yaşayan Şeyh Edebali (Vefai), Kumral Abdal (Abdalan-ı Rum), Geyikli Baba (Kalenderi), Abdal Musa (Abdalan-ı Rum/Bektaşî), Abdal Murad (Kalenderi), Karaca Ahmed (Abdalan-ı Rum/Bektaşî), Dûğlu Baba (Kalenderi), Postinpûş Baba (Kalenderi) gibi dervişlerin olduğu bilinmektedir¹¹⁴. Osmanlı’daki etkinliği bir ölçek olarak kabul edilecek olursa bu dervişlerin Orta ve Doğu Anadolu’da da 14. yüzyılda azımsanmayacak sayıda olduğu tahmininde bulunulabilir. İbn Battuta’nın da, Denizli’de yüz kadar gezgin derviş ile karşılaştığını belirttiği burada zikredilebilir¹¹⁵. Sünni tarikatlar içinde Mevleviliğin Batı Anadolu’da göstermiş olduğu etkinlik ve beylerin dahi bu tarikata intisap etmiş olması¹¹⁶ göz önünde tutularak çapı hakkında bir tahmin yürütülebilir. Sünni İslam cemaatinin Anadolu’nun asli unsurlarından biri olduğu ve bu bakımdan büyük bir topluluk olduğu aşıkardır. Bu topluluk içinde aktif bağdaşma içeren “biz”i teşkil ettiği

¹¹² İbn Bibi, *El Evamirü’l-Ala’iye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye (Selçuk Name) II*, 2. Cilt, Haz. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996, s. 73.

¹¹³ 1999 yılında Kayseri’de, bir inşaat için yapılan temel kazısı esnasında, tarihî dabakhaneye ait malzemelerin bulunduğu 3000 metrekareyi aşan bir yer tespit edilmiştir. Bu veri buradaki debbağlık faaliyetinin hacmi hakkında fikir vermektedir (Ekrem Erdem, “Ahilik Teşkilatı ve Anadolu Türk Şehirlerinin İktisadi Yapısı: Kayseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *EÜİİBF*, S. 54, Temmuz-Aralık 2019, s. 219).

¹¹⁴ Bahsi geçen dervişler ve ilişki kurulan tarikatlar ile ilgili bilgiler için bkz. Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 96-119.

¹¹⁵ İbn Battutâ, *a.g.e.*, s. 293.

¹¹⁶ En bilinen örneği Menteşeoğullarının Beyi olan Mesud’un Mevleviliğe intisabıdır (Paul Wittek, **Menteşe Beyliği**, çev. Orhan Şaik Gökyay, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1944, s. 59). Ladik (Denizli) Emiri Şecaeddin İnanç Bey, Germiyan Beyi Alişiroğlu Yakub Bey, Aydınoğlu Muhammed Bey, Eşrefoğlu Muhammed Bey gibi isimlerin Mevlevilik ile ilişkisi olduğu bilinmektedir (Abdülbâki Gölpınarlı, **Mevlanâ’dan Sonra Mevlevîlik**, 2. Bs., İstanbul, İnkilâp ve Ata Kitapevleri, 1983, s. 73-75).

söylenen ulemanın Anadolu'daki yayılışı¹¹⁷ da bu topluluğun büyük ölçekli oluşuna delil teşkil etmektedir.

2. İşlev

Bahsedilen topluluklar tek işlevli topluluklar değildir. Her birinin toplumsal hayatın farklı boyutlarına yönelen birden çok işlevi olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber her biri için hâkim olan bir işlevden söz etmek de mümkündür. Ekonomik iktidarın, insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamak adına toplumsal yaşam içinde kurmuş olduğu ilişkilerden kaynaklandığına daha önce değinilmişti¹¹⁸. Ele alınan topluluklar içinde belirleyici vasfı bu tanımla örtüşen topluluk ahi teşkilatıdır. Ancak ahi teşkilatını ekonomik iktidarın kendisi olarak almak yanlış olur. Burada kastedilen, ahiliğin belirleyici vasfını teşkil eden işlevin, Anadolu'daki ekonomik iktidar içinde değerlendirmeye uygun olduğudur. Yoksa hem ele alınan diğer topluluklar hem de ileride ele alınacak olan beylikler, ekonomik iktidarın birer paydaşıdır. Bu son tespit ideolojik iktidar için yapılacak açıklamalar bakımından da geçerlidir. İdeolojik iktidarın insanların hayatlarını anlamlandırma gerekliliğinden kaynaklanan bir iktidar olduğu belirtilmişti¹¹⁹. Hem Sünni İslam cemaati içinde yer alan ulemanın hem de tarikatların belirgin vasfı değerlendirildiğinde, bunların ideolojik iktidar içinde etkinlik gösterdiklerini söylemek mümkündür.

Bununla beraber ahilerin, tarikatların ve ulemanın kendisiyle doğrudan ilişkili görülen işlev dışında da etkin olduğu görülmektedir. Barkan tekke, zaviye, kervansaray, çiftlik, değirmen gibi farklı işlevleri bulunan pek çok mekan ile ahi, derviş, abdal, şeyh, fakih, kadı, müderris namıyla bilinen ve dolayısıyla burada sayılan topluluklarla ilgili olmaları olağan olan pek çok kişi arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya

¹¹⁷ Şahin eserinde 14. yüzyılda Anadolu'nun dört bir yanında bulunan fakihlerin, müderrislerin isimlerini zikretmektedir (Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 130-143 ve 145-150); İnalıcık ve Atçıl da kuruluş devrinde Osmanlı'da yaşamış alimlerin isimlerini zikretmektedir (İnalıcık, **Devlet-i 'Aliyye**, s. 34, 35; Atçıl, **a.g.e.**, s. 44, 45).

¹¹⁸ Bkz. yuk. *Ekonomik İktidar* başlığı.

¹¹⁹ Bkz. yuk. *İdeolojik İktidar* başlığı.

koymaktadır¹²⁰. Dervişlerin¹²¹, fakihlerin¹²², ahilerin¹²³ yeni yerleşim yerleri açtığı, iskan faaliyeti yürüttüğü, tarım faaliyetleri ile yeni yerleşim yerlerini “şenlendirmeye” öncülük ettiği de görülmektedir.

“Ayende ve revende”ye yani gelip geçen yolculara hizmet eden zaviyelerin çoğu ahilerle¹²⁴, bazıları ise abdallar, şeyhler ve dervişlerle¹²⁵ ilişkilidir¹²⁶. Söz konusu dönemde İbn Battuta gibi gezginlerden ziyade, tüccarlar seyahat etmektedir. Birçoğu ticaret yolları¹²⁷ üzerinde bulunan bu mekanların ticaret güvenliğini temin etmek gibi bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır.

Ulemanın ve tarikatların ideolojik işlevleri aşıkardır. Bunlar topluluklar içerisinde anlam ve inanç meselelerinin hallinde etkin rol üstlenmektedir. Ahilerin de daha genel anlamda bir toplumsal işlevinden söz etmek mümkündür. Konar-göçer kitleler ile yerleşik kitlelerin ikisinde de etkili olan ahiler¹²⁸, toplumsal normları birbirinden çok farklı olan bu kitleleri uzlaştırmak gibi bir işlev ifa etmektedir¹²⁹.

Nihayet sözü edilen toplulukların askeri ve siyasi işlevleri de bulunmaktadır. Pek çok derviş, fakih, ahi ve şeyh savaşlarda etkinlik göstermektedir¹³⁰. Selçuklu

¹²⁰ Barkan, **a.g.e.**, b.a.

¹²¹ Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 263-271.

¹²² **A.e.**, s. 275-277.

¹²³ Barkan, **a.g.e.**, s. 289.

¹²⁴ Barkan, **a.g.e.**, s. 66, 77; İbn Battutâ, **a.g.e.**, s. 275. Bu kaydın yer aldığı örnekler için bkz. **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 45, 71, 79, 91, 97, 116, 143, 154, 183, 349, 374.

¹²⁵ Tahrir defterlerindeki bilgileri ele aldığı *Kolonizatör Türk Dervişleri*’nde Barkan, kökleri beylikler dönemine uzanan ve tarikatlarla ilişkilendirilebilecek tekke ve zaviyelerin Kütahya (Barkan, **a.g.e.**, s. 108), Saruhan (s. 119), Çankırı (s. 137), Sivas (s. 138), Afyon (s. 139), Yozgat (s. 140, 141) gibi ticaret yolları üzerindeki yerlerin dolaylarında “ayende ve revende”ye hizmet ettiklerini zikretmektedir.

¹²⁶ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 231.

¹²⁷ 13. yüzyılda Anadolu’daki ticaret yollarını harita üzerinde görmek için bkz. Akdağ, **a.g.e.**, s. 367.

¹²⁸ Esnafılık dışında hayvancılık ve tarımla iştigal eden ahilerin varolduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra kent dışında; köylerde, hatta konar-göçerler içinde yaşayan ahilerden söz eden belgeler bulunmaktadır. Ahilerin dahil oldukları ekonomik etkinlikler ve bulundukları yerler hem yerleşik hem de konar-göçer kitleler içinde etkinliklerini teyit etmektedir. (Ahilerin hayvancılıkla iştigal ettiğine örnek olarak bkz. Barkan, **a.g.e.**, s. 61; tarım faaliyetine ilişkin örnek için bkz. Barkan, **a.g.e.**, s. 66; köylerdeki ahi varlığına ilişkin örnek olarak bkz. Barkan, **a.g.e.**, s. 60; geç tarihli [1500] olmakla beraber bu tarihten önce ahilerin konar-göçer Varsak aşireti içinde ve Ereğli’de bir köyde varlığına ilişkin bkz. Doğan Yörük, “XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 20, 2008, s. 669).

¹²⁹ Bkz. Güllülü, **a.g.e.**, s. 26, 76 ve 77.

¹³⁰ Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 249-253; 1363 tarihli bir ahilik icazetnamesinde ahilerin sahip olması icap eden 6 özellik sayılmıştır. Bu özelliklerin beşi dini/ahlaki nitelikte iken bir tanesi

merkezî otoritesi ortadan kalktıktan sonra ahilerin bulundukları yerlerde düzen ve güvenliği sağladıkları da¹³¹ burada not edilmelidir.

3. Devamlılık

Devamlı nitelikte olmak ele alınan topluluklar açısından diğer bir ölçüttür. Sünni İslam cemaatinin Anadolu'ya girdikten sonra devamlı surette varolduklarına şüphe yoktur. Tek tek bakıldığı takdirde kesintiler bulmak mümkünse de genel olarak tarikat müessesesinin de devamlılık arz ettiği belirtilebilir. Bu bakımdan ahilere ayrıca bir bakış atılabilir. Ahi Evran'ın vefatını müteakip Kırşehir'de dericiliğin son bulduğu şeklinde halk arasında bir rivayetin dolaştığı söylenmektedir¹³². Ayrıca yukarıda aktarıldığı üzere, Kayseri'nin Moğollarca işgali hadisesinin ardından eli silah tutan kimselerin katledildiği ve şehrin bayındır yerlerinin yakıldığı bilinmektedir¹³³. Dolayısıyla bu şehrin ahilerinin öldürüldüğü, dabakhanenin de yakılmış olmasının çok olası olduğu söylenebilir. Ancak böyle kesintiler, yöresel ve henüz ahiliğin yerleşme dönemine ait görünmektedir. Bunlar gibi istisnai haller dışında ahiliğin -çalışmada ele alınan dönem bakımından- devamlı surette varlığını koruduğu anlaşılmaktadır.

4. Oluşum Temeli

Üyelerinin topluluğa kendi iradeleri ile katılmış olmaları, topluluğun meşruiyeti ile ilgisi dolayısıyla önemlidir. Bu husus, topluluk içindeki iktidar ilişkisi bakımından önemlidir ve bu yönüyle topluluklardaki iktidar ile ilgili bölümde üzerinde ayrıca durulacaktır. Ahilerin, ahi olmak bakımından herhangi bir zorlamaya maruz kalmadıkları, kendi iradeleri ile topluluğun parçası oldukları anlaşılmaktadır. Ahi teşkilatına dahil olmak isteyen kişi için, bir rehber eşliğinde tören düzenlenmekte, sonra da nasihatlar verilmektedir¹³⁴. Teşkilata dahil olmak için kişinin zorlandığı şeklinde yorumlanabilecek bir husus belki, fütüvvetnamelerde geçen “her Müslümanın

“kılıcını iyi kullansın ki nefsinı kurban etsin” şeklindedir (Mehmet Akkuş, “Farklı Bir Ahilik İcâzetnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, C. 8, S. 21, 2002, s. 95-100).

¹³¹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s. 329; Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 254; Köprülü, *İlk Türk Mutasavvıfları*, s.216; İbn Battûta, *a.g.e.*, s. 275.

¹³² Halil İnalcık, *Doğu Batı: Makaleler II*, 4. Bs, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2019, s. 86.

¹³³ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk Name) II*, s. 74.

¹³⁴ Anadol, *a.g.e.*, s. 95.

bir şeyhi olması gerektiği, şeyhi olmayanın şeytana mürit olduğu¹³⁵ şeklindeki ifadeler olabilir. Bu ifade, esnafılık açısından düşünüldüğünde şeyhi olmayan bir esnafın olamayacağı şeklinde değerlendirilebilir. Ancak bu durum, bir zorlamadan çok, bir şartı ifade eder görünmektedir. Günümüzde bir baroya kaydolmaksızın avukatlık yapılamaması gibi, esnafılık da şeyh tutulmadan yapılamamaktadır. Ahi teşkilatına girememelerine karşılık gayrimüslimlerin esnafılık yapabilmeleri de, esnaf olmak için ahi olma zorunluluğu olmadığının başka bir göstergesidir.

Tarikata girmek de ahilikteki merasimlerle benzeşmektedir ve iradidir. Tarikata girmek isteyen kişi bir şeyhe biat eder. Biat bir taraftan şeyhe manevi bağlılığı, diğer taraftan şeyhin emirlerine tamamen riayet etmek anlamında söz vermeyi içerir. Tarikatta eğitim sürecini tamamlayanlara hilafet hırkası, irşad hırkası, icazet hırkası gibi adlarla anılan hırka giydirilir¹³⁶.

Sünni İslam cemaati ise Müslüman ana-babadan doğanlar için fiilî bir topluluk mahiyetinde olup, üyeleri ne belli bir bildirimde bulunmakta ne de topluluğa dahil olmak için belirli yükümlülükleri yerine getirmektedir. Gayrimüslimlerin bu topluluğa dahil olabilmeleri bakımından ise bu yönde irade göstermek ve İslam’a kabul şartlarını yerine getirmenin birer koşul olduğu aşıkardır.

5. Dışa Yansıyış Derecesi

Örgütlü olmak ele alınan topluluklar açısından ele alınacak ölçütlerden bir diğeridir. Örgütlülük, yukarıda topluluk içinde aktif bağdaşma biçimi içeren “biz”lerin pasif bağdaşma içeren “biz”lere üstün gelmesi olarak tanımlanmıştı. Bu durumu topluluk içinde en genel anlamda bir yöneten-yönetilen ayrışmasının ortaya çıkması olarak açıklamak mümkündür.

Ahi teşkilatının ve tarikatların örgütlenmiş bir topluluk olduğu açıktır. Genel bilgiler aktarılırken bu ikisinin sahip oldukları hiyerarşik düzen vurgulanmıştı¹³⁷. Buna

¹³⁵ Gölpınarlı, “Burgâzî ve ‘Fütüvvetnâme’si”, s. 85. Beyazid Bistâmî’ye nispet edilen “şeyhi/üstadı olmayanın şeyhi/imamı şeytandır” sözünün fütüvvet ve ahi teşkilatı açısından olduğu kadar tasavvuf ve tarikat açısından da şiar kabul edildiğini not etmekte fayda vardır (Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlimine Dair**, Haz. Süleyman Uludağ, 10. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2019, s. 483).

¹³⁶ Öngören, “Tarikat”, s. 96.

¹³⁷ Bkz. yuk. *Ahiler* başlığı ve *Tarikatlar* başlığı.

göre ahiler, en üstteki şeyhlerden aşağıdaki çıraklara kadar bir hiyerarşi oluşturmakta ve teşkilat üyelerine sahip oldukları rütbe nispetinde hakikatin ifşa olduğuna inanılmaktadır¹³⁸. Yanı sıra ahi olmak, çırak ya da usta olmak, esnaf olmak, derici ya da dokumacı olmak gibi toplumsal roller, teşkilatın üyesi olmak sayesinde etkinleşmektedir. Fütüvvetnameler göstermektedir ki ahiler, yaşantılarını belli kurallara göre sürdürmektedir. Dolayısıyla amaç, bu kurallara uygun hayat sürmek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kurallara riayet edilmediğinde ise yaptırımla karşılaşmaktadır¹³⁹. Tarikatlarda da benzer şekilde şeyhlerden müritlere uzanan bir hiyerarşi mevcuttur. Hem Sünni hem de heterodoks tarikatlarda, mensuplara tarikat ile murat edilen amaçları ortaya koymak bakımından şeyhin manevi otoritesine uyulduğu görülmektedir¹⁴⁰.

Burada zikredilen topluluklar içinde içerdiği hiyerarşisi en gevşek olan ve toplumsal roller benimsetmek bakımından etkisi daha az görünen topluluk, Sünni İslam cemaatidir. Ulema ile topluluğun geri kalanı arasında sistemli bir katmanlaşma olduğunu söylemek kolay değildir. Fiiliyatta üst-kademe alimlerin hiyerarşik olarak daha üstte olduğu, imamlık gibi alt-kademe vazifeler üstlenenlerin ortada yer aldığı ve cemaatin geri kalanının bunlara nazaran aşağıda olduğu bir katmanlaşma tespit edilebilecekse de üst ve orta diye nitelenen katmanlar arasında emir-komuta ilişkisini andıran bir astlık-üstlük olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Burada varlığı teslim edilebilecek yegane ayrışma, dini ilimlerde donanım sahibi olanlar ile diğerleri arasında yapılabilecektir. Eğer bu donanım bakımından medreseli olmak gibi bir sınır çekilmezse bu ayrımın somut olarak tespit edilmesi de güçleşecektir. Bütün bunlara karşılık, aktif bağdaşma içeren “biz”ler olarak ulema ile pasif bağdaşma içeren “biz”lerden ibaret olan topluluğun geri kalanı arasında denge ulema lehine bozulmuştur. Nihai olarak topluluğu amaçları istikametinde hareket etmeye itenler ulemadır. İmamlar, vaizler topluluğa camilerde “ümme-i Muhammed” olarak seslenmekte, fakihler inanç ilkelerine ilişkin açıklama yapmaktadır. Ulema ile ahiler ve tarikatlar arasındaki fark esasen dayandıkları otoriteden kaynaklanmaktadır. Bu

¹³⁸ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 144.

¹³⁹ Anadol, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁴⁰ Bkz. aş. (bu bölümde) 145 numaralı dipnot.

farklılık topluluklardaki iktidar ele alınırken açıklanacaktır. Mahiyeti farklı olsa da ulemanın otoritesi olduğuna şüphe olmadığından bu ölçütün Sünni İslam cemaati açısından varolduğunu söylemek mümkündür.

6. Diğer Gruplarla Bağdaşma (Uyuşma) Derecesi

Bu ölçüt toplulukların birbirleriyle ne ölçüde uyuştuklarını ele almaktadır. Ele alınan topluluklar birbirlerini bütünüyle dışlar türde değildir. Diğer ölçütler toplulukları kendi niteliklerine göre ayırt etmekte iken bu ölçüt, bir topluluğu diğer topluluklarla ilişkili olabilme olanağına göre, bu olanağa sahip olmayan gruplardan ayırt etmektedir. Ahiler, tarikatlar ve Sünni İslam cemaati birbirleriyle bağdaşan topluluklardır. Bunların her birinin birbiriyle tümüyle bağdaştığı pekala söylenemez. Örneğin tarikatlar içinde heterodoks olan tarikatlar ile Sünni İslam birbiriyle bağdaşmayan iki topluluktur. Fakat heterodoks tarikatlar tümüyle yalıtılmış da değildir. Ahiler ile ilişkili olmaları önünde engel yoktur. Hatta Sünni tarikatlar ile heterodoks tarikatlar arasında da bir geçişkenlikten bahsetmek mümkündür¹⁴¹. Sünni İslam cemaati ise hem ahiler hem de Sünni tarikatlar ile bağdaşmaktadır. Nihayet ele alınacak olan beylikler, bir topluluk olarak burada sayılan diğer topluluklarla bağdaşmaktadır.

C. TOPLULUKLARIN İKTİDARI

Zikredilen topluluklara bir de iktidar hakkında daha önce yapılan açıklamalar çerçevesinde bakmak, onlardaki iktidarı tespit etmek bakımından açıklayıcı olacaktır.

Ahi örgütlenmesinin yapısı incelendiğinde esnaf olsun silahlı olsun her ahinin bir şeyhi olması gerektiği görülmektedir. Fütüvvetnamelerde “şeyhi olmayanın rehberinin şeytan olduğu” şeklinde karşılık bulan bu ilke, ahilik açısından olmazsa olmaz görünmektedir. Bunun dışında ahilerin kendi içlerinde de bir hiyerarşi olduğu, örneğin esnaf olanlar içinde hiç olmazsa usta olanlar ile çırak ya da kalfa olanlar arasında bir ast-üst ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu hiyerarşik yapılanma, ahiler içinde emir veren ve emir alan kişilerin birbirinden ayırt

¹⁴¹ Tarikatlardan bazılarının kentlerde Sünni, kırsalda ise heterodoks özellik gösterdiği belirtilmişti. Bunun dışında Sünni tarikatlar içinde heterodoks tarikatlar ile özdeşleştirilen bazı uygulamaların kendilerine yer bulabilmesi de bu uyumaya misal teşkil eder (Karamustafa, **Tanrının Kuraltanmaz Kulları**, s. 39, 40).

edilebileceğini göstermektedir. Nihayet bu emir-itaat ilişkisine taraflarca rıza gösterilmektedir. Esnaf veya savaşçı olabilmek ya da belki toplum içinde statü ve prestije sahip olmak için olsun, insanlar ahi teşkilatına kendi rızaları ile dahil olmaktadır. Böylelikle teşkilat içinde ustaları, rehberleri ya da şeyhleri karşısında edilgen bir rolü kabul etmektedirler.

Bu noktada ahi teşkilatı içindeki iktidar ilişkisinin, bugün usta-çırak ilişkisi dendiğinde gözümüzde canlanan ilişkiden daha kapsamlı olduğunu belirtmek gerekir. Fütüvvetnamelerden anlaşıldığı üzere ahi olmak için aslolan bir mesleğin inceliklerini öğrenmek değil, ahlaki ilkelerini içselleştirmektir. Bu ahlak ilkeleri ise iş ahlakına indirgenemez. Bunlar kişinin hayatının her evresinde, toplumsal hayatın her yönünde rehber edineceği ve uygulayacağı kurallardır. Böyle olunca, teşkilat içinde üstlerin astlar üzerindeki iktidarı da meslek ilişkisi içinde görülebilecek olanın ötesinde, hayatlarının her yönüne müdahale edebilecek türde bir hal alır. Nitekim ahilerin, teşkilat üyelerine, hangi ilke ve kurallara riayet etmediklerinde yaptırım uyguladıkları göz önünde tutulursa iktidarlarının bütüncüllüğü de ortaya çıkar¹⁴². Çoğunlukla esnafın genel yararı hilafına hareket edenler cezalandırılmaktadır; fakat zaman zaman başkasına zarar veren ya da İslami ilkelere uymayanların da cezalandırıldığı anlaşılmaktadır¹⁴³. Cezalar sessizlik ablukası, dayak, para cezası, geçici ya da sürekli olarak meslekten uzaklaştırma şeklinde olabilmektedir¹⁴⁴.

Ahi teşkilatında görülen iktidar ilişkilerini tarikatlarda da tespit etmek mümkün görünmektedir. Örneğin, şeyhin buyruklarına uyulacağına dair söz verilmesi anlamına gelen “ahit”, tarikata girmenin kurucu edimi olan “biat”ın önemli bir unsurudur.

¹⁴² Önemle not edilmelidir ki ahi teşkilatı içinde, kurallara uygun hareket edilmemesi durumunun kurumlaşmış şekilde yaptırıma bağlanması hadisesi, Osmanlı’nın Anadolu’ya hâkim olması ve kurumlarının yerleşmesinden sonra gerçekleşmiş görünmektedir. Nitekim esnaf teşkilatının Osmanlı bünyesinde zaman içinde Kırşehir ahilerinin tepesinde olduğu bir hiyerarşiye bağlandığı bilinmektedir (Güllülü, **a.g.e.**, s. 153, 154). Bununla beraber yaptırım öngörülen hususlar, riayet edilmesi gereken hususları ortaya koymaktadır ve usul olarak “yargılama” değil fakat bu “içerik” geriye yürütülerek, ele aldığımız dönemde ahilerin uygun davranıp davranmadıkları denetlenen hususlar olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan yargı faaliyetinin merkezî yönetimin güçlü olduğu dönemde ahilerin uhdesinde kalabilmesi, pekala bunun otorite boşluğu olan devirlerden kaldığını gösterebilir veyahut merkezî otoritenin kuvvetli olmadığı dönemlerde bunun evleviyetle bu şekilde cereyan etmesi beklenebilir.

¹⁴³ Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 256; Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 322.

¹⁴⁴ Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 323.

Böylelikle tarikata giren kimse şeyhin otoritesini koşulsuz olarak kabul etmektedir. Tarikatlarda ilişkilerin ne şekilde cereyan etmesi gerektiğine değinen eserlerden anlaşılan da, bu ilişkinin ideal koşullarının müridin hayatını her bakımdan şeyhinin fikri ve onayı ile sürdürmesi gerektiğidir¹⁴⁵. Dolayısıyla şeyh ile mürit arasında cari olan bir emir-itaat ilişkisini tespit etmek mümkündür. Tarikata giren kimse, bunu kendi rızası ile yaptığından, bu ilişki meşru bir iktidar ilişkisinin unsurlarını içermektedir. Kapsamı belirsiz olmakla beraber, şeyhin müridi üzerindeki iktidarının çerçevesi, onun müridi üzerinde yaptırımında bulunabileceği sonucunu doğurmaktadır. Nitekim şeyhin müridini ceza olarak sefere çıkmakla yükümlü kılmak gibi yaptırımlara muhatap kılabilceği ifade edilmektedir¹⁴⁶.

Sünni İslam cemaati açısından ise bazı nüanslar olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle daha önce değinildiği üzere Sünni İslam cemaatine katılım herkes için aynı şekilde gerçekleşmemektedir. Mensuplarının büyük çoğunluğu ana-babaları Müslüman olduğu için fiilî olarak topluluğa dahil olmakta, bu bakımdan da diğer iki topluluktan farklılık göstermektedir. İkinci olarak, topluluk içinde “emir veren” konumunda olan ulemanın otoritesi, daha önce ele alınan topluluklardan mahiyeti itibarıyla farklıdır. Bu farklılık, Bochenski’nin otoritelere ilişkin ayırımına başvurularak açıklanabilir. Bochenski, epistemik otorite ile deontik otorite arasında bir ayırım yapmaktadır. Epistemik otorite, taraflar arasındaki otorite ilişkisinin bir bilgi alanına referansla kurulduğu duruma (bilenin otoritesi), deontik otorite ise bu ilişkinin hikmetinden sual olunmaz bir temele dayanmasına (amirin otoritesi) işaret etmektedir¹⁴⁷. Birer örnekle açıklamak gerekirse doktorun tıp alanındaki bilgisi onu hastası karşısında epistemik otorite kılarken, bir subayın er karşısındaki otoritesi deontik otoriteye örnek teşkil etmektedir. Ulemanın Sünni İslam cemaati içindeki

¹⁴⁵ “Müridin kendi irade ve ihtiyarından sıyrılarak, nefsi ve malındaki tasarruflarında müşşidine danışarak hareket etmesi gerekmektedir” (Şihâbüddin Sühreverdî, **Gerçek Tasavvuf (Avârifü’l-Meârif)**, Çev. Dilâver Selvi, 7. Bs., İstanbul, Semerkand Yay., 2010, s. 521); “[m]ürit üzerine vacip olan [...] ne işaret ederse etsin hiçbir hususta şeyhe muhalefet etmemektir”, “Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek mürit için şarttır” (Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 484, 485).

¹⁴⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 485.

¹⁴⁷ Epistemik otorite için bkz. Bochenski, **a.g.e.**, s. 51 vd.; Deontik otorite için bkz. Bochenski, **a.g.e.**, s. 73 vd.

otoritesi de buradaki epistemik otorite ile büyük oranda örtüşmektedir¹⁴⁸. Sözü edilen diğer topluluklar bakımından şeyhin/ahi şeyhinin otoritesi deontik otoritedir.

Dolayısıyla ulemanın otoritesi bakımından ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken iki yön bulunmaktadır. Birincisi mensupların topluluğa katılım biçiminden kaynaklanmaktadır. İlk bakışta, katılma edimini iradi surette gerçekleştirmediği gerekçesiyle, topluluk mensupları arasından bazılarının ulemayı otorite olarak kabul etmeme ihtimali bulunduğu düşünülebilir. Ancak Durkheim'ın mekanik dayanışma için dikkat çektiği özelliklerden hareket edilecek olursa, bunun pek de mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere Durkheim mekanik dayanışmanın cari olduğu yerde, bireyin toplum (buradaki kavramsallaştırmaya göre topluluk) ile kurduğu ilişkinin dolaysız olduğunu söylemekte ve ortak bilinç durumlarının kesin hatlarına vurgu yapmaktaydı¹⁴⁹. Durkheim'ın kendi kavramsallaştırmasında bu dayanışma türü "ilkellik" ile özdeşleşse de, bu yönünden sarfınazar ederek, bizim burada kullandığımız topluluk kavramının sınırları içinde düşünülebilecek gruplar bakımından, ortak bilinç durumlarına yapılan gönderme geçerli görünmektedir. Dolayısıyla topluluğa iradi değil de fiilî yoldan dahil olmak demek, onun normlarının sorgulanabilir olduğunu göstermemektedir. Burada söz konusu olan, topluluğun normlarının, ona dahil olanlar bakımından, bu dahil olmanın iradi ya da fiilî olması önemli olmaksızın cari olduğudur. Sünni İslam cemaatine dönersek, bu topluluğun kimliğinin asli unsuru olarak Müslümanlıktan kaynaklanan ortak bilinç, bireylerin karşı çıkabileceği ya da karşı çıkmaları durumunda hoşgörü ile karşılaşılabilecekleri bir

¹⁴⁸ Kadı, kararları siyasi iktidar tarafından icra edilmesi dolayısıyla onun bir uzvu olarak değerlendirilebileceği gibi, ulema içinde, deontik otorite olarak da nitelenebilir.

Bu noktada bir tespit daha yapmak mümkündür. Ulemanın epistemik otoritesinden mülhem, Sünni İslam cemaati bir "epistemik cemaat" olarak nitelenebilir. "Bir bilme, bilgi, kavrama ve anlama cemaati" olarak epistemik cemaat bilgiyi oluşturup geliştiren ve sonraki nesillere aktaran topluluk için kullanılmaktadır (Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul, Paradigma Yay., 1992, s. 5). Bu niteleme pekala ahi teşkilatı ve tarikatlar için de yapılabilir; fakat bu ikisi bakımından söz konusu olanın "bilme, bilgi, kavrama ve anlama" etkinliklerinden fazlası olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık Sünni İslam cemaatinin, ayırt edici özelliklerinin bu etkinlikler olduğu görülmektedir. Epistemik cemaat, biri bilgiyi oluşturan, geliştiren ve taşıyan uzmanlar ve diğeri bu uzmanların icra ettiği etkinliğe inanan, bu etkinliğe değer atfederek onun bulgularını kullananlar olmak üzere iki düzeyde varolmaktadır (Arslan, **Epistemik Cemaat**, s. 56, 57). Kanımızca bu iki düzeyden ilki ulemayla, ikincisi ise ulemayı da içine alacak şekilde Sünni İslam cemaatiyle örtüşür şekilde değerlendirmeye müsaittir.

¹⁴⁹ Bkz. yuk. *Durkheim'ın Mekanik ve Organik Dayanışma Ayrımı* başlığı.

şey değildir. Bu sebeple başından beri fiilî olarak nitelenen durum ile iradi olan arasında aslında kayda değer bir fark yoktur¹⁵⁰.

İkinci yön ise topluluğun mensuplarının epistemik otorite olan ulemaya ne ölçüde ve nasıl boyun eğeceğine ilişkindir. Çünkü belirtildiği üzere söz konusu olan deontik otoritede olduğu gibi amirin otoritesi değildir. Burada epistemik otoritenin mahiyetini biraz daha açmak bize yardımcı olabilir. Epistemik otorite, etkin özne ile edilgen özne arasındaki ilişkiyi bir bilgi alanına dayalı olarak kuran otoritedir. Bu ilişkide, etkin özne bir bilgi alanına vukufiyeti dolayısıyla edilgen özneye birtakım önermeler sunmakta, edilgen özne ise etken öznenin söz konusu bilgi alanına hiç değilse kendinden daha çok vâkıf olduğunu kabul etmektedir¹⁵¹. Dolayısıyla epistemik otorite, tanımı gereği üç taraflı bir ilişkidir. Etkin öznenin bilgi alanı ile arasındaki iki taraflı ilişki otoriteyi değil, etkin öznenin salâhiyetini gösterir. Otorite açısından ise koşul, edilgen öznenin bu salâhiyeti tanınması ve kişiye itimat etmesidir¹⁵². Ulemanın durumuna geçmeden önce bir örnek vermek gerekirse doktorun tıp alanındaki donanımı, onun o alandaki salâhiyetine dalalet eder. Ancak doktorun epistemik otorite olması, hastasının onu bu bakımdan salâhiyetli görmesi ve ona güvenmesi ile mümkündür. Ulemaya dönersek, onun alanında salâhiyet sahibi olduğu, hakkında aktarılan genel bilgiler dolayısıyla açık olduğu söylenebilir. Şu halde onun otoritesi, topluluğun geri kalanının onun kendinden salâhiyetli olduğunu tanınmasına ve bir otorite olarak alanı ile ilgili kendisini yanıltmayacağı hususunda itimat etmesine bağlıdır. Ulema, Sünnî İslam cemaati içinde var ise bu esasen tanınıp itimat edildiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında, topluluğun her kademesinden örnekler getirerek ulemanın otoritesini delillendirmek pek kolay görünmemekle birlikte, bir delil, beylerin ulemaya teveccühünden çıkarsanabilir. Beylikler

¹⁵⁰ Bu hususa örnek teşkil edebilecek bir açıklamayı “toplulukların kendilerine özgü bir dünyayı algılama şekli” olabileceğini anlatırken Mardin yapmaktadır: “Batı’da bir endüstri toplumu içinde yaşarsak, bir bakıma dünyayı içinde bulunduğumuz sınıfın açısından algılarız; fakat Afrikalı bir kabile olan Yakö’lerden isek, dünyayı içinde bulunduğumuz ‘yaş grubu’ açısından algılarız [...] 13. yüzyılda Konya’da esnaf ileri gelenlerinden biri olarak yaşasaydık, dünyayı bir ‘fütüvvetname’nin koyduğu kurallar açısından değerlendirecektik” (Şerif Mardin, **İdeoloji**, 13. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2009, s. 101, 104).

¹⁵¹ Bochenski, **a.g.e.**, s. 51-53.

¹⁵² **A.e.**, s. 53, 54.

döneminde beyler, yanlarında fakihler bulundurmuş ve onlara danışmış görünmektedir¹⁵³.

Bahsedilen toplulukların iktidarının kolektif yönüne de vurgu yapmakta yarar vardır. İç işleyişi bakımından değerlendirildiğinde iktidar ilişkisinin tespit edildiği bu toplulukların, ortak amaçlar çevresinde bir araya gelmiş bir insan topluluğu olduğu unutulmamalıdır. Bu sayede kendi içerisindeki iktidar ilişkisini bir de, mensupları ve bütün olarak topluluk lehine üçüncü kişilere yöneltecekleri talepler ve hak arama süreçleri ile meşrulaştırmaktadır¹⁵⁴. Bu sayede sözü edilen topluluklar, diğer topluluklar ve bütüncül toplum nezdinde bir denge unsuru olarak kendine yer bulmaktadır.

Hem ekonomik iktidarın hem de ideolojik iktidarın yaygın birer iktidar olduğu, yayıldıkları ve etkinlik gösterdikleri alanın siyasi iktidarın etki alanı ile birebir kesişmediği, hatta onun sınırlarını aştığı daha önce vurgulanmıştı. Ele alınan her üç topluluğun yaygın olma özelliğini gösterdikleri görülmektedir. Bu toplulukların etki alanları hem tek tek beylik ölçeğini hem de Anadolu sınırlarını aşmaktadır.

III. BÜTÜNCÜL TOPLUM VE SİYASİ İKTİDAR

Daha önce, siyasi iktidarı başka iktidarlardan ayırt eden en önemli özellik olarak “ülke ya da toplumun bütünü üzerinde geçerli olması” üzerinde durulmuştu. Bu çalışmada siyasi iktidarın üzerinde tespit edileceği ölçek olarak bütüncül toplumun belirlendiği de belirtilmişti. Bütüncül toplumun ne olduğuna ilişkin standartlaşmış modeller bulunmaktadır. Bunlar üzerinde tam bir mutabakata varıldığı söylenemez. Örneğin Gurvitch bunları ona ayırmaktadır¹⁵⁵. Duverger ve onu takip eden Uygun, 1.

¹⁵³ Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 130-135. Osmanlı'nın kuruluş devrinde beyler ile fakihler arasındaki ilişkilere örnek için bkz. Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler**, s. 185 vd.

¹⁵⁴ Bu hususa ilişkin ahiler özelinde bir örneği Yıldırım Bayezid devrinde Ankara ahilerinin grevi sunmaktadır. Gerekçeleri bilinmemekle beraber, Ankara ahilerinin yirmi gün kadar dükkanlarını kapattıkları, nihayetinde taleplerinin Bayezid tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır (Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, s. 256; Tabakoğlu, **Türkiye İktisat Tarihi**, s. 325; İlhan Tarus, **Ahiler**, Ankara, Çalışma Bakanlığı Yayınları, 1947, s. 42). Benzer şekilde “baba” denilen tarikat şeyhleri önderliğinde, ekonomik gerekçelerle çıkarılan Babai isyanı da bu duruma örnek teşkil etmektedir (Ocak, **Babailer İsyanı**, s. 37 vd., 66 vd.)

¹⁵⁵ 1. Karizmatik teokrasiler, 2. Ataerkil toplumlar, 3. Feodal toplumlar, 4. İmparatorluk şeklinde genişleyen site devletli toplumlar, 5. Kapitalizmin başlangıcına ve “aydınlanmacı despotizme” hayat veren toplumlar, 6. Rekabetçi kapitalizme tekabül eden demokratik-liberal toplumlar, 7. Tam anlamıyla gelişmiş örgütlü kapitalizme tekabül eden güdümlü toplum, 8. Tekno-bürokratik temele dayanan faşist

Kabile ya da İlkel Toplum, 2. İlkçağ Kenti/Kent Toplumu, 3. Feodal Beylik/Toplum ve 4. Ulus olmak üzere dörde ayırmaktadır¹⁵⁶. Marksist çözümleme, toplumları birbirinden ayırt etmede “üretim biçimi”ni esas alarak farklı bir yol izlese de, benzer bir dönemlendirme yaparak 1. İlkel Toplum, 2. Köleci Toplum, 3. Feodal Toplum ve 4. Kapitalist Toplum şeklinde tarihsel bir modelleme ortaya koymaktadır¹⁵⁷. Diğer taraftan Marksizm içinde değerlendirilebilecek bazı görüşler köleci toplumun evrenselliğini reddetmekte¹⁵⁸, yine bazı görüşler ise feodal toplumun evrenselliğini reddederek, bazı toplumlar için bunun alternatifi bir “Asya Tipi Üretim Tarzı”nın (ATÜT) varolduğunu savunmaktadır¹⁵⁹.

Marksist literatür dışarıda bırakılırsa ele aldığımız dönemin özellikleri, tüm modellerde “feodal toplum” içinde değerlendirilmektedir. Marksist literatür içinde ise feodal toplum içinde incelemek gerektiğini savunanlar¹⁶⁰ olduğu gibi, ATÜT dahilinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürenler¹⁶¹ de bulunmaktadır. Ele alınan coğrafyada feodalitenin cari olduğunu kabul eden görüşler içinde, bunu Selçuklu’dan Osmanlı’ya değin kesintisiz bir süreç olarak değerlendirenler olduğu gibi¹⁶², “farklı feodal sistemlerin unsurlarından mürekkep”¹⁶³ bir sistem olarak ele alan görüşler olduğu da burada zikredilmelidir. Belirtilmesi gereken bir diğer husus ise Gurvitch, Duverger ve Ortodoks Marksizmin feodal toplum modeline, gerek feodaliteye giden süreç, gerekse

toplum, 9. Kolektivist devletçilik ilkelerine dayanan planlanmış toplum, 10. Çoğulcu kolektivizm ilkelerine göre planlanmış toplum. İlk altı toplum tipi tarihte görülen toplum tiplerini ortaya koymakta olup, bunu takip eden (7. vd.) dört toplum tipinin günümüzde görüldüğü ve birbirleriyle rekabet halinde olduğu belirtilmektedir (Cangızbay, **a.g.e.**, s. 117; Köse, **a.g.e.**, s. 36-42).

¹⁵⁶ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 41-44; Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 3, 4. Duverger, ayrıca “ulus”ta ortaya çıkan “liberal-kapitalist devlet” ile “sosyalist devlet”i birbirinden ayırt etmekte ve ulus-devlet ile feodal toplum arasında değerlendirilebilecek “mutlak krallığı yaratan toplum”dan söz etmektedir (Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 43, 44).

¹⁵⁷ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 40. Bu temelde Ortodoks Marksist çözümlemenin ayrıntıları için bkz. Zubritski/Mitropolski/Kerov, **İlkel Topluluk, Köleci Toplum, Feodal Toplum**, Çev. Sevim Belli, 15. Bs., Ankara, Sol Yay., 2011; Zubritski/Mitropolski/Kerov vd., **Kapitalist Toplum**, Çev. Sevim Belli, 9. Bs., Ankara, Sol Yay., 2009.

¹⁵⁸ Samir Amin, **Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi**, Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Yordam Kitap, 2018, s. 189,190; Doğu Perinçek, **Bozkurt Efsaneleri ve Gerçek**, 4. Bs., İstanbul, Kaynak Yay., 1997, s. 73-75; Berktaş, **a.g.e.**, s. 225 vd.

¹⁵⁹ Bkz. yuk. *Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışına Olası Ekonomi-Politik İtiraz ve Yanıt* başlığı.

¹⁶⁰ Berktaş, **a.g.e.**, s. 332 vd.

¹⁶¹ Divitçioğlu, **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu**, s. 70, 124 vd.

¹⁶² Berktaş, **a.g.e.**, s. 306, 307.

¹⁶³ Halil İnalçık, “Tımar”, **DİA**, C. 41, 2012, s. 168.

ayırt edici özellikler bakımından Batı Avrupa feodalizmini esas aldığı, bunun özelliklerini soyutlayarak modelleştirmiş olduğudur.

Modeller, ayırt edici kabul ettikleri özellikleri farklı toplumlarda tespit edip bir paranteze almakta, bunları genelleştirip soyutlamaktadır. Dolayısıyla her tekil örnekte, ayırt edici yön olarak ne alınırsa alınsın, bunun dışında kalan özellikler içinde modele uyan ve uymayan unsurlar tespit etmek mümkündür. Bizim öncelikli amacımız, Anadolu'daki siyasi iktidarın herhangi bir modele uygunluğunu test etmek değil, özelliklerinin neler olduğunu ortaya koymaktır.

Siyasi iktidar bütüncül toplumda aranacağına göre, öncelikle Anadolu'da kendi başına bir bütüncül toplum, yani “içindeki toplulukları bütünleştirebilirken, dışında kalan toplumların bir parçası olmaya karşı direnebilen” bir toplum olup olmadığını tespit etmek gerekmektedir. Bunun ölçütü olarak, bütüncül toplumun bir kültürün taşıyıcısı olması belirlendiğinden, “eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendine özgü yollar” yaratabilmiş bir kültüre sahip olup olmadığını ortaya koymak gerekir¹⁶⁴. Özetle Anadolu'da ele alınan dönem itibarıyla ayrı bir kültür gelişmiş olduğu tespit edilebilirse bu, onun ayrı bir bütüncül toplum olarak değerlendirilmesine olanak tanıyacaktır. Aksi durumda ise başka bir kültürün parçası olduğu; dışında kalan bir toplumun parçası olmaya direnebilir durumda olmadığı sonucuna varmak gerekir. Bu durumda da o kültürün ve onun bütüncül toplumunun parçası olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bizim iddiamız, Anadolu coğrafyasıyla yeni bir insan unsurunun bir araya gelmesinden kaynaklanan senkretik bir kültür geliştiği ve bu bakımdan bir bütüncül toplum oluştuğudur. Böyle ayrı bir kültürün varolduğunun nihai olarak iddia edilebilmesi, esas alınan kültür tanımına göre ancak “eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlar”ın her birinin halli için toplumun kendine özgü yollar geliştirmiş olduğunun tespit edilmesine bağlıdır. Açıktır ki bu, bambaşka kapsamda bir çalışmanın konusu olabilir. Burada, ancak ana hatlarıyla, böyle bir bağımsız kültürün oluşumuna işaret eden tarihsel süreç gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunun ardından ise bu kültürün

¹⁶⁴ Bkz. yuk. *Bütüncül Toplum* başlığı.

taşıyıcısı olan bütüncül toplumun “iktidar ve hukuka ilişkin sorunlarını çözmek için geliştirmiş oldukları kendine özgü çözüm yolları” inceleme konusu edilecektir.

A. TÜRKİYE BÜTÜNCÜL TOPLUMU

1. Anadolu’da Bütüncül Topluma Giden Süreç

Anadolu’da müstakil bir bütüncül toplum olduğu iddiası, yeni bir insan ve ülke unsurunun bir araya gelerek yeni bir kültür sentezlediği fikrine dayanmaktadır. Ancak ne ülke unsuru ne de insan unsuru bir anda ortaya çıkmıştır. Bütüncül toplumu ülke ve insan unsuru bakımından bir süreç içinde ele almak gerekmektedir.

Montesquieu bir halkın daha kötü değil, daha iyi bir ülke bulmak için bulunduğu yeri terk edeceğini söylemektedir. Ona göre istilaya en yakın olan şey tahriptir ve bu sebeple en iyi ülkeler çoğu zaman ıssız, yaşanmaz durumda olan ülkeler ise daima insanla doludur¹⁶⁵. Bizans’ın üzerindeki hâkimiyeti sarsıldıktan sonraki birkaç yüzyılda Anadolu’nun durumu, Montesquieu’nün sözlerini doğrular gibidir. Bir taraftan Türk akınları, diğer taraftan Haçlı Seferlerinin sahnesi olan, daha sonra Moğol istilasına maruz kalan Anadolu’da oluşan bütüncül toplumu ortaya koyabilmek için bu gelişmeler üzerinde durmak zorunludur.

1071’de gerçekleşen Malazgirt Savaşı’nın ardından geçen yaklaşık on yıllık süre zarfında, geniş kitleler Anadolu’ya göç etmiştir¹⁶⁶. 1075’te Kutalmış oğlu Süleyman’ın önce Konya’yı sonra İznik’i aldığı ve bu ikincisini kendisine başkent yaparak Anadolu Selçuklu Devletini kurduğu kabul edilir¹⁶⁷. Süleyman Şah, öldüğü 1086 yılına kadar Boğaz’lardan Halep’e uzanan, “uzunluğu bir ay, genişliği on gün süren” bir ülke edinmiştir¹⁶⁸. Abbasi halifesi Kaim bi-Emrillah’ın, Süleyman Şah’a

¹⁶⁵ Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine**, Çev. Berna Günen, 4. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019, s. 357.

¹⁶⁶ Turan, 1071’i takiben Anadolu’ya kalıcı olacak şekilde büyük dalgalar halinde göçler gerçekleştiğini, diğer taraftan da Rum nüfusun Bizans tarafından belli ölçüde Balkanlara nakledildiğini Bizans, Süryani ve Gürcü Kroniklerine dayanarak kaydetmektedir (Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 10. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009, s. 278, 279).

¹⁶⁷ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 281, 282; sözü edilen dönemde bir yerin “başkent” yapılması fikrini krş. Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, s. 166; M. Said Polat, “Türkiye’de İlk Beglik’ler ve Kabilevî Siyasî Birlik’lerin Ortaya Çıkışı (1071-1175)”, **Belleten**, C. LXVI, S. 245, Nisan 2002, s. 79.

¹⁶⁸ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 284; Colin McEvedy, **Ortaçağ Tarih Atlası**, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yay., 2004, s. 61.

menşur, hilat ve sancak göndererek saltanatını tasdik etmiş¹⁶⁹ olması bu yeni devletin Sünni karakterini göstermektedir¹⁷⁰. Birinci Haçlı Seferinin ardından Selçuklular İznik'i kaybetmiş ve başkent Konya olmuştur (1096)¹⁷¹. 1176 yılında Konya'yı geri alıp Selçuklu'yu Anadolu'dan çıkarmak amacıyla harekete geçen Bizans İmparatoru Manuel'in Beyşehir Konya arasındaki Myrocephalum (Miryokefalon) Kalesi yakınlarında aldığı mağlubiyet, Türkleri Anadolu'dan çıkarma ümitlerinin sonu ve Türklerin Anadolu'da yerlerinin tahkimi olarak değerlendirilmiştir¹⁷².

Bu gelişmeleri takip eden önemli adım bu defa Batı'dan gelmiştir. Dördüncü Haçlı Seferi sonucunda Latinlerin İstanbul'u işgal etmesi üzerine, İstanbul'daki Bizans yönetici kesimi başkenti İznik'e taşımış ve 1204 yılından, İstanbul'u geri alacakları 1261'e kadar burada kalmışlardır. 1211 yılında *Antiochia ad Maeandrum* muharebesi ile Selçuklular karşısında Ege bölgesi özelinde hakimiyetini pekiştirmiş; Kastamonu, Kütahya, Denizli'nin oluşturduğu hat Selçuklularda kalırken, buraların batısı Bizans'ta olacak şekilde sınırlar belirginleşmiştir¹⁷³.

Karahıtayların Uzak Doğu'dan başlayan hareketi sonucu yeni göç dalgaları 12. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'ya tesir etmeye başlamıştır¹⁷⁴. 1220 ve sonrasında ise henüz Anadolu'ya ulaşmamış bir tehlike etkisini göstermiştir: Moğolların Harzemşahlar üzerine yürümesi ve önce Horasan ardından Azerbaycan ve Kafkasya bölgesini istilası ile Anadolu yeni bir göç dalgasına maruz kalmıştır¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 284.

¹⁷⁰ Aynı dönemde Mısır'daki Fatîmî hilafeti Şiîliği temsil etmesi dolayısıyla, burayla değil Bağdat'taki halifelik ile ilişkili olma, Anadolu Selçuklularının kuruluşunda Sünni İslâm'a yakın olduğunun işaret olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Cahen Anadolu Selçuklularının Abbasi halifeliği ile olan bağlantının beraberinde getirdiği siyasi müktesebatı kabullenmekle beraber "bağnaz" bir Sünni karakter taşımadığı kanaatinde (Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s. 216). Polat, Kutalmışoğullarının Anadolu'ya girdikten sonra ve Abbasi hilafeti ile ilişkiye girmeden önce Fatîmî halifesine itaat arz ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Polat, *Selçuklu Göçerlerinin Dünyası*, s. 151; Polat, "Türkiye'de İlk Beglik'ler ve Kabilevî Siyasî Birlik'lerin Ortaya Çıkışı (1071-1175)", s. 74.

¹⁷¹ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 287.

¹⁷² Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 292; Speros Vryonis, *Küçük Asya'da Orta Çağ Helenizminin Çöküşü ve 11. Yüzyıldan Başlayarak 15. Yüzyıla Kadar İslamlaşma*, Çev. İdem Erman, İstanbul, Kalkedon Yay., 2020, s. 166; Adnan Eskikurt, "Myriocephalon Savaşı'na Dair Kronikler ve Modern Çalışmalar", *USAD*, S. 6, Bahar 2017, s. 67.

¹⁷³ Vryonis, *a.g.e.*, s. 175.

¹⁷⁴ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 257-264.

¹⁷⁵ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 40; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, Çev. Cemal Köprülü, 3. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2011, s. 33-39; McEvedy, *a.g.e.*, s. 74, 75.

Nitekim 1240'ta çıkan Babai isyanı büyük oranda, bu göçler sonucunda Anadolu'ya gelen konar-göçerlerin sisteme dahil olamamalarının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir¹⁷⁶.

1243'te Moğol ordusu Köseadağ Savaşında Selçukluları yenilgiye uğratarak Anadolu'ya girmiş; Moğollar kendilerine yıllık vergi ödenmesini kabul etmiştir¹⁷⁷. Bu gelişme, Anadolu Selçuklularının Moğolların yüksek otoritesini tanınması ve onların vesayeti altına girmesi olarak değerlendirilir¹⁷⁸. Bu tarihten itibaren 1261'e değin Selçuklu hanedan üyeleri arasında taht mücadeleleri yaşanmış, ancak Selçuklu idari yapısı varlığını korumuştur. Anadolu'daki zirai ve sınai üretim ve ticaret de muhtemelen muhafaza edilmiştir¹⁷⁹.

Faili Selçuklular olmamakla birlikte 1260'ların başında gerçekleşen iki hadise Anadolu'nun kaderini tayin edecek sonuçlar doğurmuştur. Bunlardan ilki 1260'da

¹⁷⁶ Ocak, **Babaîler İsyanı**, s. 40. Bu noktada, sıkça kullanılacak olan “konar-göçer” kavramı hakkında bir açıklama yapmak gerekmektedir. Anadolu'ya göç eden kitleler genellikle göçebe (*nomad*) olarak adlandırılır. Bunda, Türklerin Orta Asya'da göçebe bir hayat sürdüklerine ilişkin bilgi etkilidir (A. Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019, s. 146). Hayvancılığın, üretimde etkisi nispetinde göçebelik, yerleşikliğin karşısı olarak konumlandırılabilir; fakat farklı göçebe türlerinden bahsetmek mümkündür. Göçebelik ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Khazanov, üç farklı göçebeliliği birbirinden ayırt etmektedir: Tam göçebelik, yarı göçebelik ve yarı yerleşiklik. Tam göçebelik, tarımın ikinci dereceden bir geçim kaynağı olarak dahi varolmadığı göçebelik türüdür. Yarı göçebelik, “yıl boyu ya da yılın çoğunda düzenli olarak yeni otlak alanlar[ın]a” göçülen türdür ve asıl uğraş olan hayvancılığın yanına ikinci(l) uğraş olarak tarım da eklenmektedir. Yarı yerleşiklik ise mevsime bağlı ve yarı göçebelere nazaran daha kısa mesafeli ve süreli göçlerin yapıldığı göçebelik türüdür. Yarı yerleşiklikte sık görülen bir özellik hayvanlar için yem stoku yapılmasıdır ki bu da tarımın derecesi hakkında bir fikir verir (Anatoly M. Khazanov, **Göçebe ve Dış Dünya**, Çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2015, s. 98-102). Osman Bey'in babası Ertuğrul Gazi'ye Söğüt'ün yurtluk, Domaniç'in ise yaylak olarak verildiği (Halil İnalcık, “Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Beg”, **Belleten**, C. LXXI, S. 261, 2007, s. 481) düşünülürse bu aşamada Ertuğrul Gazi'nin beraberindekilerin yarı-yerleşik oldukları söylenebilir. Bununla beraber Türkmenlerin çoğunun, Anadolu'ya geldikleri zamanlarda yarı-yerleşik olmaktan çok, Khazanov'un tasnifine göre yarı-göçebe hayat tarzı sürdükleri anlaşılmaktadır. Örneğin Kuzey Irak ve Suriye'de kışlayıp, yaylak ihtiyaçları için Orta Anadolu'ya gelen Türkmenlerin (Ocak, **Babaîler İsyanı**, s. 48, 58) kat ettikleri mesafe ve yolda geçirdikleri süre Ertuğrul Bey'in yanındakilere nazaran bir hayli uzundur. Yarı-göçebe, *semi-nomadic*'in çevirisidir. Türkçede bu kavrama karşılık olarak “konar-göçer” kelimesi eskiden beri kullanıldığı (örnek için bkz. Ocak, **Babaîler İsyanı**, s. 59; Reşat Kasaba, **A Moveable Empire**, Seattle/Londra, University of Washington Press, 2009, s. 21; konar-göçer tabirinin Osmanlı arşiv belgelerinde, buradaki anlamda kullanıldığına ilişkin bkz. Yusuf Halaçoğlu, **Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)**, C. I (6 Cilt), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2009, s. XVI) için burada da “konar-göçer” kelimesi tercih edilmiştir.

¹⁷⁷ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 296.

¹⁷⁸ P. M. Holt, **Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu**, Çev. Özden Arıkan, İzmir, Işık Yay., 2020, s. 274.

¹⁷⁹ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 297.

Ayn Calud Savaşında Memlûklerin Moğolları yenmesidir¹⁸⁰. Büyük bir prestij kaynağı olan bu zafer sayesinde Suriye, Memlûkler nüfuzu altında kalmış¹⁸¹ ve Memlûklerin, kendilerini, Moğolların 1258’de lağvettikleri Abbasi hilafetinin ardılı ve hamisi olarak sunabilmesine olanak tanımıştır¹⁸². Nitekim Moğolları ilk kez yenen Memlûk sultanı Baybars, Moğol valisi olduğu halde Memlûklere yaklaşmak istediği anlaşılan Muineddin Pervane tarafından 1277’de Anadolu’ya davet edilmiş ve Kayseri’de Selçuklu usullerine göre tahta oturmuştur¹⁸³. Bu hadise, Anadolu’da Selçuklu hâkimiyetini sonlandıran gelişmelerin başlangıcı olmuştur. İlhan Abaga, bu gelişme üzerine Anadolu’ya girerek Selçuklu topraklarını işgal etmiştir¹⁸⁴. Selçuklu hanedanı 1308 yılına değin resmîyetle varlığını sürdürmekle birlikte, 1277’den sonra Orta Anadolu’nun doğusu, İlhanlı valilerince idare edilmiştir¹⁸⁵. 1277’deki gelişmeler, Selçuklu miri sistemini dağıtmış ve bununla irtibatlı olarak askerî düzeni ortadan kaldırmıştır¹⁸⁶.

İkinci önemli gelişme ise 1261 yılında İznik İmparatorluğunun İstanbul’u yeniden elde ederek buraya taşınmasıdır. İznik İmparatorluğu, İstanbul’a dönüşünün ardından Balkanlardaki eski topraklarıyla ilgili çekişmelere dahil olup Anadolu’da kalan son toprak parçasına olan ilgisini azaltmıştır¹⁸⁷. 1300’lü yılların başlarına değin, yaklaşık kırk yıllık bir süre zarfında, Bizans’a bağlı bulunan bu Ege kıyıları peyderpey Türklerin eline geçmiştir¹⁸⁸. Bu gelişme ile beyliklerin faaliyet göstereceği yeni bir mıntıka ortaya çıkmıştır. Nitekim daha önceleri Güney’de Ermeni Krallığı ile mücadele etmek üzere kurulan bir uç beyliği hüviyetindeki Karaman ve henüz Bizans’a ait olan Ege kıyılarının iç kısımlarında bulunan Germiyan Beyliğinin¹⁸⁹

¹⁸⁰ Spuler, **a.g.e.**, s. 68.

¹⁸¹ Spuler, **a.y.**

¹⁸² Cüneyt Kanat, “Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. XVI, S.1, 2001, s. 32, 34.

¹⁸³ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 297.

¹⁸⁴ Spuler, **a.g.e.**, s. 85.

¹⁸⁵ Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, **Selçuklu Araştırmaları Dergisi**, C. I, 1969, s. 75, 76.

¹⁸⁶ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 297.

¹⁸⁷ Vryonis, **a.g.e.**, s. 180, 181; Peter B. Golden, **Türk Halkları Tarihine Giriş**, Çev. Osman Karatay, 7. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017, s. 360.

¹⁸⁸ Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, s. 357; Rudi Paul Lindner, **Osmanlı Tarihöncesi**, Çev. Ayda Arel, 2. Bs., İstanbul, Kitap Yay., 2014, s. 10; Vryonis, **a.g.e.**, s. 175.

¹⁸⁹ Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, s. 356, 357.

ardından, Ege’de Güney’den Kuzey’e doğru Menteşe, Aydınoğulları, Saruhanoğulları ve Karesi Beylikleri ve Marmara kıyısında Osmanogulları birer uç beyliği olarak ortaya çıkmıştır. Bu son gelişme ile Anadolu nihai sınırlarına büyük oranda erişmiş ve bütüncül toplumun üzerinde etkinlik göstereceği ülke şekillenmiştir.

Bütüncül toplumun insan unsuru açısından da tespit edilmesi gereken dönüm noktaları vardır. Anadolu, 1071 yılının hemen ardından çok sayıda Türkmen’in göçüne uğramışsa da¹⁹⁰ nihai görünümünü bu yüzyılda almamıştır. Anadolu’ya bu ilk gelenlerin ardı sıra, Moğol istilalarının başlamasına değin ve istilanın başlamasının ardından gelenler bulunmaktadır. Görünen odur ki ilk göç dalgaları ile gelenler zamanla ve özellikle kentlerde İran-İslam kültürünün ardılı bir yerleşik toplum yaratmıştır. İlk göç dalgası ile gelen konar-göçerlerin bir kısmının geçen süre zarfında yerleşikleştiği anlaşılmaktadır¹⁹¹. Oluşan bu yerleşik topluma ayrıca, gayrimüslimler ve sayıları bilinmemekle beraber ihtida edenleri dahil etmek gerekmektedir¹⁹². Ancak

¹⁹⁰ Moğol istilası başlayıncaya değin Anadolu’ya gelen Türkler hakkında bkz. Mehmet Altay Köymen, “Selçuklular ve Anadolu’nun Türkleşmesi Meselesi, **Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırmaları Dergisi**, S. 1, 1986, s. 27-30; İlhan Şahin, “Anadolu’da Oğuzlar”, **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 247.

¹⁹¹ Mustafa Demir Türkmenler arasında göçebe yapının, “Danişmendli bölgesinde iki üç nesil, Türkiye Selçuklu yerleşim bölgesinde yüz yıla yakın, dağlık alanlarda ve ziraat arazileri dışındaki yerlerde ise daha uzun bir süre daha devam” ettiğini belirtmektedir (Mustafa Demir, “Türkiye Selçuklularında Yerleşim Yapısı”, **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 327). Yerleşme yönündeki temayüle rağmen konar-göçerlerin yine de mevcut olması, göçlerin zamana yayılmasından ve yeni gelen unsurların konar-göçer nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır (Faruk Sümer, **Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları**, 2. Bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., 1972, s. 135). Yerleşik hayata geçişte büyük ihtimalle Anadolu Selçuklu Devletinin konar-göçerleri iskana tâbi tutması etkili olmuştur (Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti**, s. 349; Osman Çetin, “İskânlarla Anadolu’nun Türk Vatanı Hâline Gelmesi”, **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 261; Mehmet Şeker, “Anadolu’nun Türk Vatanı Haline Gelmesi”, **Türkler**, C. 6, Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 278). Mustafa Demir ise Anadolu Selçuklu Devleti döneminde, konar-göçer nüfusun fazlalığına dikkat çekerek iskan faaliyetinin başarısının sınırlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre iskan dışında yerleşik hayata geçişte önemli iki etmen daha bulunmaktadır: Dervişlere temlik edilen araziler bunlardan ilkidir. Vergiden muaf tutulan bu araziler bazı vakıflara da kaynaklık etmiştir. Bu topraklarda kurulan zaviyeler etrafında tarıma ve dolayısıyla yerleşik hayata geçilmiştir. Türkmenlerin ulularının mezarlarını gözetmek istemesi de Demir’e göre yerleşik hayata geçmede bir diğer etkidir (Demir, **a.g.e.**, s. 328, 329).

¹⁹² Vryonis gayrimüslimlerin İslam’a geçişinin Anadolu’nun her yerinde gerçekleşmiş olduğunu belirtmekte ve farklı kaynaklara dayanarak 11-15. yüzyıllar arasında geniş ölçekli ihtidaların gerçekleştiği altmış beş bölge, kent ve köyü listelemektedir (Vryonis, **a.g.e.**, s. 454, 455). İslam’a geçen kitlelerin durumu kayıtlara yansımadığından “müslümanlaşma”nın ölçeği hakkında kesin hüküm vermek pek de mümkün görünmemektedir. Sümer, Anadolu’ya gelen Türklerin sayısının yerli halktan çok fazla olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre böyle olduğu için Ermeni ve Rumlar kendi dil, din ve kavmi özelliklerini zamanla yitirerek “Türkleşmiş”tir (Faruk Sümer, Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, **Belleten**, C. XXIV, S. 96, 1960, s. 556, 557). Bazı tahminlere göre Anadolu’da

bu aşamada müstakil bir bütüncül toplum oluşmuş değildir. 13. yüzyıl başından itibaren Moğolların önünden kaçarak gelenler ile Anadolu'nun çehresi bir kez daha değişmiştir. Bu ikinci göç dalgası, Anadolu'daki bütüncül toplumun insan unsurunun nihai şekline bürünmesi yolunda gözardı edilemeyecek bir gelişmedir. Bu gelişmeyle aynı zamanda İran-İslam kültürünün yerine giderek Türk-İslam kültürünün kaim olduğu bir sürece girilmiş görünmektedir. Bu meseleyi biraz daha açmak gerekir:

Anadolu, İslam dünyasının Ortadoğu'da bulunan diğer parçalarına nazaran, çok daha sonra bu coğrafyaya dahil olabilmıştır. Biladü'r-Rûm" dedikleri Anadolu'nun Türkiye'ye dönüşmesinde, Arapların doğrudan bir etkisi olmamıştır¹⁹³. Ancak Anadolu'nun İran-İslam kültürünün bir uzantısı olarak değerlendirilmesi gerekip gerekmediği sorusu yersiz değildir. Türklerin Anadolu'daki ilk yerleşim yerlerinde, önceleri, Büyük Selçuklu merkezli İran-İslam kültürünün etkili olduğu¹⁹⁴ doğrudur. Bir kere, Anadolu Selçuklu yönetimi İran kültürü ile hemhal olmak bakımından daha sonraki dönemlere nazaran farklı bir görünüm arz etmektedir. Anadolu Selçuklu Devletinin yüksek kademesi Fars dilini kullanmaktadır. Her ne kadar Kutalmış oğlu Süleyman ile Büyük Selçuklu hükümdarları arasında gerilim olsa da¹⁹⁵, Anadolu'da kurulmuş olan Selçuklu devletinin teşkilat bakımından Büyük Selçuklu örneğini takip ettiği bilinmektedir¹⁹⁶. Kırsal için fikir yürütmek güç olmakla birlikte, merkezî otoritenin etkili olduğu şehirlerde bu kültürün yerleşmiş olması akla yakındır.

yaşayan Müslümanların yüzde otuzunu ihtida edenler oluşturmaktadır (Osman Turan, "L'islamisation dans la Turquie du Moyen Age", *Studia Islamica*, No. 10, 1959, s. 152; Osman Çetin, **Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı**, İstanbul, Marifet Yay., 1981, s. 111).

¹⁹³ Holt, **a.g.e.**, s. 265. Araplar, bilhassa Emeviler zamanında, Bizans ile mücadele içine girmiş, İstanbul'u üç kez muhasara etmiştir (Şahin Uçar, **Arapların Anadolu Seferleri**, İstanbul, Şule Yay., 2012, s. 136, 137). Bununla beraber Arap akınları beraberinde Anadolu'ya yeni yerleşimciler getirmemiştir (Vryonis, **a.g.e.**, s. 330). Ancak Tarsus, Adana ve Maraş gibi stratejik önemi olan yerlere Araplar yerleştirilmiştir (Uçar, **a.g.e.**, s. 137).

¹⁹⁴ Togan, **a.g.e.**, s. 293-296; Holt, **a.g.e.**, s. 265.

¹⁹⁵ Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 282. Gerilim olmadığı ve Anadolu Selçuklularının Büyük Selçuklu'nun vassalı olduğu yönünde aksi görüş için bkz. İlber Ortaylı, **Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi**, 5. Bs., Ankara, Cedit Neşriyat, 2016, s. 101.

¹⁹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 61; Ortaylı, **a.g.e.**, s. 101; Mehmet Fuad Köprülü, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, İstanbul, Alfa Yay., 2014, s. 36, 37; Mehmet Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", **Belleten**, C. VII, S. 27, 1943, s. 383; Ateş, **Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı**, s. 75.

Ancak Moğol istilası ile başlayan süreç, Anadolu’da İran-İslam kültüründen bağımsız bir kültürün oluşmaya başlamasına sebep olmuş görünmektedir. Moğol istilas, Anadolu’daki demografik yapıyı derinden etkilemiş ve büyük ölçüde nihai şeklini vermiş olsa gerektir. Elde kesin rakamlar değil tahminler bulunmaktadır¹⁹⁷. Ancak Moğolların önünden kaçan Türkmenlerin Anadolu’ya dalgalar halinde geldiği belirtilmektedir. Moğol istilasından kaçarak Anadolu’ya gelenler yalnız konar-göçerler değildir; şehirli unsurlar da göç etmiştir¹⁹⁸. Bu göçler neticesinde Anadolu’da oluşan insan unsurunun iki kategori içerdiği belirtilebilir. Kentler, İran-İslam kültürü ile hemhal olmuş yerleşik Türklerden teşekkül edegelirken, Moğollardan kaçarak Anadolu’ya gelen kentli unsur da bu kategoride bulunan insan unsuruna dahil olmuştur. Cahen, bilhassa Türk aristokrasisinin dil ve kültür açısından İranlı gibi davrandığını belirtmekte; kentli halkın da İranlılaşmasından söz etmektedir¹⁹⁹. İkinci kategori ise kırsaldaki Türkmenlerdir ki yine Cahen’e referansla açıklamak gerekirse bunlar “ne İranlılaş[mış] ne de Rumlaş[mış]”tır; bir Türk unsuru olarak kalmıştır²⁰⁰. Bu iki unsurun oluşturduğu senkretik kültürün, Türkiye bütüncül toplumuna temel

¹⁹⁷ Örneğin İbn Said, İznik İmparatorluğunun İstanbul’a dönüşünün (1261) arefesinde Denizli bölgesinde 200.000, Kastamonu havalisinde 100.000 ve Kütahya-Karahisar arasında da 30.000 çadır, yani yalnız Batı sınırı dolaylarında yaklaşık üç milyon konar-göçer Türkmen bulunduğunu belirtmektedir (Akt. Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 300). Ancak 15. yüzyıl sonu 16. yüzyılda yapılan nüfus sayımlarından edinilen bilgiler bu rakamlarla örtüşmemektedir. Bu sayımlarda Batı Anadolu’yu kapsayan Anadolu Eyaleti, Karaman Eyaleti, Amasya, Tokat Sivas gibi kentleri içeren Rum Eyaleti ve Erzincan ve Malatya’yı da kapsayan Trabzon Eyaletinin toplam nüfusu 750-800 bin kadar görünmektedir. Bunun 65 bin kadarı da Hristiyan ya da Yahudi’dir. Göçebe olarak kaydedilen nüfus ise yaklaşık 150 bindir (Yücel, “Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı”, s. 819-820). Timur tarafından Ankara savaşından (1402) sonra İran’a götürüldüğü bilinen 30 bin çadır kadar Moğol (Faruk Sümer, “Beylikler Devrinde İktisadi Durum Dinî, Millî ve Kültür Faaliyetleri”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 78, Haziran 1992, s. 38) bu rakamlara eklense dahi, İbn Said’in aktardığı rakamın çok altında kalmaktadır. Şüphesiz İbn Said’in zikrettiği rakama dahil olan göçerlerin pekala büyük bölümü sonradan Balkanlara geçmiş, kalanların bir kısmı ise 16. yüzyıla değin yerleşikleşmiş olabilir.

¹⁹⁸ Bu durum Moğol istilasından önceki göçer bakımından da geçerli olmakla birlikte, Moğol istilasından can havliyle kaçanlar, konar-göçerler kadar kentsoylular olmuştur. Bu dönemde gelenler arasında bilim adamları, sanatkarlar, tüccar ve esnaf ve çeşitli tarikatlara mensup şeyh ve dervişlerin olduğu belirtilmektedir (Şeker, **a.g.e.**, s. 280; Sümer, “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, s. 574, 575).

¹⁹⁹ Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, s. 361, 362. Aynı yönde bkz. Ahmed Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, **Türkiyat Mecmuası**, C. VII-VIII, S. 2, 1945, s. 134, 135.

²⁰⁰ Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, s. 362. Benzer bir ayrımı “Selçuklu hinterlandı” ve “uç” ayrımı ile İnalçık da yapmaktadır. Selçuklu’nun etkinlik alanını yüksek İslam kültürü ile ilişkilendiren İnalçık, “Uç”un nüfusunun büyük kesimini konar-göçerlerin oluşturduğunu ve buralarda bir Türk halk kültürünün cari olduğunu belirtmektedir (Halil İnalçık, “Türkler: Osmanlılar”, s. 287).

teşkil ettiği düşünülebilir. Yukarıda ele alınan topluluklardan büyük çoğunluğunun - Babai hareketine kaynaklık eden heterodoks tarikatların, Mevleviliğin, ahiliğin- ilk etkinliklerinin 13. yüzyıl ortalarına tarihlenmesi bu bakımdan tesadüf değildir. Bu topluluklar Anadolu’da teşekkül etmekte olan bütüncül toplumun birer aktörü olarak ortaya çıkmış görünmektedir.

Anadolu Selçuklu Devletinin kuruluşundan itibaren Farsçayı kullandığı bilinmektedir. Yaşamı 13. yüzyılın ilk üç çeyreğine yayılan Mevlana Celaleddin Rumi’nin eserlerinin büyük oranda Farsça olması da, kentlerde yerleşmiş olan İran-İslam kültürünün bir örneği olarak değerlendirilebilir²⁰¹. Ancak beri yandan örneğin, Burgazi’nin 13. yüzyılda yazdığı fütüvvetnameyi, “Rum diyarında Türkçe konuşulduğu” gerekçesiyle Türkçe yazdığını belirtmesi²⁰² yahut sözlü kültürün önemli eserlerinden *Battalname*’nin kaynağı ve kahramanları Araplar olmakla beraber evvela Türkçe yazıya geçirilmesi ve ardından hemen hemen aynı içeriğin kahramanlarının Türklere dönüşerek *Danışmendname* hâlini alması²⁰³, toplumun kültürel kodlarını belgelemek açısından anlamlıdır. Nihayet Karamanoğlu Mehmet Bey’in Türkçeyi yönetimde kullanılan dil olarak benimsemesi, Türkiye bütüncül toplumunun meydana gelme sürecinin sembolik bir miladı sayılabilir²⁰⁴.

Yinelemek gerekir ki özgün bir kültürü her açıdan belgelemek bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır; fakat yeni bir insan unsurunun yeni bir coğrafyada meydana

²⁰¹ Bu dönemde Anadolu’da yazılan Farsça eserleri listeleyip bundan hareketle kentlerde Farsça bilen bir kitle olduğu sonucuna ulaşan bir çalışma için bkz. Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, s. 133-135. Anadolu’da bahsi geçen dönemde Fars dilinin varlık ve etkisi hakkında ayrıca bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Farsça ve Farsça Eserler”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 487-491.

²⁰² Gölpınarlı, “Burgâzî ve ‘Fütüvvet-nâme’si””, s. 85.

²⁰³ Bu iki destana *Saltukname* de eklenebilir. Her üç destan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Fuat Birkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*, İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 50-55.

²⁰⁴ Banarlı, Anadolu’da Selçukluların İran diline ve edebiyatına önem verdiklerini; buna karşılık beyliklerin kurulduğu dönemde Türkçenin “Anadolu’da kesin ve ebedî bir zafer” kazandığını belirtmektedir (Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, C. 1, İstanbul, MEB Devlet Kitapları, 1983, s. 375). Vryonis’in bu gelişme için “Yunanların, Ermenilerin ve İranlıların 14. yüzyılda Türklerin muzaffer ilerleyişleri karşısında çekilişlerini gösteren olaylardan [...] biridir” demesi de, benzer bir anlam atfettiğine yorulabilir (Vryonis, *a.g.e.*, s. 354). Ayrıca bkz. A. C. S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, s. 147 vd.

getirdiği, melez bir kültürden söz edebilecek emareler bulunduğu kanaatini taşımaktayız. Bu, etkilendiği diğer kültürlerden daha yüksek bir kültürdür ya da bunun tersidir şeklinde bir iddia değildir. O kültürel çevrelerle arasında bir mesafenin oluştuğuna ve onların bir parçası olmayıp ayrı bir bünye ortaya çıkardığına işaret eder. Söz konusu olan İran-İslam kültüründen bir arınma değil, ondan bağımsızlaşmadır²⁰⁵.

13. yüzyılda ulaşan yeni göçler Anadolu toplumunun insan unsuruna son halini verirken; bu yüzyılın ikinci yarısında Batı Anadolu kıyılarına erişilmesi, ülke unsurunun büyük oranda şekillendirmiştir. Bundan sonra, Anadolu'nun eski sakinleri ile yeni gelenler, yukarıda ele alınmış olan topluluklar aracılığıyla bir toplumsal denge kurmuş ve senkretik bir kültürü hâkim kılmıştır. Konar-göçer aşısı, Anadolu'nun onlar gelene kadar geçen süre zarfındaki müktesebatıyla bir bileşke oluşturmuştur. Bu kültürün özgünlüğü, benzersiz olmasından kaynaklanmamaktadır. Özgünlüğü, İran-İslam kültürü ile Orta Asya menşeli Türk-Moğol kültürlerini farklı, yeni bir uzamda, Anadolu'da bir araya getirmiş olmasıdır. Yukarıda ele alınan tüm gelişmelerin bir bakıma neticesi olarak, geç Orta Çağ'ın Batılı yazarlarınca Anadolu, *Turchia* ya da *Turkmenia* olarak anılır olmuştur²⁰⁶. “Anadolu”nun coğrafi referansına nazaran siyasi, etnik ve kültürel bir anlamı içeren “Türkiye”yi²⁰⁷ kullanmak makul görünmektedir. Bu sebeple oluşan yeni kültürün temel teşkil ettiği toplum “Türkiye bütüncül toplumu” şeklinde anılacaktır²⁰⁸.

Ele alınan topluluklar, farklı unsurların toplumsal planda ne ölçüde paydaş olacağına ilişkin yürütülen fiilî müzakerenin/mücadelenin yürütücülüğü vazifesini

²⁰⁵ Gökalp'e göre Türkler “[...] kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etme yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini iğtinam ve onlardan yapma bir medeniyet terkip” etmektedir (Ziya Gökalp, “Halkiyyat 1: Başlangıç”, **Halka Doğru**, S. 14, 10 Temmuz 1329, s. 107). Gökalp'in hars ve medeniyet temelli yaklaşımı burada odak noktasını teşkil etmemekle beraber, vermiş olduğu hüküm, burada bütüncül topluma ilişkin yapılan tespitlerle örtüşür mahiyettedir.

²⁰⁶ Holt, **a.g.e.**, s. 265; Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, s. 104, 105. Sümer, Anadolu'nun bu şekilde adlandırılmaya başlanmasının 1220-1237 yılları arasında hükümdar olan Alaaddin Keykubad devrine denk geldiğini; bununsa, Moğol istilası sonucunda Anadolu'ya gelen kalabalık Türkmen grupları sebebiyle demografik yapının bürünmüş olduğu çehreden kaynaklandığını belirtmektedir (Sümer, “Anadolu'da Moğollar” s. 4). *Turkmenia* adlandırmasının ilk defa 1279'da Doğu Anadolu'dan geçen Marco Polo tarafından yapıldığı da iddia edilmektedir (İnalcık, **Devleti-i 'Aliyye**, s. 4).

²⁰⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)”, Çev. Ali Özdamar, **Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans'tan Türkiye'ye**, Ed. Kate Fleet, İstanbul, Kitap Yay., 2012, s. 487.

²⁰⁸ Burada Anadolu'da, beylikler döneminde varolduğu söylenen kültür oluşumu için İnalcık, “Türk karakteri daha belirgin yeni bir İslâm kültür terkipi” demektedir; fakat onu Osmanlı kültürüne yakıştırmaktadır (İnalcık, “Türkler: Osmanlılar”, s. 287).

üstlenmiştir. Sünni tarikatlar, şehirlerdeki Sünni İslam kültürünü muhafaza etmek amacıyla, Sünni İslam topluluğunun sahip olduğu dayanışmadan daha yüksek bir dayanışma temelinde örgütlenmişler; bir yandan da Sünni İslam norm alanının dışında telakki edilebilecek bazı pratiklerle bu alanı, adeta toplumu oluşturan yeni kitleler lehine genişletmişlerdir. Heterodoks tarikatlar ise örgütlü faaliyet gösterebilme imkanından yoksun görünen konar-göçer kitlelerin kültürünün faili olmak rolünü üstlenmişlerdir. Yeni bütüncül toplum ile İslam'ın Sünni karakterinin yanında heterdoks kabuller de Anadolu'nun toplumsal normlarına dahil olmuştur. Hem kırsalın hem de kentlerin iktisadi hayatında önemli rol oynayan ahi teşkilatı yerleşiklerin kültürü ile konar-göçer kültürünün maddi unsurlarını bağdaştırmak gibi önemli bir görevi icra etmiş görünmektedir²⁰⁹.

2. Bütüncül Toplumun Sınırları

Çamuroğlu, bizim bu çalışmada ele aldığımız dönemle çakışan bir zaman aralığına odaklanan eserinde ardı sıra iki soru sormaktadır: “Anadolu hep bugünkü gibi miydi?” ve “Hangi Anadolu?”²¹⁰. Sorular, burada değerlendirilecek mesele için de elverişlidir. Anadolu hep bugünkü gibi olmadığına göre, Türkiye bütüncül toplumunun sınırları üzerinde durmak ve hangi Anadolu'dan bahsedildiğini açıklığa kavuşturmak gerekiyor.

Türkiye bütüncül toplumunun sınırlarının günümüz Türkiye'si ile örtüştüğü düşünülmemelidir²¹¹. Türkiye bütüncül toplumunun coğrafi sınırları, kültürel sınırlarıyla belirlenebilir. Kültürel sınırları ise burada, ancak en genel hatlarıyla ve daha çok diğer kültürlerden bağımsızlaşmasına referansla çizebildik. Anadolu'ya has, bütüncül topluma temel teşkil edecek neviden bir kültürü ise insan ve coğrafya unsurlarına dayanarak açıkladık ve süregiden bir süreç olarak ele aldık.

Dolayısıyla burada, bütüncül toplumun sınırlarına ilişkin belirlenim de insan ve ülke unsurlarına dayanarak yapılabilir. Ülke unsuru bakımından, Anadolu yarımadasının coğrafyasının belirleyici olduğu bazı sınırları ortaya koymak kolaydır.

²⁰⁹ Toplulukların, toplumsal normları hukuki norm haline getirmesi hakkında bkz. aş. *Topluluklar ve Etkin Hukuk* başlığı.

²¹⁰ Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 59.

²¹¹ Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, s. 17.

Yarımadanın denize kıyısı olan yerleri bütüncül toplumun güney, batı ve kuzey yönlerinde doğal sınırlarını oluşturmuştur. İzmir ve Amasra gibi deniz kenarında müstahkem mevkilerde bulunan bazı kaleler dışında, Karadeniz’de Trabzon Rum İmparatorluğuna, Akdeniz’de Çukurova bölgesindeki Kilikya Ermeni Krallığına kadarki sahil bu sınırları oluşturur. Bu sınırlara değin yarımadanın insan unsuru, 14. yüzyıl başlarına ulaşana değin göçen Türkmen nüfusla nihai şeklini almıştır.

Daha zor olan, Türkiye bütüncül toplumunun denizlerden uzak sınırlarını belirleyebilmektir. Anadolu’ya giriş 1071’de Malazgirt Savaşıylaysa, akla ilk gelen bütüncül toplumun doğu sınırının, batı sınırından da önce, bu tarihten sonraki fetihlerle belirlenmiş olmasıdır. Coğrafi unsur esas alınacak olursa, bu değerlendirme yeterli gibidir. Ne var ki, bu tarihten hemen sonra Anadolu’da ayrı bir kültür ve ona bağlı bir bütüncül toplum ortaya çıkmamıştır. Anadolu’ya ilk olarak İran-İslam olarak adlandırdığımız kültürün girdiği ve önce bununla irtibatlandırılacak bütüncül topluma dahil olduğuna yönelik kanaat daha önce dile getirilmişti. Türkiye bütüncül toplumunun oluşumu, devam eden göçler ile insan unsurunun şekillenmesi ve Moğol istilaları sonucunda Anadolu’da İran-İslam kültüründen bağımsızlaşan bir Türk-İslam kültürünün ortaya çıkmasına dayanmaktaydı.

Türk-İslam kültürünün İran-İslam kültüründen bağımsızlaşması ve Türkiye bütüncül toplumunun filizlenmesi, insan unsuru bakımından Moğol istilasının başlamasının ardından gerçekleşen göçlerle tamamlanmıştır. Bu göçler, Anadolu’ya gerçekleşen göçlerin elbette sonu değildir. Ancak son şekline en yakın halini veren göçlerdir. Beri yandan, bu göçlerin söz konusu bütüncül toplumun insan unsurunun ikinci kısmını teşkil ettiğinin altı çizilmelidir. İlk kısım ise halihazırda Anadolu’da yerleşik ya da konar-göçer olarak yaşamakta olan halktır. Bunlar kısmen 1071’den önce varolan kısmense sonra Anadolu’ya göçen ve İran’dan gelen yol üzerinde kurulu Saltuklu, Mengücekli ve Danişmendli beylikleri ve Anadolu Selçuklu ülkesinde yaşayan halktır. Bu coğrafya, Moğol istilasından sonra gerçekleşen göçler ile insan unsuru bakımından nihai şeklini almaya yaklaşmış görünmektedir²¹².

²¹² Remley, bu birlikteliği dönemin sikkelerini inceleyip bunlardan hareketle tespit etmiş ve Anadolu’nun Batısı ile Doğusu arasında ticaret kaynaklı bütünlük olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Anadolu’dan geçen ipek yolu hattında yer alan kıta Moğol para sistemini sürdürmek bakımından,

Bugünkü Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu'sunun belirli kısımları ise 14. yüzyıl sonu itibarıyla henüz Türkiye bütüncül toplumunun dışında görünmektedir. İran ve Arap coğrafyasına komşu olan bu bölgenin insan unsuru nihai şeklini henüz almamıştır. Başka birçok açıdan da Kuzeybatı İran'ın bir parçası hüviyetindedir²¹³. Fırat Nehrinin doğusu, Artuklu Beyliğinin ardından Eyyübler tarafından ele geçirilmişse de, daha sonra Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri burada etkili olmuş, onların yerini ise Timur almıştır. Bu coğrafya 13. yüzyıl sonunda İran-İslam kültüründen kopmuş ya da Türk-İslam kültürüne dahil olmuş görünmemektedir. 14. yüzyılda Memlüklerin nüfuzu altında etkinlik gösterecek olan Dulkadiroğulları ve Ramazanoğulları beyliklerinin kurulacağı coğrafyanın da bahsedilen bütüncül toplum dahilinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de açık görünmemektedir.

B. BÜTÜNCÜL TOPLUMDA SİYASİ İKTİDAR

Bütüncül toplum kategorisine, siyasi iktidarın üzerinde işlediği uzamı tespit etmek amacıyla başvurulmuştur²¹⁴. Dolayısıyla siyasi iktidara ilişkin tespitler Türkiye bütüncül toplumu gözetilerek yapılmaktadır. Bu incelemeye siyasi iktidarın uygulayıcısı hakkında değerlendirmeler ile başlanacaktır.

1. Siyasi İktidarın Uygulayıcısı

Beylikler esasen daha önce işaret edilen ölçütleri taşıyan birer topluluktur. Bu bakımdan yukarıda, diğer topluluklarla beraber ele alınmaları da pekala mümkündü. Böyle değil de burada, bütüncül toplum bahsinde ele alınmalarının sebebi, beyliklerin siyasi iktidar bahsi ile olan ilişkisidir. Siyasi iktidar bütüncül toplumda ortaya çıkmaktadır. Buradaki yaklaşımın bir sonucu olarak, bütüncül toplumun beylik düzeyinde mevcut olup olamayacağı şeklindeki soru, kuruluşları itibarıyla beyliklerden herhangi birinin ötekilerden bağımsızlaşmış bir kültürün taşıyıcısı olmadığı gerekçe gösterilerek reddedilebilir. Diğer taraftan, beylikler birer topluluk

bütüncül bir yapı arz etmektedir (Philip R. Remley, "Ottoman, Isfendiyarid, and Eretnid Coinage: A Currency Community in Fourteenth Century Anatolia", **Museum Notes: American Numismatic Society**, C. 25, 1980, s. 186, 188).

²¹³ B. Flemming, "Türkler: Anadolu Beylikleri", **İA**, C. 12/2, 1988, s. 284.

²¹⁴ Kavramın aynı amaçla kullanıldığı iki örnek için bkz. Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 3-6; Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 198 vd.

olduğuna göre, bunlardan herhangi birinde görülen iktidarın bütüncül toplumda ortaya çıkan siyasi iktidarı karşıladığı da iddia edilemez.

Türkiye bütüncül toplumunda ortaya çıkan siyasi iktidara ilişkin ancak, beyliklerin bütününden hareketle yorumda bulunulabilir. Beylikleri bütüncül toplumda ortaya çıkan siyasi iktidarın aktörleri olarak değerlendirmek gerekir. Türkiye bütüncül toplumunda “yönetenler” zümresine karşılık gelebilecek kişiler - uygulayıcılar- beyliklerin başında bulunan beyler, bunların haneleri ve maiyetleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında, resmîyette 1308’e kadar varlığını sürdüren Anadolu Selçuklularının; vergi almak suretiyle, beylikleri vassal mesabesinde tutan İlhanlılar ve onların valilerinin; menşur vermek suretiyle yöneticilerin yöneticiliklerini tasdikleyen yahut onları “sultan” tayin eden halife ve esasen onu himaye eden Memlüklerin durumunu değerlendirmek gerekir.

a. Beylikler

Beylikler, ele alınan diğer topluluklara nazaran, nihai şeklini en son alan topluluklardır. Beyliklerin şekillenmesi süreci iki aşamada değerlendirilebilir. Buna göre ilk aşama, büyük ölçüde Anadolu Selçuklu Devletinin Türkmenleri idare şekliyle ilişkilidir. Aşiret yapısını muhafaza eden Türkmen grupları önce batı ve güney sınırlarına, daha sonra da kuzey bölgelerine yerleştirilmiştir. Bu aşiretlerin, Moğol istilaları neticesinde Anadolu Selçuklu Devletinin merkezî otoritesinin yitmesi nispetinde giderek bağımsız hareket etmeye başlamaları ise²¹⁵ ikinci aşamayı teşkil etmektedir.

Anadolu’da 13 ve 14. yüzyıllarda ortaya çıkan belli başlı beylikler şunlardır: Karamanoğulları, Germiyoğulları, Ladik Beyleri, Eşrefoğulları, Hamidoğulları, Hamidoğullarının Antalya (Teke) şubesi, Menteşeoğulları, Saruhanoğulları, Alaiye Beyleri, Karesioğulları, Osmanoğulları, Aydınoğulları, Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları, Sahib Ataoğulları, Canik’in bir kısmında Taceddinoğulları, Dulkadiroğulları, Ramazanoğulları. Bunlara, İlhanlıların Anadolu’da etkisini kaybetmesinin ardından, onların hâkim olduğu yerlerde bağımsız

²¹⁵ Uzunçarşılı, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, s. 131; Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II**, s. 303, 304.

hareket etmeye başlayan Eretna Devleti ve sonra da Kadı Burhaneddin yönetimi ilave edilebilir²¹⁶. Beyliklerin başlıcalarını saymak kolaysa da, tam sayısını vermek çetin bir iştir²¹⁷. Çünkü beylikler arasında küçük bir yöreye hâkim olanlar²¹⁸, kısa ömürlü olanlar²¹⁹, aralarında öncelik-ardıllık ilişkisi olanlar²²⁰, daha erken²²¹ yahut geç dönemlerde²²² bağımsız bir beylik hüviyetine kavuşanlar olduğu gibi; bir beyliği yöneten ailenin üyelerinin beylik içinde farklı yerleri idare etmesi²²³ ve/veya zaman içinde merkezden bağımsız hareket etmesi²²⁴ gibi birbirinden farklı durumlar, beyliklerin tam sayısının ortaya konmasını zorlaştırmaktadır. Tabii tüm bunlara

²¹⁶ Beyliklerin listelenmesinde büyük ölçüde Uzunçarşılı'nın şu eseri esas alınmıştır: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2003. Osmanlı Devleti tarihine dair müstakil bir eseri olduğundan Uzunçarşılı, beylikleri konu alan eserine Osmanoğullarını almamıştır. Bunun dışında Candaroğullarından evvel Kastamonu bölgesinde uç beyi olan Emir Hüsameddin Çoban (Yaşar Yücel, "Çobanoğulları", **DİA**, C. 8, 1993, s. 354) ve ahfadına Uzunçarşılı tarafından ayrı bir başlık açılmamış; yalnız, yerlerine İlhanlılar tarafından Şemseddin Yaman Candar'ın getirildiğinden bahsedilmiştir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 121).

²¹⁷ Örneğin Gibbons 14. yüzyılda Küçük Asya'da varolmuş kırk üç Türkmen beyliğinden bahsetmektedir (Herbert Adam Gibbons, **The Foundation of the Ottoman Empire**, Oxford, Clarendon Press, 1916, s. 282-298). Bunların yanı sıra Tarsus'ta Küçük Ermenistan ve Trabzon'da Rum devletinden, Hristiyan ülkeleri olarak söz etmektedir (Gibbons, **a.g.e.**, s. 298, 299). Son olarak Türkmenlerin kontrolünde olmayıp başka devletlere bağlı olan bölgeler olarak Foça, İzmir ve Alaşehir'in adlarını zikretmektedir (Gibbons, **a.g.e.**, 299).

²¹⁸ Örneğin Alaiye, yöneticileri Karamanoğullarından olan, Memlük hâkimiyetini tanımış bir beylik olup, Alanya'dan ibarettir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 92, 93).

²¹⁹ Örneğin Pervaneoğulları, Sinop'ta 1264-1322 arasında bağımsız olarak varlığını sürdürmüştür (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 148, 149). Eşrefoğulları III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünün ardından (1283) bağımsız hareket etmeye başlamış, 1326'da ise İlhanlılar tarafından ortadan kaldırılmıştır (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 58, 60).

²²⁰ Örneğin Eretna Devletinin son döneminde nüfuz kazanan Kadı Burhaneddin, küçük yaştaki hükümdarın yerine geçerek Eretna Devletine ait hemen hemen tüm toprakların yönetimini ele geçirmiştir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 159, 162).

²²¹ Örneğin Karamanoğulları. Üzerinde bulundukları toprakları, IV. Kılıç Arslan'ın ikta olarak kendilerine vermek zorunda kalması esas alınacak olursa, 1256'da merkezden büyük ölçüde bağımsız hareket etmektedirler. 1261'de ise Selçuklu başkentini ele geçirmeye çalışmışlardır (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 2).

²²² Örneğin Kadı Burhaneddin, 1381'den itibaren yönetimi devralmıştır (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 159).

²²³ Bu durum, neredeyse istisnasız olarak, tüm beyliklerde görülmektedir. Orhan Bey ve oğlu Süleyman Paşa örneğinde olduğu gibi, bu durum bazen sadece baba-oğul ya da kardeşler arasında geçerli olmuştur (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi I. Cilt**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1988, s. 122). Ladik Beyleri olan İnanoğulları örneğinde ise, aslen Germiyanogullarından olan İnanc Bey'in oğullarının Denizli'nin yönetimini babadan oğula devrettiği görülmektedir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 55, 56).

²²⁴ Örneğin Teke Beyleri Hamidoğullarından olup, buraya emir olarak gönderilmişler; fakat daha sonra İlhanlılara tâbi olup, Hamidoğullarına karşı faaliyette bulunmuşlardır (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 67, 68).

döneme ilişkin kaynakların sınırlı oluşundan kaynaklanan bilgi eksikliği de ilave edilmelidir.

Beyliklerin ilk oluşum sahasını, Anadolu yarımadasının Batı kesimleri oluşturmaktadır²²⁵. Kayseri’den başlayarak Tokat, Amasya, Erzincan, Erzurum’u içine alan doğu kesimi 1277’den sonra İlhanlılar tarafından valiler aracılığıyla yönetilmiştir. Anadolu Selçuklularının başkenti Konya’da, artık bir gücü kalmayan Anadolu Selçuklu hanedanı üyeleri, İlhanlılar tensip ettiği ölçüde tahta çıkabilmişlerdir²²⁶. Karamanlılar 1277’de bir aralık Konya’ya girmişse de²²⁷; nihai olarak ancak 1308’de, Selçuklu hanedanının sona ermesi ile burayı ele geçirmiştir²²⁸. Bunun dışında, Batı Anadolu’daki diğer beyliklerin ortaya çıkışı, İlhanlıların Anadolu’nun doğusunda etkin olduğu dönemde başlamaktadır.

İlhanlıların yönettiği bölgelerde Eretna Devleti’nin ortaya çıkışı ise bu bölgenin “valisiz” kaldığı bir anda, önce Memlük hakimiyetini tanıyıp daha sonra bağımsızlığını ilan eden Eretna tarafından 1335 yılında gerçekleşmiştir²²⁹.

Beyliklerin ortaya çıkması hadisesi de Moğol istilası ile doğrudan doğruya alakalıdır. Her şeyden önce, Anadolu Selçuklu Devletinin gücünü yitirmesi ve buna karşılık beyliklerin bağımsız hareket etmeye başlamaları hadisesinin fitilini Moğolların Anadolu’daki etkinliği ateşlemiştir. Bunun yanı sıra, Moğolların hareketinin beyliklerin insan unsurunun şekillenmesinde de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Batı Anadolu’daki beyliklerin hemen hepsi, 1220’lerden sonra Anadolu’ya gelen Türkmen aşiretlerinin iskan edildikleri yerlerde kurulmuşlardır²³⁰.

²²⁵ Burada bahsolunan beylikler, 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkanlardır. Anadolu’ya giren ilk Türklerin kurdukları Danişmendliler, Mengücekliler, Artuklular, Saltuklular gibi beylikler buradaki değerlendirme ölçütü olan bütüncül toplumun ortaya çıkışının öncesine aittir.

²²⁶ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 7.

²²⁷ 1277’de Cimri olayı olarak bilinen hadise esnasında, Karamanoğlu Mehmed Bey 37 gün Konya’yı elinde tutmuş, meşhur “Türkçeyi resmi dil olarak kabul etme” hadisesi de bu esnada gerçekleşmiştir. İlhan ordusunun üzerine geldiğini haber alması üzerine Ermenek tarafına çekilmiştir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 6).

²²⁸ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 7.

²²⁹ A.e., s. 155, 156.

²³⁰ Karamanlar 1228’de Sivas üzerinden Anadolu’ya girmiş Konya civarına kadar ulaştıktan sonra Ermenek’e yerleştirilmişlerdir (Çetin, “İskânlarla Anadolu’nun Türk Vatanı Hâline Gelmesi”, s. 262). Batı Anadolu sınırları Bizans buradan ayrılmadan önce binlerce Türkmen çadırıyla dolmuş durumdadır (Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 300).

Moğol etkisinin uçlara sınırlı surette erişebilmesi ise beyliklerin bağımsız davranabilmelerine olanak tanımıştır²³¹. Son olarak, bazı beyliklerin başında bulunanların da Moğol istilasından kaçıp gelen Harzemşahlı kumandanlar olma ihtimali giderek daha çok dile getiriliyor görünmektedir²³².

b. Beyliklerin Metbuları

Anadolu’da kurulan beyliklerinin kendilerinin üstünde yüksek otoritelere bağlandığı görülmektedir. Bu durum, bu “metbu”ların adlarına hutbe okutulmasından, sikke kestirilmesinden ve onlara vergi ödenmesinden anlaşılmaktadır. Anadolu Selçuklu Devleti yıkılmadan önce kurulan beylikler Selçukluların birer metbuuydular²³³. Örneğin Çobanoğulları 13. yüzyıl başlarında Selçuklu hükümdarından aldığı menşur ile Kastamonu beyi olmuştur²³⁴. Menteşeoğulları’na ait 1299 ve 1301 tarihli sikkeler III. Alaeddin Keykubat, 1303 ve 1304 tarihli sikkelerse

²³¹ Çetin, “İşkânlarla Anadolu’nun Türk Vatanı Hâline Gelmesi”, s. 265.

²³² Yassıçemen Savaşının (1230) ardından Harezmli emirler Berke Han, Yılan Boğa, Kayır Han, Güçlü Han, Canbirdi ve Saru Han Anadolu’ya gelmiş ve Alaeddin Keykubad tarafından çeşitli yerler kendilerine ikta olarak verilmiştir (Feridun M. Emecen, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi**, 4. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2018, s. 23; Feridun M. Emecen, **İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası**, 5. Bs., İstanbul, Kitabevi Yay., 2010, s. 13). Bunlardan Saru Han’ın Saruhanoğlu Beyliği ile ilgisi olabileceği dillendirilmektedir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 84). Emecen, Osmanlı’nın Kayı boyu ile ilişkisi meselesini değerlendirirken bunun, Harzemşahlı bu beylerin lideri konumunda olan Kayır Han ile ilgisi olabileceğini söyleyen, tespit edebildiğimiz ilk isimdir (Emecen, **İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası**, s. 12, 13; Feridun M. Emecen, “Kayılar ve Osmanlılar: Sahte Bir Kimlik İnşası mı?”, **Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2015, s. 243, 244). Ona göre Kayır Han’ın kökleri Mahan ile ilişkilidir ki, Osmanlıların da kökleri Kayı ile ilişkilendirilirken buraya bağlanır. Hakan Yılmaz, Kayır Han’ın Ertuğrul Gazi’nin büyük dedesi olduğunu (Hakan Yılmaz, “Osman Gâzi’nin 700/1300-1301’de Yenişehir’de Bastırdığı Üçüncü Sikkesi”, **Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi**, Y. 4, Aralık 2019, s. 91), Turgut ise Ahi Evren’in Kırşehir valisi Seyfüddin Tuğrul’a ithaf ettiği *Menahic-i Seyfi* adlı eserinin bir nüsnasının kapağına düşülen nottan hareketle Seyfüddin Tuğrul ile Ertuğrul Gazi’nin aynı kişi olduğunu belirtmekte ve tahrir defterlerindeki kayıtlardan hareketle Ertuğrul Gazi’nin babasının Kayır Han olduğunu söylemektedir (Turgut, “Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)”, s. 1053; Vedat Turgut, “Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi”, **SKAD**, C. II, S. 3, 2016, s. 67). Turgut, bazı arşiv belgelerini yorumlayarak diğer Batı Anadolu Beyliklerinin de Danişmend Beyliği ve onun dolayısıyla da Harzemşahlı beyler ile ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir (Vedat Turgut, “Germiyoğulları’nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu’nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine”, **SKAD**, C. III, S. 5, 2017, s. 13).

²³³ “Osman Gâzi döneminde tüm Anadolu Türkmen beyleri, Selçuklu sultanının bir menşur ile atadığı beyler/emirler durumunda idiler ve onlardan hiçbirisi sultanın unvanını almaya cesaret edemezdi” (İnalçık, **Devlet-i ‘Aliyye**, s. 11).

²³⁴ Yücel, “Çobanoğulları”, s. 354.

II. Mesud adına kesilmiştir²³⁵. Germiyanogullarının kurucusu olan Alişir oğlu Yakup ise III. Alaaddin Keykubat'ı metbu olarak tanımıştır²³⁶. Eşrefoğulları ve Hamidoğulları'nın da 1299-1300 tarihli, III. Alaaddin Keykubad adına kesilmiş sikkeleri bulunmaktadır²³⁷. Karesioğulları'nın başında bulunan Kalemşah ve oğlu Karesi Bey de, Balıkesir yöresine Selçuklu sultanına bağlı bir uç beyi olarak gönderilmiştir²³⁸. Osmanlı tarihlerinde, Osman Gazi'nin de 1288'de Karacahisar'ı alması üzerine Selçuklu sultanından menşur aldığı iddia edilmektedir²³⁹.

Öte yandan Anadolu Selçuklu sultanları giderek güçten düşmektedir. Bu durum beyliklerin metbuu olarak, İlhanlıların ön plana çıkması sonucunu doğurmuştur. Esasen beyliklerin, henüz Anadolu Selçuklu sultanına tâbi iken dolaylı olarak İlhanlılara da tâbi oldukları söylenebilir²⁴⁰. Çünkü 1243'ten itibaren Anadolu Selçukluları İlhanlıların vesayeti altına girmiştir²⁴¹. Fakat 13. yüzyıl sonlarından itibaren git gide Anadolu Selçukluların, beyliklerle İlhanlıların arasından çıkması/çıkarılması gibi bir durum söz konusudur. Örneğin Şemseddin Yaman Candar, Selçukluların Kastamonu'ya bey tayin ettiği Çobanoğulları yerine buraya, İlhanlı himayesinde 1292'de yerleştirilmiş; Candaroğulları 1335'te Ebu Said Han'ın ölümüne kadar İlhanlı hakimiyetini tanımış, İlhanlı hükümdarları namına sikke kestirmiş, vergi vermiştir²⁴². 1303'te III. Alaaddin Keykubat'ın tahttan çekilmesinin ardından Germiyanoglu Yakup, II. Mesut'a tâbi olmamış ve yıllık vergi karşılığı İlhanlıları metbu olarak tanımıştır²⁴³. Karamanoğullarına ait 699 (1299-1300) tarihli sikke İlhan Gazan Mahmud, Karesioğullarına ait tarihsiz sikke ise Olcaytu

²³⁵ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 72; Erdoğan Merçil, "Menteşeoğulları", **DİA**, C. 29, 2004, s. 152; Halûk Perk, Hüsnü Öztürk, **Anadolu Sikke Monografileri I**, İstanbul Halûk Perk Müzesi Yay., 2007, s. 8-49.

²³⁶ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 41.

²³⁷ Halûk Perk, Hüsnü Öztürk, "Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri", **Anadolu'da Paranın Tarihi**, Ed. Bülent Arı, Ankara, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yay., 2011, s. 131, 133.

²³⁸ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 96; Zerrin Günel, "Karesioğulları", **DİA**, C. 24, 2001, s. 488.

²³⁹ İnalçık, **Devlet-i 'Aliyye**, s. 12.

²⁴⁰ İnalçık, **a.y.**

²⁴¹ Holt, **a.g.e.**, s. 274.

²⁴² Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 121, 122.

²⁴³ **A.e.**, s. 41.

(hükümdarlığı: 1304-1316) adınadır²⁴⁴. Hamidoğulları -1300 yılında İlhanlı hükümdarı Gazan Han adına sikke kestirmelerinden anlaşılan- İlhanlıları metbu olarak tanımıştır²⁴⁵. Hamidoğlu Beyi Dünder, 1314'te Anadolu'ya gelen İlhanlı valisi Emir Çoban'a giderek bağlılığını arz etmiştir²⁴⁶. 1321'de kesilen sikkelere İlhan Ebu Said adını koymayan Dünder Bey, bunun bedelini 1326'da üzerine gelen İlhanlı valisi Timurtaş tarafından öldürülerek ödemiş görünmektedir²⁴⁷. Hamidoğlu Dünder'in ölümü, İnalıcık'ın şu tespiti doğrulamaktadır: İlhan Ebu Said'in ardında evlat bırakmadan öldüğü 1335 tarihe değin Anadolu Beylerinin İlhanlı himayesini tanımamaları mümkün değildir²⁴⁸.

Anadolu Beyliklerinin oluşturduğu yapının İlhanlılar açısından nasıl anlaşıldığı da kanımızca işaret edilmesi gereken bir husustur. İlhanlılar kendilerini Anadolu'nun, Selçuklu sonrası durumunun, bânisi olarak görmektedir. Etkili oldukları süre boyunca gönderdikleri valiler aracılığıyla kontrolü elinde tutmak ve kurulu düzenin devamını temin etmek amacını gütmüş görünmektedirler. Kanımızca bu durum, yani İlhanlıların kendilerini Anadolu'nun hâkimi -ki bu aslında askerî bir bakış açısı olmaktan ziyade fiilî durumun ifadesidir- ve düzenin kurucu ve muhafızı olarak görmeleri, İlhanlılardan sonra Timur'un bu mirasın varisi olma iddiasıyla Anadolu'daki etkinlikleri açısından da belirleyici olmuş görünmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla, Anadolu Beyliklerinin İlhanlıların himayesini kabul ettikleri dönemde Karamanoğulları içinde, Memlük himayesinin kabul edildiği iki örnek görülmektedir. Mahmud Bey, Alaiye Kalesini Frenklerin elinden aldıktan sonra Memlük sultanı adına hutbe okutmuştur²⁴⁹. 1318'de ise kardeşi Musa Bey'e karşı mücadeleye girişen Karamanoğlu İbrahim Bey, Memlük sultanı namına hutbe okutup sikke kestirmiştir²⁵⁰. Bu iki örnek İlhanlı hakimiyetine boyun eğildiği dönem

²⁴⁴ Perk/Öztürk, "Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri", s. 125, 139.

²⁴⁵ Sait Kofoğlu, "Hamidoğulları", *DİA*, C. 15, 1997, s. 472.

²⁴⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 63.

²⁴⁷ Kofoğlu, *a.g.e.*, s. 472; Vedat Turgut, "Hamidoğulları ve Tekeoğulları'nın Menşei ve Vakıflarına Dair", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, C. 46, 2016, s. 409.

²⁴⁸ Halil İnalıcık, "Orhan", *DİA*, C. 33, 2007, s. 383.

²⁴⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 8, 92.

²⁵⁰ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 9. İbrahim Bey daha sonra Memlük sultanının gönderdiği kuvvetle bey olmuştur. 730 (1330) senesinde Memlük sultanı Nasır

bakımından genele teşmil edilebilecek surette olmamakla birlikte, İlhanlılardan sonraki dönemde bazı beyliklerin Memlûkleri metbu olarak kabul etmeleri bir vakıadır. Halifenin hamisi olan Memlûk sultanlığı, Anadolu beyliklerinin meşruiyetlerini temellendirmek adına başvurdukları bir merkez olmuştur²⁵¹. Memlûklerin metbu olarak tanınmasına örnek olarak Eretna Devleti gösterilebilir. Eretna Devleti, 1338’de Memlûk sultanı adına hutbe okutup sikke kestirmiştir. Memlûklerin Eretna’yı “Sultanın Anadolu’daki naibi” olarak nitelemesi²⁵² İlhanlıların ardından Anadolu’da etkinliklerini arttırmak istemeleri ile açıklanabilir. Dulkadiroğulları ve Ramazanoğulları beylikleri de İlhanlıların çöküşünün ardından Memlûk himayesinde kurulmuş ve bu tabiyetlerini uzun yıllar sürdürmüş beyliklerdir²⁵³. Memlûklere, güçlendiği dönemde Osmanlı’nın nüfuzunu engellemek adına da beylikler tarafından başvurulduğu anlaşılmaktadır. Karamanoğullarının 1415’te Memlûk sultanı adına sikke kestirmesi, Osmanlılardan çekinmelerine bağlanmaktadır²⁵⁴. Karamanoğullarının son döneminde Osmanlı yardımıyla Konya ve Larende’yi ele geçiren İbrahim Bey’e muhalif olan Ali Bey de, Niğde’de Memlûklerin metbuluğunu kabul etmiştir²⁵⁵. 1357’den sonra Hamidoğullarının beyi olduğu anlaşılan Hüsameddin İlyas da, 1363’ten sonra Memlûk sultanı olan Şaban namına sikke kestirmiştir²⁵⁶. Karesi’de, Bergama emiri olan Yahşi’nin, Saruhan beyi İshak’ın ve Germiyan beyi Yakup’un Memlûk sultanları ile mektuplaşmaları²⁵⁷ da benzer surette bir nüfuz elde etme çabası olarak değerlendirilebilecekse de bunların

adına Beyşehir’inde basılan sikke de ona ait olmalıdır. Bkz. Perk/Öztürk, “Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri”, s. 126.

²⁵¹ Emecen, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi**, s. 72, 73.

²⁵² Uzunçarşılı bu menşurun “özel” olduğunu, bir benzerinin daha önce yalnız bir kez, Şam naibine verilmiş olması ile açıklamaktadır (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 156).

²⁵³ Dulkadiroğulları, Zeyneddin Karacabey’in Eretna’dan Elbistan’ı alması üzerine, Memlûk sultanı tarafından Türkmen beyliği ve Elbistan valiliği verilmesi ile 1339’da kurulmuştur. Sonraki beyler de Memlûklerle olan ilişkiyi devam ettirmiştir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 169 vd.). Ramazanoğulları da benzer şekilde 1378’de, beyleri Türkmen beyi ve Adana valisi olarak nitelenerek Memlûklerin himayesinde kurulmuştur (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 176).

²⁵⁴ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 19.

²⁵⁵ A.e., s. 21.

²⁵⁶ Perk/Öztürk, “Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri”, s. 133.

²⁵⁷ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 87, 98; Mustafa Çetin Varlık, “Yâkub Bey”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 279.

Memlûkleri metbu olarak kabul ettiklerine ilişkin bir veri bulunmamaktadır. Memlûklerle bu türden kurulan ilişkinin en bilinen örneği ise Yıldırım Bayezid'in sultan unvanı almasıdır²⁵⁸. Memlûklerden menşur, sancak gibi saltanat sembolleri almak yönetim hakkını meşrulaştırmak bakımından önemlidir. Ancak bu semboller, beylerin kendi halkları karşısında meşru yöneticiler olma iddialarını desteklemek amacıyla elde edilmeye çalışılmaktan çok, diğer beylikler karşısında üstünlük iddiasının bir aracı gibi görünmektedir. Son olarak Memlûklerle kurulan ilişkinin, İlhanlılarla kurulan zora dayalı ilişkinin aksine, rızai yahut ihtiyari niteliği de vurgulanmalıdır.

Son olarak, Ankara Savaşının ardından ülkelerinin beylere iade edilmesi sonucu Timur namına sikke kestiren Anadolu beylerinin varlığı burada zikredilebilir. 1405 tarihli, Germiyan beyi II. Yakup'a ait sikke böyledir²⁵⁹. Çelebi Mehmet Bursa, Ankara ve Amasya'da; Candaroğlu İsfendiyar Bey Ladik, Sinop ve Kastamonu'da; Karamanoğullarından II. Mehmet Eğirdir, Konya, Larende ve Kayseri'de; Hamidoğullarının Antalya şubesinden Yunus Bey ise Antalya'da Timur adına sikke bastırmıştır²⁶⁰.

c. Beyliklerin Tâbileri

Beyliklerin kendilerinin üstlerinde hamileri olduğu gibi, onlara tâbi olanlar da bulunmaktadır. Bunlar tespit edebildiğimiz kadarıyla üçe ayrılabilir. Beylerin hane üyeleri, ahiler ve askerî liderlerdir.

Beyliklerin hemen hemen hepsinde, beyin hanesinden olup beylik içinde başka yerlerin yöneticisi olan emirler bulunmaktadır. Örneğin Karamanoğlu Mahmud Bey'in büyük oğlu Musa Bey, beylik merkezi olan Larende'de iken, diğer oğlu Yahşi Bey Larende'ye tâbi bir emir olarak Konya'da bulunmuştur²⁶¹. Karamanoğlu Mehmed Bey ise Konya'yı merkez yapmış ve kardeşi Ali Bey de Mehmed Bey'e tâbi olarak Niğde

²⁵⁸ Emecen, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi**, s. 85.

²⁵⁹ Perk/Öztürk, "Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri", s. 141.

²⁶⁰ Murat Uğurluer, "Ankara Savaşı'nın Ardından Osmanlılar ve Anadolu Beylikleri Tarafından Timur Adına Bastırılan Sikkeler", **1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur)**, Ed. Mustafa Alkan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 91, 92.

²⁶¹ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 9.

emiri olmuştur²⁶². Denizli, Germiyan beyi Yakup tarafından elde edildikten sonra, buraya Germiyanlı Ali Bey'in oğlu İnanç Bey getirilmiştir²⁶³. Antalya, Hamidoğlu Dündar Bey tarafından ele geçirildikten sonra buraya kardeşi Yunus Bey'i emir olarak vermiştir²⁶⁴. Yunus Bey'in yerini alan oğlu Mahmud Bey zamanında, Korkudeli'nde kardeşi Hızır Bey emir olmuştur²⁶⁵. Menteşe Bey'den sonra oğlu Mesut Bey onun yerini almış, kardeşi Kirman ise Fenike'de ona bağlı bir bey olmuştur²⁶⁶. Karesi Beyi Demirhan iken, kardeşi Yahşi Bey Bergama emiridir²⁶⁷. Umur Bey Aydınoğullarının beyi iken kardeşi Hızır Bey Efes-Selçuk emiridir. Hızır Bey, Umur Bey'in ölümünün ardından bey olmuştur²⁶⁸.

Bazı ahilerin de emir oldukları görülmektedir. Konya'nın tanınmış ahilerinden Başara'nın Selçuklu emiri olduğu söylenmektedir²⁶⁹. Ahi Ayna (ya da Eyne), Eretna'ya bağlı olarak Erzincan emiridir. Sahasının zaman içerisinde Erzurum ve Bayburt'a kadar genişlediği ifade edilir²⁷⁰. Eretna Sultanı Alaaddin Ali Bey'in dayısı olduğu için Ahi Dayı olarak bilinen Taceddin İbrahim Tokat emiridir²⁷¹. Kadı Burhaneddin'e bağlı Ahi Adil Şah, Zile emiridir²⁷². 14. yüzyıl başlarında Bayburt ve Sivas dolaylarında yaşadığı bilenen, Ahi Emir Ahmed'in buraların doğrudan doğruya yöneticisi olmamakla beraber siyasetle ilgisi olduğu anlaşılmaktadır²⁷³. Sivas'ta zaviye ve cami yaptırmış olması, vakıflarının olması ve babasının isminde de "emir

²⁶² A.e., s. 17.

²⁶³ A.e., s. 56.

²⁶⁴ A.e., s. 67.

²⁶⁵ A.y.

²⁶⁶ A.e., s. 71.

²⁶⁷ A.e., s. 98.

²⁶⁸ A.e., s. 109.

²⁶⁹ **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 48; Özönder, Başara'dan "emir" olarak bahsetmekte ancak onun ahiliğine değinmemektedir. Ancak eserde Başara'nın ticari faaliyetleri yer almaktadır (Hasan Özönder, **Selçuklu Emîri Beşare Bey ve Başarakavak**, Konya, (Yayınevi belirtilmemiş), 2001, s. 11).

²⁷⁰ **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 40, 101; Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II**, s. 247-251.

²⁷¹ **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 65.

²⁷² A.e., s. 25.

²⁷³ Arif Çelebi'nin anlattığı bir hikayede Ahi Ahmed Bayburti'den bahsedilmektedir. Ahi Ahmed'den emir olarak bahsedilmediği gibi aynı yerde Hoca Yakub adlı şahsın Bayburt ve Erzurum'un valisi olduğu belirtilir. Öte yandan aynı hikayede Ahi Ahmed'in bir konakta yaşadığı ve vali Hoca Yakub'un ansızın bu konağı ziyaret ettiği ifade edilmektedir (Feridun Nafiz Uzlu, **Ulu Arif Çelebinin Rubailer**, Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevi Bitikleri 4, s. 32. Bu eserin künyesinde yer alan bilgiler bunlardan ibarettir. Eserin bir nüshası İSAM Kütüphanesinde bulunmaktadır).

ifadesinin bulunması (Ahi Emir Muhammed) kayda değerdir²⁷⁴. Bazen Ankara’da müstakil bir devlet kurdukları iddia edilen, fakat sikke kestirdikleri ve hutbe okuttuklarına dair elde delil bulunmayan; öte yandan 1330’da Ankara’ya geldiğinde Eretna’nın niyabet verdiği Ankara ahilerinin de en azından bu tarihten sonra Eretna’ya tâbi oldukları söylenebilir²⁷⁵.

Ahilerin silahlı güçler olduğu ve bulundukları yerlerde merkezî otorite boşluğu olduğu durumlarda, idareyi ele aldıkları sıklıkla söylenmektedir. Bu örnekler ise bundan farklı olarak ahilerin üstlerinde bir metbu oldukları halde şehirlerin yöneticiliğini yaptığını göstermektedir. Tespit edilebilen örneklerin hemen hepsinin Türklerin Anadolu’ya ayak basmalarının ardından yerleşilen ve Anadolu’nun ticaret yolları üzerinde yer alan şehirler olması dikkat çekicidir. Batı Anadolu’da 1260’lardan sonra kurulan beylikler bünyesinde ahilerin emirlik yaptığı, bu türden örnek tarafımızca tespit edilemedi. Ahilerin emir olduğu yerlerin, tespit edilebilen örneklerde Eretna ve Kadı Burhaneddin ülkesinde bulunması, İlhanlılardan sonra buralarda emirlik yapacak aristokrasinin kalmadığına yahut bunlara güvenilmediğine delil teşkil edebilir. Yine bu bahiste zikredilen kentlerde Türklerin yerleşikliğinin Batı Anadolu beyliklerine kıyasla daha eskiye gitmesi ve ticaret yolunun etkisi ile ahilerin daha kuvvetli olduğu düşünülebilir.

Beylerin maiyetinden bazı kimselerin de beylere tâbi şekilde yöneticilik yaptıkları görülmektedir. Bunlar çoğunlukla uç beyi askerlerdir. Örneğin, Selçuklulardan menşur almadan önce Osmanoğullarının ilk etkinliklerini, Çobanoğullarına bağlı “gazi” olmak sıfatıyla yürüttüğü ifade edilmektedir²⁷⁶. Aydınoğulları Beyliğinin kurucusu Mehmed Bey de, Germiyan beyi Yakup’un subaşı olup, onun tarafından Ege Denizine inmeye yönlendirilmiştir²⁷⁷.

²⁷⁴ **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 75, 76; Bu ahi ile ilgili bir eser kaleme alan Baran, Ahi Emir Ahmed’in ahilerin seyfi kolundan olduğu açıklamakla birlikte “emir” olarak nitelenmesiyle ilgili net bir bilgi vermemektedir (Merih Baran, **Ahi Emir Ahmed**, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yay., 1991, s. 16).

²⁷⁵ **Ahilik Ansiklopedisi I**, s. 247; İsmail Çiftçioğlu, “Ahiler Döneminde Ankara’daki Bazı İlim ve Fikir Adamları”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 2, S. 2, 2001, s. 31, 32.

²⁷⁶ İnalçık, **Devlet-i ‘Aliyye**, s.11, 12; Yücel, **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I**, s. 49.

²⁷⁷ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 104. Mehmed Bey’e ait 1307 ve sonrası tarihli sikkelerin İlhanlı hükümdarı Olcaytu’nun adına kesilmiş olması (Betül

Osmanoğulları, Batı yönünde ilerken elde edilen toprakların idaresini, orayı zapt eden beylere vermiştir²⁷⁸.

Son olarak Karamanoğulları içinde önemli oldukları anlaşılan aşiretlerin varlığına da değinmek gerekir. Turgut ve Varsak aşiretlerinin Karamanoğulları içinde önemli oldukları anlaşılmakla birlikte haklarında fazla bilgi bulunmamaktadır. Uzunçarşılı, Varsakların Karamanoğullarının en çok güvendiği aşiret olduğunu belirtmektedir. İlave olarak, Karamanoğulları Beyliğine Osmanlı tarafından nihai olarak son verilmesinin ardından, eyalet tımarlarının eskisinden daha yüksek şekilde tahrire tâbi tutulması dolayısıyla Turgut ve Varsak aşiretlerinin Karaman ailesinin İran dolaylarındaki üyesini davet ettikleri belirtilebilir²⁷⁹. Bu şekilde beylik içinde önem arz ettiği anlaşılan aşiretlere dair başka örnek tarafımızca tespit edilememiş olup, bunlarla ilgili edinilen bilgi de bundan ibarettir. Bu tip aşiretler, Anadolu'daki yaygınlığı nispetinde değerlendirmeyi etkileyebilecek değişkenler olarak görülmekle beraber, konar-göçer olmaları ve kendi yazılı kaynaklarını üretememeleri dolayısıyla haklarında değerlendirme yapmanın pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Bütüncül Toplumda Görülen Siyasi İktidar

Siyasi iktidarı diğer iktidarlardan ayırt eden özelliklere daha önce değinilmişti. Belirtmek gerekir ki sayılanlar, siyasi iktidarın hukuki kavranışında açıklanan ilke ve uygulamanın ikisinin, bir bütün olarak özellikleridir. Bununla birlikte, güç kullanımına ilişkin olanların doğrudan doğruya uygulayıcıda somutlaştığı açıktır. Bu sebeple maddi kuvvet ve zor kullanma tekeli ile buna bağlı olarak üstünlük ve nihailik, uygulayıcının tespiti bakımından başvurulacak özelliklerdir.

Bu ölçütlerle bakıldığında, beyliklerin başında bulunan beylerin siyasi iktidarın uygulayıcısı oldukları anlaşılmaktadır. Beyler, beylik topraklarında maddi kuvvete ve zora başvurabilme konusunda tekel konumundadır. Bu durum her şeyden önce kuvvet kullanmanın koşulu olarak değerlendirilebilecek asker varlığı ile açıklanabilir.

Teoman, "Aydınoğulları Beyliği Darphanelerinde Basılan Sikkeler", **ABAD**, C. 1, S. 1, 2018, s. 125, 126) bu tarihte İlhanlıları metbu kabul ettiğini göstermektedir.

²⁷⁸ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi I**, s. 119.

²⁷⁹ Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 23, 35.

1349'da ölen İbn Fazlullah el-Ömerî tarafından yazılan coğrafya eseri *Mesalikü'l-Ebsar*'da beyliklerin sahip olduğu atlı asker sayısına ilişkin bilgi yer almaktadır²⁸⁰. Bunun dışında, beyliklerin taşra teşkilatı, zora başvurma konusunda beyin tekeline teyit eder görünmektedir. Beyin tâbisi olduğu belirtilen haneye mensup kimseler yahut askerler, beyliğin muhtelif yerlerinde merkezin emirlerinin ve kadı hükümlerinin uygulanmasını sağlamakta, kolluk faaliyeti yürütmektedir²⁸¹. Kadılar ise yargı faaliyetinin yanı sıra idari, mali, askerî ve beledi vazifeler icra etmektedir²⁸². Günümüz polis ve bekçi teşkilatlarını andıran zaim ve ases/yatakçı adlı görevlilerin varlığı²⁸³ da, kuvvet tekelinin beyin emrinde olduğuna işaret etmektedir. Bu teşkilat yapısından anlaşılan, beyin başında olduğu uygulamalar bütünü, beyliğin tümünde caridir.

Beyin taşrayı teşkilatlandırabilmiş olması, beylik içinde kuvvetinin üstünlüğü ve nihailiğini gösterdiği gibi bundaki başarısızlığı da, orada üstün bir iktidara sahip olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan beyliklerin tâbii olduğu belirtilen, taşrada bulunan hane üyeleri ve askerlerin durumu dikkate değerdir. Bunlar, merkez tarafından zapturapt altına alınabildiği nispette, beyin taşrada da uygulayıcı olduğunu ispat ederken, merkezden bağımsız hareket etmeleri, ayrı birer uygulayıcı olarak ortaya çıktıklarını göstermektedir. Dolayısıyla tâbiler, beylere tâbiyetlerini sürdürdükleri müddetçe siyasi iktidarın uygulayıcısı olarak nitelenemezler. Merkezden bağımsız hareket etme kudretine sahip olan Hamidoğullarının Antalya şubesinin ve Germiyanogullarından ayrılan Aydınoğullarının bağımsız birer beylik haline geldiklerinden daha önce bahsedilmişti. Bu durum genelleştirilerek, beyliklerden ayrı hareket edebilen tâbilerin, artık tâbi olmaktan çıkarak beylik teşkil ettikleri ve uygulayıcı oldukları belirtilebilir. Bu durum, erken devlete odaklanan antropoloji çalışmalarının kavramsallaştırmasıyla da aynı paraleldedir. Bu çalışmalar, bölünmeye engel olabilmeyi şeflik ile erken devlet arasındaki en önemli ayırt edici özellik olarak

²⁸⁰ Eserde dördünün Cengiz Han'a ait olduğu ifade edilen on beş beyliğin hemen hepsinin asker miktarı zikredilmektedir. Eser hakkında bilgi için bkz. Eymen Fuâd Seyyid, "Mesâlikü'l Ebsâr", *DİA*, C. 29, 2004, s. 265-266; eserin ilgili bölümü için bkz. Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 183-203.

²⁸¹ Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II*, s. 309, 310.

²⁸² *A.e.*, s. 310, 311.

²⁸³ *A.e.*, s. 310.

ortaya koymaktadır²⁸⁴. Erken devlet kavramsallaştırmasına burada başvurulmamakla beraber, zikredilen antropoloji kavramsallaştırmasının karşıt yönü, yani merkezî bir yönetimin bütünü kontrol edebilmesi ve bölünmeye engel olabilme kapasitesi, beyliklerin uygulayıcı olmalarını ispat etmek bakımından işlevsel görünmektedir²⁸⁵.

Bazı tâbilerin, beyliklerden ayrılarak ayrı beylikler teşkil edebilmesi, bu yönde bir merkezkaç kuvvetinin varlığını ispatlamaktadır. Buna karşılık bu hareketlerin her örnekte gerçekleşmemesi, buna engel olmaya muktedir bir merkezin -beylik özelinde- varlığına delil teşkil etmektedir. Ayrılmaya-bağımsız hareket etmeye kudreti yetmediği yerde tâbilerin uygulayıcının kendisi olduğunu söylemek bize mümkün görünmemektedir. Bu durumda, tâbilerin uygulayıcılığından bahsetmektense, onları uygulayıcı olan beylerin uygulamalarına dahil etmek gerekir. Bundan kastedilen taşra teşkilatının (ve dolayısıyla mülki idare teşkilatının) uygulayıcının uygulamasının bir ürünü olduğu, tâbilerin de bu uygulamanın bir parçası olarak anlaşılması gerektiğidir.

İlhanlıların beyliklerden vergi alması, bazı örneklerde beyliklerin bazılarını işgal edebilmesi ve beyliklerin onlar namına sikke bastırmaları kimin uygulayıcı olduğu hususunda üzerinde titizlikle durulması gereken bir durum oluşturmaktadır. Burada öncelikle İlhanlıların valileri aracılığıyla yönettikleri bölgelerin durumu ayırt edilmelidir. Bu coğrafyada Eretna Bey'in bağımsızlığına değin iktidarın uygulayıcısının İlhanlılar olduğu tespitinde bulunulabilir.

Bu saha dışında ise İlhanlıların beyliklerden beklentisinin ne olduğu belirleyicidir. Görüldüğü kadarıyla İlhanlılar çoğu örnekte kendi üstünlüklerinin tanınması²⁸⁶ ve vergi ödemeye devam edilmesinden başka beyliklerden bir talepte

²⁸⁴ Claessen/Skalnik, “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, s. 30, 31; Ronald Cohen, “Devletin Kökenleri – Yeniden Değerlendirme”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 67, 75; Skalnik, **a.g.e.**, s. 264; Sedat Erçin, “Başlangıç Topluluklarında ve Erken Devlette Yargının Biçimlenişi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2021, s. 49, 50.

²⁸⁵ Diğer taraftan ele alınan dönemin “şeflikten devlete geçiş” süreci olarak değerlendirilmesinde de yadırganacak bir taraf yoktur. Örneğin Divitçioğlu, Osmanlı Beyliğinin kuruluş aşamasını antropolojik açıdan değerlendirerek, Osman Bey'i Sahlins'in “*Big Man*” kavramı çerçevesinde ele almış, bu bakımdan da kuruluş aşamasındaki Osmanlı'yı antropologların “şeflik” olarak adlandırdığı birim içerisinde çözümlemiştir (Sencer Divitçioğlu, **Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu**, İstanbul, Alfa Yay., 2015, s. 65 vd.).

²⁸⁶ Tâbiyetin çerçevesini ve tâbi olmamanın sonuçlarını, Emir Çoban'ın 1314'te İlhanlıların Anadolu valisi olması üzerine gerçekleşenler göstermektedir. Emir Çoban, tâbiyet arz etmeleri için beyleri

bulunmamaktadır. İlhanlı hükümdarı namına sikke kesilmesi de, üstünlüğün tanınması yolunda değerlendirilmesi gereken sembolik bir durum olarak görünmektedir. İşgal, üstünlüğün tanınmaması durumunda gerçekleşmiş görünmektedir²⁸⁷. Bu iki hususa riayet edildiği takdirde beyler, beylik sahası içinde, tam olarak bağımsız olarak hareket etmeyi sürdürmektedir.

Dış siyaset bakımından ise özellikle İlhanlıların çıkarlarına aykırı olduğu nispette beyliklerin bağımsız hareket etmekten çekindiklerini düşünmek için sebepler vardır. Şurası bir gerçektir ki Anadolu beyleri İlhanlı valilerinin şiddetine uğramaktan çekinmektedir²⁸⁸. İlhanlılara tâbi olan bir başka beyliğe saldırmak da bu şiddeti üzerlerine çekme tehlikesini taşımaktadır. Nitekim, İlhanlıların Anadolu’da etkinliğini yitirdiği 1335’e değin tespit edebildiğimiz kadarıyla bir beyliğin başka bir tanesini ortadan kaldırdığı bir örnek görülmemektedir. Buradan anlaşılan, İlhanlılardan çekinmek dolayısıyla Anadolu beyliklerinin kendi aralarındaki mücadeleleri dizginledikleri ve bir dengeyi muhafaza ettikleridir.

Güçten düştükten sonra Anadolu Selçuklularıyla ve İlhanlılardan sonraki dönemde Memlûklerle kurulan tâbiyet ilişkilerinin Anadolu beyliklerinin bağımsız niteliklerine bir etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Selçukluların güçten düşüşünün ardından beyliklerle olan tâbiyet ilişkileri kısa sürmüş ve Selçukluların bir gücü kalmadığı için süratle terk edilmiştir. Memlûklerle olan ilişkilerin ise, beyliklere herhangi bir külfet getirmiş olmadığı görülmektedir.

Netice olarak denebilir ki beyler ve belirli açılardan İlhanlı valileri, siyasi iktidarın uygulayıcısı durumundadır. Beylerin ve valinin Anadolu’nun farklı yerlerinde uygulayıcı oldukları bu yapı değerlendirildiğinde, bütüncül toplumda

çağırması, Karamanoğulları dışındaki beyler buna riayet etmişlerdir. Emir Çoban, kendisine itaat etmeyen Karamanoğullarının üstüne yürümüş, Konya’yı ele geçirip bir yıl kadar orada kalmıştır (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş” **Bulleten**, C. XXXI, S. 124, Ekim 1967, s. 603).

²⁸⁷ Görünen odur ki beyliklerin işgali, merkeze bağlanma anlamı taşımamakta, bir tür tedip görünümü sergilemektedir. Emir Çoban’ın Konya’yı almasının ardından Karamanoğullarının ilk fırsatta Konya’yı tekrar ele geçirmiş (1319) olması, işgalin başka bir merkeze bağlanmaktan çok asker bulundurma anlamı taşıdığını göstermektedir (Uzunçarşılı, “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş”, s. 624). Aynı durum, 1324’te Timurtaş tarafından işgal edilen Isparta ve Eğirdir’in, Timurtaş’ın Mısır’a kaçışı ile 1325’te tekrar Hamidoğulları idaresine geçmesinde de görülmektedir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 63).

²⁸⁸ Uzunçarşılı, “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş”, s. 625, 626.

parçalı bir iktidarın varolduğu anlaşılmaktadır. Eğer feodalitenin başat ölçütü olarak siyasi iktidarın parçalı yapısı kabul edilecek ise bu dönemde feodalitenin Anadolu’da cari olduğunu söylemek mümkündür.

Bütüncül toplumda görülen parçalı siyasi iktidar yapısının bir sonucu, toplumsal işlevlerin tümüyle merkezî bir iktidarcı deruhte edilememesidir. Gücün birden çok kişi arasında bölüşüldüğünde, bir kişi elinde toplandığında olduğundan daha az etkili olduğunu bize Platon söylemektedir²⁸⁹. Beyler, beyliklerinde üstün bir iktidarın sahibi olarak görülebilir. Ancak Türkiye bütüncül toplumunun parçalı siyasi iktidar yapısı içinde beylerin tek tek iktidarlara toplamı, aynı toplumda merkezî bir siyasi iktidarın sahip olacağı iktidardan daha azdır. İktidar nihayetinde bir kapasitedir ve eğer beyliklerin iktidarı görece azsa bu, bütüncül toplum planında, beylerin toplumsal işlevleri tümüyle üstlenme kapasitesine sahip olmadığı anlamını taşır. Siyasi iktidar tarafından kapsanmayan toplumsal işlevler yok hükmündedir demek de mümkün değildir; bu işlevler toplumsal yaşantının bir gereği oldukları nispette mevcuttur. Bu işlevlerin her durumda siyasi iktidar dışındaki iktidar odakları tarafından örgütleneceği²⁹⁰, bu çalışma sınırları çerçevesinde iddia edilemeyecek kadar büyük bir önermedir. Ancak burada ele alınan örnekte, ekonomik ve ideolojik işlevleri örgütleyen ve siyasi iktidar dışında kalan ahiler, tarikatlar, ulema gibi iktidar odakları olduğu gözlemlenmektedir.

Ekonomik işlev bakımından, bir toplumsal iktidar olarak tanımlanan ahilerin önemli bir yer tutması bundan kaynaklanmaktadır. İdeolojik işlev bakımından ise Batı’da olduğu gibi güçlü bir kilise örgütü olmasa dahi ulemanın ve tarikatların toplumsal planda tuttukları yer ve sahip oldukları iktidar azımsanmamalıdır. Ahilerin, ulemanın ve tarikatların vakıf kanalıyla yararlandıkları topraklar, bütünüyle siyasi iktidara bağlanmak yerine ekonomik açıdan bir özerklik geliştirebilmelerine olanak tanımış görünmektedir²⁹¹. Bu noktada vakıfların vurgulanması tesadüfi değildir. Vakıf

²⁸⁹ Platon, **Devlet Adamı**, 303 a-b; Platon, **Yasalar**, 710 e.

²⁹⁰ Machiavelli’ye mal edilen sıfır-toplamlı iktidar teorisi bu iddiayı içermektedir. İktidar miktarının değişmediği, birinin iktidarının, başkasınıninkinde azalma olmaksızın artış gösteremeyeceği şeklindeki bu teoriyi Parsons, kolektif amaçlarda mutabakata varılması durumunda iktidarın çoğalabileceği savıyla karşılamaktadır.

²⁹¹ Beylikler dönemine ait vakfiyelere odaklanan bir çalışmada yer alan bilgiler, vakıf gelirlerinin sağladığı imkanları görmek bakımından kıymetlidir. Çalışmada değerlendirmeye tâbi tutulan 31

müessesesinin, lehine vakıf yapılan şahıs ya da kurumlara sağladığı özerklik önemlidir. Daha önce ilk söz sadedinden vurgulandığı gibi, Anadolu beyliklerinde ülke, atalardan kalmış bir miras olarak, mülk gibi telakki edilmektedir. Ancak bu anlayış kadar kavi diğer bir anlayış, vakıfların, Allah için insanların yararına tahsis edilmeleri²⁹² ve bu suretle beylerin mülkünden ayrılmalarıdır. Beylerin mülkünün başka beyler tarafından ele geçirilebilmesine karşılık, o topraklar üzerindeki vakıflara riayet edilmesi, beylikler döneminde bu statüye ne denli riayet edildiğini gösterir. Vakıfların amaca matuf olduğu, bu amaca riayet edilip edilmediğinin kadı ve dolayısıyla siyasi iktidarca denetlendiği teslim edilmekle birlikte²⁹³, amaçlar ekonomik ve ideolojik olduğu, ondan yararlananlar da bu amaçlara riayet ettiği nispette vakıfların ahiler, tarikatlar ve ulemanın sahip oldukları ekonomik ve ideolojik iktidara temel teşkil eden neviden mülkler gibi değerlendirilebileceği kanaatindeyiz²⁹⁴. Tespit edilebildiği kadarıyla bu durumun aksi yönde, vakıflar aleyhine geniş kapsamlı bir girişim II. Mehmet'e değin yaşanmamıştır. II. Mehmet ve zamanı ise, kanımızca beylikler döneminde gözlenenden farklı türde iktidar ilişkilerinin varolduğu bir döneme tekabül etmektedir. Mehmet Genç, Osmanlı'nın klasik döneminde özel mülkiyetin oluşmadığını anlatırken, bu yönde her hareketin hemen her örnekte ya

vakfiyede toplam 115 hayratın bulunduğu; bunlar arasından 22'sinin cami ya da mescit, 64'ünün zaviye, hankah ya da tekke, 12'sinin medrese ve birinin darü'l-kurra olduğu görülmektedir. Bu hayratlar yararına yüzlerce köy, mezra, bağ, bahçe, dükkan, han, değirmen ve benzerinin gelirleri tahsis edilmiştir (Hasan Yüksel, "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar", **Vakıflar Dergisi**, S. 30, 2007, s. 42, 43).

²⁹² Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", **Vakıflar Dergisi**, S. 2, 1942, s. 5.

²⁹³ Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", s. 22, 23. Beylikler döneminde, Anadolu Selçuklu dönemindeki yaygın uygulamadan farklı olarak, vakıfların dörtte üçünde vakıf taşınmazlarının icar ve işletmelerine ilişkin hiçbir kayıt olmadığı burada not edilmelidir. (Yüksel, **a.g.e.**, s. 40). Bu durum tabii olarak kadı tarafından denetlenecek bir kalemin azalması anlamına gelmektedir.

²⁹⁴ Aynı yönde bkz. Taner Timur, **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, 4. Bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2011, s. 86. Vakıfların varlığı, iktidar ilişkileri bakımından iki türlü değerlendirilebilir. İlk olarak iktidarın toplumdan ayrılmadığı şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Kanımızca beylikler dönemindeki işlevi itibarıyla vakıflar, bazı işlevler bakımından iktidarın toplumdan ayrılmamış olduğunu göstermektedir. İkinci ihtimal iktidarın toplumdan ayrılmış olduğu durumdur. Bu halde vakıflar, siyasi iktidar tarafından kontrol edilir. Ancak bu durumda da mevcudiyeti, daha önce değinilen "karşılıklılık" ilkesi (bkz. yuk. *Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışına Olası Ekonomi-Politik İtiraz ve Yanıt* başlığı) uyarınca yöneticilerin artı değere el koymalarına mukabil, toplumun bilhassa bayındırlık ile ilgili ihtiyaçlarını giderdiğini gösterir. Karşılıklılığın varlığı ise, toplumdaki tabakalaşmanın sömüren-sömürülen ikiliğini yaratacak türden bir çatışmaya yer vermediğine delil teşkil etmektedir. Fatih dönemindeki istisnai uygulama bir yana bırakılırsa, klasik dönemde Osmanlı Devletinin vakıf uygulaması, bu ikinci duruma örnek teşkil eder.

mülkün devlete geçmesi ya da vakıflaşması ile sonuçlandığını belirtmesi önemlidir²⁹⁵. “Klasik dönem”in (15-19. yüzyıl arası) merkezîleşmesi, serpilten denetim mekanizmasıyla birlikte değerlendirildiğinde, vakıflar açısından bizim burada değerlendirdiğimiz şekilde bir özerkliğe mahal vermeyecek şekildedir; buna rağmen özel mülkiyet ile devlet mülkiyetine yegane alternatif olarak vakıfların bulunması anlamlıdır. Vakıf müessesesi sadece beylikler döneminde değil, merkezî siyasi iktidarın gelişmiş olduğu devirlerde de ekonomik ve ideolojik işlevlerin gerçekleştirilmesine hizmet etmektedir. Ancak iktidarın parçalanmış olduğu ve toplumsal işlevlerin bütüncül toplum ölçeğinde merkezîleşmediği durumda, vakıflar bu işlevlerin toplumsal iktidarlara eliyle yürütülmesine olanak tanımaktadır.

Gerek erken devlet çalışmaları gerekse ATÜT, merkezîleşme ile tanımladıkları devletin bir özelliği olarak toplumdaki işlevlerin devlete aktarılmasından ve bayındırlık işlerinin bir “karşılıklılık” esasına göre devletçe yerine getirilmesinden söz etmektedir²⁹⁶. Bu açıklama tarzı veri kabul edilecek olursa, toplumsal işlevlerin tümüyle merkezîleş(e)mediği yerde, beylikleri “şeflik” kategorisi içinde değerlendirme gereği ortaya çıkar. Bu durumun doğal sonucu, uygulamanın toplumdan tümüyle ayrılmadığıdır. “Uygulamanın tümüyle toplumdan ayrılmaması”, toplumun öndersiz ve hiçbir surette ayrılmamış bir siyasi iktidara sahip olduğu anlamını taşımamaktadır²⁹⁷. Açıktır ki beyler siyasi önderlerdir; ancak siyasi iktidarın toplumdan ayrışması tam manasıyla gerçekleşmiş değildir. Ahilerin “otorite boşluğu olduğunda” bu boşluğu doldurmaları hadisesi, uygulamanın toplumdan tümüyle ayrılmadığı fikriyle beraber değerlendirilmelidir²⁹⁸.

²⁹⁵ Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, 11. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2014, s. 233.

²⁹⁶ Yevgeni Varga, “‘Asyagil Üretim Tarzı’ Üzerine”, **İlk Sınıflı Toplumlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985, s. 137, 148, 149; Maurice Godelier, **a.g.e.**, s.55; Cohen, **a.g.e.**, s. 83.

²⁹⁷ Burada başvuru tipoloji Akal’a aittir (Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 358).

²⁹⁸ Bu durum, bütüncül toplumun henüz teşekkül ettiği öncülüyle beraber değerlendirilmelidir. Anadolu Selçuklu devletinin daha önce merkezî bir siyasi iktidar örgütlediği ve uygulamanın toplumdan ayrıldığı açıktır. Burada bahsedilen durum, yeni bir bütüncül toplumun teşekkül ettiği, özellikle insan unsurunun köklü bir değişime uğradığı ve bütüncül topluma kaynaklık eden kültürel kodların değiştiği öncüllerinden bağımsız şekilde düşünülürse anlamsızlaşır.

Eğer “otorite boşluğu” bırakmamışlarsa, birer siyasi önder olarak beyler, siyasi işlevin kişiselleşip toplumdan ayrışmasının ifadesidir. Bu durumda haneleri ve çevresindeki diğer savaşçılar ile birlikte, toplumdan ayrılmış bir yönetici sınıf hüviyetine bürünmüşlerdir. Ancak yine de iktidarlara bütüncül toplumun tamamına yayılmamakta, bütüncül toplumdaki toplumsal işlevlerinin tümünü kapsamamaktadır. Dolayısıyla toplumsal işlevlerin geri kalanını merkezîleştirme olanaklarına henüz sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bütüncül toplumun tamamı, uygulayıcı olan beylerin iktidarına tâbidir. Fakat beylerden hiçbirinin iktidarının sınırları, bütüncül toplumun sınırları ile çakışmamaktadır ve bütüncül toplum düzeyinde ortaya çıkan siyasi iktidar, diğer iktidarlara üzerinde bütüncül bir iktidar halini almamaktadır. Buradan hareketle bütüncül toplumda parçalı bir siyasi iktidar yapısı olduğu vargısı genişletilerek işlevler bakımından da iktidarın parçalı bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkündür. Parçalı iktidar yapısının bu iki boyutu, merkezîleşmenin önünde bir engel teşkil ettiği gibi bu yöndeki hareketler karşısında birer direnç noktası oluşturmaktadır. Hem siyasi iktidarın kendisinin hem de toplumsal iktidarın işlevlerinin parçalı yapısı ilkenin içeriğinin şekillenmesi bakımından önemlidir. Özellikle işlevlerin bütünüyle merkezîleşemediği yerde, bu işlevleri örgütleyen diğer iktidarlara uygulama üzerindeki görece büyük etkisini ve bu sebeple ilkenin siyasi iktidara görece kalın sınırlar çizme olanağını düşünmek gerekir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN İLKESİ VE UYGULAMANIN SINIRLARI

I. İKTİDARIN İLKESİ: TARİHİ ÇÖZÜMLEME

A. TÖRENİN ANLAMI

Bu bölümde iktidarın ilkesinin töre olduğu ileri sürülmektedir. Neden böyle düşünüldüğünün bölüm sonu itibarıyla açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir. Bununla beraber, konunun hangi bağlamda ele alındığı hakkında bir fikir vermek adına, Orhan Gazi zamanında ve dolayısıyla buradaki kavramsallaştırmayla Türkiye bütüncül toplumunda, törenin durumuna ilişkin farklı iki görüş zikredilerek söze başlanabilir.

Togan, “Orhan Bey’in bildiği devlet nizamı ve kanunu, ancak ‘töre’ ve ‘yasak’tır”¹ demektedir. Togan’ın ifadesini değerlendiren İnalçık ise, bu sözleri “biraz mübalağalı” bulmakta, bunun sebebi olaraksa Orhan döneminde şer‘î kaidelere göre evrak düzenlenmiş olmasını göstermektedir². Halbuki Togan da, alıntının yapıldığı yerde Osmanlılarca Selçuklulardan ve şeriattan birtakım teşkilat alınmış olduğunu ifade etmektedir³. Şu halde Togan ile İnalçık’ın töreden farklı iki şeyi anladığı düşünülebilir.

Nitekim Togan, törenin Orta Asya bozkırlarında binlerce seneden beri yaşadığını, bu kuralların yazılı olmadığını ve toplumun bünyesinde yaşayageldiğini belirtmektedir⁴. Ona göre Mete, Atilla, Tüng Yabgu, Cengiz ve Timur gibi hükümdarlar hep ona tâbi olmuştur⁵.

İnalçık ise töreyi daha farklı ele almaktadır. Ona göre töre, imparatorluk kuran Türk ve Moğol hakanlarının tespit ve ilan ettiği yasalardır⁶. İslamiyet’in kabulünün

¹ Togan, **a.g.e.**, s. 479.

² Halil İnalçık, **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2016, s. 63.

³ Togan, **a.g.e.**, s. 479.

⁴ **A.e.**, s. 157.

⁵ **A.y.**

⁶ İnalçık, **Devlet-i ‘Aliyye**, s. 119.

ardından Türk hükümdarlar mutlak olan yasa/töre koyma yetkilerini bırakmamış, böylece şeriat yanında, yalnız hükümdarın iradesinden doğan örfi kanun meydana çıkmış; hatta kanun alanı gittikçe genişlemiştir⁷.

Hassan, Togan'ın yaklaşımını örfçü, İnalcık'ın yaklaşımını ise ikilemci olarak adlandırmakta ve özellikle “ikilemci” olarak adlandırdığı yaklaşımın farklı türlerini analiz etmektedir⁸. Örfçü adlandırması “yöneticinin iradesiyle konan yasa” ile özdeşleştirilmemek kaydıyla -çünkü açıkça görülmektedir ki Togan bunun tam aksini düşünmektedir- Hassan'ın adlandırması kullanılabilir.

Örfçü yaklaşım ile ikilemci yaklaşımın töre hakkında birbirine taban tabana zıt kanaatler taşıdığı görülmektedir. Örfçü yaklaşımda töre değişmezken, ikilemci yaklaşımda önce yanına şeriatı almakta, sonraysa onun karşısında alanını genişletmektedir. Örfçü yaklaşımda hükümdarlar töreye boyun eğmektedir; ikilemci yaklaşımdaysa hükümdarlar törenin banisidir.

Bu çalışmada örfçü ve ikilemci yaklaşımları telif etmek gibi bir gaye güdülmektedir. Bununla beraber, yapılan inceleme sonucunda her iki yaklaşımın da doğru ve yanlış yönleri olduğu görülmektedir. Togan törenin bin yıllarca değişmeyen yanına isabetle vurgu yapmıştır; ancak bunu yaparken onu, uygulaması içinde değerlendirilmesi gereken gelenek hukukuyla özdeşleştirme yanlışlığına düşmüştür. Halbuki töre, her şeye olduğu gibi gelenek hukukuna da sinmiştir; ancak onun kendisi değil, ilkesidir. Yöneticinin töreye uyduğu doğrudur; fakat uyulan, törenin somutlaşmış halidir; buysa statik değildir. Toplumsal ilişkilere, yere ve zamana göre değişmektedir. İnalcık ise törenin dinamik içeriğine vurgu yapmakta haklıdır; ancak o da töreyi yöneticinin iradesi ile özdeşleştirmektedir. Töre, yöneticinin yaptığı değil; belki de yapamadığı olarak düşünülmelidir. Töre, bir ilke olarak, her şeye olduğu gibi yöneticiye de sınırlar çizmektedir.

İlerleyen başlıklarda tüm bu vargıları açmak amacıyla, töreden bahsedilen farklı dönem ve coğrafyalara ait beş kaynak değerlendirilmektedir. Töre ile ilgili tüm tarihî kaynakları değerlendirmek gibi bir gaye söz konusu değildir. Zikredilen

⁷ İnalcık, a.y.

⁸ Hassan, **Osmanlı**, s. 43-50.

kaynaklardan hareketle töreye dair çıkış noktalarına işaret etmek mümkün görünmektedir. Törenin farklı yer ve zamanlarda hangi özellikler gösterdiğine bakmak, törede değişen ve değişmeyen yönlerin ne olduğunu gösterecektir. Böylelikle 13-14. yüzyıl Anadolu'sunda törede aslolan ve tali olan nitelikleri belirleme olanağı doğacaktır.

1. Göktürk Yazıtları

Türk dilinin yazılı en eski kaynaklarından sayılan Göktürk Yazıtları, 700'lü yılların ilk yarısında Vezir Tonyukuk, Kül Tigin ve Bilge Kağan adlarına dikilmiş üç dikilitaştır⁹. Bugünkü Moğolistan sınırları içinde kalan Koca-Çaydam gölü yakınlarında, Orhon Irmağının eski yatağı dolaylarında bulunmaktadır¹⁰. “Göktürk” adıyla maruf boylar konfederasyonunun etkin olduğu dönem ve coğrafyaya aittirler¹¹.

a. Kuruluş Miti

Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında, aşağı yukarı aynı ifadelerle, Göktürk'lerin Bumin Kağan ve İştemi Kağan tarafından kuruluşu anlatılmaktadır:

“Üze kök tengri asra yağız yer kılınıyukda, ekin ara kişi oğlu kılınmış. Kişi oğlın-ta üze eçüm apam Bumin Kağan, İştemi Kağan olurmuş. Olurupan, Türuk bodunıng ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş.

(Üstte mavi gök, altta yağız yer yaratıldığında ikisinin arasında insan oğulları yaratılmış. İnsan oğullarının üzerine de atalarım dedelerim Bumin Kağan ve İştemi Kağan tahta oturmuş. Oturup Türk bodununun ilini töresini tutuvermiş, edivermiş)”¹².

Türk bodununun il ve töresinin kağanlar eliyle “tuta birilmesi” ve “iti birilmesi”nden bahsedilmektedir. İfade, düz anlamla kağanlarca il ve törenin

⁹ Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt, **Türk Hukuk Tarihi**, 22. Bs., Ankara, Turhan Kitabevi, 2020, s. 27.

¹⁰ Mustafa S. Kaçalin, “Orhon Yazıtları”, **DİA**, C. 33, 2007, s. 390, 391.

¹¹ Golden, **a.g.e.**, s. 158.

¹² Talat Tekin, **Orhon Yazıtları**, 2. Bs., İstanbul, Simurg Yay., 1998, s. 38, 39 ve 62, 63.

yaratıldığını söylemektedir. Bumin Kağan ve İştemi Kağan gerçekten de Göktürk Kağanlığını kuran isimlerdir¹³. Bu durum da ilk bakışta törenin onlar eliyle yaratıldığı, onların iradesinin bir ürünü olduğu izlenimini güçlendirmektedir¹⁴.

Beri yandan, söz konusu ifadede, taşların dikildiği andan değil, geçmişten söz edilmektedir. Bahsi geçen karakterler gerçek olmakla beraber, tarihin başına - yaradılışa- gönderildikleri ve efsaneleştirildikleri görülmektedir. Yerin, göğün ve ikisi arasında insanoğlunun yaratıldığı zamana ait Bumin Kağan ve İştemi Kağan'ın etkinliklerini, yazıtlardaki haliyle tarihî vakıa olarak değil, efsanevi/kutsal bir kuruluş ânı olarak düşünmek uygun düşmektedir¹⁵. Bu durum bize göre, töreyi yazıtlardaki düz anlamı dışında/ötesinde bir bağlamda değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

İnan'ın, *Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında* başlıklı makalesindeki¹⁶ bilgiler, töreye ilişkin alternatif bakış açısını temellendirecek ön bilgileri içermektedir. İnan, *tös* ya da *töz*ü eski Türklerde atalar kültü inancının bir göstergesi olarak ele almaktadır. *Tös* ya da *töz* ileri gelenlerin veya şamanların şereflerine yapılan putlardır¹⁷. Böylece atalara atfedilen kutsallık bu objelerde cisimleştirilmektedir¹⁸. Altaylarda her oymağın kendine ait bir *töz*ü bulunur ve bu *töz* ata-dede sayılan bir kişinin, bir dağın ya da bir hayvanın adını taşır¹⁹. Kazak ve Kırgızlar da, Alaç (Alaş) adlı bir atadan türediklerini ve törelerinin bu atadan geldiğini iddia eder²⁰. İnan “babalardan kalma âdet ya da kanun” anlamında törenin kökü olarak “tör” ile “töz” arasında ilişki kurulabileceğini iddia etmektedir²¹.

¹³ Golden, **a.g.e.**, s. 140.

¹⁴ Bu yönde değerlendirmelerden birkaçı şöyle sayılabilir: İnalçık, **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, s. 60, 61; Bahaeddin Ögel, **Türklerde Devlet Anlayışı**, 3. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017, s. 147; Üçok/Mumcu/Bozkurt, **a.g.e.**, s. 28; Mustafa Yıldız, “Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri”, **Bilig**, S. 86, Yaz 2018, s. 68, 69.

¹⁵ Bumin ve İştemi Kağan'ın yer, gök, insan üçlüsünden sonra yaratıldığı şeklindeki karşıt sav için bkz. Ögel, **a.g.e.**, s. 56.

¹⁶ Başkürdistanlı Abdülkadir [İnan], “(Ongon) ve (Tös) Kelimeleri Hakkında”, **Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, S. 2, Temmuz 1934, s. 277-285. Burada atıflar makaleye değil, İnan'ın makalelerinin derlendiği kitaba yapılmaktadır: Abdülkadir İnan, **Makaleler ve İncelemeler**, 2 Cilt, 4. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2020.

¹⁷ İnan, **Makaleler ve İncelemeler I**, s. 270.

¹⁸ **A.e.**, s. 269.

¹⁹ **A.e.**, s. 270.

²⁰ İnan, **Makaleler ve İncelemeler II**, s. 282, 283.

²¹ İnan, **Makaleler ve İncelemeler I**, s. 272.

“Merkezileşme dinsel çeşitlilikten dinsel birliğe geçiş ise, önderin bu toplumlardaki işlevi dinsellikle sınırlanmıştır”²². Bu saptama veri kabul edilir ve Göktürk Yazıtları ve İnan’ın verdiği bilgilerle birlikte değerlendirilirse, tarihöncesi Türkî kabilelerde oymak ve kabile ölçeğinde atalara tapınma kültürünün bir unsuru olan “töz” ve atalardan kalma kurallar olarak “tör”, Göktürk merkezîleşmesi²³ ile tek bir ata-dedenin kutsallaştırılması ve törenin yaratıcısı olarak konumlandırılması ile sonuçlanmıştır. Bu merkezîleşmenin diğer sonucuysa tekleştirilmiş, atadan-dededen kalma törenin, dinî/kutsal bir ilke olarak ortaya çıkmasıdır. Altaylar’da tözün yer ile aynı zamanda yaratılmış olduğu fikri yaygındır²⁴. Göktürk Yazıtlarında Bumin Kağan ve İştemi Kağan’ın hükümrancılığının başlangıcının yerle göğün yaratılmasına denk gelmesi de, “töz” ve “tör” ve dolayısıyla atalar kültürü ve töre arasında bir ilişki kurmaya imkan tanımaktadır.

Atalar-dedelerce konmuş dinî bir ilke olan töre, kutsal bir kuruluş anından kaynaklanmaktadır. Bu kutsal anda, kutsallaştırılmış ve efsaneleştirilmiş olan yöneticiler eliyle tutuverilmiş, ediverilmiştir. Buradan hareketle sonraki kağanların töre yaptıklarını düşünmek doğru değildir. Sonrakiler, bu kutsal/efsanevi kuruluş anını korumakta ve çoğaltmaktadırlar. Bahsi geçen efsaneleşmiş kuruluşun ardından, Çin esaretine düşülüp töre bırakıldığında; onları kurtaranların töre koyduklarından değil, fakat ataların-dedelerin töresini öğrettiklerinden bahsedilmesi de törenin kağan eliyle konmadığı, ancak muhafaza edildiğini desteklemektedir:

“Yeti yüz er bolup elsiremiş, kağansıramış bodunuğ, küngedmiş, kuladmış bodunuğ, Türük törüsün içgırmış bodunuğ eçüm apam törüsince yaratmış boşgurmuş.

(Yedi yüz kişi bulup ilsiz ve kağansız kalmış bodunu, cariye ve köle olmuş bodunu, Türk töresini bırakmış bodunu, atam dedem töresince yaratmış ve eğitmiş)”²⁵.

²² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 183, 184.

²³ Bkz. aş. *Göktürk Yazıtlarında Siyasi Örgüt ve Töre’ye Yönelik Çıkarım* başlığı.

²⁴ İnan, *Makaleler ve İncelemeler I*, s. 271.

²⁵ Tekin, *a.g.e.*, s. 42, 43 ve 66, 67.

Burada yaratılan, eğitilen töre değil bodundur; bodun atalardan-dedelerden kalan töreyle yeniden yaratılmaktadır. Yazıtlarda ayrıca efsanevi kuruluşun ardından törenin “kazanıldığı, geliştirildiği” anlamına gelebilecek çeşitli ifadeler yer almaktadır:

“Kangım kağan, anca iliğ törüğ kazganıp uça barmış

(Babam kağan, onca ili töreyi kazanıp uçuvermiş[ölmüş])”²⁶.

“Anca kazanmış, anca itmiş ilimiz törümüz erti

(Onca kazanılmış, onca geliştirilmiş ilimiz töremiz vardı)”²⁷.

“İliğ törüğ yeğdi kazgandı

(İli ve töreyi daha iyi kazandı)”²⁸.

“Eçim kağan ilin törüsin ança kazgantı

(Amcam kağan ilini töresini şöylece kazandı)”²⁹.

Bu ifadeler törenin varolduğu ya da kazanıldığı hükmünü içermekte, ilave olarak ise her birinde bir miktar/bollaşma/çoğalma ya da iyileşme anlamı veren “anca” ya da “yeğ” kelimeleri yer almaktadır. “Anca”, yazıtları günümüz Türkçesine naklederken Talat tarafından, genellikle “onca” olarak, son örnekte ise “şöylece” şeklinde anlamlandırılmıştır. Son örnekte “kazgantı” dendikten sonra, ilini töresini nasıl kazandığını, yaptığı savaşları anlattığı için bu anlamlandırma yerinde görünmektedir. Diğer örneklerde ise “anca”nın çoğalmaya işaret ettiği anlaşılmaktadır. “Yeğ” ile ise iyileşme anlatılmaktadır³⁰.

²⁶ A.e., s. 42, 43.

²⁷ A.e., s. 44, 45.

²⁸ A.e., s. 74, 75.

²⁹ A.e., s. 46.

³⁰ Burada değinilen kelimelerin Ergin (Muharrem Ergin, **Orhun Abideleri**, 42. Bs., İstanbul, Boğaziçi Yay., 2009) tarafından nasıl karşılandığına işaret etmekte de yarar var: anca: öyle (s. 17, 39), şöyle (s. 21); yeğ (yeğ): çok iyi (s. 49).

Kanımızca bu ifadelerin hiçbiri törenin kağan eliyle değiştirildiğini, dönüştürüldüğünü göstermemektedir. Yazıtların başında yer alan efsanevi kuruluş anından daha sonra geçen tüm bu ifadeler, baştaki “kuruluşa ait” törede bir değişikliğe gidildiğini değil; bilakis varlığını muhafaza ettiğini³¹, çoğaltılıp başka “il”lere götürüldüğü ve kazanılan zaferlerle adeta dinî bir anlamda yüceltildiğini göstermektedir³².

Son olarak “töre”nin “tör(ü)-” fiiline dayandığı ve bunun “türetmek, çoğaltmak, yaratmak” anlamlarından kök aldığı bir kez daha hatırlatılmalıdır³³. Daha önce, “otorite” kelimesinin kaynağı olan *auctoritas*ın da “çoğaltmak, arttırmak” anlamlarına gelen *augere* fiiline dayandığına değinilmişti. Arendt, *auctoritas*ı -yani otoriteyi- ona içkin bu anlamı da devreye sokarak Roma özelinde, “Roma’nın kuruluşu hadisesinin çoğaltılması” şeklinde açıklamaktadır³⁴:

“Yaşayanların otoriteleri [...] artık yaşayanlar arasında bulunmayan kurucuların otoritesine dayanır ve bu yüzden türevseldir. İktidarın (*potestas*) tersine otoritenin kökleri geçmiştedir, ama bu geçmiş de kentin günlük yaşamında kendini en az yaşayanların gücü ve kudreti kadar hissettirir”³⁵.

Arendt’in Roma özelinde otorite açısından tespitleri, Göktürk Yazıtlarından töre ile ilgili çıkarsananlar ile büyük bir benzerlik içindedir. Bu benzerlik elbette ki birinin ötekine kaynaklık ettiğine değil; ancak belirli bir düşünüş biçimine işaret eder. Bu, geçmişten gelen düzenin, efsanevi/kutsal bir hâle ile donatılarak somutlaştırıldığıdır. Göktürk Yazıtları örneğinde bu aynı zamanda, öncesine ait çokluğu birleyerek muhafaza eden bir somutlaştırmadır. Bu düzen, iktidar sahibi olanın, kağanın değiştiremeyeceği, ancak riayet edebileceği ve çoğaltabileceği bir şey

³¹ Aynı yönde bkz. Sencer Divitçioğlu, **Orta Asya Türk İmparatorluğu**, İstanbul, Alfa Yay., 2016, s. 130.

³² Genel olarak “törenin kazanılması” hususunu krş. Ögel, **a.g.e.**, s.283-285.

³³ Bayat/Çınar, **a.g.e.**, s. 224; Bayat, **a.g.e.**, s. 463; Clauson, **a.g.e.**, s. 531.

³⁴ Arendt, **a.g.e.**, s. 175.

³⁵ **A.e.**, s. 176.

olarak iktidar sahibinin/kağanın üstünde/dışında yer alır. Törenin töre, *auctoritas*ın ise *auctoritas* olduğu -yani bunların özgün toplulukların özniteliklerinden türediğı ve bu niteliklerle bezeli olduğu- teslim edilmekle birlikte; denebilir ki törenin Göktürk Yazıtlarında taşıdığı anlam, onun iktidarın üstünde yer alan bir otorite olarak nitelenmesine olanak tanımaktadır³⁶. Kağan bu otoritenin kendisi değildir; onu var eden, çoğaltandır. Otorite olarak töre ise geçmişte, atalar dedelerce kurulmuştur.

b. Göktürk Yazıtlarında Siyasi Örgüt ve Töreye Yönelik Çıkarım

Göktürk Yazıtlarında “üstte tanrı/gök basmadıkça, altta yer delinmedikçe” törenin kimse tarafından ortadan kaldırılamayacağı belirtilmektedir³⁷. Ancak bu durum ifade edildikten biraz sonra, hem Kül Tigin hem de Bilge Kağan yazıtlarında “tanrı ile yer arasındaki kargaşa” gerekçe gösterilerek Dokuz Oğuz bodununun isyan ettiğı açıklanmaktadır³⁸. Bilge Kağan Yazıtında ilave olarak isyancıların haset ettiklerinden söz edilmektedir³⁹. Dokuz Oğuz ile savaşılmaması önemlidir; zira onlar Kağan’ın “kendi bodunu”⁴⁰, konfederasyonun gönüllü ortaklarıdır. Gerekçenin “tanrıyla yer arasındaki kargaşa olması”, isyanın sebebinin tanrıyla yerin karşılıklı konumu değişmediğı müddetçe daim olacağı açıklanan töre ile ilgili olabileceğı düşüncesini uyandırmaktadır.

Yazıtlarda bu konu, Kül Tigin’in ve Bilge Kağan’ın isyancılar üzerine gittiğı seferlerin ve yapılan savaşların dökümü yapılarak kapatılmaktadır. Ancak kanımızca tarihî ve antropolojik veriler ile yazıtlarda geçen bu hadise hakkında spekülasyon yapmak mümkündür.

Törenin antropolojik bir izahını yapan Hassan, onu kandaş kabile örgütünün ve inancının bir yansıması olarak ele almaktadır⁴¹. Divitçioğlu ise törenin il ve bodun içinde/arasındaki gelenek ve göreneklerden türeyen toplumsal kurallar olduğunu

³⁶ Ögel, yazıtları çözen Thomsen’in töre’yi Almanca *macht* ile karşıladığını belirtmektedir (Ögel, **a.g.e.**, s. 284)

³⁷ Tekin, **a.g.e.**, s. 44 ve 68.

³⁸ **A.e.**, s. 50, 51 ve 72, 73.

³⁹ **A.e.**, s. 72, 73.

⁴⁰ **A.e.**, s. 50, 51 ve 72, 73.

⁴¹ Ümit Hassan, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, İstanbul, Kaynak Yay., 1985, s. 141-144; Hassan, **Osmanlı**, s. 17, 25.

belirtmektedir⁴². Bu iki tanımdan, törenin Göktürk Yazıtlarında yazıya dökülmeden önceki durumuna dair çıkarım yapmak mümkündür. Töre, henüz birbirinden ayırt edilemeyecek olan inanç ve boy örgütünün birlikte ifadesidir. Bu ifade, esasen kabilenin kendi varlığını dışsallaştırması ve kutsallaştırması şeklinde değerlendirilebilir⁴³. Ancak nihai tezahürü, uyulması gereken kurallar olarak tecelli etmektedir. Bu kurallar, kabilenin kendi varlığından türediğine göre, içeriği tabii surette kabilenin iç işleyişine ve ilişkilerine bağlıdır.

Törenin Göktürk Yazıtlarından önceki durumu bu bağlamda değerlendirilmelidir. “Töre sözlü yönetimin izdüşümüdür”⁴⁴; dolayısıyla eğer töre yazılı bir kaynakta zikredilmiş ise onun ilk anlamını değiştirecek şekilde niteliksel bir değişim yaşadığı düşünülmelidir. Çünkü yazılı kültür ya da bir başka deyişle kitabilik, yeni bir teknoloji olarak yazının devreye girmesinden ibaret değildir; beraberinde başka sonuçların da düşünülmesini gerekli kılan bir farklılaşmadır⁴⁵. Yazı, sözü mekana bağlamaktadır⁴⁶; bunun gibi, yazılı kültür de göçebelikten yerleşikleşmeye doğru atılan büyük bir adımın göstergesidir.

Tam da bu nitel değişimin Bilge Kağan zamanında yaşandığı görülmektedir. Göktürk Yazıtları, yazılı birer ürün olarak, bunun başlı başına bir göstergesi olarak okunabilir. Bunun haricinde, Bilge Kağan’ın yerleşik hayata özendiği de belirtilmektedir. Çin kaynaklarına dayanan Golden, Bilge Kağan’ın yerleşik hayatın cazibesine kapıldığını, şehirler kurup Buda ve Tao tapınakları inşa etmeyi düşündüğünü; onu bu düşüncelerden vezir Tonyukuk’un alıkoyduğunu belirtmektedir⁴⁷.

⁴² Divitçioğlu, **Orta Asya Türk İmparatorluğu**, s. 129.

⁴³ Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 171, 172.

⁴⁴ Hassan, **Osmanlı**, s. 27.

⁴⁵ Bir teknoloji olarak yazının sözlü kültüre ve sözlü kültürün ürünü olarak insanın zihninde yarattığı dönüşüme ilişkin bkz. Walter Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi**, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, 7. Bs., İstanbul, Metis Yay., 2020, s. 97 vd.; Ong’un görüşlerini de hesaba katarak Selçuklu göçerleri özelinde kitabilik ve şifahlilik ayrımı ve sonuçlarına yönelik derinlikli bir değerlendirme için bkz. Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, s. 19-36.

⁴⁶ Ong, **a.g.e.**, s. 20.

⁴⁷ Golden, **a.g.e.**, s. 150.

Göktürk Yazıtlarında görülen siyasi örgütlenmenin, törenin yansıması olduğu söylenen ilk örgütlenmeden bir hayli farklı olduğu ortadadır. Yazıtlarda görülen basit bir kabile hayatı değildir. Bilakis kağanlığın sınırlarının ne denli genişlemiş olduğundan söz edilmekte; Şantung Ovasından Tibet'e, Sir Derya ötesine ordular sevk edildiği anlatılmaktadır⁴⁸. Bu dönemde Göktürkler çeşitli boyların -kimisinin gönüllü olarak, kimisininse zor yoluyla- bir araya gelmesiyle oluşan bir konfederasyon ya da imparatorluk olarak değerlendirilmektedir⁴⁹.

Görünen odur ki yazıtlar dikilinceye değin kabile düzeninde bir değişim yaşanmıştır. Bu değişim zorunlu olarak geleneklere, yani töreye uygun olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. "Gerek kabileler arasında birlik sağlama düzeyinde, gerekse kabile birlikleri arasında birleşme sağlama düzeyinde kandaş toplum geleneklerine atıf yapma zorunluluğu vardır"⁵⁰. Ne var ki süreç, her zaman geleneklere uygun şekilde ilerlememiş, "gökle yer arasında kargaşa çıktığı" da olmuştur. Kanımızca bu ifade ve ona dayanan Dokuz Oğuz isyanı toplumsal dönüşümde geleneğe uyulmadığı, töreye aykırı hareket edildiği bir ânı işaret etmektedir.

Buradan iki sonuca ulaşmak mümkündür. Birincisi, törenin toplumsal değişime paralel şekilde değişen/dönüşen bir yönü bulunduğuudur. Bu yön, ileride ele alınacağı üzere, onun ilke olarak değişmesi değil referans verdiği somutluğun değişimidir. Ancak bu değişimin çerçevesini de kendisi oluşturur. İkinci sonuç ise töreye uyulmaması halinde, bunun toplumsal bir karşılığı olduğudur. Yahut meşruiyetin kaybedildiğidir.

2. Divanu Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig

Divanu Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig'in her ikisi de 11. yüzyılda Karahanlı coğrafyasında yazılmıştır. Yanı sıra bu ikisinde töre ile ilgili bulgularanlar arasında bir paralellik vardır. Bu sebeple ikisi beraber değerlendirilmektedir.

⁴⁸ Tekin, **a.g.e.**, s. 34, 35 ve 57, 58.

⁴⁹ Golden, **a.g.e.**, s. 154-158; Divitçioğlu, **Orta Asya Türk İmparatorluğu**, s. 54-58. Konu "töre" olduğu için siyasi organizasyonun adlandırılması problemi gözardı edilmiştir.

⁵⁰ Hassan, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, s. 141, 142.

a. Divanu Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig'de Benzeşen Yönüyle Töre

Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan Divanu Lügati't-Türk'te töreye dair verilen bilgilere başka bir vesile ile daha önce değinilmişti⁵¹. Tekrar pahasına, bu eserde yer alan töre ile atasözlerini yinelemek gerekmektedir. Kaşgarlı Mahmud “il kaldı, törü kalmaz (ülke terk edilir, töre terk edilmez)”⁵² atasözünü açıklarken bunun “öncekilerin koyduğu töreye uyulması için söylendiğini” vurgulamaktadır⁵³. Kaşgarlı Mahmud'un açıklaması, atasözünün anlamını izah etmenin ötesinde bir manaya sahiptir. Atasözü şüphesiz onun açıkladığı anlama gelmektedir; ancak Divanu Lügati't-Türk 11. yüzyılda Karahanlı ülkesinde yazılmış bir eser olduğuna göre, bu açıklama atasözünün geldiği anlamın ötesinde, o dönem ve yerde törenin taşıdığı özgün anlama ilişkin de bir bilgi içermektedir.

Kaşgarlı Mahmud'un açıklaması töre bakımından açık bir ikilik yaratmaktadır. Töre, kimliği belirsiz “öncekiler” tarafından konmuştur. Ona uyacak olanlar ise Kaşgarlı'nın bu satırları yazdığı zamanda yaşayanlardır. Töreye uyacak olanın da kimliği belirsizdir. Öncekilerce konmuş olan töreye uyacak olan halk mıdır yoksa yönetici midir, belli değildir. Bu belirsizliğin yorulabileceği yegane anlam ise töreye yönetenin de yönetilen de uyacağıdır. Yani yönetenler de halk da kendilerinin yapmadığı, geçmişten kalma bir kurala tâbidirler.

İkinci bir atasözü ise törenin yöneticiler için içerdiği anlamı derinleştirmek adına bu ilk atasözü ile beraber değerlendirilmelidir. “Küç eldin kirse törü tünglükten çıkar (güç/zulüm avludan girse töre bacadan çıkar)”⁵⁴ şeklindeki atasözü başka bir ikilik yaratmaktadır. Töreyle “küç”ün bir arada bulunamayacağını söylemektedir. Buradaki “küç”ün “güç” olduğu⁵⁵ ve kaba kuvvetten bahsedildiği göz önünde tutulursa, töreyle kaba kuvvetin birbirinin zıddı olduğu anlaşılır. Burada -ilk atasözünden farklı olarak- töreyle bir arada bulunamayacak olan, yöneticiyle daha çok ilişkilendirilecek bir nitelik, yani güçtür. Herhangi birinin kaba gücü/zorbalığı töreyle

⁵¹ Bkz. yuk. *Siyasi İktidarın Hukuki Kavranışına Etimolojik Giriş* başlığı.

⁵² Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti't-Türk*, s. 240, 443.

⁵³ *A.e.*, s. 443.

⁵⁴ *A.e.*, s. 238, 397.

⁵⁵ “Küç”ün anlam havuzu için bkz. Bayat, *a.g.e.*, s. 301.

yan yana gelemez; lakin en güçlü olarak yönetici, eğer bu gücünü meşrulaştırmamış ise en büyük zorba olur. O halde törenin en uzağında olan da odur⁵⁶.

Bu iki atasözü birlikte değerlendirildiğinde törenin durumu net şekilde anlaşılır: Töre kaynağı geçmişte olan üstün bir ilkedir. Herkesin ona uyması gerekir. Töreyle güç bir araya gelmez; öyleyse güç sahibi olan yöneticinin, törenin yapıcısı olması mümkün değildir. Kaldı ki, ilk atasözünün açıkladığı üzere, törenin yapıcısı yöneticinin kendisi değil, öncekilerdir. Şu halde yönetici, töre yapmadığı gibi ondan töre yapması da beklenmez. Ondan beklenen gücünü töreye uygun şekilde kullanmasıdır. Onu meşrulaştıran da budur.

Kutadgu Bilig’de töreyle ilgili söylenenlerin bir kısmı Kaşgarlı Mahmud’dan öğrenilen atasözlerindeki anlamla aynı paraleldedir.

Balasagunlu Yusuf Has Hacib tarafından 1070 yılında tamamlanmış manzum bir eser olan Kutadgu Bilig⁵⁷ töre, kut, akıl ve irfan kavramlarını alegorik bir tarzda, kişileştirilerek ele alan⁵⁸, “terbiye”⁵⁹ bir eserdir. Dolayısıyla töre, eserin konusunu teşkil eden başlıca unsurlardan bir tanesidir.

Kutadgu Bilig töreye dair birbiriyle telifi güç görünen iki farklı fikri ihtiva etmektedir. Bu durum pekala metnin edebi yönüyle ilişkilendirilebilir. Kanımızca bunlardan ilki, Kutadgu Bilig’e hâkim olan görüştür. İkincisi ise Karahanlıların siyasi durumuyla ilgilidir. Şimdi sırasıyla bu iki “töre”yi açıklayalım.

Kutadgu Bilig’de töreye dair görülen ilk fikir, Divanu Lügati’t-Türk’te görülen ile benzeşmektedir. Ancak törenin “yapıcısı” atasözündeki gibi “öncekiler” değildir:

⁵⁶ Arendt’in güç ile otorite arasındaki ilişkiyi değerlendirirken sarf ettiği cümle, bu atasözüyle çarpıcı benzerliği dolayısıyla buraya alınmalıdır: “Gücün geçerli olduğu yerde, otorite iflas etmiş demektir” (Arendt, **a.g.e.**, s. 137).

⁵⁷ H. H. Brau, “Kutadgu Bilig”, **İA**, C. 6, 1977, s. 1038; Üçok/Mumcu/Bozkurt, **a.g.e.**, s. 33-35.

⁵⁸ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 350-358 (Kutadgu Bilig’e yapılan atıflarda sayfa değil beyit numarası verilmektedir. Eserin iki farklı nüshası kullanılmıştır. Bunlar: Reşid Rahmeti Arat, **Kutadgu Bilig**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1947; Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, Çev. Ayşegül Çakan, 6. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2018. Beyitlerin özgün metinleri Arat’ın edisyonundan alınmış, günümüz Türkçesine uyarlamasında ise İş Bankası Yayınlarının edisyonundan yararlanılmış ancak değişiklikler yapılmıştır).

⁵⁹ Bu tespit, Sadri Maksudi Arsal’a aittir. O, bu yönüyle Kutadgu Bilig’i Ksenofon’un “*Cyropedia*”sı ve Fenelon’un “*Telemak*”ı ile karşılaştırır (Sadri Maksudi Arsal, “Kutadgu Bilig”, **İÜHF**, C. XII, S. 2, 1947, s. 659).

“Ugan ol köni çın törü birgüçi/Törümüş kamuğ halkka yetrür küçi.

(kadirdir [ogan] adildir [köni] gerçek [çın] töreyi koyan [birgüçi] odur/türemiş bütün mahluklara gücü yeter)”⁶⁰.

Bu beyitte yukarıda değinilen ilk atasözünden farklı olarak, töreyi gerçekte yaratanın “ugan ve köni olan” tanrı olduğu söylenmektedir. Ancak atasözü de alıntılanan beyit de, törenin bulunulan zemine nazaran üstte/dışarda olması itibarıyla kesişir. Atasözünde töre, ona uyanların erişemeyeceği bir mesafede bulunan öncekilerden gelirken; burada yine erişilemeyecek bir yerden, tanrıdan kaynaklanmaktadır. Burada bir parantez açılarak Kutadgu Bilig’in Türklerin İslam’la tanıştığı döneme ait bir eser olduğu hatırlatılabilir. “Öncekiler”in yerini “tanrı”nın alması da bu bağlamda değerlendirmeye uygundur. Diğer taraftan açıkça yöneticinin törenin uygulayıcısı olduğu ve bey olmanın töreye bağlı olduğu belirtilmektedir:

“Könilik öze sen turu kıl törü/törü birle beglik turur ol örü.

(Sen adalet üzere töreyi kıludur/beylik töre ile ayakta durur)”⁶¹.

Bu iki beyit beraber değerlendirildiğinde, törenin siyasi iktidarın kaynağı ve beyin de onun uygulayıcısı olduğu, meşruiyetini töreden aldığı açıkça anlaşılmaktadır⁶². Töre tanrıdan kaynaklanmaktadır. Yönetici ise ancak bu tanrısal kuralı uygulayandır. Törenin bu şekilde kavranışı, hem Göktürk Yazıtlarında müşahade edilen, törenin otorite ve dolayısıyla uygulamayı belirleyen ilke olması şeklindeki düşünce ile hem de atasözlerindeki üstün konumu ile örtüşür.

⁶⁰ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 3192. Beytin günümüz Türkçesi ile karşılığı için zikredilenlere ilave olarak şu eserden yararlanılmıştır: Sait Başer, **Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre**, 8. Bs., İstanbul, Post Yay., 2019, s. 101.

⁶¹ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 5285.

⁶² Aynı yönde bkz. İbrahim Kafesoğlu, “Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, **İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 1, Ekim 1970, s. 20; Başer, **a.g.e.**, s. 125.

Kutadgu Bilig’de birçok yerde yöneticinin yaptığı “edgü (iyi)⁶³” ya da “tüz (düz/eşit/doğru)⁶⁴” töre”den bahsedilmesi de bu ilk fikirle çelişmez. Kanımızca törenin iyi ya da kötü, düz/doğru ya da eğri/yanlış olarak nitelenmesi, onun bu şekilde nitelenebilmesine olanak sağlayan bir kerteriz noktasını gerektirir. Bu da iyi-kötü ya da doğru-yanlış törenin varolduğu düzlemde değil onun üstünde/dışında belirir. Dolayısıyla töre ancak yöneticinin elinde, onun uygulayışıyla iyi-kötü/doğru-yanlış olarak nitelenir. Onun uygulanmasından bağımsız olarak kendinde iyiliği-kötülüğü/doğruluğu-yanlışlığı düşünülemez. Kendinde töre, kağanın uyguladığı törenin nasıl niteleneceğinin ölçüleceği ilke olan töredir. Akal’ın tespiti, Kutadgu Bilig’de gözlenen durum için söylenmiş gibidir:

“[...] siyaset ‘iyi ya da kötü’ yapılır: Uygulama Tanrısal ya da tabii Yasa’ya uygunsay iyi, değilse kötüdür. Elbette bu düzlemde, [...] uygulamanın Kutsal Yasa’ya uygun olup olmadığı çok tartışılmıştır. Ama tartışılmayan bir şey varsa, o da ölçüttür. Eskiler siyaseti mutlaka değişmez bir Yasa odağına göre değerlendireceklerdir”⁶⁵.

Orta Çağ Avrupa’sında bir hukukun geçerli olması için gereken niteliklerin “kadimlik”⁶⁶ ve “iyilik”⁶⁷ olması da aynı yönde değerlendirmeye uygundur. Eğer hukuk iyi ve kadim değilse, şekli olarak devlet tarafından uygulanıyor olsa dahi hukuk olarak nitelenmez⁶⁸. Hukuk devlet yaptırımı ile tanımlanmaz⁶⁹; iyi ve kadim oluşuna göre tanımlanır⁷⁰. Bu kavrayışın sebebi, tüm hukukların kaynağında devletin değil

⁶³ Bkz. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 219, 252, 269, 545, 893, 1456, 1458, 1461, 1570, 1686, 1770, 1888, 1941.

⁶⁴ Bkz. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 286, 291, 454, 1374, 1888, 2033, 2058.

⁶⁵ Cemal Bâli Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 20.

⁶⁶ Fritz Kern, **Kingship and Law in the Middle Ages**, İngilizceye Çev. S. B. Chrimes, Oxford, Basil Blackwell, 1939, s. 149-151.

⁶⁷ **A.e.**, s. 151-155.

⁶⁸ **A.e.**, s. 149.

⁶⁹ Dario Ippolito, “Hukukta Çoğulculuk”, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, **Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, Ed. Umberto Eco, 6. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2019, s. 217.

⁷⁰ Kern, **a.g.e.**, s. 149.

tanrının yer aldığı düşüncesidir⁷¹. Bir ilke ve ona göre iyi ve kadim olma durumu, Orta Çağ Avrupa'sında ve Kutadgu Bilig'de görülen kavrayış arasında bir paralellik kurmaya olanak tanımaktadır. Akal'ın işaret ettiği üzere her iki yaklaşımda da Yasa/ilkeye uygunluk pekala tartışılabilir. Ancak bu tartışma ilkenin varoluşuna ilişkin değil ona uygun davranılıp davranılmadığına ilişkindir.

Töre, Kutadgu Bilig'de hemen hep “kıl-”⁷² ya da “yorıt-(yürüt-)”⁷³ fiili ile kullanılmıştır. “(k)ur-” fiili ile kullanıldığında ise hep “edgü” ve “tüz” nitelemesi ile kullanılmıştır⁷⁴. İlk iki fiil törenin uygulanması, tatbik edilmesi, yürütülmesi anlamlarına gelmektedir. Törenin kurulması söz konusu olduğunda ise, bu hep iyi ya da doğru törenin kurulması şeklinde ifade edilmiştir. Bu kullanımlara, tespit edebildiğimiz kadarıyla, hep sadık kalınmıştır. Buradan çıkarılan sonuç, törenin kendisinin yönetici tarafından konmadığı, ancak uygulandığıdır. Bu uygulamaya işaret edecek şekilde iyi/doğru töre koyduğundan söz edilmektedir. Bu ikincisi ise, yeni bir töre yaratmak değil törenin çizdiği sınırlar içinde hareket etmektir.

Törenin kılınması ve kurulması arasındaki fark bu şekilde benimsendiği takdirde Kutadgu Bilig'in sonlarına doğru öğütlenenleri de bu bağlamda düşünmek gerekir:

“İsizke katılma törü urma sen/isiz kılguçıka bolu berme sen

Özün edgülük kıl törü edgü ur/tiril iki ajun isiz körme sen

(Kötüye katılma ve kötü töre/nizam kurma; kötülük yapana da müsamaha gösterme

Sen iyilik yap, iyi töre/nizam kur; her iki dünyada da kötülük görmeden, yaşa)”⁷⁵.

⁷¹ Kern, **a.g.e.**, s. 150. Siyasi iktidarın tali bir rol oynadığı bu hukuk kavrayışı, üniversitenin etkinliği ile müşterek hukukun serpilmeye başlayacağı on bir ve on ikinci yüzyıllara değin tüm Orta Çağ boyunca cari olmuştur (Ippolito, “Hukukta Çoğulculuk”, s. 217, 220; Dario Ippolito, “Hukuk Biliminin Yeniden Doğuşu ve Müşterek Hukukun Gelişimi”, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, **Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler**, Ed. Umberto Eco, 4. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2020, s. 234 vd.; Jacques Le Goff, **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, Çev. Hanife Güven, Uğur Güven, 3. Bs., Ankara, Doğu Batı Yay., 2019, s. 18, 385).

⁷² Bkz. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 545, 822, 1435, 1451, 1686, 2022, 5170, 5288, 5744, 5903, 6273.

⁷³ Bkz. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 291, 454, 1374, 2033, 2036.

⁷⁴ Bkz. Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 1456, 1458, 1461, 1570, 1770.

⁷⁵ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 5743, 5744.

Kutadgu Bilig günümüz Türkçesine aktarılırken ilk beyitteki “kötüye katılma töre kurma/koyma” ifadesi “kötüye katılma kötü töre/nizam koyma” şeklinde verilmektedir⁷⁶. Halbuki bu ilk beyit, tespit edebildiğimiz kadarıyla, edgü ya da tüz nitelmesi olmaksızın yöneticinin töre kurmasına/koymasına ilişkin tek beyittir ve beyitte beye töre kurmaması/koymaması öğütlenmektedir. Sonraki beyitte ise edgü töre kurması söylenmektedir. Kanımızca bu beyitler yöneticiye kendi töresini koymamasını, fakat “iyi töre” koymasını, yani olan töreye uygun hareket etmesini öğütler şekilde okunmalıdır.

Kutadgu Bilig’de törenin “bilinmesi” de burada savunulan görüşü doğrulamaktadır. Yönetici yeni bir töre yapmamakta fakat bildiği, tanıdığı töreyi uygulamaktadır:

İdi yakşı aymış törü bilmiş er/törü öñdi birle bodun tüzmiş er

(Töreyi bilen, töre ve kanun ile bodunu düzen/düzenleyen insan çok iyi söylemiş)⁷⁷.

“Töreyi iyi bilen”⁷⁸ ve “törülüg (törelî)”⁷⁹ beyler de aynı istikamette, töre yapan değil ancak töreyi bilip ona riayet eden yöneticileri işaret etmektedir.

b. Kutadgu Bilig ve Güçlü Yönetici

Kutadgu Bilig’de baskın olan töre anlayışının buraya değin anlatılan olduğu kanaatindeyiz. Bununla beraber “törenin yönetici tarafından yaratıldığı” fikrinin Kutadgu Bilig’de hiç yer almadığı söylenemez. Bazı beyitlerde kağan, töreyi uygulayan değil, yapan olarak ifade edilir. Töre, kağanın iradesi ile özdeşleşir görünür. Örneğin:

⁷⁶ Arat, **a.g.e.**, s. 411; Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, s. 423 (Çevirilerdeki duruma işaret edildiği için sayfa numaraları gösterilmiştir).

⁷⁷ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 4309.

⁷⁸ **A.e.**, b. 2474.

⁷⁹ **A.e.**, b. 3464.

“Bu beglik işin barça begler bilir/törü öndı kılık yan olardı kelir.
(Bu beylik işini hep beyler bilir/töre, kanun ve kurallar onlardan gelir)”⁸⁰.

Törenin “tüz” ile nitelenmeyip doğrudan “tüzüldüğünün (düzüldüğünün)” ya da yöneticinin töreyi “tüzdüğünün (düzdüğünün)” belirtildiği beyitler de törenin yönetici tarafından konduğu şeklinde değerlendirmeye olanak tanıyacak türdedir:

“İtildi eli hem түзүлди түрү/ilig devleti boldı күнде örü
(İl tanzim edildi, töre düzüldü/hükümdarın saadeti günden-güne arttı)”⁸¹.
“Tüzüldi törü hem itildi el/ilig inçke tegdi bekip el ulı
(Töre düzüldü, il tanzim edildi/ülkenin temeli sağlamlaştı ve hükümdar huzura kavuştu)”⁸².
“Siyâset bile beg түzer el törü/kara kılık itlür siyâset körü
(Bey, il ve töreyi siyâset ile düzer/halk, hareketini onun siyâsetine bakarak tanzim eder)”⁸³.

Bu beyitler, törenin yöneticinin sözüyle eşitlendiği anlamına geliyorsa, kanımızca bunun sebebi siyasal ve toplumsal durumdur. Bu bağlamda Hassan’ın tespitleri önemlidir ve buraya alınabilir. O, göçebe kabile toplumunda sivrilmiş kişilerin geç dönemde her söylediklerinin töreye uygun sayılmasını, toplumun yöneten ve yönetilen olarak tabakalaşmasının bir sonucu olarak değerlendirmektedir⁸⁴. Öte yandan, bu durumda dahi yöneticinin töreye aykırı bir buyruğundan söz etmektense,

⁸⁰ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 1931. Belirtmek gerekir ki Bayat, “öngdi törü kılık”ın üçleme olarak “kanun ve kurallar” manasına geldiğini yazmaktadır (Bayat, **a.g.e.**, s. 368). Üçleme halinde tamlamanın “töre yapmak” değil de “töreye uygun kurallar yapmak” anlamına gelmesi ihtimal dahilindedir. Böyle düşünüldüğünde Kutadgu Bilig’de hâkim olduğunu düşündüğümüz görüşle örtüştüğü de pekala ileri sürülebilir.

⁸¹ Yusuf Has Hacib, **Kutadgu Bilig**, b. 1041.

⁸² **A.e.**, b. 1772.

⁸³ **A.e.**, b. 2128.

⁸⁴ Hassan, **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**, s. 144.

törenin böylesi kişi buyruklarına cevaz verir hale gelmesinden söz etmek gerektiğini söylemektedir⁸⁵.

Bize göre uygulamanın toplumdan ayrılmadığı, yani yöneten-yönetilen ayrımının belirmediği durum ile uygulamanın tek ve merkezî bir iktidar elinde toplandığı durum, ilke (burada töre) ile uygulama (burada toplum ya da yönetici) arasındaki ilişkinin iki ucunu temsil etmektedir. İlk durumda toplumun kendisi ilkeyi toplumsal kontrol mekanizmaları eliyle uygular. İkincisinde ise ilke, uygulayıcının emir-kararından ayırt edilemez. Bu ikisi arasındaki her durum, uygulayıcının iktidarı ile ilgilidir. İktidarın parçalı bir görünüm arz etmesi ilk uca yakın şekilde, iktidarı parçalı kılan unsurları (parçalı siyasi yapının paydaşları ya da toplumsal iktidarlar) uygulamanın bir parçası haline getirirken, merkezîleşme yönünde her aşama onları uygulamanın dışına iter. Siyasi iktidarın tek bir merkeze toplandığı ve toplumsal iktidarların üzerinde konumlanabildiği durumda, ilkeyle uygulama, töreyle yönetici arasındaki fark belirsizleşir⁸⁶.

Töre, ne kadar ataların-dedelerin ya da tanrının koyduğu kural olarak kabul görürse görsün, nihayetinde ona referansla işaret edilmiş olan içerik, toplumsal ilişkilerin ve toplumun örgütlenişinin bir yansımasıdır. Bu, kabile hayat tarzına bağlı olan başlangıçtaki topluluklar için böyle olduğu gibi, hayat tarzının karmaşık bir hal aldığı toplumlar için de böyledir. Ne var ki karmaşık toplumların beraberinde getirdiği tabakalaşma, bir yöneticinin sivrilmesi ile sonuçlanmaktadır⁸⁷. Bu durum, söz gelimi Roma’da, bizim burada ele aldığımız şekilde bir sorun teşkil etmez. Çünkü Roma’da otorite senatoda cisimleşmiştir. Benzer bir hadise töre bakımından Türkî topluluklarda söz konusu olmadığı için⁸⁸, siyasi iktidarın dışında yer alan ve töreye uygunluğu

⁸⁵ Hassan, a.y.

⁸⁶ “İlke” ve “uygulama” ile kastedilen ilk bölümde açıklanmıştı. Yine de burada Akal’a ayrı bir atıf vermek yararlı görünmektedir. bkz. Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 323.

⁸⁷ Hassan, **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**, s. 144.

⁸⁸ “Toy” ve “kurultay”ın, Roma’daki senatoya benzediği ileri sürülebilir. Örneğin Göktürk hakanı Tapo’nun istişare etmeksizin yerini Talo-pien’e bırakmasına, töreye aykırı olduğu gerekçesiyle kurultay tarafından müdahale edildiği belirtilmektedir (Mehmed Niyazi [Özdemir], **Türk Devlet Felsefesi**, 9. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, s. 59). Ancak kanımızca bu örnek idealleştirilip, her siyasi örgütlenmede kurultayın aynı etkinliği sergilediği sonucuna ulaşılamaz. Roma’da senato, karar merci olma özeliğine sahipken, toy ve kurultay kanımızca, onları tertipleyenlere fazlasıyla bağlı gibidir. Bununla beraber toy veya kurultayın, örnekte olduğu gibi, yöneticinin iktidarına nispetle, toplumsal iktidarlar gibi bir iktidar olarak belirebileceği gözardı edilemez. (Toy ve kurultay için bkz. M. Âkif

denetleyecek merci olarak geriye sadece toplum kalmaktadır. Toplumsal kontrol, ancak toplumda bir iktidar olması (toplumsal iktidarın varolması) halinde söz konusu olabilir. Bu da siyasi iktidarın henüz toplumsal iktidarların tümünün üstünde konumlanamamış olmasını gerektirir. Karahanlı Devleti, toplumsal iktidarların belli oranda bertaraf edildiğini gösteren bir merkezîliğe sahiptir⁸⁹. Bu merkezîlik ise siyasi iktidarın toplumsal iktidarlar üzerinde konumlandığı şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Yani özetle, Karahanlıların yöneticisinin sözünü, töreden ayırt edecek bir merci bulunmamaktadır.

Dolayısıyla Kutadgu Bilig’de görülen ikinci töre fikri, merkezîleşmiş bir devlette, siyasi iktidarın toplumsal kontrolü bertaraf ettiği bir durumda, töreyle baş başa kalmış bir kağan bakımından hiç de yadırganacak bir durum değildir. Dolayısıyla Karahanlılara mahsus da değildir.

Bu noktada bu durumun asıl mı yoksa istisna mı olduğu sorulabilir. Hatırlanacağı üzere İnalçık, törenin imparatorluk kuran büyük yöneticiler tarafından kurulduğu fikrini taşıyordu⁹⁰. Kanımızca törenin yöneticinin iradesine eşitlenmesinin ardındaki en büyük etmen, Bumin Kağan, İştemi Kağan, Oğuz (Mete), Cengiz, Timur, Fatih’in artlarında adlarıyla maruf (ya da onlara atfedilen) bir töre/yasa/kanun bırakmış olmasıdır. Şöyle düşünmek mümkündür: Bu isimler farklı yer ve zamanlarda yaşayıp da iradelerince bir töre/yasa yapıyorlar ise, yer ve zamandan münezze bir şekilde, iradeyle konulan töreden söz edilebilir. Ancak bu isimlerin ortaklaşmış oldukları önemli bir nokta vardır; o da hepsinin kendilerinden önceye nazaran merkezîleşmenin farklı bir düzeyde gerçekleştiği birer imparatorluk kurmuş olmalarıdır. Öte yandan II. Mehmed dışındaki hiçbirinin kurmuş olduğu imparatorluğun birkaç nesli aşamadığı görülmektedir. Törenin ne olduğuna ilişkin hükme varırken kullanılan örnekler, genellikle güçlü yöneticiler ve onların uygulamalarıdır. Mete Han’dan, bu tezde ele alınan döneme değin geçen yaklaşık 1500 yılda, töreye ilişkin hükme esas teşkil edecek verinin birkaç hükümdarın uygulamasına bağlanması bize doğru

Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 8. Bs., İstanbul, Beta Yay., 2010, s. 13; Şeniz Anbarlı Bozatay, **Eski Türk Devlet Anlayışında İktidar ve Hâkimiyet**, İstanbul, Kriter Yay., 2019, s. 35-44; Hasan Göktürk Eroğlu, **Türk Töresi: Eski Türklerde Töre Uygulamaları**, Ankara, Karakum Yay., 2018, s. 114-131).

⁸⁹ Perinçek, **a.g.e.**, s. 52-54.

⁹⁰ Bkz. yuk. *Törenin Anlamı* başlığı.

görünmemektedir. Bizim kanaatimiz odur ki, güçlü bir yöneticinin iradesinin törenin yerine geçmiş görüldüğü durum asıl değil istisnadır. Bu istisna durumu da, söz konusu iradenin herhangi bir kayda tâbi olmaksızın yasa yaptığı, “töre yarattığı” anlamına gelmez; ancak yaptığıın denetimden yoksun olduğu anlamına gelir. Nitekim örneğin Cengiz’in bir taraftan mutlak bir iradeyle yasasını ortaya koyduğu söylenirken diğer taraftan aslında geçmişten gelen bazı kurallara dayandığı da söylenmektedir⁹¹. Bu durumda söz konusu olan Cengiz’in mutlak iradesi değil, etkin olan bir hukuka geçerlilik kazandıran bir işlemdir⁹². Hatta denilebilir ki etkin olan hukuka geçerlilik kazandırmış olmak, onun iradesinin mutlak olmadığının kanıtıdır. Bir başka örnek ise, onun yasasına ait olan maddelerde vergiden muaf tutulanlar arasında dinlerin ruhani liderleri, Hz. Ali soyundan gelenler, hafızlar, fakihler, tabipler, alimler, zahidler ve müezzinlerin bulunmasıdır⁹³. Bu maddeler pekala Cengiz’in mutlak iradesini yüce gönüllülük ile bazı önemli toplumsal karakterleri vergiden muaf tutmak yönünde kullandığı şeklinde değerlendirilebilir. Ancak önemli toplumsal figürler aracılığıyla toplumsal sükuneti temin etmek için böyle bir madde koyduğu da düşünülebilir. Bu ikinci durumda Cengiz’in mutlak iradesinden değil, toplumsal olanla kayıtlı bir iradesinden söz etmek gereklidir. Bizce bu iki örnek Cengiz’in (yahut bir başkasının) iradesinin yasayla özdeşleştirilemeyeceğini, ilkinde tarihsel ikincisinde ise toplumsal sınırlarla Cengiz’in sınırlanmış olduğunu göstermektedir.

*

Atasözleri sözlü kültüre ait unsurlardır. Kutadgu Bilig’de müşahade edilen töre ise yüksek zümrenin onu nasıl algıladığını gösterir. Dolayısıyla atasözlerinden öğrenilen ve Kutadgu Bilig’de görülen töre, toplumun farklı tabakalarının onu nasıl gördüğü hakkında fikir sunmaktadır. Burada baskın olduğu iddia edilen anlamıyla Kutadgu Bilig’deki törenin atasözleri ile aynı paralelde olması, törenin hangi merkezde anlaşıldığına ilişkin önemli bir ipucu teşkil eder. Kutadgu Bilig’den

⁹¹ Sadri Maksudi Arsal, **Türk Tarihi ve Hukuk**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 164; Fethi Gedikli, “Yasa”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 337.

⁹² Hukukun geçerliliği ve etkinliği hakkında bkz. Mehmet Tefik Özcan, **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 5. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2015, s. 51, 52; Yasemin Işıktaç, **Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulaması**, 2. Bs., İstanbul, Filiz Yay., 2004, s. 25-27.

⁹³ Arsal, **Türk Tarihi ve Hukuk**, s. 166, 169; Gedikli, **a.g.e.**, s. 337.

çıkarsanan ikinci anlam da önemsiz olmadığı gibi yok hükmünde hiç değildir. Bu ikinci anlam önemli bir realiteye işaret etmektedir. Bu da toplumsal kontrol bertaraf edildiği takdirde töre ile yönetici arasındaki ilişkinin değişebileceğidir.

Kabul etmek gerekir ki Kutadgu Bilig edebi bir eserdir. Bu bakımdan içeriğinde tezat bulmak mümkündür. Yine kabul edilmelidir ki töreye bizim burada yüklediğimiz dışında farklı anlamlar yüklenmesi de mümkündür. Nitekim çevirilerde töreyi karşılamak için bağlama göre nizam/düzen, kanun, yasa, örf, gelenek, gibi kelimeler kullanılmaktadır. Töre, bu anlamları da büyük oranda ihtiva etmektedir. Ancak kanaatimiz odur ki Kutadgu Bilig'deki anlamıyla töre, yöneticinin iradesince konan bir kuraldan çok bilinen, tanınan, uyulan ve uygulanan bir ilkeye işaret etmektedir. Bu yönüyle de yöneticinin dışında bilinip, tanınacak, kendisine uyulacak ve ona göre hareket edilecek bir varlığa sahip görünmektedir. Yönetici işte bu töreye uygun karar alır ya da buyurursa, bu “edgü töre”dir; fakat “edgü” ya da “tüz” töre, törenin kendisi değil aslında ona uygun olarak yapılandır. Yine Kutadgu Bilig'den anlaşılmaktadır ki törenin toplumsal kontrolden başka bir kontrol mekanizması bulunmamaktadır. Bu bertaraf edildiği takdirde törenin uygulayıcısı olan yöneticinin “töre urması” önünde bir engel bulunmamaktadır.

3. Osmanlı Tarihleri

Bu başlık altında 15. yüzyılda yazılmış olmalarına karşılık kuruluş döneminde Osmanlı'da “töre”den bahseden iki tarih kitabına değinilmektedir. 15. yüzyıldan itibaren yazılan Osmanlı tarihlerinin kuruluş dönemine ilişkin içerdiği bilgilerin tartışmaya açık olduğu bilinmektedir. Örneğin Imber, Osmanlı vakayinamelerinin “sözde tarih (*pseudo history*)” örnekleri olduğunu ve değerden yoksun olduğunu belirtir⁹⁴. Buna karşın burada bu tarihlere yaslanılarak töreye ilişkin bazı çıkarımlar yapılacaktır. Bunun gerekçesi, söz konusu kaynaklara tarih yazımı amacıyla değil; ama yazılmış olan tarihe ait bir kavramın anlamını derinleştirmek adına başvurulmasıdır. Törenin Anadolu'daki varlığı bu kaynaklara dayandırılmamaktadır;

⁹⁴ Imber, a.g.e., s. 73, 74.

töre Moğol istilasından sonra tazelenen konar-göçer varlığı ve örgütlenişi dolayısıyla Anadolu’da vardır.

Ele alınacak ilk eser, Yazıcızade Ali’nin müellifi olduğu “Selçuk-name”dir. Osmanlı sultanı II. Murad’ın (tahta çıkışı 1421) isteği üzerine kaleme alınmıştır⁹⁵. Büyük oranda İbn Bibi’nin *el-Evamirü’l-Alaiyye fi’l-umuri’l-Alaiyye* adlı Farsça eserinin tercümesidir. İbn Bibi’nin eseri 1192-1280 tarihleri arasında Anadolu Selçuklularının tarihini ele almaktadır⁹⁶. Yazıcızade Ali bu eserin başına Oğuz-name’den bir bölüm ve son kısmına Gazan Han’ın ölümünden sonra Anadolu’nun toplumsal ve siyasi durumuna ilişkin değerlendirmelerin bulunduğu başka bir bölüm eklemiştir⁹⁷. Bizi ilgilendiren, eserin bu son bölümünde yer alan Osman Bey’in “han” seçilmesine ilişkin kısımdır.

Sözü edilen bölümde Osman Bey’in töreye göre han seçildiği anlatılmaktadır. Yazıcızade’nin aktardığı şekliyle olay şöyledir: Moğollar’dan kaçarak uçta biriken konar-göçer kitlelerin beyleri bir araya gelmişler ve Oğuz töresi uyarınca Osman Bey’i han seçmişlerdir. Osman’ın han seçilmesi “Kayı soyu var iken, diğer boy hanlarının soyuna hanlık ve padişahlık değmez” denerek gerekçelendirilmiştir. Seçimden sonra beyler yine töre uyarınca üç kez Osman’a secde etmişlerdir. Yazıcızade bu bahsi “o zamanlar Oğuz töresinden bakiye var idi; şimdiki gibi toptan unutulmamış idi” diyerek sonlandırmaktadır⁹⁸.

⁹⁵ Abdullah Bakır, “Yazıcızade Ali’nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. VII.

⁹⁶ İbn Bibi, *El-Evamirü’l-Ala’iye Fi’l Umuri’l-Ala’iye (Selçuk-name) I*, s. 1 (Çevirmenin yazdığı “Giriş” bölümü).

⁹⁷ Bakır, *a.g.e.*, s. VIII-X.

⁹⁸ Bakır, *a.g.e.*, s. 742. Bu kısma hemen hemen aynı içerikle, Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesinin farklı edisyonlarında da bulunmaktadır (Örneğin bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-nâme)*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1958, s. 74-75; Hacı Bektaş Veli, *Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli)*, 3. Bs., Haz. Esat Korkmaz, İstanbul, Can Yayınları, 2006, s. 137; Cemil Cihan Macit, “Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi Üzerine Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2012, s. 164; Sedat Kardaş, *Ali Nihânî’nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi*, Ankara, Grafiker Yay., 2018, s. 502). Noyan tarafından yapılan yayında, uçtaki beylerin değil Kayı’nın ileri gelenlerinin bir araya gelerek Osman’ı bey seçtikleri şeklinde oldukça önemli bir fark bulunmaktadır (Bedri Noyan, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi (İlk Velâyetnâme)*, Aydın, (Yaymevi belirtilmemiş), 1986, s. 268).

Burada bizi ilgilendiren, töreye ilişkin söylenenlerdir. Yazıcızade töreye ilgili özetle dört şey söylemektedir.

1. Töreye ilişkin niteleme: Söz konusu olanın Oğuz töresi olduğu.
2. Törenin içeriğine ilişkin bilgi: Törenin boylar içerisinde Kayı boyuna mensup olanın han olacağını söylediği,
3. Töreye ilişkin bir uygulama: Osman'ın seçiminin töreye uyarak yapıldığı,
4. Törenin varlığına ilişkin bilgi: Yazıcızade zamanında törenin tamamen unutulduğu; Osman, han seçildiğinde ise henüz unutulmadığı ifade edilmektedir.

Töreden bahseden bir diğer Osmanlı metni ise Âşık Paşazade'nin yazmış olduğu tarihtir. Âşık Paşazade 1484'ten önce eserini tamamlamıştır. Yıldırım devrine kadar olan tarihî olayları, özgün hâli günümüze ulaşamamış olan Yahşi Fakih'in Menakıbnamesinden⁹⁹ yararlanarak kaleme almıştır¹⁰⁰. Âşık Paşazade'nin töreden bahsettiği satırlar şöyledir:

“...[H]alk kanun istemeye başladı. Germiyan'dan gelen bir kişi, ‘Bu pazarın bacını bana satın’ deyince, ona, ‘Şimdi Han’a git’ dediler. O da doğru Osman Gazi’ye geldi sözünü söyleyip, ‘Han’ım! Bu pazarın bacını bana sat’ dedi. Osman Gazi, ‘Bac nedir?’ diye sorunca, o kişi, ‘Pazara getirilen her bir şeyden ben akçe alırım’ cevabını verdi. Osman Gazi de bunun üzerine, ‘Hey adam! Senin bu pazara gelenlerden alacağın mı var da, bunlardan akçe istersin?’ deyince, o zat, ‘Han’ım, bu töredir ve gelenektir; bütün memleketlerde bunu padişahların alması adettir’ dedi. Osman Gazi, ‘Tanrı buyruğu ve peygamber sözü müdür veya o beyler bunu kendilerinden mi ortaya koymuşlardır?’ deyince o kişi, ‘Töredir Han’ım, çok öncelerden kalmıştır’ cevabını verdi. Osman Gazi ziyadesiyle öfkelenerek, ‘Hey adam bu kazananın kendi mülkü olur, onun malına ortak mıyım ki bana akçe ver diyeyim. Hadi git ve sana zararımın dokunmamasını istersen bu sözü söyleme’ der. Sonra halk, ‘Han’ım! Bu pazara hizmet edenlere nesne gerek, para

⁹⁹ Haşim Şahin, “Yahşi Fakih”, *DİA*, C. 43, 2013, s. 180-182.

¹⁰⁰ Abdülkadir Özcan, “Âşıkpaşazâde”, *DİA*, C. 4, 1991, s. 6-7.

vermeleri adettir' dedi. Bunun üzerine Osman Gazi, 'Madem ki böyle diyorsunuz, kim bir yük getirip satarsa iki akçe versin, satmayan da hiçbir şey vermesin...' dedi"¹⁰¹.

Aşık Paşazade'nin satırlarından töreyle ilgili öğrenilenler de şu şekilde sayılabilir:

1. Bac, töre ve adettir.
2. Bac, tanrı buyruğu olmadığı gibi beyler tarafından da konmamış; ezelden kalmıştır.
3. Osman Gazi bu töreyi bilmemektedir.
4. Osman Gazi, kabul etmek istemediğinde, halk araya girerek bac vermek gerektiği konusunda onu ikna etmektedir.

Yazıcızade ve Âşık Paşazade'nin bahsettiği törenin birbirine benzeyen ve farklılaşan yönleri olduğu görülmektedir. Töre olarak bahsedilen her iki uygulama da Osman Gazi döneminde gerçekleşmektedir. Söz konusu töreler, kıssaların karakterleri tarafından yaratılmamakta, fakat onlar tarafından uygulanmaktadır. Yazıcızade'nin bahsettiği törenin Oğuz töresi olduğu, buna karşılık Âşık Paşazade'nin bahsettiği törenin böyle bir adının olmadığı görülmektedir. İkinci töre, Osman Gazi tarafından bilinmemektedir; ilkinde, açık bir ifade olmamakla birlikte Osman'ın bilmemesi için bir sebep de bulunmamaktadır. Son olarak, Oğuz töresinin Osman Gazi'nin -yani yöneticinin- üzerinde uygulandığı buna karşılık bac ile ilgili törenin yönetilenlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰¹ Âşık Paşazade, **a.g.e.**, s. 73-74. Aynı basıda yer alan özgün metnin çevriyazısı şu şekildedir: "[B]u kez bu halk kanun isterler. Germiyân'dan bir kişi geldi. Eydür: "Bu pazarun bacını bana satun." dir. Bu kavim eyitdiler: "İmdi hana var." didiler. Ol kişi sürdi 'Osman Gazi'ye geldi, sözünü söyledi, eyitdi: "Hanum! Bu bazarun bacını bana sat." didi. 'Osman Gazi eydür: "Bac nedür?" Ol kişi eydür: "Bazara her ne kim gelse ben andan akça alurın." dir. Osman Gazi eydür: "Bire kişi senün bu bazarda gelenlerde alımın mı var kim bunlardan akça istersin?" Ol kişi eydür: "Hanum! Bu töredür, ve 'adettür. Cemi' vilayetlerde vardur kim pâdişâhlar aldılar." didi. 'Osman Gazi eydür: "Tanrı buyruğı ve peygamber kavlı mîdur veya ol begler kendülerinden mi itdiler?" didi. Bu kişi eydür: "Töredür hanum evvelen kalmışdur." didi. 'Osman Gazi gayetde gazaba geldi. Eydür: "Bire kişi kim kazana, kendünün mülki olur. Ben mâl anun mâlında ne kodum ki bana akça vir diyem? Bire kişi! Yöri git! Bana bu sözi söyleme kim sana ziyânım deger." didi. Ve bu halk eyitdiler kim "Hanum! Bu bâzârı bekleyenlere nesne gerek; 'âdetdür, bir nesnecük vireler." didiler. 'Osman Gazi: "Çün kim imdi siz eyle dirsiz, her kişi kim bir yük getüre sata iki akça virsün." didi. "Ve her kim ki satmasa hîç nesne virmesün." didi." (Âşık Paşazade, **a.g.e.**, s. 340-341).

Osmanlı tarihlerinde bahsedilen törenin, buraya değin ele alınmış olan kaynaklardaki törelerden ayrıldığı en önemli husus, törenin içeriğine ilişkin bilgi vermesidir. Biri, yöneticinin hangi şekilde belirleneceğine ilişkinken diğeri alınacak bir vergiye ilişkindir. Yazıcızade'nin anlattığı töre, Togan'ın “binlerce yıldır içeriği değişmeden” kalan ve riayet edilen gelenek hukukunu andırmaktadır. Ancak Âşık Paşazade'deki töre de yapılanı belli olmayan bir gelenek hukukudur. Sonuç itibarıyla ikisine de riayet edilmiştir.

Bu iki örnek üzerinden töreye ilişkin son bir tespit yapmak mümkündür. Osmanlı tarihlerinde ele alınan, diğer kaynaklarla ortaklaşan bir yön ve bir de aktüel içerik bulunmaktadır. Öncekilerle benzeşen yön törenin statik ilkesini, aktüel içerik ise dinamik uygulamayı birbirinden ayırt etmeye yaramaktadır. İlke olarak töre hem bu iki kaynakta hem de ele alınan diğer kaynaklarda aynı şeyi buyurmaktadır. “Öncekiler”den ya da “tanrı”dan, ama muhakkak geçmişte bir yerlerden gelenin muhafaza edilmesi ve sürdürülmesi. Bu, törenin değişmeyen yönüdür ve Togan'ın ifadesiyle bin yıldır aynı şekilde kalmıştır.

Öte yandan yer ve zaman, toplumsal ilişkiler değişmektedir. Buna bağlı olarak geçmişten gelen de değişmektedir. Bununla beraber, referans noktası töre olmak kaydıyla, muhafaza edilip sürdürülmesi emredilen, geçmişe dahil olmaktadır. Kuruluş mitine mündemiç olan törenin, çoğaltılması hadisesini bu açıdan değerlendirmek de mümkündür: Atalara referansla kutsanan normatif anlama sahip bir geçmişin, yeni geçmişlerle çoğaltılması.

B. ARA SONUÇ: TARİH YÜKÜ VE ANLAMI

Göktürk Yazıtlarını konu ederek yazıtlardan öncesi ile sonrasını karşılaştırdık. Divanu Lügati't-Türk'teki atasözleri sayesinde törenin sözlü gelenek içerisinde geçmişten o güne değin muhafaza olunan anlamını görme fırsatı yakaladık. Kutadgu Bilig'de, Karahanlılar döneminde yüksek zümreden addedilebilecek birinin töre ile ilgili görüşünü gördük. Osmanlı tarihlerinde ise, ele alınan diğer tarihî kaynaklarla kesişen ya da ayrışan yönleri olan iki töreyle karşılaştık.

Buraya değin farklı dönem ve coğrafyaların kaynakları kullanılarak yapılan açıklamalardan hareketle, törenin tarihinden çıkan anlamı ve ele alınan dönem ve

coğrafya için bunun yansımasının ne olduğunu, bütünleyici bir şekilde ele almak yerinde görünmektedir. Bunu yapmaya başlarken kalkış noktamızı teşkil eden şu satırlar alıntılanabilir:

“Geleneksel toplumda otoritenin ayrı, hatta ayırt edilebilir bir kimlik olarak pek farkına varılmamıştı. Nasıl böyle olabilsindi ki? Sosyal fonksiyonlarda derinlemesine kök salan; aile, mahalle, kilise cemaati ve lonca iç düzeninin ayırt edilemez bir parçası olan, her fırsatta ritüelleştirilen otorite, insanın soluduğu havayı fark edememesi kadar kanıksanmış, geleneğin ve ahlâkın dokusuna derinlemesine nüfûz ve sirayet etmişti”¹⁰².

Otorite ile töre arasındaki benzerliğe daha önce değinilmişti. Bu paragrafta otorite için söylenenler, töre için söylenmiş gibi değerlendirilebilir kanısındayız. Töre, ait olduğu geleneksel toplum içinde, kanlı canlı uygulamasıyla her yerde ve şeyde somutlaşmakta iken, onun uygulamasından ayrı bir varlığı olduğunun farkına varılamamıştır. Bu durum yazılı kaynaklara da yansımıştır. Örneğin Kutadgu Bilig’de töreyle hakan aynı kişide, Kün-Toğdı’da somutlaştırılmıştır. Yöneticiyle törenin yakın ilişkisi tüm yazılı kaynaklarda benzer şekilde takip edilebilir. Garip olan bu ilişkinin bugün hala o günkü gibi değerlendirilmesidir.

Bazı örneklerle ayırt edilmesi gerekenin ne olduğunu somutlaştıralım. Daha yalın ilişkiler olduğu için örnekleri başlangıç durumundan seçmek uygun görünmektedir. Örneğin boylar ziyafetlerde, yaylalarda konumlarını (orun) töreye göre alır, yenecek eti töreye göre paylaşırlar (ülüş)¹⁰³. Toy ya da şölen adlı ziyafetlerde, ziyafeti verence yağma sofrası kurulur¹⁰⁴. Evlilikte ancak *yad kızı helaldir*¹⁰⁵. Bunların bu şekilde yapılmasına bir boy beyi karar vermemektedir. Böyle yapılageldiği için

¹⁰² Robert Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, Çev. Yusuf Kaplan, 2. Bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2016, s. 148.

¹⁰³ İnan, **Makaleler ve İncelemeler I**, s. 241-247.

¹⁰⁴ Eski Türklerde potlaç hakkında bkz. Ziya Gökalp, **Kitaplar 1**, Haz. M. Sabri Koz, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2019, s. 359-362; İnan, **Makaleler ve İncelemeler II**, s. 245, 246.

¹⁰⁵ Eski Türklerde egzogami hakkında bkz. İnan, **Makaleler ve İncelemeler II**, s. 241, 242.

yapılmaya devam eden şeylerdir. Ancak ona uyanlar, öyle yapılageldiği için değil, töre olduğu için bunu yaparlar. Yani töre, yapılagelenin dışsallaştırılıp normatif bir anlam yüklenmesinden sonra, bu norma riayet edilmesidir¹⁰⁶. Bu anlamıyla töre irade ürünü değildir; toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür.

Ancak töre, yapılanların tek tek normlara dönüştüğü bir kanun metni değildir¹⁰⁷. Yapılanlara dayanan ve yapılacaklara dayanak oluşturacak tek bir ilke-normdur. Bu tek ilke, hayatın her alanında somutlaşır ya da bazen somutlaştırılır. Töre, eğer birileri eliyle somutlaştırılacaksa, bu, o kişinin törenin ne olduğunu söylemesi ya da doğrudan töreyi uygulaması anlamına gelir. Törenin yapılması ile onun uygulanması arasındaki karışıklık da burada başlar. Töreyi yapmak ile töreye göre yapmak farklı iki şeydir. Bilinçli olarak, bir irade ortaya koyup töreyi yapan kimse yoktur; ama başta yönetici olmak üzere herkes her şeyi töreye göre yapmaktadır. Ya da yapması beklenmektedir.

Ele alınan kaynaklar içindeki tarihsel ve toplumsal serencam göstermektedir ki hukuk, töreye referans gösteren bir yöneticinin iradesinin konusu da olmuştur. Bu durum törenin toplumsal ilişkilerin ürünü olmadığını göstermez; toplumsal ilişkilerin, hukukun yöneticinin iradesine konu edilmesine cevaz verir hale geldiğini gösterir¹⁰⁸. Bu hukuk töreye uygun olarak yapılmaktadır; yoksa törenin kendisi değildir.

Değerlendirilen kaynakların ortaklaştıkları yönler, törenin değişmeyen özünün ne olduğunu göstermektedir. Bu öz, törenin dışsal, kutsal, soyut bir ilke oluşudur. Bu ilkenin içeriği, geçmişten gelenin korunması ve sürdürülmesine ilişkindir. Geçmişten gelen ve dolayısıyla korunması gereken içerik değişebilir ve de değişmiştir; ancak töre bu içerikten bağımsız olarak, geçmişten gelen her ne ise onu bir “olması gereken” olarak sunmaktadır.

¹⁰⁶ Bireylerde oluşan alışkanlıkların toplumsallaşması ve standartlaşması, giderek davranış kurallarına dönüşmesi süreci ve tüm bu sürecin bilinçdışı niteliği hakkında bkz. Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 40-46.

¹⁰⁷ Dolayısıyla onun halk, kurultay ve han tarafından yapıldığı (Arsal, **Türk Tarihi ve Hukuk**, s. 283) doğru değildir. Törenin halk, kurultay ve hana uygulanmasını emrettiği şeyler vardır. Töre halkın, kurultayın ve hanın parçası olduğu bütünün her türlü süregiden davranış ve ilişkisinin dışsallaşmış normatif bir anlam kazanmasıdır.

¹⁰⁸ Hassan, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, s. 144.

Töre, Göktürk Yazıtlarında efsanevi bir kuruluştan kaynaklanır; atasözlerinde “öncekilere” gönderilir; Kutadgu Bilig’de tanrıya referans verir; Anadolu’daysa Oğuz’a ve ezelden kalmış olmaya. Başından sonuna dek töreye hâkim olan, onun bulunulan zaman ve mekana kıyasla farklı bir boyutta kurulmasıdır. Dolayısıyla dışsallık törenin değişmez özelliklerinden bir tanesidir.

Törenin köklerinin geçmişte bir yerlerde atalar kültü ile ilişkili tös/töz ile kesiştiği iddiası, bizce törenin tarihsel anlamıyla örtüşmektedir. Göktürk Yazıtlarındaki töre, bu ilk anlamıyla ilişki kurmaya elvermektedir. Atasözlerinin “öncekiler”e gönderme yapması da aynı doğrultuyu teyit etmektedir. İslam’la tanışma, atalarla ilişkilendirilen dinî anlamı, İslam’ın evrensel tek tanrısına dönüştürmüştür. Osmanlı tarihlerinde dinî bir göndermenin bulunmaması, kanımızca böyle bir anlam taşımadığı anlamına gelmemektedir. Törenin dışsallığının, ona uhrevi bir boyut kattığı da ilave olunmalıdır. Tüm bunlar dolayısıyla törenin bir diğer değişmez özelliği olarak kutsallığı ortaya çıkmaktadır.

Törenin içeriğinde görülen farklılıklar, onun uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Uygulaması bir yana bırakıldığında, törenin hep “öncekiler”in, kurucuların, Oğuz’un yaptığıнын yapılmasını buyurduğu görülür. Buradan çıkan anlam yer, zaman ve toplumsal ilişkiler bir tarafa bırakıldığı takdirde, törenin hep geçmişte yapılanın sürdürülmesini emrettiğidir.

Törenin bir diğer değişmez özelliği, aynı zamanda açıklaması en güç olanıdır. Töre, soyut bir ilkedir. Açıklanmasının güç olmasının sebebi, onun her zaman, her yerde somutlaşarak görünmesidir.

Soyut bir ilke olarak töre, her şeyde somutlaşır. Her şeyin yapıldığı üzere yapılmasını buyurur. Somutlaşma, törenin uygulanışını teşkil eder. Uygulama dışsal değildir; her şeyin bulunduğu düzlemde gerçekleşir. Dolayısıyla uygulamadaki istikrar ve bunun kazandığı normatif anlam, törenin kendisi değil ilineğidir. Uygulama istikrarı ve norm yere ve zamana, kurulan toplumsal ilişkilere göre değişir. Nitekim Göktürk Yazıtlarındaki törenin uygulanışı ile Anadolu’daki uygulanışı iki farklı şeydir. Bunlarda ortak olan soyut, dışsal, kutsal ilkeye referanstır.

Törenin dışsal ve kutsal oluşu, onu herkes gibi uygulayıcının da üzerinde konumlandırır. Dolayısıyla uygulayıcı bu ilkeye tâbidir. Uygulayıcının kim olduğu, toplumdaki iktidar ilişkilerine bakılarak cevaplanabilir. En erken kabilelerde törenin uygulayıcısı topluluğun bütünüdür. Toplumsal tabakalaşma ile beraber uygulama, toplumun bütününden kopmakta, yöneticilerin eline geçmektedir. Burada bahsedilen yönetici, kelimenin en geniş anlamıyla yöneticidir. Yani iktidar sahibi herhangi bir kimse. Siyasi iktidar sahipleri gibi toplumsal iktidar sahiplerini de kapsamaktadır. İster bir bütün olarak topluluk, ister siyasi ya da toplumsal iktidar sahibi kimse olsun, uygulayıcının yapacaklarının sınırını töre oluşturur. Ne var ki töre geçmişe referans vermektedir; geçmişe her an, yeniden toplumsal ilişkilerce kurulmaktadır. Bu düzenek dolayısıyla uygulayıcının yapacaklarının sınırı, bu dünyada, toplumsal ilişkilerce belirlenmektedir.

Töreyi yönetici yapmamaktadır. Aslında onu kuran ya da vaz eden herhangi bir irade yoktur. Töre, devam edegelen toplumsal ilişkiler sonucunda ve toplumsal ilişkileri doğrulayacak şekilde oluşan bir ilkedir. Bir ilkedir; yani söz konusu ilişkilerin tümünün yansıdığı bir kanunlar toplamı değildir. İlkenin yegane içeriğı geçmişten gelenin korunup sürdürölmesidir. Ne var ki toplum ve ilişkiler bir taraftan töreye referans verir fakat bir taraftan değışir; buna bağılı olarak törenin muhafazasını emrettiğı geçmiş de değışir. Toplumsal değışim ve geçmişten gelenin artık daha eskiden kalan olmaması, törenin değıştiğı yanılığını oluşturur; halbuki ilke olarak töre sabittir. Değışen onun uygulamasıdır.

II. TÜRKİYE BÜTÜNCÜL TOPLUMUNDA TÖRE-İKTİDAR İLİŞKİSİ

Bir önceki başlıkta tarihsel bir değışlendirmeye törenin özü ve ilinekleri üzerine bazı tespitlerde bulunuldu. Buna göre ilke olarak töre her şeyde, her yerde somutlaşmakta ve geçmişten gelene normatif bir anlam yüklenmesine olanak tanımaktaydı. Törenin somutlaştığı şeylerden biri de hukuktur. Fakat bu hukuk, ilke-töre gibi değışmez değildir. Bilakis içeriğı yer, zaman ve toplumsal ilişkilere göre değışmektedir. Bu bölümde Türkiye bütüncül toplumunda toplumsal normun töreye referansla hukuki norm haline gelmesi ele alınmaktadır. Söz konusu değışlendirme, siyasi iktidarı düzenleyen ve onu sınırlandıran hukuki normlarla sınırlı olarak yapılmaktadır.

Yapılan değerlendirme, toplumsal ilişkilere ve özellikle de iktidar ilişkilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde “iktidarın ve hukukun kaynağının tanrı olduğu”¹⁰⁹ önermesi, “iktidarın ve hukukun meşruiyetinin, geleneksel toplumlarda bunların tanrıya dayandırılmasına bağlı olduğu”¹¹⁰ parantezine alınmakta ve değerlendirme bu öncüle göre yapılmaktadır. Modern dünyada hukukun faili olarak iradeyi gösterebilmeye¹¹¹ karşılık, modern-öncesindeki “irade-dışılığı” getirdiği “failsizliğe” bakarak, hukukun toplumsal dayanaklarına odaklanılmaktadır.

Hukuki norm iki açıdan ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, yöneticiyi yönetici yapan hukuktur. Yöneticinin töreye referansla belirlenmesi süreci merkeze alınmıştır. İkinci olarak, yöneticiyi sınırlandıran hukuklar değerlendirilmektedir. Bu bahiste, bir taraftan toplumsal normların topluluklar eliyle etkin hukuklar olarak ortaya çıkması, diğer taraftansa töreye referansla geçerli hukuk oluşu açıklanmaktadır.

A. YÖNETİCİYİ YÖNETİCİ YAPAN HUKUK

Loughlin, *Kamu Hukukunun Temel Prensipleri* adlı eserinde Orta Çağ İngilteresinde kamu hukukunun temelini oluşturan bir “temel hukuk (*fundamental law*)”un varlığından bahsetmektedir. Temel hukuk, uyruklar arasındaki ilişkileri düzenleyen sıradan hukuktan (*ordinary law*) farklı olarak, hükümdar ile kamu görevlilerinin, parlamentonun ve mahkemelerin davranışlarını düzenleyen, bu

¹⁰⁹ Otto Gierke, “Orta Çağ’da Siyasi Kurumlar: Devlet ve Hukuk”, Çev. Olgun Akbulut, Emre Zeybekoğlu, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 130, 131; Halil İnalçık, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, 2. Bs., İstanbul, Eren Yay., 2005, s. 39; Ögel, **a.g.e.**, s. 67 vd.

¹¹⁰ Gerard Mairet, “Padovalı Marsilius’tan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, Çev. Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 217.

¹¹¹ “Yasanın asli anlamı, alelade anlamıdır, yasakoyucunun iradesidir” (Jeremy Bentham, **Yasamanın İlkeleri**, Çev. Barkın Asal, 2. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2017, s.105); “Bir yasa [...] akıl sahibi bir varlığa yol göstermek için, onun üzerinde gücü olan akıl sahibi (diğer) bir varlıkça koyulan bir kural olarak tanımlanabilir [...] bu anlamda hukuk, tanrının insana koyduğu yasaları ve insanın insana koyduğu yasaları kapsar” John Austin, **Hukukun Belirlenmiş Alanı**, Çev. Ülker Yükselbaba vd., İstanbul, Tekin Yay., 2015, s. 27). Modern dünyada iradenin hukukun ve iktidarın kaynağı olması hususunda bkz. Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 136 vd. İradeci yaklaşımın tarihte devlet ve hukuk arasındaki ilişkiyi açıklamada yetersizliği hakkında bkz. Edward Jenks, **Law and Politics in the Middle Ages**, London, John Murray, 1898, s. 2, 3; J. W. Gough, **Fundamental Law in English Constitutional History**, Oxford, Clarendon Press, 1961, s. 14, 15. Orta Çağ’da gelenek hukukunu devletin dışında fakat “halkın iradesi” olarak değerlendiren bir yaklaşım için bkz. Walter Ullmann, **Law and Politics in the Middle Ages**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 62, 63.

anlamda adeta yöneticiyi yönetici yapan hukuktur¹¹². Loughlin bu hukukun kamu hukukunun önceli olduğunu, ancak onun aksine henüz “sekülerleşmemiş”, “rasyonelleşmemiş” ve “pozitifleşmemiş” olduğunu belirtmektedir¹¹³.

Bu başlık altında, İngiltere’deki temel hukuk gibi bir “yöneticiyi yönetici yapan hukukun”, Türkiye bütüncül toplumundaki varlığı değerlendirilmektedir. Loughlin “temel hukuk fikri, rejim dışsal ve üstün bir otorite (*authority*) tarafından belirlendiği takdirde anlam taşıyabilir”¹¹⁴ demektedir. Dışsal ve üstün bir otorite denildiğinde Türkiye bütüncül toplumunda anlaşılacak olan töredir. Yöneticiyi yönetici yapan hukuk demekle, törenin yöneticinin belirlenmesine ve nasıl hareket edeceğine ilişkin içerdiği kurallar kastedilmektedir.

Yukarıda geçen, Yazıcızade tarihindeki şekliyle Oğuz töresinin Türkiye bütüncül toplumunda cari olup olmadığına dair elde kesin bilgi bulunmamaktadır. Bilinen bir şey varsa o da beyliklerin başında bulunan yöneticilerin ayırt edici özelliğinin savaşçı boy beyleri olmalarıdır¹¹⁵. Bu beyler, göçer ya da konar-göçer kitleleri örgütleyerek Batı Anadolu’da kentleri ele geçirmişler; İbn Haldun’un kuramına göre söylemek gerekirse, onlara saldırıp üstünlük kurmuşlardır¹¹⁶. Bu

¹¹² Martin Loughlin, **Kamu Hukukunun Temel Prensipleri**, Çev. Dilşad Çiğdem Sever, Kuvılcım Turanlı, Ankara, Dipnot Yay., 2015, s. 13 (Kavramların İngilizceleri için bkz. Martin Loughlin, **Foundations of Public Law**, New York, Oxford University Press, 2010, s. 1).

¹¹³ Loughlin, **Kamu Hukukunun Temel Prensipleri**, s. 14. Temel hukuk hakkında ayrıca bkz. Gough, **a.g.e.**, b.a.

¹¹⁴ Loughlin, **Foundations of Public Law**, s. 84 (Türkçe çeviride otorite yerine “iktidar” denmektedir).

¹¹⁵ Emecen, “Uç Beyi”, s. 38; Rudi Paul Lindner, “Anadolu, 1300-1453”, Çev. Ali Özdamar, **Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans’tan Türkiye’ye**, Ed. Kate Fleet, İstanbul, Kitap Yay., 2012, s. 139.

Belirtmek gerekir ki Sahib Ataoğulları ve Pervaneoğulları birer boy beyi tarafından kurulmamıştır. Bunlar esasen Selçuklu vezirleri Sahib Ata Fahrüddin Ali ve Muinüddin Süleyman Pervane’nin iktaları olup merkezî otoritenin ortadan kalkması ile bağımsız hareket etmişlerdir. Sahip Ataoğulları Karahisar merkezli bin kadar köyden, Pervaneoğulları ise Sinop’tan ibaret iki küçük beylik olduklarından istisna addedilebileceği kanısındayız (Sahib Ataoğulları için bkz. Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 150-152; Pervaneoğulları için bkz. Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 148, 149). İlhanlıların etkinliği sona erdikten sonra Orta Anadolu’da kurulan Eretna ve onun ardılı olan Kadı Burhaneddin devletleri de özgün durumları göz önünde tutulursa istisna teşkil etmektedir. Özgün durumları Anadolu’nun, İlhanlılarca doğrudan idare edilen kesiminde, (Eretna’nın) İlhanlı valisi iken ayrı bir devlet halini almasından kaynaklanmaktadır. Eretna Uygur kökenli İlhanlı valisidir; Kadı Burhaneddin ise alim ve şair olup Eretna oğlu Ali Bey’in naibi iken yönetimi ele geçirmiştir (Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, s. 155 vd.; Kemal Göde, “Eretnaoğulları”, **DİA**, C. 11, 1995, s. 295; Abdülkerim Özyayın, “Kadı Burhâneddin Devleti”, **DİA**, C. 24, 2011, s. 76).

¹¹⁶ Uygun, **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, s. 145.

bakımdan işgal ettikleri yerlerin halkı açısından konumları fiilî durum teşkil etmektedir. Meşruiyete ilişkin değerlendirme, ancak önderi oldukları göçer yahut konar-göçer kitlelere bakılarak yapılabilir.

Yönetme hakkının belli soylara ait olması, Türklerin Orta Asya'dan beri sahip oldukları bir uygulamadır. Türklerin İslam öncesi inanışlarının önemli bir ögesi olan kut anlayışı, tanrısal nitelikte bir yönetme hakkına işaret etmektedir¹¹⁷. Yöneten-yönetilen arasındaki ayrım, akbudun (akkemik/aksüyek)-karabudun (karakemik/karasüyek) adlandırmasıyla yapılmakta ve yönetme hakkı akbuduna ait görülmektedir¹¹⁸. Akbudun-karabudun ayrımı, bıraktığı ilk izleminin aksine, Anadolu halkının o kadar da geçmişinde ve uzağında kalmış değildir. Hatta ele alınan dönemden sonra, 15. yüzyılda kaleme alınan *Behçetü't-Tevârih*'te dahi bu ayrımın işlevsel olarak kullanıldığı görülmektedir¹¹⁹. Şu halde Anadolu'da konar-göçer kitlelere dayanan boy beylerinin, töreye referansla ve kadim yönetici olma ölçütüne göre belirlendikleri ileri sürülebilir.

Türkiye bütüncül toplumundaki yöneticiyi yönetici yapan hukuk bakımından, akbudun-karabudun ayrımının Orta Asya'dan kalan ilk anlamını, içeriğinin her yönüyle ne kadar muhafaza edebildiği tartışılabilir. Bununla beraber yönetme hakkına sahip olmanın, boy beyiyle sınırlı kalmayıp onun hanesini de kapsaması, bu ayrımın neseple olan ilişkisinin korunduğunu göstermektedir¹²⁰. Beyliklerde yönetme hakkının

¹¹⁷ Ögel, **a.g.e.**, s. 76, 77; Frenc Laszlo, "Kağan ve Ailesi", Çev. Şerif Baştav, **Türk Hukuk Tarihi Dergisi** C. I, 1941-1942, s. 50; Aydın, **a.g.e.**, s. 11; Anbarlı Bozatay, **a.g.e.**, s. 63-68. Kut hakkında bu tespitten öteye geçilmeyecek olması, daha önce belirtildiği üzere, kutsal niteliğin tespitinin ardından toplumsal temellere yönelmesindendir (Bkz. yuk. *Türkiye Bütüncül Toplumunda Töre-İktidar İlişkisi* başlığı). Kut anlayışına dayanan yönetim, daha önce değinilen (Bkz. yuk. Birinci Bölümde 148 numaralı dipnot) dünyevi bir yöneticinin tanrısal bir yönetme yetkisine sahip olduğu duruma denk düşmektedir (Uslu, **a.g.e.**, s. 23). Kut hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Gökhan Yılmaz, "Türk Devlet Felsefesinde "Kut", "Erdem" ve "Töre" Kavramları ile Bunların Aralarındaki İlişki", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 26, Ekim 2014, s. 311-332.

¹¹⁸ Ziya Gökalp, **Kitaplar**, s. 143, 363. Göktürk Yazıtlarında "kara budun"dan bahsedilmesi (Talat, **a.g.e.**, s. 76) bu ayrımın kadimliğini gösterir. Togan eski Türklerde halkın, kökleri efsanelere karışan yöneticilerin kemiklerinin uğursuz addedildiğini ve kendi ölülerinden başka yerlere gömüldüğünü, halkın kendilerini yöneticilerden ayırmak için "kara kemik" şeklinde adlandırdıklarını belirtmektedir (Togan, **a.g.e.**, s. 154).

¹¹⁹ Şükrullah, "Behçetü't-Tevârih", **Üç Osmanlı Tarihi**, Haz. Nihal Atsız, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2011, s. 199.

¹²⁰ Yönetme hakkı Hunlarda, Göktürklerde ve Uygurlarda da irsi olup belirli bir aileye aittir. Ancak aile içinde yöneticinin hangi usulle belirleneceği, bu örneklerde de belirli bir kurala bağlanmış değildir (Aydın, **a.g.e.**, s. 11; Mehmet Akman, **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, İstanbul, Eren Yay., 1997,

sadece belirli bir kişiye (en büyük erkek evlat ya da hanenin en yaşlı üyesi gibi) değil, onun hanesine ait olduğu, bey öldüğünde ya da görevinden uzaklaştırıldığında haneden bir erkeğin onun yerine geçebilmesinden anlaşılmaktadır¹²¹. Bu dönemde açık bir taht tevarüs kuralı bulunmamakta, ya oydaşma ile bey seçilmekte yahut durum çatışmaya sürüklenmektedir¹²².

Yöneticiyi yönetici yapan hukuka dair son bir tespit, birbirinden bağımsız iki hadisede bir ortaklık kurularak yapılabilir. İlk hadise Karamanoğullarında gerçekleşmiştir. 1350’de Larenden emiri olan Şemsüddin Bey, onu çekemeyen ve kendisi emir olmak isteyen Karaman Bey tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Bunun üzerine “müftü, şeyh, kadı vâiz cümle ulemâ” Karaman Bey’in amcası Ermenak emiri Burhanüddin Musa Bey’i hükümdar olmak üzere Larenden’ye davet etmiştir¹²³. İkinci hadise ise Karesioğullarında gerçekleşmiştir. “Hayırsız, meymenetsiz”¹²⁴ Demirhan halka fenalık ettiği için; içlerinde Hacı İlbeyi, Evrenuz, Ece Halil ve Gazi Fazıl’ın bulunduğu emirler tarafından, Orhan Gazi’nin yanında bulunan Demirhan’ın kardeşi Dursun, hükümdar olması için davet edilmiştir¹²⁵.

Söz konusu iki olayda ortaklaşan hususlar vardır. Her iki olayda da beyin ahlaki olmayan bir davranışı söz konusudur. Aktarıma göre ilkinde alimler, ikincisinde ise emirler “kötülük eden” bey yerine yönetme hakkına sahip haneden başka bir üyeyi davet etmiştir. Bu iki olay pekala yöneticinin ahlaki yükümlülüklerle aykırı davranması

s. 32, 33). Türklerde taht tevarüsünde *primogenitura* (ilk doğan) ya da *senioratus* (ekberiyet) olmadığına ve tüm haneden üyelerinin “hakimiyet hakkına” sahip olduğuna ilişkin bkz. Halil İnalcık, “Osmanlılar’da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, *AÜSBFD*, C. 14, S.1, 1959, s. 69; Laszlo, *a.g.e.*, s. 42.

¹²¹ Yönetici hanenin herhangi bir erkek üyesinin yönetimi devraldığına ilişkin örnek çoktur. Mesela Candaroğullarında İbrahim Şah’ın ardından amcasının oğlu Adil Bey emir olmuştur (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 125); Karamanoğullarında, Musa, İbrahim ve Halil Bey’ler kardeş olup birbirlerini takiben bey olmuşlardır (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 9, 10); Hamidoğullarında İshak Bey’in ardından beyliğe, yeğeni Muzafferüddin Mustafa gelmiştir (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 64).

¹²² Aydın, *a.g.e.*, s. 11, 12.

¹²³ Şikârî, *Karamannâme: Zamanın Kahramanı Karamanîlerin Tarihi*, Haz. Metin Sözen, Necdet Sakaoğlu, İstanbul, Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yay., 2005, s.141; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 11.

¹²⁴ Anadolu seyahatinde Karesi Beyliğine giden İbn Battuta, Demirhan’ı böyle nitelemektedir (İbn Battûta, *a.g.e.*, s. 295).

¹²⁵ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 100, 101.

yerine iktidar mücadelesi açısından değerlendirilebilir. Ancak bu dönemde henüz siyaset ve ahlakın birbirinden ayrılmadığı ve dolayısıyla ahlakiliğin uygulamanın ilkeye uygunluğuna sıkı surette bağlı olduğu da ileri sürülebilir¹²⁶. İktidarın parçalı yapısı göz önünde tutulacak olursa, toplumsal iktidarların kontrolünün “yöneticiyi yönetici yapan hukuka” uygunluğu denetleyebileceğini düşünmek de mümkündür. Bir kararın siyasi değil de hukuki olduğu, uygulamanın benzer durumlarda aynı şekilde tecelli etmesine (evrensel olmasına) bakılarak anlaşılıyorsa¹²⁷; burada benzer durumlarda aynı uygulamanın söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Eğer örneklerin iki taneyle sınırlı olması dolayısıyla bir tesadüf olarak addedilmezse, bu iki durumdan yöneticiyi yönetici yapan hukuka dair bir sonuç daha çıkarılabilir. Bu da Kutadgu Bilig’de anılanlar¹²⁸ ile aynı paralelde, bazı ahlaki yükümlülüklerin yönetici tarafından taşınması gerektiğidir.

B. YÖNETİCİYİ SINIRLAYAN HUKUKLAR

Türkiye bütüncül toplumunda yöneticiyi tayin eden hukuk ele alındıktan sonra bir de onu sınırlandıran normlara bakmak gerekir. Bu bölümde ana fikir, törenin Anadolu’daki parçalı iktidar yapısıyla doğrudan ilişkili olan çok hukuklu bir düzeni meşrulaştırdığıdır. Anadolu’da farklı iktidar odakları aracılığıyla etkin kılınan hukuklar vardır. Bu hukuklar, Eugen Ehrlich’in yaşayan hukuk kavramsallaştırmasında olduğu gibi toplumsal planda ortaya çıkmaktadır¹²⁹. Söz konusu hukuklar, törenin geçmişten gelenin sürdürülmesini buyurması sebebiyle,

¹²⁶ Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, s. 20.

¹²⁷ Leopold Pospisil, “The Attributes of Law”, **The Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict**, Ed. Paul Bohannon, Garden City/New York, The Naturel History Press, 1967, s. 33.

¹²⁸ Bunlar kınalık (adalet), uzluk (iyilik, faydalılık), tüzük (eşitlik) ve kişiliktir (insanlık) (Kafesoğlu, **a.g.e.**, s. 15). Kafesoğlu bu ifadeleri töreye ait nitelikler olarak ele almaktadır. Daha önce ele alındığı üzere (bkz. yuk. *Divanu Lügati’t-Türk ve Kutadgu Bilig’de Benzeşen Yöniyle Töre* başlığı) kanaatimizce kendinde töre bu niteliklerden aridir; dolayısıyla bunlar töreyi uygulayana, yani yöneticiye ait birer nitelik olabilir.

¹²⁹ Bkz. Eugen Ehrlich, **Hukuk Sosyolojisinin Temel İlkeleri**, Çev. Artun Mimar, İstanbul, Pinhan Yay., 2019, b.a. Bu çalışmada yaşayan hukuk kavramsallaştırmasından istifade edilmiş olmakla beraber kurgu ona göre şekillendirilmemiştir. Bunun sebebi Ehrlich’in büyük oranda modern hukuka odaklanması ve yaşayan hukuku bir devlet hukuku ile karşılıklı konumlandırarak, egemen anlayışa göre uygulanması gereken normun karşısı olarak ele alması (Altan Heper, **Serbest Hukuk Akımı: Sosyal Bir Olgu Olarak Hukuk**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2016, s. 90) dolayısıyladır. Türkiye bütüncül toplumundaki iktidarın, her bakımdan parçalı yapısı, devlet ile toplumu karşılıklı konumlandırarak onlardan sadır olan hukukları ayrı ayrı ele almaya izin vermemektedir. Hatta -aşağıda görüleceği üzere- toplumdan kaynaklanan hukuki normlar siyasi iktidar eliyle uygulanabilmektedir.

geçmişten geldikleri kabul edildiği nispette geçerli hukuklardır. Ancak belirtilmelidir ki törenin tek bir merkezden uygulanamamasının bir sonucu olarak, etkin bir hukukun geçmişten gelen bir hukuk olduğunu tespit eden bir merci de bulunmamaktadır. Dolayısıyla etkin her hukuk, aslında geçerlilik kazanmaktadır. Bu hukuklar topluluklar eliyle etkin kılınmaktadır. Beylikler de birer topluluk olarak onların etkin kılınması sürecinin paydaşıdır. Ancak etkin kılan aktörün kendisi değil, paydaşı olduğu için onların rızası hilafına varolan ve bu bakımdan onları sınırlayan hukuklardan söz etmek mümkündür.

Bu başlık altında hukuki bir normun tespiti için “devlet yaptırımına bağlanmak” kendi başına bir ölçüt değildir; bundan önce, normun toplumsal planda “etkinliğine” bakıldığı burada not edilmelidir. Yine belirtilmelidir ki ahlak, gelenek ve hukuk arasındaki sınırın- Orta Çağ Avrupa’sında olduğu gibi-¹³⁰ belirsiz olması, bunları birbirlerinden kesin surette ayırmayı anlamsız kılmaktadır¹³¹. Dolayısıyla böyle bir ayrıma gidilmemiş; yöneticiyi etkin olarak sınırlayıp sınırlamadıklarına odaklanılmıştır.

1. Geçerli Hukuk ve Etkin Hukuk

a. Weber ve İbn Arabi’ye Göre Etkin ve Geçerli Hukuk

Weber geleneksel otoritenin saf biçiminde yasama yoluyla bir hukuk yaratma olanağı olmadığını, yeni kuralların ise ancak geleneksel hukukça eskiden beri geçerliymiş gibi addedilirse gerçekten geçerlilik kazanacağını belirtmektedir¹³². Onun bu tespiti -eğer “geleneksel hukuk” dediği “töre” olarak anlaşılacak olursa- Türkiye bütüncül toplumu bakımından da bir ölçüde geçerlidir. Yöneticinin töreye uygun olarak hukuk yaratmadığı söylenemez. Buna karşılık yöneticinin iradesi ürünü olmayan, geçmişten geldiği için geçerli addedilen hukuklar da vardır. Burada, yönetici yaratmadığına göre onu sınırlayacak olan, bu hukuklara odaklanılmaktadır. Weber’in

¹³⁰ Kern, **a.g.e.**, s. 75; Mehmet Cemil Ozansü, **Erken Modernlikle Ceza Sorumluluğunun Kamusallaşması ve Rasyonelleşmesi**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2014, s. 93-96.

¹³¹ Modern devletin iktidarının içkin; ahlaki ve hukuki olmak üzere normatif ve toplumsal gerçeklikten kaynaklanan sınırlarını birbirinden ayırarak değerlendirilmesine bir örnek için bkz. Zabunoğlu, **Devlet Kudretinin Sınırlandırılması**, s. 180 vd.

¹³² Weber, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, s. 349.

saptamasında açıklığa kavuşturulması gereken bir yön bulunmaktadır. Bu da yeni kuralların nasıl olup da eskiden beri geçerliymiş gibi addedileceğidir.

Töre bir hukuki normun geçerliliğini sağlar¹³³. Bir hukuki normun töreye referans ile geçerli hukuk halini alması, törenin geçmişten gelenin sürdürülmesine ilişkin normatif buyruğuna dayanmaktadır¹³⁴. Yoksa hukuki normun etkin bir edimle töreyi referans göstermesinden söz edilmemektedir. Ancak etkin bir edim değil, etkin hukuk olmak gerekmektedir. Bir hukuk törece “eskiden beri geçerliymiş gibi addedilip” geçerli kılınıyorsa bu, o hukukun geçerli kılınmadan önce de toplumsal bir karşılığı olduğunu, Kelsen’in ifadesiyle “en azından bir dereceye kadar etkin bir norm”¹³⁵ olduğunu göstermektedir. Törenin geçmişten geleni sürdürmeye yönelik buyruğuyla beraber değerlendirildiğinde Türkiye bütüncül toplumunda etkin olan her hukukun bir şekilde geçerli de olduğu görülmektedir¹³⁶.

Örneğin şeriat Türkiye bütüncül toplumunda etkin bir hukuktur. Onu geçerli kılansa töredir. Bu noktada şeriatın töreye referansla geçerli bir hukuk olması üzerinde durmak gerekir. İbn Arabi şöyle demektedir:

“[D]evirler değiştiği için, peygamberlerin getirdiği yollarda farklılıklar gerçekleşmiş, âlemde mezhepler ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır; bir kısmı melekî ruhtan, bir kısmı ise feleğin dönüşünden meydana gelir. Zaman böyle hüküm verirken yasayı

¹³³ “[Geçerlilik] doğrudan hukukun düzen fonksiyonu ve formel yanı ile ilişkilidir. [Hukuk olarak nitelenen şeyin geçerliliği] hukuk düzeninin kendisi ile bağlantılı olarak ortaya koymuş olduğu *temel yasalar* çerçevesinde verilebilir” (Işıktaç, **a.g.e.**, s. 25. [vurgu tarafımızdan eklenmiştir]).

¹³⁴ Benzer bir durumun erken dönem Orta Çağ Avrupa hukuku için de cari olduğu görülmektedir. Varolan hukukun sürdürülmesi gerektiği hususunda Orta Çağ Avrupa’sındaki mutabakat için bkz. Kern, **a.g.e.**, s. 72; feodal hukuk ve uygulamalarının temelinin gelenek olduğu hususunda bkz. Goff, **a.g.e.**, s. 367; Orta Çağ hukukçularının varolanda normatif bir özellik tespit etmeye yönelik eğilimi hakkında bkz. Ippolito, “Hukukta Çoğulculuk”, s. 220; Orta Çağ Avrupa’sında “öncesiz” bir âdetin, kilise ya da gruplar eliyle benimsenmesi dolayısıyla geçerlilik kazanması hususunda bkz. Barkın Asal, **Kodlaştırma: Fransız Medeni Kanunu’nun Felsefi ve Tarihi Kökenleri**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2018, s. 38, 39.

¹³⁵ Hans Kelsen, **Pure Theory of Law**, İngilizceye Çev. Max Knight, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967, s. 11.

¹³⁶ Durum, Bloch’un dokuzuncu yüzyıl Avrupasının hukuk sistemine ilişkin tespitinin, aynı şekilde Türkiye bütüncül toplumunda geçerli olduğunu göstermektedir. Bloch şöyle demektedir: “sonuna kadar gelenekselci olan birinci feodal çağa ait hukuk sistemi, var olmuş olanın *ipso facto* var olma hakkı bulunduğu düşüncesine dayanıyordu” (Marc Bloch, **Feodal Toplum**, Çev. Melek Fırat, İstanbul, Kırmızı Yay., 2007, s. 211).

koyan kişi de söz konusu hükümle ortaya çıkar. Bu itibarla maslahatları üstün akıl sahibi hedefler. Allah söz konusu maslahatları geçerli sayar, onları [onlara, *thn*] (gözetmek üzere ortaya konulan nevamis-i hikemiyyeye) riayet edenlere ikramda bulunur, o hükümleri geçerli kıldığı şeriatla ilhak eder. Böylece akıllıların ortaya koyduğu hükümlerle (Allah katından gelen) şeriat hükümlerini yerine getirenler için, sevapta eşitlenir”¹³⁷.

İbn Arabi İslami açıdan kutsal ve dışsal olana referans vermenin etkin hukuku geçerli kıldığına işaret etmektedir. O da ilkenin değişen ve değişmeyen yönlerini vurgulamaktadır: Yer (alemler) ve zaman (devirler) değişmiş ve toplumsal ilişkiler çeşitlenmiştir (farklı mezhep ve görüşler ortaya çıkmıştır). Kuralların bir kısmı vahyi (melekî ruh), bir kısmıysa bu dünyadaki değişim ile (feleğin dönüşü) ortaya çıkmaktadır. Onun ele alış biçimine göre kurallar, yasayı koyan ve hükmedenin iradesinden sadır olmaktadır. Ancak netice olarak “yasayı koyan, hükümle ortaya çıkmakta”, etkin bir hukuk ona hükmeden/uygulayan bir iktidarı gerektirmektedir. İbn Arabi’ye göre maslahatları geçerli kılan töre değil Allah’tır. Sonuç itibarıylaysa şeriat ile o hükümler arasında bir fark kalmamakta, bu dünyada konan hükümlerle Allah katından gelen şeriat, ilkeye göre aynileşmektedir.

İbn Arabi’nin şeriatla referans ile töreyi geçerli kıldığı düşünölebilir. Ancak bu, törenin özünü bir tarafa bırakıp tarihî bazı ilinekleri esas alan bir yaklaşım olur. Törenin özü dışsal, kutsal, soyut bir ilke olmasıdır ve yegane içeriği geçmişten gelenin muhafaza edilip sürdürölmesidir. Bu öz merkeze alınırsa, İbn Arabi’nin ilkesi ile töre arasında göröndüğünden daha az fark olduğu ortaya çıkar. Ayrıca ilave edilmelidir ki, töre eğer özünün yanında bir ilineği ile düşünölecekse bu, İslamiyet sonrasına ait bir ilinek olmalıdır. Bu çalışmada, İslamiyet sonrasında törenin incelendiği kaynak olan Kutadgu Bilig’de, İslam’ın evrensel tanrısının atalar-dedeler yerini aldığı görölmektedir¹³⁸.

¹³⁷ Muhyiddin İbn Arabî, **Fütühât-ı Mekkiyye**, C. 18, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 42.

¹³⁸ Bkz. yuk. *Divanu Lügati’t-Türk ve Kutadgu Bilig’de Benzeşen Yönüyle Töre* başlığı.

Çözümlemesinin vardığı yer itibarıyla İbn Arabi, farklı geleneklerden kaynaklanan hukukların ilkeye referansla bir ve aynı olduğunu söylemektedir. Türkiye bütüncül toplumunda da farklı geleneklerden gelen hukuklar, ilkeye referans ile aynı bütünün birer parçası haline gelmektedir. Weber'in ve İbn Arabi'nin düşüncelerinin ardında kanımızca aynı mantık yatmaktadır. Bu da geleneksel bir toplumda geçmişten gelen hukukun, ismi her ne olursa olsun ilkeye referansla geçerli hâle geldiğidir.

Son olarak İbn Arabi'nin başlatıcısı olduğu geleneğin takipçisi ve bir İbn Arabi şarihi Davud el-Kayserî'nin, Orhan Gazi'nin İznik'te açtığı medresenin müderrisi olduğu ve dolayısıyla bu geleneğin Türkiye bütüncül toplumunda cari olduğu hatırlatılmalıdır¹³⁹. Bu bağ kanımızca, İbn Arabi'nin sözlerinin Türkiye bütüncül toplumu için de geçerli olduğunu düşünmeye olanak tanımaktadır.

b. Toplumsal Normdan Etkin Hukuka

Bir önceki bölümde bir hukuki normun töre tarafından geçerli kılındığı, geçerli kılınmadan önceyse o hukuki normun etkin bir hukuk olduğu söylendi. Etkin hukukun ne olduğunu açıklamak içinse bir adım geriye gitmek ve toplumsal normun hukuki norm halini alma sürecini incelemek gerekiyor.

Toplumsal norm, kültürel sistem içinde oluşan davranış biçimlerinin “olması gereken” anlamını içerecek şekilde formüle edilmesidir¹⁴⁰. Türkiye bütüncül toplumunda iki farklı toplumsal norm kaynağı vardır. Konar-göçerler ve yerleşiklerin toplumsal normları birbirinden bütünüyle ayrılmaktadır.

Örneğin konar-göçerlerin geçimlerine temel teşkil eden faaliyet hayvancılıktır. Yaşam tarzları da hayvancılığın gereklerine göre şekillenmiştir¹⁴¹. Hayvanlarını otlatma ihtiyacının bir sonucu olarak mevsimlere göre, periyodik olarak göç ederler¹⁴². Konar-göçerler, geçimlerinin temel unsurunu teşkil eden hayvanları bakımından özel mülkiyet fikrine sahiptir¹⁴³. Hayvanları merada beraber otlar; hangi hayvanın toprağın

¹³⁹ Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler*, s. 145, 146.

¹⁴⁰ Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol*, s. 58.

¹⁴¹ Polat, *Selçuklu Göçerlerinin Dünyası*, s. 230.

¹⁴² Khazanov, *a.g.e.*, s. 101, 102.

¹⁴³ *A.e.*, s. 228.

hangi kesiminden ot kopardığı ile ilgilenilmez. Toprakla kurdukları ilişki sınırlı olduğundan toprak üzerinde özel mülkiyet fikrine aşına değillerdir¹⁴⁴.

Yerleşikler ise kırsalda tarımla, kentlerde ise buna ilave olarak ticaretle uğraşırlar. Tarımla uğraşan kitleler, toprağın çıplak mülkiyeti kendilerine ait olsun olmasın, geçimlerini tasarruflarında bulunan toprakla kurdukları özel ilişkiye borçludurlar¹⁴⁵. Kendilerinin ve hayvanlarının besinlerini oradaki etkinlikleri ile temin ederler; ürettikleri fazla ile vergilerini öder yahut ticaret yoluyla başka ihtiyaçlarını karşılarlar.

İki kitlenin inanç özellikleri de farklıdır. Konar-göçer kitleler daha ziyade İslam'ın heterodoks yorumlarına yakındır¹⁴⁶. Birbirinden farklı unsurları bir araya getirmiş bir inanışları vardır¹⁴⁷. İslam'ın kitabi şeklini fazla bilmezler¹⁴⁸. Yerleşikler ise İslam'ın Sünni yorumuna yakındır¹⁴⁹.

Hülasa bu iki kitle, birbirinden tamamen farklılaşan hayat pratiklerine sahiptir; yaşayışlarının doğal sonucu olarak geliştirdikleri toplumsal standartlar birbirinden tamamen ayrılır. Söz konusu standartlar, konar-göçerler için de yerleşikler için de toplumsal normlar teşkil ederler. Buradaki toplumsal norm, en genel anlamda standartlaşmış alışkanlıklardır. Tarım yapılırken ya da hayvan güdülürken işleri kolaylaştıracak belirli tekniklerin kullanılması gibi rasyonel olabileceği gibi, bir şeyleri uğurlu sayma ya da ibadet etme gibi inanç ile ilgili de olabilir.

Ancak her toplumsal norm hukuki norm değildir; hukuki normun temel özellikleri davranışları düzenlemesi, sistemi örgütlemesi, sistemin işleyişini garanti altına alması ve uyuşmazlıkları çözmesidir¹⁵⁰. Hukuki bir normun etkin olabilmesi ise uygulanmasına bağlıdır¹⁵¹. Bir toplumsal normun bu gereksinimleri karşılayabilmesi

¹⁴⁴ A.y.

¹⁴⁵ Berktaş, a.g.e., s. 337, 338.

¹⁴⁶ Ocak, **Babaîler İsyanı**, s. 45.

¹⁴⁷ Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 149.

¹⁴⁸ Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, s. 207, 208.

¹⁴⁹ A.e., s. 207.

¹⁵⁰ Yasemin Işıktaç, Umut Koloş, **Hukuk Sosyolojisi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015, s. 150.

¹⁵¹ Işıktaç/Koloş, a.y.

ve etkinliğinin sağlanması, bir iktidar eliyle formüle edilerek desteklenmesini gerektirmektedir¹⁵². Merkezî bir iktidarın olmadığı Türkiye bütüncül toplumunda, toplumsal normun hukuki norm halini almasını, bu kitleleri örgütleyip, buyruk verme gücüyle bu buyruğa uyma sonucunu elde edebilen topluluklar sağlamaktadır¹⁵³. Topluluklar iktidarlara ve dolayısıyla sahip oldukları buyurma gücü ile etkin hukukları ortaya çıkarmaktadır. Yalnız belirtilmelidir ki ne toplumsal normlar ne de etkin hukuklar bilinçli olarak ortaya konmuş olan normlardır. Alışkanlıklar, toplumsal standartlar ve geleneklerin ardında bir iradede çok; daha önce yapılmış olanın, öyle yapılmaya devam edilmesine duyulan güven yer almaktadır¹⁵⁴. Toplumsal normun etkin hukuk haline gelmesi süreci, onun bilinçli olarak hukuk haline getirilmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Söz konusu olan, toplulukların iktidarının onları uygulanabilir kılmasıdır.

Şu halde denilebilir ki töreye referansla geçerlilik kazanan hukuklar, topluluklar eliyle etkin kılınmıştır. Bu durum, Türkiye bütüncül toplumunda geçerli hukukların tümünün ardındaki iktidarın siyasi iktidar olan beyler olmadığını, onların yanı sıra ahi teşkilatı, çeşitli tarikatlar ve ulemanın da sayılması gerektiğini göstermektedir.

Örneğin daha önce ele alınan şeriat, töreye referansla geçerli hukuktur. Fakat onun etkin hukuk olması, ulemanın buyurma gücü ve Sünni İslam cemaatinin ona uymasıyla mümkündür. Şeriat, ulemayla siyasi iktidarın iç içe geçtiği bir uygulamaya sahiptir¹⁵⁵. Ancak belirtilmelidir ki uygulamadaki bu iç içelik bakımından şeriat

¹⁵² Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 58.

¹⁵³ Hukuki normu, merkezî bir iktidarın sistematik güç uygulamasıyla destekleyip yaptırımlandırmasına bağlayan görüş için bkz. Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 58, 59. Hukuki normun kaynağını genelleştirilmiş bir buyruk verme gücü ve buyruğa uyma yükümlülüğü arasındaki ilişkiye bağlayan görüş için bkz. Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 181.

¹⁵⁴ Jenks, **a.g.e.**, s. 56, 57 ve 60; Arsal, **Türk Tarihi ve Hukuk**, s. 283.

¹⁵⁵ Zubaida şeriatı, buradakine benzer şekilde devletin dışında ortaya çıkan bir hukuk olarak ortaya koymaktadır: “[F]arklı hukukilik standartlarına sahip iki ayrı liderlik ve yönetim alanı [...]: Toplum ve devlet. Toplum ulemanın sürdürdüğü ve yürürlüğe koyduğu, fakat yaptırımlarının hükümdarın iktidarıyla sağlandığı şeriat ile yönetilir” (Zubaida, **a.g.e.**, s. 147). Zubaida’nın yaklaşımının farkı, yaptırımı hukuk tanımında referans noktası yapmasıdır. Bu çalışmada ise hukuk, etkinlik ölçütüne referansla tanımlanmaktadır. Yaptırım, etkin hukukun uygulanmasıyla ilgili olduğu için şeriatın uygulanması bize göre salt ulema eliyle değil yanı sıra siyasi iktidarlardır. Şeriatın sosyolojik işlev bakımından devletin dışında, uyumsuzluk çözümüne yönelen, “hukukçuların hukuku” olarak anlaşılmasına olanak tanıyan bir sınıflandırma için bkz. Heper, **a.g.e.**, s. 101.

ayrık bir örnek teşkil etmektedir. Töreye referansla geçerli olup, uygulaması tümüyle beye ait olmakla birlikte, etkinliği toplumsal iktidarlarca temin edilen haklar da mevcuttur.

2. Topluluklar ve Etkin Hukuk

a. Kitlelerin Toplumsal Normlarının Etkin ve Geçerli Hukuk Oluşu

Daha önce bahsedilmiş olan, Âşık Paşazade'nin pazar bacı alınmasına ilişkin aktardığı olay¹⁵⁶, etkin bir hukukun ardındaki iktidarı değerlendirmek bakımından yararlı görünmektedir.

İnalcık, bu rivayeti şer'î hukuk-örfî hukuk tartışması bağlamında ele almaktadır¹⁵⁷. Buradaki kavrayışta, bir tarafta dinî kaynaklı şer'î hukuk bulunurken diğer tarafta kaynağı yöneticinin iradesi olan örfî hukuk bulunur. Bunların biri İslam geleneği, öteki ise eski Türk-Moğol geleneği ile ilişkilendirilmektedir¹⁵⁸. Bu tartışma, hangisinin diğerine üstün olduğu konusuna odaklanmaktadır. Bu çalışmadaki kavrayışa göre, bu tartışmada yarışan taraflardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Çünkü yöneticinin ortaya koyduğu hukuk da, şariat da Türkiye bütüncül toplumunda töreye referansla geçerli hukuktur¹⁵⁹.

Osman Gazi'ye bacın teklif edilmesi ve onun da bunu kabul etmesi hadisesi, rivayet doğru olsun olmasın, hukuki bir olguyu değerlendirme olanağı sunmaktadır. Bir pazarın güvenliği için alınan bac vergisinin kabul edilmesi, pazarda cisimleşen yerleşik hayat değerlerinin ve bunlardan olan sözgelimi bireysel mülkiyetin ve ticaretin kabul edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Osman Gazi'ye teklif edilen töre, yerleşik hayata ait hukuki normların siyaseten tanınması anlamını taşımaktadır. Osman Gazi'nin başta karşı çıktığının, teklif edilenin tanrı kaynaklı olmaması değil, pekala kentten/yerleşik hayattan kaynaklanması da olabilir. Osman Gazi'nin boyun eğdiği ise şariat ya da kişisel iradesi değil, üstün olan töredir. Osman Gazi'ye birkaç kez söz konusu kuralın töre olduğu belirtilmektedir. Nihayet açıklamanın ardından

¹⁵⁶ Bkz. yuk. *Osmanlı Tarihleri* başlığı.

¹⁵⁷ İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", s. 107, 108.

¹⁵⁸ İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, s. 44, 45.

¹⁵⁹ Bkz. yuk. *Weber ve İbn Arabî'ye Göre Etkin ve Geçerli Hukuk* başlığı.

töreye boyun eğmektedir. Osman Gazi, bac vergisini kabul ederek onu geçerli kılmış değildir; töreye referansla geçerli olan ve etkinliği yerleşik hayatın toplumsal normlarını hukuki norm haline getiren topluluklarca sağlanan hukuka riayet etmiştir. Asıl sorulması gereken, Osman Gazi'nin bac vergisini kabul etmeme imkanının gerçekten olup olmadığıdır.

Bac vergisinin kabulü hadisesi, meselenin örfi mi şer'î mi olduğuna dair kavramsal tartışmanın ortaya koyduğundan daha girifttir. Söz konusu tartışma, bac vergisinin örfi olduğu ve dolayısıyla şer'î olmadığı merkezindedir. Halbuki bac vergisinin içeriğine pazar koşulları dahil edilmelidir. Nitekim “pazara hizmet edenlere nesne gerek, para vermeleri adettir” diyen halk, bac vergisinin tek taraflı olmadığını, vergiyi veren tarafın da çıkarına hizmet ettiğini hatırlatmaktadır. Bac vergisinin varlık sebebinin bir yönünü de pazar koşullarının temin edilmesi ve güvenliğinin sağlanması oluşturur. Bu koşulları sağlayacak olan da konar-göçer köklerinden henüz o denli uzaklaşmamış bir boy beyidir. Pazar koşulları, kent değerlerinin ve kentte hakim olan İslam'ın Sünni yorumunun koşullarıdır. Pazarda güvenliği sağlanan ise bireysel mülkiyettir. Pazarın güvenliği, başkalarıyla birlikte ama belki de en önce, en yakın tehdit olarak savaşı konar-göçerlere karşı da savunulacaktır. Bac vergisi şer'î bir vergi değildir; ama mülkiyet hakkına riayet Sünni İslam'ın değerlerine uymanın bir gereğidir.

Bac vergisinin Osman Gazi tarafından uygulamaya konması, toplulukların etkin, törenin ise geçerli kıldığı bir hukukun uygulayıcısı olması anlamını taşımaktadır. Yöneticinin buradaki rolü hukukun uygulanmasıdır. Örnek Osman Gazi özelinde gerçekleşse de, bac vergisinin diğer beyliklerde de alındığı¹⁶⁰, yani bütüncül toplum düzeyinde etkin ve geçerli olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ne etkin ne de geçerli olmasına dahil olmayan yöneticinin, bu hukuk hilafına hareket etmesi beklenemez. Bu örnek toplulukların etkin kıldığı hukukların, yöneticiyi sınırladığını göstermektedir. Yönetici bu hukuka karşı gelemeyeceği gibi onu ortadan da kaldıramaz¹⁶¹. Daha doğrusu bu hukuku ortadan kaldırması ya hukuku etkin kılan

¹⁶⁰ Celal Yeniçeri, “Bâc”, *DİA*, C. 4, 1991, s. 412.

¹⁶¹ Belirtmek gerekir ki bu durum büyük oranda Orta Çağ Avrupa'sında da böyledir. Kralın temel görevi varolan hukuku değiştirmek değil onu korumaktır; bu bakımdan kralın hukukun üstünde değil onun altında olduğu söylenmektedir (Kern, *a.g.e.*, s.70, 73; Gough, *a.g.e.*, s. 13, 14).

toplulukların bu niteliklerini kaybetmesi/kaybettirilmesi veya toplumun töreye referans vermeyi bırakması ile mümkündür.

b. Topluluk Örgütlenmesinden Doğan Etkin Hukuk

Bu çalışmada değerlendirilen toplulukları Weber'in statü gruplarına benzetmek mümkündür. Weber söz konusu grupları (*stünde*) “aynı değerleri paylaşan ve toplum nazarında aynı itibara sahip olan bireylerin oluşturduğu grup” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre “bütün yaşam tarzları ya statü gruplarında ortaya çıkar ya da onlar tarafından korunur”¹⁶². Kitlelerin toplumsal normlarının topluluklar eliyle etkin hukuk kılınması, onların yaşam tarzlarının topluluklar tarafından korunmasıyla örtüşmektedir.

Öte yandan toplulukların iç örgütlenmesi de etkin bir hukuk meydana getirmektedir ki bu da Weber'in ifadesinde “statü grubu içinde oluşan yaşam tarzına” denk düşer. Sünni İslam cemaati açısından durum yukarıda ele alınmıştı. Onun gibi Ahi teşkilatının ve tarikatların iktidarlara ile kendi toplulukları içinde etkin kıldıkları hukuklardan söz edilebilir. Ahi teşkilatının merkezî iktidarın kuvvetli olduğu Osmanlı'nın klasik döneminde dahi kendi yargılamalarını yaptığı bilinmektedir¹⁶³. Beylikler dönemindeki parçalı iktidar durumunda bunun evleviyetle böyle olması gerektir. Örgütlenme biçimleri ahiler gibi olan tarikatların da topluluk içi kurallarını kendi uyguladığı açıktır.

Nihayet beylik de Türkiye bütüncül toplumu içinde varolan topluluklardandır. Dolayısıyla onun da etkin hukukundan söz etmek mümkündür. Burada bir ayrıma gidilebilir. İlk olarak beylik içinde varolan toplumsal normların beylik iktidarınca etkin hukuk kılınmış olmasından söz edilebilir. İkincisiye beyin herhangi bir toplumsal norma dayanmaksızın, bir “olması gereken” formülü ile hukuki norm ortaya koymasındır¹⁶⁴. Belirtmek gerekir ki bu ikincisi, beyin iradesi ile hukuk yapmasına olanak tanıyan töre olduğu için, geçerli bir hukuk olmakla birlikte, otomatik olarak

¹⁶² Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 301.

¹⁶³ Neşet Çağatay, **Bir Türk Kurumu Olan Ahilik**, 2. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1997, s. 147-150; Anadol, **a.g.e.**, s. 110, 111; Kütükoğlu, **a.g.e.**, s. 54 ve 58-60.

¹⁶⁴ Buradaki ayrım için bkz. Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, s. 58.

etkin hukuk olarak nitelenemez. Etkin olması için hiç olmazsa bir kere uygulanması gerekmektedir.

Weber'in "statü gruplarının yeri sosyal düzen içindedir [...] statü grupları birbirleri ve yasal düzeni etkiler ve buna karşılık ondan da etkilenir"¹⁶⁵ şeklindeki tespitin de, ele alınan dönemde Anadolu'daki topluluklar bakımından bir geçerliği bulunmaktadır. Weber'in işaret ettiği gibi topluluklar hukuk düzenini hem etkilemekte, hem de ondan etkilenmektedir. Onların hukuk düzenini etkilemeleri, kitlelerin toplumsal normlarını iktidarlariyla etkin hukuk haline getirip uygulamasını beylere bırakmaları ya da kendi etkin hukuklarını kendileri uygulamaları sebebiyledir. Hukuk düzeninden etkilenmeleri ise tüm bu sürecin, geçmişten gelenin süregitmesine törece olanak tanınması dolayısıyla, varlıklarının töre tarafından teyit edilmelerindendir. Yani topluluklar sadece etkin hukukların ardındaki iktidarlar değildir. Örgüt olarak varlıkları da töre tarafından geçerli kılınmıştır. Bu noktada öncüllerden biri olarak törenin her şeye ve her yere sinmiş olduğu hatırlatılmalıdır. Topluluklar da sadece varolup varlıklarını sürdürmeleriyle, törece tanınmış meşru birer iktidar odağı halini almaktadır.

3. Hukuki Norm Olarak Beyliklerin Güçler Dengesi

Türkiye bütüncül toplumunda yöneticiyi sınırlayan diğer hukuki norm güçler dengesine ilişkindir. Bunu açıklamak için beyliklerin karşılıklı konumunu ve İlhanlıların bu kompozisyon içindeki yerini kısaca değerlendirmek gerekir.

Beylikler arasında üstünlük mücadelesi olduğu aşikardır. Selçuklu'nun ardından, onun varisi olmak hususunda beylikler bir yarış içindedir¹⁶⁶. Ancak beyliklerin ve karşılıklı ilişkilerinin ilk gelişiminin İlhanlıların Anadolu'da etkin olduğu dönemde gerçekleşmesi, göz önünde tutulması gereken önemli bir husustur¹⁶⁷. Beyliklerin kendi aralarındaki ilişkileri belirleyip normatif anlama kavuşturan da bu ilk dönemdir.

¹⁶⁵ Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 303.

¹⁶⁶ Atçıl, **a.g.e.**, s. 32.

¹⁶⁷ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 124.

Beyliklerin ortaklaştıkları bir husus İlhanlıların gazabına uğrama korkusudur¹⁶⁸. Fiilî durum üzerine tartışılabilir; nitekim daha önce iktidarın uygulayıcısına hasredilen sayfalarda fiilen beyliklerin iktidarın uygulayıcısı oldukları tespitinde bulunulmuştu¹⁶⁹. Ancak Anadolu'yu valisi aracılığıyla yöneten, vergi alan ve kendine tâbi olarak gören İlhanlılar¹⁷⁰, bu dönemde şekli olarak Anadolu beylerinin üstünde yer almaktadır. Beylikler arasındaki ilişkiyi düzenleyen, onların birbirleri ile karşılıklı konumunu temin eden güç de İlhanlıların bu nezaretidir. Bir beyliğin Anadolu'daki mevcudiyeti, İlhanlıların buna cevaz vermesine bağlıdır. İlhanlı otoritesi hilafına her hareketin şiddetle karşılık bulması bunu göstermektedir. Beyliklerin varlığının İlhanlılarca tanınmasının karşılığı ona vergi ödenmesidir¹⁷¹. Bu durum, beyliklerin birbirleri ile olan ilişkileri bakımından da belirleyici bir öneme sahiptir. Beyliklerin ilişkileri ne şekilde cereyan ederse etsin, bu bir beyliğin bir diğerini ortadan kaldırması noktasına ulaşmamaktadır. Bir beyliğin diğer bir beyliği ortadan kaldırması, bir beyliğin İlhanlıların Anadolu'daki bir tasarrufuna karşı gelmesi, onun bir vergi kaynağını ortadan kaldırması anlamına gelmektedir¹⁷². Beyliklerin İlhanlı korkusu, böyle bir harekete girişmeye engel olmaktadır. Dolayısıyla beylikler arasındaki ilişki küçük çatışmaları dışlamamakta, fakat birinin diğerini tümüyle ortadan kaldırması şeklinde de gerçekleşmemektedir.

Beyliklerin karşılıklı konumlarını muhafaza etmesini gerektiren, İlhanlılardan kaynaklanmayan sebepler de bulunmaktadır. Beylerin yönetme hakkı, onlara tâbi olan halkça kabul görmektedir. Bu durum, özellikle konar-göçer kitlelerin nüfusun daha büyük kesimini oluşturduğu beyliklerde, bu kitlelerin beyleri ile kurduğu ilişkinin daha dolaysız olması sebebiyle, daha belirgindir¹⁷³. Söz konusu durum, beyliğin bir başka

¹⁶⁸ Uzunçarşılı, “Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş”, s. 625, 626.

¹⁶⁹ Bkz. yuk. *Bütüncül Toplumda Görülen Siyasi İktidar* başlığı.

¹⁷⁰ Spuler, *a.g.e.*, s. 391, 392.

¹⁷¹ Abdullah Kaya, “İlhanların Anadolu Türkmen Beylerine Karşı Politikası”, *EÜSBED*, C. VI, S. 2, 2013, s. 319, 320.

¹⁷² Spuler, *a.g.e.*, s. 392.

¹⁷³ İlhanlıların işgal ettikleri beyliklerden çekilmelerinin ardından, bu bölgelerin yönetimine yeniden eski beylerinin gelmesi, kanımızca yönetme hakkının yönetilenlerce bu hanelere ait görüldüğünü göstermektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Emir Çoban'ın Konya'yı almasının ardından Karamanoğulları ilk fırsatta Konya'yı tekrar ele geçirmiş (1319) (Uzunçarşılı, “Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş”, s. 624), 1324'te Timurtaş tarafından işgal edilen Isparta ve Eğirdir, Timurtaş'ın Mısır'a kaçışının ardından 1325'te tekrar Hamidoğulları idaresine dönmüştür (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 63).

beylik tarafından ele geçirilmesi halinde yönetilmesini güçleştirecek bir durum yaratmaktadır. Beyliklerin bu güçlüğü göze alamadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu durum da beyliklerin birbirlerini saf dışı bırakmaları önünde duran bir engel görünümündedir.

Benzer şekilde, beyliklerin az çok sahip olduğu bilinen gaza anlayışının¹⁷⁴ da birbirleri ile mücadele etmeleri önünde bir engel teşkil ettiği görülmektedir. Gazanın Müslümanların hakimiyetindeki darü'l-İslam'a değil, "kafir"e yönelmesi gerekliliği, beylikler arasındaki mücadeleyi en azından bir süre engellemiştir¹⁷⁵. Nitekim beyliklerin birbirleri ile savaşlarını, meşru bir düşmana yönelmiş bir savaş olarak nitelemek için özel olarak çaba harcadıkları görülmektedir¹⁷⁶. Muharip beyler, karşısındaki beyleri İslami yönetim kaidelerine riayet etmemek ve gazaya engel olmakla suçlamış ve böylelikle onlara karşı meşru bir savaşa giriştiklerini ispatlamaya çalışmışlardır¹⁷⁷.

İlhanlı etkisindeki Anadolu'da beyliklerin bariz bir üstünlük yarışına girmesi söz konusu değildir. Ancak durumun İlhanlıların nezaretinin yanı sıra, fiilî bir güçler dengesinden de kaynaklandığı anlaşılmaktadır¹⁷⁸. İlhanlılar döneminde belirginleşen parçalı iktidar yapısı, İlhanlıların ardından bir süre daha beyliklerden biri tarafından bertaraf edilememiştir. Germiyoğullarının, Karamanoğullarının ve Osmanoğullarının sivrildiği dönemler olmuştur¹⁷⁹; ancak görünen odur ki sivrilen beylik karşısında diğer beyliklerin birbirleri ile yapmış oldukları ittifaklar ve zikredilen beyliklerin birbirleri ile olan mücadelelerinde diğer beyliklerin onların güçlerini dengeleyecek şekilde hareket etmesi, Anadolu'da beylikler arasında bir güçler dengesini temin etmiştir¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Feridun Emecen, "Gazâya Dâir: XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti", **Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yay., 1995, s. 196.

¹⁷⁵ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 113, 114.

¹⁷⁶ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 114-117; Hasan Basri Karadeniz, **Anadolu'da Meşruiyet Mücadelesi: Osmanlılar ile Beylikler Arasında**, İstanbul, Yeditepe Yay., 2008, s. 249 vd.

¹⁷⁷ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 116, 117.

¹⁷⁸ Lindner, askeri güçleri itibarıyla beyliklerden hiçbirinin diğerine üstünlük sağlayamayacağı kanaatindedir. Bkz. Lindner, "Anadolu, 1300-1453", s. 143.

¹⁷⁹ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 40.

¹⁸⁰ Bkz. Emecen, **İlk Osmanlılar**, s. 117.

Başta İlhanlıların Anadolu'daki faaliyetleri ile oluşan ancak daha sonra beyliklerin karşılıklı konumları ile sürdürülen bu güçler dengesi bir hukuki norm teşkil etmektedir. Bu normu İlhanlılar ve beylikler birlikte etkin hukuk kılmaktadır. Geçmişten gelenin sürdürülmesini buyuran töre, Anadolu'daki güçler dengesini beylerin gözetmesi gereken geçerli hukuk haline getirmektedir.

Güçler dengesinin normatif bir anlama sahip olduğuna yönelik tespitin sağlaması, iktidarın ona riayet edip etmediği üzerinden yapılabilir. Pospisil hukuki kararı siyasi karardan, “evrensel uygulama niyeti”ne göre ayırt etmektedir. Buna göre, uygulama eğer benzer durumlarda, aynı şekilde tecelli ediyorsa (evrensel), bu hukuki bir karara işaret eder. Tekil uygulamalar ise siyasi kararlardır¹⁸¹. Eğer hukuk aynı uygulamanın benzer vakalarda tekrarı ise, tekrar eden uygulama pozitif edimler kadar negatif edimler için de -yani bir şeyi yapmak için olduğu kadar bir şeyi yapmaktan kaçınmak için de- hukukilik niteliğini gösterir. İktidarın aleyhine harekete geçmediği her uygulamanın, pozitif bir edimde *bulunmama* kararı aldığı -pozitif bir edimde bulunmaktan *kaçındığı*- negatif bir edim olduğunu düşünmek mümkündür. Dolayısıyla iktidarın (burada tek bir beyliğin) aleyhine harekete geçemediği bir uygulama, o uygulamanın iktidarı sınırlayan hukuki bir norm olduğunu gösterir. Bu, bir bakıma siyasi iktidarın o uygulamaya karşı çıkabilme *kapasitesi* olmadığı anlamını taşır ki, bu da daha önce iktidara ilişkin yapılan açıklamalar ile örtüşür. Diğer taraftansa, hukuki normu var eden iktidarların (burada İlhanlılar ve beyliklerin tümü) bu uygulamayı etkin olarak teminat altına alma kapasitesini gösterir. İlhanlıların etkinliği azaldıktan sonra, Yıldırım Bayezid beylikleri ilhak edene değin, hukuki bir norm olarak güçler dengesine 14. yüzyıl boyunca riayet edilmiştir. Yıldırım ise siyasi bir karar ile hukuki norm hilafına hareket etmiştir.

Yıldırım'a değin, bu norma riayet edilmediğini düşündürebilecek tespit edilebilen en önemli örnek, Osmanlı Beyliğinin Karesi Beyliğini ilhak etmesidir¹⁸². Osmanlı tarihlerinde Karesi'nin ilhakı, halkına kötü davranan Demirtaş'ın yerine

¹⁸¹ Pospisil, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁸² Karahisar'dan ibaret Sahib Ataoğulları da Germiyanogullarından Süleymah Şah tarafından ilhak edilmiştir. 1363-1388 tarihleri arasında gerçekleştiği anlaşılmakla birlikte elde başka bilgi bulunmamaktadır (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s. 152).

kardeşi Dursun'un geçmeye çalışması, ancak başarısız olup ölmesi sonucunda¹⁸³ Dursun'un müttefikî olan Orhan Gazi tarafından gerçekleştirilmektedir. Olayın Osmanlı tarihlerinde aktarılış tarzı, hareketin meşru bir zeminde gerçekleştiğini ispatlama amacını taşıyor görünmektedir. *Yöneticiyi Yönetici Yapan Hukuk* başlığı altında, ahlaki yükümlülüklerin yöneticiye sınırlar çizibilme ihtimali dile getirilmişti. Bununla beraber düşünüldüğünde Orhan Gazi'nin hareketi, yöneticiyi yönetici yapan hukuka riayet etmeyen bir hükümdar karşısında dolaylı bir şekilde törenin uygulanması şeklinde değerlendirilebilir.

Güçler dengesi aşama aşama Osmanogulları lehine bozulmuş olmakla beraber, normatif olarak, Yıldırım Bayezid tarafından diğer beylikler ilhak edilinceye kadar muhafaza edilmiş görünmektedir. Balkanlar'da ilerleyen Osmanlı, 14. yüzyıl sonu itibarıyla Anadolu'daki güçler dengesini zaten fiilen ortadan kaldırmıştır. Ancak Yıldırım'a değin doğrudan beylikler üzerinde hak iddia edilmemiştir. I. Murad döneminde toprak satın alma ya da çeyiz gibi gerekçelerle Osmanlı topraklarının genişletilmesinin¹⁸⁴ ardında, kanımızca, uyulmaya mecbur olunan fakat bir yandan da etrafından dolaşılmak istenen hukuki normun varlığını görmek mümkündür.

Güçler dengesinin korunmasına ilişkin hukuki norm, Yıldırım Bayezid'in Anadolu beyliklerini ilhakı ile etkinliğini yitirmiştir. Daha önce belirtildiği üzere hukuki normun ortadan kaldırılması, ancak onu etkin kılan toplulukların bu niteliğini kaybetmesi ya da toplumun töreye referans vermeyi bırakması ile mümkündür. Yıldırım'ın faaliyetleri sonucunda Osmanlı'nın ilhak ettiği beyliklerin hanedan mensuplarının çeşitli vasıtalarla Timur'dan yardım istemeleri¹⁸⁵ göstermektedir ki beylikler artık güçler dengesini içeren hukuki normu etkin kılamamaktadır. Fakat başta belirtildiği gibi, İlhanlılar da güçler dengesini içeren hukuki normun etkin olmasını temin etmektedir. Timur'un beyliklerin ilhakından sonraki tutumu, etkin hukukun ardındaki iktidara ilişkin değerlendirme yapmaya elvermektedir. Anadolu beyleri kendisinden yardım istedikten sonra Timur, Yıldırım'a haber göndererek durumun

¹⁸³ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, s.100-102.

¹⁸⁴ Emecen, *İlk Osmanlılar*, s. 44.

¹⁸⁵ Hayrunnisa Alan, *Bozkırdan Cennet Bahçesine: Timurlular*, 3. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020, s.73.

eski hale iadesini talep etmiştir¹⁸⁶. Anadolu'ya girip Sivas ve Malatya'yı ele geçirdikten sonra Yıldırım'a yazdığı mektuptaysa “kendisinin İlhanlı neslinden geldiğini, küçüğün büyüğe itaatinin vacip olduğunu”¹⁸⁷ söylediği aktarılmaktadır. Timur Anadolu'daki durumu adeta İlhanlı idaresindeki haline iade etmiştir. Anadolu'da toplamda bir yıl kadar kalmış¹⁸⁸, beylikleri ihya ettikten sonraysa ayrılmıştır. Beylikler, İlhanlı döneminde olduğu gibi, bu defa Timur namına sikke kestirmeye başlamışlardır.

Timur'un Anadolu'ya gelip Yıldırım'ı yenmesi ve beylikleri tekrar ihya etmesi süreci, hukuki normu etkin hukuk kılan iktidarın bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. Ancak bir hukuki norm olan güçler dengesinin ardında, güçlerin fiilen dengede bulunmasının olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu fiilî denge durumunun devamlı niteliği onu hukuki norm haline getirmiştir. Timur tarafından bertaraf edilse de Yıldırım'ın hareketi göstermiştir ki beylikler arasında fiilî olarak bir güç dengesi kalmamıştır.

C. ELE ALINAN KESİTTE GÖRÜLEN İKTİDAR İLİŞKİLERİNİN SONU

Mehmet Genç bir konuşmasında, Osmanlı temel kurumlarının ne zaman başladığını ve ne zaman sona erdiğini tespit etmenin güçlüğüne ifade etmişti¹⁸⁹. Bu hükmün genelleştirilip, biraz da geriye götürülerek bu çalışmada ele alınan döneme de uygulanabileceği kanısındayız. Türkiye bütüncül toplumunun ele alınan döneminde görülen iktidar ilişkilerinin ne zaman başladığını ve ne zaman bittiğini kesin surette ortaya koymak kolay görünmemektedir. Başlangıcına ilişkin belli başlı dönüm

¹⁸⁶ Alan, a.y.

¹⁸⁷ A.e., s. 74.

¹⁸⁸ Ankara Savaşı 28 Temmuz 1402'de gerçekleşmiştir. Timur Aralık 1402'de İzmir'i fethettikten sonra aynı ay içinde geri dönüş yoluna çıkmıştır. 1403 Temmuz'unda Sivas, Erzurum, Kars üzerinden Anadolu'dan çıkmıştır (Mustafa Alkan, Ferdi Gökbuğa, “Timur'un Anadolu'daki Yolu: Anadolu Günlüğü”, **1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur)**, Ed. Mustafa Alkan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 586, 591. Timur günlüğünde Rum seferinden kısaca bahsetmektedir. Bkz. Emîr Timur, **Timur'un Günlüğü: Tüzükât-ı Timur**, 2. Bs., Haz. Kutlukhan Şakirov, Adnan Aslan, İstanbul, İnsan Yay. 2010, s. 66, 67.

¹⁸⁹ 5 Mart 2019'da, İÜHF Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar İdare Hukuku Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenmiş olan Onar-Sarıca-Duran-Özay Hukuk Devleti Günü adlı etkinlikte yapılan konuşma. Mehmet Genç, “Osmanlı Yönetim Sisteminin Temel Özellikleri”, (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=bFJaukfHRrU&ab_channel=%C4%B0%C3%9CHF%C4%B0dar eHukuku, 14 Ağustos 2021.

noktalarına çalışmada yeri geldikçe işaret edildi. Başlangıç bakımından, her halükarda Moğol istilasının önemli bir eşik olduğu söylenebilir. Çalışmada üzerinde fazla durulmamakla birlikte Babai isyanı, Türkiye bütüncül toplumunu var eden kitleleri ve onları örgütleyen toplulukları gözlemlemeye olanak tanıyan ilk toplumsal olay olmak bakımından önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.

Başlangıçtaki belirsizlik sonlanmada da söz konusudur. Sona ilişkin şu tespit yapılabilir: Türkiye bütüncül toplumunun ele alınan döneminde ilkeye ve uygulamasına rengini veren özellik, siyasi iktidar bakımından gözlemlenen parçalı yapı ve bununla çok ilişkili biçimde toplumsal işlevlerin merkezî bir iktidarın uhdesine alınamayışıdır. Bu fiilî durumun, iktidarın uygulayıcısının riayet etmesi gereken ne gibi normatif sonuçlar doğurduğu, bu bölüm boyunca açıklanmaya çalışıldı. Sonlanmayı da, bu ademimerkezîlik ve ondan sadır olan sonuçları bertaraf eden bir merkezîleşmede bulmak gerekmektedir. Bu sebeple Türkiye bütüncül toplumunda bu çalışmada ele alınan iktidar ilişkilerini sonlandıran başlıca etken olarak, söz konusu parçalı yapı ve onun sonuçlarını ortadan kaldıran gelişme olan Osmanlı merkezîleşmesine işaret edilebilir.

Merkezîleşmesinden söz edilen Osmanlı'yı, beylik olan Osmanlı'dan ayırt etmek gerekir. Bu ayrımın yahut geçişin sınırlarındaki belirsizlik, yine Mehmet Genç'e atıfla teslim edilmekle beraber, şunlar söylenebilir. Merkezîleşen Osmanlı, sıklet merkezi Balkanlar olan, farklı bir mekan ve toplumsal ilişkiler ürünüdür ve bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu "Osmanlı"nın çalışmayı ilgilendiren yegane yönü, burada ele alınan ilişkileri ve onlardan kaynaklanan normativiteyi ne zaman sona erdirdiğidir. Bu bakımdan iki gelişme öne çıkmaktadır. Birincisi, Yıldırım Bayezid'in Anadolu beyliklerini ilhak edişi olup çalışmada değerlendirilmiştir. İkincisi ise Bedrettin isyanıdır. Bedrettin isyanını, hukuki açıdan, etkin hukukların ihlal edilmesi karşısında onların etkinliğinin topluluklar eliyle savunulması ve iade edilmesi teşebbüsü olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak isyanın neticesi göstermiştir ki söz konusu topluluklar artık toplumsal normları etkin birer hukuk kılan aktörler olmaktan çıkmıştır. Başka bir deyişle, merkezîleşen siyasi iktidar artık toplumsal işlevleri tümüyle üstlenme kapasitesine ulaşmıştır.

Güçler dengesinin bertaraf edilmesi ve toplumsal işlevlerin merkezî bir iktidarca üstlenilmesi, ilkede doğrulanacak yeni ilişkilerin varolmadığı anlamına gelmez. Göktürk, Cengiz ve Karahanlı merkezîleşmelerinin, ilke bakımından ne şekilde ele alınması gerektiğine yeri geldikçe işaret edilmişti. Benzer şekilde bir Fatih merkezîleşmesinden söz etmek mümkün olmakla beraber, geriye dönük tespitler peşinen ona teşmil edilemez. Hatta ilke ve uygulamanın dünyevi bir düzlemde bir araya gelme düşüncesinin müşahade edildiği Avrupa'nın¹⁹⁰ muasırı olmak dolayısıyla dışsal, kutsal, soyut bir ilkenin mevcudiyeti de pekala tartışılabilir. Hülâsa, bunun bir nihayet mi olduğu, yoksa atalar-dedelerden kalma bir törenin, sözgelimi Fatih Kanunnamesi'ndeki şu ifadede olduğu gibi, daha sonra da varlığını sürdürmeye devam mı ettiği, incelenmeye değer olmakla birlikte, başka bir çalışmanın konusudur:

“Bu kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kiramın neslen ba'de neslin bununla âmil olalar”¹⁹¹.

¹⁹⁰ “Auctoritas ile potestası kendi içinde (kendi kişiliğinde) birleştiren, yasaları yapan, yaptığı yasalarla bağımlı olmayıp onları değiştirebilen, kısacası meşruluğunu kendinde barındıran egemenin ortaya çıkması için Machiavelli'nin ‘Prens’ini [beklemek gerekir]” (Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 6. Bs., Ankara, İmge Yay., 2013, s. 68).

¹⁹¹ Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, s. 317.

SONUÇ

Bu çalışmada iki kavram bütünü bir araya getirilerek siyasi iktidara hukuki bir çerçeve çizilmiştir. İlk olarak siyasi iktidarın çalışma bakımından nasıl anlaşıldığı ortaya konmuş ardından siyasi iktidar, ilkesi ve uygulaması birbirinden ayırt edilerek değerlendirilmiştir. Buna göre ilke, iktidarı kurallandırmaktadır. Uygulama ise bu ilkeye göre gerçekleşmektedir. Uygulamanın ilkeye uygun olması ya da böyle olduğuna dair inanç ise siyasi iktidarın meşru bir iktidar olarak tanımlanmasına olanak sağlamaktadır.

Siyasi iktidarın hukuki kavranışı, ilke ile uygulama arasındaki ilişkide uygulamanın ilkeye göre olmasıdır. Bu çalışmada ilke ve uygulama, toplumsal kökenlerine odaklanılarak ele alınmıştır.

Roma'daki iktidar ve otorite arasındaki ayırmadan başlayarak ilke-uygulama ikiliğine dayanan bir çözümleme geleneği, Batı siyasi düşüncesinde bulunmaktadır. Çalışmada bir ön mesele olarak, bu ayırımın işlevsel olarak burada ele alınan tarihsel kesit ve coğrafyaya uygulanıp uygulanamayacağı konu edilmiştir. Bu değerlendirme iki veçheden yapılmış; önce kavramsal düzeyde bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Daha sonra Claessen/Skalnik ve Akal'ın modelleri değerlendirilerek siyasi iktidarı meşru kılan bir ilke kavrayışının evrensel olabileceği sonucuna varılmıştır. Parsons'ın tespitlerine dayanarak bu ilkeye toplumsal bir derinlik kazandırma olanakları değerlendirilmiştir.

Siyasi iktidar ilişkisinin değerlendirileceği düzlemi ve toplumsal ilişkilerin aktörlerini tespit edebilmek adına sosyolojinin kavramlarına başvurulmuştur. Buna göre siyasi iktidar ilişkisinin tespit edileceği düzlem olarak Türkiye bütüncül toplumu kavramsallaştırması yapılmıştır. Bu toplum içinde ilişkileri ele alınacak topluluklar olarak ahiler, Sünni İslam cemaati, tarikatlar ve beylikler -Gurvitch'in topluluk tipolojisinden yararlanılarak- tespit edilmiştir.

Türkiye bütüncül toplumunda siyasi iktidarın uygulayıcısı, beyliklerin başında bulunan beylerdir. Ancak bunların hiçbirisi bütüncül toplumun tümü üzerinde üstün ve mutlak bir iktidara sahip değildir. Bütüncül toplumda siyasi iktidar bakımından parçalanmış bir yapı mevcuttur. Bu yapının oluşumunda Moğol istilası hem siyasi hem

de toplumsal sonuçlarıyla etkili olmuştur. Moğolların ardılı konumundaki İlhanlılar, hem işgal ettiği topraklarla parçalanmış yapının bir unsurudur; hem de parçalanmış yapının süreklilik kazanmasında -hiç değilse başlangıçta- etkindir. İlhanlıların valileri aracılığıyla Anadolu'daki varlığı sabittir; etkinliklerin değerlendirilmesine gelince, İlhanlı varlığının beylerin beylikleri içinde iktidarın uygulayıcısı olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmediği görülmektedir.

Türkiye bütüncül toplumunda siyasi iktidarın tek bir uygulayıcısından söz edilemediği için, bütüncül toplumda toplumsal işlevlerin yürütücülüğü bakımından toplumsal iktidarlara değerlendirmek mümkün hale gelmiştir. Siyasi iktidarın toplumsal işlevleri kendi bünyesine katamadığı yerde, topluluklar ideolojik ve ekonomik işlevleri uhdesine alabilmiştir. Toplumsal işlevlerin tümüyle merkezîleşememesi sebebiyle, Türkiye bütüncül toplumunda iktidarın uygulamasının, toplumdan tümüyle ayrılmadığı görülmektedir. Buradan hareketle siyasi iktidarın parçalı olduğu Türkiye bütüncül toplumunun, toplumsal işlevler bakımından da parçalı bir görünüme sahip olduğu düşünülmektedir.

Söz konusu parçalı iktidarın uygulamasının ne şekilde cereyan edeceği ilkenin çözümlemesini gerekli kılmaktadır. Tezde Türkiye bütüncül toplumunda iktidara kaynaklık eden ilkenin töre olduğu öne sürülmüştür. Bu iddia, törenin tarihî kaynaklar değerlendirilerek değişen ve değişmeyen yönleri ortaya konduktan sonra, bu yönlerin Türkiye bütüncül toplumundaki görünümü ele alınmak suretiyle işlenmiştir. Buna göre törenin yere, zamana ve toplumsal ilişkilere göre değişmeyen bir özü tespit edilmiştir. Bu öz onun kutsal, dışsal, soyut bir ilke olmasıdır. Töre, geleneksel toplumlarda geçmişin kendi başına bir otoriteye sahip olduğunu doğrularcasına, geçmişten gelerek varolmayı sürdürene, normatif bir anlam katmaktadır. Törenin değişmeyen özü, ilkeye referans vermeyi sürdüren her Orta Asya menşeli toplumda, bu arada Türkiye bütüncül toplumunda da, geçerlidir.

Öte yandan töreye ilişkin çözümleme göstermiştir ki onun yere, zamana ve toplumsal ilişkilere göre değişen yönleri de bulunmaktadır. Başlangıç toplumu olarak nitelenebilecek bir kabiledekiyle, söz gelimi Karahanlılardaki törenin uygulaması birbirinden farklıdır. Çalışmayı ilgilendiren boyutuyla bir örnek vermek gerekirse

toplumda merkezi bir iktidarın varlığı ya da ademimerkeziyet, törenin uygulanışı açısından birbirinden ayırt edilerek değerlendirilmesi gereken sonuçlar yaratmaktadır. Bu durum, törenin tarihî çözümlemesinin ardından tekrar Türkiye bütüncül toplumuna dönüp, bu çözümlemenin çıktılarıyla iktidarı ve hukuku değerlendirmeyi gerekli kılmıştır.

İlke olarak törenin, Türkiye bütüncül toplumundaki görünümünü değerlendirirken, onun her şeyde ve her yerde somutlaştığı söylenmiştir. Somutlaşma ile kastedilen onun yer, zaman ve ilişkilere göre değişen uygulamasıdır. Bu somutlaşma iktidar ve hukuk özelinde derinleştirilmiştir. Buna göre olagelenin, töreye referansla olması gereken halini aldığı anlaşılmaktadır. Yönetenlerin savaşçı boy beyleri olmasının, yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıktığından beri “olan” olduğu görülmektedir. Töre, Türkiye bütüncül toplumunda da buna katılıp normatif bir anlam yüklemiştir. İki Selçuklu vezirine ait ikta ile İlhanlıların güçten düşmesinin ardından yönetime el koyan Eretna ve onun ahfadının aczinden yararlanan Kadı Burhaneddin dışında, değerlendirmeye konu edilen beyliklerin tümünün yöneticilerinin, bu ölçüte göre “bey” olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, yönetme hakkının sadece bey olana ait olmadığı, onun hanesinin de hak sahibi olduğu uygulamadan anlaşılmaktadır.

Yöneticinin uyması gereken bazı ahlaki yükümlülöklere uymadığı halde, görevinden alınması için harekete geçildiğı görölmüştür. Örnek sayısı az olduğı için mutlak surette iddia edilememekle birlikte, evrensel uygulama niyeti -yani aynı ya da benzer durumlarda aynı kurala riayet edilmesi- ölçütüne dayanılarak, ahlaki yükümlölöklere uygun davranmanın yöneticiyi yönetici yapan hukukun norm alanına dahil olduğı düşünölmektedir.

Türkiye bütüncül toplumunun parçalı iktidar yapısı, iktidarın uygulayıcısı olan beyi sınırlayan birçok hukuktan söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan toplumsal planda, topluluklar eliyle etkin kılınmış olan her hukukun, törenin kattığı normatif anlamla birlikte aynı zamanda geçerli hukuk olduğı sonucuna ulaşılmıştır. Etkin hukuklarda beyin rolü diğer topluluklar kadardır. Etkinliğı topluluklar, geçerliliğı ise töre aracılığıyla sağlanan bu hukuklar, beyin iradesinin ürünü değildir; bey bu hukukları tanımakta ve uygulamaktadır. Zaten bu hukuklar belirli bir beyliğin

etkinlik alanı ile sınırlı da değildir; bütüncül toplumun tümünde caridir. Bu hukuklar -beyin iradesinin ürünü olmadığı ve bey onlara karşı gelemediğine göre- beyin iktidarını sınırlamaktadır. Söz konusu hukuklar örneklem yöntemiyle tespit edilmiştir; dolayısıyla Türkiye bütüncül toplumunda varolan etkin hukuklar burada sayılanlardan ibaret olmak zorunda değildir. Bu çalışmada etkin olduğu tespit edilen hukuki normlar, kitlelere ait olup topluluklarca etkinleştirilmiş olanlar, toplulukların kendi etkin hukukları ve beylikler arasındaki güçler dengesidir. Etkin hukuklar, törenin geçmişten gelenin korunup sürdürülmesine yönelik normatif katkısı dolayısıyla aynı zamanda geçerli hukuk halini almaktadır.

Geleneksel toplumların geçmiş ile kurmuş olduğu özel ilişki ve ona atfettiği değer -tek tek toplumlar karşılaştırılarak pek çok özgünlük tespit edilebilecek olmasına karşılık- aralarında benzerlik kurmayı mümkün kılmaktadır. Bu çalışmada hukuk ve iktidar ilişkisi özelinde bu benzerliklerden bazılarına yeri geldikçe değinildi. Bu benzerliklerden bir tanesi, İngiltere’de temel hukuk fikrine hâkim dıșsal ve üstün otorite düşüncesi ile bu çalışmada tarihî seyri içinde değerlendirilen törenin özü arasında görülmektedir. Yine Orta Çağ Avrupa’sında ve Türkiye bütüncül toplumunda hukuk, büyük oranda yöneticinin dışında oluşmakta; yöneticinin temel görevi olarak hukuk yaratmak değil, varolan hukuku korumak öne çıkmaktadır. Törenin “varolanın korunup sürdürülmesine” olanak tanıdığı düşüncesiyle de; Bloch’un aktardığı, 9. yüzyılda Avrupa’da, varolmuş olanın kendiliğinden varolma hakkı bulunduğu düşüncesi aynı doğrultuda değerlendirmeye el vermektedir.

Çalışma “her toplumun kendi değer sisteminden türeyen bir ilkeye göre yönetildiği” hipotezinin, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu’sunda sınanması amacına yönelmişti. Tezdeki bulgular hipotezi doğrulamaktadır. Türkiye bütüncül toplumu, kendi değer sisteminden çıkan bir temel norma dayanarak yönetilmektedir. Bu norm, hem yöneticinin nasıl yönetici olacağını hem de hangi kayıtlara uymak zorunda olduğunu göstermektedir.

Son sözler törenin kavranışına hasredilebilir. Literatürde bazen, töre ele alınırken yöneticinin iradesinin vurgulandığı görülmektedir. Bu durumda töre, yöneticinin iradesi ile özdeşleştirilmektedir. Halbuki bu çalışmada ulaşılan sonuç,

törenin yöneticinin irade ettiği değil, irade edemediği olduğudur. Onun irade ettiği, zaten törenin ona hareket serbestisi tanıdığı alandır. Töre yöneticinin ne yapması gerektiğini değil, ne yapmaması gerektiğini söylemektedir. Töre bakımından önemli olan yöneticinin neyi yaptığı değil, neyi yapmadığı/yapamadığıdır. Bu anlamda töre, yöneticinin yaptıklarının/yapacaklarının meşruiyet zeminini belirlemektedir. “Yönetici neyi yaptığında meşruiyetini kaybeder?” sorusunun cevabı, “törenin izin vermediğini yaptığında meşruiyetini kaybeder” şeklinde verilebilir. Törenin neye izin verip neye izin vermediği ise toplumsal ilişkilerin sürekliliği ve normatif anlama kavuşması ile belirlenmektedir. Dolayısıyla iradeci yaklaşımların yöneticinin geçerlilik kazandırdığını düşündüğü “gelenek hukuku/yosun”, aslında yöneticiyi meşrulaştıran ilkenin kendisidir. Söz konusu olan, Nisbet’in işaret ettiği şekilde, geleneğin otoritenin kendisi oluşudur. Yalnız bu demek değildir ki gelenek, toplumsal değişimden azadedir. Toplumsal değişim yavaşken gelenek de yavaş değişir. Değişimin hızlandığı periyotlarda ise geleneğin değişimi de sürat kazanır. Burada önemli olan, varolanın olagelmesi ya da bu hissiyatı verebilmesidir. Gelenek hukuku, ona uyanlar için, onların dışında/ötesinde bir kaynaktan gelmektedir. Onların anlayışına göre töre, kaynaktan onlara değin olagelmektedir. Ne var ki gelenek, kaynakta olduğu gibi, kaynaktan onlara geldiği süreçte de hep toplumsal ilişkilerin bir soyutlamasıdır. Yapılagelenin, yapılması gereken anlamına bürünmesidir.

Toplum töreye riayet etmekte; töre geçmişten gelene işaret etmektedir ve geçmişten gelense, toplumsal ilişkilerce değiştirilmekte, dönüştürülmektedir. Bu öyle bir devridaimdir ki, her şey değişmekte ama aslında hiçbir şey değişmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî : **Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dair**, haz. Süleyman Uludağ, 10. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2019.
- Abeles, Marc : “Asya Tipi Üretim Tarzı”, Çev. Volkan Yalçıntoklu, **Marksizm Sözlüğü**, haz. Gerard Bensunnan, Georges Labica, İstanbul, Yordam Yay., 2012, s. 59-62.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali : **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 7. Köker, Levent Bs., Ankara, İmge Yay., 2011.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali : **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 6. Köker, Levent Bs., Ankara, İmge Yay., 2013.
- Akad, Mehmet; : **Genel Kamu Hukuku**, 13. Bs., İstanbul, Vural Dinçkol, Bihterin; Der Yay., 2017. Bulut, Nihat
- Akal, Cemal Bâli : “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 13-30.
- Akal, Cemal Bâli : “Devlet, Yasa, Hakimiyet”, **Cumhuriyetin 75. Yıl Armağanı**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay. 1999, s. 19-55.
- Akal, Cemal Bâli : **Hukuk Nedir?**, Ankara, Dost Yay., 2017.
- : “Hukukun Bir Bilimi Yoksa, Hakimiyet ve Sözde Hakikatten Başka Ne Olabilir?: Cemal Bâli Akal ile Söyleşi”, **Pasajlar**, C. 1, S. 1, Ocak 2019, s. 51-64.

- Akal, Cemal Bâli : **İktidarın Üç Yüzü**, 7. Bs., Ankara, Dost Yay., 2014.
- Akdağ, Mustafa : **Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi**, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2014.
- Akgündüz, Murat : **Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık**, İstanbul, Beyan Yay., 2002.
- Akgündüz, Ahmed : **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri Cilt I**, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1990.
- Akkuş, Mehmet : “Farklı Bir Ahîlik İcâzetnamesi”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, C. 8, S. 21, 2002, s. 95-100.
- Akman, Mehmet : **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, İstanbul, Eren Yay., 1997.
- Alan, Hayrunnisa : **Bozkırdan Cennet Bahçesine: Timurlular**, 3. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020.
- Algar, Hamid : “Şed”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 405-406.
- Alkan, Mustafa : “Timur’un Anadolu’daki Yolu: Anadolu Günlüğü”, **1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur)**, Ed. Mustafa Alkan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 585-594.
- Gökbuğa, Ferdi : **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, 3. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 1991.
- Althusser, Louis

- Amin, Samir : **Avrupa-Merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi**, Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Yordam Kitap, 2018.
- Anadol, Cemal : **Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
- Anbarlı Bozatay, Şeniz : **Eski Türk Devlet Anlayışında İktidar ve Hâkimiyet**, İstanbul, Kriter Yay., 2019.
- Apaydın, H. Yunus : “Velâyet”, **DİA**, C. 43, İstanbul, 2013, s. 15-19.
- Arat, Reşid Rahmeti : **Kutadgu Bilig**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Arendt, Hannah : **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, 5. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2014.
- Arsal, Sadri Maksudi : “Kutadgu Bilig”, **İÜHFM**, C. XII, S. 2, 1947, s. 657-683.
- Arsal, Sadri Maksudi : **Türk Tarihi ve Hukuk**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Arslan, Ahmet : **İbni Haldun**, 2. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
- Arslan, Hüsamettin : **Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul, Paradigma Yay., 1992.
- Asal, Barkın : **Kodlaştırma: Fransız Medeni Kanunu’nun Felsefi ve Tarihi**

Kökenleri, İstanbul, On İki Levha Yay., 2018.

- Âşık Paşazade : **Osmanoğulları'nın Tarihi**, Haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul, K Kitaplığı, 2003.
- Atçıl, Abdurrahman : **Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar**, Çev. Gürzat, Kami, İstanbul, Klasik Yay., 2019.
- Ateş, Ahmed : "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", **Türkiyat Mecmuası**, C. VII-VIII, S. 2, 1945, s. 94-135.
- Ateş, Süleyman : "Kutub", **DİA**, C. 26, 2002, s. 498-499.
- Ateş, Toktamış : **Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı: Kuruluş Dönemi**, İstanbul, Say Yay., 1982.
- Ay, Resul : "Tasavvufî Hayat ve Tarikatlar", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 459-465.
- Ay, Resul : "XIII-XIV. Yüzyıl Anadolu'sunda Kentsel Yönetim ve Kent Toplumunda Otorite İlişkileri", **AÜDTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. XX, S. 32, 2002, s. 21-46.
- Aydın, M. Âkif : **Türk Hukuk Tarihi**, 8. Bs., İstanbul, Beta Yay., 2010.

- Aras, Mehmet Rami : **Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri: Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma**, 3. Bs., İstanbul, Doğu Batı Yay., 2020.
- Austin, John : **Hukukun Belirlenmiş Alanı**, Çev. Ülker Yükselbaba vd., İstanbul, Tekin Yay., 2015.
- Aybakan, Bilal : “Meşrû”, **DİA**, C. 29, Ankara, 2004, s. 378-383.
- Dönmez, İbrahim Kâfi
- Aykut, A. Said : “İbn Battûta”, **DİA**, C. 19, 1999, s. 361-368.
- Bakır, Abdullah : “Yazıcızade Ali’nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Banarlı, Nihad Sâmî : **Resimli Türk Edebiyatı Târîhi**, C. 1, İstanbul, MEB Devlet Kitapları, 1983.
- Baran, Merih : **Ahi Emir Ahmed**, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yay., 1991.
- Barkan, Ömer Lütfî : “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak – Vakıflar ve Temlikler”, **Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmareti Muhasebesi (1585-1586)**, Haz. Çoşkun Çakır, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2013, s. 47-192.
- Barker, Ernest : **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü**, Çev. Mete Tunçay, 2. Bs., Ankara, İmge Yay., 1995.

- Başer, Sait : **Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre**, 8. Bs., İstanbul, Post Yay., 2019.
- Bayat, Fuzuli : **Orta Türkçe Sözlük: 11-16. Yüzyıllar**, 2. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020.
- Bayat, Fuzuli : **Eski Türkçe Sözlük**, 2. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020.
- Çınar, Minara Aliyeva
- Bayram, Mikâil : **Ahi Evren Hâce Nasirü’-d-Din Mahmud ve Ahi Teşkilâtının Kuruluğu**, Konya, Çizgi Yay., 2018.
- Bayram, Mikâil : **Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rum: Anadolu Bacılar Teşkilâtı**, Konya, Çizgi Yay., 2016.
- Bentham, Jeremy : **Yasamanın İlkeleri**, Çev. Barkın Asal, 2. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2017.
- Berktaş, Halil : **Kabileden Feodalizme**, İstanbul, Kaynak Yay., 1983.
- Berle, Adolf A. : **İktidar**, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Tur Yay., 1980.
- Birkan, Ali Fuat : **Osmanlı Zihniyetinin Oluğu: Kuruluğu Döneminde Telif ve Tercüme**, İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Black, Antony : **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Yay., 2010.

- Bloch, Marc : **Feodal Toplum**, Çev. Melek Fırat, İstanbul, Kırmızı Yay., 2007.
- Bochenski, Joseph Maria : **Otorite Nedir?: Otorite Mantığına Giriş**, Çev. Hilal Görgün, İstanbul, Küre Yay., 2015.
- Brau, H. H. : “Kutadgu Bilig”, **İA**, C. 6, İstanbul, MEB Basımevi, 1977, s. 1038-1047.
- Bulut, Nihat : **Feodaliteden Küreselleşmeye Ekonomik İktidar Siyasal İktidar İlişkisi**, Ankara, Seçkin Yay., 2003.
- Cahen, Claude : “İlk Ahiler Hakkında”, Çev. Mürsel Öztürk, **Belleten**, C. L, S. 197, 1986, s. 591-601.
- Cahen, Claude : **Osmanlılardan Önce Anadolu**, Çev. Erol Üyepazarcı, 4. Bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2012.
- Canetti, Elias : **Kitle ve İktidar**, Çev. Gülşat Aygen, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006.
- Cangızbay, Kadir : **Gurvitch Sosyolojisi**, Ankara, Değişim Yay., 1985.
- Chesneaux, Jean : “Asya Tipi Üretim Tarzının Açtığı Yeni Araştırma Alanları”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970, s. 23-68.
- Chesneaux, Jean : **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970.
- Varga Eugene, vd.
- Cicero : **Yasalar Üzerine**, Çev. C. Cengiz Çelik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2016.

- Claessen, Henri J. M.
Skalnik, Peter : “Erken Devlet: Kuramlar ve Varsayımlar”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 3-42.
- Claessen, Henri J. M.
Skalnik, Peter : “Erken Devlet: Yapısal Bir Yaklaşım”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 156-245.
- Claessen, Henri J. M.
Skalnik, Peter : “Modellerde ve Gerçeklikte Erken Devlet”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 301-320.
- Clastres, Pierre : **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yay., 2011.
- Clauson, Gerard : **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Cohen, Ronald : “Devletin Kökenleri – Yeniden Değerlendirme”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 43-111.
- Crone, Patricia : **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, Çev. Hakan Köni, İstanbul, Kapı Yay., 2007.
- Cunbur, Müjgan : “Anadolu Tarihinde Ahîlerin Seyfî Kolu”, **Türk Kültürü**, C. 13, S. 153-155, 1975, s. 282-287.
- Çağatay, Neşet : **Bir Türk Kurumu Olan Ahilik**, 2. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1997.

- Çam, Esat : **Batı Demokrasisinde Siyasî İktidar ile İktisadî İktidar**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay. No. 1198, İktisat Fakültesi No. 191, 1966.
- Çam, Esat : **Siyaset Bilimine Giriş**, 10. Bs., İstanbul, Der Yay., 2011.
- Çamuroğlu, Reha : **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, 2. Bs., İstanbul, Kapı Yay., 2016.
- Çetin, Osman : “İşkânlarla Anadolu’nun Türk Vatanı Hâline Gelmesi”, **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 260-268.
- Çetin, Osman : **Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyet’in Yayılışı**, İstanbul, Marifet Yay., 1981.
- Çiftçioğlu, İsmail : “Ahiler Döneminde Ankara’daki Bazı İlim ve Fikir Adamları”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 2, S. 2, 2001, s. 27-37.
- Dahl, Robert : **Modern Political Analysis**, 5. Bs., New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1965.
- Dahl, Robert : “The Concept of Power”, **Behavioral Science**, C. 2, S. 3, Temmuz 1957, s. 201-215.
- Dâver, Bülent : **Siyaset Bilimine Giriş**, 4. Bs., Ankara, Kalite Matbaası (Yayınevi belirtilmemiş), 1976.

- Dâvûd el-Kayserî : **Ledünnî İlim ve Hakiki Sevgi**, Çev. Mehmet Bayrakdar, 3. Bs., İstanbul, Kurtuba Kitap, 2018.
- Dâvûd el-Kayserî : **Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, 3. Bs., İstanbul, İnsan Yay., 2015.
- Demir, Mustafa : "Türkiye Selçuklularında Yerleşim Yapısı", **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 324-334.
- Divitçioğlu, Sencer : **Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu**, İstanbul, Alfa Yay., 2015.
- Divitçioğlu, Sencer : **Orta Asya Türk İmparatorluğu**, İstanbul, Alfa Yay., 2016.
- Divitçioğlu, Sencer : **Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu**, İstanbul, Alfa Yay., 2015.
- Duguit, Leon : **Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans**, Çev. Edip Serdengeçti, Haz. Emre Partalcı, İstanbul, Pinhan Yay., 2019.
- Durkheim, Emile : **Toplumsal İşbölümü**, Çev. Özer Ozankaya, 3. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2018.
- Duverger, Maurice : **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yay., 1982.
- Duverger, Maurice : **Sociologie de la Politique: Elements de Science Politique**, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

- Easton, David : **The Political System: An Inquiry into the State of Political Science**, 4. Bs, New York, Alfred A. Knopf, 1963.
- Ehrlich, Eugen : **Hukuk Sosyolojisinin Temel İlkeleri**, Çev. Artun Mimar, İstanbul, Pinhan Yay., 2019.
- Emecen, Feridun M. : “Gazâyâ Dâir: XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti”, **Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yay., 1995, s. 191-197.
- Emecen, Feridun M. : **İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası**, 5. Bs., İstanbul, Kitabevi Yay., 2010.
- Emecen, Feridun M. : “Kayılar ve Osmanlılar: Sahte Bir Kimlik İnşası mı?”, **Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri**, Ed. Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2015, s. 237-244.
- Emecen, Feridun M. : **Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi**, 4. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2018.
- Emecen, Feridun : “Uç Beyi”, **DİA**, C. 42, 2012, s. 38-39.
- [Emîr Timur] Sahibkiran Emîr Timur Muhammed Tarağay Bahadıroğlu : **Timur’un Günlüğü: Tüzükât-ı Timur**, 2. Bs., Haz. Kutlukhan Şakirov, Adnan Aslan, İstanbul, İnsan Yay. 2010.
- Engels, Friedrich : **Anti-Dühring**, Çev. Kenan Somer, 2. Bs., Ankara, Sol Yay., 1977.

- Engels, Friedrich : **Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, 16. Bs., Ankara, Sol Yay., 2010.
- Erçin, Sedat : “Başlangıç Topluluklarında ve Erken Devlette Yargının Biçimlenişi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2021.
- Erdem, Ekrem : “Ahilik Teşkilatı ve Anadolu Türk Şehirlerinin İktisadi Yapısı: Kayseri Üzerine Bir Değerlendirme”, **EÜİİBF**, S. 54, Temmuz-Aralık 2019, s. 208-230.
- Ergin, Muharrem : **Orhun Abideleri**, 42. Bs., İstanbul, Boğaziçi Yay., 2009.
- Eroğlu, Hasan Göktürk : **Türk Töresi: Eski Türklerde Töre Uygulamaları**, Ankara, Karakum Yay., 2018.
- Eskikurt, Adnan : “Myriocephalon Savaşı’na Dair Kronikler ve Modern Çalışmalar”, **USAD**, S. 6, Bahar 2017, s. 65-94.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki : **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, İstanbul, Say Yay., 2017.
- Flemming, B. : “Türkler: Anadolu Beylikleri”, **İA**, C. 12/2, İstanbul, MEB Basımevi, 1988, s. 280-286.
- Freeman, Charles : **Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları**, Çev. Suat Kemal Angı, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013.
- Gedikli, Fethi : “Yasa”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 336-340.

- Gencan, Tahir Nejat;
Ediskun, Haydar; vd. : **Yazın Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1974.
- Genç, Mehmet : **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, 11. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2014.
- Genç, Mehmet : “Osmanlı Yönetim Sisteminin Temel Özellikleri”, (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=bFJaukfHRrU&ab_channel=%C4%B0%C3%9CHF%C4%B0dareHukuku, 14 Ağustos 2021 (5 Mart 2019’da, İÜHF Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar İdare Hukuku Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenmiş olan Onar-Sarıca-Duran-Özay Hukuk Devleti Günü adlı etkinlikte yapılan konuşma).
- Gibbons, Herbert Adam : **The Foundation of the Ottoman Empire**, Oxford, Clarendon Press, 1916.
- Giddens, Anthony : **Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay Birkan, 5. Bs., İstanbul, Metis Yay., 2017.
- Gierke, Otto : “Orta Çağ’da Siyasi Kurumlar: Devlet ve Hukuk”, Çev. Olgun Akbulut, Emre Zeybekoğlu, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 129-137.
- Godelier, Maurice : **Asya-Tipi Üretim Tarzı**, Çev. Attila Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yay., 1966.
- Goff, Jacques Le : **Ortaçağ Batı Uygarlığı**, Çev. Hanife Güven, Uğur Güven, 3. Bs., Ankara, Doğu Batı Yay., 2019.

- Golden, Peter B. : **Türk Halkları Tarihine Giriş**, Çev. Osman Karatay, 7. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017.
- Gough, J. W. : **Fundamental Law in English Constitutional History**, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Göde, Kemal : “Eretnaoğulları”, **DİA**, C. 11, 1995, s. 295-296.
- Gökbilgin, M. Tayyib : “Ulemâ”, **İA**, C. 13, İstanbul, MEB Basımevi, 1986, s. 23-26.
- Gökbilgin, Tayyib : “Tokat”, **İA**, C. XII/1, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1979, s. 400-412.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : **100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, İstanbul, Gerçek Yay., 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : “Burgâzî ve ‘Fütüvvet-nâme’si’”, **İÜİFM**, C. 14, S. 1-4, 1953, s. 76-153.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî”, **İÜİFM**, C. 17, S. 1-4, Ekim 1955, Temmuz 1956, s. 73-126.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı**, İstanbul, Akademik Yayınlar, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : **Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-nâme)**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : **Mevlanâ’dan Sonra Mevlevîlik**, 2. Bs., İstanbul, İnkılâp ve Ata Kitapevleri, 1983.

- Gölpınarlı, Abdülbâki : “Şedd”, **İA**, C. 11, 1979, s. 378-381.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : “XIII - XIV üncü Asırda Anadolu’da içtimai Hayat ve Türk Kültürü”, **Konya** (Konya Halkevi Dergisi), C. 5, S. 36, Mart-Nisan 1941, s. 39-48.
- Güllülü, Sabahattin : **Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri**, İstanbul, Ötüken Yay., 1977.
- Günel, Zerrin : “Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Merkez Teşkilatı”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 205-209.
- Günel, Zerrin : “Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Saray Teşkilatı”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 197-203.
- Günel, Zerrin : “Karesioğulları”, **DİA**, C. 24, 2001, s. 488-489.
- Gündüz, Şinasi : “Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Heterodoksi-Heresi Kavgası”, **İÜİFD**, S. 9, 2004, s. 1-19.
- Güngör, Erol : **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, 5. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1993.
- Gürkan, Ülker : **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 9. Bs., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2017.

- Hacı Bektaş Veli : **Vilâyetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli)**, 3. Bs., Haz. Esat Korkmaz, İstanbul, Can Yayınları, 2006.
- Halaçoğlu, Yusuf : **Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)**, C. I (6 Cilt), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2009.
- Hallaq, Wael B. : **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yay., 2017.
- Han, Byung-Chul : **İktidar Nedir?**, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul, İnsan Yay., 2020.
- Hassan, Ümit : **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, İstanbul, Kaynak Yay., 1985.
- Hassan, Ümit : **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, 7. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2012.
- Heffening, W : “Vilâyet”, **İA**, C. 13, 1986, s. 316-318.
- Heper, Altan : **Serbest Hukuk Akımı: Sosyal Bir Olgu Olarak Hukuk**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2016.
- Hilav, Selahattin : “Asya Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yay., 1970, s. 9-22.
- Hodgson, Marshall G. S. : **İslam'ın Serüveni I: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı**, Çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yay., 2017.

- Hodgson, Marshall G. S. : **İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı**, Çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yay, 2017.
- Holt, P. M. : **Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu**, Çev. Özden Arıkan, İzmir, Işık Yay., 2020.
- Imber, Colin : “Osman Gazi Efsanesi”, Çev. Gül Çağalı Güven vd. **Osmanlı Beyliği (1300-1389)**, Ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997, s. 68-77.
- Ippolito, Dario : “Hukuk Biliminin Yeniden Doğuşu ve Müşterek Hukukun Gelişimi”, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, **Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler**, Ed. Umberto Eco, 4. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2020, s. 234-238.
- Ippolito, Dario : “Hukukta Çoğulculuk”, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, **Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, Ed. Umberto Eco, 6. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2019, s. 217-222.
- Işıқтаç, Yasemin : **Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulaması**, 2. Bs., İstanbul, Filiz Yay., 2004.
- Işıқтаç, Yasemin : **Hukuk Sosyolojisi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015.
- Koloş, Umut
- İbn Battûta Tancî [Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî] : **İbn Battûta Seyahatnâmesi**, Çev. A. Sait Aykut, 8. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2018.

- İbn Bibi : **El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk Name)**, 2 Cilt, Haz. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996.
- İbn Haldun : **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, 17. Bs, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- İnal, Abdülkadir : **Makaleler ve İncelemeler**, 2 Cilt, 4. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2020.
- [İnan], Başkürdistanlı Abdülkadir : “(Ongon) ve (Tös) Kelimeleri Hakkında”, **Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi**, S. 2, Temmuz 1934, s. 277-285.
- İnalcık, Halil : “Comments on ‘Sultanism: Max Weber’s typification of the Ottoman Polity’”, **Princeton Papers in Near Eastern Studies**, S. 1, 1992, s. 49-72.
- İnalcık, Halil : **Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, 62. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., Kasım 2018.
- İnalcık, Halil : **Doğu Batı: Makaleler II**, 4. Bs, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2019.
- İnalcık, Halil : “İpek”, **DİA**, C. 22, Ankara, 2020, s. 362-363.
- İnalcık, Halil : “Orhan”, **DİA**, C. 33, 2007, s. 375-386.
- İnalcık, Halil : “Osmanlı Beyliği’nin Kurucusu Osman Beg”, **Belleten**, C. LXXI, S. 261, 2007, s. 479-537.

- İnalcık, Halil : “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, **AÜSBFD**, C.13, S. 2, 1958, s.102-126.
- İnalcık, Halil : **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2016.
- İnalcık, Halil : **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, 2. Bs., İstanbul, Eren Yay., 2005.
- İnalcık, Halil : “Osmanlılar’da Saltanat Verâseti Usûlû ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, **AÜSBFD**, C. 14, S. 1, 1959, s. 69-94.
- İnalcık, Halil : “Tımar”, **DİA**, C. 41, 2012, s. 168-173.
- İnalcık, Halil : “Türkler: Osmanlılar”, **İA**, C. 12/2, İstanbul, MEB Basımevi, 1988, s. 286-308.
- İpşirli, Mehmet : “İlmiye”, **DİA**, C. 22, 2000, s. 141-145.
- İpşirli, Mehmet : “Şeyhülislâm”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 91-96.
- Jenks, Edward : **Law and Politics in the Middle Ages**, London, John Murray, 1898.
- Jouvenel, Bertrand de : **İktidarın Temelleri**, Çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Birleşik Yay., 1997.
- Kaçalin, Mustafa S. : “Orhon Yazıtları”, **DİA**, C. 33, 2007, s. 390-393.

- Kafadar, Cemal : **İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Çev. A. Tunç Şen, İstanbul, Metis Yay., 2019.
- Kafesoğlu, İbrahim : “Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, **İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 1, Ekim 1970, s. 1-38.
- Kanat, Cüneyt : “Baybars Zamanında Memlük-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. XVI, S. 1, 2001, s. 31-45.
- Kapani, Münci : **Politika Bilimine Giriş**, 15. Bs., Ankara, Bilgi Yay., 2003.
- Karadeniz, Hasan Basri : **Anadolu’da Meşruiyet Mücadelesi: Osmanlılar ile Beylikler Arasında**, İstanbul, Yeditepe Yay., 2008.
- Karaismailoğlu, Adnan : “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Farsça ve Farsça Eserler”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Cilt 1, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006, s. 487-491.
- Karamustafa, Ahmet T. : **Tanrının Kuraltanımlar Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, Çev. Ruşen Sezer, 8. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2018.
- Karamustafa, Ahmet T. : **Tasavvufun Oluşumu**, Çev. Nagihan Doğan, 2. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2020.

- Kardaş, Sedat : **Ali Nihanî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi**, Ankara, Grafiker Yay., 2018.
- Kasaba, Reşat : **A Moveable Empire**, Seattle/Londra, University of Washington Press, 2009.
- Kâşgarlı Mahmud : **Dîvânu Lugâti't-Türk**, 3. Bs., Haz. Ahmet B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu, Türk Dil Kurumu Yay., 2018.
- Kaya, Abdullah : “İlhanların Anadolu Türkmen Beylerine Karşı Politikası”, **EÜSBED**, C. VI, S. 2, 2013, s. 293-326.
- Kelsen, Hans : **Pure Theory of Law**, İngilizceye Çev. Max Knight, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967.
- Kern, Fritz : **Kingship and Law in the Middle Ages**, İngilizceye Çev. S. B. Chrimes, Oxford, Basil Blackwell, 1939.
- Khazanov, Anatoly M. : **Göçebe ve Dış Dünya**, Çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2015.
- Knysh, Alexander : **Tasavvuf Tarihi**, Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul, Ketebe Yay., 2020.
- Kofoğlu, Sait : “Hamîdoğulları”, **DİA**, C. 15, 1997, s. 471-476.
- Köprülü, Mehmet Fuad : “Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları”, **Belleten**, C. VII, S. 27, 1943, s. 379-522.

- Köprülü, Mehmet Fuad : **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri**, İstanbul, Alfa Yay., 2014.
- Köprülü, Mehmet Fuad : **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, 2. Bs., İstanbul, Alfa Yay., 2016.
- Köprülüzade M. Fuad : “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, Çev. Ferhat Tamir, **Bilig**, S. 1, Bahar 1996, s. 1-8.
- Köprülü, Fuad : “Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü”, **Vakıflar Dergisi**, S. 2, 1942, s. 1-35.
- Köse, Hızır Murat : “Georges Gurvitch’in Hukuk Sosyolojisi Anlayışı ve Türkiye’ye Etkisi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.
- Kösemihal, Nurettin Şazi : “Gurvitch Sosyolojisi”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 2, S. 12, 1957, s. 104-144.
- Köymen, Mehmet Altay : “Selçuklular ve Anadolu’nun Türkleşmesi Meselesi, **Selçuk Üniversitesi Selçuk Araştırmaları Dergisi**, S. 1, 1986, s. 21-35.
- Krader, Lawrence : **The Asiatic Mode of Production**, Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1975.
- Küçükömer, İdris : **Düzenin Yabancılaşması**, 5. Bs., İstanbul, Bağlam Yay., 2007.

- Kütükoğlu, Mübahat S. : **Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2018.
- Lasswell, Harold D., : **Power and Society: A Framework for Political Inquiry**, 3. Bs., New Haven, Yale University Press, 1957.
- Kaplan, Abraham
- Laszlo, Frenc : “Kağan ve Ailesi”, Çev. Şerif Baştav, **Türk Hukuk Tarihi Dergisi** C. I, 1941-1942, s. 37-50.
- Lindner, Rudi Paul : “Anadolu, 1300-1453”, Çev. Ali Özdamar, **Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans'tan Türkiye'ye**, Ed. Kate Fleet, İstanbul, Kitap Yay., 2012, s. 139-180.
- Lindner, Rudi Paul : **Osmanlı Tarihöncesi**, Çev. Ayda Arel, 2. Bs., İstanbul, Kitap Yay., 2014.
- Loughlin, Martin : **Foundations of Public Law**, New York, Oxford University Press, 2010.
- Loughlin, Martin : **Kamu Hukukunun Temel Prensipleri**, Çev. Dilşad Çiğdem Sever, Kırılcım Turanlı, Ankara, Dipnot Yay., 2015.
- Lukes, Steven : “İktidar ve Otorite”, Çev. Sabri Tekay, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, Türkçe Yay. Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, 2. Bs., İstanbul, Kırmızı Yay., 2010, s. 681-725.
- Macit, Cemil Cihan : “Manzum Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi Üzerine Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2012.

- Mairet, Gerard : “Padovalı Marsilius’tan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, Çev. Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bâli Akal, 4. Bs., Ankara, Dost Yay., 2013, s. 215-242.
- Mann, Michael : “The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results”, **Europeen Journal of Sociology**, C. 35, S. 2, Kasım 1984, s. 185-213.
- Mann, Michael : **İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları (Cilt 1)**, Çev. Esin Saraçoğlu, Soner Torlak, Emre Kolay, Olcay Sevimli, Ankara, Phoenix Yay., 2012.
- Mardin, Şerif : **İdeoloji**, 13. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2009.
- Mardin, Şerif : **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**, 26. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Marx, Karl : **Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler (Formen)**, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, May Yay., 1976.
- Massignon, Louis : **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, Çev. Mehmed Ali Ayni, 2. Bs., İstanbul, Ataç Yay., 2020.
- Massignon, Louis : “Tarikat, **İA**, C. 12/I, İstanbul, MEB Basımevi, 1979, s. 1-17.
- McEvedy, Colin : **Ortaçağ Tarih Atlası**, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yay., 2004.

- Melchert, Christopher : **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, 2. Bs., İstanbul, Klasik Yay., 2019.
- Melikoff, Irene : “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, Çev. Gül Çağalı Güven, vd., **Osmanlı Beyliği 1300-1389**, Ed. Elizabeth A. Zachariadou, 2. Bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000 s. 149-158.
- Mendel, Gerard : **Bir Otorite Tarihi: Süreklilikler ve Değişiklikler**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yay., 2005.
- Merçil, Erdoğan : “Menteşeoğulları”, **DİA**, C. 29, 2004, s. 152-153.
- Montesquieu : **Kanunların Ruhu Üzerine**, Çev. Berna Günen, 4. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019.
- Muallim Cevdet : **İslâm Fütüvveti ve Türk Ahîliği: İbn-i Battuta’ya Zeyl**, Çev. Cezair Yazar, İstanbul, İşaret Yay., 2008.
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî : **Er-Risâle**, Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, 5. Bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017.
- Muhyiddin İbn Arabî : **Futûhât-ı Mekkiyye**, C. 3, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006.
- Muhyiddin İbn Arabî : **Futûhât-ı Mekkiyye**, C. 18, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2017.
- Necmüddin Kübra : **Tasavvufî Hayat**, Çev. Mustafa Kara, 4. Bs., İstanbul Dergâh Yay., 2015.

- Nisbet, Robert : **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, Çev. Yusuf Kaplan, 2. Bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2016.
- Noyan, Bedri : **Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi (İlk Velâyetnâme)**, Aydın, (Yayınevi belirtilmemiş), 1986.
- Ocak, Ahmet Yaşar : **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, 5. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar : “Fütüvvetnâme”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 264-265.
- Ocak, Ahmet Yaşar : “Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)”, Çev. Ali Özdamar, **Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans'tan Türkiye'ye**, Ed. Kate Fleet, İstanbul, Kitap Yay., 2012, s. 421-499.
- Ocak, Ahmet Yaşar : **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, İletişim Yay., 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar : “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihaneler Kongresi-Özel Sayı)**, C. 2, S. 2, Mayıs 1996, s. 17-22.
- Onar, Sıddık Sami : **İdare Hukuku**, C. 1, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları No. 169, 1942.
- Ong, Walter : **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi**, Çev. Sema

- Postacığlu Banon, 7. Bs., İstanbul, Metis Yay., 2020.
- Ortaylı, İlber : **Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi**, 5. Bs., Ankara, Cedit Neşriyat, 2016.
- Ozankaya, Özer : **Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1975.
- Özansü, Mehmet Cemil : **Erken Modernlikle Ceza Sorumluluğunun Kamusallaşması ve Rasyonelleşmesi**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2014.
- Ögel, Bahaeddin : **Türklerde Devlet Anlayışı**, 3. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017.
- Öngören, Reşat : “Şeyh”, **DİA**, C. 39, 2010, s. 50-52.
- Öngören, Reşat : “Tarikat”, **DİA**, C. 40, 2011, s. 95-105.
- Özaydın, Abdülkerim : “Kadı Burhâneddin Devleti”, **DİA**, C. 24, 2011, s. 76-77.
- Özcan, Abdülkadir : “Âşıkpaşazâde”, **DİA**, C. 4, 1991, s. 6-7.
- Özcan, Abdülkadir : “Gazi”, **DİA**, C. 13, 1996, s. 443-445.
- Özcan, Mehmet Tevfik : **Hukuk Sosyolojisine Giriş**, 5. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2015.
- Özcan, Mehmet Tevfik : **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol**, 2. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2012.
- [Özdemir], Mehmed Niyazi : **Türk Devlet Felsefesi**, 9. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013.

- Özönder, Hasan : **Selçuklu Emîri Beşare Bey ve Başarakavak**, Konya, (Yayınevi belirtilmemiş), 2001.
- Öztürk, Özkan : **Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2015.
- Parsons, Talcott : “Authority, Legitimation and Political Action”, **Authority**, Ed. Carl J. Friedrich, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958, s. 197-221.
- Parsons, Talcott : “On the Concept of Political Power”, **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 107, No.3, 1963, s. 232-262.
- Partridge, Eric : **Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English**, 4. Bs., London, New York, Routledge, 1966.
- Perinçek, Doğu : **Bozkurt Efsaneleri ve Gerçek**, 4. Bs., İstanbul, Kaynak Yay., 1997.
- Perk, Halûk, Öztürk, Hüsnü : “Anadolu Beylikleri ve Sikkeleri”, **Anadolu’da Paranın Tarihi**, Ed. Bülent Arı, Ankara, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yay., 2011, s. 122-155.
- Peacock, A. C. S. : **İslam, Literature and Society in Mongol Anatolia**, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Perk, Halûk Öztürk, Hüsnü : **Anadolu Sikke Monografileri I**, İstanbul Halûk Perk Müzesi Yay., 2007.

- Platon : **Devlet Adamı**, Çev. Furkan Akderin, 3. Bs., İstanbul, Say Yay., 2014.
- Platon : **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. Bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 2007.
- Poggi, Gianfranco : **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
- Poggi, Gianfranco : **Forms of Power**, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Polat, M. Said : **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası: Karacuk'tan Aziz George Kolu'na**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2014.
- Polat, M. Said : "Türkiye'de İlk Beglik'ler ve Kabilevi Siyasî Birlik'lerin Ortaya Çıkışı (1071-1175)", **Belleten**, C. LXVI, S. 245, Nisan 2002, s. 61-86.
- Popitz, Heinrich : **Phenomena of Power: Authority, Domination and Violence**, İngilizceye Çev. Gianfranco Poggi, New York, Columbia University Press, 2017.
- Pospisil, Leopold : "The Attributes of Law", **The Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict**, Ed. Paul Bohannan, Garden City/New York, The Naturel History Press, 1967, s. 25-41.
- Remley, Philip R. : "Ottoman, Isfendiyarid, and Eretnid Coinage: A Currency Community in Fourteenth Century Anatolia", **Museum**

Notes: American Numismatic Society,
C. 25, 1980, s. 167-188.

- Russell, Bertrand : **İktidar**, Çev. Mete Ergün, 2. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2017.
- San, Coşkun : **Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Ankara, Ankara İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Yay., 1971.
- Seidler, G. L. : **Doğu’da Siyasal Düşünce**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2020.
- Selik, Mehmet : **100 Soruda İktisadî Doktrinler Tarihi**, 4. Bs., İstanbul, Gerçek Yay., 1988.
- Seyidoğlu, Halil : **Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı**, 10. Bs., İstanbul, Güzem Can Yay., 2009.
- Seyyid, Eymen Fuâd : “Mesâlikü’l Ebsâr”, **DİA**, C. 29, 2004, s. 265-266.
- Sezer, Baykan : **Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1979.
- Skalnik, Peter : “Bir Süreç Olarak Erken Devlet”, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ed. Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, Ankara, İmge Yay., 1993, s. 247-276.
- Spuler, Bertold : **İran Moğolları**, Çev. Cemal Köprülü, 3. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2011.

- Suret-Canale, Jean,
Hobsbawm, Eric, vd. : **İlk Sınıflı Toplamlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985.
- Sümer, Faruk : “Anadolu’da Moğollar”, **Selçuklu Araştırmaları Dergisi**, C. I, 1969, s. 1-147.
- Sümer, Faruk : “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, **Belleten**, C. XXIV, S. 96, 1960, s. 567-595.
- Sümer, Faruk : “Beylikler Devrinde İctimai-İktisadî Durum Dinî, Millî ve Kùltür Faaliyetleri”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 78, Haziran 1992, s. 37-66.
- Sümer, Faruk : **Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları**, 2. Bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakùltesi Yay., 1972.
- Şahbaz, Mehibe : “Anadolu’nun Fethi Sürecinde Anadolu’da Nüfus Hareketliliği ve Türkmen Aşiretleri”, **Asos Journal: The Journal of Academic Social Science**, C. V, S. 52, 2017, s. 417-429.
- Şahin, Haşim : **Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2020.
- Şahin, Haşim : **Dervişler ve Sufi Çevreler: Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler**, 3. Bs., İstanbul, Kitap Yay., 2018.

- Şahin, Haşim : “Vefâiyye”, **DİA**, C. 42, 2012, s. 600-603.
- Şahin, Haşim : Yahşi Fakih”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 180-182.
- Şahin, İlhan : “Anadolu’da Oğuzlar”, **Türkler**, C. 6., Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 246-259.
- Şahin, İlhan : “Kırşehir”, **DİA**, C. 25, 2002, s. 481-484.
- Şahin, Kamil : “Edebâli”, **DİA**, C. 10, 1994, s. 393-394.
- Şeker, Mehmet : “Anadolu’nun Türk Vatanı Haline Gelmesi”, **Türkler**, C. 6, Ed. Hasan Celâl Güzel, vd., Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 269-282.
- Şenel, Alâeddin : **İnsanlık Tarihi: Kemirgenlerden Sömürgenlere**, 3. Bs., Ankara, İmge Yay., 2014.
- Şihâbüddîn Sühreverdî : **Gerçek Tasavvuf (Avârifü’l-Meârif)**, Çev. Dilâver Selvi, 7. Bs., İstanbul, Semerkand Yay., 2010.
- Şikârî : **Karamannâme: Zamanın Kahramanı Karamanîlerin Tarihi**, Haz. Metin Sözen, Necdet Sakaoğlu, İstanbul, Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yay., 2005.
- Şükrullah : “Behçetü’t-Tevârih”, **Üç Osmanlı Tarihi**, Haz. Nihal Atsız, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2011, s. 179-239.

- Tabakoğlu, Ahmet : **İslam İktisadına Giriş**, 3. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2013.
- Tabakoğlu, Ahmet : **Türkiye İktisat Tarihi**, 8. Bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2008.
- Taeschner, Franz : “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)”, Çev. Fikret Işıltan, **İÜİFM**, C. 15, S. 1-4, 1953, s. 3-32.
- Tarus, İlhan : **Ahiler**, Ankara, Çalışma Bakanlığı Yayınları, 1947.
- Tekin, Talat : **Orhon Yazıtları**, 2. Bs., İstanbul, Simurg Yay., 1998.
- Teoman, Betül : “Aydınogulları Beyliği Darphanelerinde Basılan Sikkeler”, **ABAD**, C. 1, S. 1, 2018, s. 119-135.
- Timur, Taner : **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, 4. Bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2011.
- Togan, A. Zeki Velidi : **Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019.
- Tönnies, Ferdinand : **Cemaat ve Cemiyet**, Çev. Emre Güler, İstanbul, Vakıf Bank Kültür Yay., 2019.
- Turan, Namık Sinan : “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”, **Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi**, S. 52, 2007, s. 151-187.
- Turan, Osman : “L’Islamisation dans la Turquie du Moyen Age”, **Studia Islamica**, No. 10, 1959, s. 137-152.

- Turan, Osman : **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 10. Bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009.
- Turgut, Vedat : “Balkanlarda Bacıyân Evkafı”, **Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi**, Y. 2, S. 1, Yaz 2020, s. 244-317.
- Turgut, Vedat : “Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi”, **SKAD**, C. II, S. 3, 2016, s. 55-89.
- Turgut, Vedat : “Germiyanogulları’nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu’nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine”, **SKAD**, C. III, S. 5, 2017, s. 1-98.
- Turgut, Vedat : “Hamidoğulları ve Tekeogulları’nın Menşei ve Vakıflarına Dair”, **Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)**, C. 46, 2016, s. 403-432.
- Turgut, Vedat : “Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)”, **Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 5, S. 2, 2020, s. 1029-1073.
- Turner, Bryan S. : “Asya Toplumu”, Çev. Nail Satlıgan, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, Ed. Tom Bottomore, 5. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2012, s. 47-51.
- Uçar, Şahin : **Arapların Anadolu Seferleri**, İstanbul, Şule Yay., 2012.
- Uğurluer, Murat : “Ankara Savaşı’nın Ardından Osmanlılar ve Anadolu Beylikleri Tarafından Timur Adına Bastırılan

- Sikkeler”, **1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım-Timur)**, Ed. Mustafa Alkan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s. 91-101.
- Ullmann, Walter : **Law and Politics in the Middle Ages**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Uludağ, Süleyman : “Bâtın İlmi”, **DİA**, C. 5, 1992, s. 188-189.
- Uslu, Ateş : **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Uygun, Oktay : **Devlet Teorisi**, 7. Bs., İstanbul, On İki Levha Yay., 2020.
- Uygun, Oktay : **Hukuk Teorileri**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2017.
- Uygun, Oktay : **İbni Haldun’un Toplum ve Devlet Kuramı**, İstanbul, On İki Levha Yay., 2019.
- Uzluk, Feridun Nafiz : **Ulu Ârif Çelebinin Rubailer**, Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevi Bitikleri 4 (Bu eserin künyesinde yer alan bilgiler bunlardan ibarettir. Eserin bir nüshası İSAM Kütüphanesinde bulunmaktadır).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı : **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2003.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı : “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş” **Belleten**, C. XXXI, S. 124, Ekim 1967, s. 601-646.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı : **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı : **Osmanlı Tarihi I. Cilt**, 5. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1988.
- Üçok, Coşkun : **Türk Hukuk Tarihi**, 22. Bs., Ankara, Turhan Kitabevi, 2020.
- Mumcu, Ahmet
Bozkurt, Gülnihal
- Üstün, İsmail Safa : “Velâyet-i Fakih”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 19-22.
- Vaan, Michiel de : **Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages**, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- Varga, Yevgeni : “‘Asyagil Üretim Tarzı’ Üzerine”, **İlk Sınıflı Toplamlar, Asyagil Üretim Tarzı ve Doğru Despotizmi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985, s. 135-153.
- Varlık, Mustafa Çetin : “Yâkub Bey”, **DİA**, C. 43, 2013, s. 278-279.
- Vryonis, Speros : **Küçük Asya’da Orta Çağ Helenizminin Çöküşü ve 11. Yüzyıldan Başlayarak 15. Yüzyıla Kadar İslamlaşma**, Çev. İdem Erman, İstanbul, Kalkedon Yay., 2020.

- Weber, Max : **Ekonomi ve Toplum**, 2 Cilt, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yay., 2018.
- Weber, Max : **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, 3. Bs., İstanbul, Cem Yay., 2017.
- Wiedemann, E. : “Kutup”, **İA**, C. 6, 1977, s. 1057.
- Witteck, Paul : **Menteşe Beyliği**, çev. Orhan Şaik Gökyay, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1944.
- Witteck, Paul : **Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu**, Çev. Fatmagül Berktaş, 3. Bs., İstanbul, Pencere Yay., 2013.
- Wittfogel, Karl A. : **Oriental Despotism**, New Haven/London, Yale University Press, 1963.
- Wrong, Dennis H. : **Power: Its Forms, Bases, and Uses**, London, New York, Routledge, 2017.
- Yeniçeri, Celal : “Bâc”, **DİA**, C. 4, 1991, s. 411-413.
- Yıldırım, Rıza : **Bektaşiliğin Doğuşu: Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a**, İstanbul, İletişim Yay., 2019.
- Yıldırım, Sinan Çetinkaya, Y. Doğan : “Baki Tezcan ile Ayasofya Üzerine Söyleşi”, **Toplumsal Tarih**, S. 320, Ağustos 2020, s. 58-63.
- Yıldız, Mustafa : “Siyaset Felsefesi Açısından Dede Korkut Hikâyeleri”, **Bilig**, S. 86, Yaz 2018, s. 65-88.

- Yılmaz, Feridun : **Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma**, İstanbul, Paradigma Yay., 2009.
- Yılmaz, Gökhan : “Türk Devlet Felsefesinde “Kut”, “Erdem” ve “Töre” Kavramları ile Bunların Aralarındaki İlişki”, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 26, Ekim 2014, s. 311-374.
- Yılmaz, Hakan : “Osman Gâzî’nin 700/1300-1301’de Yenişehir’de Bastırdığı Üçüncü Sikkesi”, **Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi**, Y. 4, Aralık 2019, s. 81-119.
- Yılmaz, Harun : “Şeyhüşşüyûh”, **DİA**, 3. Bs., C. Ek. 2, 2019, s. 568-569.
- Yılmaz, Hasan Kâmil : “Şehâbeddin Sühreverdî”, **DİA**, C. 38, 2010, s. 40-42.
- Yörük, Doğan : “XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 20, 2008, s. 665-684.
- Yusuf Has Hacib : **Kutadgu Bilig**, Çev. Ayşegül Çakan, 6. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2018.
- Yücel, Yaşar : “Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı”, **Belleten**, C. LIV, S. 210, 1990, s. 805-823.
- Yücel, Yaşar : **Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar**, 2 Cilt, 3. Bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2018.

- Yücel, Yaşar : “Çobanoğulları”, **DİA**, C. 8, 1993, s. 354-355.
- Yüksel, Hasan : “Anadolu Beyliklerinde Vakıflar”, **Vakıflar Dergisi**, S. 30, 2007, s. 35-50.
- Zabunoğlu, Yahya Kazım : **Devlet Kudretinin Sınırlandırılması (Bir Hukuk ve Siyasal Bilim Problemi Olarak)**, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No. 185, 1963.
- Zabunoğlu, Yahya K. : **Devlet Kuramına Giriş**, Ankara, İmaj Yay., 2015.
- Ziya Gökalp : “Halkiyyat 1: Başlangıç”, **Halka Doğru**, S. 14, 10 Temmuz 1329, s. 107-108.
- Ziya Gökalp : **Kitaplar 1**, Haz. M. Sabri Koz, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2019.
- Ziya Gökalp : “Velâyet ve Sulta”, **Makaleler VII**, Haz. M. Abdülhalûk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1982, s. 126, 127.
- Zubaida, Sami : **İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar**, Çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2008.
- Zubritski : **İlkel Topluluk, Köleci Toplum, Feodal Toplum**, Çev. Sevim Belli, 15. Bs., Ankara, Sol Yay., 2011.
- Mitropolski
- Kerov
- Zubritski : **Kapitalist Toplum**, Çev. Sevim Belli, 9. Bs., Ankara, Sol Yay., 2009.
- Mitropolski
- Kerov, vd.

- : **Ahilik Ansiklopedisi Cilt I**, 2 Cilt, Ed. Yusuf K        , Ya  ar Erdemir, Bekir   ahin, Ankara, G  mr  k ve Ticaret Bakanlığı Yayını, 2014.
- : “Osmanlıcadan T  rk  eye Kar  ılıklar Kılavuzu: 36”, **Cumhuriyet**, 1 Mayıs 1935, s. 11-12.



ÖZGEÇMİŞ

EMRE PARTALCI

Zonguldak Gazi İlköğretim Okulu, Tatvan Uluer İlköğretim Okulu ve Tatvan Anadolu Lisesinde okudu. Lise öğrenimini 2007’de Sakarya Anadolu Lisesinde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden (İÜHF) 2011 yılında mezun oldu. 2013 başında ÖYP kapsamında, Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi (SAÜHF) Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. Aynı yılın Ekim ayında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine görevlendirildi. “Edip Serdengeçti’nin Mülkiyet Düşüncesi” başlıklı tezi 2014 Aralık’ta savunarak yüksek lisansını tamamladı. 2015 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku doktora programına kaydoldu. 2021 Ağustos’unda İÜHF’deki görevlendirmesi sona erdi ve aynı yılın Eylül ayında SAÜHF Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalındaki görevine döndü. Çalışmalarından bazıları: “Marx ve Ardıllarında Hukuk ve Yöntem Üzerine Notlar”, *Dönüşen Toplum-Dönüşen Hukuk II: Yöntem*, Ed. Yasemin Işıқтаç, İstanbul, Sümer Kitabevi, 2016, ss.75-108; “II. Meşrutiyet’te Siyasal İktidarın Sorgulanması: Kavasoglu Fuad’ın Leon Duguit Çevirisi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, S. 17, 2019, ss.77-95; *Darülfünun Hukuk Fakültesinden Bir Sayfa: Edip Serdengeçti ve Mülkiyet Düşüncesi*, İstanbul, On İki Levha Yay., 2020. Yayına hazırladığı kitaplar: Leon Duguit, *Hak Kavramı ve Devletin Dönüşümü Üzerine Üç Konferans*, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019; Edip Serdengeçti, *Mülkiyet Rejiminin Gelişimi: Mülkiyetin Toplumsal ve Hukuki Niteliği Hakkında İnceleme*, İstanbul, On İki Levha Yay., 2021.