

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU ÜZERİNE
FELSEFİ BİR DENEME

Ahmet Emre POLAT

2502130086

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

İSTANBUL 2022

ÖZ

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU ÜZERİNE FELSEFİ BİR DENEME

Ahmet Emre Polat

Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu felsefi bir perspektiften ele almaktadır. Tezin temel iddiası Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun otorite ve hiyerarşiye değil; bilinçli bir şekilde hukuki ve siyasi gerekçelendirmeye dayandığıdır. Çalışmada herhangi bir devlet teorisi merkeze alınmamış, doğrudan Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan felsefi bir teoriye ulaşmaya gayret edilmiştir. Bunun yanında Bizans ve Anadolu Selçuklu gibi dönemin devlet sistemleri, modern devlet teorileri birer karşılaştırma alanı olarak kullanılmış, farklara ve benzerliklere teorik olarak vurgu yapılmıştır. Çalışma boyunca Osmanlı devlet sistemi toplum, yönetim ve toprak merkezinde teorik ve pratik olarak açıklanmıştır. Devleti kapsayıcı bir şekilde tanımlayan kavramlar ön plana çıkarılmış, sosyal ve siyasal kurumlar üzerinden pratik karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu kavramlar köken, temsil ve yasalılıktır. Aynı zamanda söz konusu kavramlar bu felsefi değerlendirmenin yapılmasında ana argümanları oluşturur. Bu çalışma, bugüne kadar tarih, kültür ve siyaset alanlarında pek çok şekilde ele alınan Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu, felsefenin çalışma alanına dahil etmeyi amaçlamıştır. Netice itibariyle araştırmada Osmanlı Devleti'nin sürekliliği amaç edinmiş, özgün bir kuruluş sistemine sahip, hukuki olarak gerekçelendirilmiş yasalı siyasi bir oluşum olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı Devleti, kuruluş, devlet, köken, temsil, yasalılık.

ABSTRACT
**A PHILOSOPHICAL STUDY ON THE FOUNDATION OF THE OTTOMAN
STATE**

Ahmet Emre Polat

This study investigates the foundation of the Ottoman State from a philosophical perspective. It claims that the foundation of the Ottoman State was not grounded on authority and hierarchy but based on deliberate legal and political justifications. The study does not focus on any state theories; instead, it tries to build a foundation theory directly. Additionally, state systems of the same period, as of the Byzantines and the Anatolian Seljuks, and modern state theories were used as a field of comparison to emphasize differences and similarities theoretically. It explains the state system theoretically and practically by putting society, government and land at the center. The study highlights the concepts defining the state inclusively, namely origin, representation and lawfulness. It checks their consistency over social and political institutions. At the same time, these concepts constitute basic arguments in making the philosophical investigation of the study. In this way, the study aims to integrate the foundation of the Ottoman State into the literature of the field of philosophy. As a result, it finds out that the Ottoman State was a political institution aspiring continuity, having an original foundational system that justified itself legally.

Key Words: Ottoman State, foundation, state, origin, representation, lawfulness.

ÖNSÖZ

Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin siyasi yapısı üzerine gerçekleştirilen okumaların sonucunda ortaya çıkan soruların şekillendirdiği, kuruluşa ilişkin bir araştırmadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun felsefi olarak sistemleştirilebileceği iddiası bu çalışmayı ortaya çıkaran ana meseledir. Osmanlı Devleti tarihi süreçte pek çok değişim ve dönüşüm geçirmiş olsa da bütün bu değişim ve dönüşümler devletin başlangıcına yönelik kuvvetli bir referans taşırlar. Başlangıç, devletin kuruluş sistemini ve bu sistemi belirleyen değerleri içerir. Söz konusu başlangıcın ne olduğu sorusu bu çalışmanın temel sorusudur. Bunun aynı zamanda kuruluştaki devlete ilişkin muhtevanın ne olduğuna yönelik bir merak olduğu söylenebilir. Osmanlı'nın kuruluşuna ilişkin bu merakı cezbeden şey; siyasi, fikri, kültürel bir karmaşa ve çatışmanın içindeki insanların böyle bir devlet kuracak yetkinliğe sahip olmaları ve bunu eyleme dökebilmeleridir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini, kuruluş anlatılarını, kurucu kadrosunu göz önünde bulundurduğumuzda, yüzyıllar boyu pek çok tecrübeyi hafızasında toplamış insanların, bu tecrübelerini ahlak, değer ve amaçları ile devlet teşekkülüne taşıdıklarını düşünmekteyiz. Bu çalışma bir şekilde hikaye, anlatı ve yorumların altında yatan bahse konu tecrübeyi bir zemin şeklinde ortaya koyma çabasıdır. Bu tecrübenin devlet teşekkülü olarak ortaya çıkması, bu tezi devlet düşüncesine yönelten asıl etkidir. Bugün herhangi bir şekilde Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu, insanların, kültürünü ve değerlerini görünür kılacak somut herhangi bir malzemeden yoksunuz. Geçmiş e te kemiğe büründürmek adına arkeolojik, mimari vb. şeylere duyulan güvenin bu noktada insanlara, hikayelerine ve dillerine de duyulması gerekir. Çalışma boyunca devlet tecrübesi ile insan bilinci karşılıklı bir okuma alanı kabul edilmiş ve bu kabul, bütün nazari sorgulamanın temel taşıyıcısı olmuştur.

Çalışmanın ortaya çıkması yalnızca bir arzunun neticesi olmayıp, son yıllarda sayıları gittikçe artan akademik çalışmaların, yayınların ve teorik yaklaşımların bu çalışmanın yapılmasında ciddi bir etkisi vardır. Bunun yanı sıra Osmanlı'ya karşı aynı şekilde gittikçe artan tarihi ve kültürel ilginin tutarlılığının yalnızca vaka ve kronolojiye bağlılık meselesine indirgenmesi de çalışmanın ortaya çıkmasını

etkilemiştir. Felsefi ve nazari sorgulamaların göz ardı edildiği tutarlık arayışlarının, en nihayetinde söylem düzeyinde kalacağı aşikardır. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluşuna ilişkin teorik bir temellendirmenin öncelikle felsefi bir sorgulama ile elde edileceğini düşünmekteyim. Bu çalışma nihayetinde merkeze aldığı sorulara dair bir cevap arayışıdır. Konu üzerine yapılacak başka çalışmaların farklı sonuçlara ulaşması kaçınılmazdır. Bu nedenle bu tez, kesin bir sonuca ulaşma değil; doğru sorulara ulaşma gayreti olarak görülmelidir.

Bu çalışmanın yapılmasında en büyük emek danışmanım Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a aittir. Meseleye ilişkin sorgulamalarda yol göstericiliği, sabrı ve bütüncül bir kavrayışın sağlanması yönündeki katkısı için kendisine minnettarım. Tez izleme komisyonu üyeleri Prof. Dr. Cüneyt Kaya ve Nebi Mehdiye'ye ilgilerinden dolayı ayrıca teşekkür ederim. Osmanlı'ya dair kaynaklara ulaşma, kaynakları tahlil etme; Osmanlı kültürünü, dilini, coğrafyasını ve insanlarını anlama hususlarında tecrübe ve birikimini açarak bunlara beni aşına kılan Prof. Dr. Mustafa Koç'a müteşekkirim. Tez süresince soruların birer felsefe sorusu olmasını değerlendirmeleri ile destekleyen, okumaları ile eleştirilerini esirgemeyen Dr. Emine Canlı'yı bilhassa şükranla anıyorum. İsmail Hakkı Kumbasar'a, Kemal Gurulkan'a ve Übeydullah Kısacık'a katkı ve eleştirileri için teşekkür ederim. Türkiyat alanında çekilen zorluklarda yardımını esirgemeyen Dr. Mikail Cengiz'e müteşekkirim. Özellikle Arapça metinlerin çözümlenmesi konusunda her an yardımları ile yanımda olan hocam Abdurrahman Karaalioğlu'na minnettarım. İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) ve bilhassa kıymetli personelleri Selman Üstündağ ve Nazif Koca'ya da ayrıca teşekkür ederim. Bütün doktora hayatım boyunca sabırla yanımda olan hiçbir zaman desteklerini eksik etmeyen eşim İrem Gündüz Polat'a ve eğitim hayatımı her an destekleyen aileme bilhassa teşekkürü bir borç bilirim. Her şeyden öte bu tezin tamamlanma sürecinde kaybettiğim ve asıl olarak, her şeyin başında beni Anadolu'ya, Oğuz diline ve bilgeliğine ait kılan, bütün Osmanlı hayatını kendisinde izleyip tattığım anneannem Naciye Hanım'ı minnet ve hürmetle yâd ederim.

Ahmet Emre Polat

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

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

I. BÖLÜM:

DEVLET KURUCU OLARAK TOPLUM..... 13

A. Kimliğin Teşekkülü.....	18
1. Kimliğin Esası olarak Köken ve Hafıza:	19
a. Fertlerin Kökünde Birliği:	20
b. Fertlerin Hafızada Birliği:	31
2. Kimliğin Tezahürü:	41
B. Toplumun Teşekkülü:.....	50
1. Toplumun Esası:.....	53
a. Amaç ve Eylemde Toplumun Birliği:	54
b. Toplumun Kökünde Teşekkülü:.....	61
2. Toplumun Sürekliliği:	75

II. BÖLÜM:

YÖNETİM VE HUKUK 88

A. Yönetim ve Kuruluşu:	89
1. Hükümdarlığın Hukuki Olarak Tesisi	91
a. Hükümdarlığın Temellendirilmesi:	92
b. Hükümdarlığın Meşruiyeti:.....	99
2. Hükümdarlığın Siyasi Tesisi:	111
a. Temsilin Temellendirilmesi:	112
b. Temsilin Meşruiyeti:	127
B. Yönetim Sistemi:	141
1. Yönetimde Hak ve Yetkiler:.....	142
a. Yasama Yetkisi:	143
b. İdari Yetkisi:	152

c. Yargı Yetkisi:	156
2. Yönetim Gücü ve Yükümlülükleri:	165
a. Hukuki Güç ve İlmiye:	165
b. Askeri Güç ve Savaş:	174
c. İktisadi Güç ve Etkinlik:	185

III. BÖLÜM:

TOPRAĞIN YURDA DÖNÜŞÜ VE SÜREKLİLİK..... 196

A. Yasalılık ve Toprağın Yurtlaştırılması: 197

1. Toprağın Yasalılığı.....	198
a. Nomos ve Topos:	199
b. Töre ve Yurt.....	205
2. Yurt ve Sınır	211
a. Kuruluşa İlişkin Olarak Devletin Toprakları.....	213
b. Darulharbe İlişkin Olarak Sınır:.....	218
c. Darulislama İlişkin Olarak Sınır	224
3. Yurdun Birleştiriciliği ve Yurttaşlık.....	228
a. Yurt Bilinci ve Yurttaşlık.....	229
(1) Yurttaşlık ve Mekan İlişkisi	230
(2) Yurt tutma ve Yurdun Kapsayıcılığı	238
b. Hak ve Yükümlülükler.....	246

B. Kurumsallık ve Süreklilik: 259

1. Şehir ve Şehirleşme:	260
2. Tekke ve Yerellik	276
3. Vakıf Sistemi ve Sosyal Hayat	287

SONUÇ 296

KAYNAKÇA 301

ÖZGEÇMİŞ..... 360

KISALTMALAR

A.e.	:Aynı eser
a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
a.g.md.	:Adı geçen Madde
A.y.	:Aynı yayın
Bkz.	:Bakınız
BOA.	:Cumhurbaşkanlığı Başkanlık Osmanlı Arşivleri
bs.	:Baskı
by.	:Beyit
C.	:Cilt
Der.	:Derleyen
DTCF.	:Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Ed.	:Editör
H.	:Hicri
Haz.	:Hazırlayan
hk.	:Hüküm
i.	:Issue
İİBF.	:İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
İSAM	:İslam Araştırmaları Merkezi
M.	:Miladi
Nşr.	:Neşriyat

p.	:Paragraf
Pub.	:Publication
s.	:Sayfa
SBE.	:Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBF.	:Siyasal Bilgiler Fakültesi
ss.	:Sayfadan sayfaya
Sy.	:Sayı
t.y.	:Basım yılı yok
TDK.	:Türk Dil Kurumu
Trc.	:Tercüme
TTK.	:Türk Tarih Kurumu
TUBA	:Türkiye Bilimler Akademisi
Uni.	:University
Üni.	:Üniversite
vd.	:Ve diğerleri
Vol.	:Volume
y.y.	:Basım yeri yok
Yay.	:Yayınları
Yay. yön.	:Yayın yönetmeni
Yay.y.	:Yayınlayan yok
YEK.	:Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu felsefi bir perspektifle temellendirmek ve devletin erken döneminde ana yapısını buna uygun bir kavramsal çerçevede analiz etmek bu çalışmanın ana amacıdır. Devletlerin kuruluşları; siyasi güç, iktidar, kurumsallaşmış yapı ve ilişkiler, tahakküm gibi hususları odak noktasına alarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada ise söz konusu kavramlar tekil perspektifler şeklinde odağa çekilmeyecek, bütünlüklü olarak ele alınacak ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş hikaye ve argümanlarından yola çıkılarak bir sisteme ulaşılmaya çalışılacaktır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu bugüne kadar tarihi, siyasi ve kültürel cephelerden ele alınmış ancak münhasıran felsefi ve teorik bir değerlendirme genel itibariyle yapılmamıştır. Kuruluşun felsefi olarak değerlendirilmesi, onun teorik zeminini ortaya koyabilecek kapsayıcı kavramlara ulaşmayı öncelikli mesele haline getirmektedir. Çalışmanın genelinde bu tür kavramlara ulaşmaya çalışılarak, bunlar arasında teorik olarak bir ilişkilendirme gayreti içinde olunacaktır. Bu itibarla kuruluşu felsefi olarak tanımlayacak teorik bir yapının ortaya çıkacağını düşünmekteyiz.

Bu çalışmada amaçlanan felsefi inceleme, tarihin bir döneminde ortaya çıkan bir yapıya sonraki bir tarihsel dönemde bilinç atfetmek değil, aksine onun ortaya çıkmasını, gelişmesini ve kendisini sürdürülebilir kılmasını sağlayan unsurlar arasındaki anlamlı ilişkinin çözümlemesini yapmaktır. Belirli bir zamanda ve mekanda varlık gösteren her topluluğun devlet gibi düzenli bir yapıya ulaşması ve uzun bir süre varlık göstermesinin tesadüfi olmadığı aşıkâr olduğu gibi bu durumun eklektik bir şekilde ilerleyemeyeceği, dolayısıyla kendi içinde anlamlı bir örüntü oluşturduğu da tarihsel bir gerçeklik olarak kabul görmektedir.

Tesadüfi ve eklektik olmayan, süreklilik kazanmış her olgu ve yapı kendi içinde bir yasalılık barındırır. Söz konusu yasalılık, onu anlamayı ve anlamlandırmayı sağlayacak perspektiflere açık olur. Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair kavramsal bütünlüğü, söz konusu kavramların birbirleri ile ilişkilendikleri ve süreklilik sağlayarak ulaştıkları yasalılığı anlamak ve açıklamak

üzere felsefi bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair kaynak metinlerden yola çıkarak kuruluş fikrinin somutlaştığı hukuki, ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi yapıların referans noktaları saptanmaya çalışılacak, bu noktaların işaret ettiği kutsal ve insani düzlem arasındaki ilişkiselliğe işaret edilecek ve ikame edilen düzenin meşruiyet düzleminin hem yönetim hem de halk için bağlayıcılığının altı çizilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda felsefi perspektif bize, Osmanlıyı müşahhas hale getiren unsurları vererek açıklık, onu diğer toplum ve devletlerden ayırt eden unsurlara işaret ederek seçiklik sağlayacaktır. Bu amaçla, tarihsel olgulardaki yasalılığı saptamaya çalışan tarihsel metodun anolojik yaklaşımından ziyade çözümleyici yaklaşım tercih edilmeye çalışılmıştır.

Devlet, yalnızca bir çalışma alanına ait kılınamayacak ölçüde karmaşık ve çok katmanlı bir yapıdır. Tarihsel olarak uzun bir süreci kapsayan, devlet olmak bakımından pek çok husus ve unsuru sosyal, siyasal ve kültürel olarak bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti, bu çok katmanlı yapıyı tam anlamıyla yansıtır. Söz konusu yapının Osmanlı Devleti için en karmaşık kısmını ise kuruluş dönemi teşkil eder. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu her yönü ile ortaya koyabilecek açık seçik verilerin elde olmaması devletin bu dönemini özellikle siyasi açıdan bir muamma haline getirmektedir. Kaynakların kısıtlı veri sunmasının yol açtığı sonuçlar yadsınmamakla birlikte elde olan sınırlı verinin kavramsal ve teorik bir zeminde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışma özellikle kuruluş dönemini ele alan ya da o dönemle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz tarihi, edebi, hukuki vb. eserlerdeki devlete ilişkin kavramları ön plana çıkararak kuruluşun tanımlanmasına odaklanacaktır. Nihai itibarla bu tanımlama girişimi, devletin kuruluş ve kurumsallaşmasının açık, seçik, öngörülebilir, tarihsel-kronolojik verilere zemin teşkil edecek şekilde sistematik olarak tahlil etme çabasıdır.

Çalışma, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu belirli kavramların takibi ile felsefi açıdan temellendirme ve argümantatif olarak değerlendirme denemesidir. Osmanlı'nın, kuruluş ve devletleşmede sistem ve metot itibarıyla döneminde kendisine muadil Germiyan Beyliği gibi siyasi oluşumlardan ayrıldığı, kendisine muadil olmayıp kurumsal yapı sahibi olan Bizans gibi devletlere karşı siyasi bir süreklilik kazandığı söylenebilir. Osmanlı etraf beyliklere nazaran gerekli

kurumsallaşmasını sağlayarak iddiasını devletleşmeye yöneltmiş ve onlardan farklılaşmış; aynı zamanda Bizans gibi köklü bir devlet karşısında bu iddiasını sürdürülebilir kılmıştır. Bunun nedeni devletleşmeyi gerçekleştirecek bir sistem ve metota sahip olmasıdır. Zira aksinin düşünülmesi, devletleşmeye dair elde edilen kazanımların yalnızca birer tesadüf olarak değerlendirilmesine, vakaların talih-talihsizlik çizgisine hapsedilmesine neden olacaktır.

Genel anlamda devletleşme teorilerini göz önünde bulundurarak Osmanlı'nın kuruluşuna dair modern tezleri Paul Wittek ve Fuad Köprülü örneğinde siyasi-kültürel, Rudi Paul Linder ve Heath Lowry örneğinde dini-etnik, Ömer Lütfü Barkan, Halil İnalcık ve Sencer Divitçioğlu örneğinde ekonomik-politik olarak çerçevelendirebiliriz. Söz konusu çalışmalar muhtevaları itibariyle tarihçilik çatısı altında, siyasi tarihi daha çok önemseyen araştırmalar olarak ön plana çıkmaktadırlar. Bunun yanı sıra bu tür bir çerçevelendirmeye dahil olamayacak ancak kavramsal yaklaşımları ile devleti ele almakta olan çalışmalar da vardır. Cemal Kafadar'ın *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* şeklinde Türkçe'ye çevrilen *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* kitabı, tarihçilik cephesinden modern literatürde Osmanlı'ya ilişkin kullanıla gelen teori ve kavramları yeniden değerlendirme teklifi ile ön plana çıkar. Kafadar'ın Osmanlı'nın kuruluş sorusu ile ilgili en önemli teklifi dini, kültürel ve sosyal alanı birlikte tanımlama gayretinin neticesi olarak *metadoksi* kavramını bir imkan olarak sunmasıdır. Ancak kavramın *doksa* temelli felsefi bir kavram oluşunun önemli ölçüde görmezden gelinmesi, bu teklifin ancak söylem düzeyinde bir değişiklik teklifi olarak kalmasına neden olmuştur.

Hüseyin Yılmaz'ın *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* isimli çalışması her ne kadar doğrudan kuruluşu ele almıyor olsa da Osmanlı siyaset literatürü ve kavramlarının değerlendirilmesi noktasında diğer çalışmalara göre daha derinlikli bir değerlendirme imkanı sunmaktadır. Bu noktada halifelik mefhumunun yalnızca siyasi-kurumsal alanı değil, aynı zamanda fikri ve sosyal alanı da çerçevelendiren bir kavram oluşuna yapılan vurgu, kavramsal çerçevenin yeniden ele alınması gerekliliğini ortaya koymuştur. Ahmet Demirhan'ın *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri* isimli çalışması

ise kuruluş meselesini ele alan modern çalışmaların eleştirel değerlendirmesi hususundaki nadir örneklerden biridir. Eser, Wittek gibi önemli Osmanlı tarihçilerinin ileri sürdükleri tezleri kavramsal ve tarihi arka planları ile ciddi bir eleştiriye tabi tutarken, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ele alan kroniklere yöneltilen güvenilirlik eleştirilerinin tutarsızlığı hususunda da önemli tezler ihtiva eder. Bu noktada Demirhan'ın Osmanlı kroniklerine yöneltilen eleştirilerin benzerlerinin neden Avrupa tarihine de yöneltilmediği sorusu özellikle dikkate alınması gereken sorulardandır. Ancak çalışma özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair modern tezleri konu edindiği için erken dönem kroniklerinin bizzat kendilerinin değerlendirilmesinde nasıl bir yöntem izlenmelidir sorusuna cevap üretmemektedir. Feridun Emecen'in *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* kitabı ile diğer çalışmaları da tarihsel bir değerlendirme için önem teşkil etmektedirler. Ancak burada kısaca çerçevelendirmeye çalıştığımız çalışmalar da dahil olmak üzere münhasıran Osmanlı'nın kuruluş sistemini devletleşme cihetiyle felsefi veya siyasi açıdan ele alan çalışmalardan doğrudan bahsedememekteyiz.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin, Paul Wittek, Rudi Paul Lindner, Fuat Köprülü, Heath W. Lowry ve hatta Ahmet Yaşar Ocak gibi isimlerin tezlerine yönelik, Ahmet Demirhan'ın çalışmasında olduğu üzere, kapsamlı eleştiriler yapıldığı için burada bu tezlerin detaylı olarak eleştiri ve değerlendirmelerine girilmeyecektir. Ancak bu çalışma ile bağlantılı olarak söylenebilecek olan en temel şey, söz konusu isimlerin çalışmalarında merkeze aldıkları ana problemleri nazari anlamda bir problem haline getirmemiş olduklarıdır. Bu noktada Halil İnalcık'ın Max Weber'in otorite tezlerini öne çıkarması ve kuruluş temellendirmesini *sultanizm* üzerine inşa etmesi haricinde, teorik temellendirme, çalışmalarda açık bir şekilde görülmez. Burada teorik temellendirme ve nazari bir sorun haline getirme meselesi bir tarih teorisine ulaşmak olarak düşünülmemelidir. Bir devletin kuruluşunun ve varlığının mesele haline getirilmesi, devletin insan eylemliliğinin bir neticesi olması ve bu bağlamda doğrudan insan bilincinin devletleşmenin merkezinde yer alması ile alakalıdır. Bu noktada Osmanlı Devleti kendisini kuran insanların bilinci ile ortaya çıkmıştır ve eylemliliğe öncelikli olarak bilincin bir tezahürü olarak devletin ele alınması gerekir. Bu nedenle çalışma boyunca Osmanlı

Devleti'nin kurucu kadrosu ve kurucu halkının bilincinin tezahürleri olarak kabul ettiğimiz alanlardan ve yapıtlardan elde ettiğimiz, aynı zamanda devlet ve siyasetle de ilişkili olan bir kavramsal çerçeveyi öncelikle ortaya koymaya çalıştık. Bu çerçeveyi besleyen dini, hukuki, fikri ve kültürel kaynaklar da belirginleştirilerek bir devletleşme sistemi halinde burada sunulmuştur. Çalışmayı bu hususta tarih tezlerinden ayıran en önemli hususiyet öncelikle devletleşmenin kendisini bir soru haline getirmiş olmasıdır. Bu soru aynı zamanda *Türk Devlet Telakkisi* olarak zaman zaman dile getirilen ancak birkaç politik belirlenim dışında tam anlamıyla ifade edilemeyen şeyin varlığına dair bir sorgulamayı da sonuç itibarıyla içermiştir.

Devletleşme; toplum sözleşmesi, vekalet anlaşmaları, savaş veya barış durumu, fetih teorileri veya otorite ilişkileri merkezinde ele alınabilirdi. Ancak bu teoriler genel anlamda insan bilincini ön plana çıkarmakla beraber kavramsal tutarlılık, yasa bilinci, ahlaki örgü, kimlik ve toplum oluşumu gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda pratik olarak bir devlete uygulanmak noktasında zorlukları içsel olarak barındırırlar. Örnek olarak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda savaşçı göçer bir toplum var sayarak fetih teorilerini bir yandan ön plana çıkarırken diğer taraftan eşitler arasında birincilik ilkesini de toplumsal denge adına kullanıma alabiliriz. Ancak bu defa kaynaklarda açık bir şekilde şahit olunan halkın tercih, biat, isyan gibi eylemleri ile fıkhi kabullerinin işin içine dahil edilmesinde sorunlar yaşanacaktır. Bu sorunun aşılabilmesi ise kavramlardan vaz geçilmemek adına, devleti halkın bilincinin bir neticesi olmaktan çıkararak yalnızca tarihi bir olguya dönüştürmekle sağlanacaktır. Osmanlı kronikleri üzerine yürütülen gerçeklik ve kurgusallık tartışmalarının temelinde böyle bir tutarlılık kaygısı yatmaktadır. Ancak bunun çözümü teorilerin tadil edilerek bir devlete uygun hale getirilmesi, devletin yalnızca tarihsel bir olgu haline getirilerek tarih malzemesi olarak kabullenilmesi değildir. Yapılması gereken devletin insan bilincinin bir neticesi olarak öncelikle kabul edilmesi, bu insan bilincini eldeki kısmi kaynak üzerinden teşhis etmenin imkanının ortaya koyulması, bu bilincin asli kavram ve meselelerinin nazari olarak açığa çıkarılmasıdır. Bu bağlamda kavram ve meseleler birbiri içine örülmüş halde bulunmaktadır. Söz konusu mesele ve kavramlar açığa kavuşturulmaya çalışıldığında

bunlarla ilgili soruların bugün de anlamlı sorular olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Osmanlı Devleti ile ilgili açıklanması gereken ilk soru, devletin toplum, yurt ve yönetim açısından kapsayıcılığı nasıl sağladığı sorusudur. Devlet yalnızca yöneticilerden ibaret bir sistem olarak değerlendirilemez. Devlet, muayyen bir toprak parçasında varlığı hukuki olarak tanımlanmış ve sürekliliği güvence altında olan, insanlar tarafından kabullenilerek kurumsallığı meşrulaştırılmış bir sistemdir. Devlet bu nedenle, toplumsal ve siyasal birlikteliğin kapsayıcı bir formu olarak kabul edilmiştir. Kapsayıcılığın kaynağına yönelik görüşlerin farklılaşması, devletin kuruluş teorilerini de farklılaştırmaktadır. Modern araştırmalarda kapsayıcılık meselesinin kaynağı, içsel veya dışsal olarak tanımlanır. İçsellik ve dışsallık, siyasal olanın devletleşmesini sağlayan etkenin toplumun kendi içsel durumundan sağlanıp sağlanamadığı ile ilgilidir. Ekonomi, yaşam kaynaklarına ulaşım, üretim araçlarının mülkiyeti, nüfus baskıları, savaş, fetih vb. hususlar etkenin tanımlanması ve sistemin kurgulanması için temel göstergeler olarak alınmışlardır. Osmanlı'nın kuruluşunun tanımlanması ve bir model haline getirilmesi çabaları da bu yaklaşımlardan önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Örnek olarak Halil İnalcık'ın Max Weber'in otorite ilişkilerini merkeze alması ya da Sencer Divitçioğlu'nun Asya Tipi Üretim Tarzı'na odaklanması, kuruluşun kapsayıcı bir model etrafında tanımlanabilmesi ile ilgilidir.

Osmanlı Devleti ile ilgili cevaplanmayı bekleyen ikinci soru ise devletin kurumsallaşmasının ve siyasi yöneliminin kendine ait kavramları ve teorik alt yapısı olan özgün bir model oluşturup oluşturmadığıdır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu tarihsel ve siyasal olanın kesişim noktasında dağınık halde bir olaylar yığını olarak durur. Bu olay yığını felsefi perspektiften ele almak, olayları tarihsel ve siyasal olana kaynaklık edebilecek şekilde kavramsal ve teorik olarak temellendirmeye bağlıdır. Devlet kuruluş teorilerinin iddiaları nihai olarak her devlet için ayrı bir olay ve zemin şartının bulunduğu noktasında düğümlenir. Her modelleme çabası, kapsayıcılık iddiası ile birlikte belirli bir devlete uygulanma noktasında eksikliği de beraberinde taşımaktadır. Bu nedene bağlı olarak kuruluş ile ilgili mevcut teorileri olay, zaman ve zemin itibarıyla tadil etmek ve düzenlemek yerine, doğrudan Osmanlı'ya ilişkin kaynak ve kavramlardan bir model ve sisteme ulaşma çabası

felsefesi açıdan daha anlamlıdır. Bu hususta çalışmayı bekleyen en önemli zorluk, kurum ve kavram olarak "devlet" in ortaya çıkışıyla ilgili bir tanım ile tarihsel olarak Osmanlı'nın kuruluşuyla ilgili yapılacak tanımı birleştirme güçlüğüdür. Söz konusu zorluk, Osmanlı'nın kuruluşunun felsefi açıdan değerlendirilmesini anlamlı kılan zemini de bir yönüyle ifade etmektedir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu hem bir "devlet" kuruluşu olarak tanımlamak hem de "Osmanlı Devleti'nin kuruluşu" olarak tarihsel tarihsel bağlamda anlamlandırmak araştımının amacını açığa çıkarmaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, bir devlet kuruluşu olarak teorik ve pratik açıdan kavramsal olanın tarihsel olanla tutarlı olduğu bir sistemle ortaya koyulabilmelidir. Felsefi olan, siyasal olan ve tarihsel olan, bu itibarla felsefi kavramsallaştırmanın kapsayıcılığında bir devlet sistemi olarak kurgulanacaktır.

Osmanlı'nın beylik formundan devletli olmaya geçişinin, dönem ve insanlar göz önünde bulundurularak bilincin bir neticesi şeklinde açıklanıp açıklanamayacağı sorusu ise üçüncü soru olarak tanımlanabilir. Osmanlı'nın kuruluş hikayesi Osmanlı insanının devlet, yönetim, hukuk ve topluma dair düşüncelerinin somutlaştığı ve devlet sistemi üzerinden ifade edildiği bir kaynaktır. Devletin anlamlandırılması bu hikayenin teorik olarak temellendirilmesine bağlıdır. Kuruluş hikayesi ile kastımız kuruluşun belirli siyasal-hukuki perspektiflerle işlendiği tarihi vakaların, özellikle Türkçe kayda geçirilmiş halleridir. Bu hikaye, elbette tarihsel olaylara dayalıdır ve tarihsel bir tutarlılık arayışına konudur ancak daha da önemlisi insanların devlete ilişkin bilinçlerini yansıtır. Osmanlı Devleti tarihi bir olgu olmanın ötesinde bir devlet sistemidir ve öncelikle bu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Osmanlı'yı felsefi bir düzlemde açıklamaya çalışmak, genelde Osmanlı'nın son dönemine ve hatta Tanzimat Dönemi sonrasına hasredilmiştir. Bunun nedeni değerlendirmeye imkan tanıyan daha fazla sayıda kaynağın mevcudiyetidir. Bugüne kısıtlı kaynak ve verinin intikal ettiği kuruluş sürecini bir model olarak ortaya koymak ise söz konusu kısıtlı sayıdaki kaynakların kendilerine has kavramlarını ön plana çıkarak, bunları hukuk, siyaset, dil ve tarih bakımından belirginleştirip felsefi birer argüman haline dönüştürmeye bağlıdır. Bilinç, bir yandan bu kavramları kullanabilme yeterliliği ile tezahür etmektedir. Hikaye ve kavramları bir araya getirmek temelde hikaye ile hikaye sahibini bir araya getirmek anlamına gelir.

Söz konusu üç sorunun devlet sisteminde ulaşmaya çalıştığı mesele ise geçmiş, bugün ve geleceği bir arada tutması bakımından süreklilik meselesidir. Kuruluş itibariyle Osmanlı değerlendirmesini mühim kılan durum, Selçuklu gibi kurumsallaşmış bir devletin yıkılması sürecinde, aynı halk bakiyesinin Osmanlı Devleti'ni kurma ihtiyacı hissetmesidir. Osmanlı'nın ortaya çıktığı topografyada farklı siyasi birliklerin değil de Osmanlı'nın bir devletleşmeyi başarmış olması yeterince dikkat çekmiş ancak tatmin edici bir şekilde değerlendirilmemiş hususların başında gelir. Araştırmalarda Osmanlı'nın Türk tarihi ya da İslam tarihi bağlayıcılığında ve sürekliliğinde değerlendirildiği görülmektedir. Bağlayıcılık ve süreklilik siyasal, kurumsal, dini, ilmi ve kültürel alanlarda farklı tezahürler üzerinden değerlendirilmektedir. Bu manada Osmanlı Devleti kimi zaman bir iman-inanç problemine de dönüştürülmüştür. Çalışmamız bu tür bir süreklilik arayışını amaçlamamakla birlikte devletin insan eylemliliği ve tecrübesi ile ilişkisini göz önünde bulundurarak kavramsal sürekliliğinin varlığını bir soru olarak dikkate almaktadır. Süreklilik devletle ilgili olarak tarihsel sürecin değil, insan tecrübesinin bir sorunudur ve yalnızca devamlılık olarak anlaşılmamalı, kopuş ve kırılış da süreklilik içinde değerlendirilmelidir. Uzun yıllar boyunca farklı siyasi çatışmaları tecrübe etmiş, nihai olarak Selçuklu ve beylikler tecrübesini yaşamış, Moğol badiresi ile yüzleşmiş Oğuzların yeni bir siyasi oluşuma girişmeleri aynı zamanda bu tecrübeleri yeni devlete taşımaları ihtimalini de kaçınılmaz olarak barındırır. Yeni kurulmuş bir devlet; siyasi, hukuki, toplumsal ve sosyal açıdan ideal ve kurumları içerir. Söz konusu tecrübelerin bu ideal ve kurumları hangi çerçevede, ne tür bir dille, hangi kavramlarla, ne tür bir yasalılıkla şekillendirdiği sorusu da Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun felsefi olarak değerlendirilmesine neden olan esas meselelerdendir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'ni insanın eylemliliğinin bir sonucu olarak ele almak ve halkı fail olarak görerek Osmanlı'yı değerlendirmek ana meseleyi oluşturmaktadır.

Osmanlı'nın kuruluşunu felsefi değerledirmekle birlikte çalışmada kuruluş, belirli bir tarih aralığı içinde sınırlandırılmamıştır. Öncelikle devletin kuruluş tarihi olarak Aşıkpaşazade Ahmed Aşki'nin *Tevarih-i Âl-i Osman* eserinde dile getirilen hicri 699 miladi 1299-1300 yılını esas alınmaktadır. Söz konusu tarih, Osman Gazi'nin kendi adına hutbe okuttuğu tarih olarak eserde yer alır. Detayları çalışma

içerisinde geniş bir şekilde ele alınacak olan bu tarihlendirmenin esas alınmasının nedeni hem Aşıkpaşazade'nin Osmanlı tarihçiliği açısından en ciddi ve mühim isimlerin başında gelmesi hem de hukuki açıdan devlet kuruluş teorileri ile söz konusu tarihte ifade edilen kuruluş anlatısının önemli ölçüde örtüşmesidir. Bu tarihten itibaren İstanbul'un fetih tarihi olan hicri 857 miladi 1453 yılına kadarki süreç, kuruluş teorisinin kaynaklarının dağılımı ve modellemenin politik-siyasi alanda izleklerinin açığa çıkarılması noktasında araştırma alanı olarak bu çalışmada kabul edilmektedir. Bu tarihlerin öncesi ve sonrası ise yer yer gerekli verilerin değerlendirilmesi ya da örneklendirilmesi açısından kısmi olarak ele alınacaktır. Çalışmanın temel iddiası Osmanlı'nın 1299 tarihinde, kuruluş fiili ile devletleşmeye ait hukuki ve siyasi yeterli adımları attığı yönündedir. Sürecin ilerleyen safhası, devletin kurumsallaşma deneyiminin anlaşılması, kaynakların kuruluşu takip eden yüzyıllarda kuruluş hikayelerini kayda geçirmesi, gelişen siyasi ve edebi literatürün bu süreçte verdiği ürünlerin kuruluşu değerlendirmek için mühim veriler sunması açısından önem taşır.

Araştırma boyunca kullanılacak ana kaynaklar; tarihi, siyasi, hukuki ve edebi kaynaklar olarak tasnif edilebilir. Tarihi kaynaklarda Aşıkpaşazade'nin *Tevarih-i Âl-i Osman*'ı, Mehmed Neşri'nin *Kitâb-ı Cihannüma*'sı ile Yazıcızade Ali'nin *Tevarih-i Âl-i Selçuk* isimli eseri ilk kaynaklarımızı teşkil etmekle birlikte Kemalpaşazade'nin *Tevarih-i Âl-i Osman*'ına ve diğer anonim tevarihlere de zaman zaman atıflar yapılacaktır. Siyasi kaynaklar açısından ismini zikretmemiz gereken bir diğer temel eser de Necmeddin-i Daye'nin *Mirsadü'l İbad*'ının bir bölümünün tercümesi niteliğinde olan Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema* isimli eseridir. Söz konusu eser, her ne kadar tercüme bir eser olarak bazı araştırmacılar tarafından değerlendirilse de kanaatimizce tercümede esasa alınan kavramların tercihi, müşkil kısımların açıklamasında izlenen metot ve yapılan atıflar itibarıyla telif bir eser hükmündedir.

Hukuki literatür içinde İslam hukuk alanına yönelik kavramlarımızı ilgilendiren farklı eserlere başvurulacak olmakla birlikte bunların içinde ismi en başta zikredilmesi gerekenler ise Şeyh Bedreddin Mahmud'un *et-Teshil Şerhu Letâifi'l-İşârât* ile *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserleridir. Bu eserlerin tercih edilmesinin

nedeni eserlerin Osmanlı hukuk literatüründe geç dönemlere kadar işgal ettiği mühim mevki ve eserlerde devlet teori ve sistemine dair mühim bahislerin varlığıdır. Edebi kaynaklar içinde ise Osmanlı insanının duyuş, düşünüş ve yaşayışını kısaca dünyasını kendi dili olan Türkçe ile ifade ettiği ve aynı zamanda siyaset ile hukuk literatüründe geçen kavramların doğrudan takip edilebildiği eserler tercih edilmiştir. Bunlar arasında menkıbe, şiir ve tasavvuf literatürüne ait eserler bulunmakla birlikte *Saltık-nâme*, *Garibname* ve *Yunus Emre Divanı* en çok atıf yapılacak olanların başında gelmektedir.

Kullanılan kaynakların hepsine değinme imkanı olmadığı için genel bir izlenim vermesi açısından yukarıda ismi geçen kaynakların ve tasnifin yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Söz konusu ana kaynakların yanı sıra hem felsefe alanından hem de tarih, hukuk, edebiyat ve tasavvuf gibi çeşitli alanlardan farklı, modern çalışmalara da sıklıkla başvurulmaktadır. Ancak modern araştırmalarda Osmanlı'nın kuruluş sistemini devletleşmeyi merkeze alarak felsefi veya siyasi açıdan konu edinen çalışmalardan doğrudan bahsedilememektedir. Kaynaklara dair üzerinde durulması gereken önemli bir husus ise ana kaynaklardan günümüz Türkçe'sine ya da diğer dillere yapılan tercüme ve aktarımlarda yer alan aktarım ve tercüme hatalarıdır. Söz konusu hatalar, kabul edilebilir hata ölçülerinin dışında, anlam ve yapıyı bozacak derecede büyük bir sorun teşkil etmektedirler. Bunun yanı sıra ikinci büyük sorun, özellikle günümüz Türkçesi'ne yapılan aktarımlarda sıklıkla tercih edilen sadeleştirme yönteminin felsefi bir soruşturma yürütmek için zorunlu olan kavramları ortadan kaldırmasıdır. Buna bağlı olarak çalışmamızda kullanılacak kaynakların tercümeleri ile birlikte özgün dillerine de odaklanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin tarihi göz önünde bulundurulduğunda devlet sistemi açısından iki büyük hadisenin varlığı önem arz eder. Bunlardan ilki 1402 tarihli Ankara Savaşı ile 1914-1918 yıllarını kapsayan I. Dünya Savaşı'dır. Her iki hadisenin önemi devlet sisteminin bu savaşların sonunda yönetim açısından bertaraf edilmiş olmasına rağmen varlığını korumuş ve sürdürmüş olması, çok kısa bir zaman diliminde bertaraf edilen teşkilatın yeniden kurulmuş olmasıdır. Kuruluşla bağlantılı olarak özellikle Ankara Savaşı sonrası gelişen süreçte toparlanmayı mümkün kılan temel amilin, devleti oluşturan unsurların kendilerine has özellikleri olduğunu

düşünmekteyiz. Devlet; halk, yönetim ve yurt unsurlarından müteşekkildir ve bunların birlik olarak mevcudiyetleri esastır. Herhangi bir tehlike anında bu unsurlardan birinin bertaraf edilmesi birliğin bozulması anlamına gelmektedir. Savaş sonrası süreçte yönetim unsuru önemli ölçüde bertaraf edilmişken, devletin kısa bir sürede tekrar toparlanması diğer iki unsurun özelliklerinin birliği korumada eksik bırakılan alanı kendi nitelikleri ile tamamlamış olmalarına bağlıdır. Bu noktada devlet birliği içinde unsurların sabit ve değişmez konumlarının olmadığı, aktif birer unsur oldukları, ancak eylemlerinin ve tecrübelerinin tutarlı olarak gözlenebileceği bu çalışmada iddia edilmektedir. Bu unsurları merkeze alarak çalışma da üç ana bölümde tertip edilmiştir.

Her üç bölümde ana sorular temellendirme, hukukilik ve süreklilik olarak tasnif edilebilir. Bu noktada söz konusu konuları ortaya koyarken "hangi hakla" bu unsurlardan Osmanlı Devleti'nde bahsedilebileceği, bunları temellendirmenin Osmanlı'da imkanı, kurumsal anlamda bir karşılığının olup olmadığı sorgulanmıştır. Osmanlı'da bir toplumdan ne ölçüde söz edilebileceği, topluma bir kimlik ön görülüp öngörülmediği, halkın kuruluş itibarıyla faillik açısından devletteki konumu, toplumsal bir süreklilikten bahsedilip bahsedilemeyeceği, "Devlet Kurucu Olarak Toplum" başlıklı ilk bölümde ele alınmıştır. Çalışmanın ana gayelerinden birisi olan devletin kuruluşunda insanın fail olarak rol aldığı iddiası, bu bölümde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde köken kavramı etrafında Osmanlı'da kimlik tanımlanmış, Osmanlı'da kimlik-toplum ilişkisi değerlendirilmiştir. Toplum bir birlik meselesi olduğu için amaç bakımından insanların toplumdan beklentisi ve birliğin oluşum şartları ele alınmış, toplumun sürekliliğinin hangi ilkelerle sağlandığı sorgulanmıştır.

İkinci bölümde ise yönetimin hangi hukuki ve siyasi gerekçelendirmelerle tesis edildiği, yönetim sisteminin ne tür bir yapı arz ettiği, yönetimin ne tür haklar, yetkiler ve güçlerle donatıldığı ele alınmıştır. Yönetim meselesi kuruluş açısından bir temsil meselesidir. Temsil ise devletin kuruluşunda hukuki ve siyasi olarak tesis edilmektedir. Ancak durumun temsil meselesi olarak adlandırılması Osmanlı'da yönetimin şekillenmesini tam olarak tarif etmek için yeterli değildir. Bu, Osmanlı'nın süreklilik meselesinin de kavramsal olarak açığa çıktığı en önemli husustur. Bu

bakımdan Osmanlı tarih ve siyaset metinlerinin kavramsal çözümlemesi ve kuruluş hikayelerinin teorik alt yapısı felsefi olarak özellikle bu bölümde ele alınmıştır. Temsil meselesi bir kuruluş sistemi olarak kabul edilerek; kuruluş, hukuki ve siyasi olarak ayrı gerekçeler etrafında tanımlanmaya çalışılmış, siyasi ve hukuki olarak devletleşmenin dayanakları ortaya koyulmuştur. Devletin kuruluşu yalnızca teorik bir temellendirme olmadığı için hak ve yetkiler bağlamında devletin kurumsallaşması da bu bölümde irdelenmiştir.

Üçüncü bölümde toprağın nasıl olup da Osmanlı toplumu için yurda dönüştüğü, bir toprağı yurt yapan yasalılığın ne olduğu, Osmanlı devletinin kuruluşu ve toplum nezdinde yurdun anlamı tartışılarak, toprak ve süreklilik arasındaki ilişki irdelenmiştir. Yurt meselesi Osmanlı için bir yasa ve yurttaşlık meselesi olarak değerlendirilmelidir. Devlet muayyen bir toprakta var olduğu için insanlarla devletin ilişki kurduğu alan topraktır. Bu nedenle toprağın kendisi, sınırları ve toprağı yurttaş olarak paylaşmanın teorik ve hukuki gerekçeleri bu bölümde irdelenmiştir. Ancak toprak aynı zamanda devletin kurumsallaştığı yerdir. Osmanlı'nın hangi amaç, ilke ve kurumlarla bunu gerçekleştirdiği süreklilikle ilişkili olarak burada ele alınmıştır. İlk iki bölümde izlenen kavramsallaştırma yöntemi toprakla ilgili olarak "yurt" kavramı ile sağlanmaya çalışılmıştır.

Osmanlı'ya dair aradığımız unsurların özelliklerine bağlı hareketli sistem yapısını söz konusu üç bölüm dahilinde ele alındı. Her üç bölüm bütüncül olarak göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun toplum itibarıyla kökensel, yönetim itibarıyla hukuki, toprak itibarıyla yasalı oluşunun devlet sistemi nazarından anlamına ulaşılmaya çalışıldı. Bu noktada eğer Osmanlı Devleti siyasi bir sistem olarak tanımlanabilirse tarihi, politik, topografik, kültürel, antropolojik ve hatta dini konumlanışına dair kavramsal bir şema ve teoriye ulaşmak mümkün olabilecektir. Zira her ne kadar bir devletin tarihinden bahsediliyor olsa da hatta Osmanlı'nın kendisi, tarihi ve politik alana münhasır kılınmaya çalışılsa da bizzat kendisi itibarıyla, kendi kaynak ve kavramları dikkate alınarak bir devlet sistemi şeklinde tanımlanmaya muhtaçtır.

I. BÖLÜM:

DEVLET KURUCU OLARAK TOPLUM

Devletlerin kuruluşları; kurucu babaların hikayeleri, karizmatik şahsiyetlerin eylemleri, dini ve etnik grupların süreç içinde siyasi bir birlik haline gelmeleri merkeze alınarak okunabilir. Devletlerin kuruluşları ve mevcudiyetleri her anlamda bir halkın varlığını gerektirmekle birlikte, halkın kuruluştaki konumları bu okumalarda tam anlamıyla çözümlenebilmiş değildir. Siyasi birlik yalnızca kurucu kadronun sınırlı ve kesin eylem ve iddiaları ile teşekkül etmiş olmamakla birlikte, hitap ettiği halkın bu birliğe katılımını zorunlu olarak gerektirmektedir. Osmanlı'nın kuruluş hikayesinde kurucu kadronun kimliği göz önünde bulundurulduğunda söz konusu insanların otorite ve yetkileri haricinde aynı zamanda halkın birer ferdi oldukları görülmektedir. Bu bakımdan kuruluş, halkın doğrudan eylemi ile iştirak ettiği bir fiil olarak görülmelidir. Osmanlı Devleti için erken dönemde halka, onun kurucu rolüne de işaret etmek adına toplum kavramı altında değinilecektir. Bu bakımdan Osmanlı'nın erken döneminde toplumu, kimlik, köken, amaç ve eylemleri ile hukuku da kapsayacak şekilde kurucu ve fail olarak ele almaya çalışacağız.

Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecindeki isyanlar, Türkmen boylarının siyasi konumlanması, Moğol istilasının Türkmenleri yönelttiği siyasi arayışlar, Moğol istilası boyunca göç hareketleri ile gelen Türkmen grupları göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı'nın siyasi bir güç olarak ortaya çıkışı, Oğuzların mevcut karmaşa içinde birlik arayışları olarak okunabilir. Modern araştırmalar göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun genel itibariyle güç ve erk sahibi bir kurucu kadro ve hanedan hikayesi etrafında şekillendiği görülmektedir. Bunun başlıca sebeplerinden birisi kroniklerde kuruluş hikayelerinin Osman Gazi ve onun ailesi etrafında vücut bulmuş olmasıdır. Ancak genel itibariyle düşünüldüğünde kısıtlı bir şahıs kadrosuna sahip kurucu kadro hikayesi ile kuruluşu ele almak, mahdud malzemenin sunduğu imkanlara daha müsait olmakla birlikte, açıklayıcılık bakımından birtakım zorluklar barındırmaktadır. Öncelikle kurucu kadro ile halkın birbirinden ayrıştırılması, kurucu şahsiyetlerin karizmatik bir kişilik olarak kurgulanması, eldeki hikayelerin bugünün yorumları üzerinden biçimlendirilerek birer mitosa dönüştürülmesi bu zorluklardan bazılarıdır. Oğuz boylarının siyasi birlik

peşinde uzun zamana yayılmış hikayeleri, Anadolu'da Türklerin yaşamış oldukları tecrübeler, Selçuklunun yıkılışı sürecinde Türkmen simaların soyluluk bakımından değil, tecrübe ve eylem bakımından öne çıkmış olmaları ve bu insan bakiyesinin Osmanlı'nın kuruluşunda doğrudan eylemleri ile müşahade edilebilmesi, Osmanlı'nın öncelikle bir halkın ve toplumun tecrübesi olarak okunmasını zorunlu kılar. Osmanlı kuruluş hikayelerinin ileride ele alınacak olduğu üzere hukuki belirlenimler üzerine inşa edilmeleri de kurucu kadronun karizmatik hikayesinin dışına çıkmayı gerektirir.

Geç dönemlere kadar Osmanlı Devleti'ne mensup olan insanlar, hanedan ve saray halkı dışında, askerler ve reâyâ olarak ikiye ayrılırken, bazı zamanlarda "anâsır-ı erbaa veya erkân-ı erbaa olarak dördü bir tasnifle de anılmışlardır. Bu dört unsur askerler, ulemâ, tüccar, esnaf ve çiftçiler (reâyâ) olarak tanımlanırlar. Askeri sınıf, yönetici olarak zikredilen vergiden muaf olan kesimi ifade ederken; kalemiye, seyfiyye ve ilmiyeden müteşekkil olarak kabul edilmiştir. Bunların yanında reâyâ olarak ifade edilen kesim, geniş manada halka işaret etmektedir. Bu kesimin içine çiftçiler, köylüler, yörükler, zanaat erbabı ve tüccarlar girmektedir.¹ Fakat bu tanımlar daha çok klasik döneme doğru yerleşik anlamlarını kazanmışlardır. Hasan Kafi Akhisari (ö. 1024/1615), Allah'ın insanoğlunu dört sınıf üzerine yarattığını ve bunların kılıç, kalem, tarım ve zanaat-ticaret sınıfları olduğunu söyler.² Erken dönemde ise sosyal düzenle şekillenmiş ve detaylandırılmış bir toplumdan söz etmek klasik döneme nazaran daha güçtür. İnsanlar genel olarak halk kavramı ile dönemin kaynaklarında ifade bulmuşlar, bunun yanı sıra reaya gibi isimlerle de anılmışlardır.³

Literatürdeki karşılığı itibariyle Osmanlı'da halkı isimlendirmek adına kullanılan reâyâ, kul, tebaa, gibi kavramların manaları incelendiğinde reâyâ kavramının otlayan hayvan manası ile sözlükte yer aldığı görülür. Ancak "râi" kavramının çoban manasının yanında, taht-ı eyaletinde olanları koruyup gözetin olarak bir vilayetin veya şehrin valisi anlamına binaen bu kavramın da "korunan ve

¹ Mehmet Öz, "Osmanlılar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, ss.532-38.

² Hasan Kafi Akhisari, **Usulü'l-Hikem Fî Nizami'l-Alem**, Trc. Ahmed Reşid Paşa, y.y., t.y., s.6.

³ Aşık Paşa, **Garibname**, Haz. Kemal Yavuz, 4 c., C.I-II, Ankara, TDK., 2000, s.625.

gözetilen insanlar" manasında kullanıldığı görülmektedir.⁴ Buna benzer olarak kelimenin türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de birinin çıkarlarını gözetmek ve ona mukayyet olmak (el-Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32) manası ile yer almaktadırlar. Kavram, Selçuklularda da kullanılmakla beraber, Osmanlı klasik döneminde kullanım ve kapsamı değişkenlik göstermiştir. Ancak istisna durumlar dışında, genel olarak askeri sınıf haricindeki halkı tanımlayacak şekillerde kullanılmıştır.⁵ Halil İnalcık, reayanın Müslüman, Hristiyan ve yürük olarak üç kısım halinde konu edildiğini belirtir.⁶

Sözlükte satın alınmış köleleri ifade eden "kul" kavramı ise reâyâ ile eş anlamlı olarak Osmanlı'da kullanılmıştır. Kavram bu tür kullanımı ile reâyânın birtakım hizmetlerle mükellef olduğu anlamına gelmektedir.⁷ Kul, sözlükte, hür olanın mukâbili olarak "abd" kelimesi karşılığında kullanılmıştır. Ancak öncelikli olarak hür veya köle olsun mutlak olarak insana ıtlak olacak şekilde manalandırılmıştır.⁸ Bu bakımdan sultan ya da devlet söz konusu olduğunda kul kavramının, kişinin devlete veya hükümdarın kendisine karşı sorumluluk taşımasından ve hizmetle yükümlü olmasından (vergi vs.) dolayı kullanıldığı söylenebilir. Kamusu'l-Muhit'te belirtildiğine göre, "abd" sözcüğü aslen sıfat olmakla birlikte; kullanımında ismiyyet galip olmuştur. Bu nedenle bir şahsın kölelik vasfını bildirmekle birlikte daha ziyade o şahsın doğrudan kendisini ifade eder şekilde kullanılmıştır. Bu durum, ilk elden kul kavramının kullanımının halkı köle olarak vasıflandırmadığına, sultanla halk arasında efendi-köle ilişkisinin değil mükellefiyet ilişkisinin olduğuna işaret eder.

Tebaa ise et-teba' kelimesinden selamet veznindeki tebâ'at kelimesi ile sözlükte yer almaktadır. Bir kimseye uymak, ona uyarak arkasından gitmek olarak manalandırılırken, et-teba' ise müfred ve cemaat olmak üzere tâbi şeklinde

⁴ Mütercim Asım, "er-re'âyâ", **Kamusu'l-Muhit**, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C.VI, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2014, s.5773.

⁵ Mehmet Öz, "Reâyâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.34, 2007, ss.490-93.

⁶ Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", **TTK. Belleten**, C.XXIII, Sy.92, 1959, s. 576.

⁷ İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", s.579.

⁸ Mütercim Asım, "el-'abd", **Kamusu'l-Muhit**, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C.II, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.1495.

tanımlanır.⁹ Ancak türevlerinden de anlaşıldığı üzere, tebaa kelimesi çok sıkı bir yakınlık ve bağıllık bildiren bir ifadedir. Bu nedenle gölge, aşığın maşukun peşinden ayrılmaması, annesinden ayrılmayan çocuğa verilen isimler bu kökten türemiştir. Bunlara yakın olarak bir şeyin ardına düşerek sonuna kadar araştırmak manasındaki "tettebbu"; bir işi muhkem ve tam kılmak ve arasını açmadan yapmak manasındaki "mutabaat" kelimeleri de aynı kökten gelir. Bu bakımdan tâbî ile metbu arasındaki ilişkinin çok yakın, peşi sıra ve ayrılmaz olduğu; gevşek veya alelade bir bağıllıktan çok daha farklı olduğu düşünülmelidir.

Halkla ilgili olarak kullanılan kavramlar, genelde insanların devletle ve dolayısıyla iktidarla bağıntıları üzerinden anlamlandırılmışlardır. Bu sebeple ağırlıklı olarak sultan-toplum arasındaki ilişkiyi işaret eder şekilde kullanılırlar. Ancak halktan ve toplumdaki bahsetmenin yolu, onun ancak devletin kuruluşunda bir unsur olarak ele alınması ile alakalıdır. Toplumun kuruluşu ya bireyin psişik durumunu gözeten ve bunu kurucu bir görüş olarak tesis eden bir yaklaşımla ya da özgürlük ve özerklik bağıntısı göz önünde bulundurularak fertler arasındaki ilişkilerde toplumun kurulduğunu var sayan bir yaklaşım üzerinden ele alınır.¹⁰ Osmanlı tarihine yönelim ikinci seçenek üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durum, insanın politik ilişkiler üzerinden okunması ile toplumu, öncelikle politik bir bütünlük olarak gören; devleti de bu politik ilişki bütünlüğünün bir sistemi olarak kabul eden fikri bir tutumun neticesidir. Bu esasta toplumsal hareketler politik bir tavır alma olarak kabul edilirken, yönetici ile toplum kendi başlarına politik tavrın birer tarafı olmaktadır.¹¹ Ancak bu, öncelikle toplumsallığın fertlerden özge kendinde bir suretinin olduğunu ve bu sebeple de kendinde kuvvet barındırdığını kabul etmeyi gerektirir. Zira politik izlekleri açısından kayda değer görülen şey, bir eylemin ya da ifadenin toplumsal

⁹ Mütercim Asım, "et-tebâ", **Kamusu'l-Muhit**, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C.III, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3280.

¹⁰ Cahit Aslan, **Birey-Toplum-Devlet Kavramlaştırmaları**, Adana, Karahan Kitabevi, 2004, s.32.

¹¹ Haim Gerber, "The Public Sphere And Civil Society In The Ottoman Empire", **State And Society In The Ottoman Empire**, (Variorum Collected Studies Series), Surrey, Ashgate Pub., 2010, Part VII, s.66-67. Haim Gerber, İslam tarihine bakıldığında ilk önceleri devletin İslam üzerinden değil, ümmet üzerinden tanımlandığını söyleyerek yönetici ile toplumu, yönetici ile dini birbirinden ayırır. Daha sonra ise şariat ile ümmeti birleştirirken, bunu yönetici ile bir karşıtlık ve çatışma içerisine sokar. Osmanlı, hükümdar ve ulema arasında bir çatışma olarak devam eden bu krizden, hükümdarın şahsındaki güçle bütün ayrılıklara son vererek çıkmıştır. Ancak burada temel sorun şudur, Sultan bu çatışmayı kaldırmış olsa bile toplum (ulema) ve hükümdar (İslam) olarak ikilik halen mevcuttur, ortadan kalkan yalnızca çatışmadır.

anlamının olmasıdır. Suret burada toplumun kendi başına kurucu gerçekliğini ve fertlerin haricinde onların varlığını mümkün kılan tanımlayıcı açık seçik durumunu ifade eder. Toplumun suretli hale getirilmesi, öncelikle onun soyut bir kavram halinde tesisini, daha sonra kavramın diğer politik kavramlarla etkileşim halinde olduğunu var saymayı ve nihayetinde politik zeminde tezahürünün aranmasını gerektirir.¹² Ancak bütün bu sürecin tarihsel bir süreç olması ve bu bakımdan tarihsel sürecin ancak sonradan gözlemleyen tarafından atfedilmesi, tarihselliğin toplum için bir teşkil ifadesi olmasının önünde engel oluşturmaktadır.

Osmanlı insanı devletin teşekkülünde kurucu bir rolde bulunmaktadır. Osmanlı'da halktan ve toplumdan bahsetmek öncelikle fertlerin devlet kurucu olarak varlığından bahsetmekle mümkündür. Devlet kuruculuk insanın failliği ile alakalıdır. İnsanın "ben bilincinin" oluşması, bir kimlik sahibi olması, bu kimliğe nazaran kendisini ifade etmesi, ferdin kökene ilişkin bilinç ve hafızası ile gerçekleşir. İnsan kökene ilişkin olarak kendisini tanımlar ve buna ilişkin hafızası, onun kimliğini oluşturur. Kimlik sahibi insan, kendisinin bilincinde bir eylemlilikle geçmiş, bugün ve geleceği kuşatacak şekilde devletle ilişkili bir faillik ortaya koyar. Buna nazaran da bir topluluk meydana getirerek, devletin halk unsurunu meydana getirir. Bu bölümde fertlerin ben bilinci, hafızası ve eylemliliğinin kaynağı olarak köken ve kimlik ele alınacak, bunun sonrasında Osmanlı'da fertlere özgü olarak halktan bahsetmenin imkanı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Buradan elde edilecek veriler Osmanlı'nın kuruluşunu fail yönünden açmamıza imkan tanıyacaktır. Zira yalnızca halktan bahsetmek genel temayülde yönetici ve hükümdarı hariç tutarak toplumdan bahsetmek anlamına gelmektedir. Ancak çalışmanın geneli itibariyle toplumu fertlerden hareketle değerlendirmenin, hükümdarı da bu toplumun kurucu üyelerinden bir fert olarak tanımlamanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

¹² Gerber, a.g.e., s.68. Örnek olarak Gerber, olayları sembolik kavramlar haline getirirken; sembolik kavramları ise nesnel geçerlilikler olarak kabul eder. Bu nedenle Gerber, Osmanlı sultanının İslam'ın yayılması tezi üzerinden ilk halifelerle sembolik bir bağlantı kurduğunu iddia ederek, bunun İslam toplumunun genişlemesi olduğunu söyler. Bu bakımdan dini literatüre ait kavramlar da politik zeminde sembolik manalara taşınmışlardır.

A. Kimliğin Teşekkülü

Erken dönemde toplumun varlığından kimlik itibariyle bahsedilebilir. Toplum, kimlik esasında, fertlerin bireysel varlıklarını dışlamayan ve bunu birlik halinde kamusal alanda açığa çıkaran bir yapıdır. Halk ise siyasi birlik teşkil edecek şekilde fertlerin meydana getirdiği toplumdur ve devlete dair bir faillik içerir. Osmanlı'da kimlik, fertlerin hafıza itibariyle idrak ettikleri "ben"le olan ayniyet ve süreklilik ilişkisidir. Fertlerin kimlik bilinci, toplumsal birliğin hangi hususiyetlerde tezahür ettiğini, birliğe dahil olacak bireylerin neye göre dahil olacaklarını, hangi vasıflarını birlik içinde ne suretle tutacaklarını belirler. Fertlerin, topluma önceliklerinin bulunması dolayısıyla kimliğin de toplumsal birliğe önceliği bulunur. Bu bakımdan fertlerin halkı meydana getirmesi, fertlerin kimliklerinin devletin kapsayıcılığında örtüşmesi ve fertlerin eylemsel varlıkları ile mümkün olur. Halk kimlikleri itibariyle bir yandan toplumsal birlik içinde varlığını tanımlar, diğer yandan devletin varlığı ile bu birliğin sürekliliğini güvenceye alır. Bu bakımdan ilk olarak toplumda kimliğin tezahürü ele alınacak ve bu minval üzere toplumun varlığı süreklilik açısından incelenecektir.

Kimliğin toplum için bir tanımlama ve kümelenmeyi açıkladığı, aynı zamanda toplumun kendisi gibi olmayanlardan ayrılmasını sağlayan bir sınırı ifade ettiği düşünülmüştür.¹³ Bu bakımdan bir manada aynılığın referanslarıyla farklılığın da tanımlanması olarak anlaşılmıştır.¹⁴ Kimliğin diğer şeylerde olduğu gibi kendinde bir varlığı olmadığı ve ancak başka kimliklerle ilişkisi ve ayrımları üzerinden özellikle dışlayıcı bir tanımlama yapılabileceğini iddia eden yaklaşımlar, asıl olanın sınır ve öteki olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁵ Bu manada kimlik, aynılık ve tekrar üzerine kurgulanır. Fakat aynılık ve tekrar ötekine karşı "ben"i tanımlayan dışsal bir sabitliği esasa almakla kapsayıcılıktan ziyade dışlayıcılığı vurgular. Aynılık ve tekrarın ben'i, dışsal tanımlama nedeniyle içsel ve ferdi birliği değil; toplumsal ve kurgusal benzerliği amaçlar. Kimliğin kapsayıcılık meselesi olarak ele alınması, içsel

¹³ Ross Poole, "National Identity and Citizenship", **Identities**, Ed. Linda Martin Alcoff, Eduardo Mendieta, Malden, Blackwell Pub., 2003, s.272.

¹⁴ Celalettin Vatandaş, **Ulusal Kimlik**, İstanbul, Açılım Kitap, 2004. s.19.

¹⁵ David Morley, Kevin Robins, **Kimlik Mekanları**, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997, s.73-74.

olarak "ben idraki"ne esas olan hüviyet üzerinden değerlendirilmesine bağlıdır. Hüviyet bu manada "ben"ın idrakinin ve bu idrake mahsus aynılıkta "biz"ın tanımını mümkün kılan kimlik referansıdır. Bu noktada kimlik tanımlarındaki referansın farklılığı, kimliğe zemin olarak alınan köken anlayışından kaynaklanır.

Kökenin kronolojik veya antropolojik bir başlangıç olarak ele alınması kimliğin kültür ve ulus çizgisinde tanımlanmasına ve toplumun parçalı kimlikler üzerinden kurgulanmasına neden olmaktadır. Fakat köken ontolojik manada bir zemin olarak alındığında kimlik, öze alakalı bir tezahür olarak ahlakiliği ihtiva eden bir mekan haline gelir. Bu ahlakilik, özgür iradenin praksis alanında ahlakiliği amaç edinmesi ile değil; var oluşun ahlakla vurgulanması ile açığa çıkar. İnsan, yaratılışa nazaran köken zemininde hafıza vasıtasıyla kendisini tanımlar ve bu tanımlama kimlik halini alır. Menşeden daha farklı bir anlam ifade eden köken, politik-uzamsal bir başlangıcı değil, ontolojik bir başlangıcı ifade eder. Fertlerin soylarına ve atalarına yönelik geçmiş değerlendirmesi daha çok tarihsel bir başlangıç atfı iken, ontolojik manada başlangıç ise tarihselliği değil, ferdin var oluşunun dayandığı ilkeleri ifade eder. Menşe ile alakalı tarihsel köken bilinci, bu ontolojik köken vasıtasıyla oluşur. Bu noktada kökenin tanımlanması, kimliğin ve dolayısıyla toplumun tanımlanması için zorunludur.

1. Kimliğin Esası olarak Köken ve Hafıza:

Modern manada devletin yaşadığı en temel problem, halkın asli kimliğinden bahsetme imkanının olmamasıdır. Toplumsal alanın parçalı kimliklerden müteşekkil olduğunun var sayılması, halkın çıkarı manasında "ulusal" bir çıkardan ve süreklilikten bahsetmeyi güçleştirmiştir.¹⁶ Problem, genel itibariyle ulus ile kimliğin özdeşleştirilmesi sorunu olduğu için yalnızca modern devlete dair bir sorun değil; devlet anlayışına dair bir sorundur. Bu bakımdan da Osmanlı'nın kuruluşunda toplumsal olanın ve halkın kimliğinin tanımlanması ile doğrudan alakalıdır. Devlet kurmak, halk için bir gayeliliği gerektirdiği için parçalı kimliklerin hangisinin gayesinin devlet kurucu olarak ortaya çıktığı, diğerlerini nasıl baskıladığı ya da ikna ettiği sorusu gündeme gelir. Burada kimliğin kültür ve anadil üzerinden

¹⁶ Samuel P. Huntington, **Biz Kimiz?**, Çev. Aytül Özer, İstanbul, CSA Global Yay. Ajansı, 2004, s.9.

çözümlemesi de yeterli bir çözüm sunmaz. Zira kültürel olanın olmaması durumunda toplumun ne tür bir amaçla süreklilik sağlayacağı muhaldir. Bu bakımdan Osmanlı'da halkın kültürel olanı aşacak şekilde kökenle ilişkili asli bir kimlikle açıklanması gerekir. Toplumun devletle ilişki kurduğu en önemli mesele sürekliliğinin güvence altına alınmasıdır. Toplumun süreklilik beklentisi asli kimlik vasıtasıyla devletle ilişkilendirilerek, gelip geçici durumların etkilerinden ve parçalı kimlik yapısına ait çıkar ve amaç değişimlerinden kurtarılmıştır. Süreklilik, yalnızca gündelik ihtiyaçların karşılanması değil; geleceğin, geçmişin değerleri göz önünde bulundurularak güvence altına alınmasını içerir. Bu bakımdan devletli olmaya yönelen ferdin, hafızaya dayanan bir amacından söz etmek gerekir. Fert, amaç vasıtasıyla ve iradesi ile eyleme yönelir. Bu noktada hatırlama, hafızaya nazaran failin hem kendisini idraki hem de değişmeyi tutması, eylem ise değişmeye nazaran değişimin idraki ve değişime yönelmeyi işaret eder. Osmanlı insanı bir devlet bilincine sahip olarak ve bunu kökende tanımlayarak devletin kuruluşunda fail olarak yer alır.

a. Fertlerin Kökende Birliği:

Osmanlı'ya intikal eden Türkmen bakiyesinin Müslüman bir kökeni esas kabul ettiklerini, devleti ve toplumu buna göre algıladıklarını söyleyebiliriz. Bu iddiayı dile getirmek için pek çok sebep ve iddiayı destekleyecek hikayeler bulunabilirse de Harmankaya tekfurunun hikayesi süreci de açıklığa kavuşturmak adına en dikkat çeken olabilir. Zira hikayenin Mihal'ın Müslüman olup olmaması ya da Osmanlı'nın genişlemesinden daha dikkat çekici bir yanı vardır. Aşıkpaşazade'nin anlatımına göre devletin giderek artan gücü ve başarılı fetih hareketlerini takiben gazilerden gelen gaza talepleri üzerine Osman Gazi, Harmankaya tekfurunu Mihal'ı İslam'a davet ederek kendisine katılmayı teklif eder. Ancak işin ilginç yanı Mihal'ın aksini seçebilmek gibi bir şansının olmamasıdır, çünkü kabul etmemesi halinde ilk vurulacak yer onun topraklarıdır.¹⁷ Osman Gazi zaten aralarında dostluk ilişkisi olan, kendisine askeri hareketlerinde rehberlik eden Mihal'e Osmanlı birliğine dahil olması

¹⁷ Âşık Paşazâde, **Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osman**, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 3.bs. İstanbul, Gökkubbe Yay s.294.

için Müslüman olmasını neden şart koşmuştur? Bu soru bir bakıma Osmanlı'nın kimlikten ne anladığı sorusunun da temelini oluşturur.

Devletli bir yapıya geçişte, devletin kapsayıcılık ilkesini sağlaması kapsayıcılığın esasa aldığı kimliğe göre şekillenir. Osmanlı'nın kuruluşunda kimlik meselesini ele almayı güçleştiren husus, toplumsal yapının farklı sosyal, siyasal, kültürel ve hatta dini gruplardan müteşekkil olmasıdır. Herhangi bir grubun kimliğinin esasa alınması toplumsal amacın ona göre nitelendirilmesine neden olur. Kısmi anlamda bu mesele yönetim-halk ayrışmasına gidilerek ve amaç, yönetim kademesine devredilerek çözülmeye çalışır. Fakat halkı fail olarak almak söz konusu mesele ile tekrar yüzleşmeyi gerektirir. Kuruluştaki eylem itibarıyla fail bir halktan söz edebilmek, insanların toplum olmaları amacının ortaya koyulmasına bağlıdır. Evrensel düzen, kimliğin oluşması, insanın asli vazifeleri ve toplum yapısı ile bağından dolayı köken, doğrudan devletle alakalı bir meseledir.¹⁸ Köken meselesi fertlerin varlık ve bilinçleri ile alakalı başlangıcın atfedildiği zemindir. Bununla ilgili olarak da tarihsel ve değişken bir başlangıcı değil, bilinç ve kimliği oluşturan değerlere dair değişmezliğin kurulduğu yerdir.

İnsanlar toplumunda kökene ferdi anlamda bağlıdır ve fertlerin kendilerine dair değişmezliği bu zeminden kaynaklanır. Bu köken bilincine sahip fertlerin birliği ise toplumsal yapıyı oluşturur. Köken, ferdin kimliğinin zemini, değer ve ilkelerinin kaynağıdır. Söz konusu zemin, ferdin fail olarak varlığının ana ilkesi, fiillerini kuran amacın içsel ve ahlaki temelidir. Bunlara bağlı olarak da devletin amacının kurucu itibarıyla kaynağıdır. Zira devlet, fertlerin meydana getirdiği bir teşekkül olarak fail ve fiille alakalı bir tesistir. Köken zemininde fert, eylem ve eylemin amacı arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Devlet, insan eylemliliğinin bir sonucu olduğu için kökenin, devleti oluşturan halk, yurt ve yönetim unsurlarını gözetecek şekilde kapsayıcı olması gerekir. Osmanlı'da halkın çok farklı toplumsal yapılardan müteşekkil olması, devletin ise bunları birlik esasında halkı meydana getirecek şekilde bir arada tutması, kökenin bir ve kuşatıcı olması ile mümkündür. Bu esaslar merkezinde, kökeni değer, ilke ve zemin açısından tanımlamaya çalışacağız.

¹⁸ Ayhan Bıçak, "Hafıza ve Tarih", **Kutadgu Bilig**, Sy.3, Mart 2003, s.142.

Modern araştırmacılar tarafından Oğuz-Kayı bağlantısının Osmanlı'da toplum için değer oluşturan tarihsel bir köken arayışı olduğu düşünülerek; bunun, zamanla üst bir kimlik olarak benimsendiği ileri sürülmüştür. Bunun nedeni, kökenin menşee olarak tanımlanmasıdır ki Osmanlı'nın kuruluşuna dair modern çalışmalar, ekseriyetle Oğuz-Kayı tartışmalarına odaklanmışlardır.¹⁹ Bu yönelimde toplumsal ilişkiler Türklerin yerleşik dünya ile kurdukları temas üzerinden temellendirilmeye çalışılmış ve temaslar, siyasi bütünlük oluşturacak şekilde sınıflandırılarak değerlendirilmişlerdir. Bu tutum kuruluş coğrafyasının demografik durumu göz önünde bulundurularak Müslüman-gayrimüslim ilişkileri olarak da belirginleştirilmeye çalışılmıştır.²⁰ Bu düşünceye göre Müslüman-gayrimüslim ilişkileri esasında kurulan topluma birlik hususiyetini, yönetim dışsal olarak bir ideoloji şeklinde verir. Yönetimde bulunan grup, kendisine ait değeri halka köken olarak vurgular. Çünkü bu değerlendirmede eylemlere atfedilen değerler birer köken olarak kabul edilmekte ve eylemlerin tezahüründe seçilebilmektedir.²¹ Bu varsayım bağlamında eylemler insanların ereği olarak halkın kendisidir. Din, yasa, sanat, töre ve kültür bu nedenle halkın eylemlerinin yapıtlarıdır ve birey biyolojik var oluşu itibarıyla halkı doğrudan hazır bularak ona katılır.²² Daha açık bir ifade ile fertlerin toplumların kuruluşunda bir rolü bulunmamakla birlikte, fertler toplumu hazır bularak buna dahil olurlar. Burada aranacak köken, toplumu kuran ideolojinin halka sunduğu kökendir.

Devletin kuruluşuna ilişkin meşruiyetin, menşee dair arayışta düğümlenmesi²³ özellikle Weber'in, politik ilişkileri, insan iradesini şekillendiren ve sınırlayan tarihsel kökenlere yerleştirmesi ile yakından ilgilidir.²⁴ Politik ilişkiler tarihsel kökenle ilişkilendirildiğinde toplum olmak, sürdürülebilir ve kurumsallaşmış yapılar

¹⁹ Tuncer Baykara, "Osmanlıların Orta Asya'daki Ataları Üzerine Togan-Köprülü Tartışması ve Günümüzden Görünüş", **Ciépo Interim Symposium The Central Asiatic Roots Of Ottoman Culture**, Ed. İlhan Şahin vd., İstanbul, İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, 2014. Fuad Köprülü, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, 4.bs., Ankara, TTK, 1991, s.21.

²⁰ Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Yay., 2012. s.52.

²¹ Nanncy, L. Schwartz, "Max Weber's Philosophy", **The Yale Law Journal**, Vol.93, No.7, June 1984, s.1397-1398.

²² Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yay., 1995, s.68.

²³ Halil İnalcık, "Tarih Sadece Tarihten İbarettir Midir?", **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak**, Ed. Elif Ayla, 2.bs., İstanbul, Hayy Kitap, 2010, s.60-62.

²⁴ Schwartz, **a.g.m.**, s.1398.

halini almaktadır. Bu durumda toplum, fertlerin dahil olduğu, fertlerin haricinde bir bütünlük olarak tasarlanır ve toplum ile fertler arasına kurumsallaşmış bir sınır çekilir. Köken bu itibarla toplumsal ve politik olarak kavranır. Toplumun farklı etnik ve dini gruplardan müteşekkil olduğu durumlarda ise toplum ve fertler birbirinden ayrı tasarlandığı için toplumsal birlik fertlerde değil; devletin şahsında sağlanır. Bu varsayım itibariyle Osmanlı toplumu ve kimliği tartışmaları, politik ve etnik kimlik tartışmalarından büyük ölçüde etkilenmiştir.²⁵ Ancak toplum, fertlerden müteşekkil olarak düşünüldüğünde politik ilişkilerin topluma değil eyleme atfedilmesi gerekir. Eylem, faile ve dolayısıyla failin amaç ve değerine bağlıdır. Bu itibarla toplum da ferdin kendisini tanımladığı zeminde açıklanabilir. Bu bakımdan kökenin, öz olarak basit halde fertlere ve fertlerin birliğine hasredilmesi daha uygundur.

Değer anlamında köken öncelikle menşeden ayırt edilmelidir. Fertlerin kavmi anlamda geçmişlerini ve kültürel aidiyetlerinin de önemli yekununa kaynaklık eden menşe ile birlik esası olan köken arasında bir ayrım mevcuttur. Değişmeyen hususiyetleri ile kökeni basit bir yapı; menşei ise toplumun bütün değişkenlerine ait tarihsellik olarak müteşekkil bir yapı şeklinde değerlendirmekteyiz. Basit, bütün esasında ele alınamayan ve öze benzer bir nitelik taşımayı ifade ederken, müteşekkil ise öz esasında kurulan ve arazlar yolu ile teşhis edilebilen nesneyi ifade etmektedir. Müteşekkil olan; bütün ve mürekkebi olarak düşünülerek, iştiraki esasta parça-bütün ilişkisinde değerlendirilmektedir. Parçaların iştiraki esasta bütünü meydana getirmesi, aralarındaki ilişkinin terkip ile neticelendiğini, parça-bütün ilişkisi ile bütüne mahsus nispetli bir birlik oluşturdıklarını gösterir.²⁶ Bu manada olmak üzere bütüne mahsus parçalar, birbirilerine iştirak esasında birleşirler ve bu yüzden herhangi bir parça bütüne mahsus iç ya da zemin olarak alınamaz. Buna karşın birliğin parça-bütün esasında oluşmadığı başka bir ilişki türü ise unsurların gayr-i nispetli olarak birliği meydana getirdikleri basit birliktir. Burada herhangi bir surette parça-bütün ilişkisinden söz edilemez. İştirak esasına dayanmayan bu birlik şekli,

²⁵ Christine Isom-Verhaaren, "Constructing Ottoman Identity in the Reigns of Mehmed II and Bayezid II", **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, Vol.1, No.1-2, 2014, Indiana University Press, s.113.

²⁶ Yalçın Koç, **Nazari Mantık'ın Esasları**, Ankara, Cedit Nşr., 2013, s.66-67.

teşrih esasında değerlendirilebilir ve bu suretle de unsurlardaki değişmeler bakımından değil birliği meydana getiren asıl/öz esasında ele alınabilir.

Bu hususu devlet bağlamında Orta Çağ siyaset düşüncesi üzerinden daha açık bir şekilde ifade edebiliriz. Özellikle Orta Çağ'da Hristiyan düşüncesinde öz-töz anlayışında yaşanan değişme sürecinde, organ nazariyesinin hem kilise hem de siyaset için açık seçik bir tanım haline gelmesi, insanın tam olarak Aristotelesçi manada toplumsal canlı olarak nitelendirilmesine sebep olmuş ve aynı zamanda bu toplumsal canlılığın, gizemli beden (*corpus mysticum*) olarak halk (*populus*), yurttaş (*civitas*), anavatan (*regnum* ya da *patria*) anlamında veya amaçları ahlaki olan herhangi bir toplumsal birliğin bir üyesi olarak tanımlanmasını gerektirmiştir. *Populus* yalnızca bireyler toplamını değil aynı zamanda doğası gereği gizemli bedende toplanan insanları ifade eder.²⁷ Gizemli beden tanımı, kilise literatüründen devleti ve özellikle de devletin tüzel kişiliğini tanımlamak üzere siyasete aktarılmış organ bilimsel bir *bütünlük*'tür.²⁸ Aristoteles düşüncesinin de etkisiyle devlet, doğal bir nedenin sonucu olan ve kendi içinde etik kodlarını barındıran yalnızca siyasi değil, aynı zamanda etik bir beden halini almıştır.²⁹ Prens, bu bütünlüğün başı olarak aynı zamanda bedenle ayniyet taşır.³⁰ Bu, Tanrının bir bütünlük olması, diğer bütün şeylerle toplam-bütün ilişkisine sahip olmasının siyasette prene tahvil edilmiş görünümüdür.³¹ Burada ilişkiyi en iyi açıklayıcı örnek kralın çoban, ülkenin ise - dolayısıyla *populus*'ın- sürü olarak kabul edilmesidir.³²

Toplam-bütün ilişkisi merkeze alındığında, devletin birlik olarak bir arada bulunmayı aşan ayrı bir hususiyeti bulunmadığı için toplumsal parçaların menşeyinin bütünde nasıl temsil edileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Aşmanın bu anlamda siyasi

²⁷ Ernst H. Kantorowicz, **Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul, BilgeSu Yay. 2018, s.281-282.

²⁸ **A.e.**, s.279.

²⁹ **A.e.**, s.281.

³⁰ **A.e.**, s.291.

³¹ Saint Agustinus, **İtiraflar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yay., 2010, s.92, 116-118.

³² Kantrowicz, **a.g.e.**, s.297. Orta Çağ Batı siyaset düşüncesinde organizmal bütünlük içerisindeki çoban-sürü ilişkisi ile Osmanlı siyasetindeki belirleyici tanım olarak çoban-sürü ilişkisi aynı anlam evreninde yer almazlar. Osmanlı siyaset literatüründeki çoban ve sürü ilişkisi, sürünün güvenlik, maslahat ve ihtiyaçlarının karşılanması konusunda çoban olarak halife ve sultanın yasaya karşı sorumlu ve yükümlü olmasını ifade eder. Bu husus ilerde hukuk ile ilgili olarak kaynaklar itibarıyla ele alınacağı için burada detaya girilmeyecektir.

ve politik kurumsallaşma olduğu düşünülmemelidir. Bireylerin varlığının ancak *populas* olarak anlamlı olması, *populas*'ta bu menşee ait niteliklerin kaybedilmesi ile anlamlıdır. Yani bireyin menşesine dair her şey parça-toplam-bütün ilişkisinde devletin menşei haline gelmesi gerekir. Bu durumda birlik olarak kökenden değil, parçalar esasında menşeden bahsedilebilir. Dolayısıyla hangi menşenin devletin kökeninde baskın hale geleceği önem arz eder. Bu da devletin birlik esasında kapsayıcılığı olarak ifade edilemez. *Populas*'ın içinde bireyin menşeden sıyrılması mümkün değildir. Söylenebilir olan *populas* haricinde bireyin işlevsiz hale geleceğidir ki bu da bireyin fail olmadığını gösterir. Bu durumda birey, fail olmadığı için devlet kurucu olarak da ele alınamaz. Fakat Osmanlı üzerine yapılan modern yorumlarda iddia edilenlerin aksine özellikle erken dönem toplumunda fertlerin toplumsal alanda hususi kimliklerini terk ettikleri görülmez. Bununla ilgili olarak da hem Türk boylarının hem de Türk olmayan toplulukların Osmanlı'nın kuruluşunda açıkça müşahade edilen varlıkları birliğin tanımlanması açısından problem olarak görülmüştür.³³

Erken dönem olaylarını kayıt altına eserlerde ve sözlü rivayetlerde görüleceği üzere Türkler için dış dünyadaki en temel ayrım, Müslüman oluşu referans alan bir ayrımdır. Müslüman olan Türkler, tecrübelerini soy üzerinden değil din ayrımı üzerinden tanımlamışlardır. İbnü'l Esir, Karahanlılar gibi Müslüman olan Türklerle diğer Türkler arasında bir ayrımın olduğunu ve bunun Müslüman-kafir ayrımı olduğunu vurgular.³⁴ Kaşgarlı Mahmud, Müslüman olan Türkler ve olmayanlar arasında bu ayrımı vurgularken, Putperest Uygurlar'a karşı yapılan savaşları dini olmak bakımından gaza olarak isimlendirir.³⁵ Müslüman olmanın, siyasi ilişkiler söz konusu olduğunda politik bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği söylenebilir,

³³ Heath W. Lowry, **Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı**, Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, Bilgi Üni. Yay., 2010, s.143 vd.

³⁴ İbnü'l-Esir, **El-Kamil Fi't-Tarih Tercümesi**, C.IX, Çev. Abdülkerim Özeydin, İstanbul, Bahar Yay, 1987, s.233-234. Toğan Han'ın hastalığı sırasında, memleketine kasteden Türkler, kafir olarak nitelendirilirken; Toğan Han duasında, Allah'tan bu kafirlerle savaşmak için sağlık ve şifa niyaz eder.

³⁵ Kaşgarlı Mahmud Ordu Kend'i anlatırken, orada Uygular'a karşı yapılan gazayı anlatır, onların şehirlerine girildiğini, puthanelerinin yıkıldığını ve putlarının başına pislendiğini söyler. Müslümanlar kafir ülkelerine girdiklerinde adet olarak onları küçük düşürmek adına putlarının başına pislerler. Bkz. Kaşgarlı Mahmud, **Dîvânu Lugâti't-Türk**, Haz. Ahmet. B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu, Ankara, TDK. Yay., 2014, s.149.

zira devletin devamlılığı nihayetinde politik bir olaydır. Ancak bu durum, hükümdar, halk ve devletin eylemlerinde dini referans almalarının ve eylemlerini buna göre kurmalarının önünde bir engel teşkil etmez. Nitekim, sadece eylemlilik değil, bütün toplumsal yapıyı etkileyecek olan kimlik de çok daha erken dönemlerden itibaren bu referanslara göre tanımlanmıştır. Bu bakımdan Osmanlı'ya kadar olan devlet tecrübesinde fertlerin, amaçsal olarak devlet ve Müslümanlık arasında kurdukları ilişki bu kökene göre değerlendirilmelidir.³⁶ Türklerin İslam'la kurdukları ilişkide değer olarak kabul ettikleri şeyler, ilişkiler düzleminde bir kutsaldan başka bir kutsala aktarılmış mitik belirlenimler değil; olayları gaye ve nitelik olarak belirleyen kökenle alakalı hususiyetlerdir. Kökenin politik ilişkilere ve dolayısıyla eyleme yüklenmesi, insanların değer olarak kabul ettikleri şeylerin politik bir tavır alma şeklinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Fakat Osmanlı toplum ve insan yapısına işaret eden anlatılarda eylemlerin politikliğine izafe edilecek alışma, entegrasyon, örtme ya da gizleme biçiminde bir din değiştirmeye rastlanmamaktadır.³⁷ Bu bakımdan kökeni eyleme irca etmek ve kökenin politik olarak deneyimde kurulduğunu söylemek oldukça güçtür.³⁸

Osmanlı'da bu kapsayıcılık sorunu menşe bakımından köken ile ontolojik manadaki kökenin birbirinden ayrılması ile çözülmüştür. Kökenin ontolojik olarak manalandırılması Osmanlı özelinde özellikle mana-suret ilişkisi üzerinden gerçekleşmiştir. Suret, insanlarda yaratılışa ilişkin olarak mananın tezahürüdür ve bu bakımdan suret, biçim (*morphe*)'den farklı olarak şeylerin hakikatini ifade eder.³⁹ Bu itibarla, insanlar arasındaki bütün farklılıklara rağmen, fertlerin bizzat kendilerinin

³⁶ Ekber N. Necef, **Karahanlılar**, İstanbul, Selenge Yay., 2005, s.203-204.

³⁷ Devin DeWeese, "Muslim And Infidel Nomads in Timurid Central Asia", **Central Eurasia In The Middle Ages**, Ed. Istvan Zimonyi and Osman Karatay, Wiesbaden, Harrossowitz Verlag, 2016, s.96. DeWees'in, Hondmir'in Habibü's-Siyer isimli eserinden naklettiği hikayeye bakıldığında Müslüman oluş hikayelerinin ana tema olarak hidayete erme, putperestlikten İslam'a iman etme olarak nakledildiği görülmektedir.

³⁸ Osmanlı tarihi yorumlarında kökeni politik eylem ve ilişkilere irca eden isimlerin başında Colin Imber gelir. Colin Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, 3.bs., Der. Oktay Özel, Mehmet Öz, Ankara, İmge Yay., 2015, s.245-246.

³⁹ Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevi, **Sadreddin Konevi ve Nasireddin Tusi Arasında Yazışmalar el-Mürselat**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s.40.

birer suret olmaları dolayısıyla mana/hakikat ile ilişkileri mevcuttur.⁴⁰ Mana-suret ilişkisi oluşa gelen şeylerin değişmeye dair nitelikleri üzerinden değerlendirilmezler. Oluşa gelmek, doğrudan genesis'e tabi olmayı ifade eder ve sureti değil *morphe*'yi yani biçimi esasa alır.⁴¹ Bu bakımdan etnik kimliğe dair menşe manasında bir kökenden değil, oluşa ve bozuluşa tabi olmayan ve yaratılış manasında bir kökenden bahsedebiliriz.⁴² Bunun ifadeye geliş şekli insanların mana-suret itibariyle asli kökene tabi oldukları ve farklılıkların kökene uygunluk açısından ancak değerlendirilebileceğidir.

Bir gice Çin şehri üstinden meger
Nâgehân sîmurg geçdi cilveger
...
Kim Müselmân-ısa ol kuşu sora
Kâfir anun kanadı nakşın göre
Ol kuşun yüz bin kanadı var-durur
Bir kanat nakşın tapan kâfir-durur
Âlem anun bir kanadıdır görün
Kanadın görenden ol kuşu sorun
Mümin ol kuş birliğine inanur
Kâfir ol kuşu kanat nakşun sanur
...
Bir kanada niçe hayrân kalasın
Kuşu iste kim kanat çok bulasın⁴³

Şiirde ifadeye gelen şey, varlık manasında kuşun müşahedesini ile onun yalnızca bir cihetinin asıl ve esasa alınarak diğerlerinin görmezden gelinmesi arasındaki farktır. Müslüman ile kafir arasındaki birliğe dair fark, varlığın esasa alınarak birliğin, varlığın kendisinde aranması ile onun değişime ve dönüşüme tabi arazlarından birinin esas alınması arasındadır. Burada bir kanat veya bir tüy diğer bir benzeri üzerinden değerlendirilebilir ve oluşa gelmek itibariyle benzerlikler üzerinden tecrübe ile ele alınabilir. Ancak varlığın kendisini esasa almak benzerlikleri ancak onun bağlayıcılığında bir arada müşahade etmeyi gerektirir.

⁴⁰ Zeynep Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, Sy.13, Bahar 2009, s.300-302.

⁴¹ Oğuz Haşlakoglu, **Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, Bursa, Sentez Yay., 2016, s.62.

⁴² Yalçın Koç, "Anadolu Türk Kimliği, Türk Müsikisi ve Anadolu Birliği", **Türkiye Günlüğü**, Sy.119, Yaz 2014, s.19.

⁴³ Gülşehri, **Gülşehri'nin Mantıku't-Tayrî (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-**, 2 c., C.I, Haz. Kemal Yavuz, Ankara, Kırşehir Valiliği, 2007, by.18-38.

Halkı meydana getiren unsurların bu anlayışa göre sosyal, kültürel, etnik veya dini ayrımlara öncelikli olarak kökene ilişkin birliğe intibakları önemlidir. Ancak her ne şekilde olursa olsun intibakların uygunluğu tartışılabilir olsa da aslolan fert olarak her insanın bu kökenle ilişkili olduğudur. Fertlerin her birinin toplumun bir üyesi olmakla anlamlılığından değil, bizzat kendilerinin fert olmak bakımından mana ile ilişkili anlamlılığından bahsedilebilir. Bu, tam olarak kökenin değişmeyen bir hususiyet olarak varlığıdır. Mihal Gazi, bir emir veya tekfur değil, halktan bir birey olsaydı kendisine böyle bir şart koşulmuş olmayacaktı. Ancak konumu ve Osmanlı'ya dahil olduğunda konumunun birliğe olan etkisi göz önünde bulundurulduğunda değer olarak kendisinden bu mükellefiyeti benimsemesi beklenmiştir.

Ferdin yukardaki hususiyetlere nazaran kökenle bağı, onun fail olarak eylemlerinin de kökene nispetle kurulduğunu gösterir. Bu durum, toplumun kuruluşu ve fertlerin eyleme yönelmesi açısından ilke ve değer olarak kökenin varlığına işaret eder. Köken, ilke olmak bakımından yine iki şekilde ele alınabilir. Tarihsel olarak menşe bakımından ya da ontolojik olarak mana-hakikat bakımından. Deneyim ve eylem tarihsellik içinde kökene dönüştürüldüğünde, kökenin "şimdiki anda" örtük veya açık olarak tezahür ettiği var sayılır. Tarih bu bakımdan bu tezahürde geriye ve ileriye doğru tecrübenin izlendiği bir mekan olarak düşünülür.⁴⁴ Bu durumda aslolan, değişen şeyler arasında değişmeyen ne olduğudur. Köken, sürekli bir düzen arayışında olan insanın çağlar içerisinde devamlı kötüye gittiğini varsayması itibariyle yaratılıştaki iyi olanın bir temsili olarak düşünülmüştür.⁴⁵ Eylem, böylelikle köken esasında ve değişmeyenlerin tezahürü bakımından değişen şeyler üzerinden tarihle bağ kurar.⁴⁶ Böyle düşünüldüğünde köken, gayenin gerçekleşme olanağını sağlayan şeydir. Gayede yer alan şey bir kez kökende gerçekleşmiştir ve köken, sürekli olarak gayeyi bu bakımdan kontrol altında tutmaktadır. Kökenden her türlü

⁴⁴ Bu durum Hegel düşüncesi bağlamında düşünüldüğünde Mutlak Ruh'un kendini gerçekleştirdiği yer olan tarihte, önce gelenler sonra gelenler tarafından tam olarak anlaşılabilir şeklinde kabul edilmiştir. Bkz. Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul, Dergah Yay., 2005, s.133, 137-138.

⁴⁵ Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergah Yay., 2004, s.50-52.

⁴⁶ Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergah Yay., 2004, s.60.

uzaklaşma ise kötüye doğru gidiştir. Fakat buradaki köken menşe bakımından düşünüldüğünden, algıların değişmesi ile kökenin anlamının değişmesi de olasıdır. Zira özellikle Aydınlanma sonrasında köken, gaye ile bütünlüğünü tarihsel olarak kaybetmiş ve var oluşun evrimsel olanla bütünleşmesi ile kökenin gayedeki yeri biyolojik kökene hasredilmiştir.⁴⁷ Geçmişin sabit bir nokta olarak alındığı ve şimdinin buna göre nitelendirildiği durum değişerek; tarihsel an şimdiye yaklaştırılmış ve diyalektik bir okumaya tabi tutulmuştur.⁴⁸ Eylemin bizzat kendisine yönelen bakış açısı, eylemin kuruculuğuna yüklenmiş bir tarihsellik ararken; yaratılışı ise evrimsellikle birlikte, ilerlemenin alanına hasretmiştir.⁴⁹ Osmanlı'da ise fertler için köken, her an "öz"ün bilinmesi ile varlığı, oluşa vurgulamasıyla mevcuttur. Bu bakımdan ilke olarak köken, zemin olarak köken bilincinden ayrı olarak telakki edilmemiştir.

Ol bu sûret içre dek bir ad-durur
Çok surat vardır kim anda yâd-durur
Ademi ma'ni durur suret degül
Anun-ıçun cümle sûret oldu kul
Âşık'a bu mani yâr olmuş-ıdı
Biriküben surete gelmiş-idi
Yine suretten gidicek can-ıla
Yoldaş olup varısar ol menzile⁵⁰

Köken, değişime tabi olmayan bu nedenle de değişenler vasıtasıyla belirlenmeyen bir şeyi ifade eder ve ancak değişenlere mahsus birlik olarak tezahür eder. Aksi takdirde deneyime münhasır olarak düşünüldüğünde, bundan değişen bir birlik olarak söz etmek gerekir ki köken ile ilgili böyle bir değişkenlik düşünmek muhaldir.⁵¹ Vasıflar, alâkalar ve bunlara izafeten değişim, bizzat değişmeye ait "alamet ve işaret"ler olarak kabul edilemezler. Köken ve kimlik arasındaki ilişki de

⁴⁷ Bıçak, **Tarih Metafizikleri**, s.40.

⁴⁸ Emine Canlı, "Politik Praksisin İmkânı Olarak Walter Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **İstanbul Üni. SBE.**, 2018, s.4.

⁴⁹ Walter Benjamin'in değerlendirmesine göre köken, tarihsel bir kategori olarak hala önemini sürdürmekte fakat başlangıç olarak ise herhangi bir varlığı söz konusu olmasa da daha önceki tasavvurlarda olduğu gibi başlangıçta bir ilke değil; aksine oluşun içindedir. Fakat Benjamin'in ilke olarak aldığı kökenin tarihsellik bağı, onun ilke halinde de oluşun dışında olduğunu göstermez. **A.e.** s.159.

⁵⁰ Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-II, s.1061, by.5287-5290.

⁵¹ Yalçın Koç, "Anadolu Türk Kimliği, Türk Mûsikîsi ve Anadolu Birliği", s.18.

bu şekilde gayr-i nisbetli bir ilişkidir.⁵² Yani kimliğin zemini olarak köken, deneyimden ayırdır, deneyime zemin olur ve amacı vurgular. Eylemler yaratılışa ilişkin kökenin hükmünde gerçekleşirler. Kutbeddin İzniki (ö. 1418), insanın yaratılışını açıklarken insanın akıl, şehvet ve gazab kuvvetleri ile donandığını ve insani faaliyetin bu kuvvetlerle gerçekleştiğini söyler. Bu noktada insanları aslında ayıran şey gönüldür ki Müslüman olmak da ancak gönle iman nuru bahşedilmesi ile gerçekleşir. Bütün aza ve kuvvetler gönlü merkeze alarak tarif edilebilirler. İnsani faaliyetler, arzular ve fiiller gönlün emri altında gerçekleşirler.⁵³ İnsani faaliyetlerin ve deneyimin zemini, yaratılış ve yaratılıştaki mana-amaç bütünlüğüdür. Deneyim ve faaliyet bu mana ve amaçlılığa uygunluk bakımından anlamlı hale gelir. Bu bakımdan köken, amaç ve eylem arasında yaratılıştan gelen zorunlu bir bağ vardır. Fertlerin eyleme sabitlenmiş bir belirleyiciliği kabul ettiklerini söylemek ise bu noktada mümkün değildir. Eylemlerin ahlakilik bakımından değerlendirildiği noktalarda fail olarak fert, eylemin kurucusudur ve eylem, failin var oluşu ve varlığının dayandığı mana ile ilintilidir.⁵⁴

Osmanlı'da köken, değerler ve ilke itibariyle topluma birliği veren zemin olarak etnik bütünlükten ve siyasi bir aradalıktan farklı değerlendirilmelidir. Birlik fertlerin kökenle kurduğu temasın neticesinde toplumda tezahür eder. Zemin fertlerin temasını mümkün kılarken, ilke ve değerler onu bu zemin itibariyle birliğe yönlendirirler. Bu bakımdan birlik, topluma fert üzerinden bir ihsan olarak verilmektedir. Örnek olarak *Garibname*'de birlik, ateş üzerinden tanımlanır. Ateş için gerekli olan odun, kav, çakmak, taş gibi unsurların bir aradalığı ateşin varlığını gerektirmez. Ancak ateşin varlığı için bunların bir arada bulunması zorunludur. Ateş bunların bir aradalığına bunların haricinde ihsan edilen bir birliktir. İhsan ise failin tam olarak amacına yönelmesi neticesinde gerçekleşir. Kişi amacı ile ilgili olarak eylemi yanlış kurgulayabilir -ki bu hukuki bir durumdur, var oluşsal değil- ancak

⁵² Yalçın Koç, **Nazari Mantık'ın Esasları**, s.136-141.

⁵³ Kutbeddin İzniki, **Mukaddime**, Haz. Kerime Üstünova, Bursa, Uludağ Üni. Yay., 2003, s.262.

⁵⁴ Molla Fenari, "Mutlak Varlık" ile ilgili delillerini sunarken, suretleri manaların eseri olarak kabul eder. Bu anlamda hakikatlerin suretler üzerinde tesirinde şüphe yoktur. Bu nedenle "genel eserler", büyük ve şümüllü hakikatlere dayanır. Muammer İskenderoğlu, **Molla Fenari'de Tasavvuf Metafiziği**, İstanbul, Değişim Yay., 2016, s.57.

amaç, doğru eylemin gerçekleşmesi için şarttır.⁵⁵ Bir aradalık, birlik için zorunlu ancak yeter ve etkin şart değildir. Birlik, tıpkı ateşin unsura verilmesi gibi farklı bir zeminden ona verilir. Bu zemin ancak köken olarak nitelendirilebilir. Zira köken, saf eylemsellik içeren bir aradalığa yüklendiğinde, toplumu oluşturan halkların etnik ve dini farklılığı birliğe dahil edilmelerinde ayrı bir problem oluşturur. Ancak birliğin, halka devletli olmak olarak ihsan edilmesi, birliğe dahil olan unsurların bir aradalıklarının genişletilebilmesine ve kimliğin kökene göre tanımlanabilmesine olanak sağlar. Devlet saf, kendi başına birlik değildir. Birlik kökene ilişkin bir ihsandır. Tam olarak bu ilke dolayısıyla Osmanlı tarih anlatılarında yer alan kuruluş hikayesinde Osman Gazi'nin sultanlığı ve devletin kuruluşu, gazilik neticesinde Allah'ın bir ihsanı olarak görülür.⁵⁶

Osmanlı'da kimliğin teşekkülü bu hususlar itibariyle köken zemininde gerçekleşir. Köken zemininde gerçekleşen kimlik, oluş üzerinden değil; varlık üzerinden anlamlandırılır. Bu bakımdan kimlik varlık itibariyle sabit, oluşa gelenler itibariyle ilk ve ilkeseldir. Kriz anlarında yaşanan değişimlerin kökende bir değişikliğe sebep olmamasının nedeni, kökenin öncelikle ve temel olarak ferdin kendi varlığı ile alakalı olmasından kaynaklanır. Bu nedenle her bir aradalık devlet halini almaz. Bunun için fail olarak ferdin amaçlılığı ve eyleme yönelmesi zorunludur. Osmanlı'nın kimlik anlayışı da bu nedenle ferdi ve kökensel olarak Türklüğe ve Müslümanlığa bağlanır.

b. Fertlerin Hafızada Birliği:

Birlik esasında bir arada bulunan insanların devletli olmaya geçişleri, politik bir eylemin yanı sıra insanların tecrübelerinin de şekillendirdiği bir eylemdir. Osmanlı'nın kuruluşu Anadolu'daki Oğuz Türkleri'nin, birliklerini koruma ya da bir birlik oluşturma arayışı olarak ele alınabilir. Oğuz Türkleri'ni bu birlik arayışına yönelten, halihazırdaki durumları ve bu durumu değerlendirmeye aldıkları tecrübeleridir. Tecrübeler fertlerde hafıza bakımından açılır ve içinde bulunulan zaman ve vaziyet buna göre değerlendirmeye tabi tutulur. Devletin kuruluşu

⁵⁵ Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-I, s.127, by.535-544.

⁵⁶ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.289.

cihetinden fertlerde hafızanın ve dolayısıyla da hafızanın muhafaza ettiği şeyin bu bakımdan mesele haline getirilmesi gerekir. Bu noktada hem ferdi anlamda ben idrakinin hem de toplumsal anlamda bir halkın tarihsel tecrübesinin hafıza ile doğrudan ilişkisi vardır. Osmanlı'da fertler için hafıza; zaman algısını, tarih bilincini, eyleme ilişkin değerleri belirleyen, kökenle ilişkiyi kuran dayanaktır.

Hafıza insanın, değişen durumlar karşısında kim olduğunu, nereden geldiğini ve değişen olaylara dair beklenti ve tavrını belirleyen veri ve değerleri elde ettiği yetidir. Bu itibarla da geçmiş ve geleceği aynı anda kapsamaktadır.⁵⁷ Geçmiş ve geleceğin kapsanması, şeylerin muhafazası ve hatırlanması itibariyledir. Hafızadaki malzemenin geleceğe yönelik beklenti ve eylemi belirleyecek olması, geçmişin bu malzemeye göre var olduğu şekliyle değil, geleceğe hitap ettiği şekilde tasarlanması durumunu ortaya çıkarır. Bu noktada tasarlamamanın, olmayan bir şeyi ihdas etmek, olan bir şeyi aslına uygun olmayan bir şekilde dönüştürmek olarak düşünülmemesi gerekir. Söz konusu tasarlanmanın asla uygunluğunu sağlayan husus hafızanın işlevleridir. Araştırmamız için mesele Osmanlı insanının geçmişi nasıl hatırladığı ve hafızadan tam olarak neyi anladığıdır. Geçmiş, sadece olaylara ait tecrübeler değil; aynı zamanda bu tecrübeleri kuran değerlerdir. Hafıza ise, söz konusu değerleri saklayan, neyin, ne zaman ve nasıl hatırlanacağını belirleyen yetidir. Bu bakımdan da hafıza, hatırlama ve hatırlanan birbirinden ayrı şeylerdir. Dış dünyadaki şeyler oluş ve bozuluşa tabidirler. Tecrübe ile elde edilenin, oluş ve bozuluşa uğramaktan korunması, onun zamanın kaydı altından çıkarılması ile mümkündür. Hafıza, muhafaza ettiği şeyleri zamanın kaydı altında olmaktan kurtarır, değişimlere karşı onu sabitler.⁵⁸ Hafızada muhafaza edilerek oluş ve bozuluşa tabi olmaktan kurtarılan şeyler, kimliğin de tesis edildiği kökene insanın temasını sağlayan esas sabitlerdir.

Osmanlı insanı, ağırlıklı olarak göçerlik algısı üzerinden okunmaya meyilli olduğu için Cicero'nun barbarları tanımlamasına benzer şekilde günü geçirmek ya da bugünü sürekli kılmak arasında gidip gelen hafızasız bir toplum şeklinde düşünülür.⁵⁹ Bu durumda hafıza, kısa süreli ve sadece bireysel kimliğe kaynaklık edebilecek

⁵⁷ Ayhan Bıçak, "Hafıza ve Tarih", **Kutadgu Bilig**, Sy.3, Mart 2003, s.134-135.

⁵⁸ Yalçın Koç, **Anadolu Mayası**, 3.bs., Ankara: Cedit Nşr., 2011, s.116.

⁵⁹ Bıçak, **Tarih ve Hafıza**, s.134.

günlük eylemlerin asıl malzemeyi oluşturduğu bir veriler bütünü olarak düşünülür. Şifahi anlatıların ağırlığı göz önünde bulundurularak Türklerin de hafızaları kısa süreli, değişken ve yenilenen bir seyirde değerlendirilmiştir.⁶⁰ Osmanlı'nın devletleşme süreci de böyle değişken bir hafızanın ürünü olarak bir hanedan efsanesi şeklinde nitelendirilir.⁶¹ Bu noktada ileri sürülen iddia, hafızası kayıt altında olmayan ve bütün varlığını oluşun içerisinde muhafaza eden bir toplumun, devletleşme serüveninin daha sonra başka bir hafıza üzerinden kayıt altına alındığıdır. Söz konusu iddiaya ilişkin olarak, efsane ve mitosların dünyasına ait bir çözümle ile genel yargılar üzerinden bir değerlendirmeye varılabileceği düşünülür. Böyle bir değerlendirmenin neticesi, devletin kuruluşunun gerçekliği tartışmalı bir efsaneye tahvili, aynı zamanda ve daha da mühimi fert ve toplumun, devletin kuruluşundaki rolünün yadsınmasıdır.

Yukarıdaki değerlendirmelerde genel olarak hafıza ve hatırlamaya dair işlemler birbirine karışmaktadır. Fert ve toplumun durumuna dair bir değerlendirme için öncelikle unutma ve hatırlama gibi hafızayı ilgilendiren işlevlerin, hafızanın işlemleri olmadığının dikkate alınması gerekir. Unutulan veya hatırlanan, hafızadaki mevcuda dair bir değişme değil, hatırlama fiiline ve muhayyileye ait bir işlemidir. Anlatılar üzerinden takip edildiğinde erken dönemde Türklerin hafızayı ve hatırlamayı birbirinden ayrı tuttukları görülür. Hafıza; doğrudan muhafaza edileni ve değişmeyen, asıl ve esas itibarıyla tutan yeti; hatırlama ise değişmeye yönelik, onu bu ana taşıyan eylemdir ve aynı zamanda bir ihsandır. Gülşehri'nin Şeyh San'an hikayesinde, Şeyh Abdurrezzak'ın Rum kızına olan aşkı ile bütün varlığından vazgeçmesi ve onu unutuşu, sonrasında küfürden geri imâna dönmesi böyle bir hatırlamanın eseridir. Af, ihsan ve Peygamberin şefaati, şeyhe asıl olanı hatırlayarak bağışlanmanın yolunu açmıştır.⁶² Bu bakımdan hafıza, oluşun içinde olmadığı için Odysseus'un karısı Penelopeia'nin bitmeyen örgüsü değil; varlığa dair olan, hatırlamanın yöneldiği, aslın muhafaza edildiği yetidir.⁶³ Penelopeia'nin örgüsü

⁶⁰ Said Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası Karacuk'tan Aziz George Kolu'na**, İstanbul, Kitabevi Yay. 2004., s.24-25.

⁶¹ Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi".

⁶² Gülşehri, **a.g.e.**, C.I, by.667-668. "Hikmet ü Kur'ân tefsir ü haber/Gitmiş idi hâtırından ser be ser/Girü geldi kamu şeyhün yâdına/İrdi Deyyân dînünün feryâdına."

⁶³ "Yunan mitolojisinde Odysseus'un karısı olan Penelopeia, kocasının yirmi yıl süren yolculuğu boyunca bütün taliplerine örmekte olduğu tülü tamamlamadan evlenemeyeceğini söyler fakat

hafızayı hatırlama işlevine tahvil ederek muhafaza altına alınandan ziyade oluş ve bozuluşu esasa alır. Ancak Türkler için hem muhafaza etmede hem de hatırlamada bir ihsan ilişkisi söz konusudur bu nedenle de yalnızca oluşa ve değişmelere münhasır kılınmamaktadır Penelopeia'nın miti karşısında Şeyh San'an'ın hikayesi hafızanın hem bizde olan hem de bizde olmayan ama ancak muhafaza altında bulunan ve ihsana tabi olan hususiyetlerini dile getirir. Bu itibarla hafızadaki mevcudun hatırlanıp hatırlanmadığı sorgulanır. Sorgulama, hafızada muhafaza altında bulunanın esasına dair bir sorgulama değildir.⁶⁴ Anlatılar üzerinden ele alındığında Türklerin hafızayla ilişkilerinin geçmiş tecrübeleri değil; köken, mekan ve varlık merkezinde bir değer itibarıyla saklananı esasa aldıkları görülür. Türkler için bu bakımdan hafıza, değişmeyenin tutulduğu kimliğin esasıdır.

Türk[is]tân'un ol tumanlı tagları
Kim bularuñ ol-durur yaylakları
Andan uçuban inerler ummana
Ummanı kışlap bular döner yine
...
Dünya Türkistan tagıdur karı çok
Ahiret umman ki gevherleri çok
Uçagelüp dünya tagun yayladuk
Ahiretten yana çün azm eyledük⁶⁵

İnsanın tecrübesi, nereden gelip, nereye gideceği mevcut vakıalar karşısında nasıl hareket edeceği hafıza ile ilişkilidir. Ancak hafızanın daha da önemli işlevi, insanın dünya hayatından sonsuz hayata doğru olan tecrübesini muhafaza etmesidir. Tecrübenin muhafazası bu hususta ancak böyle bir bilincin değer olarak bulunması ile gerçekleşir. Konunun kökenle olan ilgisi, doğal olarak hafızanın kaynak teşkil edeceği dünyaya ilişkin tecrübelerde de benzer değerlerin geçerli olmasını, en azından iki değer çeşidinin birbiriyle ilişkili olacağını işaret eder. Aşık Paşa'nın ifadelerinde de görüldüğü üzere Türklerin idraklerinde geçmişe ait değer, tecrübe ve mekanlar aynı zamanda onların ahirete ilişkin beklenti ve tecrübelerini de ifade etmektedirler. İnsanın bu dünyadaki vazifesi yalnızca içinde bulunduğu dünyayı şekillendirmemekte; bununla birlikte kökendeki değerlerin asıl referanslarını

gündüz ördüğü kısımları gece söktüğü için, başlangıcı ve bitişi belirlenemeyen bir süreç sağlanır böylece talipleri istediklerine ulaşamaz.", Canlı, **a.g.e.**, s.202.

⁶⁴ Yalçın Koç, **Anadolu Mayası**, s.128.

⁶⁵ Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-I, by.478-490.

oluşturan varlıkla ilişkisini de biçimlendirmektedir. Değerler ve eylem iç içe geçmiş haldedir.⁶⁶

Hafıza konusunda yanıltıcı olan şey, hatırlama fiili ile hafızanın birbirine karıştırılmasıdır ve öncelikle bunun çözümlenmesi gerekir.⁶⁷ Hatırlama, Molla Fenâri'ye (ö. 1434-35) göre kendisine yönelindiğinde nefste hazır bulunan şeyin eş zamanlı olarak çıkarılmasıdır. Bu nedenle hafıza eylem değil saklama yeri nefis olan bir şeydir.⁶⁸ Tasavvur yoluyla nefste ortaya çıkan suret, hafızaya tekrar hatırlanabilecek şekilde alınarak kaybolma ihtimaline karşı korunur.⁶⁹ Hatırlama bu bakımdan daha çok şimdide gerçekleşen eylemdir.⁷⁰ Hatırlama işlevi, hafızada muhafaza altında bulunan şeyin, şimdide bir değere bağlı olarak görüye getirilmesidir. Söz konusu değer, amaç ile bir tür denklik ve tutarlılık sergiler. Bu nedenle "şimdi", "şu an" olarak zamanın anlamı ve hafızada belirli bir değer doğrultusunda saklanan şeyin anlamı arasında bir tutarlılığın olması beklenir. Böylelikle neyin hatırlanacağı kadar, belki de daha fazla nasıl hatırlanacağı önem arz eder. Bu husus değer, tarih ve zamanla ilişkisinin ortaya konması ile ilgilidir.

Muhyiddin el-Kafiyeci, (ö.879/1474) tarihi, mutlak olarak zamanın belirlenmesi için, atıf yapılacak bir vaktin belirlenmesi olarak tanımlar. Daha açık bir ifade ile dinlerin çıkışında olduğu gibi tufan vb. önemli ve yaygın olarak bilinen bir olayın mesnet kabul edilerek, vaktin belirlenip bildirilmesidir.⁷¹ Tarih, insanlar için ortak bir kavram kabul ederek, insanların kendi karakterlerine göre bu belirleyiciliği ortaya koymasındır.⁷² Hafıza, zaman içinde tezahür eden olayları saklayan, taşıyan, hatırlama anında neyin hatırlanacağını ve nasıl hatırlanacağını belirleyen yetidir. Bu

⁶⁶ Bıçak, **Tarih ve Hafıza**, s.142.

⁶⁷ Hafızayı ağırlıklı olarak hatırlama fiili üzerinden kuran Paul Ricoeur, hatırlanan şeyin durumun manasına göre yeniden üretilerek hatırlanmasını, hafızanın hem işlevi hem kendisi olarak alır. Neyin, nasıl hafızaya alındığı hususu ve bunda ne tür bir değer işlevsel olduğu bu karışıklıktan dolayı muğlak bir portre çizer. Zeynep Direk, "Paul Ricoeur ile Söyleşi, Hafıza, Tarih, Unutma", **Cogito**, Sy.30, Kış 2012, s.35-36.

⁶⁸ Molla Fenâri, "İdrakin Hakikatleri, Bölümleri ve Yolları Üzerine Tembih", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.83.

⁶⁹ **A.y.**, s.82.

⁷⁰ Ayhan Bıçak, "Hafıza ve Tarih", s.133.

⁷¹ Muhyiddin el-Kafiyeci, "Tarih İlminin İlkeleri", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.92.

⁷² **A.y.**, s.92

anlamda zaman-tarih ilişkisinde zaman, anlar üzerinden telakki edilir. Burada an, kendisi itibariyle bir değer değildir; an'a atfedilen değer, o anda gerçekleşen şeye ilişkindir. Hafıza, değerli ve hatırlanmaya değer olanı, zamanın akışının kaydı altında olmaktan çıkararak muhafaza eder bu itibarla tarihe de kaynak olur.

Zaman algısını değerle ilişkisinden dolayı *kairos* manasındaki zaman olarak düşünmemek gerekir.⁷³ Kairos, tanrının iradesinin neticesi olan tarihsel süreçte, tanrının muradının insanın arzusu vasıtasıyla gerçekleştiği andır.⁷⁴ Örnek olarak Roma, öncesiz ve sonrasız olarak değil, tanrısal bir amacı yerine getirmek ve işlevi bittiğinde yok olmak üzere kayralı bir zamanda ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Bireysel ruhların da devletin de kendisine ait amacından değil, kayra manasında zamansal bir amaçtan bahsedilebilir. *Kairos*'un özelliği *khronos* olarak süregelen zamanı kesintiye uğratan, niteliksel bir zaman olmasıdır.⁷⁶ *Kairos* "tam olarak o zaman" anlamında bütün değeri tanrısal bir hale döndürmekle, beşeri olanı da o an tanrısallaştıran bir vazife sunar. Schmitt'in düşüncesiyle "takdir-i ilahi her tarihsel dönemde insanı farklı bir göreve çağırır".⁷⁷ Bu tür bir zaman algısı, tarihi, zorunlu olarak kayranın ve dolayısıyla zamanın kaydı altına aldığı için, hafızada korunan da zamanın kaydı altında olmaktan kurtulamayacaktır. Zira değer kökünde değil, bizzat zamanın kendisindedir; bu sebeple de zaman ile tarihin birbirinden nerede ayrıldıkları ya da ayrılıp ayrılmadığı net değildir.

Devlet düşüncesi açısından daha önemli husus bireysel ruhların amacını iptal edilerek ferdi anlamda amaçlılığın engellenmesidir. Ancak Kafiye'ci'de de işaret edildiği üzere, değer atfı Osmanlı algısında *Kairos* gibi o an kendi muradını gerçekleştiren Tanrının zamanı üzerinden değil, sürekli var olan kökene atfedilen bir

⁷³ "Antik Yunan'da zamana işaret eden iki farklı kavram bulunur: İlki, lineer zamanı imleyen Kronos (chronos); ikincisi ise zamanda etki etmeye olanak sağlayan Kairos'tur. Kronos, zamanın niceliksel karakteri ise; Kairos, niteliksel ifadesidir denilebilir." Canlı, **a.g.e.**, s.132.

⁷⁴ Hristiyan düşüncesinde tarihsel süreç, insanın değil tanrının iradesinin bir neticesi olarak kabul edilerek, tanrının muradı insanın arzusu ile temsil edilmiştir. Bu anlamda insan, arzusu ile aynı zamanda tanrının failliğini tam olarak açığa çıkartır, böylece tanrı biricik fail olarak, kayrasının işlemesi ile insana bu failliği verir. R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, 2.bs., Ankara, Gündoğan Yay., 1996, s.81.

⁷⁵ **A.e.**, s.81-82.

⁷⁶ Canlı, **a.g.e.**, s.132.

⁷⁷ Funda Günsoy Kaya, **Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"**. Ed. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yay., 2010, s.302.

değer üzerinden yapılır, köken ise fertle ilgilidir. Bu bakımdan *Kairos* neyin hatırlanacağı üzerinden bir kurguyu yüklemelerken, yukarıda ele alınanlar doğrultusunda kökenin vurgusu, temel olarak nasıl hatırlanacağı üzerinedir.

Davud-ı Kayseri, zamanı ancak varlığın bekasının bir ölçüsü olarak kabul eder. Bu bakımdan zaman mutlak anlamda varlık'tan ontolojik olarak sonra iken, diğer varlıkların hepsini incelemekte ve varlığın bekasının ölçüsü olmaktadır.⁷⁸ Geyikli Baba'nın, Orhan Gazi ile diyalogu bu sebeple her an yeniden yaratılan ve bu manada her an değerini yeniden hatırlayan bir zamandan söz eder. Zira değişen zamanın içinde ve her an yeniden yaratımın devam ettiği süreçte hafıza, değeri tutan ve kavramayı mümkün kılan güçtür.

Ol dervîş cevâb virdi kim: "Bu dervîşler göz ehilleri olurlar, gözedürler dahı vaktında varurlar kim tâ du'âları makbûl olına."... Dervîş eytidi: "Hak ta'âla dünyâ milkini sizün gibi hanlara ısmarladı ve malı dahı mu'âmele ehline ısmarladı kim kullarım birbiriyle mesâlihın göreler ve bizlere gün yini ve nasîb olan rızk dahı yini." didi.⁷⁹

Zamana dair geçmiş, şimdi ve gelecek, muhayyilenin düzeni ile ilgili olup, buna göre hafıza geçmişi muhafaza eder. Ancak hafızanın kendisi için geçmiş yoktur. Geçmiş, şimdide oluşa gelene mahsus hatırlamaya konu olan bir mefhumdur. Hafıza, muhafaza altında bulunanı değişime tabi olmadan, aynılıkla muhafaza eder bu nedenle zamanın kaydı altında değildir. Bu bakımdan da kimliğin tesis edilişi hafızanın bu değişmeyen hususiyetine bağlıdır.⁸⁰ Hafızanın zamanın akışına tabi olmaması onun hatırlama ve oluşa gelenin idrak cihetiyle zamana da dayanak olmasını sağlar.⁸¹ Muhafaza edilenlerin tamamı hafızada bir arada ve hafızanın "bu an"ında bulunurlar. Bu itibarla Geyikli Baba ile Sultan arasında geçen konuşmadaki ifadelerin hafıza cihetinden açılması gerekir. Dünya mülkü ve devlet, oluşa tabi şeyler olarak zamana ve bozulmaya tabidir. Burada insanların maslahatları ihtiyaçların giderilmesi temel mefhumdur. Ancak ferdin varlığı, oluş ile değil hafıza ile asıl olarak anlamlandırılır. Hafızadaki esas, muhafaza altında bulunanın her an

⁷⁸ Dâvûd-ı Kayserî, "Zamanın Mâhiyeti ve Hakikati Hakkında", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.50.

⁷⁹ Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.318.

⁸⁰ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, s.119.

⁸¹ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, s.121.

"yeni" olması, "bu an"da bulunması ve zamanın kaydı altında olmamasıdır. Hafızadaki esasa nazaran oluş alemleri nasip olarak ve yaratılış itibarıyla şekillenir.

Osmanlı'da insanların köken olarak düşündükleri nokta ile başlangıç olarak düşündükleri şeyi hangi bakımdan ayırt ettikleri veya köken ve başlangıcı hangi esaslarda ilişkilendirdikleri ve buna nazaran tarihi nasıl gördükleri hafıza ile alakalandırılır. Tarih ve zaman arasında ilişki hafıza ile kurulur. İslam toplumunda tarihin bir ilim olarak ortaya çıkışında Halife Hz. Ömer devrinde yazışmalardaki zamansallık problemi etkili olmuştur. Yazışmalardaki zamansallığın evrensel bir mütabakata atfedilmesi çabası, bir değerin referans noktası olarak belirlenmesi ile neticelenmiştir:

Daha sonra Hüzmüzan, onun nasıl kullanılacağını açıkladı ve Ömer'e – radiyallahu ‘anh- şöyle dedi: 'İnsanların, kendisine göre ilişkilerini düzenleyeceği bir tarih koyup belirleyin. Böylece insanların karşılıklı ilişkileri esnasında, alış verişlerindeki vakitler düzenlenmiş olur'. Bunun üzerine orada hazır bulunan Yahudi kökenli Müslümanlardan biri, ona şöyle dedi: 'Bizim de ona benzer bir hesap işlemimiz vardır ki, onu İskender'e isnat ederiz [İskender'i başlangıç noktası olarak hesap işlemi yaparız]'. Onun uzun olması dolayısıyla diğerleri bundan memnun kalmadı ve bir grup şöyle dedi: 'İranlıların tarihine göre yazarız'. Bunun üzerine şöyle denildi: 'Onların tarihi, belirli bir başlangıç noktasına dayanmamaktadır. Aksine ne zaman onların içinde bir melik başa geçse, onun başa geçişini başlangıç yaparlar ve onun öncesindeki bir kenara bırakırlar' Böylece Nebî'nin –sallallahu ‘aleyhi ve sellem- Mekke'den Medine'ye hicretini, İslâm devletinin tarihinin başlangıcı yapma konusunda görüş birliğine vardılar... Zira bu vakit, kendisiyle övünç duyulan ve nefislerde iyi tesirleri olup muhteşem olduğu düşünülen bir vakittir.⁸²

Eskinin tarihsel bir nesneye dönüşmesinde, değer ifade eden nitelikli bir olay, alamet vb. şeyin referans alınması önemlidir. Burada esas olan, toplumun varlığının bir şeye atfedilerek onun başlangıçta vurgulanması değil, genel olarak sürekliliğin ve eylemlerin bir değere referansla sıraya konulmasıdır. Bu değere referansla tarihsellik açısından tanınan olaylarda insanların hafızalarına ait anlamlılık kısmi anlamda tezahür eder. Zaman içinde meydana gelen olay ve durumların, tarihin konusu haline gelmesi bu anlamlılık vasıtasıyla, değerlendirilmelerine bağlıdır.⁸³ Fertlerin şahit oldukları veya maruz kaldıkları değişen durumlar içinde, idrakin doğru referanslarla kurulmasını sağlayacak başlangıç ve sürecin ne olduğunun tespit edilmesi, tarihin de

⁸² Kafiye, a.g.e., s.95.

⁸³ Kafiye, a.g.e., s.96.

bilgi olarak oluşması anlamına gelir. Bu noktada hafızanın tekrar etme, hatırlama ve yeniden üretme ile sürekliliğin ve yönelimliliğin sağlanması noktasında işlevi ön plana çıkar. Dolayısıyla fertler için hatırlama, başlangıcın hatırlanması, amacın hatırlanması, sürekliliğin hatırlanması ve mevcutta olanın idraki şeklinde gerçekleşir.

Hafızanın muhafazası altında bulunan ve hatırlamanın yöneldiği şey hatırlanandır. Hatırlama, saklama cihetinden zaman; hatırlama cihetinden tarihle alakalıdır. Hatırlanan ise hatırlama nedeniyle daha çok tarih üzerinden kavranır. Hatırlama bu noktada oluşa ve değişmeye tabi olan dünya ile ilişkilidir. Bireysel kimlik hafıza ile kaimdir, birey kendisinin ne olduğunu, vasıflarını ancak hafızaya dayanarak fark edebilir. Bu noktada ferdin, yukarıda Geyikli Baba anlatısında ele alınan ciheti ile devletle alakası da sağlanmış olmaktadır. Hafızadaki değerler, tezahür alanında "hatırlanan" üzerinden temasa açılırlar. Bu manada bir hikayenin veya bir olayın hatırlanması, dile getirilmesi ya da soruşturulmasının, fertlerin kendilerine ait olayları hatırlamasından ayrıldığı söylenemez. Değerler köken merkezinde fertlerin her birinin temasının olduğu şeylerdir.

-Ya ahi! Bu kasr ve kasr ve câh kimlerden kalmışdur, bilür misin didi. Eydür:
- Ya Server! Bu kasr çok kimselerde arta kalmışdur ve amma bu kasrı Neriman adlu bir padişah yapdurmışdur. Öyle cabbar kuvvetlü ve heybetlü bir herif idi... Andan sonra çok ruzigar geçdi, devr-i Süleyman -aleyhi's-selam-dan sonra bir hâkim geldi, kasrda üç yüz yıl ibadet eyledi... Şerif eydür: - Ya ahi! Ol hâkim ne dinde idi?. Hazret-i Zebur hükmin tutar. Davud peygambar -aleyhi's-selam- iman getürürmüş, didi.

...
"Benim ahvalümden suval idersenüz Batmus adlu bir hâkim idüm, üç yüzyıl bu kasrda ibadet kıldum, gice ve gündüz muamelem Allah ile idi, ölümü her gün yetmiş kez fıkı iderdüm. Ahir bildim ki ecelim yakın geldi, bu türbeyi kendüm için düzdüm ve bu bağı da canım için vakf eyledüm... Sen [da]hı er-isen kendünden sonra bir eser ko kim seni kıyamete degin hayr dua ile yâd ideler. demiş."⁸⁴

Hafızayı göz önünde bulundurarak başlangıcın hatırlanması ve diri tutulması, değerlerin sürekliliğinin hatırlanmasıdır. Bu ise bugün bizim kurduğumuz değerlerin geçmişi üretmesi ve eylemin belirleyiciliğini sağlaması değil; bizatihi eylemin kökeni ve faili ile var oluşu demektir. Zira yine Kafiyeçi, tarih yazımının usul ve

⁸⁴ Ebu'l-Hayr Rûmî, **Saltık-Nâme**, Haz. Necati Demir, Dursun Erdem, 2.B., İstanbul, Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği, 2013, s.414 [MK50-53]; aynı esere atıflar bundan sonra yalnızca "Saltık-Nâme" olarak anılacaktır

esaslarını ele alırken, özellikle peygamberler tarihine yönelik olarak efsanevî, herhangi bir rasyonel delile dayanmayan haberlerin rivayetini, ibret ve Allah'ın azametini idrak cihetinden faydalı görmektedir. Bu bakımdan haberlerin rasyonelliği kadar, haberin ulaştığı öznenin idrak ve değer durumu gözetilir.⁸⁵ Hatırlayan veya muhatap olan, eylemin faili ile ilişkili olarak eylemi değerlendirir. Anlatılarda hatırlama bilgeliğin bir eseridir. Bu sebeple gazavatname türü eserlerin içinde tarih, alimlerden sorulurken, cevaplar ise sadece bir devrin değil genel olarak hikmetin hatırlanıp aktarılması şeklindedir. Hikmet, sabitlenmiş tek bir hakikat üzerinden değil; fiil, fail ve değer üzerinden hikayelerin genel portresidir. Örneğin Saltukname'de çoğu zaman tek bir şehrin tarihi sorulurken, anlatı pek çok tarihin iç içe geçtiği bir peygamberler tarihi olarak dile getirilebilir.⁸⁶ Bu noktada peygamberlerin hikayeleri de bazen iç içe geçerken diğer yandan bir peygamberin hikayede zikredilmesi unutulmanın yeniden hatırlanmasıdır.⁸⁷ Zira kökende görülen değer, ilahi buyrukların yasalılığında anlaşılabilir. Peygamber neyin hatırlanacağı konusunda asıl olanı beyan edendir.

Halkın hafıza yolu ile eyleme yöneldiğini, bilincini hafızanın değişmezliğinden elde ettiği anlaşılmaktadır. Ferdin hafıza ile olan ilişkisi eyleme ilişkin değerlerin muhafaza edildiği noktadır. Değer, eylemin kendisinde değil; kökene ilişkin olarak hafızadadır. Zaman ve tarih algısı da hafızanın vurguları ile şekillenir. Ferdin eyleminde bu nedenle tanrısalılık aranmaz. Bu itibarla tarihsel olarak konumlandırılmış bir halktan bahsetmediğimizi açık bir şekilde ifade edebiliriz. Tarihsellik devletin işleyişi ve toplumsal ilişkilerle ilgili değişim, dönüşüm ve bozulmaya tabi eylemleri konu alır. Ancak bu eylemleri kuran tarihselliğe ilişkin muhayyile değil, zamana ilişkin zamanın kaydı altından çıkarılmış hafızada mufaza altında olmalıdır. Hafızada muhafaza edilen, kökendeki değerleri belirler ve bunlar vasıtasıyla amaca ilişkin değerleri ortaya koyar. Bu bakımdan Osmanlı'da kimlik tarihsel değil, hafıza itibarıyla değere ilişkin bir kimlik olarak teşekkül etmektedir.

⁸⁵ Kasım Şulul, *Kafiyeci'de Tarih Usûlü ve El-Muhtasar Fî İlmi't-Tarîh'in Kaynak Tesbiti ve Notlarla Çevirisi*, 2.bs., İstanbul, İnsan Yay., 2011., s.137.

⁸⁶ *Saltık-nâme*, s.426-427 [MK93b-t796].

⁸⁷ *Saltık-nâme*, s.409 [MK34].

2. Kimliğin Tezahürü:

Osmanlı toplumunda insanlar kimliklerini köken zemininde elde ederek, bu kimliğin tarihsel yönünü belirli tezahürler vasıtasıyla toplumsal alanda ifade ederler. Kimliğin ifadesi, toplumsal amaç ve niteliklere dair bir beklentinin dile getirilmesidir. Bu tezahürlerde ifade edilen kimliğin, devletin kuruluşunda yönetim ile bağının sağlanması gerekir. Dolayısıyla söz konusu kimlik tezahürlerinin fertler ve yönetim arasında bağı da içerdiklerini söyleyebiliriz. Bu bakımdan kimliğin tezahür ve ifadesi fert ve yönetim arasındaki bağı da tanımlamaktadır. Köken ve hafıza itibarıyla kimlik, fertlerin hafızalarında kendilerine dair birlik esasını oluşturan şeydir. Hafıza kimliğe dair aynılığın tesis edildiği dolayısıyla kimliğin tesis edildiği yerdir. Fertler, kimlik itibarıyla "ben"i bir bilinç haline getirirken, ben'e dair zamanı tarihe dayanak olacak şekilde kavramaktadırlar. Bu husus itibarıyla kimlik, topluma önceliği bulunan, değişime ve dönüşüme tabi olmayan bir nitelik arz eder. Erken dönemde kimliği fail olarak devlet kurucu insanlar cihetinden ele almamız gerekir. Onların kimlik algısı, Osmanlı'da teşekkül edecek toplum için asli kimliği oluşturmaktadır.

Osmanlı'nın kimlik ciheti toplumsal olarak, farklı unsurların bir aradalığı problemi altında ele alınmaktadır. Bir aradalığın kimlik itibarıyla tanımlanması, unsurların hangi suretle bir araya geldiği ve nasıl bir tarihsellikte toplumu meydana getirdikleri ile alakalı bir problemidir. Bu noktada bir aradalık ve birlik, tarihsel anlamda bir kimlik meselesi olarak görülmüştür. Kimlik bu şekilde ele alındığında, insanların aidiyet duydukları cemaat, toplum veya devletle birlikteliklerini anlamlandırma biçimi olarak algılanır. Kimlik meselesi ele alınırken, kimliğin topluma bir aidiyet meselesi olarak görülmesi, bireyler için topluma aidiyetin sağlanması noktasında kimliği bir araca dönüştürmüştür. Bu bakımdan tarih, ferdin kavradığı ve idrak ettiği bir şey olarak değil; içselleştirilerek kabullenilmesi gereken bir süreç olarak yansıtılmıştır. Kimlik, bu durum itibarıyla tarihi kurguda aidiyetin güçlendirilmesi veya diri tutulması adına mitik bir önem taşır. Gerçek, topluma aidiyetin sağlanması olarak görüldüğü için kimlik bir inanç meselesi olarak kabul

edilir.⁸⁸ Topluma aidiyetin sağlanması ve siyasi birliğin anlamlandırılması için bugüne ve geleceğe dair araçlar, geçmişe dönülerek elde edilirler. Kimlik bu geri dönüşün adıdır. Alman milliyetçiliğinin Napolyon'a karşı Cermen İmparatorluğu'nu tarihsel olarak yeniden inşası böyle bir kimlik bilincinin sonucudur.⁸⁹ Bu inşa sürecinde tarih; kurgulanan, kurulan ve aynı zamanda arzulanan bir kimliği kuracak geçmiş olarak tasarlanmıştır⁹⁰

Osmanlı için de anlatılardaki olayların tecrübe zemininden çıkarılarak, toplumsal kurgunun birer aracı gibi okunmaları, kimliğin de bir kurgu olarak anlaşılmasına sebep olmuştur.⁹¹ Anlatıların toplumsal kurgu olarak düşünülmesi, özellikle menkıbe tarzı anlatıların, büyük anlatılar ve toplum mefkuresi olarak mit ve efsane tarzında değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu bakımdan menkıbelere konu olan simalar ya toplumsal belleğin ürünleri ya da toplum inşasının gereçleri olarak, soyutlama üzerinden değerlendirilmektedirler. Çünkü toplumsal olanla ilgilenmenin, tarihsel değişimleri açıklama kabiliyeti yüksek, genel yasalar türetecek bilimsel tarihi sağlayabileceği düşünülmüştür.⁹² Fakat, bu tür anlatılara, kurgudan ziyade tecrübenin imkanı üzerinden yaklaşmak, tecrübeyi mümkün kılan kimliğin neliğini teşrih etmeye olanak sağlayacaktır. Osmanlı'da anlatıları kimliğin tezahürü olarak almamızın en kuvvetli sebebi, Oğuz Türklerinin Anadolu'da Oğuz Türkçesi'ni bir yazı dili olarak teşekkül ettirmeleri, bunu sağlayan bilinç, birikim, anlayış ve entelektüel sermayeyi yazı dili haline getirecek şekilde özellikle Moğol akınlarının önünde Anadolu'ya taşımış olmalarıdır.⁹³ Söz konusu yapı Osmanlı'da Oğuz Türkçesini kendisinden önceki ve kendi zamanındaki muadil siyasi yapılarda

⁸⁸ Yücel Öztürk, "Tarih ve Kimlik", **Akademik İncelemeler**, C.II, Sy.1, 2007, s.18

⁸⁹ Cengiz Çağla, "Renan Irk ve Millet", **Cogito**, Sy.50, 2007, s.49.

⁹⁰ Alman, "Şairleri ve filozofları eski geleneklerin örtüsüne sarılmış organik bir halk topluluğunun varlığını araştırdılar, halk şarkıları, peri masalları, efsaneler ve şiirleriyle kahraman geçmişlerini yeniden harekete geçirmeye çalıştılar." Çağla, a.g.m., s.49.

⁹¹ İlber Ortaylı, "Menkıbe", **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri**, Ed. Ahmet Yaşar Ocak vd., Ankara, İmge Kitabevi, 2000, s.27-28.

⁹² Lawrence Stone, "The Revival of Narrative Reflections on a New Old History", **Past and Present**, No.85, 1979, s.5.

⁹³ Şinasi Tekin, "Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve Güzide Kitabı'nın Tercüme Hikayesi", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1997**, Ankara, TDK. Yay., 2000.

olmadığı şekilde bir devlet dili haline getirmiştir.⁹⁴ Bu bakımdan Oğuz Türkçesi ile kayda geçmiş ferdi anlatılardaki kimlik, tezahürün en saf yönlerini barındırmaktadır.

Anlatılar, tecrübeyi anlatının odak noktasına yerleştirirken, tecrübenin dile getirilişi, büyük hikayelerden ziyade küçük hikayelerin fertlere kendi tecrübelerine nazaran köken ve kimliğe kapılar aralaması şeklindedir. Ancak Osmanlı için tarih, ancak hafızanın belirleniminde kurulabilir olduğu için bu manada geriye gitmek kimliği kurmaz. Kimlik ancak hafıza esasında tarihi ele almayı mümkün kılar. Bu itibarla ferdi hikaye ve anlatıları, kimlik-hafıza ilişkisini kimliğin tezahürü olarak ele almak gerekmektedir. Erken dönem anlatıları, taşıdıkları malzemeler açısından değerlendirilmeye tabi tutulmadan önce bu malzemelerin hangi esaslar üzerine değerlendirilmesi gerektiği ve malzemelere mahsus dilin imkanlarına ait esasları belirlenmek zorundadır. Anlatılardaki hikaye ve dile, hikayenin sahibi, anlatıcısı veya kayda geçireni, muhatapları ve bugün onu değerlendirenler açısından farklı boyutlarla bakmak gerekir. Hikayenin sahibi, kimlik sahibi olarak eylemin failini ve amacını hafızaya ilişkin olarak tutan kişidir. Hikayenin muhatapları ise kendi kimlikleri ile failin kimliğine nazaran hikaye ile irtibat kuranlardır. Muhatap ve hikayenin sahibi açısından bakıldığında anlatılara ve dile yönelimi belirleyen şey, kökendir. Fertlerin kimliği kökende kurulduğu için kimliklerin teması ve dolayısıyla toplum da kökende kurulur. Kimliği kökene tahvil etmemizin nedeni kimliğin "ben" bilinci olarak değişime tabi olmaması gerekliliğidir. Değişime tabi olmamak, zamanın kaydı olmamakla mümkündür ve bu, ancak hafızanın muhafaza etmesi ile gerçekleşir. Bu bakımdan hafızaya ilişkin temas kökende kurulur.

Saltukname, Danişmendname gibi menkıbe türü eserler biyografi türü eserlerle benzerlikler taşımaktadırlar.⁹⁵ Bu tür eserler dahil edildikleri sınıflandırma kategorisi ne olursa olsun, ikili bir anlamlandırma yapısına sahiptirler. Bunlar, biyografi türü eserlerde olduğuna benzer şekilde ilki hikayeye hayat veren sima ve

⁹⁴ Mustafa Koç, "Devlet Dilinin Oğuzlaşması ve Osmanlı Türkçesi Sözdiziminde Yeni Gramer Şekilleri", **5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri**, (21-23 Mayıs 2014 Hacettepe Üniversitesi), Ed.Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üni. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2015.

⁹⁵ Abdulhamit Kırmızı, "Biyografi", **Tarih İçin Metodoloji**, Ed. Ahmet Şimşek, İstanbul, Klasik Yay, 2018, s.203-210.

ikincisi hikayeleri bir araya getiren derleyicidir.⁹⁶ Bu bakımdan etrafa dağılmış haldeki hikayelere hayat veren kişi yani bir diğer deyişle hikayenin kahramanı, olayların gerçeklikleri problemi ile birlikte söz konusu dönemin mana evreninde, söz dizgeleriyle aktarılan kimliğin müşahhas örneğini teşkil etmektedir. Derleyici ise bu hikayeleri sentaks esasında ve kendi kimliğine mahsusen bir araya getiren kişidir. Bir araya getirilen hikayelere mitik forma yansıtılan tutarlılık kaygısı ile yaklaşmak ve bir yerde hikayeleri bir araya getireni kimlik ve tarih bakımından ayırıştırmak metni aşacak şekilde olay ve kişilerin yeniden yaratılması anlamına gelir.⁹⁷ Burada, anlatıya ait kimlik ve ben, hikayenin sahibine ait kimlik ve ben'den farklılaşır. Köken meselesi insanların ferdi olarak kökene intibak ettiğini göstermektedir. Bu esasta hikayenin sahibi ile anlatan arasında köken manasında özde bir ayrılık bulunmaz. Bu, belki hikayeyi söyleme rabteden bizler için geçerlidir. Bu bakımdan bir kişiye ait menkıbeleri veya bir kişi bağlamında oluşan hikayeleri, belirli açılardan bütünlük arz edecek şekilde bir araya getiren dizgelere, parça-bütün esasında temas edebiliriz. Sentaks esasında bir araya getirilen hikayeler, bir tümcenin kelimeleri olarak telakki edildiklerinde, kelimelerin/hikayelerin anlamlarını bütünle ilişkili olarak değil, kendilerinde bizzat muhafaza ettiklerini ve kimliğe dair tarihsel olanın, kendinde anlamı olan bu hikayelerde olduğunu söyleyebiliriz. Bu surette, bütüne ait parçaları, kendi anlamları içinde değerlendirme imkanı bulunabilir.

Kimliğe dair vurguları da içeren anlatılarda hikaye, mana ve kurgu arasında anlatı-mana bütünlüğünden söz etmek gerekir. Rivayet eden, bir araya getiren ve muhatap aynı kökende anlatılarda birbirine temas etmektedir. Menkıbelerin nakillerinde, ravi, haberi ve sırrı nakleden, aktaran; hikaye eden ise bunları bir esasa

⁹⁶ Abdulhamit Kırmızı, "Biyografi", s.206

⁹⁷ Bu husus, Ricouer'in İncil'in anlatısal ve teolojik olarak kategorize edilmesi meselesinde açık bir şekilde görülür. Ricouer, İncil'in dört ayrı vesiyonunu bir araya getirebilmek için, İncil'in anlatısal ve teolojik olarak iki formu bulunduğunu iddia ederken, bunların ayrılmasının teolojik değil Christolojik temelde olduğunu savunur. İsa teolojik formun ana teması olarak insani olan ile tanrısal olanın kesişim noktasıdır. Ancak Christolojik form tarihseldir ve İsa'nın tarihselliği üzerine kuruludur. İncil metinleri tarihi veriler taşıyabilir ancak tarihsel metinler değildirler. Jon Van Den Hengel, "Jesus Between Fiction and History", **Meanings In Text and Action**, Ed. David E. Klemm, William Schweiker, London, University Press of Virginia, 1993, s.137-138.

göre bir araya getirendir.⁹⁸ Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda menkıbeler üzerinden kimliğe yapılan vurgunun öncelikle köken esasında yapıldığı anlaşılır. Hikayelerde kimliğe dair ifadeler, manaya/sırra yapılan vurgudur. Oğuzname, Saltukname, Danişmendnâme ve Menâkıb-ı Kudsiye'de bu husus açık olarak görülebilir. Bu menkıbelerde, kahramanın soyu bir yandan silsile olarak vurgulanır ve diğer yandan, "Ruhanîyet" sıfatının tecellisi olarak farklı zamanlara ait pek çok sima aynı hikayede buluşur. Bu nedenle Hızır, Hz. Hamza, Seyyid Battal gibi pek çok simanın tek bir hikayede bilfiil yer aldığı görülür.⁹⁹

Eşrefoğlu Rumi'nin *Tarikatname* isimli eserinde aktarmış olduğu Hz. Ali'ye nispet edilen menkıbe, menkıbelerdeki kimliğe dair izlerin değerlendirilmesi hususunda farklı bir perspektif imkanı sunmaktadır. Hz. Peygamber'in meclisine gelen bir dev, müsaade üzere halini arz ettiğinde, Hz. Adem zamanında insanlara musallat olduğunu, genç bir yiğidin gelip kendisini yakaladığını ve bağladığını, o zamandan bu zamana değin hiçbir peygamberin haline çare olamadığını dile getirir. Ona verilen tek öğüt ahir zaman peygamberini beklemesidir.

Hazret-i Resûlu'l-lâh -salla'l-lâhu aleyhi ve sellem-: "Ol seni bend idüp hurma yapragıla bağlayan oğlanı göricek bilür misün?" didi. Neam yâ Resulâ'l-lâh" Hazret-i Resûl eyitdi: "Cümle ashâb gelsün, oğlancuklar ile önümden geçsünler" didi.

Geldiler, geçdiler; âhir Selman-ı Fârisî geldi, Ali'yi -radiya'l-lâhu teâlâ anhoynına götürüp uğradı. Meger Ali ol vakt oğlan idi. Çün div Ali Hazreti'ni gördi -kerrema'l-lâhu veche-, ol div hazân yapragı gibi korkdı, ditredi, dahı Resûl'e sığındı -salla'l-lâhu aleyhi vesellem ve âlihi- Eyitdi: "Feryâd bu oğlan elinden, yâ Resûla'l-lâh! Budur bana bu işi iden!" didi. Resûl -aleyhi's-selâm- eyitdi: "Yâ Ali, sen mi itdün" didi. Ali eyitdi: Neam, yâ Resûla'l-lah" didi.

...

Ammâ kerâmet dahı peygamber -aleyhis's-selâm- mucizâtındandır. Tevil: Amma ol hâlde, olan Ali Hazretleri'nün rûhaniyyeti sıfatı idi. Bunı şöyle bil ki nebinün ve velinün rûhaniyyeti sıfatı, sırrı kendüden ön, kendüden sonra zâhir olur. Lakin cismânile degül, yani öldükten sonra [bedeni ile nâs arasına gelmez geri] şol anadan togup geldügi gibi.¹⁰⁰

Bu itibarla oluş, beden, hafıza ve kimlik birbirinden ayrılarak asıl manada varlık, beden ve oluşa tabi olarak görülmez. Devrin ilk karşılaşmasında da son

⁹⁸ "Raviyân-ı ahbar ve nâkılân-ı esrâr, râvî rivâyet ider, üstâd şöyle hikâyet ider ki", **Danişmend-nâme**, Haz.. Necati Demir, Part I, Yay. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Cambridge, Harvard Uni. 2002, s.35.

⁹⁹ **Danişmend-nâme**, s.37-38, 177; **Saltık-Nâme**, s.41 [t11], 43[t15-t16].

¹⁰⁰ Eşrefoğlu Rumî, **Tarikatname**, Haz. Esra Kesinkılıç, İstanbul, Gelenek Yay., 2002, s.6.

karşılaşmasında da karşılaştığı kişi Hz. Ali'nin kendisidir ve bu durum, her ikisinin hafızasında da mahfuzdur. Hafıza bedenle ilişkili olmadığı için kimlik zamana tabi görülmemiş, tezahür ve süreklilik itibariyle aynılıktan söz edilebilmiştir. Var oluş ve kimliğin dayanağı -daha önce Aşık Paşa'da da vurgulandığı üzere- manadır. Bu durumun ifadesi Eşrefoğlu'na göre ruhaniyet sıfatıdır ve bedensel oluşla nisbetli değildir. Menkıbenin özel hususiyetleri Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile ilgili olarak peygamber ve velilerin sıfatlarıdır ancak genel itibariyle hikaye, hafıza ve kimlikle alakalıdır. Bu manada kimlik ve "ben" tarihsel olandan elde edilmez; "ben"i tutan kimlik, zamana ilişkin olarak tarihe dayanak teşkil eder. Hikayede tarihi olan değil; ona dayanaklık eden kimlik merkeze alınmıştır.

Bir anlatının değerlendirilmesi her zaman saf olarak bir kurgunun yürütülmesi ve yayılmasına odaklanmış değildir. Bir yandan da geriye dönük yeniden inşalar olarak kabul edilmişlerdir. Bu noktada eylemi dile getiren söz, nedensellik zincirinin son halkasındaki eylemi ilk halkaya bağlar ve yalnızca bizim tarafımızdan doğrulanırlar.¹⁰¹ Fakat kimlik merkezinde düşünüldüğünde geriye dönük inşadan ziyade var olana yönelen bir tavır aramak daha mümkündür. Bu bakımdan öne çıkan husus, anlatının muhataplarıdır. Muhataplar, benzer hikayelerin içinde başka hikayelerle tarif edilirler. Bu cihetten bakıldığında erken dönem menkıbelerinin muhatapları Türkmenler olarak karşımıza çıkar. Ancak bu Türkmenlerin kimlik ve inançlarının kültlerden müteşekkil olduğunu ve anlayışlarına ilişkin bir kurgu olduğunu göstermez. Eşrefoğlu Rûmî'nin damadı ve halifesi Abdurrahim Tırsî'ye ait bir menkıbede, mescid bina etmek için çalışan şeyh ve müridlere yemek ikram eden yörük taifesinin bir süre sonra, melekler olduğu ve bunun, şeyhin bir kerameti olduğu anlaşılır. Bizim tarafımızdan menkıbe mevcut formuyla benzeri pek çok menkıbenin bir uyarlaması olarak görülebilir, ancak menkıbenin kendisine dönüldüğünde tevilde yine anlatının önüne geçilmediği görülür. Mana ve anlatı birbirinden koparılmaz zira olayın böyle vukua gelmesinin nedeni, eylem ve anlamın, eyleyen ve kurgunun bir olmasıdır. Hikayedeki şahidin dilinden melekler gerçekten yörük suretinde gelmişlerdir ki bunun sebebi yörüklerin

¹⁰¹ Slavoj Žižek, "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'" **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, Haz. Ernesto Laclau, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal Yay., 1995, s.59.

saf müminler olmasıdır. "*Ol melâike-i kiram Yörükler sûretinde geldüklerine sebep, Yörükler sâfi mü'minler oldukları ecildendir*".¹⁰²

Anlatılarda kurucu kimliğe dair yapılan vurgu Türklük'e dairdir. Bu noktada failin kimliği ile yukarıda ele alınan muhatapların kimliği arasında bir fark yoktur. Fert köken ile kimlik arasında beklenen bağı mükellefiyetle kurmuştur. Türklük kökene nispetle etnik bir aidiyet değil bir mükellefiyet ifadesidir. Bu nedenle anlatılarda neseb ve din, birbirileri içine örülerek kurulmuş ve dile getirilmiştir. Menkıbelerde Türklük ile Muhammedîlik'in birbirinin yerini tutacak ve aynı amaçlılığı ifade edecek şekilde kullanılmasının nedeni de bu bağın kurulmuş olmasıdır. Fert, hüviyetle ve kökene nazaran mükellefiyetlerle yükümlüdür. Bu bağın etnik aidiyet üzerinden kurulmaması, etnik bağın tarihsel olarak oluşa ve bozuluşa tabi görülmesindendir. Ancak kimlik değişebilir olarak görülmez. Bu sebeple Türkler'de kimliğe ait bir tartışma konusu haline getirilen "gaza", "gazilik", "akın" gibi kavram ve mefhumlar, tarihsel değil kökensel ve kimliğe ait hususlardır. Kurucu kimlik bu minvalde Türklük olarak ifade edilir.

- Bilir misüz kim bu Muhammediler bize n'îçün galibdür, sebep nedür? Eyitdiler:
- Bilmezüz. Ol râhib eyitdi:
- Bunun sebebi oldur kim peygamberlerinin sözün tutarlar, birbirine muhabbet iderler. Ruhbanun biri eyitdi:
- Bu Türkler kim ölürler, cennete girürler mi? Rahib eyitdi:
- Girmezler, amma gelürler, kapıdan bakarlar, tururlar girü giderler. Nâgah ruhbanlar içinden on yaşar bir oğlan yukarı turu gelüp papasa düşnam virüp geldi eyitdi:
- İy murdar! Yalan söyleme. Şimdi dünyada Türkler sizi evinüzde ve mülk ve diyarunuzda komayup çıkarurlar. Anda gelüp cennet kapusından bakan Türk girüp sizi cennet içinden sürmezler mi? Şöyle epsem olup turacaklarına inanmazam.¹⁰³

Bu noktada hikayeleri bir halk deyişi ve basit birer örgü olmaktan çıkaran detaylar, hikayelerin arasında yer almaktadır. Ortaçağ temsil ilişkisinde ele almaya çalışacağımız genel temsil ilişkisine dair hususlar, hikayelerin içinde doğrudan Türkler ve İslam üzerinden konu edilirler:

¹⁰² Abdullah Veliyyuddin Bursevî, **Menâkıb-ı Eşrefzâde**, Haz. Abdullah Uçman, İstanbul, Kitabevi Yay. 2009, s.42.

¹⁰³ **Saltık-Nâme**, s.42. [t13]

-İncil'de Hak teala demiş kim Mesih'den sonra Arakin adlı bir ulu peygamber gele, ol cemiisünün ulusu ola. Artuk ondan sonra nebi gelmeye, ol sahib-i nur ola. Sizlerden soraram, haber veriniz kim İncil'de niçün ol yire gelince gelicek okumazsınız, inkâr idersiz? Ol havada turunur eyitdi:
-Ol, Muhammed'dür kim Türklere peygamber gelmişdür, bize degüldür. Saltık eyitdi:
-İncil'de size Hak taala didi mi kim anun adın okuman ve Türklere peygambardur, size niçün degüldür? Rahip eyitdi:
-Tanrı dimesi, dinimiz uluları vasiyyet itmüşlerdir. Şerif eyitdi:
-Bir şey ki İncil'de olmaya, ben onu kabul etmem. Ben İncil'in sözünü tutarım, dedi. Rahip:
-Eyle diyicek Türklere muti olmak gerek, dinlerine girmek gerek.¹⁰⁴

Bu tür bir örgü bireyin, toplumsal hikayeler etrafında kök ve anlam bağıntıları içerecek şekilde fedakarlıkla kimliğinin kurgulanması ve toplumsal var oluşun aşkınlığı içinde bir varoluşun mümkün olduğuna inandırılması olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁵ Fedakarlık zincirinin bitimsiz olarak devam ettiği, bu devamlılığın bireyin devamlılığı ile içiçe örüldüğü, bunun da bir gelenek olduğu var sayılabilir. Ancak menkıbelerde hikayeler, toplumsal değil; ferdi olarak ilerlemektedirler. Bu noktada "gazi"lik gibi vasıfların toplumsal ve zorunlu değil, ferdi ve mükellefiyetle alakalı olarak görülmesi gerekir. Bütün bunlarla beraber biz ve ötekini belirleyen, kimlik olmakla birlikte, "öteki"nin kimliği İslam'a daveti kabul etmekle "biz"e dönüşür.¹⁰⁶ Kimliğin, davete icabeti de dikkate alan bir zeminde kurulduğunu; biyolojik doğuşa ve kültüre nazaran olmadığını söyleyebiliriz. "Öteki"nin kimliğinin keskinleştiği noktada ise "dil", sınırı belirgin hale getiren şeydir. Saltık-nâme'de Sarı Saltuk'un onların dilince söyleşmesi, vaaz vermesi, dua etmesi, öteki kimliğinin keskinleştiği ve karşı karşıya geldiği anlarda özellikle de kilise içinde meydana gelir.¹⁰⁷ Bu yüzden de mamur şehrin imarına dokunulmaz lakin kilise belirleyici olduğu için yerle bir edilir.¹⁰⁸ Kilisenin belirleyiciliği bir sembol olmasından ziyade kimlik ve yerin ilişkisinin kilisede belirginleşmesi ve "öteki"nin kendi toposunda vücut bulmasıdır. Zira gerek menkıbelerde ve gerek Osmanlı resmi tanımlamalarında kimlik aynı zamanda mekanla alakalı bir bağlantı sunar. Bu nedenle kavim/millet sorusunun karşılığı aynı zamanda neşet edilen yeri ifade eder.

¹⁰⁴ Saltık-nâme, s.77. [t91]

¹⁰⁵ Poole, a.g.m., s.272.

¹⁰⁶ Danişmend-nâme, s.13; Saltık-nâme, s. 51 [t32], 52 [t36].

¹⁰⁷ Saltık-nâme, s.76-77 [t89-90], 295 [t570].

¹⁰⁸ Danişmend-nâme, s. 50.

Bunun yanı sıra kişinin etnik kökeni onun soy bakımından geliş kaynağı olmakla birlikte *zürriyet* ile nitelendirilirken, kimliğin aslına dair değil kültürel bir bağ ortaya koyar ve bu bağ, toplumsal olarak toposla ilintilidir ama esas olan, kökene nispetle kurulan kimliktir.¹⁰⁹

Anlar eytdiler: "Çünkim siz gice uruşa gitdinüz, bura halî kaldı, bir çeri geldi, böyle hasâret kıldı" didiler. "Lakin anlardan birin raht arasında zahmetlü bulduk, bağladuk, esîr itdük." didiler. "Anı götürüp ne kavmsiz?" diyü haber sordı. Şöyle cevâb virdi kim: "Biz Kaşan ya'ni Turhal kavmiyüz." Didi. "Yüz kişiyüz, ol kal'adan olunuz. Kamumuz müsülmanlar eti yirüz, Şattat'a ve Nastor'a tâbi degülüz."¹¹⁰

Burada kimliğe zemin olarak alınan köken ile toplumun var olduğu toposun birbirinden ayrı tutulması gerekir. Saltık-nâme'de Saltuk'un Kaf Dağı'na yolculuğunda Kaf Dağı'ndan görünen tek yerin Türkistan Dağı olması köken ve kimlik arasında kurulan ilişkinin mekan boyutundaki tezahürünün ifadesidir.¹¹¹ Bu tür bir kökene nispetle kurulan kimlik, davet yoluyla aynı zemine çekilen "öteki"nin "biz"liğini sağlar.¹¹² Öteki, kimliğin kökene nispetli olduğu bu anlayışta, ontolojik ve varoluşsal bir düşman değil, mükellefiyete davet edilmesi gerektir. Din değiştirme ifadesi olarak "Türk olma" etnik bir değişim dönüşüm değil hafıza itibariyle kimliğe dair bir değişimdir. Toplumsal birliğe insanların etnik kimlikleri ile dahil olmaları birliğe zarar veren ya da birliğin aslını bozan bir durum değildir. Mükellefiyet, ferдин kimliğinin kökene sadakatini ve bu sadakatin eyleme rabtını ifade eder. Bu kökene sadakat ve sadakatin eyleme rabtı ileride ele alınacağı üzere siyasi anlamda yönetimin kuruluşunun tezahüründe de yer alır. Bu bakımdan toplum ve yönetim aynı sadakat ve mükellefiyet ile kökene rabt edilidir ve toplum ile yönetimin bağı bu

¹⁰⁹ "Meger kadı uğurlayın din tutardı, içeri Firenk ile ili var idi, kul aslından Rum zürriyetinden idi. Ma'ruf adlu bir kişi bilip ogul idinmiş idi. Tohm-ı haram idi. Atası dinine çeküp dönmiş idi. Anun-çün rüşvete ve zulme, illet ve hileye meşgul idi. Köle ta'ifesinin ekseri din babında muhayyerdür, anlara meyl ve merhameti olagandur. Küffar gelmegin gönlünden çıkmaz. Anların fi'li meger küçük gele, İslam içinde büyüye, tâ dine yakışa[onlar da olması gereken küçük yaşta gelerek İslam dini içinde, Müslüman bir ailede büyüyerek, dine yakışır olsun.]" **Saltık-Nâme**, s.484. [t914]

¹¹⁰ **Danışmend-nâme**, s.69-70.

¹¹¹ "-Ya Server! Hoş geldün, kadem getürdün ve dahı bilgil kim bu tağ, Kaf'dur, cümle dünyada olan tağlardan büyükdür ve bu karşuda görinen tağ, denizin öte gecesinde görinen Türkistan tağı, Elbüzdür. Bu Kaf tağından görünür. Gayrı tağ görünmez..." **Saltık-nâme**, s.102.[t148]

¹¹² Menâkıb-ı İbrahim-i Gülşenî isimli eserinde Şeyhinin menkıbelerini kaleme alan Muhyi Gülşenî, onun doğumundan 300 yıl önce Mevlânâ'nın bunu müjdelediğini onun şiiriyle delillendirirken, şu beyti aktarır "Der-ışk bedel şevad heme çiz/Türkî sâzend Ermenî-râ (Aşkta her şey değişir, Ermeni'yi Türk yaparlar)", Muhyi Gülşenî, **Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî**, Haz. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2014, s.38.

tezahürde tesis edilmiştir. Kimlik, tekrarlı bir benzerlik değil, hüviyete nazaran bir sorumluluk ve bilinci içerir. Bu sebeple Osman Gazi, kimliğine nazaran bu mükellefiyeti tutandır:

Vardılar, begler ittifak idüp, Ertugrulı'yı andılar ve oğlu Alp Osman'un gazaların ve Şerifün ana himmetlerin ve ogul idündigin ve nesebde dahı hem asıl idügin. İshak peygambar oğlu Ays aslındandır ve Korkud Ata anun oğlanlarıdur. Salb i'tikadlu Oguzlardur. Türk-i sadık bunlardır.¹¹³

Bu noktada Osmanlı'da erken dönem için kimlik bakımından söylenebilir olan, öncelikle kökene nazaran bir Türk kimliğinin mükellefiyeti içerecek şekilde geçerli olduğudur. Kültürel olanın kimliğe dahli ve kimliğin bu bakımdan belirlenmesi söz konusu olmamakla birlikte, toplumsal olanın ancak bu bakımdan değerlendirmeye açık olduğudur. Toplumsallığın toposu ile kimliğin zeminin bu nedenle birbirinden ayrı olarak kabul edilmesi gerekir. Kimliğin zemini ontolojik bir mekan olarak kabul edilir. Mükellefiyet ve belirleyicilik birbiri içinde örülmüş Türk ve Müslüman kimliği ile tezahür etmekte iken dil, kimliğin diğeri ile karşı karşıya geldiği sınırı belirgin hale getiren ve kesinleştiren bir tezahürdür. Kültürün ana dil ile bağlantısı bu sebeple toplumsal açıdan anlamlandırılabilir fakat ferdi kimlikten bahsetmenin imkanı ötekine ve kültüre nispetli değildir. Ferdi kimlik kökene nazaran kurulmakta ve dil bunun ifadesi olarak var olmaktadır.

B. Toplumun Teşekkülü:

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, ordu veya savaşçı hikayeleri olarak algılanmaya daha müsait görülmüştür. Toplumun kuruluşu ise kendisini meşrulaştırılma adına iktidar tarafından tasarlanmış politik bir birliktelik olarak algılanmıştır. Osmanlı'da devlet ve toplumun alakası bu bakımdan bir ilişki ve eylem problemi olarak görülür. Buradaki eylem, daha çok devletin toplumu kurması ve kurgulamasını ifade eder. Devletin kuruluşu bir eylemliliği ifade ettiği için genel olarak anlamlı eylem kapsamında değerlendirilmiştir. Anlamlı eylem formu, toplumu ve eylemlerini önceleyen bir yasalılığın mevcut olmadığını ileri sürerek, belirli değerlerin tikel eylemlerde amacı mümkün kılan şeyler olarak okunması neticesinde değer-amaç bütünlüğünden söz edilebileceğini imkan olarak kabul eder. Genel olarak

¹¹³ Saltık-Nâme, s.544 [t1056].

bunu, amaç-araç uygunluğu üzerinden eylemin rasyonelliğine yapılan kategorik bir değerlendirme olarak görebiliriz.¹¹⁴ Weber'e göre eylemleri önceleyen ve onları kuran olarak belirli ve genel geçer yasalılığın aranması doğru bir yöntem değildir. Bir olay, sosyal olma niteliğine kendinde bir nesnellikle sahip olamaz. Nesnellik, bizim tekil olaylara atfettiğimiz kültürel anlamlardan ve değerlerden doğar.¹¹⁵ Ancak Weber'in bu iddiaları, arka planda işleyen nesnellik arzusuyla bağlantılı olarak değişmeyen değerlerin varlığına ilişkin bir göndermeyi barındırır. Değerlerin toplumun atfettiği değerler olması, toplumun fertlerden özge bir gerçekliğinin olmasını gerektirir. Fert eyleme ilişkin nesnelliği kültürel anlamlardan ve değerlerden elde ediyorsa, toplumun fertlerin haricinde bu anlam ve değerleri ürettiği bir gerçekliğinin olması gerekir. Toplum, kendi başına bir varlık olarak tanımlandığında, topluma insanların haricinde bir varlık atfedileceği için toplumun oluşması ile ilgili bir muğlaklık söz konusu olur. Bu toplumu fail konumuna yükselten bir muğlaklıktır. Osmanlı kuruluş anlatıları ise toplumsal değil; ferdi eylemler etrafında bir kuruluş örgüsü sunar. Kuruluş itibarıyla Osmanlı toplumunun yapısı ve halkın kuruluş eyleminde fail olması, bu ilişkiyi aşacak şekilde devlet ve toplumun açıklanmasını gerektirir.

Söz konusu muğlaklığın giderilmesi Osmanlı için toplumu, halk üzerinden tanımlama ve halkı da fert üzerinden anlamlandırma ile mümkündür. Devletin kuruluşu açısından nesnellik, eylem ve toplumsal değer arasında ilişkiden değil; eylem ve fail arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Bu sebeple toplum ve eylemlilik ile ilgili noktaları da zorunlu olarak birbirinden ayırmamız gerekir. Toplum ve eylemin birbirine karıştırılması fertlerin zorunlu olarak toplumsal bir fail olmasını gerektirir. Ancak bu durumda toplumun kimliğini oluşturacak ve faili toplumun dışında tanımsız bırakacak bir yasalılık gerekir ki bu tam da Weber'in eylemlerde olmadığını iddia ettiği yasanın varlığını ileri sürmek anlamına gelir. Zira toplum en başta birlik meselesidir ve fertleri içine alacak bir birliği vazetmek zorundadır. Fakat toplumu fertlere önceleyecek ve onu fail hale getirecek bir yasa tasavvuru, Osmanlı Devleti'nin tanrı-kral formülü altında incelenmesine sebep olmuştur. Bu tutumun nedeni, Osmanlı devlet formunun Roma, Bizans gibi devletlerin formuna

¹¹⁴ Max Weber, **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, İngilizce'den Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Küre Yay., 2012, s.78.

¹¹⁵ A.e., s.90.

benzeştirilmesidir. Bu forma göre tanrının vekili olarak kralın yetkisini, tanrının taklidi (*mimesis Theu*) ve arkadaşı (*theophiles*) olduğunu iddia ederek elinde tuttuğu söylenir.¹¹⁶ Bu benzeyiş bahsi geçen iki şey arasında özde bir aynılığı taşıırken, kral *identitas* olarak kimliğini, Tanrı vasıtasıyla (onun vasıtasıyla), Tanrıdan (ondan) ve Tanrılık (o'luk) olarak almaktadır. Tanrı ve kral arasındaki benzeyiş ve tanrısal bezeniş, Hristo vasıtasıyla bütün bireylere aittir. Bu bakımdan tanrı, kral ve toplum olarak bir eşitlikten söz edilebilir. Bunların arasındaki farklılık ise kanonlaşmaya bağlı olarak belirlenen bir farklılıktır. Bu noktada artıklık ve eksiklik bulunmamak bakımından eşitlik, ebedi rabıta ile sonsuz birliğin tekrarıdır.¹¹⁷

Toplumu tanrı-kral birlikteliğinde tanımlamak zorunlu olarak onu politik bir yapı olarak kurmayı gerektirir ve toplumun fertlere öncelenmesi mümkün hale gelir. Tanrı-kral ve toplum arasında var sayılan eşitlik, eylemin toplumsallığı için gerekli değer ve yasa ilişkisine görünürde bir çözüm sunabilir. Ancak yaratılış ve varlığın merkeze alınarak buradan topluma geçilmesi toplumu politik bir yapı olarak değil, toplumu meydana getirecek değerler ve kimliğin önlenmesini gerektirir. Osmanlı erken dönemine tekabül eden metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla halkın ihdası, yaratma ile alakalı olup; toplum bu esasta varlık ve hususiyetlerini bulmaktadır.¹¹⁸ Fertlerin varlığı toplumsallıktan öte yaratılışla ile alakalıdır bu bakımdan eylemin dayanacağı zemin yalnızca toplumsallıkta oluşmaz. Toplum fertlerden müteşekkil olarak ele alındığında, fertlerin devlet kurucu olarak tanımlanması mümkün hale gelecektir. Bu ise Osmanlı'nın devletinin kuruluşunu hukuki olarak mümkün kılan en

¹¹⁶ Örnek olarak Bizans tarihini ele alan düşünürler, Bizans siyasal ideolojisinin, kültürel alanla ve Hristiyanlıkla doğrudan bağlı ve bir arada mevcut olduğunu iddia ederler ve bunun Helenistik gelenek ve Roma devlet kültürü üzerine inşa edildiğini, bunların da yine Hristiyan *weltanschauung* ile meczedildiğini söylerler. İmparatorun kendisi, tanrının vekili olarak kabul edilirken bütün yönleri ile "tanrıdaki ikinci kişi"ye benzetilmiştir. İmparatorun en önemli özelliği tanrının taklidi (*mimesis Theu*) ve tanrının arkadaşı (*theophiles*) olmasıdır. H. Hunger, "State and Society In Byzantium", **Proceedings of The Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature**, Vol. C.LXXXII, 1982, s.198-199.

¹¹⁷ "Kuzal'ı, "en kutsan'mış öğret'men'ler'in (sanctissimi nostri doctores)", ben'zer'lik (similitudo)" esasında olmak üzere, "bir'lik'i, Baba ol'ar'ak, eşit'lik'i, Oğul ol'ar'ak ve rabıta'yı, Kutsal Ruh ol'ar'ak ad'lan'dır'dık'lar'ı'nı (unitatem vocarunt Patrem, aequalitatem Filium, et connexionem Spiritum Sanctum)" belirtir. Bu bakımdan da, "baba ve oğul'un toplu doğa'sı bir'dir ve bu itibarla, oğul, doğal olarak baba'ya eşit'tir." Yalçın Koç, **Theographia'nın esasları**, Cedit Nşr., Ankara, 2009, s.472-73; Ayrıca bkz. s.444-445, 457.

¹¹⁸ Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.II/I, s.397.

önemli özelliktir. Osmanlı'da toplumu fert merkezinde tanımlayarak kuruluş esasları ve süreklilik açısından ele almaya çalışacağız.

1. Toplumun Esası:

Osmanlı, Oğuz Türklerinin siyasi bir teşekkülü olmakla birlikte erken dönemden itibaren dini, etnik ve kültürel açıdan farklı unsurları kapsayan bir toplum yapısına sahip olmuştur. Toplumun bir halk olarak var olabilmesi öncelikle kapsayıcılığın sağlanması ile mümkündür. Kapsayıcılık, kimlik meselesi ile iç içe geçmiş bir konudur. Toplumdan bahsetmek, toplumu halka tahvil eden birlik esasından ve toplumu meydana getiren fertlerin kendilerini tanımladıkları kimlikten bahsetmekle mümkündür. Topluma dahil olan fert, grup veya cemaatin bu topluma girerken kendisini nasıl tanımladığı toplumda aradığı birlik ile ilgilidir. Bu bakımdan toplumun oluşması insanların topluma dair amaçları ile doğrudan ilintilidir. İnsanlar amaçları ile topluma dahil olurken bir yandan toplumu şekillendirmiş ve kurmuş olurlar. Devlet kuruluşunda ise bu durum tam anlamıyla toplumun kuruluşu manasına gelir. Bu sebeple de devlet kuruluşunda toplum, amaç-eylem birliğinde teşekkül eder. İnsanların amaçları kimliklerine göre şekillendiği için toplum doğrudan bir kimlik meselesidir. Bu bakımdan kimliğe dayanak teşkil eden değerler de toplumun ve dolayısıyla devletin kuruluşunda yer almaktadır.

Toplumun tanımlanması özellikle kimlik meselesi göz önünde bulundurularak toplumsal kategorizasyonlar üzerinden değerlendirilmektedir. İnsanlar birey, grup veya cemaat olarak kendilerini tanımlayacak veya diğerlerinden ayıracak belirli değerler vasıtasıyla sosyal kategorilere dahil edilerek bir toplum olma durumu ile ele alınırlar. Ancak söz konusu kategorileri oluşturan veya kategorilere işaret eden değerlerin zemini hakkında tam bir açıklama sunulamamaktadır. Sosyal, kültürel, dini, etnik hususlar birer değer olarak kabul edilerek bu kategorizasyonları belirlemekte kullanılırlar. Ancak söz konusu değer ve kategorilerin ne oldukları sorusu toplumun ne olduğu sorusu ile doğrudan alakalıdır. Bunların toplumsal alanda kullanılabilmeleri insani açıdan anlamlı olmaları, insani değerlere uygun olmaları ile alakalıdır. Dolayısıyla kimliğe zemin teşkil eden köken aynı zamanda toplumun teşekkül ettiği zemindir. Ancak bunu yalnızca teorik bir kuruluş olarak

değerlendirmemek gerekir. Köken zemininde var olan, kimlik itibariyle öne çıkan değerler, pratik alandaki yaşamın sürdürülmesi ve hayatta kalma amacı ile birlikte bir anlam ifade ederler. Zira toplumu amaçlayan insanın, hayati ihtiyaçlarına da toplumsal yaşam içinde bu bakımdan cevap bulması gerekir. Bu itibarla öncelikle toplumun kuruluşunu amaç, eylem ve süreklilik bakımından ele almaya çalışacağız.

a. Amaç ve Eylemde Toplumun Birliği:

Kökenle ilişkili olarak yaratılışa var sayılan amaç, toplumsal ilişkilerde tezahür etmekte, ilişkilerin haricinde, ilişkilerin belirleyeni olarak var olmaktadır. Toplumsal yapı ve ilişkiler, fertlerin köken anlayışının zemininde gelişmektedir. İlişkiler, köken minvalinde failin fiillerinin amaca uygunluğu ölçüsünde değerlendirilir ve eylemin anlamlılığı bu tür bir yasalılığa uygunluk açısından değerlendirilir. Kökene uygunluk olarak yasalılık, ahlakiliğin, dini bağlılığın, töre anlamında hukuki meşruiyetin de temelinde yer alır. Nitekim Kemalpaşazade (ö.940/1534) *Aklın Beyanına Dair Risale*'sinde (*Risâle fî Beyânî'l- 'akl*) insan aklının türlerine değinip, hayvanların idrake benzer davranışlarını örneklendirirken, her insanın, kendisini hayvanlardan ayıran ve onun münferitliğini sağlayan bir ruhani yöneticisinin olduğunu iddia eder.¹¹⁹ İnsani fiilleri hayvani fiillerden ayıran ve insanda idrake işaret eden şey, fiil ve faaliyetlerin böyle bir kökene sahip olmasıdır. Siyasetname türü eserlerde, toplumsal bozulmaya işaret eden fiillerin, kökendeki amaca uygunluktan sapan fiiller ve niyetler neticesinde meydana çıkması da kökenin bu yasalılığın temelinde yer aldığının düşünülmesinden kaynaklanır.¹²⁰

Devlet'in yapısı ve devlet algısı Osmanlı'da ilk elden fertlerin hafızası ile ilişkili olarak kurulmaktadır. Bu kuruluşu hafızaya tahvil etmemizi sağlayan mefhum ise köken düşüncesinin, Osmanlı söz konusu olduğunda menşeden ayrılarak ontolojik bir başlangıç ve yaratılışa hasredilmesidir. Burada yaratılışı oluşturma olarak değil; varlık'a ilişkin olarak görmek gerekir. Devletin kuruluşu ve varlığı açısından fertlerin eylemselliği, hafızaya ilişkin amaç üzerinden belirlenmektedir. Bu

¹¹⁹ Kemalpaşazâde (Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa), "Aklın İzahına Dair", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.232.

¹²⁰ Abdüsselam El-Amasî, **Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ**, 2.bs., Haz. Asiye Mevhibe Coşar, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2012, s.86.

hususı daha net ifade edebilmek için Orta Çağ siyaset düşüncesinde daha önce değinmiş olduğumuz organizmal bütünlük olarak devlet kavrayışının göz önünde bulundurulması gerekir. Organizmal bir yapı şeklinde tahayyül edilen devlet, gövdesini halk, vasallar, ordu vb. unsurların oluşturduğu, baş kısmının ise hükümdara hasredildiği bedensel bir tasarımdır. Ancak bu yapının tamamı hükümdarın bedeni olarak ifade edilir. Hükümdar hem çoban hem sürüdür; başı Mesih olan ruhani bedende insanların ruhani olarak birleşmesi gibi, başı prens olan beden *respublica*'da ahlaki ve siyasi olarak birleşmiştir.¹²¹ Beden tasarımlı devlet algısındaki toplam-bütün ilişkisinde irade ve amacın, fail ve eylemin nasıl konumlandırılacağı ise ancak bedenin kendisi olarak hükümdar çerçevesinde belirlenir. Bu halde fertlerin fail olarak bir amaç ve eyleminden bahsetmek ise devlet haricinde mümkün değildir ve bu durumda fertlerin bütün kısmi failliği eylemin kendi değerine atfedilecektir.

Osmanlı'da devletin bu şekilde kurulmaması fert ve amacın durumunu dikkate almamızı gerektirir. Hafıza itibariyle düşünüldüğünde insanlar, fail olarak eylemlerini belirli bir amaçlılıkla gerçekleştirirler. Fertlerin fail olduğu durumda devletin kuruluşundaki kurucu kadro veya kurucu halkın sahip olduğu amaçlılığın kuruluş fiiline önceliği bulunur. Devlet bir yasallığa nazaran meydana gelmiş, asıl hususiyetlerini birlikten alan hukuki ve siyasi bir teşekküldür. Bu manada devlet mefhumunun devlete önceliği olduğu gibi kurucu insanların da kurdukları devlete bu manada öncelikleri vardır. Köken merkeze alındığında bunu yalnızca zamansal bir öncelik olarak düşünmemek gerekir. Öncelik, ontolojik ve gayesel bir öncelik olarak fertlerin köken ve hafızaları ile ilişkilidir. Gaye ve amacın önceliğinin iptali ve amacın tamamıyla eylemliliğe yüklenmesi, failin eylemle ilişkisini koparacak, onu aynı zamanda yalnızca oluşa tabi kılacaktır. Ancak Osmanlı insanın kurucu rolünde köken ve hafızasıyla fail olarak bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde devletin kuruluşu aşamasında kurucu bey veya liderin de kurucu halktan toplumsal anlamda tam olarak ayrıştığı söylenemez.

¹²¹ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.288.

Hem Osmanlı erken döneminde hem de benzer yapı arz eden yakın coğrafyalardaki halklar nazarında toplumsal yapının kökündeki gayeye göre düzenlendiği görülmektedir. Toplumsal yapı öncelikli olarak gayenin tezahüründeki "dirliğin" sağlanması ile alakalandırılır. Toplum olmanın gayesi ve ondan beklenen nihai sonuç dirlik olarak ifade edilmiştir. Bu bakımdan da özellikle cemaat ve rahmet arasındaki bağa atıf yapılmıştır.¹²² Cemaat ve rahmet arasındaki bağ önceki bölümlerde ele alındığı şekliyle bir arada bulunmaya ihsan edilen birliği ifade eder; zira "rahmet", topluluğun kendisinde bulunan veya kendi hususiyetlerinden kaynaklanan değil, onlara ihsan edilen bir durumdur. "Dirlik" olarak ifade bulan şeyin, yalnızca görünür olarak bu dünyaya ait ve bu dünyaya dair olmaması, onun ebedi niteliği ile yaratılışa, asıl olarak telakki edilen aleme ait olması, "dirlik" in kökenle temasının kurulduğu noktadır.¹²³ İnsanın oluş ve bozuluş dünyasının nakısa ve zevallerden uzak olan değişmeye ulaşması, dirlik ile mümkün olur ve insan, değişmeye nazaran kemale erer.¹²⁴ Buna bağlı olarak toplumun gayesi kökene nispetle dirlik olarak belirlenir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu halkı meydana getiren fertlerin amacı ile bey'in amacının örtüşmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Amaçta etkin olan hususunun birlik ve dirlik olduğu, bunların da kökensel hususiyetler olduğu daha önce ele alınmıştı. Halk, birlik ve dirlik'e dair amaçlarının karşılanması yanı sıra hukuki, iktisadi, mülki ve idari amaçlarının da devlette gerçekleşmesini beklemektedir. Devletli olma Türkler için tarihi tecrübelerinde her zaman güven içinde olmak anlamına gelmemiştir. Bu sadece dışarıdan bir düşmandan gelen tehdit olarak düşünülmemelidir. Türkmenler için hükümdar ve idarecilerin topluma karşı tavır ve hareketleri, halkın güvenlik ve süreklilik ihtiyacını tehlikeye sokacak bir vaziyet de alabilmektedir.¹²⁵ Harezmi göçerlerinin Alaüddin Keykubad'ın ölümünden sonra

¹²² "Ne ki devlet var-ısa birlikdedür / Birlik ehli ölmesüz dirlikdedür"; Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-I, by.338-344. Buradaki "devlet" kelimesi saadet anlamına gelmekle birlikte, nazari anlamda devletin ihtiva ettiği bütün manalarla beraber düşünülmelidir.

¹²³ Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-I, by.1126.

¹²⁴ Ölüm içinde ola naks u zevâl/Dirliğ-ile âdemî bula kemâl, Gülşehri, **a.g.e.**, b.768.

¹²⁵ Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devletinin İnşaatında İdare Mekanizmasının Rolü II", **Ankara Üni. DTCF. Tarih Araştırmaları Dergisi**, C.II, Sy.2-3'ten ayrı basım, 1964, s.28.

yaşanan buhran döneminde, kendilerine kasteden yönetimden korunmak adına başlattıkları huruçta, sadakat ve hayatta kalmak arasında bir denge aradıkları görülür.

Biz çaresiz ve avare bir vaziyette iken, bu devletin sayesinde huzura, rahata, emniyet ve saadete kavuştuk. Eski Sultan, sahip olduğu büyüklükle kul[ı]larına iyi davranma ve garipleri hoş tutma ilkesini güdüyordu. O hakkın rahmetine kavuşunca büyüğümüz, rehberimiz ve başımız olan Kayır Han'ı delilli bir suçu, belirlenmiş kötü bir hareketi olmadan tutuklayıp hapsedtiler. Biz de canımızın derdine düşüp bu hanedanın hizmetinden çıktık. Rızık bulmak için orda burda avare olarak dolaşmaya başladık. Doğrusu odur ki, üzerimize gelenler, aklın yolunu tutup geri dönsünler, fitneyi ve kötülüğü uykusundan uyandırmasınlar. Biz de düştüğümüz bu zor durumda doğruluk ve iyilik yolundan sapmayalım, düşmanlık ve savaş yolunu tutmayalım. Çünkü namusun şişesi kırılınca pişmanlığın, ahın vahın bir faydası olmaz.¹²⁶

Varlıkları tehlikeye girdiğinde, halkın kendi güvenliğini sağlamak adına devletle çatışması da söz konusu olmuştur. Bu nedenle fertlerin devlet olarak Osmanlı'dan beklentilerinin öncelikle hayatlarının gözetilmesi olduğunu belirtmek gerekir. Osman Gazi'ye dair anlatıların halk ile ilgili yoğunlaştıkları en mühim nokta onun hem yerleşik hem de göçer halkın daimiliğini öncelikli olarak gözetmesidir.¹²⁷ Devlet amaçlılığını halka nazaran belirlemektedir. Bu itibarla devletin varlığı kayralı bir varlık değil, insanlara ilişkin bir varlıktır.

Osmanlı halkının önemli bir yekununun kuruluşta göçer Türkmenlerden müteşekkil olduğu düşünüldüğünde, özellikle onların ihtiyaçlarının yerleşik hayatla ahenk içinde giderildiğini var saymamız gerekir. Bu yapılarda insanların birliktelikleri de yerleşiklere göre su kaynaklarına ulaşım, mevsimsel şartlar, sürülerin büyüklüğü gibi nedenlerle daha gevşek örülmüştür. Bu sebepler insanları ayrı ayrı hareket etme mecburiyetinde bırakmakta ve zorunluluk olmadıkça hayvanların ayrı otlatılması daha fazla otlağı kullanma şansı vermektedir. Bu nedenle göçebeler arasındaki beraberlik, yerleşiklerinkinden daha farklı, sayıca daha az ve ferdiyete daha yatkındır.¹²⁸ Değişen yapı, ana kodlarını ferdiklerinde tutan Türkmenleri devletli olmaya geçişte, bu hususiyetlerini koruyacak bir sisteme doğru

¹²⁶ İbn Bibi (El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi), **El-Evamiru'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname)**, C.II, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996, s.23-24.

¹²⁷ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.275, 282.

¹²⁸ Anatoly Mikhailovich Kahazanov, **Göçebe ve Dış Dünya**, çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi Yay., 2015, s.240.

evirmiştir. Ancak ferdiliğin korunması göçerliğin korunması manasına gelmemekte; Osmanlı insanını oluşturan bireylerin ferdiyetlerinin muhafaza ve mevcudiyeti anlamında kullanılmaktadır.

Osmanlı'nın gerçekte Türkmenleri inanç, idrak veya yaşayış olarak yerleşikliğe ya da merkeziliğe zorlamadığı ve göçerleri kendi var oluş alanlarına göre sınıflandırdığı bilinmektedir.¹²⁹ Temelde Türkmenlerin durumunda belirleyici olan, yeni fethedilen bölgelerde devletin yönetim gücünü berkitmekle yerlilik arasında kurdukları bağın şeklidir. Osmanlı zorunlu ve sistematik olarak erken dönemde Türkmenleri yerleşik hayata geçirmediyse, en azından bir süre için onların adet, örf, töre, inanç ve değerlerini yerleştikleri yeni topraklarda devam ettirdikleri söylenebilir. Buna bağlı olarak yeni toprakları yurt edinen devletin algısı, insandan bağımsız olmayacaksa, idrakin öncelikle otoriteden değil; doğrudan ferdin üzerinden geldiği söylenebilir. Fert, hafızası vasıtasıyla saklayan, koruyan ve hatırlayan olarak amaçla köken arasında ve amaçla eylem arasında sürekli bir ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi benzer bir şekilde devlete taşımaktadır.

Anadolu'daki Türkmen yoğunluğu hafıza ve tecrübe cihetinden göz önünde bulundurulduğunda, buradaki fertlerin bir eylemi harekete geçirmek konusunda pek çok bakımdan nitelikli bir yapı meydana getirdikleri görülür.¹³⁰ Oğuzların özellikle Moğol istilasından sonra Anadolu'nun dil, kültür, siyaset, ilim hayatına olan dönüştürücü etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı'nın kuruluşunda fertlerin özellikle de Oğuz nitelikleri üzerinden okunması gerekir.¹³¹ Değerlendirmelerin hafızayı iptal etmeleri ve amacı eylem üzerinden okumaları nedeniyle Oğuz varlığı yalnızca politik alanda kurgulanmış ve onlara ilişkin algı, idrak ve amaç ancak otoriteyi desteklediği ölçüde anlamlı sayılmıştır. Bu noktada kurucu hususiyet ve amaç yalnızca hükümdara hasredildiği için de halk nesne olarak konumlandırılmıştır.¹³² Ancak Osmanlı'da halkın fail olarak tam anlamıyla kurucu

¹²⁹ Reşat Kasaba, "A Moveable Empire: Nomads, Migrants and Refugees", **The Ottoman World**, ed. Christine Woodhead, London, Routledge, 2012, s.11.

¹³⁰ Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", **İstanbul Üni. İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.XI, Sy.1-4, Ekim 1949-Temmuz 1950, s.528-529; Şinasi Tekin, "Timur Öncesinde Anadolu", s.164-165.

¹³¹ Şinasi Tekin, "Timur Öncesinde Anadolu", s.165.

¹³² Imber, "Osmanlı Haneden Efsanesi", 242-243.

rolde olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada erken dönem literatüründe Oğuzluk, Türklük, Müslümanlık üzerine yapılan atıflar politik değil, hafıza ve amaca yönelik atıflar olarak görülmelidir.¹³³ Literatürde Oğuzların devleti hafıza ve amacın birliğinde ifade etmeleri bu dikkate alındığında daha anlaşılır hale gelmektedir. Selçukname'de göre Oğuz Ata'nın oğullarına verdiği öğütler ve onları yerleştirdiği düzen öncelikle köken ve eyleme dönük bu amacın ifadeye dökülmesidir.

Size her nasihat ve öğüt ki virürem ve vasiyyet iderem, gerekdür ki cân kulagı-y-la işidüp ânı ayn-ı saadet ve devlet bilüp anun-ıla amel kılasız ve oğlanlarınıza ve zürriyat ve uruk ve soyunuza dahı benüm öğüdüm ve sözüm vasiyyetüm diyesiz. Anlar dahı anunıla amel idüp zaman döndükçe oğul ve oğlanlarına diyeler ve yitürelər ki mâdem ki dünyada olasız ve uruk, ve soyunuz yayıla, bu öğütler birle amel idelerse dünya memleketlerine padişah olalar, hiç düşman anlara zafer bulmaya ve dinlerin yavi kılıp ezmeyeler. Hemişe din ve dünyaları mamur ola.¹³⁴

Halk için devletli olmanın nihai amacı, devlet-i mecaziden hakiki saadete ulaşmaktır.¹³⁵ Ancak, değerlendirmeler genel olarak yöneticiler üzerinde düğümlenen ve ana çerçevenin meşruiyet olduğu bir zemin arayışı içinde oldukları için devlet, hafıza ve amaçtan ayrı olarak tanımlanmak zorunda kalmıştır. Ancak devletin fertleri aşacak bir failliğinden söz edilemez. Zira hafıza devlete değil, fertlere ilişkindir. Failin olmadığı durumda da amaç ve hafıza devre dışı kalacak, tanımlamaların ağırlıklı kısmı eylemlere yüklenecektir. Bu durumda yönetici/hükümdar yukarıda zikredildiği üzere zorunlu olarak özne şeklinde tanımlanmakta ve nesne olarak ise ferdiyetin gözetilmediği "halk" ya da "tebaa" söz konusu edilmektedir.¹³⁶ Orhan Gazi zamanında Osmanlı birliklerine esir düşen Selanik Metropoliti George Palamas'ın İznik'te Müslüman halkla girmiş olduğu diyalog bu durumun açıklanması için önemli bir örnektir. Palamas'ın ifadelerine göre Hz. Muhammed Doğu'dan yola çıkarak

¹³³ "Osmanlı Türkleri İslam kültürüyle öylesine bütünleşmişlerdi ki, Türklerin İslamiyet-öncesi geçmişi, asyai kökenleri ve göçleri, kolektif hafızadan silinmişti." Halil Berktaş, "Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", **Türkiye Tarihi Osmanlı Devletine Kadar Türkler**, C.I, Yay. Yön. Sina Akşin, 3.bs., İstanbul, Cem Yay., 1990, s.39.

¹³⁴ Yazıcızâde Ali, **Selçuknâme** "İndeksli Tıpkı Basım", haz. Abdullah Bakır, Ankara, TTK. Yay., 2014, 14a.

¹³⁵ Tursun Bey, **Târih-i Ebü'l-Feth**, haz. Mertol Tulum, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1977, s.16.

¹³⁶ Bu duruma örnek olarak Halil Berktaş'ın Türkiye Tarihi 1. Ciltteki değerlendirmelerine bakılabilir. Berktaş bütün dünya tarihini coğrafya ve insan farkı gözetmeksizin yönetilenler ve yönetenler ayırımına indirgemekte ve halkı uçurumun diğer tarafındaki ezilen sınıf olarak tanımlamak gayretindedir. Ancak konu edindiği örneklerin birbirinden tamamen ayrık toplumlar olduğunu da göz ardı etmiştir. Bkz. Halil Berktaş, a.g.m., s.27.

Batı'ya kadar kılıç ve savaş yoluyla toprakları ele geçirmişti. Bu, dünya tarihinde İskender'in de başardığı, herhangi bir liderin gerçekleştirmesi muhtemel bir başarıdır. Ancak aradaki ciddi fark, hiçbir milletin bu manada Türklerde olduğu şekliyle eylem, amaç ve faille ile birlik içinde olmamış olmalarıdır. Palamas, Osmanlı'da insanların din, devlet ve ferdiyetleri açısından ciddi bir birlik olduğunu bu itibarla da amaçları arasında bir farkın olmadığını dile getirir.¹³⁷ Bu manada Türkler'in sahip oldukları amaç ve eylem arasındaki birliğin, kadim yasalılığın bir tezahürü olduğu, birliğe dahil olmuş insanlar tarafından düşünülmektedir. "Biz, Musa'ya taşların üzerine yazılmış On Emir'in indirildiğine inanmıştık. Biliyoruz ki Türkler bunun aynısına sahipler. Bu nedenle önceki inançlarımızı bırakarak onlara geldik ve Türk olduk."¹³⁸

Palamas'ın şahitlikleri ve değerlendirmeleri üzerinden ele alındığında, Osmanlı'nın kuruluş itibariyle durumunun, fertleri fail olarak kabul eden bir vaziyet olduğu anlaşılmaktadır. Palamas'ın teolojik var sayımları Tanrı'nın fiilleri ile Mesih'in fiillerinin, Tanrının varlığı ile Mesih'in varlığının özdeşlik taşıması üzerine kuruludur. Güneş ve güneşin ışıkları birbirinden ayırt edilemeyeceği gibi Tanrı, Mesih, kelam ve fiil birbirinden ayrılamaz.¹³⁹ Bu teolojik algının devlet ile ilgili bağlantısı kralın tam anlamıyla Mesih olarak değil, tanrının vekili ve ondan gelen olarak kurgulanmasıdır.¹⁴⁰ Mesih'in konumu burada ister idarecilere isterse de kiliseye hasredilsin, amaç ve eylem asıl olarak kralındır bu sebeple de fertlerin failliğinden ve amacından bahsedilemez. Kral hem Tanrısal iradesiyle fail, hem de insani iradesiyle yasaya tabi olandır, bu suretle bedenin her yönünü de kendisinde gösterir.¹⁴¹ Devletin kuruluşuna bu durumun aktarılması Tanrının imparatorluğu gökten kurması olarak ifade edilir. Bu itibarla imparatorluğu, Tanrı, yetkisiyle fail olarak; halk ise vekaletle kurmuştur.¹⁴²

¹³⁷ Daniel J. Sahas, "Captivity And Dialogue Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", **The Greek Orthodox Theological Review**, No.25, 1980, s.428-429.

¹³⁸ A.y., s.418.

¹³⁹ A.y., 419.

¹⁴⁰ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.218-219.

¹⁴¹ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.221.

¹⁴² Kantorowicz, **a.g.e.**, s.391.

Türkler için amaç-eylem ilişkisini kuranın hafıza olması, eylemin amaç ile karışmasını engellemiştir. Bu anlamda amaç, kökendeki değer vasıtasıyla hafızaya dayanarak kurulur ve fail eyleme bu amaçlılıkla yönelir. Amacın eylemle karışması ise, eylemin bizzat kendisini kurucu hale getirmektedir. Osmanlı için ise ferdin amaç sahibi olarak eyleme yönelmesi, ferdi, fail olarak dikkate almayı gerektirir. Kimlik bağı hafızaya ilişkin kalıcılık üzerine kurulu olan fail, kökendeki değere nazaran eylemin amacını ve dolayısıyla yönelimini belirler. Bu bakımdan Osmanlı'nın kuruluş eylemi, yaratıcı eylem olarak kendisinde bir değerle değil, faile ilişkin olarak hafıza-köken birliğinde kurulmuştur. Toplum, fail olarak kabul edilen fertlerin birliği olmakla aynı zamanda devletin birliğini oluşturan ana esastır. Bu hususiyetleri ile devletin kuruluşu ve sürekliliğinde atıf yapılan aynı zamanda hukuki gerekçelendirmenin önemli bir unsuru olan halkın maslahatı ilkesi ideal değil, amaç-eylem bütünlüğünde kurucu bir ilke olarak karşımıza çıkar.

b. Toplumun Kökende Teşekkülü:

Karen Barkey'in Osmanlı toplumunu tanımlamak üzere Harrison White'dan aldığı oyun bahçesi kuramına göre, devlet inşası bir oyun bahçesinde oyun oynamaya benzer. Söz konusu alanda gerçekleşen oyunlar etrafında gruplar bir araya gelir veya ayrılır. Merkezde olan ise oyunun kendisidir. Oyun, ortak bir faaliyet olarak birleştirici unsurdur. Barkey, Osmanlı toplumu için bir birlik tasavvuruna giderken bu oyuna uygun olarak eylemle birliği, eylemle kökeni de birbiri içine geçmiş hatta karışmış olarak tasavvur eder. Barkey, tam da bu şekilde Osmanlı toplumunu da pragmatik bir fayda arayışıyla Bitinya bölgesinin savaş durumu etrafında bir araya gelmiş bir bütünlük olarak yansıtır.¹⁴³ Bu durum aslında Osmanlı toplumuna dair yapılan yorumlarda sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak yalnızca tek bir araştırmacıya has değildir. Fakat sınırlı verilerden elde edildiği kadarıyla Osmanlı toplumu için birliğin temel yörüngesi savaş-düşmanlık etrafında pragmatik bir birlik değil; ilmi, kültürel, sosyal olana da kaynaklık eden ferdi beklentilerinin karşılanmasıdır. Bu durum fertlerin beklentisi ile toplumsal düzeni bir araya getirecek başka bir değerlendirmeye ihtiyaç olduğunu vurgular.

¹⁴³ Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s.65-66.

Toplumun mevcudiyeti düzen ve imkan olmak üzere iki farklı cihet arz eder. Düzen açısından Osmanlı toplumunu tanımlanmak üzere ekonomi, etnik yapı, sosyal düzen, yerleşim, demografi gibi belirli unsurlar merkeze alınarak kategoriler etrafında değerlendirmelerde bulunulabileceği gibi tarihsel kayıt ve verilerden hareketle ilmiye, kalemiye, seyfiye, reaya gibi sosyal ve yönetsel gruplar üzerine de yoğunlaşılabilir. Toplumun imkan açısından nasıl olup da var olabildiği ise bu sınıflama ve tanımlamalara da kaynaklık edebilecek yapıyı ortaya koymayı gerektirir. Söz konusu soru, fertlerden müteşekkil bir yapı olarak toplumun, fertlerin birliği amaç edindikleri kökenle temasını açığa çıkarmaya yöneliktir. Zira bir arada olmak toplumsallığa işaret eden bir durum olmakla birlikte, bu durumun toplumu kurmuş olduğu söylenemez. Bir arada olma durumu, ferdin kendisini kimlik cihetinden kavraması ve bu bilinç ile diğer insanlarla yaşamaya aidiyet sağlaması neticesinde toplum olmaya dönüşür. Kimlik ciheti, fertlerin topluma aidiyeti meselesini içkindir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Osmanlı toplumunun teşekkülü, fertlerin birliğinde olduğu üzere kendisini kavrama ve tanıma ile ilgili ferdi bir meselesidir ve toplumun kökende teşekkülü olarak ifade edilebilir.

Osmanlı erken döneminde toplumsal yapının farklı etnik, dini, sosyal ve kültürel grupları haiz olması toplum teşekkülünün tanımlanmasındaki en büyük güçlüğü teşkil eder. Söz konusu güçlüğü ek olarak ikinci bir güçlük ise toplumsal yapıyı, devletin sağladığı bir birlik olarak görmektir.¹⁴⁵ Bu güçlük, toplumsal yapı üzerinden yerleşik-göçer, Müslüman-gayrimüslim, köylü-şehirli, yönetici-reaya gibi ayrımlarla aşılmaya çalışılır. Toplumun oluşması ve imkanı, kökendeki birlik ilkesinin fertlerden topluma tahvili ile mümkündür. Toplumun tasvir edilmesinde kullanılan idari, hukuki, ekonomik, kültürel ve dini ayrımlar, fertlerdeki birlik ilkesinin toplumla irtibatlandırılması ile anlamlandırılabilir. Bu bakımdan toplumsal yapıyı meydana getiren ilkelerin öncelikle belirlenmesi gerekmektedir. Köken düşüncesini ve toplumsal yapıyı göz önünde bulundurarak bu ilkeler din, hukuk ve toprak olmak üzere üç kategoride toplanabilir. Din, dini inancın toplumsallık ile bağını, Osmanlı'da dini yapının toplumsal gayesini, Müslüman-gayr-i müslim

¹⁴⁴ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sy.16, 2006, s.175.

¹⁴⁵ Görgün, a.g.m., s.179.

ilişkilerini kapsar. Hukuk kategorisi ise toplumsal grupları, bunların işleyişine dair amaçları, istimaletin bir hukuk olarak kuruculuğunu ele alır. Toprak ise güvenlik, mülkiyet, yerleşim, iskan, demografi gibi hususları ifade eder.

Toplumsal ilişkiler birlik içinde, insanların kökene göre konumlanması itibariyle belirli katmanlara dahilinde düzenlenmişlerdir.¹⁴⁶ Bu katmanlar "dirlik"ın amaç edinilmesine ve ona karşı mükellefiyet ilişkisine bağlı olarak kökene yakınlığına göre belirlenmiştir. Devletin, fertleri halk olarak konumlandırması da buna göre şekillenir. Toplumda fertler arasındaki karşılıklı ilişkiler ise hukuki olarak tanımlanmıştır. Kökeni tanımlayan unsurlardan biri olan din, fert ve devlet arasındaki ilişkinin ana belirleyicisidir. Erken dönemde yalnızca siyasal olayların değil, gündelik hayatın da kökene göre teşekkül ettiği ve kökene dair amacın halkın gündelik hayatını belirlediği söylenebilir. Gündelik hayat için birlik ve dirlik genel amacı oluşturur. Selanik Metropolitisi Palamas'ın ifadelerine göre barbar bir topluluk olarak Osmanlılar, inançlarını hakikat olarak kabul edip, bu hakikat sayesinde yanlış inanç sahibi addettikleri Romalıları üstün geldiklerine inanmakta ve bunu açık bir şekilde ifade etmektedirler.¹⁴⁷ Palamas, Osmanlı'nın birliğini sağlayan, insanları bir arada tutan ve onları bir amaca doğru sevk eden şeyin, inanç olduğunu vurgular. Müslüman ve gayrimüslim insanların Osmanlı toplumunda, devletle olan ilişkileri açık bir şekilde İslami esaslarda bir kimlikle gelişmektedir.¹⁴⁸ Osmanlı'da ferdin etnik ve dini kimliği topluma dahil olma noktasında mevcut düzeninde kendini korurken, devletle ilişki söz konusu olduğunda kimliği belirleyen öz, İslam hükmü altındadır. Bu durumun Anadolu coğrafyasında beyliklerin hüküm sürdüğü bölgelerde genel bir düzen olduğu İbn Battuta tarafından ifade edilir. Anadolu, Müslüman Türklerin idaresinde olmakla birlikte toplumsal ve siyasal olarak gayrimüslimler Müslümanların taht-ı zimmetindedir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Halil İnalçık, **Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar**, Ankara, TTK. Yay., 1987, s.137-184.

¹⁴⁷ Sahas, a.g.m., s.414.

¹⁴⁸ Sahas, a.g.m., s.415.

¹⁴⁹ Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî, **Rihletü İbn Battuta Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar fi Acaibi'l-Esfar**, 2 c., C.I. Haz. Muhammed Abdülmünim el-Aryan, Mustafa el-Kassas, Beyrut, Daru İhyau'l-ulûm, 1987/1407. s.290. Söz konusu esere ilerleyen kısımlarda yalnızca "İbn Battuta" olarak referans verilecektir.

Dinin toplumsal alandaki belirleyiciliği hukuki, siyasi ve ekonomik sonuçları üzerinden doğrudan gözlenebilir. Ancak toplumun teşekkülü açısından merkeze alınması gereken husus, toplumun birliğine yönelik dini alanın sağladığı birleştiriciliktir. Osmanlı'nın kuruluşu itibariyle sosyal alanda dinin belirleyiciliği ile ilgili herhangi bir şüphe olmamakla birlikte, bunun toplumsal yapıya tek veçheli bir yapı kazandırdığını söylemek güçtür. Müslüman-gayrimüslim ilişkilerinden de önce yine Müslüman ve Türk toplumu içinde dini alanın ne tür bir birlik öngördüğü sorusu anlamlıdır. Özellikle toplumsal yapıyı etkileyen kurumlar olarak tekke yapısının durumu bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır. İskan, dönüşüm, sosyalleşme ve yerleşiklik açısından eylemleri pek çok alanda konu edinilen bu yapı, aynı zamanda toplumsal alandaki birlik tartışmalarında da ön planda olmuştur. Müslüman toplum içinde fertlerin, toplumun birliği itibariyle öne sürdükleri ilkeler zaman zaman, bu toplum içindeki fert ve grupların da toplumsal alandan dışlanmaları ve/veya hukuki olarak yaptırıma uğramalarına sebep olmuştur. Her ne kadar mesele bu haliyle çatışma üzerine odaklanmaya müsait olsa da birlik ilkesinin kendisi, asıl mesele olarak ele alınmalıdır.

Modern döneme kadar siyasi, dini ve ideolojik açıdan pek çok tartışmaya konu olan Şeyh Bedreddin vakası bu duruma açık bir örnek teşkil eder.¹⁵⁰ Dini-toplumsal-siyasal olanın kesişiminde yer alan "siyaseten katl" hadisesinin açık bir örneği olan vaka, dini alanın kendi çerçevesinde ve toplumsal alanda bir birlik anlayışına sahip olduğu ve bunun dikey düzlemde devletle ilişkili olduğu durumlarda tam olarak siyasi bir kavrayışa neden olduğu gözlenmektedir.¹⁵¹ Toplumsal düzende dini gruplardan gelebilecek bir gevşeme ve bozulma ihtimali yine dini grupların

¹⁵⁰ Şeyh Bedreddin olayı ve şahsiyeti ile ilgili kapsayıcı bir değerlendirme için bkz. Asım Cüneyd Köksal, "İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfî Olarak Şeyh Bedreddin", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sy.45, 2021.

¹⁵¹ Şeyh Bedreddin'in idamı ile ilgili dini, siyasi ve hukuki pek çok açıklama yapılmasına rağmen siyaseten katl fikrine katılmakta ancak sebepleri konusunda farklı bir yaklaşım benimsemekteyiz. Şeyh Bedreddin'in *Camii'l-Fusuleyn* ve *Letaifü'l-İşarat* isimli eserlerinde yer alan devlete isyan etmenin hukuki durumu, iktidarın meşruiyetine dair hukuki gerekçelendirmeleri ve bütün bunlarla birlikte Şeyh Bedreddin'in Musa Çelebi'nin yanında yer almış olması, Osmanlı Devleti'nin mevcut yönetimi açısından tehlikeli görülmüş olmalıdır. Zira ileride ele alınacağı üzere Osman Gazi'nin devletin kuruluşunda sergilemiş olduğu hukuki formülasyon ile Şeyh Bedreddin'in devlete isyan konusunda ileri sürdüğü hukuki gerekçelendirmeler büyük oranda örtüşmektedir. Kanaatimizce Osmanlı yönetimi devlet kuruluş hukukunda teorik ve pratik yeterliliğe sahip böyle bir ismin barındırdığı muhtemel tehlikeden kaçınmaya çalışmış olmalıdır.

toplumsal düzene sadakat ve toplumsal düzenden beklentileri ölçüsünde karşılık bulmaktadır.¹⁵² Bu sebeple toplumsal ve siyasal birlik açısından Şeyh Bedreddin'in durumu dini gruplar tarafından hem savulan hem de yerilen bir husus olarak Osmanlı son dönemine ve hatta günümüze kadar etkili bir olay olarak varlığını sürdürmüştür.

Benzer bir vaka olarak Karaman'da Zeyni şeyhi Abdüllatif Kudsi'nin Şeyh Cüneyd ile ilgili takındığı tavır da fertlerin dini olan konusunda devlet ve toplumsal birliğe karşı tutumuna işaret eder. Erdebili tekkesinden ayrılmış olan -Şah İsmail'in dedesi- Şeyh Cüneyd'in II. Murad'a sığınmak üzere Karaman'a gelişinden sonra kendisini burada ağırlayan ancak durumu ve siyasi emelleri hakkında olumsuz bilgi veren Kudsi, dini alanda birlik telakkisinin bir kapsam ve sınırı olduğunu gösterir. Bu manada Müslüman ilişkiler söz konusu olduğunda toplumsal alanda şariat ve devlet olarak iki hususun fertlerin birlik anlayışını belirlediği söylenebilir. Kudsi, bu hususta dini-itikadi birlik ile siyasi-toplumsal birlik arasında herhangi bir fark gözetmemiştir. Daha geç bir döneme ait olmasına rağmen yine toplumsal birlik ve siyasi düzen açısından eleştirilere tabi tutulan Gülşenî'lerin durumu şariat-düzen birliği ile ilgili yorumsal alanın ancak birlik üzerinden yürütülebileceğini, politik yorumların nihai itibarla ancak söyleme ilişkin kısıtlı bilgi vereceğini işaret eder. Politik açıdan yoruma tabi tutulduğunda özellikle Şeyhülislam Çivizade ile Gülşeniler arasındaki İbn Arabi merkezli tartışma, Çivizade'nin şiddetli tutum ve hükümleri açısından ele alınır.¹⁵³ Ancak *Reşehât-ı Muhyî* merkeze alındığında, şer'i olanı temsil eden Çivizade ile tasavvufu temsil eden Gülşenî'ler arasında birlik ve dirlik açısından herhangi bir ayrım olmadığı, ağır eleştiri ve hükümlerin altında birliği bozma ihtimali olan yanlış yorumların olduğu görülmektedir.¹⁵⁴ Dini alanın özellikle tasavvuf ve tekke bağlamında toplumsal alandaki tezahürlerine şehirleşme ve yerellik başlıklarında ayrıca değinileceği için burada yalnızca toplumsal birlik ile ilgili hususiyetlerle iktifa edeceğiz.

¹⁵² Semih Ceyhan, Mehmed Akif Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.XV, Sy., 31-32, 2018, s.257.

¹⁵³ Oğuzhan Şahin, " Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu", **Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi**, Sy.8, 20018, s.40.

¹⁵⁴ Muhyî-i Gülşenî, **Reşehât-ı Muhyî: Reşehât-ı Aynü'l-Hayât Tercümesi**, Haz. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK, 2014, s.32-35

Genel toplum yapısı açısından Müslüman bir ferdin devletle ilişkisinde konumu, gayrimüslim bir ferdin konumundan daha üst bir katmanda değerlendirilir. Bu husus kökenle ilişkili olduğu için yalnızca Osmanlı'ya değil, aynı köken anlayışı ile beslenmiş olan siyasi birliklerin tamamı için geçerli bir durumdur. İbn Battuta'nın, Aydınöğlu sarayında Müslüman alimlerin kendilerini Müslüman olmak bakımından gayrimüslimlerden daha önde gördüklerini aktarması, genel olarak bu tutumun tezahürlerindendir. Türklerin bu hususa yaklaşımları zımî hukukunun Anadolu'daki uygulaması açısından önem taşır.¹⁵⁵ İslam hukukunda zimmîlerin halk içindeki durumlarına yönelik kıstasların, Anadolu'da erken döneme tekabül eden zamanlarda nisbî olarak hafifletildiği düşünülmektedir.¹⁵⁶ Ancak kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla halkın öncelikli beklentisi, toplumsal yapıda ve devletle ilişkilerde söz konusu hiyerarşinin gözetilmesi gerektiği yönündedir. Bu beklentiye nazaran kökene ilişkin olarak yapının teşkili ile hukuki çerçeve arasında bir uyumun özellikle halk nazarında gözetildiği söylenebilir.

Köken meselesinde toplumsal yapı ve devlet arasında ilişki kurmanın en önemli güçlüğü, halk olarak gayrimüslim tebaanın hangi suretle birliğe dahil edileceği meselesidir. Genel olarak *zimmî* kavramı ile ifade edilen gayrimüslimler İslam hukuku çerçevesinde Osmanlı halkı olarak kabul edilmişlerdir.¹⁵⁷ Bu minvalde İslam hukukuna uygun olarak zimmîler de diğer vatandaşlar gibi hak ve yükümlülüklerle sahiptirler.¹⁵⁸ Hak ve yükümlülükler hem bireysel hem de toplumsal olarak hukuki bir bağlayıcılık arz ederler. Bu bakımdan halkın devletle ilişkisi siyasi ve hukuki bir ilişki olmakla, Müslim ya da gayrimüslim olsun halk için hukuki sonuçlar doğurur.¹⁵⁹ Genel itibarıyla İslam hukuku kabullerine göre gayrimüslimler

¹⁵⁵ İbn Battuta, **a.g.e.**, C.1, s.309.

¹⁵⁶ Mustafa Fayda, "Zimmî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.438-440.

¹⁵⁷ Lugatlerde, "ahd" ve "eman" anlamına gelen "zimmet", İslam hakimiyetini tanımak kaydıyla müslüman bir devlette semavi din mensubu gayr-i müslimlere koruma sağlayan ve süresiz olarak yürürlükte kalan bir sözleşmedir. M. Macit Kenanoğlu, "Osmanlı Devletinde Millet Sistemi Ve Gayrimüslimlerin Hukuki Statüleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üni SBE., 2001, s. 23.

¹⁵⁸ Zimmet akdi, bir gayrimüslimin lafzen veya tabiyete delalet edecek bir fiil ile İslam ahd ve emanını kabul ederek tabiyeti kabul etmesi ile gerçekleşir. Bu akit süreli değil müebbbed bir akitir ve süresiz olması akdin her iki tarafı için de bağlayıcıdır. Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu**, C.III, İstanbul, Bilmen Basımevi, 1968, s. 426.

¹⁵⁹ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s.31.

muamelat konularında Müslümanlarla bir sayılmışlardır.¹⁶⁰ Ancak bununla birlikte gayrimüslimlerin İslam hükümlerince caiz görülme­yen şeyleri yapması yasaklanmıştır çünkü zimmet akdine göre zımmî, İslam hükümleri altında yaşamayı kabul etmiş sayılır ve eman altında olarak tabiiyeti buna göre düzenlenir.¹⁶¹ Emanın kabul edilmesi ile beraber, hukuki ve siyasi olarak toplumsal birliğe dahil edilmişlerdir. Hukuki olarak savaş gibi kriz durumlarında korunma ve kurtarılma hususlarında, zımmiler ile Müslümanlar arasında fark gözetilmez.¹⁶² Söz konusu zimmet anlaşmalarının kapsamına giren örnekleri erken dönemde Bursa'nın fethi gibi olaylarda görmek mümkündür.¹⁶³

Erken dönemin önemli simalarından Evrenos Bey'in menş­e bakımından Rum olması, yukarıda kısmen zikrettiğimiz toplumsal yapıya ilişkin iddiaları destekler niteliktedir. Evrenos Bey'in Rumeli'deki vilayetlerde bulunan "gazi" ve "mücahid"lere "emiru'l-mü'minin" olarak tayin edildiği görülmektedir. Pek çok çalışmada Rum ve gayrimüslimliğine vurgu yapılan Evrenos Bey, hükümdar tarafından "emiru'l mü'minin" olarak isimlendirilmiş, emrindeki akıncılar ise "gazi" ve "mücahid" olarak nitelendirilmişlerdir. Hükümdar, "bey" olarak nitelendirilebilecek ve yeterli otorite vurgusu içeren bir kavram yerine, müminlerin emiri sıfatını kullanarak, aslında fiil ve amaç arasında bir vurgu yapmaktadır. Bu noktada Sultan Murad I. kendisini "halife" olarak nitelendirirken emriü'l-müminin olarak Evrenos Bey'i halkın dirliği, adalet, refah ve güven konularında mesul saymıştır. Halk içinde de Müslüman, gayrimüslim ya da gayr-i Türk ayrımı gözetilmemiştir.¹⁶⁴ Bu bakımdan, kökene atfedilen amaç İslami bir referans içerir ve

¹⁶⁰ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s.40.

¹⁶¹ Bilmen, **a.g.e.**, s.424.

¹⁶² Savaş durumun İslam askerleri, düşmanları (harbî) tarafından esir edilmiş zımmîlere tesadüf etseler, mümkün olduğu takdirde, zımmî esirleri kurtarmakla mükelleftirler. Bilmen, **a.g.e.**, s.426.

¹⁶³ Kenanoğlu, **a.g.e.**, s.115-117.

¹⁶⁴ **TS.MA.e.** 4280. "Tevkî-i refî-i hümayun hükmü oldur ki karındaşım Emîr Sultan Gazi ile Vilâyet-i Rumeli'ne geçip vilâyetler fetheden cenâb-ı imâret-meâb eyâlet-nisâb iftihâr-ı ümerâ'il-kiram melikü'l-guzât ve'l-mücâhidîn kâhîru'l-kefereti ve'l-müşrikîn el-hâc ve gâzî Evrenos Bey..." I. Murad Hüdavendigar'a ait bir hatt-ı hümayun sureti olan bu vesika, Sultan Murad tarafından Gazi Evrenos Bey'e hitaben gönderilmiştir. İncelemiş olduğumuz vesika sureti, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivlerinde kayıtlı olmakla birlikte, aynı şekilde benzer iki suret de Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri HSD. ve HAT. Fonlarında kayıtlıdır. Bu vesika suretleri karşılaştırıldığında aralarında bazı harf ve hece farklılıkları dışında bir fark görülmemektedir. Bu bakımdan vesika suretlerinin bir kayıt defterinden istinsah edildiği ve farklılıkların müstensihтен kaynakladığı kanaatindeyiz.

birliğe dahil olan Müslüman, gayrimüslim, Türk veya başka etnik topluluklar, bu amaca uygunlukla birliğe dahil olurlar.

Farklı unsurların, halk olarak birliği oluşturmadaki tutarlı ve dengeli bir aradılığı birliğin kendisi için aslidir. Birliğin dayandığı köken bakımından ise unsurların kökenle amaçsal yakınlığı, onların devlete göre konumunu belirler. Bu bakımdan kökenin halkın arasındaki konumu yatay bir ilişki, devlete konumunu ise dikey bir ilişki olarak görebiliriz. Yatay ilişki denkliği ve birbirlerine karşı halka dahil olmak bakımından hakları gerektirirken; dikey ilişki hukuki hükmü ve amaçsal birlikleri vermektedir. Buna uygun olarak, aidiyetleri farklı unsurların halk olarak birlik içinde yer almasını ve birliğe dahil edilmelerini kökensel ve hukuki olarak değerlendirmeliyiz. Toplum olmak bakımından birliğe dahil olmakta köken pay sahibidir ve ancak kökene ilişkin bir şey söyledikten sonra halktan bahsedilebilir. Fertlerin tanımlandıkları kimlikler, etnik nitelendirmeler taşıdığı gibi dini nitelendirmeler de taşıyabilir. Ancak unsurlardaki bu bağıntılar, köken bakımından devlete atfedilmiş değildir. Halk bağlamında kökene atfedilen şey, birliğin kendisinin teşkil edilmesi ve bu birlik altında halk için sürekliliğin sağlanmasıdır. Zira halkın devamlılığının sağlanması devletin devamlılığı için esas teşkil eder.¹⁶⁵ Bu noktada halkın toplumsal anlamda devletle ilişkileri ise hukuki olarak düzenlenir.

Hukuki açıdan halk kökende var sayılan amaca uygunluğu ile birliğe dönüşür. Birlik, hükümdarın amacıyla örtüştüğünde ise devletli olma durumu meydana gelir. Anlatılar göz önünde bulundurulduğunda Türkmen, Rum, Ermeni gibi toplumsal gruplara ait isimler, kişinin birliğe dahil olmasını engellemez. Birliğin kendisi, birliğin ilişkilendirildiği kökenle bağlantılıdır.¹⁶⁶ Bu bakımdan kökene ilişkin olarak erken dönem Osmanlı halkının teşkil ettiği toplum, bir sentez değil; birlik esasında meydana gelmiştir. Bu esas ise kökene karşı yükümlülük üzerinden belirlenir. Söz konusu birliğin içine Müslümanlar kadar aynı zamanda hukuki hakları ile gayrimüslimler de girer. Osmanlı'da devlete organizmal ve organik bir bütünlük

¹⁶⁵ "Kankı mülkde kim ra'yyet yok-durur/Ol makamun öldüğü mutlak-durur/Bu ra'yyet mülkleri kayım dutar/Dirligin ü devletin dayım dutar." Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.I-II, s.963

¹⁶⁶ İnsanlar çeşit çeşit, ırklar ve renklerle yaratılmışlardır, Türk, Fars, Ermeni, Rum, Rus, Çerkez vs. Bunların her birine sırlar verilip bozuk şeyler işaret edilmiştir. Bu renk renk yaratılıştaki cevher arayan onların dış görünüşlerine değil, özlere bakar ve hepsini bir tutar. Aşık Paşa, **a.g.e.**, C.II-I, s.205.

olarak bakan yorumlar, kökeni sosyal grupların ilişkilerinin politik bir tezahürü olarak görmüşler, toplumu bir bütünlük olarak telakki etmişlerdir.¹⁶⁷ Bu yorumlarda ağırlıklı olarak öne çıkan husus, etnik grupların kısmi katılımları ile oluşan toplumda, baskın olan grubun kendisini tarihi ve mitik olarak vurgulamasıyla kurgusal bir köken tasavvur edildiğidir. Süreç içinde saldırgan olan grup, bütüne ait diğer parçaları vasal haline getirerek toplumun devamlılığını kendi köken kurgusuna uygun bir şekilde dizayn etmiştir.¹⁶⁸ Bunun yanı sıra Osmanlı'da devlete ait bilinç, yönetici erklere ait sayılırken; yönetici sınıf olarak tasarlanan grupların alt kategorisini ise etnik ve dini olarak tasnif edilen halk tabakasının oluşturduğu iddia edilmiştir.¹⁶⁹ Söz konusu iddialar kurucu simaların menşelerini köken olarak tasarlayarak tikel tecrübelerle dönüştürmüşlerdir. Nitekim Osman Gazi'nin kimliğinden dini vurgu kaldırılarak, din, politik bir ilişkiye çevrilmiş, halkın ve beylerin pragmatik kazanımlar nedeniyle bu duruma iştirak ettikleri ileri sürülmüştür.¹⁷⁰ Bu bağlamda toplumsal yapıya ait her bir parçanın toplumla ilişkisi mozaikteki kısmi renklerden biri haline gelmektedir. Renklerin ise hiçbir zaman mozaikte asli olması ise söz konusu değildir. Kurulan bu nesneye varlığını veren form, parçaların iştirak esasında uzamsal olarak yanyanalıkta bir araya gelmesidir. Devletin yönetici erki, halktan ayrılır ve politik kazanımları ile ilgili olarak, kökensel bağları kendi adına yeniden inşa eder.

Devlet artık kendini Abbasi ve Selçukluların devamı, önde gelen İslâmi bir hanedanlık olarak yansıtmaya noktasına gelmişti. Gelişmelerinin bu noktasında gerçek tarihlerini ideolojik amaçlarla bir kenara bırakmak gerekli olmuştu. Yeni kurulmuş ehli-sünnetliklerini doyurmanın bir yolu zamanın gerisine giderek, o gün var olmayan İslâmi bir geçmiş yansıtmaktı. Erken dönem Osmanlı hükümdarları giderek daha çok başlangıçtan bu yana Hristiyan komşularına karşı İslâm dünyasını büyütme amacını güden gazi olarak tasvir edildiler.¹⁷¹

¹⁶⁷ Michael Mann, **İktidarın Tarihi**, 2 c., C.I, Çev. Esin Saraçoğlu vd., Ankara, Phoenix Yay., 2012, s.12.

¹⁶⁸ Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s.52; Mann, a.e., s.23.

¹⁶⁹ Lowry, **Erken Dönem Osmanlı**, s.145.

¹⁷⁰ Lowry, **Erken Dönem Osmanlı**, s.146; Taner Timur, **Osmanlı Toplumsal Düzeni**, 2.bs., Ankara, Turhan Yay., 1979, s.79.

¹⁷¹ Lowry, **Erken Dönem Osmanlı**, s.146; Lowry Osmanlı toplumunun sentez özelliği gösterdiğini düşünerek burada kimi zaman örtük Hristiyan köklerin kendisini aşıkardığını iddia eder. Örnek olarak Bursa'da Müslümanların "İsa" ile Hz. Muhammed'i bir telakki ettiklerini ve bir imama bu noktada karşı geldiklerini aktarır. Lowry'nin kaynağına bakıldığında hikayenin önemli kısmının "Mevlûd" ismiyle meşhur olmuş kasidenin sahibi Süleyman Çelebi ile ilgili olduğu görülür.

Bu yaklaşımların göz ardı ettiği husus, değişme ve kriz anlarında kökene ilişkin durumun nasıl bir vaziyet alacağıdır. Kökende mevcut olması beklenen amaç, değer ve değişmezlik, hükümdarın veya yönetici erkin kurgusuysa, hükümdar devre dışı kaldığı sırada veya büyük siyasi değişmelerin yaşandığı kriz anlarında bu kökenin de değişmesi gerekir. Bu ise toplumun başka bir baskın grup hükmü altında yeniden kurgulanabileceği anlamına gelir. Ankara Savaşı (1402) sonrasındaki dönemi tanımlayan "Fetret Devri" gibi kriz anlarında aktif parça zarar gördüğünde olası sonuç, kökendeki bastırılan grupların ortaya çıkarak kökende bir dönüşüme sebep olmalarıdır, ancak mevcut verilerde bu tür bir dönüşümün olduğuna dair bir delil bulunamamaktadır. Bu nedenle köken, ilişkilerden ve fertlerden ayrı bir şey olarak esasa alınmak zorundadır. Bu durumu destekleyici karşıt bir örnek olarak, Yıldırım Bayezid'in İstanbul'a Bizans ile olan anlaşma gereğince Müslüman Türk bir nüfus yerleştirmesi verilebilir. Zira Müslümanların İstanbul'da bir mahalle oluşturması ve onlara beraberlerinde kendi hukuklarını uygulayabilecekleri bir kadı verilmesi, bu unsurun Bizans toplumsal yapısı ile birlik teşkil ettiğini göstermez.¹⁷² Bu bakımdan toplumu oluşturacak ve bir arada olmayı toplum olmak için birliğe tahvil edecek değişim ve dönüşüme tabi olmayan bir kökenden bahsetmemiz gerekir. Bu ise daha önce de ele alındığı üzere ancak ferdi anlamda kökenle temas kurulması neticesinde gerçekleşir. Aksi takdirde otorite veya doğrudan toplum üzerine kurgulanacak bir birlik ve köken oluş ve bozuluşa açık hale gelecektir.

Hukuki olarak Osmanlı'nın toplumsal yapıya en önemli vurgusu, toplumsal alanın askeri zümre ve reaya olarak ayrılmasıdır. Askeri zümrenin içine dahil edilen, seyfiye, kalemiye, ilmiye ve saray erbabı genel itibarıyla yönetim işi ile meşgul ve vergi vermeyen sınıfı ifade ederken, reaya ise köylü, şehirli veya konargöçer olmak

Süleyman Çelebi, Lowry'nin iddialarının tam manası ile aksini iddia ederek, Hz. Muhammed'in her şeyden ve herkesten, başka ve üstün oluşunu dile getirir. Bu noktada Lowry'nin odak hikayeyi görmezden gelerek çok tali bir durumu betimlemek üzere aktarılan hikayeyi asıl hikaye olarak ikame etmesi de ilgi çekici bir noktadır. Bkz. A.e., s.148-149. Hikayenin karşılaştırması için bkz. E. J. W. Gibb, **A History Of Ottoman Poetry**, V.I., London, Lowe And Brydone (Printers) Limited, 1900, s.232-235.

¹⁷² İsmail Hakkı Uzunçarşılı; **Osmanlı Tarihi**, C.I, Ankara, 1998, s.292.

üzere genel olarak vergiye tabi halkı ifade eder. Ancak bilindiği üzere bu sınıflar arasındaki durum hiyerarşik ve geçişsiz değil; yönetsel ve geçişkendir.¹⁷³

ve hem şöyle girü kalan devlet erkanı müstevfi bigi ve müşerref bigi ve nazır ve arız ve münşi ve hazinedar ve sil[a]hdar ve çavuş ve emirahur ve cemi mansıb ehli ve kalan iş ısları hisleri bigüdür gövdede ve başda. Nice ki sultan gönül bigidür ve vezir akl bigüdür gövdeye. Bu haşem dahı ki zikr itdük göz bigi kulak bigi ve burun ve ağız ve lems bigü içerüden hiss-i müşterek ve fikr ve hayal ve vehm ve hafıza ve zakire ve girü kalan hisler ve kuvvetler bigidür. Ve halka begleri el bigi ayak bigi ve aza-i reise bigidür, yani ciğer öygen ve talak ve öd ve ne ki ana benzer varışa ameldarlar ve uşak nayibler ve nakibler ve kalan kullukçılar barmaklar bigi ve bend-küşalar bigi ve bagarsuklar bigüdür. Kalan sipahi ve raiyyet dereceleri tefavütince her biri tamarlar ve sinirler bigi ve sünükler ve adaleler bigi ve kıllar yirindedür ve bedenün tamamılığı şöyle ki ademinün şahsı ola. Bu cemi zikr itdüğümüz nesanelere muhtacdur. Eger bulardan bir endam yirince olmaya ten memleketinün ıssı ol eksükçe noksan kabul ide.¹⁷⁴

Şeyhoğlu'nun tasvir ettiği bu ilişkinin organizmal bir bütünlük olarak alınmaması gerekir. Buradaki tarif ve tasnif, sınıfların geçişli olduğu bir toplumda işlevsel ve amaca dönüktür. Bu ilişki ve sınıflandırmaların genel olarak halkı gözetmek ve yumuşak davranarak yönetime meylettirmek manasındaki *istimalet* kavramı altında açıklanması gerekir. Asıl itibarıyla de bütün yönetsel hususların, birlik ve dirlik anlayışını çerçevlendiren *istimalet* kavramı altında toplandığı görülmektedir. *İstimalet*, çoğunlukla fetihler ve Rumeli toprakları çerçevesinde gayrimüslim halka yönelmiş gibi değerlendirilse de toplumun tamamını kuşatacak şekilde uygulanan bir yönetim siyasetidir.¹⁷⁵ Temel amaç, toplumsal ve meşru siyasi düzenin sorunsuz işleyebilmesi için halkın memnuniyetini sağlamak, yöneticilerin de çıkarlarını korumak olarak belirlenmiştir. Söz konusu denge, pratik manada adalet ilkesinin işleyişi ile ilgili görülmektedir.¹⁷⁶ *İstimalet* sayesinde devletin merkezi siyasetinin her iki kesimi de belirli bir denge içinde muhafaza edebilmesi, hem yerli hem de merkezi bir refah siyasetini mümkün kılmıştır. Zira toplumsal olanın muhafazası, fertlerin yerliliklerini korumalarına imkan sağlamış; yönetilenlerin

¹⁷³ Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Yönetici Sınıf-Reaya Ayrımı", **Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.8, Sy.2, 2004.

¹⁷⁴ Şeyhoğlu Mustafa, **Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ**, Çev. Kemal Yavuz, Ankara, A.K.M. Yay. 1991, s.65-66.

¹⁷⁵ Ömer İşbilir, Mesut Aydın, "Bir Osmanlı Yönetim Biçimi Olarak İstimâlet Siyaseti ve Rumeli'deki Etkileri", **Yeni Türkiye**, Sy.66, 2015, s.736.

¹⁷⁶ İşbilir, Aydın, a.g.m., s.737.

çıkarlarının korunması, sınırlı ve ölçülü olmak kaydıyla merkeziliğin gücünü vurgulamıştır. Bu durum halkın refahtan pay alma imkanını tarım, ticaret ve askeri alandan talep edebilmesine olanak tanımıştır. Özellikle iktisadi açıdan toplumsal gruplar, farklı şehirler ve bölgeler yerliliklerini muhafaza ederek bir çeşitlenmeyi ve zenginleşmeyi elde edebilmişlerdir.¹⁷⁷

Yerleşme hem bir yerde yerleşik halde bulunan hem de oraya sonradan gelenin ortaklığını sağlayan bir değerdir bu nedenle yerleşmeyi ve çeşitlenmeyi bir çeşit istila ve asimilasyondan ayrı düşünmek gerekir. Osmanlı'nın yayılmış olduğu Balkan coğrafyasında Müslümanlaşma/Türkleşme durumunun ancak XVII. Yüzyılın ortalarında %40'lık bir oranı bulmuş olması bu yüzyılın ortalarına kadar geçen yaklaşık iki asırlık sürede Osmanlı'nın bu coğrafyada asimilasyon ve istilayı değil yerliliği önemseddiğini gösterir.¹⁷⁸ Genel olarak dönüşüm ekonomik, sosyal, dini-kültürel ve zorlama gibi nedenlerle açıklanmaya çalışılsa da yerleşmenin ve ferdiyetin muhafazasının, toplumsal birliği kuvvetlendiren ana husus olduğu görülmektedir.

Yerleşmenin asıl neşet ettiği yer ise doğrudan toprağın kendisidir. Toplumu meydana getiren fertlerin, birlikten en büyük beklentisi güvenliklerinin sağlanmasıdır. Güvenlik beklentisi ilk elden, fethedilen bölgelerin gayrimüslim halkı üzerinden düşünölmeye meyilli olsa da durum, Osmanlı'nın kurucu kadrosu olarak Oğuz Türkmenleri açısından da değerlendirmeye alınmalıdır. Özellikle Moğol taarruz ve işgalini yaşamış, aynı zamanda Selçuklu ile politika ve isyan arasında sıkıntılı, uzun bir dönem geçirmiş, neredeyse üç asır boyunca sakinleşecek bir toprak aramış Oğuz Türklerinin de Osmanlı'yı kuran toplumdan beklentisinin önemli ölçüde güvenlikle alakalı olduğu göz ardı edilemez. Fethedilen bölgelerde gayrimüslim tebaanın, Osmanlı hükümlanlığında yaşamasının, bir Ortodoks'un Katolik hükmü altında, bir Katoliğin Ortodoks hükmü altında yaşamasından daha rahat ve güvenli

¹⁷⁷ L. Fekete, "Osmanlı Türkleri Ve Macarlar", **TTK Belleten**, C.XIII, Sy.52, Ekim 1949, s.697-700.

¹⁷⁸ Suphan Kırmızıaltın, "Conversion in Ottoman Balkans: A Historiographical Survey", **History Compass**, No. 5/2, 2007, s.647.

olduğu söylenirken; bunun tam tersine aynı güvenlik ve refahın devlet kurucu olarak Türkler tarafından gözetilmemesi söz konusu değildir.¹⁷⁹

Kuruluş eyleminde doğrudan söz sahibi olan Moğol badiresini görmüş, Haçlı Seferleri'nin hatıralarını henüz silmemiş, Babai kıyamını yaşamış Türkmenlerin, güvenli bir hayat beklentilerini, devletin kuruluşuna yansıtmamaları muhaldir.¹⁸⁰ Bütün bu tecrübeler insanlar için yaşadıkları toprağın güvensiz bir mekan haline geldiğini işaret eder. Güvenlik yalnızca ötekinden ve düşman olandan gelecek olan tehlikenin engellenmesi ve önlenmesi değil gelecek beklentisinin refah, devamlılık ve kalıcılık açısından karşılanması içerir. Beklentilerin karşılanmaması Müslüman ve gayrimüslim ayrımı olmaksızın, insanların yönetim ve halk olarak ayrışmasının ve dolayısıyla toplumun parçalanmasının ilk nedenidir. Bu sebeple Osmanlı'nın devlet olarak gelişme ve genişlemesi özellikle halkın beklentilerinin karşılanması ile gerçekleşmiştir. Orhan Gazi'nin yaya ordusunun kurulması aşamasında teklifine halktan gelen rağbete, bu beklentilerin devlet nezdinde en üst derecede karşılanması ve halkın buna ilişkin beklentisinin karşılığı olarak bakmak gerekir.¹⁸¹ İbn Battuta'nın kuruluş dönemi Anadolu'sundaki izlenimlerine göre coğrafyanın en önemli ihtiyacı güvenlik içinde sürdürülebilir bir ilişki ağının sağlanmasıdır. Bu ilişki ağı ulaşım, iletişim, ekonomi gibi pek çok alanın tamamını kuşatan bir ihtiyaçtır.¹⁸² Söz konusu durum toprakla ilgili ve toprağa dair toplumsal bir beklentidir. Zira karşıt bir durum Selanik halkının Osmanlı karşısındaki vaziyetinde de görülebilir.

Symeon, halkın içinde bulunduğu sıkıntıyı şöyle ifade etmektedir. "Bu şehir (Selânik) halkı da İstanbullular gibi zor günler geçirmekteydi; Selânikliler aynı olmasa da benzer suçlar ve günahlar işlemekteydiler. İhmaller, ahlaksız işler, kıskançlıklar -en kötüsü de- halk arasındaki bölünmeler, suçlamalar ve küskünlükler; (bunlardan) hangisi suç değildir? Selânikliler birbirlerine kuşku

¹⁷⁹ A.y., s.649.

¹⁸⁰ Buradaki Türkmenler hakkında dini-itikadi tartışmalar ağırlıklı olarak günümüz politik-ideolojik söyleminden kaynaklanmakta ve konunun yalnızca güvenlik kısmı burada bizi ilgilendirmektedir. Bu nedenle burada yalnızca halkın ihtiyaçları merkezinde konu değerlendirilmektedir. Söz konusu tartışmaların "doksa" etrafında politik bir değerlendirilmesi için bkz. Ahmet Enre Polat, "Osmanlı'nın Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi, *Felsefe Dünyası*, Sy.73, Yaz 2021.

¹⁸¹ Âşık Paşazâde, a.g.e., s.311

¹⁸² İbn Battuta'nın Anadolu Coğrafyası'nın muhtelif yerlerindeki yolculuklarında karşılaştığı en önemli zorluk güveliktir. Gerek Germiyan halkının yol güvenliğini iptal etmeleri gerek diğer unsurların fiili saldırıları aslında Anadolu'da halkın güvenlik beklentisinin gerçekliğine işaret eder. Bkz. İbn Battuta, a.g.e., s.296.

ile bakmaya başlamışlardı. Arhontlar, imparatorluk sarayına sadık olan halk aleyhinde; halk ise Arhontlar aleyhinde konuşuyordu. Bu suçlamalardan dolayı şehir içinde sağlıklı bir ortam yoktu..."¹⁸³

Toplumsal alanda halka yönelen teklif mevcut topostada halkın vaziyetinin hürriyet, din, yargı, mülkiyet açısından olduğu şekli ile beklentileri karşılayabilecek ölçüde muhafaza edilmesidir.¹⁸⁴ Özellikle iskan üzerinden toplumsal alanda fertlerin refah ve güvenliklerinin sağlanması, toplumsal teşekkülün en önemli adımlarından biri hale gelmiştir. İskanlar bir kolonizasyon formülü olarak değil; hem mevcudun hem de yeni gelenin kendi durumları üzerine muhafazası şeklinde gelişmiştir. Detayları şehirleşme başlığı altında ele alınacak olan bu iskan metodunda merkez, şehirler olarak görülmektedir. Ancak şehirlerin daha merkezi konumda olması Osmanlı'nın yerleşim üzerinden toplumsal bir ayırmda neyi önelediği konusunda tam olarak bir detay vermez. Mülkiyet ilişkileri konusunda şehir-köy arasındaki ayrımlar toplumsal refah, üretim ve iktisadi ilişkiler açısından belirlenirken, buradaki ayrımların toplumsal denge üzerinden ilerletildiği görülmektedir. Bu noktada toprak üzerinde gerçekleşen toplumsal teşekkülün bir çeşit sosyal kimlik oluşturduğu düşünülmemelidir.

Osmanlı erken döneminde toplumsal yapının esasının bu itibarla köken olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar toplumsal yapıya kökene göre konumlanışları itibariyle dahil olmuşlardır. Söz konusu konumlanış fertlerin toplum içinde devlete karşı konumlanışını da belirlemektedir. Bunun tezahürleri din, hukuk ve toprak esasında kendisini gösterir. Buna nazaran ilişkiler hak ve yükümlülükler vasıtasıyla hukuki olarak teşkil edilirler. Fertlerin toplumsal birlik oluşturmaları, hak ve yükümlülüklerinin belirlenmiş olması ve topluma dahil oluşlarında bu hak ve yükümlülüklerin açık ve seçik görülebilmesi, toplumsal yapının aynı zamanda ilişkiler itibariyle ön görülebilir olmasını da sağlamıştır. Toplumsal yapının birlik olarak kurulması, birliğin temel amacının "dirlik" şeklinde ifade edilerek süreklilik açısından vurgulanması toplumun farklı etnik, dini ve kültürel unsuru içermesine de imkan sağlamıştır. Köken, dirlik ve birlik olarak ana esasları tarif edilebilen

¹⁸³ Melek Delilbaşı, "Balkanlarda Osmanlı Fetihlerine Karşı Ortodoks Halkın Tutumu", **XIII. Türk Tarih Kongresi**, TTK., Ankara, 2002, s.36.

¹⁸⁴ Delilbaşı, "Balkanlarda Osmanlı Fetihlerine Karşı Ortodoks Halkın Tutumu", s.38.

toplumda, söz konusu kavramların kapsayıcı olması, farklı unsurların temsil problemini ortadan kaldırmıştır. Zira bütünlük olarak kurgulanan bir toplumda ortaya çıkacak kökenin hangi unsurun değerlerine dayanacağı sorunu bu kapsayıcılıkla problem olmaktan çıkmıştır. Bu minvalde toplumsal birliğe dahil olan unsurlar ferdi kimliklerini birliğin içinde muhafaza edebilmişler aynı zamanda ilişkilerini kabul edilen hukuk çerçevesinde hak ve yükümlülükler itibariyle sürdürmüşlerdir.

2. Toplumun Sürekliliği:

Tezahür bakımından hafıza ve kökene ilişkin olarak kimlik, mükellefiyet bağında kurulmakta, ferdi anlamda tezahür eden bu kimliğin toplumsal anlamda işleyişi süreklilik ciheti ile fert-devlet ilişkisini içermektedir. Mükellefiyet ve ahlaki konumlanması itibariyle kimlikleri tanımlanan insanların, süreklilik ve devamlılık bakımından hayatta kalma ihtiyaçları nazari ve fikri anlamda toplumsal alanda karşılanabilmelidir. Bu itibarla varlıkları güvence altında olarak ve kimlikleri toplumsal birliğin içinde kabul edilerek halkı meydana getirirler. Süreklilik, insanların toplumsal anlamda geçmişi kendine münhasır olarak ve geleceği kendine özgü ve ahlaki olarak şimdiki anda bir arada tutmasını ifade eder. Fertler, toplumsal anlamda bu ihtiyacını ontolojik olarak değerlendirmekte ve devletle ilişkisinde bunun bir güven içinde gerçekleşmesini beklemektedirler. Birey, grup, cemaat, topluluk, toplumsal birliğin içinde kimliği ile kendini güven içinde muhafaza edebilmelidir. Halk olabilmek için kimliğin, bireyi olduğu şekli üzere birlik olarak konumlandırması gerekmektedir. Bu manada etnik ve dini kimliklerin, toplumsal birlikte muhafaza edilme şekli ve niteliği, toplumun süreklilik cihetini ifade eder. Süreklilik yalnızca devletin veya yalnızca halkın sürekliliği değil; aynı zamanda ferdin sürekliliğini içerir. Bu hususta mesele, toplumsal yapının hangi şartlarda bir halk olarak birlik gösterdiğidir.

Halk olmak iki cihetten değerlendirilebilir. Bunlardan ilki otorite merkezinde politik bir belirlenim olarak halkın kurgulanmasıdır. İkincisi ise kimliğin devletin kuruluşunu da gerçekleştirecek şekilde toplumsal birliği gerektirmesi ve halkı teşkil etmesidir. Erken döneme dair kimlik ve toplum tartışmaları genel olarak Osmanlı hanedanının menşei, menşe tartışmalarının otorite üzerindeki kurucu etkisi, etnik

kimliğin bir otorite problemi olması üzerinde yoğunlaşarak ilk cihete odaklanmışlardır. Problem, toplumun pek çok farklı unsurdan müteşekkil olması ve bu toplumun ne tür bir kimlik ve amaçlılık içerdiğinin belirlenememesidir. Bu hususta köken tartışmalarını göz önünde bulundurarak ikinci ciheti merkeze almayı tercih etmekteyiz. Kuruluş probleminin doğrudan bir hükümdara tahvil edilmesi, halkın bir nesne konumuna itilmesine neden olur. Bu problemde halkın etkin olduğu konum toplumsal ve etnik gruplar dahilinde otorite üzerinde bir baskı oluşturma ihtimalidir. Ancak köken ve kimlik bakımından değerlendirildiğinde, toplumsallığın değil, doğrudan ferdin fail olarak Osmanlı'nın kuruluşunda yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla birlik, öncelikle failin amacı ve eylemi olarak gözetilmelidir. Devletin kuruluşu, failin eylem ve amacı ile örtüştüğü ölçüde Osmanlı'da bir halktan bahsetme imkanı doğacaktır. Bu esas itibarıyla devletin kuruluşu ile failin örtüşme durumu burada konu edilecektir.

Halk meselesi genel itibarıyla kimlik meselesi ile iç içe geçmiş bir şekilde değerlendirilir. Örnek olarak kimlik meselesi, etnik kısıtlayıcılıktan uzak olduğu düşünülen ve daha çok topografyaya vurgu yapan Rumi kavramıyla da ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu kavramın hem Türkler hem de Grekler/Romalılar için nasyonalist tarih yazımından uzak, ortak, herkesin kendisi açısından tutunabileceği bir kültür aidiyeti verdiği düşünülmüştür.¹⁸⁵ Ancak böyle bir yapı esasa alındığında devletin kurucu kadrosunun kimliğini halkla ya birleştirmek ya da farklılaştırmak gerekecektir. Yani kurucu kadronun kimliği ya Rumiliğe tahvil edilecek ya da Türk olarak halktan farklılaşan bir noktaya taşınacaktır. Bu ise halk ve devletin kimliğinin farklılaşması anlamına gelir. Toplum, kültürel öğeler üzerinden tanımlandığında, insanların kendilerine ait hususiyetleri toplumsal alanda terk ederek, kültürel öğeler vasıtasıyla sosyal aidiyetleri üzerinden topluma bağlandıkları düşünülür.¹⁸⁶ Bu daha önce sözü edildiği üzere toplumu, parçaların aidiyetlerini başka bir aidiyete terk ettikleri bir bütün haline dönüştürür. Ancak bütünü her ne temsil ederse etsin bedeninin uygunsuz parçalarının ne olacağı bir soru işaretidir. Batı'da bu durum itibarıyla

¹⁸⁵ F. Aslı Ergül, "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?", **Middle Eastern Studies**, C.XVIII, No.4, July 2012, s.630

¹⁸⁶ Jan Assman, **Kültürel Bellek: Eski yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s.148-149.

bütüne uygunsuz parçalar bedenini felçli organları olarak işlevsiz ve yararsız uzuvlar olarak kabul edilmişlerdir.¹⁸⁷ Yani topluma atfedilen kimlik tanımının dışında kalan diğer etnik, dini, toplumsal grupların topluma aidiyetleri sorunu, toplam-bütün ilişkisinde bütünü dışladığı felçli uzuvlar olarak telakki edilmişlerdir. Köken ve kimlik anlayışı Osmanlı toplumunun parça-bütün ilişkisinde tanımlanmasına engel teşkil eder.

Osmanlı toplumunun kapsayıcılığı bir şekilde bütün tartışmalar bir yana üzerinde neredeyse uzlaşmaya varılmış bir husustur. Kuruluşa ilişkin tarihi kaynaklarda; maddi kaygılar, mevcut siyasi yönetimle olan hayati meselelere dönmüş uyuşmazlıklar, refah beklentisi, güvenlik arayışı gibi pek çok sebeple Osmanlı'ya gönüllü olarak dahil olmuş farklı etnik unsurlardan bahsedilir. Bir şekilde bu halkın hızlı bir biçimde Müslümanlaştığı da vakıa olarak reddedilemeyecek bir gerçektir.¹⁸⁸ Bu anlamda toplumun da dönüşümünün de bir kimlik meselesi olarak alınması anlamlıdır. Zira bu kadar farklı unsurun dahil olduğu bir toplumun hangi kimlik altında tanımlanacağı bir sorundur. Fakat ortaya koyulması gereken husus, halkın fail olarak varlığının durumudur. Halkın eylem ve kimlik durumuna daha önce değindiğimiz için bu noktada kurucuların kimlik cihetine hükümdar açısından temas etmek gerekir. Zira halk ve hükümdar arasında kimlik açısından bir fark olup olmadığının anlaşılması gerekmektedir. Ancak bunun sonrasında halkı, ferdin faaliyetinin bir neticesi olarak göreceğimiz toplumsal yapı ortaya çıkacaktır.

Devletin kurucusu olarak Osmanlı ailesi ile Kayı boyunun soy bağı meselesi pek çok tartışmanın konusu haline gelmiştir. Bu tartışmaların ilkinin teşkil eden Yazıcızade'nin *Tevarih-i Âl-i Selçuk* olarak meşhur olmuş eserini, II. Murad'ın isteği üzerine vücuda getirmesi, araştırmacılar tarafından bunun Timurlular'a karşı politik bir hamle olduğu yönünde bir değerlendirmeye neden olmuştur.¹⁸⁹ Yazıcızade, Osmanlılar'ın Oğuz kökenine silsile olarak yer vermiş ve Osmanlılar'ın Oğuz'un seçkin boylarından birine mensup olduğunu ifade etmiştir. Aşıkpaşazade gibi

¹⁸⁷ Kantorowicz, a.e., s.341.

¹⁸⁸ William L. Langer, Robert P. Blake, "Osmanlı Türklerinin Doğuşu Tarihsel Arka Plan", Çev. Kudret Emiroğlu, **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, 3.bs., Der. Oktay Özel, Mehmet Öz, Ankara, İmge Yay., 2015, s.196.

¹⁸⁹ İnalçık, "Tarih Sadece Tarihten İbaret Midir?", s.60-62.

müellifler de genel itibariyle bu durumu benimsemişlerdir. Ancak özellikle Aşıkpaşazade'de gözlemlenen, Kayı boyuna atıf yapılmaması gibi farklar bu benimsemenin saf bir kabul değil, bir değerlendirmenin neticesi olduğunu, bu bilginin insanlar arasında cari bulunduğunu, sadece bazı hususlarda tam bir netlik olmadığını gösterir.¹⁹⁰

Oğuzların nesebleri, tevarihlerde Hz. Nuh'a dayandırılmış, Osmanlı ile Hz. Nuh arasında bu yolla bir bağlantı kurulmuştur. Nazari anlamda düşünüldüğünde Hz. Nuh'un vurgulanması kimlik-mükellefiyet bağı ile alakalıdır. Tufanın yeryüzünde insan ve hayvan cinsi bakımından helakla beraber ahlaki bakımdan da bir yenilenmeyi ifade ettiği göz ardı edilmemelidir. Zira tufandan sağ kurtulanlar yalnızca Hz. Nuh'a iman edenlerdir. Bu noktada Türk soyunun başlangıç hikayesi yalnızca bir soy başlangıcı değil, aynı zamanda ahlaki açıdan da bir yenilenmenin ve temizlenmenin başlangıcıdır. Oğuz'un, atasının dininden yüz çevirerek hem mucizevi hem de akli olarak Tanrı'yı bilmesi, Tanrı'ya iman etmesi, annesi ve karısından Tanrı'ya iman etmesini istemesi ve hatta onlara bunu şart koşması, tarihsel başlangıçta kimliğin imanla beraber şekillendiğini gösterir.¹⁹¹ Gerçek birlik, soy birliği değil iman birliği görülmüş ve soy içinde birliği sağlayan zemin, Oğuz'un doğum mucizesinde de açığa çıkan Tanrıya iman olarak kabul edilmiştir.¹⁹² İmanın aynı zamanda bir mükellefiyet taşıması, birliğin etnik birlikten farklılık taşımasının da sebebidir.

Osmanlı'nın hanedanının tanımlanmasında şecere ile gaza mükellefiyetinin beraberce ele alınmış olması konunun esas meselelerinden birini teşkil eder ve bu yüzden soruna tarihi devamlılık ve bilinç açısından yaklaşılmalıdır.¹⁹³ Oğuz-Kayı atıflarının değerlendirilmesinde ihmal edilen nokta, meşruiyet meselesi için içine dahil edilmediğinde bu vurguların taşıdığı anlamdır. Kurucu şahsiyetlerin soyları ile kurucu Türklerin soy bakımından geçmişleri, birbirine benzer şekilde, değişime tabi

¹⁹⁰ Köprülü, Oğuz-Kayı bağıni kabul ederek, eğer bunun uydurma bir şecere bağı olsa idi, Kayı üzerinden değil, Salur veya Kınık gibi Türk ananesinin iki önemli hükümdar kabilesinden olması gerekeceğini iddia eder. Bkz. Köprülü, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, s.69.

¹⁹¹ Yazıcızâde, **a.g.e.**, s.6a-b.

¹⁹² Yazıcızâde, **a.g.e.**, s.7.a.

¹⁹³ Feridun Emecen, **İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası**, 5.B., İstanbul, Kitabevi Yay., 2010, s.153-155

görülmeven ve deneyimin haricinde bir aslın mevcut bulunduğu iddiasında birleşmektedir. Soyun vurguladığı şey, halk için etnik bir birlikteliğin ötesinde ahlaki bir birlikteliktir. Bu, aynı zamanda mükellefiyet içeren ahlaki bir süreklilik olarak Müslüman-kafir ayrışmasına tekabül etmektedir. Bu durumun toplumsal kurgunun bir ürünü olmadığı, ferdi hikayelerin de bir şekilde Oğuz soyluluk ile anlamlandırılmasından anlaşılır. Özellikle tasavvuf literatüründe halk olmayı "birlik" ve "dirlik" altında vurgulayan insanların, hikayelerini Oğuz'a bağlamaları, toplumsal birliği etnik değil; ahlaki değerlerde gördüklerine işaret eder. Zira bu insanların, insan olmakla alakalı asıl üzerinde durdukları husus, var oluş değil mana-suret ilişkisidir. Klasik dönemin önemli simalarından İbrahim Gülşeni'nin menâkıbnâmedeki şeceresi bu bakımdan ilgi çekicidir:

Şeyh İbrahim-i Gülşeni'nin neseb-i zahirisi Oğuz Ata'ya irişür bu vecihle ki zir olur: Şeyh İbrahim-i Gülşeni ibn Mevlana eş-Şeyh Muhammed bin Mevlana Hacı İbrahim ibn eş-Şeyh Şihabüddin İbn Aytogmış bin Guntogmış bin Kutlutogmış bin Oğuz, rahimehullah. Yedi ataya degin Oguz neslinden olduğına kitaplarında işaret itmişdür ve Oguz, vazı-ı lisân-ı Türkidür; amma pederi merhûm Mevlana Şeyh Muhammed-i Amidi'nün fıkıh u kalam u mantıkda müellefatı maruf olup kendi âmir ü nâhi olmakda seyfi katılığla mevsuf idi.¹⁹⁴

Oğuzname'de Hz. Nuh'un oğulları arasında ahlak bakımından övülmeye layık olan ve bu bakımdan da ikbali parlak gözüken yine Oğuz soyunun dayandırıldığı Yafes'tir.¹⁹⁵ Bu bakımdan aranması gereken nokta süreklilik ve mükellefiyetin kimlik bakımından neyi ifade ettiği ve nasıl bir toplumsal form kazandığıdır. Toplum meselesine yönelik eleştirilerin odak noktasında, sünni-ortodoks İslam anlayışının devletin merkezinde kuvvet kazanması ile bu yönelimi güçlendirecek bir şecere bağının Osmanlı ailesini hiyerarşi ve otorite bakımından yükseltecek bir şekilde ortaya atıldığı iddiası yer alır.¹⁹⁶ Ancak metinlere doğrudan intikal edildiğinde eleştirinin merkezine koyulan yerleşik-göçer, Acem-Etrak arasında görülen çatışmanın bu metinlerde yer almadığı; aksine göçerliğin safiyanelikle pekiştirildiği

¹⁹⁴ Muhyi, **Menâkıb-ı İbrahim Gülşeni**, s.43.

¹⁹⁵ Hz. Nuh yaşlılık zamanında uyuya kaldığı bir anda elbisesinin açılması üzerine oğullarından Ham bu durumla alay eder. Ancak diğer oğulları Sam ve Yafes ise Ham'ı tenkit ederek babalarının üzerini örterler. Bu olaydan sonra Nuh bu iki oğlunun ikbalinin parlayacağını müjdelir. **Oğuzname Kazan Nüshası**, Haz. Necati Demir, Özkan Aydoğdu, İstanbul, Kesit Yay. 2015, s.115.

¹⁹⁶ Imber, **Osmanlı Hanedan Efsanesi**, s.243.

görülmektedir.¹⁹⁷ Bu bakımdan Etrak ile ifade edilenin soy bakımından Türklük ölçüsünde değil, bilinç, mükellefiyet ve ahlak bakımından bir değerlendirme olması gerekir.

Toplumsal anlamda sadece Türk, Etrak, yörük değil aynı halkın tamamı bir değerlendirmeye tabidir ve farklı kimlikleri de ancak bu şekilde açıklama şansı elde edilebilir. Burada konuyu politik bir meşruiyet tartışmasına iten sebeplerden birisi Avrupalı halkların Yafes'in soyundan geldikleri, Yahudi ve Afrikalıların ataları olan Sam ve Ham'dan üstün oldukları yönündeki mitlerdir.¹⁹⁸ Karışıklığa sebep olan şey, her iki atfı türünün mitik formda ele alınarak birbirlerine benzer görülmeleri ve bunun evrensel bir meşruiyet kurma çabası olduğu yönündeki değerlendirmedir. Türkçe literatürde anlam ve anlatının birinin diğerini geçmeyecek şekilde iç içe örüldüğü anlaşılmaktadır. Türklerin şecere atfı ile bu noktada temel ayırım, menşe bakımından bağlanışın Türklerde mükellefiyet ile oluşmasının aksine Avrupa'da "öteki"ne karşı üstünlük iddiası ile şekillenmesidir. Kurucu simalar ve halk arasında Oğuz'a nisbetin bir birlik ifadesi olduğu ancak bunun etnik değil ahlaki ve mükellefiyet içeren bir birlik olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan kuruluş, halk açısından otorite merkezli değil birlik merkezli olarak gerçekleşmiştir.

Ahlak ve birlik açısından kurulan devletin, halkın sürekliliğini her bakımdan sağlaması gerekir. Bu da devletin sürekliliğinin insanların nazarında öngörülebilir olması ile sağlanır. Tarihsel açıdan Osmanlı'yı diğer beyliklerden ayıran en temel özelliklerden birinin devamlılık ve süreklilik meselesi olduğu anlaşılır. Osmanlı'nın kuruluşuna en açık şekilde temas eden menakıb olan Saltukname'de Osmanlı'yı diğerlerine karşı ön plana çıkaran hususiyet, soyun inkıtaya uğramayacak olmasına yönelik inançtır. Osmanlı ile aynı döneme tekabül eden, gazaya olan meyli, zenginliği ve ilmi hareketliliği ile kendisinden beklenti içine girilebilecek bir beylik olan Aydınolu Beyliği'nin tercih edilmemesinin nedeni, Gazi Umur Bey'in soyunda devamlılığın olmamasıdır.¹⁹⁹ Bu olayı başka bir açıdan Germiyanolu'nun Osmanlı'ya intikalinde Yakub Bey'in topraklarını vasiyet edecek çocuğunun

¹⁹⁷ Yazıcızade Ali, **a.g.e.**, s.15a., Veliyyuddin Bursevî, **a.g.e.**, s.42.

¹⁹⁸ Gerard Delanty, **Avrupa'nın İcadı**, Çev. Hüsamettin İnanç, Ankara, Adres Yay., 2004, s.43.

¹⁹⁹ **Saltık-Nâme**, s.313-314 [t614-615], 556-557 [t1087-t1090].

olmamasından dolayı bunları II. Murad'a vasiyet etmesi tevsik eder.²⁰⁰ Benzer bir şekilde *Menâkıb-ı Eşrefoğlu*'nda hakikat aleminde Şehzade Korkut'un değil, Şehzade Selim'in sultan olarak seçilmesinin nedeni, yine Korkut'un soyunda bir devamlılığın görülmemesidir. Zira gaza ve adaletle mükellef olan bir soyun inkıtaya uğraması yine İslâm aleminin inkıtaya uğramasına sebebiyet verecektir.²⁰¹

Bahsi geçen şecere tartışmalarının ve kabullerinin bir yandan Osmanlı'ya ulus-üstü bir ideoloji sağladığı iddiaları ileri sürülmüştür.²⁰² Fakat ulus üstü ideolojinin toplumsal açıdan birliğe yapacağı vurgu ideolojinin söylemsel doğası nedeniyle ancak söylem düzeyinde gerçekleşecektir. Söylemin sekteye uğradığı, zarar gördüğü, işleyemediği durumlarda ideolojinin dağılması beklenir. Fakat daha önce de belirtildiği üzere Ankara Savaşı gibi bir kriz anında toplumsal dağılmaya şahit olunmamaktadır. İkinci olarak "gaza" ve "ortodoks" tezlerinde olduğu şekilde söylem düzeyinde de bu birliğin amaçsal olarak sağlanamadığı görülmektedir. Burada Osmanlı Devleti'nde iktidar vurgusun hilafet ile yapılması odak olarak alınmalı ve hilafetteki biat bağının muhataplarından birinin halk olduğu unutulmamalıdır. Hilafet, devlet ve toplum için kuruluştaki bugün değerlendirildiği ölçüde siyasi-kurumsal değil, ahlaki ve verilidir.²⁰³

Ferdi kimliğin, kökeni zemin kabul ederek kurulduğunu ve toplumsal kimliklerin bu esasa göre ve kendi toposunda mevcudiyetini sürdürdüğünü, toplumsal süreklilikte yerliliğin esasa alındığını söyleyebiliriz. Toplumsal açıdan farklı kimlikler yerlilik bağlarıyla halka dahil olmuşlardır. Bu durum farklı millet ve din mensupları için geçerli olduğu gibi Türkler arasında boylar ve beyler için de geçerlidir. Bu nedenle özellikle kıyafet konusundaki vurgular hem Müslümanlar için hem de gayr-i müslimler için önem taşır. Her ne kadar bir kimlik tezahürü olarak görülmeseler de Anadolu'ya gelindiğinde kimi zaman beylerin kıyafetleri ile anıldıkları vaki olmuş²⁰⁴ ve Müslüman Türkler arasında börk gibi kıyafetler nisbî

²⁰⁰ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.389.

²⁰¹ Veliyyuddin Bursevî, **a.g.e.**, s.44.

²⁰² Barkey, **a.g.e.**, s.137.

²⁰³ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.64.

²⁰⁴ "Orhan Gâzi'ye karındaşı 'Ala'eddin Paşa eydür kim: "Hanum! Bihamdillahi ve'l-minne kim seni pâdişâh gördüm. İmdi senün dahı bir gün leşkerün yevmen-fe-yevmen ziyâde olsa gerekdür. Sen de 'askeründe bir nişân ko kim gayrı 'askerde ol nesne olmasun." didi. Orhan Gazi eydür:

hususlarda nişan olarak kullanılmışlardır.²⁰⁵ Kıyafetler özellikle de başlıklar (börk), nişan ve alamet olmakla birlikte bir yerlilik ifadesi haline gelmiş ve bu bakımdan da toplumsal grupları tanımlamak için kullanılmışlardır. Örnek olarak Türklere mahsus bir başlık olan börkte, ak ve kızıl renk arasında kızıl, Türklere özgü olarak kullanılmış; ak börk ise devşirmelere hasredilmiştir. Bu nedenle Türk olmayanlar ancak bir imtiyazla kızıl börk giyebilmişlerdir.²⁰⁶ İbn Kemal, Mengli Giray'ın Kırım'a tayin edildiği vakit kendisine ihsan edilen ak börk yerine Türklere mahsus kızıl börk istemesi üzerine II. Mehmed ile aralarında geçen konuşmayı şu şekilde aktarır.

Hâşâ ki Sultân-ı cihânun himmet etdüğü kisveti beğenmiyem, ammâ ki aslını sordum, dergâh-ı pâdişâh-ı 'âlem-penâhda ak börki, kızıl börki kimler giyer, teftîş ettim, gördüm. Kızıl börki, Türk'den, leşker-i kişver-gîre hâzır olan nöker giyermiş; ak börk, diyâr-ı küffârdan Hazret-i hudâvendigârın kılıcıyle çıkan kullarına mahsûsmuş bildim. Ben bende dahi Şehriyâr-ı kâm-kârın şimsîr-i bark te'sîrile ki âfitâb-ı cihân-tâb gibi 'âlem-gîrdür, çıkan kullarındanum, ol sebebdan mezkûr kisvete râğbet idüb taleb kıldım.²⁰⁷

Müslümanlar ve gayr-i müslimler arasındaki farklılıklarda ise sınır ve sınırlandırmaların kıyafet gibi hususlarda şer'i olarak düzenlendiği görülmektedir. Gayr-i müslimler için kıyafet, dil, ibadet gibi hususlar, zimmî hukuku ile belirli sınıflandırmaları aşık ederler. Özellikle Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki farklılığın kıyafet üzerinden vurgulanması, bu hususta kıyafetin toplumsal alanda kimliğin bir tezahürü ve bu tezahüre nazaran sürekliliğin hangi kimlik üzerinden gerçekleşeceğine dair bir işaret olarak görüldüğüne delalet etmektedir. Uzun Firdevsî'nin Sultan II. Bayezid zamanında Midilli adasına saldıran Haçlı donanmasına karşı yapılan savunmayı (1501) anlattığı *Kutbname* isimli eserinde Müslüman-Haçlı cengini "*Kırılan Efrenğ olsun ya ho Türk/Şabka olsun satlan ya*

"Karındaş, her ne kim sen idersin ben anı kabûl iderin." Didi. "İmdi etrafdağı beglerün börkleri kızıldur. Senün kullarunun börkleri ag olsun." Didi". Aşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.311.

"Aydın ilinde; Aydın'un bir gürbüz bahadur oğlu kopdı. Akıl zirek olup başına kızıl togru börk giyerdi.", **Saltık-nâme**, s.314 [t615].

"Kimse dülbend geymezidi ol zeman/Toğrı börkler geyer idi her cüvan/Ak amâme sarunur gördiler/Lakabın Dülbendlü İlyas virdiler". Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmud, **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı**, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İsmet Sungurbey, İstanbul, Eti Yay. 1967, s.7-8.

²⁰⁵ Mehmet Kökrek, **Börk Bir Başlığın Serüveni ve Edirne'deki Börklü Mezar Taşları**, İstanbul, Dergah Yay., 2019, s.77-78, 85-87.

²⁰⁶ Kökrek, **a.g.e.**, s.78.

²⁰⁷ Kökrek, **a.g.e.**, s.79, İbn Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman**, VII. Defter, Haz. Şerafettin Turan, Ankara, TTK., 1957, s.391-92.

çelme börk"²⁰⁸ beytiyle ifade eder. Bu bakımdan kimliğe mahsus tezahürler olarak bazı şeylerin süreklilik açısından bir sınır ifadesi olması hem kültürel hem de şer'i anlamda değerlendirilmelidir. Kültürel olan, Osmanlı toplumu özelinde kurucu değil; kökene ilişkin bir tezahürdür; bu yüzden de kültürün toplumsal bir birlik sağladığı söylenemez. Kültür ancak bir tezahür olarak toplumsal olanın sonuç ve ürünleri olarak değerlendirilebilir.

Konunun tarihi seyri de toplumsal düzenin bu anlamda hukuki bir yapı arz ettiğini gösterir. İbnü'l-Arabî, İzzüddin Keykavus'u gayrimüslimlerin ibadethane, kıyafet, dil gibi hususlarda belirli sınırlandırmalara tabi oldukları konusunda uyarılmış ve bunun şer'en önemli bir kıstas olduğunu vurgulamıştır.²⁰⁹ Bazı İslam hukukçuları bu kıstasları hükümdarın toplumsal düzene yönelik uygulamaları olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre bu uygulamalar Müslüman ve gayri müslimlerin birbirlerinden ayrılarak tanınmasını sağlamaktadır ve idarenin bir tasarrufu şeklinde görülerek, dini hüküm olarak kabul edilmemelidirler.²¹⁰ Ancak bu durumun uygulamalar noktasında yalnızca Hz. Ömer veya Selçuklu Devleti zamanında bir arzudan ibaret olmadığı, Osmanlı'nın geç dönemlerine kadar sürdürülen uygulamalardan anlaşılmaktadır.²¹¹ Her ne kadar erken döneme ait yeterli bilgi mevcut olmasa da Yavuz Sultan Selim kanunnamesinde hamamcılar ve berberler

²⁰⁸ Firdevs-i Rumî, **Kutb-nâme**, Haz. İbrahim Olgun, İsmet Parmaksızoglu, Ankara, TTK., 1980, s.73. Körek, **a.g.e.**, s.78.

²⁰⁹ İbnü'l-Arabî, Fütuhât'ta yer alan mektubunda Sultan'ın pişmanlığına sebep olacak şeyin beldesinde kelime-i küfrün yayılması, Hz. Ömer'in ehl-i zimmet üzerine koymuş olduğu kuralların kaldırılması, olduğunu belirtir. Bu şartlar zımmîlerin yeni kilise ve havra yapmalarını, yıkılanlarının yenilenmemesi, bir müslümanın kiliseye girdiğinde dilediği takdirde orada 3 gece geçirebilmesi ve ona ikramda bulunulması, müslümanlar arasında casusluk yapmalarını, çocuklarına Kuran-ı Kerim öğretmemeleri, çocuklarına müslüman ismi vermemeleri, Arapça mühür kullanmamaları, başlarının ön kısmını tıraş etmeleri, bir müslüman bir meclise girdiğinde ayağa kalkarak ona yer vermeleri, kıyafetlerinde müslümanlara benzememeleri, kalansuva (süslü bir çeşit başlık), sarık, nalin kullanmamaları, eğersiz hayvan binmemeleri, silah nevinden bir şey taşımamaları gibi kurallardır. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, C.IV, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, s.547.

²¹⁰ Yusuf Karadavi, **Gayrül-Müslimin fi'l-Müctemai'l-İslâmî**, 5bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992/1412, s.60-61.

²¹¹ Hicri 1038 Şevval (m.1629) tarihli İstanbul Kadı sicillerinde yer alan bir hükümde İstanbul'da kadınların kıyafetlerinde şer ve adaba mugayir kıyafetlerin yaygın hale gelmesi ve söz konusu kıyafetlerde gayr-i müslim kadınlarının örtülerinin de taklit edildiğinden bahsedilerek, bu tür kıyafetler ve uygunsuz tavırların ahlaki fesada düşürmemesi için menedilmesine hükmedilir. **İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil**, Haz. Fuat Recep vd., Ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, s. 97-99, Hüküm No: 31.

ilgili maddede yer alan Müslüman ve kafirlere ayrı futa (peştemal) ve ustura kullanılması; kafir futalarında ayrıca bir işaret olması ve buna uymayanların cezalandırılmaları konusunda hükümler, söz konusu hükümlerin yalnızca bir tanınma vesilesi olmadığına aynı zamanda bir sınırın var olduğuna işaret etmektedir.²¹² Bunun yanı sıra yine Osmanlı'nın klasik dönemine ait bir hükümde söz konusu durum ile ilgili muamele, kadime atıfla sıralanarak, kafir ve Yahudilerin pahalı ve değerli kumaştan elbise giymekten, ata binmekten, kadınlarının Müslüman kadınlardan daha itibarlı örtüler kullanmaktan men edilmeleri salık verilmiş; kaldırımında bir Müslümanla karşılaştıklarında kaldırımdan inerek ona saygı göstermeleri ayrıca da bu konuda "tahkir" ve "tezlil" (aşağı görülme) edilmeleri şer ve kanuna binaen "mühimmat-ı diniye"den kabul edilmiştir.²¹³

Kimliğin bu noktada sınırı da içerecek şekilde nisbi anlamda kurulması, asli kimliğe nazaran bir ferdi kimliğin ve toplumsal kimliğin varlığına işaret etmektedir. Toplumsal kimlik, kültür ve ana dil ile ötekinden farklılaştıran sınır olarak alınır. Ancak buradaki sınır, devlet ve halk açısından asli bir ayırım değil daha ziyade fonksiyonel bir ayırımdır. Bu fonksiyon, devamlılığı sağlayacak asli kimliğin kendisine öncelik ve hiyerarşi vurgusu yapılması, asli kimlikle mükellefiyet noktasında örtüşürüleemeyen ancak toplumsal alanda bir arada bulunabilen kimliklerin birbirlerine toposa binaen yerellik ve yerlilik bakımından özenmelerinin engellenmesini içerir.²¹⁴

Mükellefiyet bağına göre bir düzene oturan toplum ancak kökenle ilişkili olduğunda ayrımlara tabi iken etnik, ulusal ve sınıfsal ayrımlara tabi değildir ve bu hususlarda toposa bağlı yerlilik esastır. Aksi takdirde değişmeyen bir kimlik anlayışının olduğu konumda siyasal açıdan farklılaşan ve ahlaki olarak temellendirilemeyen bir kimlikten ancak çatışma düzleminde bahsetmek zorunda kalınacaktır. Bu noktada, Osmanlı erken döneminde öncelikle ferdin mükellefiyet bağı ile kurduğu kökene nazaran bir kimlikten söz etmekle, halkın da bunu esasa

²¹² Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, C.III, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1991, s.115.

²¹³ BOA. A.DVNSMHM.d 85/206 (10 Şevval 1040/ m.1631)

²¹⁴ Delanty, **a.g.e.**, s.27.

olarak var olabildiğini söyleyebiliriz. Bu manada eylem ve deneyim, kökene ilişkin kimliğin tezahürüdür. Dede Korkut soylamasında eri tavsif ederken şöyle söyler:

Sadak-ara götürende sâirinde seksen oklar yağı elçisi, günü gelse, demi
Düşse, bir merd igid elçilüka göndermese, düşmenini bölük
Bölük göz önünden dağıtmasa, sadak-ara sâirinde
Seksan oklar neye yarar, neye yarar²¹⁵

Dede Korkut'un ifadesi ile eylemi gerçekleştiren şey, eylemi gerçekleştirmekle değil o eylemi gerçekleştirme doğasına sahip olmakla vardır, bu nedenle eylemi gerçekleştirmek, amaca ilişkin bir şeyde bulunmak, o özden dolayı ondan beklenir; zira ok okluğunu yerine getirmekle, er erliğini yerine getirmekle mükelleftir. Halkın içinde vasıflandırılan fertler de mükellefiyet ve mesuliyetin yüklemeleri ile beraber, devletin kendilerine karşı sorumluluklarından fert ve cemaat olarak hak sahibi olurlar. Bu bakımdan gerek cemaatlerin dini hakları ve gerek fertlerin vatandaşlık hakları bu ilişki içinde tanımlanarak korunur. Bu nedenle devletin her bakımdan fertlere karşı sorumluluğu, hukukun koruması altında ele alınmalıdır. Bunlar bir tür imtiyaz değil; devletin halka karşı sorumluluğunun gereklilikleridir.²¹⁶ Bu sorumlulukta toplumsal düzenin korunması en temel gerekçeler arasındadır, bu nedenle devlet Müslümanlar ile gayrimüslimlerin düzenlerine de bunu gerekçe göstererek müdahale edebilmiş ve diğer sınırlandırmaların aksine gayrimüslimlerin haklarını öne çıkarmıştır.

Ve ba'zı kâfir köyleri olub içinde mütemekkin müslümanlar var imiş. Anlardan dahi şol kimesneler ki, kendü zirâ'atlerinde olub kefereye zulmü ve te'addisi dahi olmayub belki aralarında olmak bir fâyide-i zâyideyi dahi mutazammın ola, anların kimesneler gerü ber-karar-ı sâbık yerlerinde mukarrer kılına. Ve şunlar ki, re'âyâ anlardan rencide olalar, ol asıl kimesneler kâfir köylerinden emr-i şerîfim üzre göçürüle. Tâ ki, müslümanlar cümleten bir yerde olub re'âyâ birbirlerine dahl ve ta'arruz eylemeyeler.²¹⁷

Daha açık ifade etmek gerekirse, erken dönemde, devletin asli olarak kurucu ilkelerini ve sistemini belirleyen bir asli kimlikten ve buna nisbetli kültür ve ana dil bakımından değerlendirilebilir bir toplumdan bahsedilebilir. Süreklilik insanların

²¹⁵ Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy, Haz. Metin Ekici, İstanbul, Ötüken Nşr. 2019, s.53, 165. (7a). "Sadakta taşınan seksek ok düşmana elçi/Günü gelse, lazım olsa/Bir mert yiğit elçiliğe göndermese/Düşmanını bölük bölük göz önünden dağıtmasa/Sadakta taşınan seksen ok/Neye yarar, neye yarar".

²¹⁶ Kenanoğlu, a.g.e., s.282.

²¹⁷ Akgündüz, a.g.e., s.461.

topluma kendi kimlikleri ile dahil olmaları; güvenlik, refah, sosyal ihtiyaçlarının toplum dahilinde gerçekleşmesi neticesinde gerçekleşmektedir. Osmanlı'nın kimlik anlayışı, insanlara topluma dahil olmaları noktasında birlik haline gelme imkanı sunmaktadır. Bu bakımdan öncelikle mükellefiyet ve ahlakilik merkezinde asli bir kimlikten bahsedilebilir. Toplumsal birlik bu kimlikle sağlanır ve ferdi olarak ontolojik manada kökene nispetle belirlenir. Bunun yanında etnik, dini ve sosyal kimlikleri ile insanlar belirli hukuki kurallarla devletle ilişkilerini yürütmektedirler. Fertlerin toplumsal kimlikleri itibariyle konumlanmaları varoluşsal değil; fonksiyonel olarak belirlenmiştir. Bu fonksiyonların ana esası yerellik ve yerlilik üzerine kuruludur. Devlet toplumsal alanda yerellik ve yerliliğin muhafazasını önemsemekte bunun yanı sıra hukuk, hiyerarşi, örf ve şartlar itibariyle ayrımlar, belirlenimler, sınırlar ve sınırlandırmalar koymaktadır. Sınırlandırmaları her sosyal grubun toposu ile ilgilidir. Toposa dahil olan insanların diğer gruplarla ilişkileri, değişimleri ve dönüşümleri sınırlandırılmış değildir. Bu bakımdan da dışarıya açık olduğu söylenebilir.

Osmanlı'da bu esasları göz önünde bulundurarak toplumu kimlik sahibi fertlerin, hafızaya dayanarak meydana getirdikleri, kökene nazaran birliği amaç edindikleri, kapsayıcı, güvenlik ve sürekliliğin ön planda tutulduğu bir yapı olarak tanımlayabiliriz. Fertler, kökene nispetli amaçlarını toplumun amaçları haline getirirken, aynı zamanda toplumun aktif, belirleyici, devletin kuruluşunda ve sürekliliğinde söz sahibi olmasını da sağlamışlardır. Bu hususiyetler Osmanlı toplumuna ait ayırt edici özellikler midir sorusu burada anlamlı bir soru olabilir. Zira benzer toplum yapıları Anadolu'da başka siyasi teşekküllerde de yer almaktadırlar. Toplumun kapsayıcılığı göz önünde bulundurulduğunda buna verilecek cevap olumlu olacaktır. Osmanlı toplumu insanların kökenle ferdi olarak temas kurabilmeleri, ferdi temasın herkese açık olması, toplum yapısının kökene nispetle konumlandırılması ve ilişkilerin de hukuki olarak buna göre düzenlenmesi noktasında diğer toplumlardan ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Özetle Osmanlı toplumuna dahil olan özgür bir fert, kendi kimlik, inanç, değer sistemine göre toplum içinde güvenlik ve sürekliliğini garanti altına alarak yaşayabilmektedir. Ancak bu alelde bir bağlantı olmanın ötesinde merkez değerleri tanımlayan kökene

konumlanış itibariyle tanımlanmış bir bağlantıdır. Her şartta insanlar kendi kimliklerinden vaz geçmeden asli kimliğe itibar göstererek veya asli kimliği şahsi kimlik haline getirerek toplumun bir üyesi olabilmektedirler.

Bütün bu özelliklerde öne çıkan husus fertlerin fail olduğu bir toplumun varlığıdır. Burada ayırım noktası toplumun kendisine bir kuruculuk atfedilmesi ile fertlerin topluma öncelikli olarak toplumu kurması arasındaki farktan kaynaklanır. Osmanlı kuruluşu itibariyle aslında bu imkanı yöneticinin/beyin aynı zamanda toplumun bir ferdi olmasını göz önünde bulundurarak sağlamıştır. Süreklilik açısından bunun ortaya çıkardığı mühim sonuç, halkın devletin bir unsuru olarak fiil icra edebilmesidir. Eğer topluma bir kuruculuk atfedilebilse bu fiil icra etme ancak toplumsal mütabakatın fiili olacak ve ciddi anlamda iktidarın yönlendirmesine, kurgusuna ve kuruculuğuna açık olacaktır. Fakat ferdin kurucu hale gelmesi, ferdin şahsi olarak kökenle ve hafıza ile bağının olmasına, bunu sürekli olarak icra ve idrak edebilmesine olanak tanımıştır.

II. BÖLÜM:

YÖNETİM VE HUKUK

Devlet; kapsayıcı, toplumsal birliktelikten başka, birlik sağlayıcı, hüküm sahibi ve bağlayıcı olmak zorundadır. Yönetimin de bu niteliklerle uyumlu bir yapıda ortaya çıkması, algılanması ve var olması gerekir. Hükümdarlık anlamında yönetimin bu noktada aile liderliği, kan bağına dayalı kabile liderliği ya da dini anlamda bir liderlikten farklılaşması gerekmektedir. Devlet, genişleyen ve daralan, sistemleşen, bozuma uğrayan bir yapıdır. Fakat bu değişen durumlarda belirli nitelik ve pratikler değişse de devletin unsurları bakımından bir değişme görülmez. Yönetim unsurunun kapsayıcılık, kalıcılık ve sürekliliği bu hususla alakalıdır. Bu noktada yönetimi iki nokta etrafında ele almak gerekir. Yönetimin kuruluş özellikleri ve yönetimin tezahürü olarak yönetim sistemi, yönetimin asli niteliklerini ortaya koyan iki cihettir. Osmanlı Devleti'nin yönetim bakımından tanımlayan, hüküm ve idareyi elinde tutan hükümdardır.

Hükümdarlığın Osmanlı'daki mahiyeti ise Osmanlı insanının yönetime dair bilinçlerinden neşet eder. Söz konusu bilincin yönetim tesisini mümkün kılması, yönetimi devletin bir unsuru haline getirebilmesi, yönetimi hukuki ve siyasi olarak tanımlamasına bağlıdır. Buna uygun olarak yönetimin kuruluşunu, hükümdarı göz önünde bulundurarak hukuki ve siyasi açıdan ele almaya çalışacağız. Yönetimin meşru, kapsayıcı ve hüküm sahibi olması, onun hukuki olarak gerekçelendirilmiş, siyasi olarak yetkilendirilmiş olmasına bağlıdır. Osmanlı'da hükümdar idari yetkiyi elinde bulundurma üzerinden, yönetim ise hükümdarın yetki ve hükmü kullanma cihetinden ele alınabilir. Yönetim Osmanlı'da hükümdarın fiili durumu olarak yönetimi ile alakalıdır. Yönetim sistemi olarak adlandırabileceğimiz hükümlanlık, yönetime ilişkin hak ve yetkilerin kullanılması ile yürür. Devlet olmak bu hak yetkilerin, kurumsal olarak kullanılması ile mümkün olur. Bu nedenle yönetim sistemini yönetime dair hak ve yetkiler ile bu yetkilerin kullanılmasını sağlayan güç ve yükümlülükler üzerinden tarif edeceğiz. Aşağıda ele almaya çalışacağımız hususlar, bu çerçeveden Osmanlı devlet sistemini kapsayıcı bir şekilde ortaya koyduğunu düşündüğümüz bir sistemin açılımı olarak değerlendirilecektir.

A. Yönetim ve Kuruluşu:

Yönetici olarak hükümdarın kaynaklarda kullanım amacına göre râi, halife, emir, sultan, padişah vb. kavramlarla ifade edile geldiğini görülmektedir. Davar çobanı manasındaki râi, siyasi bir kavram olarak, bir kavim, şehir veya vilayet üzerine yönetici olan kişiyi ifade ederken; yönetimi altındaki yerde yaşayanların hıfz ve idaresinden sorumlu olan kişi manasına gelmektedir. Kelimenin türevlerine bakıldığında bir kişinin başka kişiyi koruyup gözetmesi, bir işin akıbetinin gözetilmesi, bir nesnenin korunması, bir kişiye merhamet olunması gibi anlamlar daha çok ön plana çıkmaktadır.²¹⁸ Halife ise "sultan-ı azam", "padişah-ı İslam" olarak kamusta yerini bulur.²¹⁹ Sultan ile eş anlamlı olarak kullanılan "padişah" ise hiyerarşik olarak bu kavramlardan güçlü bir anlam ifade eder. Moğol istilası sırasında, vezir İsfahanlı Sahib Şemsüddin öldürülmeden önce bir yakınına yazmış olduğu mektupta "padişah" nitelendirmesini Selçuklu sultanı için değil, Selçuklu sultanını fiilen bir tâbi haline getirmiş olan Moğol hükümdarı Batu Han için kullanmaktadır.²²⁰

Arapça kebîr vezninde türeyen emîr kelimesi ise bir kavmin üzerinde ferman sahibi olan kişiye denir ki, Türkçedeki tam karşılığı sözlükte bey/bay olarak verilmiştir. Aynı kelime ile ilişkili olan ulu'l-emr ise bir kavmin emir ve ferman sahibi reislerine ve büyük ulemalarına izafe olunmuştur.²²¹ Osmanlı'da kullanım itibarıyla hükümdara bağlı bir yetkilendirmeyi ifade eder şekilde bey ve ulu'l-emrin kullanıldığı görülmektedir.²²² Hüccet, burhan ve delil manasına gelen Sultan kelimesi ise hem padişahın kuvvet ve kudretine hem de doğrudan kendisine atıf yapacak şekilde ifade edilmiştir. Zeytin yağı manasına gelen dühn-i zeyt kelimesinin karşılığı olan s-l-t (selita) kelimesinin çoğulu olan sultan kelimesi, bu yağın şulesi manasına

²¹⁸ Mütercim Asım, "er-râ'î", **Kamusu'l-Muhit**, C.VI, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2014, s.5773.

²¹⁹ Mütercim Asım, "Halîfet", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3686.

²²⁰ Nejat Kaymaz, **Pervane Muinüddin Süleyman**, Ankara, Ankara Üni. Basım Evi, 1972, s.46, 82'nolu dipnot.

²²¹ Mütercim Asım, "el-emîr", **Kamusu'l-Muhit**, C.II, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.1728.

²²² I. Murat, Evrenos Bey'i Rumeli'de belirli bölgelerde yetkilendirirken, onu ulu'l-emr olarak tayin ettiğini ifade etmektedir.

gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu bakımdan padişah ve vali, adalet ve zabtıyla hüküm sahibi olduğu memleketi münevver kılıp aydınlattığı için bu kelime ile ifade edilmiştir.²²³

Devletin kuruluşunda ve mevcudiyetinde yönetici ve hükümdar olarak Osmanlı devleti için *Sultan* kavramını *halife* anlamını da kapsayacak şekilde kullanmayı tercih etmekteyiz. Bu kavramı tercih etmemiz, Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde hükümdarın kendisini kimi zaman sultan olarak kimi zaman da halife olarak tanıtmasıdır. Vakfiyeler gibi diplomatika açısından önem arz eden devlet belgelerinde erken dönemlerden itibaren sultan kavramının kullanılması, bu kavramın "bey" gibi boy reisine verilen isimlerden farklı bir hiyerarşiye sahip ve kapsayıcılık bakımından diğer hükümdar tanımlarından daha geniş bir anlama sahip olduğuna işaret eder. Bu unvan XI. yüzyıldan itibaren müstakil olarak kullanılmış ve ilk olarak Büveyhoğulları'nda ve Gazneli Devleti'nde görülmüştür. Daha sonra Selçuklular'da çok kuvvetli bir anlam yekûnu ile vurgulanan sultan, Osmanlı devletinde ilk kez Orhan Gazi tarafından kullanılırken, bir ülke üzerinde müstakil bir şekilde hâkimiyeti ifade etmektedir.²²⁴ Söz konusu ifadenin bu kuvveti ilerleyen bölümlerde açıklanacağı üzere Osmanlı'nın diğer beyliklerle ilişkilerinde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Hükümdar hükmü altında bulunan ülke adına karar verme, kanun koyma, yönetme, hükmetme gibi hak ve yetkilere sahiptir. Bu hak ve yetkilere ilişkin ödevler ise hükümdarlık yetkisini aldığı kaynağa göre şekillenir. Hükümdarlık halkı temsil etme ve hem de onu yönetme olarak ikili bir ilişkidir. Bu bölümde halkı temsil etme yetkisi ele alınacaktır. Temsil yetkisi öncelikle hükümdarlığın tesisine bağlıdır. Hükümdarlığın tesisini hukuki ve siyasi olarak iki açıdan ele almaya çalışacağız. Hukuki tesis, yönetimin iddiasının meşruiyetini gerekçelendirir. Siyasi tesis ise bu meşruiyete binaen yönetimin halk için anlamlı olarak tesisi ve halkın biatının sağlanmasıdır. Yönetimin tesisinin gerekçeleri ile birlikte ortaya koyulması yönetim sistemi ve şeklinin ana yapısını ve asli kavramlarını verecektir.

²²³ Mütercim Asım, " es-sultân", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3135.

²²⁴ Aydın Taneri, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde, Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teskilatı**, Ankara, Ankara Üni. DTCF Yay., 1978, s.220.

1. Hükümdarlığın Hukuki Olarak Tesisi

Hükümdarlığın Osmanlı'da ifade bulması hukuki ve siyasi olmak üzere iki cihetten gerçekleşmiştir. Bu başlıkta hukuki olarak hükümdarlığın temellendirilmesi ele alınacaktır. Hukuki temellendirme kuruluşu ilişkin olarak yönetimde meşruiyetin sağlanmasına anlamına gelir. Bu noktada hükümdarla fertler arasındaki ilişkinin öncelikle hukuki açıdan oluştuğunu düşünmekteyiz. Beylik ilişkilerinde yerleşik hale gelmiş geleneksel otorite biçimlerinin, devletli olmaya geçişte yeterli olmadığını, devlet iddiası ile ortaya çıkan bir yönetimin, hitap ettiği fertlere hukuki anlamda anlamlı bir referans sunması gerektiğini ve Osmanlı'nın kuruluş itibarıyla böyle bir referansla hareket ettiğini hukuk üzerinden ele almaya çalışacağız. Osmanlı hukuki gerekçelendirmesi ile devlet olma iddiasını öncelikli olarak dışsal yani beylik haricindeki yönetim ve unsurlara değil; içsel olarak yani kendilerinden bağıllık, sadakat ve itaat beklediği fertlere karşı ileri sürmüştür.

Söz konusu iddiada ortaya çıkan şey, yönetimin hükümdarın şahsında tebaanın temsil hakkına bütün yönleri ile sahip olmasıdır. Fakat temsilin kuruluşu, kullanımından daha öncesine tekabül etmektedir.²²⁵ Devletin kuruluşu ve sistemleşmesinde insanların bir arada yaşaması temel mesele olarak ele alındığında, en iyi yönetimin ne olduğu sorusunun öne çıktığı ve fikriyatla sürekli olarak geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Ancak bu sorun, insanların kendi yetkilerini nasıl birine devrettikleri meselesi üzerine kuruludur.²²⁶ Hukuki anlamda hükümdar, temsil yetkisini elde etmek için temsile mahal olan yasa veya kanuna kendini dayandırmakta ve yasa veya kanunun kaynağı ile kendisi arasında bir bağın mevcudiyetini ileri sürmektedir. Bu hususta hükümdarlık iddiasında bulunanın bu iddiayı "ne hakla" ileri sürdüğü, hükümdarlığın hukuki kaynağı ile ilgilidir. Bu hakkın, muhatabının nezdinde anlamlı hale gelmesi "ne hakla" sorusunun cevabının hukuki meşruiyeti ile alakalıdır. Ancak bu iki hususta denk ve tatmin edici bir neticeye ulaşıldığında iddia ve meşruiyeti takiben biat gerçekleşecektir.

²²⁵ Richard E. Flathman, "Legitimacy", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Ed. Robert E. Goodin vd., Vol.2, bs.2, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, s.578.

²²⁶ Bünyamin Bezci, "Politik Olanın Serencamı", **Düşünen Siyaset**, Sy.24, Kasım 2009, s. 113.

a. Hükümdarlığın Temellendirilmesi:

Hükümdarlık iddiası, hukuki anlamda halkı temsil etme ve dolayısıyla halka hükmetme yetkisinin bir kişi, zümre veya kurumda olmasına dayanak teşkil eden yasalılığa dayanır. Bu iddiayı ileri süren, bu yetkinin hukuki çerçevede kendisinde olduğunu muhataplara karşı ileri sürer. Doğa durumundan devletli hale geçişe kaynaklık ettiği düşünülen toplum sözleşmesinin veya mutabakatın neyin üzerine kurulacağı buradaki temsil durumuna bağlıdır.²²⁷ Temsil, hükümdarlığın kuruluşu ile beraber bir fiil olarak ortaya çıkmakla birlikte; temsilin hukuki dayanağı, hükümdarlık iddiası ve hükümdarlığın kuruluşu ile ilgilidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu açısından İslam hukuku ile de alakalı olarak bu ilişkileri vekalet ve velayet kavramları ile ele almak gerekmektedir. İnsanlar arasındaki temsil ilişkileri hukuki açıdan incelendiğinde en yaygın olan temsil ilişkilerinden birinin, vekalet sözleşmesi olduğu görülür. Kişinin hukuki işlem yapma yetkisini kendi rızası ile kendi adına bir başkasına devretmesi anlamında vekalet, çift taraflı bir ilişki olarak taraflar arasında meydana gelir.²²⁸ Vekalet ilişkisi, vekil ve müvekkil olarak iki şahıs ve iki irade varlığı ile meydana gelmektedir. Şartları arasında icap ve kabulün bulunduğu vekalet ilişkisi, taraflardan her birinin rızasının beyanı ile ortaya çıkmaktadır.²²⁹ Bu bakımdan siyasi anlamda vekalet, bir toplumu meydana getiren insanların tamamının veya bir kısmının, doğa durumunda, kendilerini temsil etme yetkisini bir kişiye veya bir gruba devretmesi anlamına gelmektedir.²³⁰

Çoğunluk için zımnen gerçekleşen bu ilişki, vekaletin sınırlarını aşacak şekilde yöneticiye yetki verirken, yetkiyi asla bir süre sınırlamasına tabi tutmaz ve vekaletin iptaline imkan vermez. Ancak devlet oluşumunu bu şekilde toplumla ilişkilendirmek, peşi sıra hukuki açıdan bazı problemleri meydana getirmektedir. Toplum, hukuki açıdan manevi şahıs hükmündedir; her ne kadar manevi şahıslar belirli bir hukuka malik ve bazı şeylerle mükellef olabilseler de manevi hukuka sahip olmak için irade sahibi değillerdir. Bu tür bir irade ancak gerçek kişiler söz konusu

²²⁷ Hanna Fenichel Pitkin, **Temsil Kavramı**, Çev. Seda Erkoç, Sakarya, Sakarya Üni. Kültür Yay., 2014, s.32.

²²⁸ Bilal Aybakan, "Vekalet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.1-6.

²²⁹ A.y.

²³⁰ Ayşen Furtun, **Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları**, Ankara, Asil yay, 2005, s.28.

olduğunda ortaya çıkmaktadır. Manevi şahsiyetin bu bakımdan iradesini meydana getirecek olanlar gerçek kişiler olmakla, bu tür bir ilişkiyi yönetimin kuruluşuna uygulamak hukuki açıdan oldukça güç bir meseledir.²³¹ Öncelikle yönetici olacak kişi ile vekalet ilişkisi kuracak kişilerin tek tek vekalet sözleşmesi yapmaları, bunun yanı sıra vekaletle konu olacak şeyin sınır ve sürelerinin belirlenmesi gerekir.²³² Çünkü manevi şahsiyet olarak toplumun hukuki açıdan kendine ait bir iradesi olmamasından dolayı bu irade beyanı, şahıslardan her bir fert tarafından şahsen yapılmalıdır. Ayrıca vekaletin "gayr-i lazım" bir akit olması, yani zorunlu olmaması, tarafların herhangi birinin, istisnalar olmakla birlikte, istediği zaman sonlandırabileceği bir akit olması, vekaletin siyasi olarak kullanılmasında yaşanan sıkıntılardır.

İslam hukukunda vekalet, rızaya dayalı, akitle gerçekleşen bir temsil şekli olarak ele alınmıştır. Bunun dışında ise vesayet, velayet ve kayyumluk olmak üzere vekaletin dışında temsil şekilleri bulunmaktadır. Vekalet bu temsil şekillerinden biri olarak kabul edilmiştir.²³³ Bununla birlikte sadece İslam hukukunda değil, farklı referanslı hukuk literatürlerinde de vekalet ve temsil birbirinden ayrı iki kavram olarak ele alınmıştır. Bu iki kavram beraber bulunmasına rağmen birinin varlığı diğerine bağlı değildir. Bu nedenle biri olmadan diğeri mevcut olabilmektedir.²³⁴ Velayet, siyasetle olan bağından dolayı ve akdin kuruluş biçiminin vekaletten farklı oluşu ile bizim için önem arz etmektedir. Fıkıhta "*rızâsı olup olmamasına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğrucu kılınması*"²³⁵ anlamına gelen velâyet; şer'î bir yetkilendirmedir. Bu bakımdan vekalette aranan karşılıklı irade şartı, velayette aranmamaktadır. Mezhepler arasında bazı farklılıklar olsa da velayetin hüküm ve hükümdarlık bildiren bir niteliğinin olması konusunda ittifak vardır. Genel ve özel olarak ikiye ayrılan bu tür velayette, genel velayet

²³¹ Mustafa Şeref, **Hukuk-ı İdâre-i Vilâyet**, İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, s.16.

²³² Buradaki atıf, genel olarak meclis için söz konusu edilmiş bir eleştiriyi içermektedir. Ancak hukuki açıdan vekalet sözleşmesinin kurulması yöneticinin söz konusu olduğu bütün durumlar için geçerli hale gelebilmektedir. Atıf yapılan metinde meclisin bir manevi şahıs olduğu, milletin meydana getirdiği bir manevi şahsın, daha ortaya çıkmadan herhangi bir şekilde akdin tarafı olarak kurulamayacağına değinilmektedir.

²³³ Murtaza Köse, "İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekalet-Temsil İlişkisi", Sy.34, **Ekev Akademi**, Kış-2008, s.234

²³⁴ Köse, a.g.m., s. 241.

²³⁵ Hacı Yunus Apaydın, "Velayet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.15-19.

(*velâyet-i âmme*), hilafet olarak da kullanılan imâmeti, yani devlet başkanlığını da kapsamaktadır.²³⁶ Genel velayet, halkın tamamını içerisine alan hukuki bir yetkidir. Hukukçular tarafından kimi zaman hakimiyetin siyasi olarak devletin zati bir vasfı olmadığı, devleti diğer toplumsal teşekküllerden ayırmaya yarayan vasfın velayet-i amme olduğu iddia edilmiştir.²³⁷ Velayetin bu türü yalnızca hükümdarı, devlet başkanını değil aynı zamanda vali ve hakimlerin yetkilerini kapsar. Bu noktada velayete ilişkin olan görev ve husus, insanların ortak menfaatleri ile ilgili olmayıp, fertleri tek tek ilgilendiriyorsa, genel velayet (amme velayeti) olarak isimlendirilir.²³⁸

Bir kimseden sonra gelerek onun yerine geçmek ve onu temsil etmek anlamına gelen ve genel velayetin kapsamı içinde yer alan hilafet, müminlerin yönetim bakımından temsil edildiği bir müessese olarak, İslam tarihinde yerini almıştır. Hatta velayet ve vesayet bakımından velî ve vasîlerin bulunmadığı yerde, Hz. Peygamberin "*Sultan, velisi olmayanın velisidir*" hadisine dayanılarak temsil yetkisinin, genel velayet sahibi devlet başkanında olduğu ileri sürülmüştür.²³⁹ Temsil edilenin öncelikli olarak ehliyeti ön planda tutulurken, bunun yanı sıra temsil edenin ise akıl, hürriyet ve İslam olma şartlarını taşıması gerekli görülmüştür.²⁴⁰ Velayet bakımından siyasi temsilde ise Müslüman olma, mükelleflik (akıl bâliğ), ihtilaflar söz konusu olmakla birlikte erkek olma, hürriyet, kifayet (güç ve cesaret bakımından), ilim (hükümleri ve kanunları idrak edebilme), adalet, nesep, fazıl olma gibi şartlar mevzubahis edilmiştir.²⁴¹

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, akit yönüyle vekalet, icâb ve kabulle beraber vekil ve müvekkil olmak üzere her iki tarafın iradesini gerektirmektedir. Velayetle temsil yetkisi ise, temsil edenin tek taraflı beyanını esas almakta ve dolayısıyla tek taraflı bir hukuki muamele halini almaktadır. Bütün bunların yanı sıra vekalet, "gayr-

²³⁶ Apaydın, a.y.; Ali Himmet Berki, **Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku**, Ankara, Örnek Matbaası Ortakları, 1955, s.138.

²³⁷ Mithat Bey, "Hukuku Amme Dersleri 2: Devlet Anasırının Hukuki Şeraiti Erazi", **İstanbul Üni. Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.VII, Sy.36, 1930 (Eylül 2011), s .696.

²³⁸ Osman Eskicioğlu, "Âmme Velâyeti", **Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy.6, 1989, s.419.

²³⁹ Köse, a.g.m., s.235, ayrıca bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es Sülemi Tirmizi, "Ebvâbü'n-nikah", **el-Camiü'l-Kebir**, C.II, 2.bs., Thk. Beşşar Avvad Maruf . Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998, Bab 15, s.392-393.

²⁴⁰ Apaydın, a.g.md.

²⁴¹ Kayed Yusuf Mahmûd Kar'uş, **Turuku İntihâi Velâyeti'l-Hukkâm fi'ş-Şer'iatî'l-İslâmiyeti ve'n-Nazmi'd-Düsturiyeti**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, s.105-138.

1 lazım" (geri dönülebilir, rücu edilebilir) bir akit olarak taraflardan herhangi birinin istediği zaman son verebileceği bir akittir. Ancak temsil, velayet ile gerçekleştiğinde çift taraflı bir akit olmadığı için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁴² Bu durumda velayetle kurulan temsil ilişkisinin sona ermesi, kanunla sübut bulmuş bazı durumların gerçekleşmesine bağlı görülmüştür. Temsilin genel olarak sona erme sebep ve şartları; başka bir hakkın ortaya çıkmadığı durumlarda, müvekkilin azli, vekilin istifası, vekil veya müvekkilin ölmesi, akli dengesini kaybetmesi, işin son bulması gibi hukukî ya da iradi sebeplerle ortaya çıkmaktadır.²⁴³

Özellikle otoritenin tek bir hükümdarda toplandığı devletli toplumlarda, yönetimin dayanağının vekalet gibi siyasi bakımdan muhataralı bir bağla değil, velayet gibi daha kuvvetli ve tek taraflı bir şekilde kurulduğu görülmektedir. Ehl-i sünnet tarafından velayetin bu türü fıkhi hükümler üzerine bina edilmiştir.²⁴⁴ Yukarıda değinildiği üzere hukuki açıdan velayetin öncelikle kanuni bir temele dayanması gerekmektedir. Bu nedenle sultanın topluma karşı velayet iddiasında bulunmasının birtakım gerekçeleri vardır. Öncelikle iddianın gerçekleşebilmesi için iddianın muhatapları nezdinde anlamlı olması gerekir. Temsilin kuruluşu bakımından kanun ile ilişkisi, halk ve yönetici arasında mevcut olduğu düşünülen velayet ilişkisinin hukuki yönünü ifade eder. Bu nedenle bu hukuki ilişkinin kurulması için yöneticinin temsil hakkının ortak değer olan hukukun içinden çıkarılması gerekir. Yani hükümdar ile halk arasında bu bağın kurulması için, iktidar sahibinin öncelikle kendisini bu hukuk tarafından onaylanmış bir "velî" olarak sunması gerekmektedir. Çünkü otoritenin sahibi olan kişi, aynı anda otoritenin kaynağı olarak görülemez. Kurulan mevcut otoritenin süreklilik kazanarak, başka nesillere de aktarım yapacak şekilde sürdürülebilir olması da otoritenin kaynağı ve otoritenin sahibi arasında bir ayırım yapmayı zorunlu kılmaktadır.²⁴⁵

Osmanlı, kuruluş aşamasında ilk olarak Selçuklu tevliyetinin reddi ile kendi devletinin meşruiyetini kurmaya başlamıştır. Buna dayanarak Osmanlı'nın velayet

²⁴² Köse, a.g.m., s.244.

²⁴³ Ali Haydar Efendi, **Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm**, C.III, Çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 2012, hk. 1530, s.575.

²⁴⁴ Kaye, a.g.e., s.23.

²⁴⁵ Kaye, a.g.e., s.76.

iddiasının öncelikle bir velayetin düşüşü ile başladığını söyleyebiliriz. Dönemi ele alan ilk tarih metinlerinde, dinin ve Tanrının varlığının her zaman için hükümdarın varlığını insanlar üzerinde zorunlu kıldığı ifade edilmiştir. Burada tevliyet iddiasına dayanak olan şey insanların varlıklarını sürdürebilmesine yönelik ihtiyaçlarının giderilmesidir. İnsanların kendi aralarında iş ve ilişkiye dair muamelelerinin görülmesi için bu işleyiş ve topluma nazır bir gruhun varlığının kuruluş esnasında halkın kabullerinde mevcut olduğu görülür.²⁴⁶ Tevliyet, velayet sahibini zorunlu kılmakla, bir kişinin veliliğinin son bulması velayetin son bulduğu anlamına gelmez bu nedenle velayetin sürekliliğinin bir gerekçesi vardır ve bu gerekçeye nispetle hükümdarlık iddiasında bulunan kişi, velayetin kendisinde olduğunu ileri sürebilir. Bu bakımdan dikkat edilmesi gereken nokta, "insanın ihtiyaçları" olarak kabul edilen şeylerin neler olduğudur. İhtiyaçların içerisine giren şeyler, tam olarak belirlenmediğinde ihtiyaç olarak değerlendirilmesi gereken şeyler, otorite açısından kaynak veya araç olarak sunulabilir.

Osmanlı'nın siyasi düşüncesini yansıtan eserler bu hususu göz önünde bulundurarak sultanı açıklarken öncelikle sultanın/hükümdarın neden gerekli olduğunu ele almışlardır. Bu açıklandıktan sonra sultanın neliğinden bahsedilebilir hale gelecektir. Sultanın gerekliliği öncelikle yukarıda ifade etmeye çalıştığımız yasanın varlığına işaretle açıklanır ve buna nispetle toplumsal yardımlaşma ve ihtiyaçlar bir gereklilik olarak sunulur. Hükümdar, Allah'ın yeryüzünde insanı halife kılması ile alakalı olup, insanlar arasında hak ile hükmetmekle mükelleftir ve bu konuda kişisel hevesle hak arasında ayırım yapılmaktadır.²⁴⁷ Bu noktada kavramsal yapısı ileride detaylı olarak ele alınacağı üzere "zıllullah" nitelendirmesi devreye girmektedir. Tanrının gölgesi manasına gelen "zıllullah"ın varlığı, yer yüzünde insanların sığınabileceği güvenli ve adaletli bir yerin varlığı için gereklidir. Gölge, halife ve naib olarak tanımlanır ve tanrının kendilerini bu işle mükellef kıldığı kişilerin üzerine düşer. Ancak gölge sahibine nispetle anıldığı için gölgenin esas

²⁴⁶ Orhan Gazi'nin karşılaşmaları esnasında Geyikli Baba'ya yapmak istediği ihsanlar Geyikli Baba tarafından şu sözlerle geri çevrilir: "Derviş Eyitdi: "Hâk teâlâ Dünya milkini sizün gibi hanlara ısmarladı ve malı dahı muâmele ehline ısmarladı kim kullarım birbiriyle mesâlihın göreler ve bizlere gün yini ve nasib olan rızık dahı yini." Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.318.

²⁴⁷ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.40.

sahibi tanrıdır. Burada ihtiyaç sahibi olan insanlar ve bunu gözetken de tanrı olduğu için hükümdarın varlığının esası, fert ve tanrı arasındaki bağda aranır.²⁴⁸

Hamd-i bî had ol Ehad mâlikü'l-mülk sultâna yaraşır ki hitâb-ı "innî câilun fi'l-arzı halîfe" hükmünün istimrârı isbâtında her karn u her rûzgârda bir pâdişâh-ı nâmdar vücûdun bürhân-ı kâtı' gösterür. Ve sipâs-ı bî-kıyâs ol pâdişâh-ı bâhirü'l-bürhâna münhasırdır ki bakâ-yı nizâm-ı âlem için nev'-i insândan ulüvv-i şânı beyyin ve tefavvukı zâhir ü müte'ayyin bir kulını cünd-i inâyetle mücenned ü mü'eyyed buyurup, tîğ-i hûn-bârını ve şemşîr-i abdârını ye'cüc-i fitne-i rûzgâra sedd ider, ve bâb-ı cevri ve tarîk-i zulmı anunla muğlak u münsed. "Ve helümme cerran". Bu evzâ'-ı mütegayyiru'l-ahvâl, ilâ mâ-şâ'llah müteceddid ü mütebeddil, ve kendünün saltanatına asla tagayyür ü tebeddül yörenmez.²⁴⁹

Yukarıdaki metinden anlaşıldığı kadarıyla, "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*" hükmü uyarınca her zaman ve her şartta bir padişahın varlığı kesin ve zorunlu görülmektedir. Bu padişaha münhasır olarak, nizâm-ı alemin bekası için Allah, insanlar içinden şânı herkes içinde bilinir ve üstünlüğü aşîkar bir kulunu inayeti ile kaim kılıp, onun varlığını fitne ve belalara kalkan kılar. Bu kalkan ile zulüm ve sıkıntıları yeryüzünden defeder. Hükümdarlığın kaynak olarak referansının yaratılış ile ilgili olması ve yaratılışın dini terminoloji ile açıklanması, inanç gerekliliklerini zorunlu olarak ihtiyaçların odak noktasına alır. Tursun Bey, ihtiyaç temelinde insanlar arasında gelişen yardımlaşma ile beraber medenileşmenin gerçekleştiğini söyler. Bu medenileşmenin tezahürü oba, köy ve şehir olarak ortaya çıkar. Fakat oba, köy, şehir gibi toplumsal alanların ortaya çıkması siyasetin ortaya çıkması demek değildir. Siyasetin ortaya çıkması, insanların bir arada bulunması, bir hukukun korunması ve herkesin yerli yerince bulunmasını sağlayan dinamiktir. Bu bakımdan toplumsal alanın varlığı ile siyasetin varlığı arasında bir öncelik sonralık ilişkisi değil; mekânsal bir birliktelik söz konusu olmaktadır. İnsanların doğa durumunda bir arada bulunması süregelen olarak siyaseti getirmemekte; bir arada bulunmakla, bu bir aradalığın medeniyet halini alarak birlik haline dönüşmesi siyaset ile mümkün olmaktadır. Yani bir aradalığın yardımlaşma ve medeniyet ortaya

²⁴⁸ A.e., s.41.

²⁴⁹ Tursun Bey, a.g.e., s.3.

çıkarmak şekilde oluşması, siyasetin ve bir aradalık hukukunun baştan tesis edilmesi ile mümkündür.²⁵⁰

İnsanların bir arada yaşamaları konusunda, hukuki temeli sağlayarak, nizamı tesis edecek siyasettir. Nizamla bağlantılı olarak siyasetin iki türünden söz edilebilir. Bunlardan dünya ve öte dünya mutluluğunu birlikte gayeliliğin merkezine alan "siyaset-i ilahi"dir ve "şariat" olarak isimlendirilmiştir. Bu siyaset türü bir peygamber aracılığı ile insanlara bildirilerek uygulamaya konulmaktadır. Diğer siyaset türü ise yalnızca akıl üzerine kurulu, duysal aleme nizam tesis etmek amaçlı yasa ve kanunları ifade eden "siyaset-i sultani" olarak da isimlendirilen öftür. Bunlardan her ikisi de bir padişahın varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada Tursun Bey'e göre siyaset-i ilahi, kıyamete kadar insanlar üzerinde zahir ve batın nizam-ı alemin tesisi için geçerliliğini sürdürecektir ve bunun için sürekli olarak bir peygambere ihtiyaç yoktur. Fakat her devir ve dönemde bir padişahın varlığı insanların ihtiyaçlarının giderilmesi ve nizam-ı alemin sıhhati için zorunludur.²⁵¹

Söz konusu gereklilik hükümdarın yönetim bakımından toplumla kurduğu ilişkiyi tarif eden çoban-sürü benzetmesi için de geçerlidir. Çobanlığın amacı koyunların içindeki eşitsizliğin doğuracağı fesadın engellenmesini ve ayrıca kurt olarak tarif edilen dışarıdakinin (kafirlerin) de bertaraf edilmesini içerir. Bu bakımdan çobanlık gündelik ihtiyaçlarla birlikte ve dini ihtiyaçların da giderilmesini gayelilik olarak içerir.²⁵² Bu tanrısal temellendirme yalnızca Osmanlı, Türkler veya Müslüman diğer devletler için söz konusu olmayıp başka kültür, inanç ve din zemininde neşet etmiş devletlerin hükümdarları için de söz konusu olmuştur.²⁵³ Bu hususta çoban-halife ile çoban-kral benzeştirmeleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar, ele almaya çalıştığımız hukuk itibarıyla açıklanabilir. Hükümdarlığın kuruluşunun temellendirildiği hukuk, hükümdar ve halk arasındaki temsil ilişkisinin asıl belirleyenisidir. Benzerlik ve farklılıklar isimlendirmeler üzerinde değil, isimlendirmelerin ortaya çıktığı hukuka nazaran ortaya çıkar. Çoban-sürü arasındaki ilişki Orta Çağ Batı düşüncesinde olduğu gibi hükümdar ve halk arasında bütün ve

²⁵⁰ Tursun Bey, **a.g.e.**, s.12, v.7b-8a.

²⁵¹ Tursun Bey, **a.g.e.**, s.12-13.

²⁵² Şeyhoğlu Mustafa, **Kenzü'l-Küberâ**, 38b-39a.

²⁵³ Bıçak, **Devlet Felsefesi**, s.95-111.

parça ilişkisi kurabilir.²⁵⁴ Fakat buradaki ilişki kuruluş itibariyle hukuki değil öncelikle varoluşsal bir ilişkidir. Bu, siyasi ilişkilerin ontolojik bir kaygı ve tavır alma halini alması tehlikesini içinde barındırır. Osmanlı'da velayet hukukunun teşkil ettiği hükümdar ilişkisi hükümdar ve halkın öncelikle tam anlamıyla niteliksel olarak ayrılmasını gerektirir. Velayet ancak birbirinden tam anlamıyla ayrılmış ve tanımlanmış iki tarafın olması ile işler hale gelir. Velayetin birbirinden ayrılmış iki taraftan veliye yüklediği ödev, halkın maslahatlarının yani ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu bakımdan hükümdar ile halk arasında bütün-parça değil; velayetin iki tarafı olarak ilişki vardır. Bu husus hükümdarlığın kuruluşu ile ilgili iddianın dayandığı hukuki zemini ve tarafların birbirinden ayrılmasını açıklar. Bu hukuka binaen iddiasını ortaya atan hükümdarın, iddiasının meşru olduğunu ispatlaması gerekir. Yönetim ve toplum arasındaki ilişkinin buna dayanarak hukuki anlamda kurulduğu açık bir şekilde söylenebilir.

b. Hükümdarlığın Meşruiyeti:

Velayetin temsille ilişkisinin çift yönlü bir temsil ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki yönetici ile halk arasında kurulan temsil ilişkisidir (iddia-temsil). İkincisi ise yöneticinin kanunla kurduğu meşruiyet ilişkisidir (meşruiyet-temsil). İddianın ortaya çıkması ile bağlantılı olarak ikinci ilişki türünde, yönetici velayet iddiasını ortaya atarken kendisini hangi nedenlere dayanarak meşrulaştırmaktadır sorusuna cevap aranır. İddia bakımından bir velayetin düşmesi dile getirildiğinde, bu velayete mahal olan kanunun, velayetle ilgili hükmü düşmemektedir. Bu nedenle, iddia sahibinin bir yönüyle kendisini bu hükme bağlaması ve iddiasının meşruiyetini sağlaması gerekmektedir. Bu durumda düşen velayetin yerine yenisinin bağlanması ve birinin diğerinden ayrılması gerekecektir. İddia, biat ve meşruiyet velayetin siyasi bakımından üç rüknü olarak tarif edilebilir. Velayet iddiasıyla ortaya çıkan bir gücün iktidar haline gelmesi için devamlılık açısından sürekli, siyasal anlamda üstün, hükmetme bakımından tek olması gerekir.²⁵⁵ Bunun halk açısından bağlayıcı olmasına sağlayan şey, biatın kuruluşunu ve sürekliliğini sağlayan meşruiyettir. Meşruiyet, toplum açısından bağlayıcılık

²⁵⁴ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.297.

²⁵⁵ Halis Çetin, **Siyaset Bilimi**, Ankara, Orion Kitabevi, 2012, s.33.

bildiren değerlere ve normlara uygunluğu ifade etmektedir.²⁵⁶ Konusu olduğu alana göre farklı kapsamaları olan meşruiyet, siyasal alan söz konusu olduğunda öncelikli olarak yönetme hakkını ifade ederken, politik güç ve itaatin aynı anda meşrulaştırılması durumunu da ihtiva eder.²⁵⁷ Meşruiyetin, kullanımında hem iktidarın kuruluşuna hem de sürekliliğine vurgunun öne çıktığı görülür.²⁵⁸ Bu bakımdan kavramın bu süreçler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde sürekliliğe ilişkin unsurların iktidarın kuruluşuna uygulanması gibi bir problemle karşılaşmak ihtimali gündeme gelecektir.

Önceki bölümde ele alınan hükümdarlığın kaynağına nispetle, hükümdarlık iddiasının bir kişi tarafından ortaya atılması, iddiada bulunacak kişinin söz konusu hakkı elinde bulundurduğu iddiasını da içerir. Burada iddianın yukarıda ele alınan yasa durumuna atıfla gerçekleşmesi gerekir. Hükümdarlığın kaynağı otorite üzerinden kurgulandığında soy bağından hareketle aileden, kabileye, kableden devlet reisliğine giden bir hükümdarlık açıklaması ön görülür. Fakat bu açıklama, bir arada yaşama ile devletli olma arasındaki geçişi tam anlamıyla açıklamamakta ve politik manada devletli yaşamayı, birlikte olmanın bir süreğeni olarak göstermeye çalışmaktadır.²⁵⁹ İki durumun birbirinden ayrılması için otoritenin merkeze alınması ise hükümdarlığa kaynak teşkil edecek yasanın insani ve toplumsal ilişkiler düzleminde kurulduğunu söylemeyi gerektirir. Kaynağın ilişkiler düzlemine indirgenmesi ise hükümdar ile hükümdarlığın kaynağı arasındaki farkın yok edilmesi, hatta kaynağın hükümdarın kendisine yüklenmesine neden olur. Bu noktada otoriteyi kurucu bir öge olarak almanın çözüm olabileceği düşünülebilir. Otorite ilişkileri merkeze alındığında bir kişinin hükümdarlık hakkını iddia etmesi için bu ilişkileri farklı bir noktada dikey olarak kesmesi gerekir. Bu dikey ilişkiler karizmatik kişileri zeka, güzellik, inanç gibi bir hususiyetlerle ön plana çıkarırlar. Söz konusu başarının kalıcılığı da karizmatik lideri takip eden bürokratik bir sistemin kuruluşu ile sağlanır.²⁶⁰ Fakat hükümdarlığın dayandığı yasalılık durumunun

²⁵⁶ Bilal Aybakan, "Meşru", **DİA**, C.XXIX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, ss-378-383.

²⁵⁷ Jean Marc Coicaud, **Legitimacy and Politics**, İngilizce'ye Çev. David Ames Curtis, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2004, s.10.

²⁵⁸ Aybakan, a.g.md.

²⁵⁹ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 1994, s.40.

²⁶⁰ Ted. C. Lewellen, **Siyasal Antropoloji**, Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yay., 2011, s.81.

Osmanlı'daki hukuki şekillenışı böyle bir açıklamaya imkan tanımaz. Osmanlı'nın kuruluşunda hükümdarın söz konusu yasaya nispetle, hükümdarlık iddiasını ileri sürebilecek yetkiyi nasıl elde ettiğinin açıklanması gerekir.

Hukuk ve iddia arasındaki ilişkinin öncelik ve sonralık bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim Osmanlı'da hükümdarlık iddiasının ortaya atılması, yalnızca Osman Gazi'nin bir boy beyi iken gücünün zirvesinde, dönemsel şartların uygunluğunu fırsata çevirerek, dışarıdaki muhataplarını da bu iddiaya boyun eğdirerek gerçekleşmemiştir. Devletli olmayı ifade edecek şekilde hükümdarlık iddiası, bu iddianın yerinde ve hukuki olmasını öncelikle gerektirmektedir. Zira muhatapların, ister Osman Gazi'nin boyuna mensup olsunlar, isterse başka bir boya mensup olsunlar, bu iddianın yerinde ve geçerli olduğunu kabul etmeleri ve buna bir değer atfetmeleri ya da reddetmeleri gerekir. İddianın başarıya ulaşip ulaşmaması, müddeiye biat edilip edilmeyeceği, buna ilişkin gerçekleşecek bir durumdur. Osman Gazi'nin devletin kuruluşu ile ilişkilendirilen Karacahisar fethi ve buradaki Cuma hutbesi meselesinin söz konusu iddia-hukuk ilişkisinde okunması gerekir. Osman Gazi, Karacahisar'ın fethinden sonra buraya Germiyan ilinden insanlar yerleştirerek bazı kiliseleri camiye çevirdiğinde halk, Cuma namazı kılmak ve kadı istemek hususunda söz birliği etmiştir. Bu sırada Osman Gazi ile Tursun Fakih arasında geçen konuşma şu şekildedir:

Anda Tursun Fakih dirlerdi bir azîz kişi var-ıdı ve ol halka imâmlik iderdi. Bunlar halların âna söylediler. Ol dahı geldi Osman Gâzi'nün kayınatası Edebalı'ya söyledi. Bu sözü söylüyorurken Osman Gazi çıka geldi. Sordu bunların murâdların bildi. Osman Gazi eydür: "her ne kim size gereklüdür âni eyle edin." dir. Tursun Fakı eydür: "Hânum! Bu işe Sultandan icazet ve izin gerekdür." dir. Osman Gazi eydür "bu şehri ben hod kendi kılıcum-ıla aldım. Sultanun bunda ne dahlı varkim ândan izin alam". didi. âna sultanlık viren Tanrı bana dahı gazâ-y-ıla hanlık viridi." dedi. "Ve eger minneti şol sancag-ısa ben hod dahı kendi sancak götürüp küffâr-ıla oğraşmadum." Dir. "Ve eger ol ben Âl-i Selçuk neslindenven dirse, ben hod Gök Alp oğlıyn; dirin. Ve eger bu vilâyete ben ânlardan öndin geldüm dirse, Süleyman Şah dedem hod andan öndin gelüp turur." didi. Osmân Gazi'den bu habarları işidicek bu halk râzı oldılar. Hemân-dem kadılığı ve hitâbeti Tursun Fakı azîze viridi. Evvel Cuma hutbesi Karacahisar'da okundı, ammâ bayram hutbesi Eskişehir'de okundı ve bayram namâzı da anda kılındı.²⁶¹

²⁶¹ Âşık Paşazâde, a.g.e., s.289.

Metinde Tursun Fakih'in, hanlık ve sultanlık olarak iki ayrı kavramdan, şer'î anlamda sultanlığı, hanlığın üzerinde saydığı görülmektedir. Bu bakımdan öncelikle sultanlığın, hanlık gibi diğer siyasi makamlardan hiyerarşik olarak daha üstün telakki edildiğini söyleyebiliriz. Osmanlı öncesi bu lakapların kullanımına bakıldığında han, melik ve emir kavramlarının bir bağımsızlık ve otorite ifadesi olarak görülmesine karşın, mevcut sultanın onayı ile varlığını sürdüren bir anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan hanlık gibi otorite bildiren makamların öncelikle tevliyetin kendisinde olduğu kabul edilen sultan tarafından onaylanması beklenmiştir.²⁶² Sultanlıkla ilgili olarak ise doğrudan Sultanlık makamının elde edilmesi için en temel yol olarak mevcut sultana varislik iddiası görülmektedir. Ancak yine de bu, kendi başına meşruiyet için yeterli olmayıp, halifenin onayına ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle Harzemşah Celaleddin'e Bağdat'taki halife hiçbir zaman Sultan olarak hitap etmemiş, Harezemşah'ın bütün çaba ve isteğine karşın ona *hakan*, *şehinşah* lâkapları gibi hiyerarşik olarak sultanlıktan daha alt konumda lakaplarla ile hitap etmiştir.²⁶³ Bu örneklerin aksine Osman Gazi, Selçuklu sultanının velayeti ile ilgili olarak bir vesayet yarışının içerisine girmemiş, sultanın velayet rükünlerini yerine getirememesinden dolayı velilik hakkının düştüğünü iddia etmiştir. Osman Gazi, hanlıktan sultanlığa geçiş için ilk hamle olarak hanlığın da sultanlık gibi tanrı vergisi bir makam olduğunu ileri sürerek mevcut otorite boşluğunda iki makamı hiyerarşik olarak aynı seviyede gördüğünü bildirmiştir.

Osmanlı'nın bir devlet olarak varlık sahasına çıkışına kadar İslam Tarihi'ne bakıldığında, pratik manada Büveyhi, Gazneli, Samanî, Selçuklu gibi devletlerin ortaya çıkmış olması ve Müslüman kimlikleri aslında halifelik ve tek liderlikle ilgili problemin çok daha öncesinden pratik alanda aşıldığını göstermektedir. Tarihi süreçte bakıldığında yönetim açısından töre ve güç olarak meşruiyet gereklerine sahip olan Selçuklu sultanlarının Abbasi Halifesi'nden kabullenme manasına gelebilecek onanma ile bu meşruiyet çerçevesini dinî anlamda berkittiği söylenebilir. Tuğrul Bey, Kaim-Biemrillah tarafından *melikü'l-meşrik ve'l-mağrib* ilan edilmiş ve bu andan sonra halife ve sultanın yetki sınırlarının değiştiği, halifeliliğin bir onay makamı

²⁶² Taneri, **a.g.e.**, s.52.

²⁶³ Taneri, **a.g.e.**, s.53.

haline geldiği iddia edilmiştir.²⁶⁴ Sultan Alaüddin Keykubad'da ise bu onay, halifenin elçisi Şihabüddin Sühreverdi vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Sultan, şeriattan ve adaletten ayrılmayacağına dair bir beyanda bulunmuş ve halifenin gönderdiği hükümdarlık alâmetlerine vasıl olmuştur.²⁶⁵ Bu örnekler, Selçuklu, Harzemşah, Memluk, Kadı Burhaneddin devletlerinin de aralarında bulunduğu pek çok örnekle desteklenebilir. Fakat özellikle Tuğrul Bey örneğinde görüldüğü üzere bu, sultanlığın kuruluş aşamasında meşruiyetinin sağlanması manasına gelmeyerek, mevcut tevliyetin meşruiyetinin sürdürülebilir ve yaygınlaştırılabilir olması açısından dini olarak da desteklenmesi durumuna daha uygundur.

Osmanlı bağlamında ise kuruluş anlamında meşruiyetin devletin kuruluşunda ele alınması gerekir. Velayet iddiası ile kabile birliğini aşan politik düzleme geçiş yapan Osmanlı, mevcut otorite boşluğunda iddiasının sağlamlığını dışa dönük olmaktan ziyade içe dönük delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Görünür sebepler bakımından o günkü İslam coğrafyasının önemli bir kısmının Moğol istilası altında olması, Abbasi halifesinin bu istila sonrası varlığını Memluk Devletine bağlı olarak Kahire'de devam ettirmesi, Memluk sultanlarının halifeyi sadece makamın varlığı adına orada tutmaları gibi sebep ve durumlar Halife'nin böyle bir meşruiyet sağlamaktan uzak olduğunu gösterebilir.²⁶⁶ Ancak Osmanlı Devleti kuruluş aşamasında yukarıda temas edildiği üzere öncelikle idaresi altında bulunduğu Selçuk sultanına karşı velayet iddiasını ileri sürmüştür. Bu nedenle iddianın mahalli olarak saltanatın sahibi Selçuklu görülmüştür. Osmanlı'nın kuruluşunu ele alan ilk tarih metinlerinde bu bakımdan ağırlıklı olarak Selçuklu sultanlarının Anadolu üzerinde veya herhangi bir yerde yetkisinin kalmadığı ve Moğolların onların üstünde "müstevli" olduğunu bildiren ifadeler rastlanır.²⁶⁷

Osman Gazi'nin Karacahisar hutbesinin devletin kuruluşu yani hükümdarlık iddiasının ortaya atılması noktasında yeterli görülmemeyerek, Türk geleneğine bağlı

²⁶⁴ Casim Avcı, "Hilafet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XVII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, ss.539-546.

²⁶⁵ Taneri, **a.g.e.**, s.42.

²⁶⁶ Avcı, **a.g.md.** s.542.

²⁶⁷ Mehmed Neşri, **Kitab-ı Cihannüma**, C.I, çev. Reşit Rahmeti Unat, Mehmet Altan Köymen, Ankara, TTK., 1944, s.69.

karizmatik liderliğin İslami ülkelerde hükümdar olmak için yeterli olmadığı yönündeki iddialar bu noktada önem taşımaktadır.²⁶⁸ Yukarıda işaret edilen yatay toplumsal ilişkileri kesen dikey ilişkilerin hükümdarlık için kaynaklık teşkil etmesi, hükümdarlığın kaynak olarak otoriteyi yani toplumsal ilişkileri merkeze alması ile mümkün olur. Bu noktada Max Weber'in açıkladığı otorite ilişkilerinin değerlendirmeye alınması gerekir. Weber, meşru otoritenin üç saf türü olduğunu öne sürerken, bunları, rasyonel temelli, geleneksel temelli ve karizmatik temelli olarak üç sınıfta değerlendirmektedir. Rasyonel temelli olan meşruiyet türü, normatif kurallara ve yasalara göre yönetime gelenlerin emir verme hakkını elinde bulundurmasıdır. Geleneksel temelli olanlar; kadim zamanlardan itibaren gelenekselleşen otorite ilişkilerine bağlı olarak iktidar gücünü elinde bulunduranların meşruluğuna yönelik inançlara vurgu yapar. Karizmatik temelli olanlar ise; egemenin istisnai durumuna atıfla kurulurlar. Bu istisnai durum vahiy, büyü, kahramanlık gibi tekrarlanamaz ilişkilerin kutsallaştırılması ile meydana gelir.²⁶⁹ Toplumsal davranışlar, Weber'e göre bu meşruiyetle şekillendirilebilirken, meşruiyetle birleşen bu davranış durumlarına düzenin geçerliliği ismi verilir.²⁷⁰

Weber her üç otorite-meşruiyet ilişkisinde, ilişkinin kuruluşunu açıklasa da verdiği analizler ilişki kurulduktan sonra yönetilen ile yöneten arasındaki ilişkinin hangi çerçevede yürüdüğüne daha çok atıf yapmaktadır. Örnek olarak geleneksel otorite türünde, zaten geleneksel normlar içinde yönetici bir ailenin kimliğine kutsallık atfetmiş bir topluluk söz konusudur ve kabul, liderin ilişkilerinin nasıl yürüdüğünü de belirler.²⁷¹ Fakat bu durumu Osmanlı ile ilişkilendirdiğimizde Osmanlıların boy halinde yaşaması ile devletli olmaya geçişi arasında bir fark gözetmekten kaçınmamız; dolayısıyla da boy yaşamında süren otorite ilişkisinin aynı şekilde devletli olmada da geçerli olduğunu ileri sürmemiz gerekir. Bu nedenle geleneksel otorite olarak tanımlanan tür, halef-selef iktidar sahiplerinin otoritelerinin

²⁶⁸ Halil İnalcık, **Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları**, 5. bs. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016, s.31.

²⁶⁹ Max Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, 2.bs., Çev. H. Bahadır Akın, Ankara, Adres Yay., 2005, s.40.

²⁷⁰ Max Weber, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Efkâr Yay., 2004, s.65.

²⁷¹ Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, s.55.

değerlendirilmesinde cazip olsa da devletin ortaya çıkışı için tam bir açıklama sağlamamaktadır.

Weber bu durumu "ilkel otoriterlik"ten saltanata geçiş fikriyle aşmaya çalışır. *"Yöneticinin kontrolü altında şahsi bir idari memur topluluğu, özellikle de askeri gücün gelişmesiyle, geleneksel otorite patrimonyalizme dönüşür. Mutlak otorite zirveye ulaştığında ise bu durum saltanat (sultanlık) olarak adlandırılır."*²⁷² Weber bunu, *gerotokrasi* olarak isimlendirdiği daha çok ailevi ilişkiler düzeyinde kalan geleneksel otoritenin, daha sistemli, bir idare mekanizması ve askeri gücü olan otorite düzeyine çıkması olarak değerlendirir. Bu düzeyde yönetim araçları ile yöneticiler tam olarak birbirinden ayrılmış durumdadır.²⁷³ Weber'in üretim araçları ile ilgili değerlendirmelerine de bakıldığında, bu tür bir otorite üzerinden Osmanlı'yı değerlendirmek devletin kuruluşu açısından değil; ancak beylik ilişkileri açısından mümkün gözükmemektedir. Çünkü bizi burada asıl meşgul eden mesele, Osmanlı'nın beylik formundan devlet formuna geçişidir. Bu geçiş, beyliğin iç otorite ilişkileri noktasında değerlendirilme ihtiyacı hissetse de gözden kaçırılmaması gereken nokta, Selçuklu gibi meşru bir devletin bünyesinde bunun gerçekleşmesi, dini anlamda halifenin varlığını halen sürdürüyor olması ve etraf beyliklerin de bu ilişkide pay sahibi olmalarıdır. Eğer gerekli meşruiyet şartları olmaksızın bir otorite değişikliğinden ve yeni otorite iddiasından bahsedilecek olursa, iddia sahibi doğrudan sistem dışı olmakla yüz yüze kalacaktır. Devletin kuruluşunu meşruiyet bakımından delillendirmek için bu ilişkilerin hepsinde geçerli olabilecek nihai bir düzene atıf yapılması gerekir.

Karizmatik ilişki formunun bu nitelikleri ile beraber bir kişiyi öne çıkarması, kişinin içsel değil; dışsal olarak kendisini ifade etmesi ve öne çıkarması ile ilgilidir. İçsel ve dışsal alan, otorite ilişkileri merkezinde tanımlandığında kan bağıının ve dini yakınlığın olduğu toplumsal alan, içsel olarak kabul edilirken; bunun haricinde kalan alan dışsal olanı ifade eder. Bu noktada karizmatik liderden beklenen dışarıya karşı güçlü bir hareket ortaya koyarak kendini içe karşı ispat etmesidir. İnalcık'ın

²⁷² Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, s.62.

²⁷³ Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, s.65.

Osmanlı'nın kuruluşu ile ilgili 1299 tarihine yönelik eleştirilerinin temelinde de bu teorik kaygı bulunmaktadır.

Osman han sıfatıyla kanun koymuş, belli başlı alp yoldaşlarına beyliğin belli kısımlarını timar, daha doğrusu il-yurtluk tayin etmiştir. Bütün bunlar, Osman'ın beyliği *han* sıfatıyla Türk geleneğine göre teşkilatlandığını anlatmak için kullanılmış iddialardır... Kaynaklar bu aşamada Osman'ı, diğer Türkmen beyleri gibi gazâ ile bağımsızlığa hak kazanmış, kendi adına hutbe okutabilecek bir bey, bir han gibi göstermeye çalışmaktadır... Türk geleneğinde devletin kuruluşu, her şeyden önce egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan karizmatik bir hanın ortaya çıkışına bağlıdır. Fakat bu, İslâmi geleneğe göre hutbe ve sikke sahibi olmaya yetmez.²⁷⁴

Söz konusu kaygının iki vechesi vardır. Bunlardan ilki Müslüman bir bey olarak Osman Gazi'nin karizmatik bir lider olması için gerekli olan dışa vurumun hikayenin taraflarından biri olan Selçuklu sultanına yönelmesidir. Bu durumda Osman Gazi'nin Müslüman bir devlet başkanına isyan etmemiş olmasını sağlamak gerekir; aksi takdirde öncelikle bu isyan probleminin çözülmesi gerekecektir.²⁷⁵ İkincisi ise iddianın içeriye karşı yapılmasının karizmatik liderlik için yeterli gelmemesidir.²⁷⁶ Bu nedenle İnalcık, Osmanlı'nın kuruluş tarihinin tevarihlerde aktarıldığı üzere 1299 Karacahisar hutbesi ile ilişkilendirilemeyeceğini, Osman Gazi'nin karizmatik otoritesini ilk kez Bizans'a karşı 1302 senesi *Bapheus* savaşında ortaya koyduğunu iddia eder.²⁷⁷ Burada söz konusu olan mesele Osmanlı'nın tam olarak hangi tarihte kurulduğu değil; kuruluşun gerçekleştiği teorik zeminin belirlenmesidir. Söz konusu meselede karizmatik liderlik formunun içsel ve dışsal olanı toplumsal ilişkiler üzerinden iç ve dış tanımlamasına indirgemesine dikkat etmek gerekir. Osmanlı'da kuruluşa ilişkin hususun böyle bir iç-dış ayrımı değil, yasaya ve cari olan hukuka bağlanma olduğu görülmektedir. Bu bakımdan da ifadelerin tamamı İslam hukuku içerisinde anlamlandırılabilir. Osman Gazi'nin, Karacahisar hutbesinde bu nedenle velayetin nihayete ermesi gibi hukuki açıdan iddiasını ortaya atması dikkat çekicidir. Karacahisar'da dile getirilen husus

²⁷⁴ İnalcık, **Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları**, s.31.

²⁷⁵ Bu meselenin detayları "Yurt ve Sınır" başlığı altında ele alınacaktır.

²⁷⁶ İnalcık'ın burada İslami geleneğe uygunsuzluk iddia ederken İslami geleneğin ne olduğuna dair bir açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Zira Osmanlı'nın kuruluşunda Türkler arasında cari hükümdarlık hukukunun İslam hukukundan ne derece farklı olduğunun delillendirilmesi gerekmektedir.

²⁷⁷ "Bizans imparatorluk ordusuna karşı kazanılan bu zafer, Osman'ı bölgede karizmatik bir bey durumuna yükseltmiştir", İnalcık, **Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları**, s.40.

veliliğin düşmesi, velayetin sahipsiz olarak bulunması, bu velayete layık olanın güç, bağımsızlık, Tanrı'nın ihsanı ve soy bakımından Osman Gazi olmasıdır. Osmanlı'nın kuruluşu bu bakımdan öncelikle muhatapların nezdinde anlamlı ve geçerli bir yasaya dayanıp içsel tutarlılık sağlayarak gerçekleşmiştir. Kuruluştaki bu duruma kuruculuk bakımından meşruiyet demeyi tercih ediyoruz.

Kuruluşla ilgili bir başka anlatı olarak Yazıcıoğlu'nun aktarımları, kavramlar merkezinde düşünüldüğünde velayet yoluyla temsil rükünlerinin kuruluş hikayelerinin temel meselesi olduğunu gösterir. Kuruluş ile ilgili anlatıların farklılaşması kuruluş hikayesinin literal değerlendirmelerde ortaya çıkan söylem tutarsızlıklarına işaret etmez. Anlatıların nazari ve kavramsal birliği, meselenin Osman Gazi'nin iddiası ve bu iddianın yöneldiği hükümdarlığın kaynağı olduğunu gösterir. Anlatılardaki ortak nokta veliliğin sona ermesi ile birlikte yeni velayet ilişkisinin kurulmasının Osman Gazi tarafından gerçekleştirilmesidir. Bu bakımdan Osmanlı'nın kuruluş anlatılarının da içsel bir tutarlılık içinde ilerlediği görülmektedir.

Uçtaki Türk beyleri Oğuzun her boyundan uç etrafında Tatar şerrinden korkup yaylarlar ve kışarlardı rûzigârla karşı tatardan incinenler uca gelip çoğaldılar fi'l-cümle ol illerin beyleri ve kethüdâları cem olup Osman Bey katına geldiler ve meşveret kıldılar çok kâl u kilden sonra sözlerinin ihtiyârı bu oldu ki eyittiler Kayı Han hod mecmû Oğuz boylarının Oğuz'dan sonra ağaları ve hanlarıydı ve Gün Han'ın vasiyeti ve Oğuz töresi mucebince hanlık ve padişahlık Kayı soyu varken özge boy hanlarının soyuna hanlık ve padişahlık değmez çün şimdiden girü Selçuk sultanlarından bize çare ve meded yoktur memleketin çoğu ellerinden çıktı Tatar üzerlerine gereği gibi müstevlî oldu çün merhûm Sultan Alaüddin'den dahi size safa-nazar olmuştur siz han olun ve biz kullar sultanımız hizmetinde bu tarafta gazaya meşgul olalım dediler, Osman Bey dahi kabul etti pes mecmûu uru durup Oğuz resmince üç kere yükünüp baş kodular ol zamanlarda Oğuz töresinden bakiye vardı şimdiki bekitip unutulmuştu dürlü obalardan kımran getirtip Osman Bey'e sağrak sundular çün içti çavuşlar sıhhat ve âfiyet ve padişahlık mübârek olsun deyip dua ve sena kıldılar andan cemiyet tamam birle göçüp Bilecik kalesi üzerine vardılar."²⁷⁸

Devletin kurucusu olarak Osman Gazi, ilk dönem anlatılarında iki yönü ile öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki boy beyi olarak neseb bakımından taşımış olduğu değer-kimliktir. İkincisi ise alp/gazi olarak dönem ve topografya itibariyle Anadolu

²⁷⁸ Yazıcızâde, a.g.e., s.424a-b.

coğrafyasında edinmiş olduğu güçlü konumdur.²⁷⁹ Soy bağının hanlık bakımından bağlayıcılığı ne derece kuvvetli olursa olsun, sultanlık söz konusu olduğunda, halkın bu durumu kabullenmesi meselesi pek çok metinde konu edinilmiştir. Sultanlığın aile bağlarından daha farklı olarak politik anlamı, halkın varlığı ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle halkın bey veya hanı, devlet sahibi olarak görüp görmediği ciddi bir sorun teşkil etmiştir. Sultanlığın iddia, biat ve meşruluk olarak tarif edilebilecek üç adet rüknü bulunmaktadır. Biatın sağlanması ise hem siyaset anlamında hem de meşruiyet anlamında halkın tatmin edilmesini gerektirir. Söz gelimi kuruluş yıllarında halkın refah ve güvenini gözeten politikalar, dışarıdan olan manasındaki "garib"lere karşı yaklaşımlar ve vergi ile alakalı düzenlemeler her ne kadar, adalet vurgusu, övme ve yüceltme anlamlarını içerecek şekilde yorumlara tabi tutulmuş olsa da aynı zamanda yeni bir devlet için kabul mekanizmasının da hala işlediğine işaret etmektedir.²⁸⁰ Ancak bu bir tür vekalet ilişkisine girilmesini değil, velayet bakımından hak iddiasında bulunan bir beyin, sultanlık makamında görülüp görülmediği ile alakalıdır.

Söz konusu meşruiyet-biat ilişkisi Anadolu'daki beyliklerin farklı siyasi organizasyonları içinde de gözlenebilmektedir. Akkoyunlu Karayülük Osman zamanında, onun yağma ve şiddetinden korkan Sivahlıların ona tabi olmak yerine Yıldırım Bayezit'e şehri teslim etmek istemeleri, otoritesi altına girilecek olan hükümdara biatın, sadece güç karşısında boyun eğmekle alakalı olmadığına, aynı zamanda velayet bakımından bir tercih gerektirdiğine işaret etmektedir.²⁸¹ Ancak tercih, velayetin gerçekleşip gerçekleşmemesi değil; kimin velayetinin geçerli kabul edildiği ile alakalıdır. Bu bakımdan sultanlıkta, hak iddiasının tâbiyet altına alınan halkla ilişkisi açıklanabilse de diğer yönü ile sultanlığın dayandığı kanuna, beyin/hanın kendini ilişkilendirmesi önemlidir. Velayetin düştüğünün iddia edilmesi, velâyetin zorunlu ve şer'î kabul edildiği İslam hukukunda yeni bir velayetin ortaya

²⁷⁹ İnalcık, **Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları**, s.20, 22.

²⁸⁰ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.279, 282.

²⁸¹ Mükrimin Halil Yinanç, "Akkoyunlular", **Akkoyunlu, Türkmen Akkoyunlu İmparatorluğu**, haz. Necip Aygün Akkoyunlu, Adil Şen, Ankara, Yay.y., 2003. s.27.

atılmasını gerekli kılmaktadır.²⁸² Yeni velâyet iddiasının meşru kabul edilmesi için öncelikle tâbi olduğu şeriata dayanması gerekir.

Akkoyunlu Devleti'ni göz önünde bulundurursak, onların meşruiyet meselesine yaklaşımlarını iki nokta üzerinde seyredebiliriz. Bunlardan ilki soy ve ikincisi ise tanrının kendilerine hükümdarlık görevini tevdi etmesidir.²⁸³ Bu bakımdan öncelikli olan efsanevi ata Bayındır Han'ın soyunun temizliği, mahremlerine dışarıdan el uzatılmamış olması, muvahhidlerle tarihin hiçbir yerinde düşman olmamaları, Ehl-i sünnet üzere, adaletli ve güçlü olmalarıdır. Tanrı'nın hükümdar kıldığı bu aile, mümin, muvahhid, ehl-i sünnet taraftarı, ilim sahibi ve şefkatlidir. Ancak bu iki özelliğin de amacı tebaanın ihtiyaçlarını, refahını ve birliğini sağlamaktır.²⁸⁴ Bu bakımdan bahsi geçen özelliklerin içinde sürekli tekrar edilen dini hasletler sadece dini anlamda insanların inançları ile bağdaşık bir temel kurma çabası olarak değil aynı zamanda dini bakımdan insanların ihtiyacı olan şeylerin giderilmesinin hükümdar üzerinde bir görev olmasıdır.²⁸⁵

Colin Imber, Osmanlı'nın meşruluğunu ilk olarak "kutsal savaş"la elde etmeye çalıştığını söylerken buna ek olarak, kendini Selçuklu varisi gibi göstererek muadillerine karşı hak sahipliği iddiasıyla kendine ait bir soy mitolojisi oluşturduğunu ve devlet içinde bir üst tabaka oluşumuna gidildiğini iddia eder.²⁸⁶ Söz konusu iddia aslında Osmanlı ile Akkoyunlu devletlerinin kuruluş hikayelerinin birbirine çok yakın bir formda izlediğine işaret etmektedir. Her iki devlette de hükümdarlığın makam olarak temellendirilmesi yapılarak ve hükümdarlık iddiası buna ilişkin olarak açıklanarak bir tanımlamaya gidilmiştir. Bu, Anadolu beyliklerinde hükümdar anlayışlarının farklılaştığı yerdir. Anadolu beyliklerinde sultanlık iddialarının öncelikle kendi içlerinde tanımlanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Kadı Burhaneddin, bağımsızlık iddiasını önce kadı, sonra nâib,

²⁸² Kayed, **a.g.e.**, s.17, 23.

²⁸³ İlhan Erdem, Kazım Paydaş, **Akkoyunlu Devleti Tarihi**, Ankara, Bileşik Yay. 2007, s.162.

²⁸⁴ **A.e.**, s.164.

²⁸⁵ Esterabadi, devlet söz konusu olduğunda, öncelikli olarak insanların dini ve dünyevi işlerinin düzenlenebilmesi için devleti şart olarak koymaktadır. Aziz b. Erdeşir Esterabadi, **Bezm u Rezm**, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara, TTK. Yay., 2004, s.42.

²⁸⁶ Colin Imber, **Ufukların Sultanları Osmanlılar: İktidarın Yapısı**, Çev. Nedime Eşlisoy, Ankara, Elips Kitap, 2016, s.137.

sonra vezir olarak görev aldığı ve otoritesini giderek güçlendirdiği Eretna Beyliği içerisinde gütmüştür (1380-81). Beyi ortadan kaldırarak görevden uzaklaştırırken, kendi otoritesini bu iddia ile temellendirmiştir.²⁸⁷ Ancak Osmanlı ilk olarak veraset ve vesayetin ortadan kalktığını iddia ederek bağımsız bir delille Selçukluya karşı iddia sahibi olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı tam da bu iddia ile birlikte hem beyliklerden hem de benzer bir görünüm arz eden Akkoyunlu Devleti'nden ayrılır. Osmanlı iddiasını yalnızca hükümdarlığın kaynağı, ihtiyaçlar ve kendi soy hususiyetleri üzerinden yapmaz. Aynı zamanda hukuki anlamda bir velayet ilişkisinin varlığı ve iddiasını takiben, velayet ilişkisi ile kendi arasındaki bağı hukuki olarak tesis ederek yapar. Bu durumun devletin siyasetine etkileri ilerleyen bölümlerde ayrıca detaylı olarak tartışılacaktır.

Osmanlı'nın devlet olarak kuruluşunun bu hususlar göz önünde bulundurularak yasaya nispetle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu yasada öncelikli olarak hükümdarlığın tanımlanması ve temellendirilmesi yoluna gidilmiş ve hükümdarlık iddiasında bulunacak olan kişi ile yasa arasındaki bağın tesisine çalışılmıştır. Kaynaklar üzerinden takip edilebildiği kadarıyla ve Osmanlı siyasetinin ilerleyen bölümlerde ele alınacak hususiyetleri bakımından Osmanlı'nın bu yasalılık ile kurduğu bağ tam anlamıyla hukuki bir bağdır. Özellikle İslam hukukunun bağlayıcılığında sağlanan bu durum törenin İslam hukuku içinde yeni ifadelerle cari olduğunu da göstermektedir. Hükümdarlığa ilişkin yasalılıkla kurulan hukuki bağ, Osmanlı'da hükümdarlığı sistemleştirirken iddia, biat ve meşruiyet olarak üç rükün üzerinden ilerlemiştir. Osman Gazi bu bakımdan hükümdarlık iddiasına sahip, hukuki anlamda meşru olarak hükümdarlık iddia edebilecek hakkı olan, bu iddiayı dile getirebilecek yeterli töresel dayanakla bağlantılı biridir. Bu noktada Osman Gazi'nin iddiası meşru olduğu için ona biat söz konusu olmuş ve tam olarak devletin kuruluşu olarak kuruluş gerçekleşmiştir.

²⁸⁷ Yaşar Yücel, **Kadı Burhanneddin Ahmed ve Devleti**, Ankara, Ankara Üni. DTCF. Yay., 1970, s.59-60.

2. Hükümdarlığın Siyasi Tesisi:

Yönetimin kuruluşu hukuki anlamda iddia, biat ve meşruiyet cihetlerinden sağlanmakta, bu cihetler itibariyle hükümdar ile fert arasındaki ilişki tesis edilmektedir. Kuruluş, siyasi anlamda ise devletin temellendiği ve devamlılığını kurduğu zemin açısından değerlendirilir. Hukuki anlamda yönetim-toplum arasında gelişen temsil ilişkisi, siyasi temsil ilişkisi ile bağlantılandırılarak devletin kuruluşu tamamlanmaktadır. Hukuki açıdan yönetimini bir yasayla ilişkili şekilde iddia eden hükümdar, bu iddiasına ilişkin zemini de siyasi olarak kurmak zorundadır. Siyasi temsil, hükümdarlık iddiasında bulunan kişinin yönetimin hukuki gerekçelerini ortaya koyduğu yasalılığa ilişkin bağıdır. Bunu hükümdarın fertleri temsili ve yasayı temsili olarak üzerinden de tarif edebiliriz. Temsil ilişkisi fertlere ilişkin olarak hukuki, yasaya ilişkin olarak tanrısal bir ilişkidir. Ferdi ve toplumsal ilişki hukuki açıdan önceki bölümde ele alındığı itibarla burada yasaya ilişkin tanrısal temsil meselesi ele alınacaktır ve Osmanlı'da hükümdarın yasa ile ilişkisinin nasıl kurgulandığını ifade edilecektir. Kendisini hukuki anlamda bir yasaya dayandıran hükümdarın, bu yasayı vaz eden ile arasındaki durumu açıklığa kavuşturması gerekir. Bu duruma nazaran hükümdarın siyasi temsili kapsayıcılık ve anlamlılık kazanır. Bu yasanın Osmanlı bağlamında hükümdarlığın kaynağı cihetinden tanrısal bir ifadesinin olduğunu belirtmiştik. Ancak yasanın tanrısal olduğunun ifade edilmesi söz konusu yasayı tanımlanmış hale getirmemektedir. Yasanın tanımlanması için Osmanlı'daki yasa bağlantısına değinmemiz gerekir.

Hükümdar-yasa ilişkisi ve dolayısıyla hükümdar-tanrı ilişkisi ortaçağ boyunca pek çok örnek üzerinden takip edilebilmektedir. Osmanlı'ya dair bu ilişki üzerine değerlendirmeler de ağırlıklı olarak bütüncül bir bakış açısı ile konuya yaklaşma temayülünde olmuşlardır. Fakat bu ilişkinin ortaçağ devletlerinde, özellikle de Hristiyan devletlerinde kuruluşu ile Osmanlı'da kuruluşu arasında ciddi anlamda farklılıklar vardır. Osmanlı'daki kuruluş hem Türk töre yapısından hem de İslam literatürü çerçevesinde hilafet teorilerinden etkilenecek yeni bir formla ortaya çıkmıştır. Türklerin Osmanlı'ya intikal eden töre mirası da bundan aynı derecede payını alarak Osmanlı literatürü içinde yeni bir anlam alanı oluşturmuştur. Bunlarla ilişkili olarak da Osmanlı'nın kuruluşu hükümdarlık cihetinden muadil örneklerine

nazaran ayrı bir kuruluş hususiyeti gösterir. Osmanlı'nın bu hususta özgünlük olarak nitelendirilebilecek yönü Türk töresine ait kut anlayışını, daha önce örneğine rastlanmamış bir şekilde Türkçe üzerinden hilafet teorileri ile birleştirmesidir. İfade dilinin Türkçe olması İslam literatüründen gelen kavramların, Türkçe karşılık düştükleri terimlerin anlamlarını da yüklenmelerine neden olmuştur. Bu durumu ele alabilmek ve Osmanlı'nın kendisine has tanımlarını ortaya koyabilmek için ilk olarak ortaçağ temsil ve tanrı-kral ilişkisini ele alacak sonrasında ise Osmanlı'da kut ve hilafet teorilerinin devlet kavramı altında birleşerek gösterdikleri özgün yönelimi ifade etmeye çalışacağız.

a. Temsilin Temellendirilmesi:

Osmanlı Devleti'nde hükümdarın yasa ile olan ilişkisi, bir temsil ilişkisidir ve bu ilişki tanrı ile alakalı bir hususiyet taşır. Temsilde hükümdar ve tanrı arasındaki ilişkinin mahiyeti temsilin sınırlarına göre belirlenir. Temsilin sınırı, temsil edilen manasında asıl, temsil eden ve temsilin hangi esasta bir araya geldiğinin ölçüsüdür. Temsil eden, aslı ne anlamda temsil eder, hangi sınırlarda icraatta bulunur ve bunu neye dayanarak yerine getirir bu ölçüye göre belirlenir. Siyasi temsilin temellendirilmesi bu sınırlara bağlı olarak hükümdarın erkinin diğer insanlardan nasıl ayrıldığı ve hükümdarın yasanın kaynağına nasıl kendisini bağladığını açıklar. Söz konusu ilişki yalnızca Osmanlı'ya has olmamakla birlikte ağırlıklı olarak Batı'daki örneklerle nazaran ele alınmaktadır. Bu nedenle öncelikle iki temsil arasındaki farkın ortaya koyulması gerekir. Osmanlı siyasi yapısı açısından siyasi temsil meselesi ile ortaçağ Hristiyan siyasi yapısında siyasi temsil arasında temsilin sınırları açısından siyasete yansımış hukuki ve fikri temellendirme farkı vardır. Hristiyan literatürü bu hususta temsil-sembol ilişkisi ile şekillenip tanrı ile bir ayniyet ilişkisi ileri sürerken; Osmanlı'da bu temsil, hukuki olarak şekillenip tanrı ile hükümdar arasında bir mükellefiyet ilişkisi ortaya koyarak meydana gelir. Söz konusu ilişki kut mefhumu ile bağlantılı olarak köken meselesi ile de doğrudan ilgilidir. Bu noktada konunun temsilin sınırlarına bağlı olarak siyasi temsil meselesi şeklinde okunması gerekir. Osmanlı'daki ilişkinin hukuki olarak kurulmasını tam olarak anlamlandırabilmek öncelikle bunun ayniyet ilişkisi ile farklılaştığı noktaların belirlenmesi ile mümkündür. Bu nedenle ilk olarak ayniyet ve sembol ilişkisi

üzerinden konuya değinecek ve Osmanlı'da siyasi temsil meselesini tanrının temsili merkezinde ele almaya çalışacağız.

Temsil probleminin siyaset felsefesi nazarından ele alınması Osmanlı'nın değerlendirilmesinde herhangi bir kavram karışıklığını önlemek adına önem taşır. Tanrı-kral ilişkisinin sembol merkezli kurgulanması imparatora tanrısal bir yetki ile yasanın kaynağı olma durumunu bahsetmektedir. İlişkinin hukuki açısından temsil-mükellefiyet bağında kurulması ise hükümdara hukuk yapma yetkisi vermekle birlikte temsil bakımından hükümdara yasaya kaynak olmak için bir alan açmaz. Özellikle Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinde temelleri somut bir şekilde görülen Tanrı-kral ilişkisi, Roma'nın Stoacı geçmişi ile kurumsal bir yapı izlenimini tam manasıyla vermeye başlamıştır.²⁸⁸ İskenderiyeli Helenist Yahudi Philo (ms. 50), antik Yunan'ın, aşkına has olan düzenliliği olarak tabiatın ve tanrının düzenini ifade eden yasa (*Pyhsis*) ile görülür dünyaya has düzen ve etik anlamında yasa (*Nomos*) arasında patriarklar merkezli teolojik bir bağlantı kurmuştur. Ona göre yasa asıl anlamda tanrıdan gelir ve logosa uygundur, patriarklar ise logos ve yaşayan yasadırlar.²⁸⁹

Tanrının mükemmelliği ile maddenin süfli durumunun aynı düzlemde ve doğrudan ilişki kurması Philo'ya göre bir aracı ile mümkün olmaktadır. Bu aracılığı yapanlar, her şeyin babası olan tanrı hakkında hakiki bilgiyi bilen tanrının oğullarıdır.²⁹⁰ Diğer taraftan Musa ise başka bir kategoride *Nomos Empsychos*'tur (yaşayan yasa) ve Tanrı tarafından yasa olarak ilan edilmeden önce "yaşayan ve rasyonel" yasadır. Musa'nın tanrı ile konuşmaya çağırılması, onun ilk doğuşuna mahsus dünyevi bedeninden sıyrılarak, her şeyin babası "asıl baba"dan meydana

²⁸⁸ İskenderiyeli Helenist Yahudi Philo'nun teoloji çalışmaları, tanrı-yasa-imparator ilişkisinin temellendirilmesinde belirleyici bir kaynak olmuştur. Tanrı, bir baba olarak tabiatı yaratmış, ona bir takım ahlaki ve fiziksel kanunlar (*Nomos physeos*) koymuştur. Tabiat, bu kanunlara göre hareket eder ve bu bakımdan dünya bir *megapolis* olmakla tek bir yöneticiye yani tek bir akla (*logos*) tabidir. Böyle olmakla logos tanrının yasasıdır ve tabiatı düzenleyen yasadır. Bunun yanında ise *Agraphos Nomos* tabiatın yazılmamış yasalarını imlerken bu yazılı olmayan yasalar, patriarkların kendileri ile müşahhas hale gelmektedirler. Patriarklar tıpkı İbrahim'in bizzat kendisinin yasa oluşu gibi yasadırlar ve *Nomos Physeos*'ın (tabiatın yasası) tamamlayıcılarıdır. Dursun Ali Aykıt, **Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo**, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011, s.133-138.

²⁸⁹ A.e., s.137.

²⁹⁰ A.e., s.170.

gelen ikinci bir doğuşa tabi tutulmasıdır. Pavlus, Philo'daki aşkın ile dünya arasındaki ilişkiyi logostan Mesih'e aktarır ve kralın tanrısallığı düşüncesine paralel olarak tabiat yasasının durumuna yeni bir vurgu yapar.²⁹¹ Kral, yasanın kendisidir ve yaşayan yasa nitelendirmesi Pavlus tarafından İsa'ya verilir.²⁹² Yaşayan yasa/kral ile yazılı yasanın hükmü kalkmış ve *Kutsal Ruh*'un önderliği başlamıştır. Pavlus, kralın şahsında tanrı ile İsa arasında bir benzerlik öngörürken bir yandan da kendisi üzerinden kilisenin bu ilişkideki bağlayıcı temsil yetkisini de tesis etmiştir.²⁹³

Hristiyanlığın sistemleştirdiği bu ruhani fikriyat, IV. yüzyılda Yunan fikriyatı ve Hristiyan dogmalarının bir devlet sisteminde temerküz etmesine olanak sağlamıştır.²⁹⁴ Bu tarihlere kadar kilise için "*Tanrı'nın Krallığının yeryüzündeki temsilcisi*"nden anlaşılan bizzat Hristiyan kilise topluluğu olmuştur.²⁹⁵ Constantin'den sonra bu ilişkinin türü değişerek kilisenin Hristiyanlaşmış bir devlette nasıl bir konum alacağı yeniden belirlenir. Bu noktada Kayserili Eusebius, kilise ve imparatorun birleşmesini, teolojik olarak insanlığın evrensel kurtuluşu ve barışı etrafında dellillendirmeye çalışmıştır.²⁹⁶ Eusebius tarafından kilisenin yasa oluşu ve yasa koyuculuğu imparatorun şahsına aktarılmıştır. Eusebius, imparatorlukla kiliseyi birleştirirken, Pax Augusti'yi Hristiyanlığın yayılmasını kolaylaştırmak adına, kutsal logosun siyasal ve sosyal alandaki bir düzeni olarak yansıtır. Eusebius'a göre Pax Romana, İsa'nın demonlar üzerindeki göksel zaferine denk düşer.²⁹⁷ Eusebius, Tanrı'nın öğretisinin yegane sağlayıcılığını kiliseye; evrensel krallığını ise imparatora devretmiş ve bunları ayrılmaz bir bütün olarak ifade etmiştir.²⁹⁸ Constantin, Eusebius tarafından Pavlus'un hikayesine benzer şekilde Hristiyan topluluğu gözünde yeniden kurgulanır. Pek çok meselde Constantin'in İsa tarafından

²⁹¹ A.e., s.242

²⁹² A.e., s.249.

²⁹³ A.e., s.250.

²⁹⁴ Georg Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, Çev. Fikret Işıltan, 8. bs.. Ankara, TTK. Yay. 2015, s.29-30.

²⁹⁵ Bilal Baş, "Constantine And The Christian Church: The Divine Roles Of The Church And The Roman Empire in Eusebius Of Caesarea's De Sepulchro Christi", **İslami İlimler Dergisi**, C.XI, No:2, 2006, s.110.

²⁹⁶ A.y., s.110. Güçlü bir monarşi ve evrensel bir kurtuluş, kilise özelinde monoteist bir teoloji ile mümkündür. Bkz. A.y., s.112.

²⁹⁷ A.y., s.113. "Pax" kavramına detaylı olarak Yurt başlığı altında değinilecektir.

²⁹⁸ A.y., s.115.

seçilerek, kutsal görevin ona verilmesi kurgusu ciddiyetle vurgulanırken, hikayeler haç sembolizasyonunda düğümlenir.²⁹⁹ Constantin, tanrının yer yüzündeki temsilcisi olarak iktidarın sahibi konumuna gelmiş, Roma İmparatorluğu da bu kutsal temsilin mekanı olarak görülmüştür.³⁰⁰

Bizanslılar, imparatorun tanrının doğrudan temsilcisi olduğuna inanırken; bu temsil yetkisini doğrudan tanrının verdiğine inanmışlardır. İsa'nın logos olarak hem rahip olduğu hem de yeryüzünü, *regnum*'u (krallık) ve *sacerdotium*'u (rahiplik) kendisinde birleştirmiş bir kral olduğunu iddia edilmiştir. İsa'dan sonra bu güç ikiye bölünmüş, ruhani olan havarilere, dünyevi olan ise sezara verilmiştir.³⁰¹ Bu iktidar alanında ortada logosun sureti olan bir iktidar ve bu iktidarın temsilcisi olan iki güç bulunmaktadır. Asıl olanın tanrının temsili olması nedeniyle hem imparator hem de patrik için "*İsa'nın canlı ikonu*" gibi aynı sıfatların kullanıldığı görülür.³⁰² İmparatorluğun cennet krallığının yer yüzündeki yansıması olma öğretisi güç kazandıkça imparator, tanrının emir ve sözlerinin aracısı olarak kabul edilmiştir. Buna göre cennet krallığının sonsuzluğu, Hristiyan imparatorluğunun sonsuzluğunun delilidir.³⁰³ Justinianos zamanında Doğu Roma'nın resmi öğretisi artık kesin olarak Hristiyan dogmalarından, Roma hukukundan ve erkin tanrısal kökenli olduğu inancından müteşekkil hale gelmiştir.³⁰⁴

İmparator I. Basileios (867-886) oğlu Leon'a şöyle demektedir: "Erkini Tanrı'dan aldın... Tacını da benim ellerim aracılığıyla Tanrı'dan alacaksın". VII Konstantinos Porphyrogenitos (913-959), yönetim sanatını üstüne (de

²⁹⁹ Fatih Özçelik, "Vita Constantini Kutsal İmparator Costantinus'un Hayatı", (Master Tezi), **Balıkesir Üni., SBE.**, 2008, s.38-39.

³⁰⁰ İmparator'un bu yetkisi ve süreç içinde gelişen ilişkiler kralın kilise üzerinde tam ve bağımsız yetkisini vurgulayan Sezaropapizm kavramını ortaya çıkarmıştır. Bkz., Deno J. Geanakoplos, "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," **Church History**, C. XXXIV, No. 4, Aralık 1965. Bu makalenin Türkçe çevirisi için; Mustafa Alican, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", Tarih Okulu, Ocak-Nisan 2011, No:9.

³⁰¹ Alican, a.g.m., s.175.

³⁰² Alican, a.g.m., s.174. Bu tutum beden nazariyeleri üzerinden bir uyum şeklinde yansıtılmaya çalışılmış, imparator ve kilisenin kafa ve ruh olduğuna yönelik teoriler ortaya atılmıştır. Bkz. Donald M. Nicol, **Bizans'ın Son Yüzyılları**, Çev: Bilge Umar, 2. bs., İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003, s.82.

³⁰³ Steven Runciman, **Byzantine Civilization**, New York, Meridian Books, 1956, s.54. İmparator, yer yüzündeki tanrı krallığında (basileia) tanrının temsilcisi iken, aynı zamanda yasanın da kaynağıdır. Bu yasa ise ancak ve ancak Hristiyan ilkelerine dayanmakta idi. Bu bakımdan yaşayan yasa olarak İmparator yer yüzünde tanrının vekili ve aracısı idi. Bkz. Alican, a.g.m., s.175-176.

³⁰⁴ G.L. Seidler, **Bizans Siyasal Düşüncesi**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Göçebe Yay., 1997, s.16-17.

administrando imperio) kitabında, oğluna şunları söylemektedir: "Tanrı, imparatorları tahta geçirir ve onlara herkes üstünde erk verir... Senin tahtın güneş gibi, hep onun önünde durur ve gözleri sana dikili olur; seni korkutacak hiçbir şey de yoktur, çünkü Tanrı herkesten iyisin diyerek seni seçmiş, anadan ayırmış ve erkini sana aktarmıştır."³⁰⁵

Justinianos, kilise ile imparatorluk yetkilerini bir derecede ayırmaya çalışmıştır. Her ikisinin de bir ve aynı kaynaktan çıkmış iki yetki olduğu savunularak ruhani olan kiliseye hasredilmiştir.³⁰⁶ İmparator her durumda önünde giden çifte altın taçlı şamdan ile temsil edilerek hem dünyevi alanın hem de ruhani alanın temsilcisi ve koruyucusu olmuştur. Tek taçlı şamdanları ile patrik ruhani alanı, kraliçe ise dünyevi alanın temsilcisidir.³⁰⁷ İmparator III. Leon papayla yazışmalarında kendisini imparator ve rahip olarak tanıtırken şöyle devam eder: "*Ben, tanrının sürülerini doyurmasını istediği havarilerin prensi Peter gibi.*"³⁰⁸ Tanrı evreni nasıl yönetiyorsa İmparator da devleti yöneten ölümlü bir tanrı gibidir. Her ne kadar bozulmalar aleminde olsa da taşıdığı iki varoluş ile insanlara tanrının devletine en çok benzeyen iktidarı kurabilecek olandır. Eğer hükümdar, gücünün yettiği ölçüde tanrının imgesi ve gerçek bir kopyası olamayacaksa asla gerçek bir hükümdar da olamayacak ve boş bir ad taşıyacaktır.³⁰⁹ İmparator, kilise ve doğru inancın koruyucusu olarak, tanrının seçtiği ve tanrının kendisine emanet ettiği Hristiyan devletinin yaşayan ikonudur. Bu nedenle o, başka şeyler gibi değil bizzat kendisine ait siyasi-dini dogmaların konusudur.³¹⁰

Yukarıda ana hatlarına değinmeye çalıştığımız tanrı-kral ilişkisi, sembolik bir temsil ilişkisi olarak öncelikle tanrı-kral arasındaki ayniyet ilişkisine dayanmaktadır. Bu ayniyet ilişkisinin krala sunduğu temsil hakkı, ona yasa ve yasaya kaynak olma noktasında bir konum sunmaktadır. Ancak temsil ilişkisini ayniyet üzerine kurmak temsilin sınırlarını aşacak şekilde temsilin kullanılması anlamına gelir. Temsil'de

³⁰⁵ A.e., s.23-24.

³⁰⁶ "İnsanlığın en büyük nimetleri, bize yükseklerden bağışlanmış olan Tanrı'nın armağanlarıdır - rahiplik ve imparatorluk yetkisi. Rahiplik tanrısal şeyleri yönetir, imparatorluk yetkisiyle insansal şeylerin üstüne konmuştur ve onlara akıl erdirir; fakat ikisi de bir ve aynı kaynaktan çıkarlar ve her ikisi de insanın yaşamını süslerler." Ernest Barker, **Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Dost Kitabevi, 1982, s.99-100.

³⁰⁷ A.e., s.138.

³⁰⁸ Runciman, a.g.e., s.56.

³⁰⁹ Barker, a.g.e., s.94-95. Barker, bu fikirleri 1827 yılında Kardinal Mai'nin *Scriptum Veterum Nova Collectios*'unda yayınlamış olduğu tahmini olarak 6. Yüzyıla dayanan bir metinden alıntılanmıştır.

³¹⁰ Ostrogorsky, a.g.e., s.28.

esas olan asıldır ve temsil eden, aslı bazı cihetlerden kendisinde tekrar eder. Temsil eden, temsilde tekrar ederek asla döner ve yine temsil eden, asıl ile temsil arasındaki bağlantıdır. Temsil eden, temsil ettiği aslın fillerini kendisinde tekrar ederek temsil bakımından asla dönüş yapmış olur. Bu manada temsil fiili ile fiilin mercii olan asıl arasındaki bağlantı temsil eden vasıtası ile kurulmuş olur. Tekrar ve dönüş itibariyle temsil eden, asıla uymak zorundadır. Temsil edenin aynadaki temsilde olduğu üzere, asılda olmayan şekilde icraatta bulunma imkanı yoktur.³¹¹ Ancak temsilde ayniyet ilişkisinin kurulması temsilin, temsil itibariyle de sınırlarının aşılarak temsil edenin asıl yerine icraatta bulunması anlamına gelmektedir. Osmanlı siyaset düşüncesinde bu temsil alanını çözümlemek de bu hususu göz önünde bulundurmak ve buna ilişkin olarak yasa ve yasaya kaynak olma durumunun nasıl gerçekleştiğini ortaya koymakla mümkün olabilecektir.

Osmanlı'daki temsil meselesi temsil-mükellefiyet ilişkisi olarak orta çağ siyaset düşüncesinden farklılaşırken, yasa ile yasaya kaynak olma durumunu birbirinden ayırmıştır. Bu, ileride temas edileceği üzere kut mefhumu zemininde sağlanırken; Osmanlı'da söz konusu temsil ilişkisinde bilinçli bir tercih yapıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlılarla ilgili yorumlarında George Palamas, Müslümanların İsa'nın bakire Meryem'den doğduğunu, onun tanrının keliması ve ruhu olduğunu bildikleri halde ona Tanrı olarak saygı göstermediklerini bu bakımdan da paganlar gibi yalanı gerçek yerine ikame ettiklerini söyler.³¹² Palamas tam da bu noktada İsa ile Hz. Muhammed karşılaştırması üzerinden politik alandaki farklılaşmanın kaynaklarına iner. Bu karşılaştırma yukarıda kısaca belirtmeye çalıştığımız tanrının temsili meselesinin Osmanlı'da nerede farklılaştığını vurgular:

Bunun yerine onlar yanlış doğruya mübadil kılıp değiştirdiler. Durmadan bitimsizce yaşayan, sonsuz söz olan ve tanrı-insan olan [İsa] yerine sadece insan olan, ölümlü ve cesedi toprağa gömülmüş Muhammed'e inandılar, onu yücelttiler ve takip ettiler. O [İsa] bedeniyle ölümü tatmış olmasına rağmen - bunu ölümü kaldırmak için yapmıştı- sonsuz ve kutsal yaşamın hükümdarı

³¹¹ Yalçın Koç, **Anadolu Mayası**, s.138-139. Söz konusu temsil durumu, ayna ve aynadaki temsil üzerinden açıklanmaktadır. Aynadaki temsilin, temsil ettiğinin haricinde bağımsız bir fiil icra etme imkanı yoktur.

³¹² Sahas, a.g.m., s.417.

haline gelmiştir. Bu, tutkunun, ölümün ve yeniden dirilmenin asla sağlayamayacağı bir yaşamdır.³¹³

Müslümanların inanç ve düşüncelerindeki din formu Palamas'a göre hiçbir zaman temsilde ayniyeti sağlayamayacak bir yapı arz eder ve bunun en büyük sebebi çift bedenli, aracılık yapabilecek bir İsa figürünün olmamasıdır. Palamas'ın bu ayrımları vurgulamak için Müslümanlarla girmiş olduğu tartışmada kullandığı argümanlar Tanrı, İsa ve kilise arasında kurulan bağın bir ayniyet bağı olduğunu gösterir. Palamas'ın argümanına göre Tanrı ile İsa arasındaki ilişki güneş, güneş ışığı ve ışık arasındaki ilişki gibidir. Güneş, güneş ışığı ve ışık birbirinin gayrı olmadığı gibi Tanrı, İsa ve kilise de birbirinin gayrı değildir. Bunun teorik argümanı, tanrının sıfat ve fiillerinin birbirinden ayrılmamasıdır. İsa, tanrının keliması olarak hem kelam hem tanrının kelam sıfatı hem de tanrının konuşmasıdır.³¹⁴ Müslümanlar tanrının filleri ve sıfatlarını birbirinden ayırmakla aynı zamanda ayniyet ilişkisini de engellemiş olmaktadır. Zira ışık ne ise güneş de o olması gerekir. Söz konusu tanrı, İsa ve kilise arasındaki ayniyet ilişkisinin imparatora tahvil edilişi göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı'da kuruluş aşamasında tanrı-kral ilişkisinin sembolik olarak sağlanması için gerekli argümanların olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ne tanrı ile Hz. Muhammed arasında ne de hükümdar ile tanrı arasında böyle bir bağlantı kurulamamaktadır. O halde tanrının temsili meselesinin başka bir açıdan yani temsilin sınırları ve İslam hukuku üzerinden tekrar düşünülmesi gerekir.

Osmanlı için yönetim ile hükümdar ilişkisi İslam hukuku merkezinde kurulur ve bu nedenle temsil ile ilgili öncelikle hilafet ve imamet meselesinin göz önünde bulundurulması gerekir. Hilafet ve imametın temsil durumu ise Türklerdeki kut mefhumunun hukuki şekillenmesi olarak Osmanlı'nın kuruluşunda bağlayıcılık kazanmıştır. Devlet ve hilafet kavramları içinde Osmanlı literatüründe ifade bulan kut, yönetim erkinin şekillenmesinde hukuk ile tanrısallığın bağıını oluşturur. Osmanlı'daki kullanımlarında kutun geçmişteki mana bütünlüğünü kaybetmeden yeni bir mana ve etki alanı kazandığı gözlenmektedir. Türklerin hem İslam öncesi hem de İslamiyet sonrası devlet telakkilerinde hakimiyet tanrının vergisi ile mümkün

³¹³ Sahas, a.g.m., s.414.

³¹⁴ Sahas, a.g.m., s.420.

olmaktadır.³¹⁵ Ancak bu verginin nasıl gerçekleştiği tartışmalı hususların başında gelir. Kullanımı itibariyle lügatlerde saadete ilgili kutsal bir ihsan olarak tarif edilen kut,³¹⁶ Kaşgarlı Mahmud tarafından baht, talih,³¹⁷ bereket³¹⁸ anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Kut, verili bir durum olarak, kişinin saadete ulaşması ile doğrudan bağlantılıdır. Bu saadet, geri alınabilir olduğu için kalıcı bir düzeni ifade etmemektedir.³¹⁹ Kut, siyasetle ilgili olarak tanrının kişiye hükümdarlığı vermesi ve onu bununla muttasıf kılması manası ile öne çıkar.³²⁰ Kut, hükümdar olan herhangi bir kişiyle ilişkilendirilebildiği gibi, aynı zamanda soyun ilk atasına verilen hükümdarlıkla da ilişkilendirilebilir. Tanrı ile hükümdar arasındaki ilişki, soy mekanında cereyan etmektedir ve soyun ilk atasının tanrı tarafından görevlendirildiği, bu vazifeyi yerine getirmekle yükümlü olduğuna inanılmıştır. Ancak vazife, olumlu ve olumsuz anlamlarda sorumlu olmayı içermektedir.³²¹ Kut anlayışının tanrıya yakınlık ifade etmesi nedeniyle hükümdara söylem açısından bir meşruiyet kazandırdığı da değerlendirmelerde dile getirilmiştir.³²²

Kut kavramının kullanılışı üzerine yürütülen tartışmalarda, kutun saadet ile devlet manalarından hangisine atıfla kullanıldığı mesele olarak alınmıştır.³²³ Kut kavramının ihtiva ettiği anlamların literatürde devlet kavramının tedavül etmek, değişmek, değişen zafer durumu gibi anlam muhtevası ile örtüşmesi her iki kavramın birbirini yerine kullanılmasına neden olurken diğer yandan kutun hem saadet hem de devlet anlamlarını bir arada yüklendiğine işaret etmektedir.³²⁴ Kutadgu Bilig'te Vezir Ay-toldı ile müşahhas hale getirilen kuta ekseriyetle ikbal, değişkenlik, zafer ve akıl manaları atfedilmişlerdir. Beylik, tanrı tarafından ihsan edilen bir şey iken tanrının beylik verdiği kişiye aynı zamanda akıl ve gönül vereceğine, bunlara uygun tavır ve

³¹⁵ Özlem Bağdatlı, Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi, (Master Tezi), İstanbul Üni. SBE., İstanbul, 2007, s.34.

³¹⁶ Gerard Clauson, "kut", **An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford, Oxford Uni. Press, 1972, s.594.

³¹⁷ **Dîvânu Lugâti't-Türk**, s.85, 98, 140.

³¹⁸ **Dîvânu Lugâti't-Türk**, s.44, 451

³¹⁹ **Dîvânu Lugâti't-Türk**, s.299.

³²⁰ Bağdatlı, a.g.e., s.34, 39.

³²¹ Bıçak, **Devlet Düşüncesi**, s.80

³²² Sadettin Gömeç, **Türk Kültürünün Ana Hatları**, Ankara, Akçağ Yay., 2006, s.58.

³²³ Bu tartışmaların içeriği için bkz. Bağdatlı, **a.g.e.**, s.90.

³²⁴ Yusuf Has Hacıb, **Kutadgu Bilig**, Çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, by.549, 694, 5086.

hareketle beyleri donatacağına inanılır. Ancak beyliğin birine verilmesi umuma şamil değildir ve beyin oğullarından birini işaret etmektedir.³²⁵ Bey olan kişi buna kendi gayreti ile değil, ancak tanrının ihsan etmesiyle kavuşur.

Hükümdarlığın bir ihsan olması hükümdar ile tanrı arasında bir ayniyet ilişkisi oluşturmadığı için hükümdar bilgisiz ve kötü de olabilir.³²⁶ Bu noktada huzur ve saadetin halkın arasında yayılması ve ülkenin nihai bir düzene ulaşması, yönetimin akıl, gayret ve adaletle tesis edilmesine bağlıdır.³²⁷ Vezir Ay-toldı vasıflarını anlatırken kendisinin sürekli değişen ve mutluluğu getiren olduğunu söyler ve tıpkı ayın doğup yükselmesi ve sonra küçülerek kaybolması gibi kendisinin de zamanla ikbali yükselttiğini sonra da çekip gittiğini belirtir.³²⁸ Ay-toldı kendisini bu şekilde anlatırken, yeni ve taze olanın peşinde olduğunu, eskiyen ve yitenin orada kaldığını belirtir.³²⁹ Bunun bir kusur değil bir erdem ve düzen olduğunu bildiren Ay-toldı, kutun böylelikle sürekli deveran içinde olduğunu, tek düze bir zaman ve mekan içinde olmadığını dile getirir. Bu nedenle Ay-toldı hükümdarın karşısında bir top üzerinde oturur ve bu topun mekansızlığına değinir.³³⁰

Küvenme bu kutka kelir hem barır
İnanma bu devlet birür hem alır
Yayığ ermez erse bu devlet özi
Ne edgü neng erdi bu kut ay kozı
Kelip barmaz erse bu devlet yana
Tünermegey erdi yarumış küne³³¹

³²⁵ **Kutadgu Bilig**, by.1932-1936.

³²⁶ **Kutadgu Bilig**, by.5469. Orhun kitabelerinde Kültigin abidesinde yer alan "Ondan sonra küçük kardeşi kağan olmuş tabii, oğulları olmuş tabii. Ondan sonra *küçük kardeşi büyük kardeşi gibi kılınmamış olacak*, oğlu babası gibi *kılınmamış* olacak. Bilgisiz kağan oturmuştur, kötü kağan oturmuştur." [İtalikler bize ait] ifadesi bu noktada dikkat çekicidir. Burada geçen *kılınma* ifadesinin kut almak ile alakalı olması kuvvetle muhtemeldir. Muharrem Ergin, **Orhun Abideleri**, 4.bs., İstanbul, Boğaziçi Yay., 1979, Doğu 4-5.

³²⁷ **Kutadgu Bilig**, by.5941-5947.

³²⁸ **Kutadgu Bilig**, by.730-750.

³²⁹ **Kutadgu Bilig**, by.686-696.

³³⁰ 664. Beyitte "ben bu gün bir devletim, bir topa benzerim; kim bana yaklaşırsa ben onu yakalarım" ifadesi 669. Beyitte şu şekilde sürdürülmektedir. "Akarsu, güzel söz ve devlet [kut], bunlar durmadan yorulup dinlenmeden dünyayı dolaşırlar".

³³¹ "Güvenme bu mutluluğa[kuta] geldiği gibi gider, inanma bu devlete verdiği gibi alır. Eğer bu devlet dönecek olmasaydı; ey kuzum, bu ikbal[kut] ne güzel şey olurdu. Devlet gelip tekrar gitmeseydi, bu aydınlanmış gün yine kararmazdı" **Kutadgu Bilig**, by.694-696.

Zaman ve mekan kavramlarının kutla ilgili bu derece önemli noktalarda vurgulanması, kut mefhumunun teorik kurgulanışına daha dikkatli ve kavramsal bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.³³² Kutadgu Bilig'te vezir Ay-toldı'yı "kut"un müşahhas anlatımı olarak düşündüğümüzde, "kut"u, bey'e bey olması esnasında gelen ve onun beylik durumunu her haliyle ortaya çıkararak tamamlayan bir şey olarak görmemiz gerekir. Bu durumda kutun tanrı tarafından ihsanı ile beylik tamamlanmakta ve temsil durumu tam olarak zahir hale gelmektedir. Doğal olarak bu anlama göre kut almamış birinin de hükümdarlığı mümkündür diyebiliriz. Söz konusu durum ileride ele alınacağı üzere Osmanlı'da hükümdarlık kurumunun kardeşler arası mücadelelerde en belirleyici özelliklerinden birine kaynaklık eder. Bu noktada kutun iki anlamı ön plandadır ve bu iki anlamdan ilki baht ve talih manaları ile devlet, diğeri ise saadettir. Talih, devlet manasında kişiye gelir ancak değişen ve dönüşen yapısı ile devamlılığı ancak beyin gayret ve dirayetine bağlıdır.³³³ Ay-toldı kut olarak düşünüldüğünde baht ve talih, hükümdarın hükümdar olmağına dönük yanıdır. Bu bakımdan vezirin makam olarak var olabilmesi için yani kutun gelebilmesi için öncelikle hükümdarın varlığı gerekir. Hükümdar ile vezir bu bakımdan farklı bir zeminde değerlendirilir. Saadet ise hükümdarlığın devamlılığıdır ve ahlaklılık ile akıl bu kısımda yer alır. Vezirin yani kutun saadet ile teması sürdüğü sürece aydınlatma devam eder ancak hatalar üzerine bu kesilebilir.³³⁴ Devamlılık yukarıda değinildiği üzere hükümdarın kutu elinde tutma becerisine bağlıdır. Yani kutun mana itibarıyla birincisi kuruluşa ikincisi ise düzene hitap eden iki farklı veçhesi bulunmaktadır. Kuruluştaki ihsan ilişkisinin kalıcılığı, devamlılıkta düzen ile ilişkili mükellefiyete bağlıdır.

Kut ile ilgili olarak bey olacak kişinin, kendisine beylik verilmesinden sonra devamlılık ve düzen ile ilgili hükümdarlığa ait sıfatlar devreye girmektedir. Bu bakımdan, adalet, cömertlik, akıllı olma, bilgi, tok gözlülük, merhamet gibi vasıflar, hükümdarın kurucu ilkeleri değil, sıfatları olarak değerlendirilmelidir. Hükümdarlığın isim olarak mevcut olmasından itibaren sıfatlar devreye girer. Aksi

³³² Ayhan Bıçak, "Kutadgu Bilig'in Teorik Yapısı", **Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Sempozyumu**, 26-27 Ekim 2009, haz. Musa Duman, Ankara, TTK Yay. 2011, s.127-128.

³³³ **Kutadgu Bilig**, by.698-700.

³³⁴ **Kutadgu Bilig**, by.724.

takdirde, ismin mevcut olmadığı durumda, sıfatların mevcudiyeti söz konusu olmayacaktır. Ancak sıfatların yokluğu hükümdarın, hükümdarlık durumuna yani ismin kendisinde herhangi bir eksikliği belirtmez, bu nedenle de hükümdar Kün-toğdı adını almıştır; güneşe benzer ve ışığı eksilmez.³³⁵ Sıfatların tezahür etmesi ve etmemesi ile saadetin ve düzenin devam edip etmemesi arasında bir bağ vardır. Bu da nihai anlamda amacın kendisi ile bağlantılıdır. Hükümdarın karşısında "*devletin dul libaslarını çıkararak beyaz gelinliğini giymesi*", alem ve nizam arasındaki ilişkinin hükümdar ile tezahür etmesindendir.³³⁶ Kut bakımından hükümdarın özellikleri noktasında isimler ve sıfatlar arasında bir ayrım gözetilmediği durumda hükümdarın hükümdar olmasının kaynakları ile düzenin kaynaklarının birbirine karışması söz konusu olmakta, düzen araçları ile kuruluşun kaynakları birbirine karışmaktadır.³³⁷ İsimler, hükümdarın hükümdar olması ile alakalı özellikleri yani daha kapsamlı bir ifade ile hükümdarın asli kimliğini ortaya koyarken, sıfatlar ise bir hükümdarı adil, zalim, cömert veya cimri yapan, isimlerin tezahür alanı olarak görülmelidir. Bu nedenle asli kimlik olarak hükümdarın doğrudan kendisini tanımlayan isimler, kut'un verilmesi ile ilgili olarak Tanrı'nın ihsanı ile gerçekleşmektedir.³³⁸ Bu noktada tanrı, insanı sıfatlarını açığa çıkaracak yetkinlikle ve isimlerle donatırken, bu yetkinliklerin kullanılıp kullanılmaması ise hükümdara bağlıdır.

Osmanlı düşüncesinde kut, hükümdar için bir zorunluluk bildirmemektedir. Yani hükümdar, hükümdar olmak bakımından zorunlu olarak kut almış değildir. Ancak hükümdarın sultanlık makamını elde edip *zıllullah* (tanrının gölgesi) olarak isimlendirilmesi ve tanrının temsilcisi olabilmesinin yegane yolu kutu elde etmekten geçer. Bir kişide kutun olup olmaması o kişide kutla ilgili sıfatların tecelli etmesi; adalet, istikrar, merhamet, cömertlik gibi vasıfların görülmesi ile alakalıdır. Bu bakımdan hükümdar olduğunu iddia eden kimseden "*devletin ve saadetin gitmesi*" olarak tarif edilen şey, o kişinin hükümdarlığının temsil bakımından tanrı ile

³³⁵ Kutadgu Bilig, by.824-827.

³³⁶ Bıçak, "Kutadgu Bilig'in Teorik Yapısı", s106.

³³⁷ Bağdath, a.g.e., s.105.

³³⁸ Kutadgu Bilig, by.80-90.

bağlantısının kalmaması ve düzen için artık güvenilmez olmasıdır.³³⁹ Böyle bir durumda hükümdar olan kişiye karşı biat zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Şeyhoğlu Mustafa'nın sultanlık ve padişahlık olarak iki kavram kullanılıyor oluşu, temsil ve kapsayıcılık bakımından yönetimler arasında bir ayrımın olduğuna işaret eder. Padişahlık Allah'a yaklaşma ve yakınlaşma vasıtası olarak adaletli bir düzene atıf yapmakta iken, sultanlıkla ifade edilen mana ise doğrudan "halifelik" ile karşılanmıştır. Halifelik kurumsal anlamda hilafeti değil, bir kişiye sultanlığın ihсан edilmesi anlamında kuta benzer bir durum anlamına gelir. Padişahlık pratik manada düzenin sürdürülebilir olması ile ifade edilirken; sultanlık, tanrının temsili esasında kuruluşu işaret etmekte ve gölge metaforu aslolanın sıfatlarına bağlanmaktadır. Gölge, tanrının gölgesi olarak sahibine atıfla kullanılmaktadır ve gölgenin üzerinde sabit olduğu gölgelik bu bakımdan tanrının sıfatlarından belirli mazhariyetlerin gözlendiği yer olarak ifade edilir.³⁴⁰

Şeyhoğlu, yasanın kaynağına ihсан vasıtasıyla bağ kurmuş ve dolayısıyla kut ve hilafet almış padişahlığa "âm", yani kuşatıcı padişahlık ismini vermektedir.³⁴¹ Buradaki kuşatıcılık asıl manada alemde düzen ve nizamı tesis eden yasaya ilişkin kuşatıcılıktır. Bunun haricinde, padişahlık sadece hüküm sahibi olmak olarak da vücut bulabilir ki bu daha önce de belirtildiği üzere düzen ve saadetten uzak, sıfatların fiili olarak tecelli etmediği padişahlığı ifade eder. Kişi tanrı ile şahsı arasındaki bağların "adalet" uyarınca tesis edildiği "hâs" [kuşatıcı olmayan, sınırlı] padişahlığı elde eder ve bundan sonra kendisine âm [kuşatıcı] padişahlık ihсан edilebilir. Hâs padişahlık ferdin kendi hayatı üzerinde tanrının buyruğuna uygun

³³⁹ Daha önce ifade edildiği üzere Musa Çelebi etraf beylere zulme varacak derecede davranışlarından dolayı, beylerin biatını kaybetmiş ve bu duruma sebep olarak "devletin kendisinden gitmesi" beyler tarafından gösterilmiştir Neşri, **Kitab-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi**, C.II, Çev. Faik Reşit Unat ve Mehmed Altan Köymen, Ankara, TTK Yay., 1957, s.483.

³⁴⁰ "İndi ad-ıla ol kölgenün kölgeligi ol nesneye ol vakt sâbit olur ve dürrüst olur ki ol kölge bîraganın sıfatından görenek bu kölgede dahî bulına." Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.63.

³⁴¹ Âm lafzı ifade ettiği bütün fertlerin tamamını kuşatan manasında kullanılan bir terimdir. Bu bakımdan fıkıh, kelam ve mantık gibi ilimlerde, kapsamlı bir kullanım alanı olan âm lafzı, herhangi bir ifade ile sınırlandırılmamış olanı ifade etmektedir. Bu nedenle metinde daha rahat anlaşılması bakımından âm terimini "kuşatıcı" manası ile karşılamayı doğru bulduk. Kavramın detaylı tahlili için bkz. Ali Bardakoğlu, "Âm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)** C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, ss.552-553. Kuşatıcı kavramı bizim kullandığımız anlamı ile hilafetin ve padişahlığın "sultan"da müteşekkil olması keyfiyetini kastetmekteyiz. Hilafetin bu bakımdan, "sultan"ın imkanı nispetinde sultanda suret bulmasını ifade ediyoruz.

olarak hakim olmasıdır. Âm padişahlığın zuhuru hâs padişahlığın mevcudiyeti ile beraberdir ve hâs olan padişahlık bulunmadan âmdan bahsetmek muhal sayılmıştır.³⁴² Bu noktada Osmanlı'nın iddiası padişahlıklarının kut almış, devlet sahibi, kuşatıcı bir padişahlık olduğudur. Anlatı bütüncül olarak ele alındığında âm padişahlık kut-hilafet gelmiş olan padişahlığı yani sultanlığı ifade etmekle birlikte, kut gelmeden de padişahlık mümkündür. Firavun'un hükümrانlığı bu bakımdan hükümdarlık olarak kabul edilmekle beraber diğerine nispetle mecazi manada sultanlığı temsil eder.³⁴³ Bu nedenle de mecazi hükümdarlık kut-hilafet'in geldiği yasaya nispet edilemeyen, kuşatıcı olmayan siyasi bir temsil bildirir. Âm padişahlık, kutun süreklilik ile ilgili ikinci manası olan saadet ve düzen ile bağlantılıdır ve bu, kutun gelip gelmemesine bağlıdır. Hükümdarda âm padişahlığın işaretleri gözlemlendiğinde devletin devamlılığı ve düzeni ile alakalı bir temas sağlanmaktadır ki kutun yani sultanlığın/hilafetin padişaha geldiğine işaret etmektedir.

Osmanlı'da kutun varlığı ile ilgili dikkati çeken meseleler, devlet ve hilafet kavramlarında kut manalarının içkin olması bunun yanı sıra kardeşler arası mücadele, kardeş katli ve halkın temsil sorunudur. Devlet ve hilafet meselesini temsilin meşruiyeti altında ele alacağız ancak siyasi alanda karşılaşılan meseleleri burada örneklendirmek kutun Osmanlı'daki bağlayıcılığını vurgulamak adına gereklidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren kardeşler arası mücadeleler reddedilemeyecek bir gerçektir. II. Mehmed'in kanunnamesi ile birlikte bu mücadele farklı bir boyuta evrilirken, genel itibarıyla hukuki bir mesele olarak algılanmaya daha müsait olmuştur. Ancak kut mefhumunun hilafet ve imamet kavramları içinde varlığını sürdürüyor olması bu konuya daha farklı bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Osmanlı için Osman Gazi'nin amcası Dündar ile mücadelesinden itibaren bu mücadelelerin hukuken bir problem teşkil etmediği görülmektedir. Mesele bunun hukuken sorun olmamasının yanında bir hak olarak da kabul edilmesidir. Daha önce de değinildiği üzere Osmanlı'nın diğer siyasi organizasyonlara nazaran iddiasının ana meselesi kapsayıcılık olmuştur. Osmanlı, iddiasını sultanın kapsayıcılığı meselesi

³⁴² "Bunun-ıla ki çok kişiler hâs pâdişahlığın dâdın viribilürler ve âm pâdişâhlığın dâdın vir-imezler. Zirâ ki bu âm pâdişâhlık Hak niyâbeti ve hilâfetidür ve nübüvvetin yardımudur ve andan ulurak ve mu'azzamırak hiç iş yoktur. Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.68.

³⁴³ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.84

üzerine kurgularken kendilerinin de tıpkı sultan gibi kapsayıcı bir hükümdarlık sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Bu noktada kuruluş itibarıyla böyle bir iddianın sahibi olan Osmanlı hanedanının, hanedan içinde hükümdar olma hakkına sahip olabilecek fertler arasında bu problemi ne suretle çözdüğünün belirlenmesi gerekir. Bunu yalnızca güç sahipliğine ve galibiyete indirgemek kuruluş formülleştirmelerini hukuken tesis eden bir devlet için yeterince açıklayıcı değildir.

Fetret döneminde yaşanan çatışmalarda Çelebi Mehmed ve Çelebi Musa'nın Edirne kalesi önündeki karşılaşmaları göz önünde bulundurulduğunda halkın hükümdarlık mücadelesinde bulunan kişiler arasında "kut" bakımından bir tercih yaptığı görülmektedir. Çelebi Mehmed'in kardeşi karşısında Edirne kalesinden yardım istemesi üzerine halkın *"bu şehri sen kardeşinle cenkleşip, galip gelmeden sana vermeyiz, görelim devlet hanginizin başındadır"* demesi sultanlık iddiasında bulunan kişinin kut alıp almadığının değerlendirilmesi ile bağlantılıdır.³⁴⁴ Bu durumda kastedilen "devlet" in, kut karşılığı olarak kullanıldığı düşünüldüğünde kut'un temsil bakımından halkın gözleyebileceği ve değerlendirebileceği bir mefhum olduğu anlaşılmaktadır. Mücadelede elde edilen başarı halkın bir kişide kut bulunup bulunmadığını değerlendirdiği ve gözlediği ilk alandır. Erken dönemde terim olarak ifadesi bulunmasa da kut'un bir değer olarak temsilde kurucu rolü olduğu anlaşılmaktadır. Toplum hükümdarlığa hakkı olan kişilerden hangisinin buna layık olduğunu ve hangisinin hükümdarlığının kapsayıcı olduğunu kut vasıtası ile teşhis eder.

Kut'un temsil için kurucu ve belirleyici olması yalnızca seçim ve değerlendirme ile ilgili örneklerde karşımıza çıkmaz. Kutun seçim ve belirleyicilik konusunda böyle bir rolü var ise Fatih'in kardeş katli fetvasının halkın böyle bir değerlendirme yapması önünde ciddi bir engel oluşturduğu ve hatta Türk devlet sisteminde önemli bir değişiklik yaptığı söylenebilir. Kardeş katli, iddia sahibi kişiler arasında oluşacak bir mücadelenin önüne geçerken, halkın kutu/devlet sahibi olmayı ilk gözlediği yer olan birinin diğerine galib gelmesi durumunu da ortadan kaldıracaktır. Zira "kut" un temsil üzerindeki dinamik etkisinin, "kut" un engellenmesi

³⁴⁴ Neşri, **Kitab-ı Cihan-nümâ**, C.II, s.509.

ile statik bir hale sokulmuş olması muhtemeldir. Bu değişiklik ile ilgili daha önemli bir veri Fatih'in İstanbul'un fethinden sonra temsildeki ayniyet ilişkisini Ortodokslar için tesis etmiş olmasıdır. Bu konuda dikkat çeken nokta Fatih'in "kayzer" unvanını kullanmasıdır.³⁴⁵ Unvanın kullanılması yalnızca güç bakımından II. Mehmed'in Roma tahtına oturması anlamına gelmez. Fetih öncesi dönemde ortodoksların siyasi istikrarın kaybolması üzerine vuku bulan teolojik kaygıları, bu konuda önemli bir izlek sunar. Bizans'ta imparatorun kiliseden bağımsız bir güç olarak varlığı düşünülemeyeceği gibi siyasi güçten yoksun bir kilise de söz konusu değildir.³⁴⁶

14. yüzyılın sonunda (1394-97) Konstantinoupolis patriğiyle Moskova Büyük Prensi I. Vasili arasında, dokunaklı olduğu kadar anlamlı da olan bir mektuplaşma vardır. Büyük Prens, *Basileia*'nın ortadan kalkmış saydığı erki ile *Ekklesia*'nın devam ede gelen yetkesi arasında bir ayrım çizmekte ve "bir kilisemiz var", demektedir, "ama imparatorumuz yok." Patrik Antonios, hemen Kilise ile İmparatorluk arasında içten ve can alıcı önem taşıyan bir karşılıklı ilişki olduğu görüşünü savunmaya geçer: "Hristiyanların bir kiliseleri olması, ama bir imparatorları olmaması mümkün değildir; İmparatorlukla kilisenin arasında büyük bir birlik ve ortaklık vardır, bunları birbirlerinden ayırmak olanaksızdır." Ona göre, yetkesi evrensel olarak geçerli (*oikoumenikos*), yalnız tek bir doğal imparator vardır: "Eğer şimdi, Tanrı öyle istediği için, putatapıcılar imparatorun ülkesini kaplamışlarsa, o kiliseden bugün de yine aynı... şeref ve duaları almakta, yine Romalıların, yani bütün Hristiyanların *basileus*'u ve *autokrator*'u olarak kutsanmakta ve atanmaktadır."³⁴⁷

Fetih sonrasında Osmanlı'nın Doğu Kilisesi'nin topraklarına hükümran olması ve onun hamiliğini üstlenmesi, daha önce elde ettiği topraklardaki Ortodoks insanların yönetimini üstlenmesinden daha farklı bir anlam ifade eder. Osmanlı'nın halk tanımının ana amacının kapsayıcılık üzerine kurgulandığı ve devlet olmada temel fonksiyonun halkın maddi ve manevi ihtiyaçlarının gözetilmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda kilise ve Ortodoks halkın ihtiyacının ne olduğunun cevaplanması gerekir. Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla dini ve itikadi ihtiyacın temsil bakımından yöneticide karşılanması gerekir. İmparatorsuz bir kilise düşünülemeyeceğine göre Osmanlı yönetiminin kiliseye böyle bir temsil karşılığı sunması, onların bağlılıklarının kazanılması adına önem taşır. Bu nedenle II. Mehmed'in "kayzer" unvanı kullanması Doğu Kilisesi'nin ayrılmaz parçası "imparator"un da makam ve varlık olarak gözetilmesi şeklinde okunmalıdır. Zira

³⁴⁵ Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *Ankara Üni. SBF. Dergisi*, C.XIII, Sy.4, 1958, s.68.

³⁴⁶ Baker, *a.g.e.*, s.47.

³⁴⁷ Barker, *a.g.e.*, s.49-50.

Osmanlı'nın kendi temsil anlayışının Ortodokslar için gerekli temsil ve ayniyet şartlarını karşıladığı söylenemez. Eğer Hristiyanların bir kiliselerin olması ancak imparatorlarının olmaması mümkün değilse ve Osmanlı bu insanları halk olarak kabul ediyorsa, siyasi bir arayış içinde olmamaları için onlara temsil şartlarını taşıyacak bir imparator vermelidir.

Bu itibarla Osmanlı'da temsilin tesisinin kuruluş ve erken dönem itibariyle kut mefhumunun bağlayıcılığında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Kut mefhumu Osmanlı'daki karşılığı itibariyle hilafet ve devlet kavramları vasıtasıyla hukuki bir yönelim kazanmıştır. Bu noktada hükümdarın temsil durumu, tanrının temsili olarak diğer siyasi organizasyonlara nazaran temsil-mükellefiyet ilişkisi içinde kurulmuştur. Bunda öncelikli gözetilen toplumun dini-itikadi ve örfi tutumu olmuştur. Ancak söz konusu temsil ilişkisinde daha geç dönemlerde yaşanan değişimleri, erken dönemi okumak adına göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Osmanlı devletinin toplumsal yapısının temsil durumunda doğrudan etkili olduğu bu bakımdan söylenebilir.

b. Temsilin Meşruiyeti:

Siyasi temsilin temellendirilmesi, yönetimin gerekçelendirildiği hukuka ilişkin yasallık ile yöneticinin ilişkisinin sağlanması neticesinde gerçekleşir. Temsilin meşruiyeti de bu ilişkinin kabul edilebilir ve hukuki olarak sağlandığı durumda meydana gelir. Osmanlı'da yönetimin hukuki olarak kuruluşu velayet hükümleri ile üzerine bina edilmiş, buna ilişkin olarak siyasi teşekkül de devlet başkanlığı manasında hilafet etrafında kurgulanmıştır. Velayet ağırlıklı olarak hükümdar-halk ilişkisini ifade eder ve halkın temsilini bir hak olarak tanımlar. Hilafet ise temsil meselesini gerekçelendirir, temsilde hak iddia etmeyi hukuki olarak temellendirir ve temsil iddiasının biatla ilişkisini kurar. İslam tarihi ve literatüründe devlet anlayışı öncelikli olarak imamet ve hilafet kavramları merkezinde değerlendirmeye alınmıştır. İmamet, dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususlarında Hz. Peygamber'e halife olmaktır. Halife, İslam ümmetinin tamamını

kapsar ve ümmetin tamamının ona biat etmesi zorunludur.³⁴⁸ Hilafet ve imamet meseleleri, Osmanlı hükümdarlık anlayışını ve devletleşme sürecini doğrudan etkilemiştir. Her ne kadar hilafet ile ilgili tartışmalar Osmanlı özelinde daha geç dönemlere münhasır kılınsalar da devletleşmenin ilk zamanlarından itibaren merkez tartışmalarda söz sahibidirler.³⁴⁹ Osman Gazi devletin kuruluşunda hilafet tanımını kullanmamış ancak akabindeki dönemde I. Murad kendisini halife, tayin ettiği beyleri ise *emiru'l-müminin* olarak nitelendirmiştir. Bunun yanı sıra erken dönem literatürüne dahil olan siyasetname türü eserlerde de sultanlığın hilafet ile tanımlandığı görülmektedir. Karışıklığı önlemek adına bundan sonra hilafet kavramını imamet terimini de içerecek şekilde kullanacağız.³⁵⁰

Kuruluş yıllarında Anadolu'daki siyasi durumun karmaşık hali ile İslam devlet düşüncesine ait kavramların geliştiği ve kullanıldığı coğrafyanın genel vaziyeti, Osmanlı'nın kuruluş iddiasında önemli bir yer işgal eder. Osmanlı idari sisteminin insan kaynağı, ağırlıklı olarak idari kadronun yetiştiği ilmi yapı içerisinde. İdari kadro ile ilmi yapı arasındaki bağ, ilim ağının temas halinde bulunduğu ve hareket alanına dahil olduğu merkezlerdeki fikir, kavram ve yorumların Osmanlı idari yapılanmasında etkin olmasını sağlamıştır. Bu noktada kuruluştaki kadronun kavramsal alt yapısı yalnızca Anadolu coğrafyasının değil; aynı zamanda bu ilim ağının yayıldığı ve temas halinde bulunduğu coğrafyanın da siyasi, ilmi ve dini durumundan doğrudan etkilenmiştir. Söz konusu coğrafyaları etkileyen siyasi durumlar da bu minvalde doğrudan veya dolaylı olarak devletin idari zihninin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu noktada özellikle Şii Büveyhiler'in halifeliliği vesayet altına almaları ve hilafet merkezine hakim olmaları,³⁵¹ Fatımilerin İslam dünyasının liderliğine ilişkin güçlü ve hukuki iddiaları genel olarak bu coğrafyada devlet düşüncesinde ana kırılmaları belirleyen olaylar olarak ele

³⁴⁸ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Çev. Ömer Türker, C.III, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2015, s.667, p.1300.

³⁴⁹ Osmanlı'da hilafet tartışmaları için bkz. Azmi Özcan, "Osmanlı Geleneğinde Hilafet", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, Ed. M. Sabri Küçükaşçı v.d., İstanbul, İlem Yay., 2009; M. Feridun Emecen, *Klasik Osmanlı Çağında Hilafet Ve Saltanat*, İstanbul, Kapı Yay., 2020.

³⁵⁰ Hilafet ve imamet kavramları ile ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Rıdvan Özdiñ, "İslam Düşüncesinde Hilafet Nedir Ne Değildir?", *Hilafet Nedir Ne Değildir?*, Ed. Kadir Canatan vd., İstanbul, Fecr Yay., 2019, s.132-133.

³⁵¹ Ahmet Güner, "Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planı", *Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy.16, Yaz-Sonbahar 2002, s.11.

alınabilirler.³⁵² Selçuklular ile halifenin otoritesini fiili olarak başka hükümdarla paylaşmasının akabinde³⁵³ *Nasihatu'l-Mülük* literatürü vasıtasıyla sultanın konumunu halife karşısında gittikçe bağımsızlaştıran bir dil gelişmeye başlaması, belirgin bir şekilde yeni ve güçlü bir devlet sistemi arayışının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.³⁵⁴ Halife ve sultan kavramları arasında giderek belirsizleşen ayrımlar, söz konusu dönemde tarihsel tecrübelerin kavramsal alanı yeniden şekillendirdiği bir dönemi işaret eder.³⁵⁵ Moğol istilası ile halifenin Memlûklülere sığınması Osmanlı'nın siyasi dünyasını şekillendiren en önemli vakalardan biridir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bir mesele olarak etkili olabilecek hususlar, özellikle hilafetin üzerinde ittifak edilmeyen şartları üzerinde belirginleşmektedir. Hilafetin Kureyşiliği, halifenin nas ile tayin edilmesi, zamanının tek imamı olması gibi tartışmalı konular Osmanlı'nın iddiasını öne sürmede problem teşkil edebilecek noktalardır.³⁵⁶ Hilafet, fıkıhın furuat kısmına tabidir ve halife tayini ümmet üzerine dinen vaciptir.³⁵⁷ İslam tarihi boyunca Hz. Ebubekir'in hilafetinden itibaren hilafet kurumunun lağvına kadar geçen süreçte gerek halifenin seçimi gerekse de yetkilerinin çerçevesi bakımından hilafetin kapsam ve tanımları değişiklik göstermiştir. Ancak özellikle dini literatür açısından halifelüğün en temel problemi olarak halifenin seçimi ön plana çıkmaktadır. Halifenin seçimi meselesinde tartışmaları belirleyen husus, halifenin nas veya akılla zorunlu olup olmamasıdır. İslam mezheplerinin çoğunluğu halifenin zorunluluğu konusunda ittifak halindedir. Ehl-i sünnet, halifenin şer' en zorunlu olduğunu kabul ederek, söz konusu zorunluluğun Allah'a değil, ümmete ait olduğunu kabul etmiştir.³⁵⁸ Hilafetin Allah'a

³⁵² Güner, **a.g.e.**, s.17.

³⁵³ Talip Türcan, "Hilafet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü-Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-", **Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007) Bildiriler**, Ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejd det Durak, Isparta, Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., 2007, s.298-299.

³⁵⁴ **A.e.**, s.300.

³⁵⁵ Güner, **a.g.e.**, s.12-13.

³⁵⁶ Şaban Öz, "Hilafette Nas Teorisi", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VII, Sy.14, 2009, s.74-75.

³⁵⁷ Cürçani, **a.g.e.**, s.667, p1299.

³⁵⁸ Öz, **a.g.e.**, s.73.

zorunlu olması ise Şia'da olduğu üzere onun tarafından tayin edilmiş bir halifenin zorunluluğunu gerektirmektedir.³⁵⁹

Halife seçiminde Ehl-i sünnet mezhepleri ve Şia'nın Zeydiyye kolu, seçim/ihtiyar anlayışını benimsemişlerdir.³⁶⁰ Bu noktada ağırlıklı görüş imametin sübutunun nas ile olmasının caiz olduğu ancak bunun hakkında herhangi bir delil olmadığı, ümmetin seçim yoluna gittiği yönündedir.³⁶¹ Aynı zaman diliminde bir kişi, bir topluluk bir halifeye biat ettiğinde, diğeri başka birine biat ederse, bunların arasındaki öncelik sonralık ilişkisine bakılacaktır. Eğer bu konuda bir açıklık bulunmazsa bunlardan herhangi birine yeniden akitte bulunulması gerekir.³⁶² Bu noktada Osmanlı'nın devletleşme adımı anlatılarda yer alan olayların da özellikle bu noktada halife seçimi ile ilgili tartışmalar ve gerekçelendirmeler üzerine bina edilmesi Osmanlı'nın devletleşme ve hilafet tartışmaları ile olan ilk bağıdır. Mesele, Osmanlı'nın mevcut bir halifenin varlığında, kendisi hilafet iddiasında bulunabilecek yeterli unsurlara sahip değilken, neden ve nasıl devletleşme pratiğini hilafet üzerinden ortaya atmaya çalıştığıdır.

Ehl-i Sünnet için halifenin gerekliliği onun görev ve vazifeleri ile ilgilidir. Osmanlı'nın hükümdarlık iddiasını ileriye sürerken ortaya koyduğu gerekçeler dönem ve coğrafya göz önünde bulundurulduğunda bu görev ve vazifelerin kurumsal olarak üstlenilmesi ile ilgilidir. Dünya ve ahiret işlerinde insanların ihtiyaçlarının giderilmesi, insanların korunması ve gözetilmesi, dini hükümlerin yerine getirilmesi, yargı işlerinin yürütülmesi, hukukun uygulanması, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki iş ve ilişkilerin düzenlenmesi, müfsitlerle mücadele edilmesi, cihat vazifesinin yerine getirilmesi, vakıfların düzenlenmesi, vergilerin tahsili, askerlere

³⁵⁹ Ancak Ehl-i sünnet, halifeyi bir iman meselesi haline getirmemiş; fıkıhın furuat kısmında kalarak, hilafeti muamelat/işleyiş ile ilgili bir çerçevede kabul ederek tartışmıştır. Müslümanlara zorunlu olan bu seçme işi "farz-ı kifaye" olduğu için, Müslümanlar arasından bir kısmının bu işi üstlenmesi, diğerlerinin üzerinden sorumluluğu kaldırmaktadır. Bkz. Süleyman Çam, Muhammed Safa Öngüç, "Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî Örneği)", **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C.XI, Sy.2, Güz 2020, s.649.

³⁶⁰ Bu noktada nas ile tayin, Şiilerin temel iddialarından biri olarak Allah'tan gelen ve Hz. Peygamber'in ifadesi veya kendisinden önceki halifenin sonrakine vasiyeti ile olur. Öz, a.g.e., s.79-80; ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi, **El-Ahkâmü's-Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, 2.bs., İstanbul, Bedir Yay., 2018, s.32-33.

³⁶¹ Abdülkahir el-Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbu Usûli'd-Dîn**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016, s.317.

³⁶² Maverdi, a.e., s.38.

ganimet sağlanması ve paylaşılması gibi işler halifenin görevidir.³⁶³ Farzların ikamesi büyük oranda hilafetin varlığına bağlı sayıldığı için, insanların ihtiyaçlarının öncelikle mükellefiyetle ilgili ihtiyaçlar olarak gözetildiği, hilafetin de bu mükellefiyet ile alakalı olduğu izlenimini verir.³⁶⁴ İhtiyaç anlayışının yükümlülükler üzerinden gözetilmesi, halifenin neden gerekli olduğu sorusunun cevabını da etkilemiştir. Maturidi alimlere göre buradaki gereklilik insanların arasında mevcut anlaşmazlık, fitne veya savaş durumunda ortaya çıkan bir durum değil, bilakis bunların çıkmaması için huzur ortamında vuku bulan bir gerekliliktir. Söz konusu gerekçe devlet kuruluşunun ya da insanların otoriteyi bir kişiye devretmesinin nihai savaş esnasında ve onun sonucunda değil, en başta bütün bunlar ortaya çıkmamışken olduğuna işaret eder.³⁶⁵

Hükümdarlığın kuruluşunu hilafetin hukuki temelleri üzerine kuran Osmanlı, temsil bakımından hükümdarlığın durumunu mesele haline getirmiştir. Bu noktada hilafetin kutla birleşmesi, özellikle "devlet" kavramı ile ifade edilen yeni bir alanın doğmasına neden olmuştur. Hilafet üzerinden düşünüldüğünde hükümdarlığın Allah ile insanlar arasında bir yerde duruyor olması, ifadelerde belli noktalarda yetkilendirmenin Allah tarafından yapıldığı ya da "*Allah'ın vekil kıldığı*" şeklinde bir belirginleşmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁶⁶ Bu durumun hukuki anlamda şekillenmesi halifeliğin kaynağı ile hükümdar arasındaki bağlantının kesin ve net ifadelerle bildirilmesi ile gerçekleşir. Osmanlı'ya intikal eden literatür üzerinden değerlendirildiğinde özellikle İmam Gazali'nin hükümdar ile tanrı arasındaki irtibata açık bir şekilde değindiği görülmektedir. Gazali'ye göre Allah, iki grup insanı yarattıkları üzerine üstün kılmıştır ki bunlardan biri peygamberler diğeri hükümdarlardır.³⁶⁷ Gazali'nin hükümdarlar üzerinde kurmuş olduğu bağın temel

³⁶³ Abdülkahir el-Bağdadi, **a.g.e.**, s.308; Maverdi, **a.g.e.**, s.52-54; Şükrü Özen, "Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureşiliği Meselesi", **Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik - Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-**, (22-24 Mayıs 2009), Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012, s.534.

³⁶⁴ Binyamin Abrahamov, "Kasım b. İbrahim'in İmamet Teorisi", Çev. Mehmet Ümit, **Çorum Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.IV, Sy.7-8, 2005, s.162.

³⁶⁵ Çam, Öngüç, **a.g.e.**, s.650.

³⁶⁶ Abbasi halifesi Şii Büveyhi emirine yetki verirken, Allah'ın kendisini vekil kıldığı işlerde yetkiyi emire devrettiğini ifade eder. Güner, **a.g.e.**, s.15

³⁶⁷ Aşık Çelebi, **Tercüme-i Tibrü'l-Mesbûk**, Haz. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, TUBA., 2017, s.89.

niteliği, seçilmişliğin öncelikle ve ağırlıklı olarak mükellefiyetle ilgili olmasıdır. Hükümdarın seçilmişliği onu aynı zamanda halkın maslahatları ve adaletin sağlanması hususunda gazaba muhatap kılmaktadır.³⁶⁸

Gazali'nin hilafet yaklaşımı halifenin seçimi ile devamlılığı arasında nasıl bir ayırım ve bağlantı olduğuna işaret eder. Halifenin seçimi hukuki bir gerekçelendirme ile gerçekleşmekte iken devamlılık ise Tanrı ile halife arasında bir ihsan ilişkisinin doğmasına bağlıdır. Bu manada her iki alanın meşruiyeti birbirinden ayrılmaktadır. Kuruluş, insanları sevk edici gücü ve otoritesi bulunan bir veya birkaç kişinin, bir kişinin hükümdarlığını onaylayarak ona biat etmesi ile başlar. Ancak esas olan Allah'ın bunu bir kişiye ihsan etmiş olmasıdır. Allah, insanları her asırda yönetim açısından bazı kimselere meylettirirken, hakikatte bu, insanların seçmesine bağlı bir şey değildir. Her ne kadar insanlar hilafeti birine havale etseler de gerçekte bu Allah'ın takdirine bağlıdır. Allah'ın takdiri ve seçmesi, insanların halifeye biatı sonrasında yerine gelir. Allah'ın teveccüh ve takdiri neticesinde insanların kalpleri ve güvenleri halifeden yana meyleder.³⁶⁹ Bu ise devamlılık manasında meşruiyetin biatı takiben, ihsan vasıtasıyla devreye girmesidir.

Sultanlığın gerekliliği yalnızca Tanrı ile sultan arasındaki bağın bir neticesi değildir. Tanrı ile fertler arasındaki bağın fertlerin ihtiyaçlarını gözetmemesi ve bir düzene atıf yapmaması düşünülemez. Bu halde fertlerin ihtiyaçlarının karşılanması, aşkın manada otoritenin bir kişiye veya bir gruba tevdi edilmesini gerektirmektedir.³⁷⁰ Bir velayet söz konusu olduğunda, meşruiyet anlamında geçerli olabilmesi için isnad olunan hukukun sınırları içinde geçerliliğinin olması gerekir.³⁷¹ Velayetin bir kişiye verilmesi, insanların evren tasavvuru ile ilişkili hukuk anlayışlarına uygun olarak tanrı tarafından yapılmaktadır. Değişime açık ve statik olmayan bu görevlendirmede temel amaç ahlaklılıktır.³⁷² Bu bakımdan

³⁶⁸ Aşık Çelebi, **a.g.e.**, s.64

³⁶⁹ İmam Gazâli, **Bâtınlığın İçyüzü**, Çev. Avni İlhan, 2.bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019, s.240-241.

³⁷⁰ Bıçak, **Devlet Felsefesi**, s.96.

³⁷¹ Bıçak, **Devlet Felsefesi**, s.98.

³⁷² Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi: Kökenler**, C.I, İstanbul, Dergah Yay., 2009, s.77. Bıçak, ayrıca hükümdara atfedilen tanrısal niteliklerin, insanların adil bir yönetim umudunun sembollerini olduğunu ifade eder. Bıçak, **Devlet Felsefesi**, s.96.

hükümdarlığın tanrı tarafından ihsan edilmesi, Osmanlı'ya kadar gelen süreçte geçerliliğini muhafaza etmiş ve hükümdarın vazifesi ile bu hükümdarlık tevdi arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuştur. Bu vazifeler, insanların dini ve dünyevi ihtiyaçlarını aynı anda ve aynı derecede kapsamaktadır. Nizamülmülk, *Siyasetname*'sinin başında bu durumu şöyle ifade eder:

Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar. Dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan onu sorumlu kılar, fesat, karışıklık ve fitneyi ortadan kaldırır. Onun haşmet ve heybetini insanların gönüllerinde ve gözlerinde genişletince, ondan emin olarak devletin devamını isterler. Eğer kullarda şeriatı küçük görme ve inkar etme veya Allah'ın emirlerini yerine getirmede kusur görülürse, ona suçunun cezası verilmelidir... O halde kullardan biri Allah Teâlâ'nın takdiri ile bir devlet ve yücelik elde etse, Allah kendisini kıymetli tutup bir akıl ve bilgi verir... Şüphesiz Allah, padişaha liyakati ve imanının sağlamlığı ölçüsünde devlet ve millet verir. Bütün dünyayı onun emrine tabi kılar. Onun heybet ve siyasetini bütün ülkelere ulaştırır.³⁷³

Osmanlı'ya kadarki süreçte kut mefhumunun veya töresel anlamda sultanın bağımsız otoritesinin açık seçik dile getirildiği eserlerde hilafete dair hukuki bağlılığın ön plana çıkarılmaması hatta bir anlamda bu konuda suskun kalınması dikkat çekicidir.³⁷⁴ Ancak buradaki problem Selçuklular'ın veya genel anlamda Türklerin hilafetin tarihsel süreçteki değişimine nazaran dini ve manevi alanını ayırmak şeklinde bir girişimi değildir. Meselenin Osmanlı literatürüne gelindiğinde daha açık ve seçik bir şekilde hilafetin bizzat kendisinde gerçekleşen bir değişim olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı kuruluşunda kut, halife ve halifelikle beraber yeniden anlamlandırılmış ve her iki kavram da birbirine nazaran yeniden tanımlanmıştır. Osmanlı öncesinde sultanların iktidar ve güçlerini bağımsızlaştırma çabası içinde gelişen hilafet literatürü, Osmanlı'da doğrudan kuruluşun gerekçelendirilmesi ve sistemleştirilmesinde kendisini gösterir. Kut kavramının Osmanlı'da "devlet" ve "hilafet" terimleri ile karşılanır olması bu noktada dikkat çekicidir.³⁷⁵ Burada temas noktasında duran kavram, "devlet" kavramıdır. Lügat

³⁷³ Nizamülmülk, *Siyasetname*, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 5.bs., İstanbul, Dergah Yay, 2003, s.25-27.

³⁷⁴ Türcan, "Hilafet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü", s.299.

³⁷⁵ İnalıcık, Moğol saldırıları ve işgalinden sonra halifenin ümmet üzerindeki kuşatıcı rolünün sarsıldığı ileri sürerken, yerel beylerin (sultanların) kendilerine hükümlarlığın tanrıdan geldiğini iddia ederek, halife kavramını bu manaya gelecek şekilde çekinmeden kullandıklarını söyler. Bkz.

anlamına bakıldığında devlet kavramının elden ele dolaşan ve değişen zafer manasına gelmesi özellikle kut kavramının kullanılışı ile uyum sağlamakta, kuş metaforu ile ifade edilmesi kutun Tanrı tarafından ihsanı ile anlam bütünlüğü taşımaktadır.³⁷⁶

Şeyhoğlu Mustafa *Kenzü'l-Küberâ* isimli eserine, sultanın tanrının gölgesi olduğunu belirterek başlarken, "Zıllullah"ı halife ve naib olarak anlamak gerektiğini belirtir. Tanrı, gökyüzünde Huma isimli bir kuşa kendisinin sırlarından bir sır koymuştur ve bu kuşun gölgesi her kimin üzerine düşse o kişi sultanlıkla şereflendirilir. Burada önemli olan nokta gölgede asıl olanın gölge sahibi olduğunu bilmektir. Gölge, sahibine nisbetle "zıllullah" olarak adlandırılırken gölgenin üzerine düştüğü kişi, tanrı tarafından onun sıfatlarını almaya istidatlı ve layık olarak yaratılmaktadır. Bu nedenle ehil olsun veya olmasın her kim bu kismete kavuşursa o kişi halk tarafından makbul sayılır.³⁷⁷ Burada sultanın gölge ile ilişkisi, insanların zulüm ve adaletsizliğin yakıcı ateşinden, bu gölgeye sığınmalarıdır ki sultan, Tanrının kendisini bu işle vazifeli kıldığı kişidir.

Ya'ni zulm ıssısından ki ciger yandırıcıdur pâdişâhun ma'dileti kölgesine sığına ki gögüz sovidicidir ve Resûl hazreti 'aleyhisselâm ki sultâna Tanrı kölgesi didi; hemân girü halife ve nâ'ib demek olur. Sûretce dahı biregü tam üzerinde olup kölgesi aşaga yire üstine düşse ol kölgeyi ol kişi adıyla okırlar. Falanun kölgesidür diyü; ya'ni ol şahsun 'aksidür, 'aks girü hemân halîfedür.³⁷⁸

Zulüm ile küfür arasında yapılan ayırmada, Allah'ın haklarına ilişkin bir kasıt olan küfür, hükümlanlık anlamında mülke zarar vermezken; kulların haklarına bir tecavüze işaret eden zulüm mülkün sonunu getirir.³⁷⁹ Fetret dönemi olarak bilinen Ankara Savaşı sonrası yaşanan süreçte Süleyman Çelebi'nin serencamı, bu kabul ile ilgili tavrın yansımasıdır. Süleyman Çelebi'nin, kapı halkına ve hüküm sürdüğü topraklardaki halka karşı ilgisiz, sert tavrı ve devlet işlerine karşı lakayt tutumu,

Halil İnalcık, "Islamic Caliphate Turkey and Muslims in India", **Shariah, Ummah and Khilafah**, Ed. Yusuf Abbas Hashmi, Karaçi, University of Karachi, 1987, s.16.

³⁷⁶ "Kut" kavramı *Kenzü'l-Küberâ* isimli eserde doğrudan geçmemektedir. Eserde iki kez "kût-ı ruh" tamlamasında geçen "kût", gıda anlamında Arapça kökenli bir kelimedir. Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.85.

³⁷⁷ A.e., s.41. Arap dilinde gölge, güneşe tabi olarak kabul edildiği için tabi olmakla bağlantılı "et-tubbu" olarak anılmıştır. Bkz. Mütercim Asım, "et-'tubbu'", **Kamusu'l-Muhit**, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C.III, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3280.

³⁷⁸ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.41.

³⁷⁹ Aşık Çelebi, **a.g.e.**, s.89.

beylerinin ve daha sonra halkının biatını kaybetmesine sebep olmuştur. Bu durum Neşri'nin aktarımıyla yanında beyler tarafından kendisinden devletin gitmesi olarak tarif edilir:

Hacı Evrenoz bey çıkıp andan Hasan Ağa'ya eyitti ki: "Ey Ağa yörü, sen-dahi var. Senin sözünü işidir ola" dedi. Andan Hasan Ağa, içeri girip, söyliyeyin sınıadı. Bunun sözü Emir Süleyman'a katı gelip heman emr etti. Hasan Ağa'nın sakalını yoldular. Andan Hasan Ağa taşra çıkıp, eyitti: "Ey Beyler ve ey Ulular! Bu belâlar bize nedir? Hürmetse ancak ola. Bu kişiden devlet ve saadet gitti. Şöyle bilmiş olası" dedi. Ve andan eyitti: "Hele bilmiş olası ki ben Musa Çelebi katına giderem" deyip, "benimle gelen kapı oğlanı gelsin" dedi.³⁸⁰

Süleyman Çelebi henüz tevliyet rükünlerini yerine getirip sultanlığı elde edememiş bir bey olarak, siyasi anlamda kendisine tabi olmasını beklediği insanlardan gerekli bağlılığı elde edememiştir. Bu dönem biat ve süreklilik konusunda yaşanan olaylar nedeniyle iyi bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Süleyman Çelebi'nin ardından Rumeli'ne hakim olmaya çalışan Musa Çelebi de farklı yönlerden yine Süleyman Çelebi ile aynı akıbete uğramıştır. Velayet haklarını elde etmede biatın varlığı yine ortaya çıkmış, beylerine ve etraf beylerine zulme varacak fiillerde bulunduğu iddia edilen Musa Çelebi de beylerinin biatını kaybetmiştir:

Mihal oğlu Mehmed Bey'e beylerbeyilik verip, Rumeli beylerinden be-nâm maldâr beyleri tutup, helâk edip, malını almağa başladı. Hatta Divân'da otururken maldar Beylerden ve Paşalardan kimesne görse, "Şol arada filori kokar" deyip, öldürüp malını alırdı. Şol sebepten ötürü ki "Karındaşım Emir Süleyman'a ne vecihle sadâkat ettiniz ki, bana ne vecihle sadâkat edesi(ni)z" derdi. Ve etrafta olan Beylere elçiler gönderip, bazı(sın)dan harac talep edip, dahi ana benzer türlü türlü nesneler etti... İbrahim Paşa dahi cemi' Beylere danışıp, "Bu kişinin bed-hâli var, giderek cemi'mizi öldürüp, malımızı alır. Sultan'ı davet etmek evlâdır" deyecek, cemi' Beyler bu fikri savap görüp, ol umûru İbrahim Paşa'ya ısmarladılar. Andan İbrahim Paşa, dahi İstanbul'a vardığı gibi, fi'l-hâl Sultan'a haber gönderip, Musa Çelebi'nin ef'âl-i şeni'asını i'lâm edip, ve beylerin andan nefret ettiğini bildirdi.³⁸¹

Fetret döneminde birkaç şehzadenin elinde sürekli değişen zafer durumu bunlardan herhangi birinin sultanlığına delalet etmemektedir. Halifelik olarak ifade edilen makam, bir kişiye "memleket ve saltanat" verilmesidir. Bu anlamda kurumsal olarak halifelik değil, hükmetmek manasında mülk ve saltanat sahibi olmak

³⁸⁰ Neşri, Kitab-ı Cihan-nümâ C.II, s.483.

³⁸¹ A.e., s.489.

anlaşılmalıdır. Davud ve Süleyman peygamberlere verilen bu manada hüküm sahibi olma durumu onların peygamberlik vasıfları ile de örtüşerek aynı yasalılığa bağlanmıştır. Peygamberlik onlara mahsus olmak üzere Adem'in yaratılışında beyan edildiği üzere halifelik makamından gelmektedir.³⁸² Sultanlık manasında peygamberler haricindeki hükümdarlar için kullanılan halife tanımı bu yasalılığa tabi olarak nisbi anlamda bir temsil yetkisi taşır.

Önceki bölümde ele alındığı üzere temsil kavramına kut bağlamında verilen anlam tam olarak bu nisbi bağda kurulmakla birlikte ayniyet ilişkisini reddederek temsilin kendi sınırlarında kalmayı da zorunlu kılmaktadır. Allah'ın lutf sureti ve kahr sıfatı Şeyhoğlu'nun ifadesine göre padişahlar ile aşık olurken, bu kişiler kendi başlarına iken bu sırlardan habersizdir ve sıfatlar bu durumda zahir olmazlar.³⁸³ Böyle bir ihsan için ikinci bir yolun da varlığına işaret eden Şeyhoğlu benzer bir saadet ve devlete, din ulularının erişeceğini ifade eder. Bu bakımdan devlet kavramının, hem dini-tasavvufi hem de siyasi olarak bir makam ve kut ifadesi şeklinde kullanılışının da anlamını vermektedir. Her iki durumda da tanrı tarafından ihsan edilen bu makam ve vazife ile tanrının sıfatları aşık olmaktadır.³⁸⁴ Yasa bağlamında düşünüldüğünde, yasanın tezahürü olarak devlet, mülk ehline yani hükümdara hukuki ve siyasi olarak ihsan edilir bu durumda da hükümdar mülk üzerinde siyasi bir tasarruf hakkını sahip olur. Söz konusu yasanın başka bir tezahür şekli ise dini-tasavvufi bir tezahürdür ki, bunun tasarrufu siyasi ve hukuki değildir. Ancak nihai kaynak itibarıyla her ikisinin de devletle bağı vardır. Bunlardan hiçbirisi yasa olarak kaynak değildir ve her biri mükellefiyet bağının farklı tezahürleridir.

Hükümdarlığın kuruluşunda halife seçiminin hükümleri işletilmekte iken, devletin kuruluşu sonrası hükümdarlığın devamlılığında ise hilafet hukuku kapsamında vasiyet ve tevarüs şartları kullanılmıştır. Bu durumda yine Ehl-i sünnetin hilafete layık bir kimseye bizzat hilafetin vasiyet edilmesini caiz görmesi delil olmuş olmalıdır. Hilafetin böyle bir yolla vasiyet edilmesi caiz olmakla birlikte zorunlu

³⁸² Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Kübera**, s.48

³⁸³ **A.e.**, s.42.

³⁸⁴ **A.e.**, s.42-43.

değildir.³⁸⁵ Burada mevzu, Osmanlı'nın kabile ve beylik şartlarını devletleşmede koruması ve dönem şartları itibarıyla otoritesini sistemleştirerek kalıcı hale getirmesi değildir. Söz konusu meseleyi devletleşme fiilindeki ilk adım ile sonraki adımların tutarlı hale getirilmesi cihetinden ele almak gerekmektedir. Osmanlı'nın devletleşmesi fiili, otorite ilişkileri üzerinden değil; iddia üzerinden yürümüştür. Bunun da karşılığı özellikle İslam hukuku içerisinde aranmıştır. Ancak iddia, biat ile kabul ettirildikten sonra aynı hukuk içerisinde devamlılığının sağlanması gerekmiştir. Bu noktada sorulması gereken soru Osmanlı'da doğrudan verasetin görülmemesi, sultanın ölümü ile kardeşler arasında bir tercihin söz konusu olması hatta bunun zaman zaman çatışmaya ve kardeş katline sebep olması ile ilgili olmalıdır. Osmanlı'nın bu husustaki en önemli iki adımı öncelikle hükümdarlığa ilişkin iddiayı hilafetin hukuki rükünleri üzerinden yürütmesi ve bu iddiayı kişi ile değil, tahtın tüzel kişiliği ile ilişkilendirmesidir. Tahta tüzel kişilik kazandırılması ve hukukun tahtla ilişkisinin sağlanması, verasetin taht üzerine odaklanmasına neden olmuş, şahsa vasiyetin doğuracağı otorite problemlerinin önüne geçilmiştir.

Osmanlı, kut ve hilafet kavramlarını yeniden manalandırarak bunları devlet kavramı ile ifadeye dökmüş; hükümdarlık bakımından tahta tüzel bir kişilik kazandırmıştır. Bu konuyu net bir şekilde Çelebi Mehmed ile İlhanlı hükümdarı Şahruh arasındaki mektuplaşmada buluruz. Şahruh, Çelebi Mehmed'e hem Osmanlı hem de İlhanlı töresine aykırı olarak kardeşlerini berdar ettiğini ve bunun doğru olmadığını; doğru olanın töredeki gibi toprakların kardeşler arasında pay edilmesi olduğunu bildirir. Ancak Çelebi Mehmed, Şahruh'a verdiği cevapta kavramsal olarak bir sistem değişikliğine gitmiştir. Konuyu toprakların pay edilmesi değil; saltanatın pay edilmesi olarak gördüğünü belirtir ve bu bakımdan saltanatın bölünemez olduğunu söyler. Yani bölünebilir olan şey topraktır taht değildir. Bu ise kuruluşun, bir otorite ilişkisi olmanın öncesinde, bir devlet kuruluşu olarak hükümdarın varlığı ve neliği ile alakalı olduğunu vurgular.³⁸⁶ Tüzel kişilik kazanan taht, hilafetin tezahür

³⁸⁵ Bağdadi, a.g.e., s.322

³⁸⁶ Feridun Ahmed Bey, **Münşeat-ı Selatin**, C.I, TBMM kütüphanesi, s.150-151. Feridun Bey'in bir araya getirdiği mektup ve yazışmaların orjinallliği üzerine birçok tartışma mevcut olsa da bu tartışmalar mektupların başka yazışmalardan isimler değiştirilerek uygulandığı noktasında daha çok yoğunlaşmaktadır. Ancak Mukrimin Halil Yinanç'ın araştırmalarına göre, kesin bir kanı olmamakla birlikte, bu mektupların bir kısmı Harzemşah Sultanı Alaeddin Tekiş zamanında münşi

ettiği yer haline gelirken; kişinin devletinin tartışılması, tahtın devletinin tartışılması anlamına gelmeyecektir. Bir sultanın ölümü ile şehzadelerden hangisi tahta cülus ederse taht nezdinde bu devlete sahip olup ve güç, adalet, idare gibi hususlarda yetkinliğini gösterdiği sürece devlet sahibi olarak tahtta oturabilir. Artık her yeni gelen sultanla birlikte yeniden bir biat alma ve kuruluş söz konusu olmayacak, yeni sultanın tahtın tüzel kişiliğindeki hilafete liyakati esas hale gelecektir.

Biat meselesine bu noktada temas etmek gerekir. Biat, buradaki kullanımı itibariyle ıstılahi olarak hükümdarlığın sübutunu bildiren bağıllık akdidir.³⁸⁷ Bu itibarla da hukuki bir bağlayıcılık bildirir. Bir yönetimin elde edilmesi hususunda ortaya çıkması muhtemel rekabetin giderilmesi sulh veya kuvvet ile mümkündür. Yönetimin, insanlar üzerinde bir yaptırım kuvvetinin olması zorunlu olduğu için, yönetimde hak iddia eden, hükümdarlık iddiasında bulunan kişi veya grubun, bu kuvveti taşıyabilecek bir idari ve askeri teşkilata sahip olması beklenir. Bu durum hilafetin şartlarından olan kifayet şartı ile de ilgili olup hem yeni bir devletin kurulmasında hem de mevcut yönetimin devamlılığında gerekli görülmüştür.³⁸⁸ Kendilerinden biat beklenen insanlar, hilafet veya hükümdarlık iddiasında bulunan kişide böyle bir güç olmadığında, hükümdarlığın gerektirdiği şartların zaten yerine gelmeyeceğinin farkında olacaklardır. Bunun yanında mevcut yönetime rağmen yeni bir yönetim iddiasında bulunanlar da gerekli biatı elde edebilmek için ve hatta iddialarının meşruiyetini gösterebilmek için rakip yönetimin güç ve liyakat açısından bunu taşımaya kudreti olmadığını, hem kendilerini işaret ederek hem de mevcut yönetimin zaaflarını göstererek ifade edeceklerdir. Osmanlı'nın bu noktada önündeki problem, Selçuklunun muhataralı da olsa halen devam eden varlığı, Anadolu'daki Türklere ait diğer siyasi organizasyonlar ve Memluk devletidir. Osmanlı devlet olma

Muhammed b. Müeyyed el Bağdadi tarafından yazılmıştır. Bu tartışmalar Beldiceanu'nun da dediği gibi kesinlik içermese de önemli olan düşünce dünyasında bu karşılıkların bulunması ve dönem itibariyle ve sonrasında yadsınmamış olmasıdır. Hatta mektupların bir kısmının Muhammed b. Müeyyed'e nisbeti doğru ise devlet ve iktidara dönük bu düşüncelerin daha erken zamanlarda Türklerin bulunduğu daha geniş bir coğrafyada ve daha geniş bir kitlede yayılmış olması muhtemeldir.

³⁸⁷ Tuncay Başoğlu, "Hilafet'in Sübut Şartı Olarak Bey'at", **İlmi Araştırmalar Merkezi (İlam) Araştırma Dergisi**, C.I, Sy.2, Temmuz Aralık 1996, s.83.

³⁸⁸ **Ay.**, s.91.

iddiasını Selçuklu'ya karşı iddia etmiş, bunu da hilafet hukukuna dayanarak yapmış olduğu için yine hilafet şartları içinde bunun çözümünün aranması gerekir.

Ehl-i Sünnet mezhepleri genel itibariyle bir dönemde birden fazla halifenin bulunmasını kabul etmemişler, halifenin haricinde olan güç sahibi emirlerin halifenin sancağı altında toplanması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.³⁸⁹ Ancak bu durum ilerleyen dönemlerde şartların ortaya çıkardığı hususlarla yeniden değerlendirmeye alınmıştır. Bu noktada Maturidi alimler zorunlu hallerde farklı iki bölgede iki imamın varlığının mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir.³⁹⁰ İleri sürülen en önemli görüş kahr ve galebe ile hilafetin ele geçirilip geçirilemeyeceği meselesi olmuştur. Yurt başlığı altında kahr ve galebe meselesine değinecek olmakla birlikte bu noktada belirtmemiz gereken husus, Osmanlı'nın iddiasının temelini halife üzerinden değil, hilafet üzerinden belirlemesi ve bunu taht ile ilişkilendirmesidir. Halifenin varlığını gündeme getirmeden, öncelikle sultanın durumunu ele alarak, hilafet iddiasında ortaya sürülebilecek delilleri sultana karşı ile sürmüşler, sultan ve hilafet arasında bir bağın tesisine yönelmişlerdir. Nitekim bu konu, bir bakıma süreç içinde İslam toplumunun ve devletinin gelişimi ile alakalı bir zorunluluk olarak tartışılmıştır. Bu durumda Osmanlı iddiasına Endülüs Emevileri'nin hilafet iddiaları üzerinden bakmak daha açıklayıcı bir zemin sunacaktır. Endülüs Emevileri uzun yıllar bir hilafet iddiasında bulunmamakla birlikte, özellikle Abbasi hilafetinin zayıflaması, Fatımi Devleti'nin etkin siyaseti ve meydana gelen karmaşa karşısında Abbasi hilafetine rağmen kendi hilafetlerini kurumsal anlamda iddia etme durumuna gelmişlerdir.³⁹¹ Endülüs Emevileri'nin söz konusu iddiası mevcut yönetim hukukuna, şartlar dahilinde kendilerini ilişkilendirmeleri ile alakalıdır. Halifenin bu hukukla ilişkisi pratik anlamda sarsıldığı için, Endülüs hükümdarı III. Abdurrahman böyle bir iddiayı ortaya atma hakkını kendinde bulmuştur.

Yukarıdaki tarihi gelişmeler birden fazla halifenin durumu ile ilgili tartışmaları alevlendirirken, diğer yandan hilafetin Kureyşiliği, yani Kureyş kabilesine ait oluşu ile ilgili tartışmaları da gündeme getirmiştir. Süreç içinde

³⁸⁹ Bağdadi, a.g.e., s.311; Özdiñç, İslam Düşüncesinde Hilafet Nedir Ne Değildir?", s.151.

³⁹⁰ Süleyman Çam, Muhammed Safa Öngüç, a.g.m., 662-663.

³⁹¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Hilafet Tecrübesi", **Geçmişten Günümüze Hilafet**, Ed. M. Sabri Küçükaşçı v.d., İstanbul, İlem Yay., 2009, s.121-122.

halifenin gücü ile ilgili problemlerin ortaya çıkması, hilafetin Kureyşilik şartının da geçerli olmadığına, yukarıda zikredilen ümmetin maslahatı ilkesinin bütün şartlardan önce gelmesi nedeniyle Kureyşiliğin de buna bağlı olduğunun ileri sürülmesine neden olmuştur.³⁹² Özellikle Ebu Hanife'nin Kureyşilik şartını zikretmemiş olması ve Maturidi alimlerin de bu meselede büyük bir ısrar göstermemiş olmaları Osmanlı için geçiş evresinde rahatlatıcı bir durum olmuştur.³⁹³ Bu noktada İmam Maturidi'nin imamet görüşlerinin Osmanlı açısından en önemli ilkelerinden birisi hilafetin dünya ve din işleriyle ilgili olduğu ve ikisi arasında bir ayrıma gitmemesidir.³⁹⁴ Zira Osmanlı'da özellikle hükümdarlık kurumunun anlaşılması bu birlikteliğin göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Osman Gazi'nin hükümdarlık iddiasını hilafet hukuku üzerine inşa ettiğine yönelik ileri sürmüş olduğumuz iddianın temel dayanak noktası bununla ilgilidir. Devletin kuruluşunda siyasi iddia yalnızca politik-pragmatik bir kaygı değil aynı zamanda İslam'a yönelik Müslümanların maslahatını içeren bir iddiadır. En genel tarifi ile dinin nizamı, dünyanın nizamına bağlıdır ve bu nedenle birliktelik iki ayrı dünyayı değil, tek bir nizamın şart ve cihetlerini ihtiva eder.³⁹⁵

Osmanlı temsil hakkına sahip, meşru ve gerekçelendirilmiş bir iktidar iddiası ile insanlardan kendisine biat edilmesini beklemiştir. İnsanlara sağlamayı iddia ettiği güven, istikrar, refah, cihat, ganimet, kimlik, hak ve özgürlükler, bu temsil durumu dolayısıyla kapsayıcı olma ve toplum oluşturma iddiasını taşır. Temsil durumu, halkın temsili ve tanrının temsilini aynı zeminde karşılamakla insanların siyasi, hukuki, ontolojik ve ahlaki kaygılarının aynı kavramsallaştırma ve meselelerde birleştirilmesini sağlamıştır. Biat, bu kaygıların yönetim nezdinde karşılanabileceği bir güvenin oluşmasına bağlıdır. Zira örneklerde görüldüğü üzere halkın her zaman hükümdara zorunlu bir şekilde biatının sağlandığı görülmemektedir. Hilafet, bu noktada Osmanlı yönetimi ve halkı için devamlılığın güvencesi haline gelmiştir. Zira

³⁹² Özdiç, "İslam Düşüncesinde Hilafet Nedir Ne Değildir?", s.144.

³⁹³ Rıdvan Özdiç, **İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi**, İstanbul, Dergah Yay., 2018, s.196; Maturidilik ve Osmanlı ilişkisi için bkz. Mehmet Kalaycı, " Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İz düşümleri", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C.XX, Sy.2, Aralık 2016.

³⁹⁴ Şükrü Özen, a.g.m., s.535

³⁹⁵ Musa Koçar, "Dini Otorite Bağlamında Gazzâlî'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu", **Dini Araştırmalar**, C.VI, Sy.18, s.174.

biat bir bağ olarak aynı zamanda çözülebilme ihtimalini de taşır. Dolayısıyla devamlılığa dair meşruiyet gerekçeleri ortadan kalktığında biatın da çözülmesi gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla temsil bakımından yönetimin en temel özellikleri kapsayıcılık, mükellefiyet ve devamlılıktır. Ana niteliklerdeki değişme, meşruiyet ve biatın da sorgulanmasına neden olmaktadır. Ancak buradaki en temel husus temsil şartlarının temsilin kendisini aşmayacak şekilde kendi zemininde tutulmasıdır.

B. Yönetim Sistemi:

Siyasi ve hukuki açıdan temsil yetkisini elinden bulunduran yönetim erki, bu temsil yetkisini belirli hak, yetki, güç ve yükümlülükler vasıtasıyla devleti yönetme adına kullanır. Hak ve yetkiler, yönetime ilişkin belirli fiilleri icra etme hak ve kudreti; güç ve yükümlülükler ise bu yetkilerin kullanımına dair icraat ve nedenleri içerir. Yönetim erki, devlet yönetimini bu yetki ve eylemlerle tanımlanmış ve öngörülebilir bir şekilde yerine getirerek, toplumun siyasi sistemde hayatını güven içinde sürdürmesine imkan sağlamaktadır. Osmanlı'da yönetim erki, sultan ve sultanın bürokratik çevresi ile tanımlandığı için söz konusu yetkiler aynı zamanda hükümdarın hak ve yetkileri olarak tanımlanır. Yönetimin hak, yetki, güç ve yükümlülükleri hükümdarlığın kuruluşundaki hukuki ve siyasi temeller üzerine oturur. Önceki bölümde yöneticinin temellendirilmesi üzerinden yöneten ve yönetilene dair hukuki ve siyasi bir ayrım gözetilmişti. Yöneten ve yönetilenin ilişki kurduğu eylem ise yönetimin kendisidir. Yönetim sistemi de bu nedenle kuruluş formu ile uyumlu bir şekilde ele alınabilir.

İslam devlet hukukuna nazaran hükümdarın mükellefiyetleri, din ve itikadın muhafazası, şer'î hükümlerin uygulanarak adaletin sağlanması, halkın güvenliğinin sağlanması; hukukun tatbiki, ülkenin korunması, gaza ve cihat yükümlülüğünün yerine getirilmesi, vergilerin tahsili ve ganimetin taksimi, devletin mali yükümlülüklerinin yerine getirilmesi, yürütme işlerinin düzenlenmesi, etkin ve

güvenilir bir yönetimin sağlanması şeklinde özetlenebilir.³⁹⁶ Söz konusu yükümlülükler, yönetimin yetkileri ve gücü ile kapsanabilir ölçüde tanımlanmalıdır. Zira devlet yönetimi için ideal bir tanımdan ziyade sürdürülebilir bir yapı gerekmektedir. Yönetim sistemini bu hususları dikkate alarak öncelikle hak ve yetkiler cihetinden teorik olarak ele alacak buna ilişkin yetkilerin kullanılmasını ilgili olduğu alanları göz önünde bulundurarak ayrıca kavramsallaştırmaya çalışacağız.

1. Yönetimde Hak ve Yetkiler:

Hak ve hukuk, düzenin bir kişiye tanıdığı yetkiler olarak tarif edilir.³⁹⁷ Yetki ise kişilerin irade beyanları ile hukuki durumlarda sonuç elde edebilmeleri ve hukuki işlem yapabilmeleri iktidarı olarak tanımlanır.³⁹⁸ Yetki, yönetimle ilgili olarak devletin çeşitli hukuki işlevleri icra etme hak ve kudreti olarak kullanılır.³⁹⁹ Hak ve yetkiler, yönetme işinin yöneten açısından sınır ve kapsamının belirlenmesi ve buna ilişkin eylemlerin tanımlanmasıdır. Bu bakımdan yönetmenin yönetilenlerden ayrıldığı noktanın burası olduğu düşünülebilir. Devlet, yönetme işini üstlenmiş şahıs ve kurumlardan müteşekkil bir teşkilat olarak kabul edilmiştir.⁴⁰⁰ Fiil ve kuvvet olarak ise bir kişi veya grubun, bir halkı yönetmesi şeklinde açıklanırken, devletin - yönetenlerden de bağımsız olarak- halktan ayrı bir varlığı olduğu açık veya örtük bir şekilde kabul edilir. Devletin varlığı, toplumun varlığının sürdürülmesi hususunda gerekli yönetimin sergilenmesi ile alakalıdır. Yani devlet insanlardan müteşekkil olmakla beraber yine insanların varlığını sürdürmeleri için yönetim sergileyen bir sistem ve kurumlar bütünü olarak da düşünülür. Varlığın sürdürülmesi, devlet ile yönetilenlerin ayrıldığı nokta değil, sürekliliğin sağlandığı yerdir. Osmanlı'da devletin tarifine de öncelikli olarak sultanın, sultanlık iddiasının ve meşruiyetinin temelinde düzenin sürdürülmesi amacı vardır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda insanlardaki bu amacın devlete önceliği bulunduğu söylenebilir

³⁹⁶ A. Selçuk Özçelik, "İslam Hukukuna Göre Hükümdarın Hukuki Durumu", **Ceza Hukuku ve Ceza Usul Hukuku Ordinaryüs Profesörü Dr. Tahir Taner'e Armağan**, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1956, s.159-165.

³⁹⁷ Mesut Önen, **Hukukun Temel Kavramları**, 2.bs., İstanbul, Beta Yay, 1988, s.215.

³⁹⁸ Talip Türkan, **Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, s.157.

³⁹⁹ Türkan, **Devletin Egemenlik unsuru**, s.158.

⁴⁰⁰ Hüseyin Nail Kubalı, **Anayasa Hukukunun Genel Esasları ve Siyasi Rejimler**, İstanbul, Ersa Matbaası, 1964, s.55.

ve yönetme işi devlette temel hak ve yetkiler olarak tanımlanabilirler. Osmanlı'da yönetim en temelde sultanın şahsı ile alakalıdır ve buna ilişkin hak ve yetkiler onun hakimiyetinin tezahürleridir. Söz konusu hakimiyet, tek, devamlı, asli ve üstün bir kudrettir.⁴⁰¹

Yönetimle ilgili hak ve yetkileri yasama, idare ve yargı olarak sınıflandırmaktayız. Devlet kudreti, devlet ve onun adına hareket eden idari ve hükmi şahısların, kanunlar vasıtasıyla sahip oldukları yasama, idare (yürütme) ve yargı kudretlerinden mürekkeptir.⁴⁰² Hükümet erklerinden yasama, yürütme ve yargıya benzer şekilde kodlamaya çalıştığımız bu hak ve yetkiler, Osmanlı'da devletin kuruluşu ve sistemleşmesi ile eş zamanlı olarak kurgulanmıştır. Yetkilerin bu şekilde tasnifi icra organlarının farklılığı ile değil, işlevlerinin nitelikleri ile alakalıdır.⁴⁰³ Sultan devlet yönetimine ilişkin yetkileri yerine getirme gücüne sahip olmadan önce bunları yerine getirme iddiası ile meşruiyet kazanmaktadır. Yasama yetkisi devletin kurmakla yükümlü olduğu düzeni sağlayacak, insanlar arası ilişkileri düzenleyecek ve devletin kendi fonksiyon ve görevlerini tanzim edecek kuralların koyulmasını ifade eder. Bu kuralların uygulanması noktasında düzenleyici işlemlerin yerine getirilmesi ise idari bir hususiyettir. Söz konusu kuralların uygulanmasını icbar etmek, uyulmadığı noktada anlaşmazlıkları gidererek düzenin devamlılığını ve adaleti sağlamak ise yargı yetkisinin içindedir.

a. Yasama Yetkisi:

Devlet, zorunlu olarak halkın hayatının idamesi, sürekliliğinin düzenlenmesi ve korunması konusunda sorumluluk sahibidir ve bunun her katmanı ile ilişkili olarak hukuki bir yapıyı sağlamakla yükümlüdür. Yasama yetkisi, kanun koyma kudreti olarak yönetimin en öncelikli yetkilerindendir.⁴⁰⁴ Kanun yapma veya kanunu değiştirme yetkisinin bu haliyle birine devredilmesi durumunun tarihsel sürecini tam anlamıyla ortaya koyma imkanı yoktur. Ancak kanun yapma yetkisine sahip bir

⁴⁰¹ Kubalı, a.g.e., s.96-98; Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.161.

⁴⁰² Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.158.

⁴⁰³ Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.163.

⁴⁰⁴ Kubalı, **a.g.e.**, s.99.

otoritenin varlığına dair ihtiyacın sürekli var olduğu düşünülür.⁴⁰⁵ Yasama kavramının bu noktada kanun koymadan daha genel bir kavram olduğu kanun, tüzük, yönetmelik gibi hukuk kuralları koyma işlevi olduğu da düşünülmüştür.⁴⁰⁶ Osmanlı sultanlarının devletin hukuki çerçevesinde İslam hukukunun açıkça düzenlemediği alanlarda yasama haklarının olduğu kabul edilmiş⁴⁰⁷ ve bu alan örfi hukuk olarak tanımlanmıştır.⁴⁰⁸ Osmanlı'da sultanların yasama hakları sultanların temsil yetkisinden kaynaklanmaktadır. Hükümdara verilen temsil yetkisi ve ona biat edilmesini gerektiren nitelikler, halkın haklarını ve aynı zamanda Tanrı'nın haklarını korumak noktasında birleşirler. Söz konusu hakların muhafazası bir hukukun varlığını gerektirmektedir. Sultanın buradaki konumunun yalnızca hukuku uygulamak olması onun temsil niteliğiyle bir tezat oluşturur, zira yasama ve yargının kesin hatlarla ayrılmadığı bir yerde hükümdarın diğer yasa uygulayıcılardan ayrılması gerekir. Sultanın hukuka kaynaklık eden yasa ile olan bağlantısı ona aynı zamanda kanun anlamında yasa koyma yetkisi verir. Osmanlı erken dönemi ile ilgili olarak hukukun usul ve amel bakımından nasıl bir yapı arz ettiğini burada tartışılmayacak, yasama yetkisi bakımından, nazari olarak hukukun teşekkülünde sultanın yasama yetkisinin Osmanlı'da etkisi ve kapsamı bir mesele olarak ele alınacaktır.

Osmanlı hukuk anlayışı ve sisteminin ikiye bölünmesi ve şeri-örfi olarak iki ayrı kaynak ve mecrada hukuk anlayışının sistematik varlığının savunulması, özellikle Osmanlı hukukunun Bizans'tan ziyade Türk geçmişinden getirdiği devlet anlayışının etkisinde geliştiği iddiası ile de savunulmuştur.⁴⁰⁹ Bu konu, araştırmacılar tarafından aynı zamanda bir özgünlük meselesi haline getirilmiş; XIX. yüzyıl sonrasında yapılan değerlendirmelerdeki Osmanlı hukuk sistemini yalnızca İslam hukukunun bir alt evresi olarak gören yorumlar, sonraki tarihçiler için cevap

⁴⁰⁵ Friedrich A. Hayek, **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük (Kurallar ve Düzen)**, C.I, Çev. Atilla Yayla, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1994, s.135.

⁴⁰⁶ Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.168.

⁴⁰⁷ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuku'nda Şer'i Hukuk-Örfi Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, C.XII, Sy.2, 1999, s.118.

⁴⁰⁸ M. Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 5.bs., İstanbul, Hars Yay., 2005, s.143-144.

⁴⁰⁹ M. Fuad Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri", **Belleten**, C.II, Sy.5-6, II. Kânun-Nisan 1938, s.71.

üretilmesi gereken bir sorun olarak görülmüştür.⁴¹⁰ Söz konusu iddia, devletin kurucu halkın kültürünün bir ürünü olduğunu ve bu bakımdan da başka kültürün baskınlığı altında gelişmediğini, hususi olarak özgünlüğünü ve meşruiyetini menşe bakımından kökenlerinde ve bu kökenlerin kurumsal olarak canlanmasında bulduğu iddiasını içerir. Hukukun bu noktada ikiye ayrılması, kaynak, yönelim ve kullanım bakımından her iki hukuk türünün birbirinden ayrı mecralara ait olduğu yönünde fikirlerin ortaya atılmasının da başlıca sebebidir.⁴¹¹ İki hukuk sisteminin varlığını bu sistemlerin kullanımı, tanımlaması, değerlendirilmesi ve şekillenmesi bakımından ele almak mümkün olmakla birlikte, fikriyat alanında değerlendirilmesi, yasalaşma ile birlikte ele alınmak zorundadır.

Hükümdarın yasama yetkisi örfi alanla ilişkilendirildiği için meşruiyet problemi ile iç içe geçmiş vaziyettedir. Yasa, meşruiyetin kaynağı olmamakla birlikte yasanın kendisinin de meşruiyete ihtiyacı vardır. Osmanlı'da hükümdar, düzen anlamında yasaya nazaran hukuki olarak yönetim yetkisini elde eder. Hukuki anlamda yasa koyuculuk ise yönetimin temsil yetkisinden kaynaklanır. Bir şeyin yasal olması ya da bir tasarrufun yasallığı, onun meşru olması anlamına gelmemektedir. Yasallığın, muhatapların ekseriyeti nezdinde yadsınması onun meşruiyetini iddia eden ve ortaya koyanın da yadsındığı anlamına gelir. Yasal bir durum, ancak muhatapları nezdinde yadsınmadan ve açık rıza ile kabul edildiğinde meşru olur.⁴¹² Daha açık bir ifade ile yasama yetkisi meşru olmalıdır. Temsil yetkisi yönetime yasa koyuculukla ilgili bu meşruiyeti verir. Osmanlı'da bu meşruiyet, sultanın sultan olma hakkını iddia ettiği temsil yetkisine dayanmakla hilafet ve kut mefhumlarının ikisinden birlikte gelmektedir. Bu noktada muhatap olarak halkın açık onamasından elbette söz edilmemektedir, ancak yine de sürekliliğin rızaya dayalı

⁴¹⁰ Köprülü, A.y.; Halil İncalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", **Ankara Üniversitesi SBF. Dergisi**, C.XIII, Sy.2 (1958). Konuya farklı bir yaklaşım için bkz. Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.I, İstanbul, Fey Vakfı, 1990, s.41, 55.

⁴¹¹ Halil İncalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", Çev. Mehmet Paçacı, **İslamiyat**, C.I., Sy.4, Ekim-Aralık 1998, s.138. Modern dönemde şeriat ve kanun ikiliğine yönelik yorumların değerlendirilmesi, tahlili ve eleştirileri için bkz. Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye**, İstanbul, Klasik Yay., 2016, s.111-116.

⁴¹² Ernst E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Alkım Yay., 1997, s.303.

olduğunun, rızanın ise bir onamayla ilişkili olduğunun görülmesi gerekir.⁴¹³ Osman Gazi'nin Karacahisar'da vergi hususunda yaşadığı diyalogda muhatabına yönelttiği soru bir anlamda bununla ilgilidir:

Çün kim kadı ve sübaşı nasb olundu ve Pazar dahı turdı ve hutbe dahı kendü adına okundu, bu kez bu halk kanûn isterler. Germiyân'dan bir kişi geldi. Eydür: "Bu pazarun bacını bana satun." dir. Bu kavm eyitdiler: "İmdi hana var." didiler... Osmân Gazi eydür: "Bac nedür?" Ol kişi eydür: "Bâzâra her ne kim gelse ben andan akça alurın." dir. Osmân Gazi eydür: "Bire kişi senün bu bâzârda gelenlerde alımın mı var kim bunlardan akça istersin?" Ol kişi eydür: "Hanum! Bu töredür, ve âdetdür. Cemî vilâyetlerde vardur kim pâdişâhlar aldılar." didi. Osmân Gazi eydür: "Tanrı buyruğı ve peygamber kavlı mıdur veya ol begler kendülerinden mi itdiler?" didi.⁴¹⁴

Söz konusu ifadeler, kanun koymak bakımından yetkinin nereden kaynaklanabileceğine atıf yaparken, muhataplar nezdinde meşru kanunun hangi yollarla gerçekleştiğini de ifade etmektedir. Meşru kanun ya Tanrı buyruğı ile ya da meşru hükümdar ile mümkün olmaktadır. Tanrı buyruğı ile hükümdarın bağıını kuran ise temsil yetkisidir. Bu Osmanlı halkının siyasi bilinci ve kavrayışı nazarından "devlet" sahibi bir hükümdarın yani sultanın kanun yapma yetkisine yapılmış bir atıf olarak okunmalıdır. Sultanlık iddiasında kut ifadesi olarak "devlet" in aktif, değerlendirmeye açık ve gözlemlenebilir yapısı bu çeşit bir yasa ilişkisi üzerinden sağlanır. Bu bakımdan yasanın sürekliliği ile devletin sürekliliğinin özdeşleştiği Osmanlı'da, yasanın, muhatapları tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olması beklenir.⁴¹⁵ Yani muhataplar devletin, "devlet" olmağını nazari anlamda değerlendirmeye tabi tutarlarken aynı zamanda yasanın kendisini de değerlendirmiş olmaktadır. Bu durumda öncelik yasa koyucunun, bu hakkının meşru olduğunun bilinmesi ile başlar.

Tursun Bey'in ifadesiyle "siyâset-i sultanî", "yasağ-ı pâdişâhî" olarak dile getirilen sultanın yasama yetkisi, sebebe izafet olarak doğrudan sultanın yani hükümdarın kendisine yapılan bir atıftır, bu noktada atfın sultanın kendisine mi

⁴¹³ Henri Batiffol, "Yasa ve Özgürlük", Çev. Tuğba Ballıgil, **İstanbul Üni. Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Sy.1-4, 1986-1987, s.720.

⁴¹⁴ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.290.

⁴¹⁵ Batiffol, **a.g.e.**, s.721.

yoksa otoritesine mi yapıldığı hususunda bir ayrıma gitmek gerekir.⁴¹⁶ Tursun Bey tarafından öncelikle insanların yaratılış itibariyle ictimai oldukları ifade edilmiş, bunun karşılığının da temeddün olduğu ve şehir, oba ve köy manasına geldiği bildirilmiştir. Bu bakımdan mekanı işaret eden bir birliktelik söz konusu olmuş ve devamında ictimai olmanın ve yardımlaşmanın bir arada olmakla gerçekleşmeyeceği, bunun için bir nizamın varlığının gerekli olduğu bildirilmiştir. İşlev itibariyle hukuk herkesin hakkına düşeni alması ve bir diğerinin hakkına tecavüzün engellenmesidir. İlk olarak bu nizamı gözeten yasa, tanrı tarafından vaz edilmiş olabilir. İkinci olarak da alemin nizamını gözeterek sultan tarafından konulmuş olabilir.⁴¹⁷ Bu açıdan sultanı aşarak otoritenin yasaya kaynaklık etmesinden söz edilemez. Otorite zaten yasa koyma hakkına sahip olanındır. Bu bakımdan da "*keyfe mâ-kân, her kankısı olursa, anun ikâmeti elbette bir pâdişâh vücûdına mevkûf*", denilerek her iki tür yasanın cari olması için padişahın ve doğal olarak devletin varlığı zorunlu görülmüştür.⁴¹⁸ Sultanın şer'i alanda, teşri yani kanun koyuculuk değil tasarruf hakkı vardır,⁴¹⁹ kanunda ise töre üzere iyiyi ve kötüyü gözeterek kanun koyuculuk ve tasarruf hakkı vardır. Bu nedenle ifadelere dikkat edildiğinde hukukun hem örf, hem de şeriat manasında tasarruf edilememesi yani cari olmaması durumunda yaratılışa muhalefet söz konusu olacağı için hayatın devamlılığından söz edilemeyecektir.

Şer ve kanun ifadelerinin ayrık iki sistem şeklinde algılanmasının temel sebeplerinden biri Weber'e atıfla kullanılan *sultanizm* kavramının Osmanlı devletine uygulanmasıdır. *Sultanizm* kavramının kullanımı dünyevi ve ruhani olarak ikili bir otorite düşüncesinin varlığını zorunlu kılmaktadır.⁴²⁰ Örf ve şeriat üzerine yapılan yorumlarda, ruhani iktidar kavramı, kavramın anlaşılır olabilmesi adına ümmet ile

⁴¹⁶ Tursun Bey, **a.g.e.**, s.12. Muhyiddin Kafiyeçi de Tursun Bey'e benzer olarak Sultan'ın had cezalarının ikamesinde tasarruf sahibi olduğunu beyan eder. Muhyiddin el-Kafiyeçi, **Seyfü'l-Mülûk Seyfü'l-Kudat**, Haz. Nail Okuyucu, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2018, s.92.

⁴¹⁷ Bu konuda ruhani iktidarın orta zaman müslüman devletlerinde yönetimin temel saiklerinden biri olduğu konusunda Köprülü de benzer görüşler dile getirmektedir. Bkz. Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri" s.55.

⁴¹⁸ Tursun Bey, **a.g.e.**, s.12.

⁴¹⁹ Tursun Bey, **a.g.e.**, s.13.

⁴²⁰ İnalçık, "Sultanizm Üzerine Yorumlar", s.7; Osmanlı hukuku ile ilgili olarak Şeyhülislami böyle bir konumda tasvir etmeye çalışan bir çalışma olarak Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", Çev. Selâhaddin Eroğlu, **Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1988, s.641.

kilise koşutluk içine sokularak kullanılmıştır.⁴²¹ Bu bakımdan yorumlarda kullanılan "kanun-ı sultani" ifadesindeki sultan kavramı, kaynaklarda ifade edilen "sultan"ın aksine hükümdarın ismi olarak sultanı değil, bir otorite türü olarak Weber'in kullanımı itibariyle patrimonyalizmin uç evresi olan ve ruhan iktidarı da elinde bulunduran sultanizm olarak algılanmıştır. Bunun temel sebebi yasa koyucu olacak bir gücün nereden ve ne hakla çıkacağı sorusuna verilecek cevapların temellendirilmesi ile alakalıdır. Bunun için de modern dönemlerin en önemli aracı karizmadır.⁴²² Bu yoruma göre karizmatik otoritesi ile ortaya çıkan sultan, otoritesinin kalıcılığı için zorunlu olarak bürokratik ve hiyerarşık bir yapı kurmak zorundadır. Karizmanın kaynağı olarak görülen ruhani alandan siyasetin uygulandığı dünyevi alana geçiş ise ruhani alanın dünyevi alana yasa koyucu olarak müdahalesi ile gerçekleşir. Ancak Osmanlı'da sultanın yönetimi için karizmatik değil, hukuki ve siyasi gerekçelendirme ile kurulmuştur. Hukuk, karizmanın bir süreğeni olarak gerçekleşmez bizzat kurucu olarak yer alır ve yönetimin otoritesine kaynaklık eder. Bu bakımdan şeri ve rfi alan bir koşutluk içinde değildir. Buradaki teorinin uygulanmasındaki karışıklığın nedeni Avrupa'da kanun koymanın ancak XV. yüzyıl sonrasında bir yetki olarak gündeme gelmesi ile benzerlik kurulmasından kaynaklanır. O döneme kadar Batı Avrupa'da hukuk verili ve insan iradesinden bağımsız kabul edildiği için yapma değil, yasanın keşfi olarak algılanır.⁴²³ Hayek, bu durumu Fritz Kern'den şöyle nakleder:

Bir mahkemedeki, yerleşik bir genel hukuk kuralından muayyen bir istidll olarak telkk ettiğimiz herhangi bir muayyen hüküm, Ortaçağdaki anlayışa göre, hiçbir şekilde toplumun kanun yapma (teşrii) faaliyetinden ayrılamazdı; her iki durumda da, gizli fakat zaten mevcut bir kanun keşfedilir, yaratılmaz. Orta ağlarda, 'bir hukuk kuralının ilk uygulanışı' gibi bir şey mevcut değildir. Kanun eskidir, yeni kanun terimlerde bir çelişkidir; ya yeni kanunun aşıkr biçimde yahut zımnen eski kanundan kaynaklanması yüzünden, ya da, eski kanunla atışması, ki bu durumda o kanun değildir, yüzünden. Temel fikir aynıdır: Eski kanun hakiki kanundur ve hakik kanun eski kanundur. Ortaçağın fikriyatına göre, bu sebeple, yeni kanunun tesisi katıyetle mümkün değildir; ve

⁴²¹ "Abbasi hükümdarlarının bu gayretini tabii görmek iycap eder; çünkü onlar kendilerini yalnız bir imparatorluğın cisman hükümdarı değil, İslam mmetinin (Eglise) ruhan reisi, yani bir *douvereinpontife* addetmektedirler"; Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukuki Müesseseleri", s.56.

⁴²² Dennis Llyod, **The Idea of Law**, London, Macgibbon & Kee, 1966, s.30.

⁴²³ Hayek, **a.g.e.**, s.126.

bütün teşriî ve hukukî reform ihlâl edilmiş olan iyi eski kanunun restorasyonu olarak anlaşılır.⁴²⁴

Bu husus, kanun koyucunun ruhaniliğine işaret eder bir mahiyet arz ederek, onun aslında kutsalın da kaynağı olduğunu ifade eder. Fakat Osmanlı'da hükümdarlığın kuruluşunun bizzat hukuki bir anlam ifade etmesi dolayısıyla onun ortaya koyacağı kanunların bu hukukiliği aşması beklenemez. Bu bakımdan şer'î ve örfî hukuk arasında ruhanilik bakımından bir ayrım gözetilemez. Şeri ve örfî hukuka dair ayrımı tahlil edebilmek için ifadelerin semantik anlamlarına odaklanmak gerekir:

Muktezâ-yı vezâret-i mutlaka ibtidâ-yı devletden beri böyledir. Tekrâr sipâriş ve tahrîr-i menşûra muhtâc değildir. Hemân vezâret-i mutlaka makâmına vâsıl ve kâim olmak hükûmet-i şer'îyye ve örfîyye ve tevcîhât-ı mezbûrenin icrâsı kendüye şer'an câiz olmasına kifayet eder.⁴²⁵

Bu ifadelerin bağlamından anlaşıldığı kadarı ile ibtida-yı devletten kasıt, örf ve adet üzere devletin kuruluşunda da bu cihet üzere amel olunmasıdır. Bununla birlikte, şeriye ve örfiyyenin arka arkaya zikredilmesi ve bunlar zikredildikten sonra tekrar durumun şer'en caiz olduğunun bildirilmesi, zemin bakımından asıl olanın şer' olduğunu, bununla birlikte hukukun uygulanması bakımından şeriat ve örfün hudut belirttiğini ifade etmektedir. Şeriat sınırları içinde de olsa, örf sınırları içinde de olsa hüküm, zemin bakımından şer'e dayanır. Bu nedenle de ifadenin sonunda yer alan şer'en caiz olma durumu, bu zemine binaen uygunluğun bildirilmesidir. Bunun aksi olarak burada şeriatın yanında kanun olarak muadil, kaynak ve mecra olarak farklı bir hukuktan söz etmenin imkanı yoktur.⁴²⁶

Benzer bir husus "*Kazâyâ-yı şer'îyye ve örfiyyenin istima' ve icrâsı için bi'z-zât vekîl-i mutlak olduğu*"⁴²⁷ ibaresi için de geçerlidir. Burada şeri ve örfî hükümlerin icrasında yetkili olan vezir, bu yetkiyi sultandan vekil-i mutlak olarak alır. Bu bakımdan da öncelik vekil-i mutlak olma yetkisini veren asıl yetki sahibininindir. Vezir bu hükümlerin icrasında yetkiyi şer'î olarak elde etmektedir. Yetkilendirmenin şer'î olduğu bir durumda kullanılan yetkinin tekrar dünyevi ve ruhani olarak tasnif

⁴²⁴ Hayek, a.g.e., s.127.

⁴²⁵ Abdurrahmân Abdi Paşa Kanunnâmesi, Haz. H. Ahmet Arslantürk, İstanbul, Okur Yay., 2012, s.22-23.

⁴²⁶ Bu konuda farklı görüşler için bkz. İnalçık, "Şeriat ve Kanun", s.137. Ayrıca bkz. Heyd, a.g.m.

⁴²⁷ Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi, s.22

edilmesi asli değil itibari bir değerlendirme olur ve nihai olarak şer‘ alanına bağlı kalmak zorundadır. Buna benzer olarak İnalıcık'ın kullanmış olduğu Kemal Paşazade'ye ait "...şer‘an cāiz değildir, ve hem men‘ olunmuştur cānib-i sultāndan"⁴²⁸ fetva ifadesi, sebep sonuç ilişkisinde şer'en caiz olmayanın sultan tarafından men edildiğini ifade eder. Aradaki ilişki manada bir tamamlayıcılık olarak görülmemelidir ancak işlev ve sınır itibariyle düşünölmelidir. Bu bakımdan vurgulanan, şer‘i olanı uygulamada sultanın tasarruf sahibi olduğudur, aksi olarak sultanın şer‘i olanın yanında ikinci bir otoritesinin olduğu değildir. Bu nedenle hukuk, otorite itibariyle değil; şeriatın uygulanması, törenin gözetilerek iyi kanun yapılması şeklinde anlaşılmalıdır.

Yukarıda zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda, hukuk ile ilgili olarak şeriat ve kanunun gözetilmesi, vaz edilmesi ve tasarrufu bakımından temas ve ayırım noktalarının daha farklı ele alınması gerekir. özellikle örfün kaynak itibariyle sultana izafeti adaletle birlikte düşünölmelidir. İnsanların birbirleri arasındaki sosyal ilişkilerinin hak ve adalet uyarınca düzenlenmesi nizam-ı aleme nazaraandır. Sultan, nizam-ı alemi iyi ve kötü bakımından bilerek ve bunun yaratılışa ilişkin olduğunun bilincinde örfü bir yasa olarak vaz eder. Bu bakımdan da şer‘ ile arasında bir tezat yoktur ve ancak şer‘e uygunluğu dolayısıyla örfün doğru veya yanlış olduğu anlaşılır. Temsil ve biat bakımından tesis edilen hükümdarlık otorite açısından kanunun üzerinde görölmez. Hükümdarlık kanunla ilişkili olarak öncelikle tasarruf bakımından değerlendirilmeye alınır; kanun koyuculuk bakımından ise, şeriatın da kaynağı olan nizama nazari açıdan yaklaşması gerekir. Bu durumda adalet, fikriyat düzeyinde değil; nazari olarak nizam çerçevesinde işler. Adaletin bu suretle otoriteyi sınırlandırması ancak zemin bakımından düşünölür ve bu zemin temsilin de zeminidir. Adalet, işlev, tasarruf ve işleyiş bakımından ise insanların ilişkilerine tekaböl eder. Bu bakımdan halkın hukuktan beklentisi, yalnızca ilişkilerin bu düzeyde tesis edilmesi değil, şeriat ve kanunun zeminine dair bir adalet ve nizamın

⁴²⁸ Robert Anhegger, Halil İnalıcık, **Kānūnnāme-i Sultānī Ber Mūceb-i Örf-i Osmānī**, Ankara, TTK., 1956. s.X.

sağlanmasıdır. Hukuk, bu nizamı sağladığı ölçüde devletin devamlılığından söz edilebilir. Bu nedenle de adalet hükümdarın lütfu değildir.⁴²⁹

Erken dönem kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Osman Gazi'den itibaren adalet ve nizam uyarınca sultanlar kanun koyma yetkilerini açık bir şekilde kullanmışlardır.⁴³⁰ Bu yetkilerin özellikle mali ve idari alanlarda kullanıldığı görülmektedir. Sonraki yüzyıllarda hukuk kaynaklarındaki atıflarda da şer'î hüküm bulunmayan noktalarda nizam uyarınca hükümdarın kanun yetkisinin olduğu buna da itaatin zorunluluk arz ettiği ifade edilmiştir.⁴³¹ Erken döneme dair bu hususta net bilgiler verecek kaynaklar olmamakla birlikte, klasik dönemde örfe ve kadim olana yapılan atıfları göz önünde bulundurarak bir iz elde etmek mümkündür. Bu bakımdan Osmanlı hükümdarlarının gerek kanunnamelerde ve gerek uygulamalarda klasik dönemde şeriatın tahkimini ve bu vasıta ile hak ve adaletin tesisini temel amaç olarak zikrettikleri görülmektedir.⁴³² Bu hususta sultanların kanun yapmada hak ve adaleti gözetmeleri otoritenin meşruiyetini sağlamak değil, sürekliliğin meşruiyetini sağlamaktır. Sürekliliğin sağlanması ise nizam çerçevesinde şeriat ve kanunun aynı zeminde bulunmasıyla oluşan birliktedir. Söz konusu birliktelik devletin devamlılığını insanlar için anlamlı kılmaktadır.

Yasama yetkisi, nihai olarak Osmanlı'da yönetimin temsil yetkisine dayanmaktadır. Temsil yetkisi toplumun temsili olarak hukuki, tanrının temsili olarak siyasi bir yetkidir. Yasa koyuculuk tanrının temsili bakımından asli düzen ve yasalılıktan kaynaklanır. Hukuki açıdan temsilin verdiği yetki ile de yasama yetkisini elde eder. Şer ve örf olarak tanımlanan hukuki sistemin zemini bu temsile dayandığı için zemini asli düzen ve yasalılıktır. Hükümdar yönetici olarak bu zeminde şer'î alanda tasarruf, örfî alanda kanun koyucu yetkiye sahiptir. Bu yetki yargı yetkisi ve hukuk gücünün hiyerarşik olarak üstünde bulunur.

⁴²⁹ İnalçık bu hususta adaletin hükümdarın bir lütfu olduğunu ileri sürer. Bkz. Halil İnalçık, "Türk Tarihinde Türe (Törtü) ve Yasa Geleneği", **Doğu Batı Makaleler**, C.I, Haz. Şermin Kaygusuz, Zeynep Uygurer, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, s.67.

⁴³⁰ "Osmanlı Kanunnameleri", **Milli Tettebbular Mecmuası**, C.I, Sy.2, İstanbul, Asar-ı İslamiye ve Milliye Tetkik Encümeni, 1331, s.311.

⁴³¹ Osmanlı Kanunnameleri, s.309.

⁴³² Abdurrahman Atçıl, **Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar**, Çev. Gürzat Kami, İstanbul, Klasik Yay., 2019, s.103.

b. İdari Yetkisi:

İdare, yürütme yetkisi olarak, yasama tarafından ortaya koyulan kanunlar çerçevesinde hukuki tasarruflar ve fiillerle kamu hizmetlerinin yerine getirilmesi hususunda kanunların uygulanmasına dair yetkidir.⁴³³ İdari alan yönetimin, birtakım yetkileri belirli sınırlılıklarla bazı kişilere tevdi ederek, devletin idare işlerinin yürütülmesine dair organizasyon olarak kısaca tanımlanabilir. Burada yetkilendirme ve vekalet etme idarenin ana temasını oluşturur. İslam literatürü göz önünde bulundurulduğunda, hilafet ve devlet meselelerinin ele alınması esnasında bu idari alanın teşkilatlandırılmasının da ana esaslar içinde zikredildiği görülmektedir. Seyyid Şerif Cürcani bu durumu hilafetin zorunluluğu ile ilgili ele alarak, hilafetin zorunlu olmadığını iddia edenlerin eleştirilerine cevap verir. Hilafeti zorunlu görmeyenlerin eleştirileri, halifeden yararlanmanın ancak ona doğrudan ulaşabilmekle alakalı olduğu, ancak insanların her sıkıntısında ona ulaşmaları gibi bir durumun söz konusu olmadığı ve bu nedenle aslında onun zorunlu olmadığı yönündedir. Cürcani'nin buna yönelik cevabı, devlet başkanından faydalanmanın sadece ona bizzat ulaşmak olmadığı; onun hüküm ve siyasetinin insanlara ulaşmasının, onun yetkilendirdiği görevlilere insanların ulaşabilmesinin bunun için yeterli olduğu yönündedir.⁴³⁴ İdare, yönetimin asli yetkilerinden biri olarak onun görünür olmasını sağlayan ana unsurdur. Osmanlı idari alanda kendisinden önceki devletlerin idari tecrübelerini tevarüs etmiş, teorik ve pratik anlamda bu sistemi kendisi yeniden kurgulamıştır.⁴³⁵ Bu tecrübeye göre sultan, ilmiye, askeriye, maliye, idare ve yargı alanında görevleri ilgili memurlara vermekte yetkili ve hatta bu görevleri vermekle yükümlüdür.⁴³⁶

Yürütme olarak da isimlendirebileceğimiz idari yetki, askeri, mali ve hukuki olmak üzere üç alan etrafında tasnif edilebilir. Yasama ve yargı alanının dışındaki devleti idare etmeye yönelik ve halkın maslahatına ilişkin idari tasarruflar bu alanın içerisinde zikredilir.⁴³⁷ Cürcani'nin meseleye ilişkin ifadesinden yola çıkılarak idari

⁴³³ Kubalı, **a.g.e.**, s.100.

⁴³⁴ Cürcani, **a.g.e.**, s.671-672.

⁴³⁵ İlber Ortaylı, **Türki Teşkilat ve idare Tarihi**, Ankara, Cedit Nşr., 2008, s. 59-61, 101-104.

⁴³⁶ İbn Tevmiyye, **Siyaset es-Siyasetü's-Şeriyye**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergah Yay., 1985, s.38.

⁴³⁷ Abdülvahhab Hallaf, **İlk Dönem İslam Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme**, Çev. Abdülhadi Timurtaş, İstanbul, Pınar Yay., 2006, s.70-71.

yetkinin yalnızca bir kurumsallaşma ve vekalet ilişkisi olmadığı aynı zamanda ve hatta daha temelde devletin kuruluşu ile alakalı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan aslında otoritenin sürekliliğinin sağlanması olarak görülüp bürokratik ve hiyerarşik sistemin kurulması olarak tanımlanmaya çalışılan idari alan, otorite ve süreklilik ile değil; hükümdarın hükümdarlık iddiası ve kuruluş ile alakalıdır. Çünkü sultanın temsil durumunda velayet iddiası ve ona biat ile verilen yetki, idari alanı oluşturan işlerin yürütülmesi noktasında da verilmiş bir yetkidir ve bu bakımdan temsil durumuna bağlıdır.⁴³⁸

Osmanlı'da idari yetkinin ya da yürütme yetkisinin kullanımı erken dönemde bu esas göz önünde bulundurularak doğrudan hükümdarlık hakkı olarak görülüp gözetilmiştir. Bu durumun ilk örneğini aslında bir yerde Osmanlı'nın kuruluş hikayesinde görmek gerekir. Osman Gazi'nin Aşıkpaşazade'ye yansıyan kuruluş iddiası, bir hükümdarın hükümdar olmak bakımından ilk yetkisinin kuruluşu binaen idari yetkileri uygulamak olması önemlidir. Osman Gazi'nin Cuma namazı için imam tayini de yargı için kadı tayini de aynı yetkiden neşet etmektedirler. Hükümdarın üzerine düşen şey, halkın işlerini ehil ve yeterlilik sahibi kimselere tevdi etmektir.⁴³⁹ Kanunnamelerde ifade edildiği üzere kuruluş anlatılarının dışında, sultanların bu yetkiyi kullanmaları yine Osman Gazi'ye dayandırılmış, şehirlerin idari yetkilerinin hicri 701 yılında (1301-1302) Orhan Gazi'ye ve alplere onun tarafından verildiği bildirilmiştir.⁴⁴⁰ Buradaki yetkilendirmenin sınırlılıkları hukuki olarak dönemin eserlerine de yansımıştır. Şeyh Bedreddin, sultanın bir kişiye bir yerin yönetimini "*sana şu yerin yönetimini verdim*" diyerek tevdi etmesinin, o kişiye bir yargı yetkisi vermediğini, bu sözde içerilen yetkinin mali bir yetki olduğunu söyler. Hatta bu yetkilendirmede halk üzerinde mutlak tasarruf yetkisi bile verilse, bu kişideki yetkinin kadı atama ve azletmeye yeterli olmadığı bildirilmiştir.⁴⁴¹ Kadı atama yetkisi her durumda sultanın yetkisine dahildir.⁴⁴² Bu hususta yapılan hukuki tahlil, sultanın hak ve yetkileri ile idarecilerin hak ve yetkilerinin birbirinden kesin olarak ayrılması

⁴³⁸ Hallaf, **a.g.e.**, s.72.

⁴³⁹ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.37.

⁴⁴⁰ Osmanlı Kanunameleri, s.311.

⁴⁴¹ Şeyh Bedreddin, **Yargılama Usulüne Dair: Câmîü'l-Fusûleyn**, Çev. Yunus Apaydın vd., Ed. Yunus Apaydın, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s.48.

⁴⁴² Şeyh Bedreddin, **Câmîü'l-Fusûleyn**, s.49.

gerektiğini bildirirken, Osmanlı'nın kuruluş yıllarında genişleyen bir devlet olarak hükümdarın kesin yetkilerinin sıkı bir hukukla korunduğunu işaret eder. Bu sınırlarda idari yetkiler aslında bir yandan yargı yetkisinden ayrılmakta iken, ikisinin de hükümdarla bağının ayrı noktalarda teşekkül ettiğini gösterir.

Kanunnameler, özellikle mali ve iktisadi işleyişe dair erken döneme ilişkin genel bilgiler vermektedirler. II. Mehmed döneminde deftere kayıt esasının getirildiği, tımar, zeamet gibi hususların bu dönemden önce sözlü yetkilendirme ile yürüdükleri kanunnamelerde belirtilmiştir.⁴⁴³ Ancak idari işlerin yürütülmesine dair taşrada atama ile ilgili en net şemayı teorik açıdan I. Murad'ın Evrenosoğlu'nu "emiru'l-müminin" olarak görevlendirmesinde görürüz. Buna göre mülk asıl olarak Allah'ındır, sonra onun resulünün sonra ise Allah'ın ihsanı ile halifesinindir. Sultan Murad halifelik yetkisine dayanarak idari anlamda emirliği hilat, tabl, alem, sancak gibi gerekli hüküm alametlerini de göndererek Evrenosoğlu'na verir. Emir'in görevi ise halk arasında adaletle idareyi yürütmektedir. Atanan emir, elindeki işleri idarenin işleyiş ve gerekliliklerine uygun olarak askeri ve idari olarak tasnif edecek ve uygun gördüğü kimselere verecektir. Halka adil ve merhametli olmak gibi ana hususlar burada zikredilmekle birlikte dikkat çekici olarak emirin Rumeli şeyhülislamı olan kadı efendiye riayet etmesi gerektiğinin açık bir şekilde bildirilmesidir. Kadının din işlerini ifa ve şer' işlerini icra ile görevli olduğu, asla rencide edilmemesi gerektiği söylenir. Bununla birlikte askeri tedariklerde dikkatli olunması ve askeri gücün her daim hazır ve yerinde olması emredilir.⁴⁴⁴

Erken dönemde idari yetkilerin yargı yetkisinden kesin bir şekilde hem hukuki hem de idari olarak ayrıldığı söylenebilir. İdari yetkiler özellikle mali ve askeri yetkilerden müteşekkildir. Yasama ve yargı gibi idari yetki de sultanın ana yetkilerinden biri olup, her ne kadar kuvvetler ayrılığı gibi bir şeyden bahsedilebilmesi mümkün gözükmesine de söz konusu yetkilerin kaynak bakımından sultana dayandığı ancak her birinin bağlanış şekillerinin birbirinden kesin bir şekilde ayrı olduğu görülmektedir. Bu konuda idari yetkiyi özellikle yargı yetkisinden ayıran husus karar aşamasıdır. Yargıda verilen hükümlerin uygulanması ise idari alanı

⁴⁴³ Osmanlı Kanunnameleri, s.311.

⁴⁴⁴ TS.MA.e. 4280.

ilgilendirmektedir. İlerleyen dönemlerde kayda geçirilen kanunnamelerde örnek olarak yörük taifesinin ağaları subaşı olarak belirtilirken, bunlar cezayı gerektiren bir suç işlediklerinde haklarındaki ceza ile ilgili hükmün (hüccet) kadı tarafından verileceği; ancak cezanın subaşı tarafından uygulanacağı açık bir şekilde ifade edilir ve bunun kanun olduğu bildirilir.⁴⁴⁵ Bu durum bir denge sistemi olarak da yorumlanmıştır.⁴⁴⁶ Ancak denge ile beraber hükümdarın elinde bulundurduğu yetkilerin tam anlamıyla birbirinden ayrılması ve hepsinin kendi içinde anlamlandırılması ile de ilgilidir.

İdari işlerden ve idari görevlilerden beklenen öncelikle halkın refah yollarını kapatacak, iktisadi olarak onlara zulmedecek, mallarını gasp edip haksız ve yüksek vergilerle yaşamalarını engelleyecek bir tutumda olmamalarıdır. Bunun yanında ilim ve din ehlini, fakirleri, yetimleri rencide etmemeleri de bu beklenti ile beraberdir.⁴⁴⁷ Osmanlı merkezinde idari alanda üzerinde ihtimamla durulan en önemli kurum vezirlik kurumudur. Kutadgu Bilig de dahil olmak üzere siyasete yönelik eserlerin idari içerikleri özellikle vezaret kurumunun yapı ve nitelikleri üzerinde durmaktadır. Kutadgu Bilig'de kut olarak tarif edilen Ay-tolmuş, hükümdarın veziri olarak da sunulurken, Osmanlı siyasetinde erken dönemde vezirlik kurumu buna benzer bir şekilde hükümdarın halka açılan kapısı görülmüştür. Bu noktada vezir yurdun bütün ahval ve işlerinden hükümdarı haberdar etmekle yükümlü görülmüştür. Geri kalan hazinedar, münşi, çavuş gibi devlet erkani onun altında hiyerarşik olarak konumlandırılır. Yönetme işi tam anlamıyla bu memurların varlığı ile gerçekleşir ve işler.⁴⁴⁸ Hükümdarın atadığı idarecilerin âkil, mümeyyiz ve dindar olmaları istenir ki bu hasletlerle onlardan beklenen siyaset, diyanet ve mürüvvet olarak isimlendirilir.⁴⁴⁹ Âkil olarak siyaset, idarede yetkin, yeterli ve kuvvetli olmayı; diyanet ile mümeyyizlik, hüküm verirken yani kanun ve hukuk uygularken hakka riayet ederek haklı ile haksız arasını temyiz edecek kuvveti, dindarlık ile mürüvvet ise Allah'a

⁴⁴⁵ Osmanlı Kanunnameleri, s.308.

⁴⁴⁶ Ortaylı, *Türki Teşkilat*, s.251.

⁴⁴⁷ Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ*, s.76-77.

⁴⁴⁸ Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ*, s.92-93.

⁴⁴⁹ Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ*, s.103.

bağlılıkla emir ve yasaklara uymada, güzel ahlakta insanlara yol gösterici olmayı, ışık tutmayı ifade eder.

Bu idari sistemin en üst görevi veziriazama aittir. Veziriazam saltanat nizamını korumakla mükellef olarak kısas, haps, sürgün gibi hukuki, mali, idari ve ilmi alanlarda atama, dava dinleme, devletin korunması gibi kaza yetkileri ile donatılmıştır. Bu hususlarda bizzat hükümdarın mutlak vekili olarak yurttaki bütün insanların üzerine hakim olmuştur. Memleketteki bütün idari görevliler, ulema, ayan, askerler, tüccar her kademe ve kesimden halk, veziriazamın söz ve buyruklarını sultanın söz ve buyrukları olarak görmekle yükümlüdürler. Bu makamın hiyerarşik olarak altında olan bütün vezirlerin sultanla temasını sağlayan veziriazamdır, onlar sultana yapacakları arzlarını veziriazam vasıtasıyla yaparlar. Bu yapılanma kanunnamelerde belirtildiği üzere Osmanlı'nın başlangıcından itibaren bu şekilde düzenlemiştir. Veziriazam makamına vasıl olmak kadimden beri şer ve örfle hükümet etmenin ve atama yapmanın o makama ulaşana şer'i olarak caiz olması anlamına gelmiştir.⁴⁵⁰

Osmanlı'nın hem teorik hem de pratik anlamda idari alanın düzenlenmesi hususunda genel tavrı, devlet yapılanmasının bir bütünlük arz ettiği yönündedir. Sultanın tam ve bağımsız yetkisi, bu anlamda idarenin her haliyle düzenlenmesi ve işletilmesi ile gerçekleşir. İdarenin düzenlenmesi sadece devlet ve hükümet işlerinin yolunda ve planlı yürütmesini değil; aynı zaman halkın sultandan beklediği temsil edebilme yeterliliğinin yerine getirilmesi ile alakalıdır. Bu manada sultan, sultanın zorunluluğunun bir tezahürü olan halk ile temas etme ve onların hal, iş ve beklentilerinden sorumlu olmayı doğrudan gözetmek zorundadır. Bu bakımdan da idarenin varlığı bu beklentilerin karşılanması ile doğrudan alakalıdır. İdarenin varlığı söz konusu hususiyetler itibariyle sultanın tasarrufu olarak değerlendirilmeden önce halkın hükümdardan beklentisi mikyasa alınarak değerlendirilmektedir.

c. Yargı Yetkisi:

Yargı (*kaza*) yetkisi, hukuk düzeninin sağlanması ile ilgili yönetimin görevine ilişkindir. Yönetim, egemenliğin gereği olarak kamu düzeninin sağlanması

⁴⁵⁰ Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi, s.22-23.

için kişiler ve mallar ile alakalı hükmi düzenlemeler yapmaya ve cezai kararlar vermeye yetki sahibidir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların, hukuki bir yolla çözülmesi ve taraflar arasındaki davaya konu olan durum ve olayla ilgili hüküm verilmesi bu yetkilendirmeye dahildir. Söz konusu yetki yargı yetkisi olarak isimlendirilmektedir. Yargı, hukuk kurallarının gerekli görülen bir olaya tatbik edilerek söz konusu olayın hukuka uygun olup olmadığının belirlenmesidir.⁴⁵¹ Yargılama yetkisi İslam literatürüne göre toplum üzerine farz-ı kifaye hükmünde asli bir fonksiyondur. Bu yükümlülük temsil yetkisi ile yönetime devredilmiştir.⁴⁵² Gerekçe, konu ve gaye bakımından yasama ve idare yetkilerinden ayrılmaktadır. Osmanlı'da yargı doğrudan hükümdarın yetkileri içinde görülmektedir. Bu bakımdan da İslam hukukuna ilişkin yargılama yetkisinin halifede olmasına uygun bir yapı arz etmektedir.⁴⁵³ Ancak bu yetkinin mahiyeti, yetkinin ne tür bir hukuka dayandığı, neye yönelik olarak kullanıldığı ve kimler eliyle sağlandığının açıklanması ile tanımlanabilir. Bu bakımdan hükümdarın yargı yetkisini kaynak, yönelim ve kullanım itibarıyla değerlendirmeye çalışacağız. Osmanlı'da hükümdarlığın hukuki yapısının dayandığı İslam hukukunda yargı, hükümdarlığı zorunlu kılan temel insani bir ihtiyaç olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de yargı yetkisi hükümdarlığın bir gereği olarak var olur. Söz konusu gereklilik hükümdarlığın tesisi üzerinden açıklanabilir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Osmanlı'da açık bir şekilde sultanın kanun koyma yetkisi vardır.⁴⁵⁴ Buna benzer olarak klasik dönemde hazırlanan kanunnameler ve erken dönemi ele alan tevarih metinleri üzerinden Osmanlı'da hükümdarların mülkiyet, iktisat, koruma ve ceza kapsamında yargı yetkisine sahip oldukları ve bunu aktif olarak kullandıkları görülmektedir. Yargı yetkisine sahip olunması ve bu yetkinin kullanılması otoritenin sonucu değil; düzenin korunması bakımından hükümdarlığın gerekliliği ile alakalıdır. Bu bakımdan İbn Tevmiyye'nin vurguladığı üzere yargının tam anlamıyla işlememesi, cezaların tatbik edilmemesi,

⁴⁵¹ Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.196.

⁴⁵² Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.195.

⁴⁵³ Türcan, **Devletin Egemenlik Unsuru**, s.197.

⁴⁵⁴ Hirsch, a.g.e., s.299.

siyasetin bozulması ve siyasi otoritenin çözülmesinin sebebidir.⁴⁵⁵ Genel bir ifadeyle yargı, temsilin ana nedeni olan düzenin işlemesi ile ilgili bir meseledir diyebiliriz. Osmanlı'nın hilafet hukuku üzerine şekillenen hükümdarlık iddiasında kavramsal ve tarihsel kaygı, güçten yoksun halife ve sultan üzerineydi. Bu güç elbette sadece dışarıdaki bir düşman üzerine değil hükümdarın temel niteliklerinden kabul edilen kifaye üzerine kuruludur ki hadlerin ve cezaların uygulanması öncelikle içeriği yani halkı ilgilendirir.⁴⁵⁶ Dönem kaynakları bu durumu tasvir ederken, sultanların zulmü, hakimlerin zaaf ve gevşeklikleri ile birlikte İslam topraklarının imaretten harabata döndüğünü ifade ederler.⁴⁵⁷ Bu bakımdan mülkilik ilkesine benzer bir şekilde yargı gücünü elinde bulunduranın yargıyı kendi sınırları içinde tam yetkili olarak uygulayabiliyor olması gerekir.⁴⁵⁸

İnsanlar arasında yargılama gücünün toplumsal alandan neşet ettiği düşünülse de aslında öncelikli olarak Allah'ın yaratma ve ihsanından neşet etmektedir. Zira toplumsallığı kuran akıl, insanların bir arada bulunmalarını sağlaması sebebiyle Allah tarafından ihsan edilmiştir. Ancak bunun insanlar tarafından doğru kullanılması ise rehber ve aracısız mümkün olmadığı için Allah, öncelikle peygamberleri göndermiştir (*es-siyâsetü'l-uzmâ ed-diniyye*). Avam (halk) ise bu konuda gaflete düştükleri için kendilerine *el-kahhar* isminin sahibi olan Allah, kılıç, kırbaç ve hapisaneleri olan yöneticiler göndermiştir (*es-siyâsetü'l-uzmâ el-hissiyye*).⁴⁵⁹ İbn Tevmiyye'ye göre, velayeti elinde bulunduran sultana bu husus sebebiyle tanrının gölgesi denmektedir.⁴⁶⁰ Bu noktada insanlar üzerinde böyle bir tasarruf sahibi olma, Allah'ın bir ihsanı olarak gerçekleşir. Söz konusu tasarruf ise halkın maslahatına ilişkindir. Hükümdarın tebaa üzerinde velayet hakkının

⁴⁵⁵ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.100.

⁴⁵⁶ Bu nedenle siyaset ile ilgili eserler Nahl suresinin 90. Ayetinin şerhi şeklinde ele alınırlar. Osmanlı'da bunun en iyi örneklerinden birisi Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema* isimli eseridir. Şeyhoğlu bu nedenle çoban ve sürü ilişkisini de aynı gerekçeler üzerine bina etmiştir. Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.75.

⁴⁵⁷ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.39.

⁴⁵⁸ Mülkilik ilkesi için bkz. Hilal Cecepinar, "Devletin Evrensel Yargı Yetkisi ve Uluslararası Hukuk", (Master Tezi), **Atatürk Üni SBE.**, 2014, s.1-2.

⁴⁵⁹ Murtaza Bedir, **Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme**, 2. bs., İstanbul, İsam Yay. 2014, s.58-59. (Bu düşünceler XII. yy. Buhara okulu Hanefi alimlerinden Mahmûd b. İbrahim b. Enûş el-Buhârî el-Hasîrî'ye aittir.)

⁴⁶⁰ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.104, 195.

bulunması, velayetin maslahatla ilişki olmasından neşet eder. Eğer tasarruf maslahata ilişkin olmazsa hükümdarın kullandığı yetki sahih ve muteber de kabul edilmemiştir.⁴⁶¹

Hükümdarlığın hukuki temelini oluşturan velayet yetkisi hadlerin uygulanması anlamında yargı gücünü de ifade eder. Osmanlı'da hükümdarlık, imamet şartları üzerinden kurgulanıp sistemleştirildiği için imamın gerekliliği noktasındaki hususlar sultanın gerekliliği noktasında da geçerlidir. Bu gerekliliğin en önemlileri arasında da hukukun uygulanması bulunur. Müslümanlar arasında dini hükümleri yerine getirmek, cezaları uygulamak, tartışmaları önlemek, adaletin tesisi gibi gerekçeler hükümdara yargılama yetkisini verildiğine işaret ederler.⁴⁶²

Müslümanlar Şöyle demiştir: Şüphesiz kendilerinin hükümlerini uygulayacak, hadlerini belirleyecek, zayıf noktalarını giderecek, ordularını hazırlayacak, zekatlarını alacak, üstün ve kuvvetli şer güçlerini kesecek, hırsızlığa teşebbüs edenleri engelleyecek... hukuku ayakta tutan şahitlikleri kabul edecek... bir imamları olması gerekir.⁴⁶³

Halkın maslahatını/dirliğini gözetmek bakımından koruma ilkesi ile sultan, yargı yetkisini kullanarak hüküm sahibidir.⁴⁶⁴ Bu koruma yasanın da temel bir özelliği olarak kabul edilmekle birlikte dirlikten ziyade özgürlüğün korunması olarak çağdaş hukuk alanında kabul edilmiştir.⁴⁶⁵ Burada dirlik meselesi hükümdarlığın zorunluluğunun esasını teşkil eder. Bu sebepten Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashab imam seçimini diğer farzlara öncelemiştir. Varlık ve süreklilik sağlandığında ancak, farzların yerine getirilmesi mümkün olur. Bu ise hak ve hukukun ikamesi vasıtasıyla gerçekleşir.⁴⁶⁶ Velayeti elinde bulunduran hükümdar -bu konuda ihtilaf bulunmakla birlikte- bir davacının şikayetini beklemezsizin hadlerin uygulanması ve hakların alınmasında yetkili görülmüştür.⁴⁶⁷ Osmanlı kaynaklarında "zıllullah"

⁴⁶¹ Ali Himmet Berki, **Hukuk Tarihinden İslam hukuku**, Ankara, Baysan Yay., 1955, s.318.

⁴⁶² Çam, Öngüç, a.g.e., s.648.

⁴⁶³ Ebü'l-Muîn en-Neseî, **Tevhidin Esasları Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd**, Çev. Hülya Alper, İstanbul, İz Yay., 2007, s.150.

⁴⁶⁴ Cecepınar, a.g.e., s.15-16.

⁴⁶⁵ Batiffol, a.g.e., s.713.

⁴⁶⁶ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ehli Sünnet Akaidi**, 6.bs. Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay, 2017, s.292'den naklen Çam, Öngüç, a.g.e., s.649. Cürcani, **a.g.e.**, s.668-670.

⁴⁶⁷ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.93.

ifadesindeki gölgenin bu noktada anlamlandırıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁶⁸ Hz. Davud'un halife kılınması ile ilgili, insanlar arasında hükmetmesinin zikredilmesi, bu yargı yetkisi ile ilgili olarak tefsir edilmiştir.

Hak buyurdu ki [fahküm beyne'n-nâsi] ya'ni "hükm eyle âdemiler ortasında.,, İşâretdür ana ki pâdişâh hükm itmekligi halk içinde kendü nefsiyle ide, cehd eyleye ki hükm itmegi ayruk kimselere tefviz itmeye ki devlet beglerinün ve hazret nâyiblerinün ol şefkatları ve mihrübalıkları ra'yyet ve sipâhi hakkında yokdur ki pâdişâhun vardır.⁴⁶⁹

Burada hükmün insanlar üzerinde değil, insanlar arasında olması, onların arasında meydana gelecek olan dava, anlaşmazlık vs. konularında hüküm sahibi olmayı ifade eder. Sultanın vereceği hükmün Allah'ın iznine binaen, adalete uygun olarak şer' ile olması gerekir ki bunu sağlayacak olan verilecek hükümde nazarın Hakk'a olması, halka olmamasıdır. Zira halk için olması yani nazarın halka dair olması, insanlar arasında belirli menfaatlerin devreye girerek adaletten uzaklaşılması anlamına gelir.⁴⁷⁰ Bu manada sultana verilen saltanat ve memleket, Tanrı'nın hadlerini (had cezalarını) uygulamak, kısas ehline kısas cezalarını vermek ve her türlü yargı işlerini yerine getirmek için bir araçtır.⁴⁷¹ İnsanlar dünyada adalet üzere durmayıp arzu, heva ve hevesle iştahlarını tatmine yönelirler. Aralarında meydana gelen husumetler de bundan kaynaklanır. Gazali'ye göre bu husumetlerin def edilmesi, aralarında hüküm verilerek siyaset uygulanması için sultanın varlığı gerekmektedir ki buna kamu ihtiyacı "ihtiyac-ı âmme" denir.⁴⁷² Sultan, yargı yetkisini had, kısas gibi ceza durumları da dahil olmak üzere halkın genel olarak maslahatına ilişkin olan dava, anlaşmazlık ve güvenlik hususlarında kullanır. Erken dönemde sultanların yargı yetkisini doğrudan kullandıkları bilinmektedir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Gölgenin, üzerine düştüğü ve zahir olduğu kişideki karşılığı insanların zulümden onun gölgesine sığınmalarıdır; Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Kübera**, s.41.

⁴⁶⁹ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.45.

⁴⁷⁰ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.45.

⁴⁷¹ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ** s.55.

⁴⁷² İmam Gazzâlî, **Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı Ulûmi'd-Din: İhyâ Tercüme ve Şerhi**, trc. Yusuf Sıdkî el-Mardini, C.I, Haz. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., s.194.

⁴⁷³ Osman Gazi'ye etraf gayrimüslim halkın, Germiyan halkının gelip hukuki maslahatlarını arz ettikleri Aşıkpaşazade tarafından ifade edilmiştir. Bu hususta Bilecik pazarında bir gayrimüslimin hakkında tecavüz eden Germiyanlı'ya cezasının doğrudan Osman Gazi tarafından verildiği aktarılır. Bu yargılama esnasında çeşitli hükümler koyduğu yine Aşıkpaşazade tarafından dile

Örnekler arasında divan kurulması genel olarak gösterilse de yargı yetkisinin doğrudan kullanılması ile alakalı en ilgi çekici örneklerden birisi Osman Gazi'nin amcası Dündar'ı öldürmesidir. Bu türlü bir kararın yargı söz konusu olmadan kullanılmayacağı aşık olmakla birlikte olayın içeriğinin çok net zikredilmemesi genel bir değerlendirmeye engeldir. Ancak Uzunçarşılı'nın yorumu üzerinden Dündar'ın Osman Gazi'ye karşı kurulmuş bir komploya dahil olması nedeniyle bu kararın alınmış ve uygulanmış olması muhtemel görülür.⁴⁷⁴ Kardeş katli meselesi hem bir mefhum hem de hukuki bir uygulama olarak değerlendirilmelidir. II. Mehmed dönemine kadar kardeş katli ve benzeri uygulamaların ağırlıklı olarak bir mücadele neticesinde veya sultanın vefatıyla tahtın boşalması esnasında gerçekleştiği görülmektedir.⁴⁷⁵ Ancak II. Mehmed ile beraber kardeş katlinin kanunnameye dahil edilerek ulema tarafından cevaz alınmış olması burada bir nitelik değişikliğine sebebiyet vermiştir. Bu mesele daha önce ele alındığı üzere siyasi açıdan kut mefumu ile alakalı olduğu gibi bir hak ve durumun, hukuki anlamda yasa haline gelmesi ile de alakalı bir değişikliktir.

Daha geç bir döneme hitap ediyor olsa da Bosna'nın fethi sırasında Bosna kralı Stephan'ın, Mahmud Paşa'nın vermiş olduğu emana rağmen, Musannifek'in fetvası ve Sultan II. Mehmed'in emriyle öldürülmesi de yargı yetkisinin doğrudan kullanılması bakımından örnek teşkil edecek hususlardandır.⁴⁷⁶ Verilen bu karar her ne kadar Sultan II. Mehmed'in şahsi ve otoriter bir uygulaması olarak anlaşılabilecek olsa da sultanın yargı yetkisinin oturduğu hukuki zeminde bunun bir karşılığı vardır. İmam Maturidi'ye göre imam uygulamalarında kamu yararını gözetmek zorundadır. Eğer gayrimüslimlerle bir anlaşma yapacak olsa, Müslümanların bunda açık bir menfaati olmadığı sürece anlaşma yapma hakkı kendisine tanınmamıştır.⁴⁷⁷ Bu itibarla II. Mehmed'in hukuki cepheden istemiş olduğu fetvanın yasal ve meşru bir teorik zemini olduğu söylenebilir. Bu noktada Müslümanların açık bir menfaatin ne

getirilmiştir; bkz. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.282, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı**, 2.bs., Ankara, TTK., 1984, s.1-2.

⁴⁷⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, C.I, 4.bs., Ankara, TTK., 1982, s.103-104; Mehmet Akman, **Osmanlı Devletinde Kardeş Katli**, İstanbul, Eren Yay., 1997, s.43-45.

⁴⁷⁵ Akman, **a.g.e.**, s.33-37, 47-64.

⁴⁷⁶ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.439-441.

⁴⁷⁷ Şükrü Özen, **a.g.m.**, s.531.

olduğunu ifade edecek siyasi boyut ise ayrıca bir tartışma konusudur. Bu hususta Gazali, fakihleri ileri sürerek Sultan'ın kanun ihtiyacının ilim sahibi olmaları dolayısıyla fakihler tarafından karşılandığını belirtir.⁴⁷⁸

Genel olarak örf ile beraber düşünüldüğünde hükümdarın şer ile ilgili tasarruf yetkisi, örf ile ilgili de kanun koyma yetkisi olmakla birlikte her ikisinde de tasarruf yetkisi vardır. Bu bakımdan hükümdar gerçek anlamda yargılama yetkisini elinde bulundurandır ve hükümdarlığın temel nitelikleri arasında kadıları atama yetkisi bulunur.⁴⁷⁹ Osman Gazi'nin hükümdarlığını ilanı bu atama ile gerçekleşmiştir. Bu durum, hukukun bağımsızlığı ile alakalı değildir. Bu nedenle hakimlerin ataması her şekilde hükümdarın yetki alanında olmakla birlikte hakimler hükümdarın değil peygamberlerin naibleri olarak görülmüşlerdir.⁴⁸⁰ Ancak fonksiyonel olarak kadılar hükümdarın naibleridir. Yargı fonksiyonel anlamda kamusal ve özel tüm hukuki ilişkileri kapsar bu bakımdan da İbn Rüşd söz konusu kamu ve özel hukuk alanında yetki sahibi olunmasının kadıları hükümdarın/yönetimin naibi yaptığını iddia etmiştir.⁴⁸¹ Sultan hükümdarlık, halifelik yetkisine sahip olduğu için yargılama yetkisine sahiptir ve bu bakımdan hukuki olarak yetkisi temsilden ileri gelir. Yargının, sultanın şahsı ile alakalı bir durum haline getirilmesi, yargının hukuka değil sultana bağlı olması anlamına gelecektir. Hükümdar, yargı yetkisini ceza verme yanında kadıları tayin etme yani atama fiilleriyle kullanır. Bu nedenle hükmün bağlayıcılığı bakımından kadılar ve yargıçlar peygamberin naibleri, fonksiyon ve yetki bakımından yöneticinin/hükümdarın naibleridir.

Yönetim açısından yargı yetkisini kullanması bu hususlar göz önünde bulundurularak kadılar ve hakimler gibi yargı işinde görevlendirilenler vasıtasıyla gerçekleşir. Yargı yetkisi sultana ait olmakla birlikte idari maslahat gereğince halkın yargıya ulaşması için bu görevlilere tevdi edilir. Bu bakımdan hükümdarın şehir ve vilayetlere hakim, ve kadı ataması zorunlu görülmüştür. Yargı yetkisinin hükümdar elinde olması, hükümdarın da adaleti sağlamakla yükümlü olması, yargı işine tayin

⁴⁷⁸ İhya, C.I., s.194.

⁴⁷⁹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, s.45-46, 49.

⁴⁸⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâifü'l-İşârât: Tartışmalı Konuların İncelikleri*, Çev H. Yunus Apaydın vd., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s.655.

⁴⁸¹ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s.199.

edilenlerin doğrudan gözetilmesini gerektirir. İnsani bir durum olarak yargıçların heva, heves ve menfaat nedeniyle yanlış karar vermesi mümkündür ancak temel yetkinin sultanda olması bunun önlenmesini gerektirir.⁴⁸² Ancak bu, kadının ve hakimnin verdiği kararda hukuk uyarınca bağımsız olmasını engellemez. Zira kadı bir olaya ilişkin hüküm verdikten sonra, sultanın ona "*falancanın davasını ulemanın huzurunda yeniden dinle!*" demesinin, kadının davayı tekrar görmesini zorunlu kılmayacağı beyan edilmiştir.⁴⁸³ Kadının bağımsızlığı, yalnızca ona verilen yetkilendirmenin gücü veya çeşidi ile alakalı değildir. Yargılama hususunda verilen yetki, halkın temsilini elinde bulunduran hükümdar tarafından tevdi edilir. Bu durumda yargı yetkisinin göz ardı edilmemesi gereken bağlantısı temsil yetkisinin bir tarafı olan halkla ilgilidir. İnsanların yargıçlardan beklediği düzen, mevcut ilişki ve menfaatlerin başkalarının müdahalesinden korunmasına yöneliktir. Bu korunma belirli bir düzenin sürekliliğini içerir. Bu bakımdan kimi zaman yargı işini yürütenlerin adilliği, beklentinin onaylanması üzerinden tartışılabilir fakat, yargıcın bağımsızlığı, görünen üzerinden değil; gerçekten adil ve meşru olanın adilliğine karar verilmesi ile ilgilidir.⁴⁸⁴ Yetkilendirmenin en başta belirtildiği üzere maslahata ilişkin olması yargıcın yani kadının bağımsızlığını sağlayan asli husustur. Kadıların elindeki yargılama yetkisi yalnızca hüküm vermeyi kapsar. Bu yetki genel siyaseti kapsamadığı gibi açık bir şekilde ifade edilmese de infaz yetkisi de yoktur.⁴⁸⁵ Osmanlı'da kölelerin, gayrimüslimlerin, iftira suçundan ceza almış kişilerin, fasıkların, çocukların hakim olmamaları söz konusu bağımsızlığın yerine getirilemeyeceğinin düşünülmesinden kaynaklanır. Zira bu kişilerin doğru karar verme hususunda şahitlik edemeyecekleri kabul edilmiştir.⁴⁸⁶

Sultanın tevdi ile oluşan yargı sisteminde kadının yetkin rolü yalnızca davaların görülmesi hususu ile ilgili değildir. İdari yetki alanında zikredildiği üzere kadıların yani hukuk işi ile bizzat görevli kişilerin idari alanla açık bir şekilde yetkilendirme bakımından ayrıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu yetkilendirme

⁴⁸² Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.103.

⁴⁸³ Şeyh Bedreddin, **Camîu'l-Fusûleyn**, s.47.

⁴⁸⁴ Hayek, a.g.e., s.172.

⁴⁸⁵ Fethi Gedikli, "Kaza", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, ss.117-119.

⁴⁸⁶ Şeyh Bedreddin, **Letâifu'l-İşarât**, s.602.

ile birlikte kadılara uygulanan idari yaptırımlar, kadılar ve idare/bürokrasi arasındaki ayrımlar da net bir şekilde görülmekte ve kadınların görece bağımsızlığı dikkat çekmektedir. Kadılara dair erken dönemlerde yapılan vurguların yanında daha geç dönemlerdeki uygulama ve kayıtlara dikkat edildiğinde Osmanlı'da yargıya ilişkin sistemin bu minval üzere bir süreklilik arz ettiğinden bahsedilebilir.⁴⁸⁷ Aynı şekilde kadınların da yetkileri yürütmenin yetkilerinden hukuken ayrılmıştır. Sultanın bir kişiyi kadı/yargıç olarak tayin etmesi, o kadıya kendisinin yerine birini vekil tayin etme yetkisi vermemektedir. Bu yetki hükümdarın doğrudan ve dolaylı onayına bağlıdır. Bu anlamda da yürütme yetkisine tabidir ve yürütmeye yargı yetkisi dahilinde müdahale söz konusu değildir.⁴⁸⁸

Osmanlı'nın erken dönemine dair yargılama yetkisinin nazari çerçevesi bu şekilde çizilebilmekle birlikte hukukun uygulanışı ise ayrıca bir inceleme konusudur. Bu konuya ilerleyen bölümlerde ayrıca değinilecektir. Genel olarak söylenebilecek olan devletin açık ve net bir şekilde yargılama yetkisi vardır. Osmanlı için yargı yetkisi hükümdarlığın bir gereğidir. Bu hükümdarlık meşruiyetinin sağlandığı nazari ve hukuki zeminden kaynaklanır. Had, kısas, ceza gibi yargıyı ilgilendiren hususlarda kullanılmıştır. Hükümdar hüküm sahibi olarak cezaları tatbik eder. Hüküm uygulama yetkisi devletin ve dolayısıyla yönetimin gücünün de bir tezahürüdür. Zira hüküm verme ehliyet ve gücüne sahip olmayan birinin hükümdarlık yapması mümkün görülmemiştir. Yargı yetkisi kadı ve hakimler eliyle kurumsal olarak kullanılır. Kadı ve hakimlerin ise verdikleri hükümlerde bağımsızlıkları açık bir şekilde desteklenmiştir. Hükümün bağlayıcılığı ve fonksiyon bakımında yargıçların yetkileri iki farklı kaynağa bağlanır. Hükümün bağlayıcılığı bakımından yetkisel olarak peygamberlerin, fonksiyon bakımından yetkisel olarak hükümdarın naibleridirler. Her iki durumda da yetkileri bağımsızdır. Ancak kadınların tabi oldukları kanunlar noktasında sultanın tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Yetkilendirme hükümdarın hukuki temsil yetkisine dayanarak yapılan idari bir tasarruftur.

⁴⁸⁷ Mahmet Ali Ünal, "Tanzimat'tan Önce Osmanlı Devleti'nde Memur Yargılaması", **I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, (21-22 Aralık 2012), Ed. Fethi Gedikli, Ankara, XII Levha Yay, 2014, s.278-280.

⁴⁸⁸ Şeyh Bedreddin, **Câmiü'l-Fusûleyn**, s.48.

2. Yönetim Gücü ve Yükümlülükleri:

Hükümdar elinde bulundurduğu hak ve yetkilerle yönetme işini yerine getirir. Yönetme işi ise devletin ve halkın ihtiyaçları üzerinden tarif edilebilir. Bu ihtiyaçlar adalet ve hak beklentisi ile hukuki; güvenlik, muhafaza ve maddi beklentiler ile askeri; refah ve iâşe ile ilgili olarak da iktisadi açıdan tasnif edilebilirler. Hükümdar yönetme işini bu alanlardaki güçleri ile ortaya koyar ve hükümet eder. Bu hususları göz önünde bulundurarak yönetim gücünü hukuki, askeri ve iktisadi olarak değerlendirmeye alacağız. Bu aynı zamanda hükümet işinin devleti nasıl kurguladığının da bir göstergesidir. Hukuki, askeri ve iktisadi (mali) hususların devletin yetkileri içinde mündemiç olduklarını var sayılarak buradaki uygulamaların aslında yetki ve bu yetkiye ilişkin iktidar oldukları düşünülmüştür.⁴⁸⁹ Yetkilere sahip olma bu yetkileri uygulama noktasında bir kuvvet sarfını gerektirir. Kuvvet sarfı, kuvvetin uygulanmasını sağlayacak hükmetme mekanizmasının teşkilatlı bir şekilde kurulmasını gerektirir. Yönetim, teşkilatları vasıtasıyla hükmetme ile alakalı güç sarfını sağlar ve icraatta bulunur. Bu nedenle hukuki, askeri ve iktisadi gücün teşkilatlanma ve kurumsallaşma ile beraber değerlendirilmesi gerekir. Devletin yönetme işi ile ilgili kuvvet sarfının kurumsallaşma ve kavramlarla birlikte ele alınması, söz konusu kuvvetlerin yönetme bilincinin bir sonucu olduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu kuvvet sarfı yönetme bilinci ile alakalandırılmadığı sürece hukuki, askeri ve iktisadi eylemler şahsi ya da dönemsel yönelimler olarak dağınık hikayeler şeklinde kalma durumu ile yüz yüze gelecektir.

a. Hukuki Güç ve İlmiye:

Hukuk, nizamı tesis eden ve gücünü devletin zorlayıcı kudretinde bulan sorumluluk, bağlayıcılık ve zorunluluk bildiren kurallar olarak tanımlanabilir.⁴⁹⁰ Hukuk, bu manada kanunların cari olmasını, uygulanmasını ve korunmasını gözeterek, nizamın tesisini içerir. Şer‘ ve kanun olarak ana hatları çizilen bu hukukun toplumda geçerli ve yürürlükte olması, fertlerin o toprakla bağlarının tanımlanması ve toprağa nazaran ilişkilerinin bir düzen çerçevesinde yürümesini sağlar. Hukukun

⁴⁸⁹ Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, s.166.

⁴⁹⁰ Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilât Hukuku*, C.I, İstanbul, Baha Matbaası, 1960, s.44.

uygulanması noktasında esas mesele hukukun ne tür bir bağlayıcılık ifade ettiğidir. Hukuk, Osmanlı'da yalnızca bir yaptırım, ceza ve savunma mekanizması olarak değil devletin ana sistemi olarak belirginleşmektedir. Devletin kuruluşunda temsilin öncelikle hukuki olarak tesis edilmiş olması, devletin hükmetme sisteminin de hukuk üzerinden kurgulanmasına neden olmuştur. Osmanlı'da halkın, temsil yetkisini elinde bulunduran yönetim ve yönetim teşkilatı olarak idarenin teması fonksiyonel açıdan hukuk vasıtasıyla sağlanmıştır. Halk, bir hukuka nazaran birlik olarak toplumu meydana getirir; yönetim, hukuka nazaran halkın temsilini üstlenir ve idare, hukuk çerçevesinde yetki ve gücünü kullanır. İdarenin hukuk çerçevesinde yetkisini kullanması, idari kadronun hukuk sistemi içinden neşet etmesi ile de doğrudan alakalıdır. Bu ilişki dolayısıyla hukuk, devletin ana unsurları arasındaki asıl temas noktasıdır. Söz konusu hususları göz önünde bulundurarak hukuku teşkilatlanma, fonksiyon ve işlevsellik açısından bir güç olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Osmanlı ilmiye sisteminin hukuk/fıkıh eğitime olan büyük ve kuvvetli bağı Osmanlı idari sistemini besleyen insan kaynağının hukuk eğitimi ile ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bu manada ehl-i şer ve ehl-i örf olarak tanımlanmaya çalışılan hukuki-idari alan nazari ve ilmi perspektifte aynı mecradan insan kaynağını devşirmektedir. Hukukun sistematik hali için elimizdeki erken dönem kayıtlarına dikkat edildiğinde, özellikle Fatih dönemi kanunnamesinden anlaşıldığı kadarı ile sistemleştirilerek yazıya geçirilen hukuki formun aslında yürürlükte olan nizamdan hareket ettiği görülmektedir.⁴⁹¹ Fatih Kanunnamesi'nde bürokratik ve hukuki sistem, uygulamaların işaret ettiği üzere içinde ilmiyeden gelen kişilerin yer aldığı, bunların belirli bir hiyerarşi ve intizamla söz konusu sınıflara dahil oldukları sistemi tanımlamaktadır.⁴⁹² Sonraki süreçte bu kanunnamenin ehemmiyetini koruduğu ve dikkate alındığı göz önünde bulundurulduğunda hukuki nizamın önceye de nispetle belirli bir düzen çizgisinde hareket ettiği söylenebilir. Mülazemet alarak sisteme dahil olan alimlerin, tedris yani ilmiye ile kadılık arasında bir tercih yapması, tedrise devam edenlerin hiyerarşinin en üst seviyelerine çıkabilmesi ve akabinde bürokrasiye daha üst bir noktadan 500 akçe kadılığı, kazaskerlik ya da nişancılıkla

⁴⁹¹ Atçıl, **a.g.e.**, 79.

⁴⁹² Atçıl, **a.g.e.**, s.80-81.

dahil olabilmeleri söz konusu şer‘ ve örf ayırımının sistemin içinde zihni olarak bir ayrıma sebep olmadığını ve her iki alanın temsilcilerinin benzer bir yoldan geçerek, benzer kaynaklardan beslenerek geldiğini göstermektedir.⁴⁹³

Hukukun ve bürokrasinin yürütücülerinin aynı insan kaynağından besleniyor olması, hukuku, yönetme ve hükmetme işinde en kapsayıcı güç haline getirir. Bu manada Yıldırım Bayezid'in kadılarla ilgili aktarılan anlatısında kadıların rüşvet olarak ortaya çıkardıkları tehlike, yalnızca hukukun davalar ve hükümler bakımından işlevsiz hale gelmesi tehlikesini değil; aynı zamanda devletin bütün işleyişi ile alakalı bir problemin varlığını işaret eder.⁴⁹⁴ Anlatıda dikkat edilmesi gereken husus kadıların Osmanlı'nın ilim sahibi insanları olarak tarif edilmeleri, hukukun ilimle ilintilendirilmesi ve Müslüman ilim sahiplerinin olmadığı yerde hukukun yürümeyeceğinin ifade edilmesidir. Kadıların yetiştiği sistemin Osmanlı idarecilerinin yetiştiği asıl sistem olduğu düşünüldüğünde, problemin kadıların şahsında değil; genel olarak ilmi-idari sistemde olabileceği, meselenin rüşvet alma gibi gayri meşru bir fiilin çok ötesinde olduğu, zaten sultanın bilgisi dahilindedir. Bu nedenle Bayezit'in vakıanın sonunda yaptığı düzenleme idari alana yöneliktir. II. Bayezit döneminde vuku bulan benzer bir olayda kadılara yöneltilen "ehil" ve "na-ehil" olma eleştirilerinin doğrudan kadıların şahsi meziyetleri ile alakalı olmaması; daha özelde idari işleyişe yönelik bir durum değerlendirmesi olması dikkat çekicidir. II. Bayezid'e ulaşan şikayetle ilgili olarak Atçıl şu değerlendirmelerde bulunur:

Belgede şikayet edilen asıl husus, yeterli ilmî tahsil almış yahut almamış olmak meselesi değildir. Nitekim nâ-ehil âlimler de muhtemelen kendi memleketlerindeki medreselerde tahsil görmüş ve kadılık için gerekli vasıfları kazanmış kimselerdi. Asıl mesele, merkezî idarenin taşradaki kadılıkları denetleme ve buralara merkezde eğitim almış ve istihdam edilmiş memurları tayin etme meselesidir.⁴⁹⁵

Hukukun işlerliğinde özellikle kadıların durumu halkın hukuka intibakını ve güvenini belirlemektedir. Alim bir sınıf içerisinde gelen kadılar eliyle yürüyen

⁴⁹³ Atçıl, **a.g.e.**, s.81.

⁴⁹⁴ Anlatıda kadıların halktan haksız yere para tahsili, rüşvet almaları ve hukuksuz iş görmeleri sultana şikayet edildiğinde, sultan kadıların bir eve toplanarak yakılmasını emreder. Ancak Çandarlı Ali Paşa bu olaya müdahil olarak bir vasıta ile hükümdarı kadıları affetmeleri yönünde ikna eder. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.341-342.

⁴⁹⁵ Atçıl, **a.g.e.**, s.87.

hukuk, yalnızca bilgi ve normun yeterliliğine bağlı görülmemiştir. Bu noktada halk ve idare arasında hukuk bakımından en önemli hususlardan birisi hukukun ne şekilde sağlandığı ile alakalıdır. Devletin hukuku sağlamada kanun koyuculukla birlikte hukukun üzerinde denetimi benzer ölçüde önem taşımaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere hukuki ve bürokratik alana birlikte bakıldığında ehl-i şer' ve ehl-i örf olarak iki alanın varlığı, şer'i ahkâmın yürütülmesi noktasında ehl-i şer'in yetkili olduğunu, yürütme işlerinin ise ehl-i örf tarafından yerine getirildiğini göstermektedir. Bu iki alanın varlığında ehl-i örf, kadıların vermiş olduğu kararları uygulamada vazifeli olarak görülmüştür.⁴⁹⁶ Ancak kayıtların mevcut olduğu daha geç dönem örneklerine bakıldığında ehl-i şer' olarak kadıların, bürokrasiyi temsil eden ehl-i örf üzerinde bir denetim ve kontrol yetkisinin de olduğu görülmektedir. Bu kontrol yetkisi aynı zamanda halkın, özellikle ehl-i örfün haksız uygulamalarından kendisini koruyabilecek bir sistemi de işler hale getirmiştir.⁴⁹⁷ Bu nedenle ilim, hukuk ve bürokrasinin birbiri içine örülmüş bir sistem olarak kurgulandığı söylenebilir.

Halkın doğrudan ilmî alanla temasının niteliği ve ilmî alanın halka açık olması fert ve bürokrasi arasında ciddi bir içsel bağlantının varlığına delil olarak alınabilir. İdeal bir yönetim ve adalet sisteminden bahsetmek yerine, insanların ihtiyaçlarından hareketle durumun açıklanması, öncelikle insanların yurt ve töre olarak ifade ettiğimiz şeyle bağlantılarının dikkate alınması gerektiğini gösterir. Bu bakımdan Gazali'nin siyaset hakkındaki görüşlerinde ifade ettiği üzere insanların amaçları dünya ve dinle alakalıdır. Ahiretin tarlası olarak dünya ve dünya nizamı olmadan din nizamından bahsetmek anlamlı değildir. Bu yüzden de adaletin gözetilmesi insanlar için hayatın sürdürülebilirliğine dönük olarak nizamın gözetilmesi ile alakalıdır.⁴⁹⁸ Siyasetnamelerde ifade edilegelen hikayeler bu manada ideal yasa, hükümdar ilişkilerini değil; pratik manada insanların ihtiyaçlarını gözetten şeyleri ifade eder. Özellikle Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen Nuşirevan

⁴⁹⁶ Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, s.49.

⁴⁹⁷ BOA., A.DVNSMHM.d. 14/1-294. Söz konusu vesikada, Filibe zâimi olan Derviş Çavuş'tan halkın şikayeti üzerine yapılan tedkikte, çavuşun halka "şer ve kanuna" muhalif olarak zulüm ve gadri sabit olduğu anlaşılmış ve bunun engellenmesi noktasında çavuşun uyarıldığı bildirilerek Filibe kadısına da durumu kontrol altında tutması, haksızlığa müsaade etmemesi ve eğer devam ederse durumu merkeze bildirmesi salık verilmiştir.

⁴⁹⁸ Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, s.65-67.

hikayesi, kafir ama adaletli hükümdar olarak bir sultanın ilahi lütfı mazhar olabileceğini gösterir.⁴⁹⁹ Bu nedenle hükümdar için adalet hukuki anlamda bir meşruiyet aracı değil vazife olarak görülmelidir. Kafir ve adil bir padişahın örnek olarak kullanılması, adaletin meşruiyet için araç değil, amaç olduğunu gösterirken; Hanefi doktrine uygun olarak adaletin imametin "geçerlilik" değil "evleviyet(öncelik/liyakat)" şartı olduğunu da vurgular.⁵⁰⁰

Osmanlı hukukunun işlerliğinde kadıların rolü ve onların ilmiye ve bürokrasi ile ilişkilerinin, hukukun temel esasını oluşturduğu düşünüldüğünde, şeriat ve örfün işlerlik açısından aynı elden yürütüldükleri anlaşılır.⁵⁰¹ Şeriat ve örfün aynı kadı tarafından uygulanıyor olması sınır bakımından zeminin şer' ile belirlendiğini ve örfün uygulanabilirliğinin ve yürütülmesinin aynı zeminde gerçekleştiğini, kadıların da bu manada örfü korumak ve uygulamakla yükümlü olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda örf, töreyi de içerecek şekilde hukuki anlamda sultanın koymuş olduğu kuralları, kadim nizamı ve halkın maslahatını ifade eder. Kadı bu yolla hem şer'i anlamda hukukun icra makamıdır hem de törenin şer'i olanla uyumlu bir şekilde koruyucusudur. Bu esasta daha önce bahsi geçtiği üzere şer' ve kanun peşi sıra artçılık bağlamında zikredilirken, mali konular gibi hususlarda bu artçılığa "şer' ve kanun ve defter" ibareleri eklenerek şeriat ile sınırlılık, kanun/örf ile tasarruf, defter/kayıt ile uygunluk esaslarının gözetildiği anlaşılmaktadır.⁵⁰² Bu bağlamda "*örfen maruf olan şey, şer'an meşrû kılınmış gibidir*" kuralı uyarınca, kadim zamandan beri süre gelen ve uygulanan kanunlar adalet kaidesi ile her dem geçerli ve yürürlükte olarak kabul edilmiştir.⁵⁰³ Koçi Bey'in risalesinde Kanuni Sultan Süleyman dönemini tasvir eden cümleleri bu bağlamda önem arz etmektedir. Koçi Bey o dönemin yönetim anlayışından bahsederken, sultanın divana katılması vesilesi ile halkın kendisini tanıdığını, kendisinin de halkı tanıdığını dile getirir; adil kadı ve yöneticilerin suhuletle iş gördüklerini, haksız kazancı ne devlete ne de fertlere layık gördüklerini belirterek; "*şer'-i şerife muvafakat ve kanun-ı kadim-i Osmaniye gereği*

⁴⁹⁹ Akhisari, a.g.e., s.12-13.

⁵⁰⁰ Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, s.155

⁵⁰¹ Köksal, **Fıkıh ve Siyaset**, s.115.

⁵⁰² BOA. A.DVNSMHM.d 14/1-260.

⁵⁰³ Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.VI, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1993, s.86.

gibi riayet olunurdu" ifadesini kullanır.⁵⁰⁴ Bu manada şer'î olana muvafakat, zorunlu uygulamayı değil, zemin ve sınırlılığa işaret ederken, kanun-ı kadime riayet ise kanun olarak vaz edilmiş örf ve töre ile mükellef olma anlamına gelir.

Teorik çerçevede bu şekilde işleyişi görülen hukuk sistemine, devletin ve dolayısıyla hükümdarın müdahaleleri de bu noktada önem arz etmektedir. Şeriata muvafık olma, kanunla tasarruf, eğer gerekli ise kayıtlara uygunluk ana hatları ile halkın maslahatını doğrudan gözetmekle birlikte, sultanın belirli ölçülerde bu hukukun işleyişine ve çerçevesine şer'î anlamda müdahalesi söz konusu olmuştur. Bu konu özellikle had cezalarının söz konusu olduğu ceza hukuku alanında bir problem olarak görülmüştür.

Örfi ceza hukuku olarak ayrı bir hukuktan söz edilirken bununla şer'î hukuka zıt ve ona rağmen gelişen bir hukuki yapı anlaşılmamalıdır. Gerçi örfi hukuk kuralları konurken dönemin hukuki, siyasi, askeri, mali şartları ve merkezîyetçi devlet anlayışının etkisiyle şer'î hukuk prensiplerinin zorlandığı veya ihlâl edildiği olmuştur. Ancak bütün bu münferit zorlamalara veya ihlâllere rağmen Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukunu bertaraf ettiğini ve ondan bağımsız bir hukuk oluşturduğunu düşünmek mümkün değildir.⁵⁰⁵

Osmanlı halkının özellikle Hanefî Türkleri içermesi, ağırlıklı olarak hukuk doktrininde Hanefî hukuk usulünün cari olmasını açıklar. Bu hukuk sisteminde erken dönemlerde kadılar diğer mezheplerin fetvalarını da dikkate alabilirlerken, erken dönemde bu duruma müdahale edildiğini gösterecek bir kayıt mevcut değildir. Ancak daha klasik dönemde Osmanlı şer'î hukukunda belli başlı alanlarda hükümdarın ve devletin doğrudan yönlendirme ve sınırlandırmaları mevcuttur. Kadılar genel olarak Hanefî mezhebinin görüşleri ile hüküm vermekle mesul tutulmuşlardır. Ancak farklı mezheplere mensup insanların bulundukları yerlerde fertlerin kendi mezheplerine uygun bir şekilde hukuklarını yürütmelerine de izin verilmiştir.⁵⁰⁶ Bu noktada müdahale edilen hususların idari tasarruf olduğu durumlarda, doğrudan şer'î bir hüküm vaz etme değil, belli noktalarda tasarruf

⁵⁰⁴ Göricele Mustafa el-Bosnevî, **Risale-i Koçi Bey**, Marmara Üni. Nadir Eserler Kütüphanesi, nr.12907, v.86a.

⁵⁰⁵ M. Âkif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, s.150.

⁵⁰⁶ Akgündüz, Ş"er'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi", s.118-119.

hakkının kullanılması söz konusudur.⁵⁰⁷ Ancak bu durum hukukun kanunlaştırılması bakımından ayrıca bir önem arz etmektedir.

Burada uygulanan usul şudur. Padişaha çoğu kere şeyhülislam bazen de kazaskerler veya diğer bir hukukçu tarafından o zaman[a] kadar uygulanmakta olan hukuk kuralının (buna Hanefî mezhebi içerisindeki hâkim görüş de *-esahh-ı akvâl-* diyebilirsiniz) değişmesini öngören bir fetva sunulmakta, padişah da bu fetvaları "Mücebince amel oluna" diye tasdik etmektedir. Böylece aslında kadıları bağlayıcı olmayan fetva padişahın bu emriyle bağlayıcı bir hukuk kuralı haline gelmektedir. Burada şu nokta dikkatten kaçmamalıdır: Padişah ferman veya kanunlarıyla İslâm hukukunda hiç mevcut olmayan bir kural konmamakta, sadece içtihat hukukunun üretmiş olduğu farklı bir çözüm kadıların uygulamak zorunda oldukları bir hukuk kuralı hâline gelmektedir. Böylece İslâm hukukçularının ferdî içtihatlarıyla vardıkları sonuçlar kanunlaştırılmakta, sınırlı bir alanda da olsa içtihat hukuku kanun hukuku hâline dönüşmektedir.⁵⁰⁸

Erken dönemde sultanın hükümlere müdahalesi noktasında en açık örnekler Osman Gazi'nin devletin kuruluşunda geçen iki hikayesinde görülmektedir. Aşıkpaşazade'de geçen bu hikayelerin ilkinde Osman Gazi Tursun Fakih'e Karacahisar'ın fethinden sonra kendi adına hutbe okumasını talep ettiğinde yaşanan olaydır. Cuma namazı kılınması ve hutbe okunması noktasında Selçuklu sultanının izni şartını arayan Tursun Fakih'e, Osman Gazi'nin cevabı töre üzere kendisinin sultanlığının meşru ve cari olduğu yönünde olmuştur.⁵⁰⁹ Bu bakımdan maslahat töre üzere vaki olan sultanlığın, şer'î bakımdan hutbeyi gerektirmesidir. Töre bu durumda şer'î zeminde bir tasarrufun gerçekleşmesini dini anlamda gerekli kılmıştır. Söz konusu olayın devamında Karacahisar pazarından bac (vergi) alınması konusunda da benzer bir yaklaşım söz konusudur.⁵¹⁰ Zira öncelikle fihhi kaidelere uygun şekilde Karacahisar'a kadı ve subaşı tayin edilmiştir. Kadının tayini ise ancak bir sultanın varlığı ile fihhi anlamda mümkün olabilmektedir.⁵¹¹ Sultan bir beldeyi fethettiğinde orada cari olan kanunları gerekli gördüğünde onaylayabilir, aynı şekilde kadıyı da uygun gördüğünde tekrar atayabilir. Bu noktada da Karacahisar'da pazarın yeniden kurulması aynı şekilde kanunun da koyulmasını gerektirmiş ve önceki gibi bu

⁵⁰⁷ M. Âkif Aydın, "İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, s.89.

⁵⁰⁸ Âkif Aydın, "Kanun Hukuku", s.90.

⁵⁰⁹ Aşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.219.

⁵¹⁰ Aşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.220.

⁵¹¹ Şeyh Bedreddin, **Câmiu'l-Fusûleyn**, s.48-49.

pazarda hak iddia eden kişi sultandan onay almak zorunda kalmıştır. Osman Gazi ilk önce bu verginin şer'î (kitap veya sünnette) olup olmadığını sorgulamış ancak töre ve âdet olduğu kendisine bildirildiğinde bunu reddetmiştir. Daha sonra böyle bir törenin maslahat gereği olduğu kendisine söylendiğinde kanun olarak bunu vaz etmiş, bunun ebeden geçerli olduğunu belirterek yine referanslarını dini olana dönük bir şekilde vermiştir. Bu hükümde, daha önce belirtildiği üzere hükümdarın iyi ve kötü töreyi dikkate alıp iyiyi gözeterek kanun koyma yetkisinin kullanıldığı ve Osmanlı yönetiminde bu anlayışın halen devam ettiği görölmektedir.

şer' ve örfün zemininin beraber olması sultanın koymuş olduğu kanunların dünyevi veya şer'î olandan ari görölmesine engeldir. Tam da bu nedenle tanzimat döneminde aydınlar her iki kanunun aşılarak tamamen dünyevi veya insanî bir kanun formuna geçtiklerini iddia etmişlerdir. Zira zeminin insan olmadığı bir hukuk formunun insanı köleleştirdiği düşünceyi ile bunun açılması ıtkname(kölelerin azatlık belgesi) olarak görölmüştür. Bu tutum bir zeminin reddedilerek başka bir zemin üzerinde hukukun bina edildiğini ifade eder.⁵¹² Tanzimat aydınının sultanın kanun koyma ve hukuk uygulama yetkisinin şer'î olanın zeminiyle aynı zeminden neşet ettiğine veya etmediğine dair bir görüşünün olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak açık olan modern hukuk anlayışıyla birlikte her türlü hukuki zeminin insanın muhakeme yetisine tahvil edildiğinden emin olduklarıdır. Bu noktada zeminin değiştirilmesi sultana pejoratif manada bir had bildirme olarak değil; onun yetki ve gücünün yeniden farklı bir zeminde sınırlandırılması anlamına gelir.

Osmanlı'nın geç dönem uygulamalarına bakıldığında, şer'î hukukun siyasi olanı belirlediğine ve bu suretle siyasi gücü elinde bulundurarak sınırsız bir yetki alanına kavuştuğu düşünölebilir. Bu durum şer' ve örf arasındaki ayrım ve ilişkinin tam olarak tanımlanmamasından kaynaklanmaktadır. Özellikle siyaseten katl meselesinde olduğu gibi hukukun bir adaletten ziyade meşrulaştırma mekanizması olduğu yönündeki görüşler, hukuki uygulamaların şer' ve örf arasındaki ayrımdan hareketle yorumlanmamasından kaynaklanmaktadır. Hukuk, aynı zemine dayanan

⁵¹² Tanzimat döneminin önemli simalarından şinasi, Tanzimat Fermanına dair kasidesinde şöyle seslenir "Bir ıtknamedir insana senin kanunun/Bildirir haddini sultana senin kanunun". Nihayet Arslan, **Türk Romanının Oluşumu: Dış Gerçeklik Açışından Bir İnceleme**, Ankara, Phoenix Yay., 2007, s.70.

şeriat ve örfü kapsar, fonksiyonel olarak da şeriatın uygulanması ile örfün töre ve siyaset anlamında korunmasını içerir. Örnek olarak Şeyhülislam Mirzazade Seyyid Mehmed Said Efendi'nin Çeşme'de vuku bulan hadiseden sonra donanmaya Venedik ve Fransızlara ait gemilerden kiralama yapılması noktasındaki beyanı, dini olanın siyasi olana müdahalesi değil, şer'î olana nazaran örfi/siyasi bir beyan olarak okunmalıdır. Çünkü şeyhülislam, şer'î ve örfî alanı beraberce yürütmekte, şer'î alanda fıkhi olarak hüküm bildirmekle birlikte örfî alanda ise siyasetin töreye ve şer'î olana nazaran muhafazasını üstlenmektedir.⁵¹³ Bu bakımdan da Osmanlı hukuku özellikle İslam hukuku içerisinde özgün bir konumda durmaktadır. Şeyhülislamın şer' ve örf için kapsayıcı bir temsil noktasında durması, kadıların hem şer'î hem de örfî davalara bakması, şeriat ve törenin hukuk sisteminde öncelikle birbirlerinden fonksiyonel olarak ayrıldığını ancak aynı zamanda da köken ve temsil itibarıyla birbirine sıkı bir şekilde bağlandığını gösterir. Osmanlı'da "divânü'l-mezâlim" tarzı örfî davalara bakan ayrı bir yargı merciinin olmama sebebi de bu işlevselliğin hukuka kazandırılmasıdır ve bu, Osmanlı hukukuna özgün bir konum kazandırır.

Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda hukukun idari anlamda Osmanlı ilmi yapılanması ile yönetim sisteminin asıl kurucu unsuru olduğu gözlenmektedir. Hukuk yalnızca kanunların uygulanması manasında değil, Osmanlı idari yapısının genel formunu ifade eder. Bu bakımdan hukuki alanda görülen sorunlar aynı zamanda idari alanın sorunları olarak okunmuşlardır. Gerek yetişmiş insan kaynağı gerek sistemin oluşturulması, hukuk göz önünde bulundurularak anlamlandırılabilir. İnsanların bu hukuki sistemden beklentisi de her iki alanı gözeterek nizamın tesisi ile alakalı bir adalet beklentisidir. Bu manada adalet ideal bir hak beklentisi ile değil, doğrudan devletin nizam anlayışı üzerine kuruludur. Halkın hem ilmi hayata olan açık teması hem de kanunlara dair bilgi edinme imkanları bu nizama dair somut bilgi elde etme yolunu oluşturur. Daha önce değinildiği üzere Osmanlı hukuk sisteminin Bizans'ın veya İslam Hukuku'nun bir alt dalı olarak düşünülmesi sorusu ve buna bir cevap üretmek muhal bir durumdur. Osmanlı hukuku zemin bakımından İslam

⁵¹³ **TS.MA.e**, 501-33. Söz konusu vesikada Şeyhülislam Çeşme'de Osmanlı donanmasının, Rus donanması tarafından yakılması üzerine, gördüğü lüzuma binaen beyanda bulunmaktadır. Bu beyana göre "zaruretler mahzurlu şeyleri mübah kılar" kaidesine ile hareket ederek Osmanlı'nın acilen Fransa ve Venedik'ten savaş gemileri (kalyonlar) kiralayarak bunları techizatlandırmasının ve boğaza çıkarmalarının uygun ve elzem oldukları bildirilir.

hukukunun bağlayıcılığı içerisinde bulunmakla birlikte töre, adet ve kanunları bu zeminin dışında ve bu zeminden gayrı olarak addetmemişlerdir. Bu bakımdan devletin uygulamış olduğu hukuk sistemi tam olarak kökene bağlı bir hukuk sistemi izlenimi verir ve özgünlük açısından toprağı dönüştürme gücüne sahiptir. Burada ferdin ve dolayısıyla halkın hukuk sistemine katılımı bakımından halk pasif uygulayıcılık değil; muhatap, mükellef ve fail olarak gözetilmelidir. Hukukun içtihadî ve maslahata dönük olması, uygulayıcıları bakımından kapalı bir sistem olmaması dolayısıyla mükellef ve failin sisteme intibakına açık bir yapı teşkil etmektedir.

b. Askeri Güç ve Savaş:

Devletin, ülkenin güvenliğini sağlama, çıkarlarını koruma, talep ve arzularına yönelerek amaçlarını gerçekleştirme, bunları diğer devletlere karşı kabul ettirme, halkı bu hususlarda ikna etme noktasında zorlayıcı ve tahakküm edici silahlı gücünü askeri güç olarak tanımlamaktayız. Askeri güç temel olarak caydırıcı bir güçtür.⁵¹⁴ İnsani ilişkilerin düzenlenmesi, devamlılığının sağlanması ve devletin sürekliliği açısından söz konusu kuvvet, asli bir güç olarak karşımıza çıkar. Devletin askeri gücü, temel güç ve çıkar anlayışına bağlı olarak belirli bir güvenlik anlayışı dahilinde yönelim gösterir. Osmanlı erken döneminde askeri güç, hem gelişimi hem de yönelimi itibarıyla devletin genel amaç ve ilkeleri uygun olarak sistemleşmiştir. Güvenliğin hukuki ve iktisadi unsurları olmakla birlikte, insan ilişkilerinin kuvvete dair mücadeleden ayrılamaması nedeniyle öncelikle ve özellikle bu kuvvetin, kontrollü ve kontrol edebilir hale getirilebilmesi gerekir. Erken dönemde askeri güç, tanım, hukuki zemin, amaç ve yönelim durumu gözetilerek ele alınacaktır.

Osmanlı'nın kuruluşunda toplumdaki pek çok unsuru birleştirecek ve aynı zamanda savaşçı bir devlet olarak kendisini nitelendirebilecek bir amacın askeri güç ile ilgili olarak ortaya koyulabilmesi zorunludur. Zira halk tarafından desteklenmeyen bir ordunun ve savaş halinin ne kadar sürdürülebileceği bir problem teşkil eder. Osmanlı'nın bağımsız bir ordu kurmasına ilişkin iddialar bu yüzden dini, kültürel ve etnik grupların varlığını aşacak ve kuşatacak bir ordu kurma ihtiyacı

⁵¹⁴ Haluk Özdemir, "Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme", **Ankara Üniversitesi SBF. Dergisi**, C.LXIII, Sy.3, Mart 2008, s.127.

olarak algılanmıştır.⁵¹⁵ Bu problem bir yanda devletin kendisine ait bir ordusunun olmasının, devletin varlığına dair en önemli güvence olması ile alakalıdır. Askeri gücün halkın doğrudan kendisinden alınması, devlet olmanın asıl göstergesi sayılmıştır. Machiavelli'ye göre askeri güç bakımından kendi halkına dayanmayan ve bunu paralı ordularla dışarıdaki askeri güçler vasıtasıyla çözmeye çalışan devletler gerçek manada devlet olma durumuna geçemeyeceklerdir. Silahlı güç konusunda iktidarın en önemli çekincesi, tahakküm konusunda halkın silahlı gücü kontrol etmesidir.⁵¹⁶ Bu nedenle askeri güç yalnızca dışarıya yönelmiş değil aynı zamanda içerideki meşruiyet ve tahakküm dengesini de ilgilendiren bir güçtür. Bu durumda yönetim/iktidar ve halk, silahlı güç merkezinde düşünüldüğünde bunlar potansiyel olarak çatışmanın birer tarafı olarak algılanırlar. Söz konusu ikilik, kapsayıcılık meselesini çatışma fikri ile örterken tahakkümü ağırlıklı olarak şiddet kullanma tekeli olarak kabullenir.

Osmanlı'nın toplum yapısının farklı unsurları içerdiği düşünüldüğünde ön görülen çatışma ihtimalinin, kapsayıcılık beklentisini aşacağı aşikardır. Şiddet kullanım tekeli ve buna karar verme yetkisi açısından Osmanlı'da ordunun "Osmanlı ordusu" şeklinde nitelendirilmesi de son dönemde araştırmacılar tarafından giriş mahiyetinde tenkit edilen hususlar arasına girmiştir. Buna alternatif olarak düşünülen "imparatorluk ordusu" tanım teklifi de kapsayıcılık problemi ile oldukça bağlantılı bir kaygıdan ileri gelir.⁵¹⁷ Ordu ve savaş, otoritenin savaş ve barış durumuna karar vermesi, meşru olarak güç kullanması ve çeşitli sebeplerle düşman olarak görülen diğer devletlerle savaşması üzerinden okunduğunda, savaş ve ordunun öncelikle birlik bilincini desteklediği, buna ilişkin olarak halkın ve dolayısıyla askerlerin beklentilerinin bu yönde bir fayda üzerine birleştiği düşünülecektir. Ancak Osmanlı için meselenin düğüm noktası devletin gayrimüslim (kafir) devletlere karşı savaş

⁵¹⁵ Gabor Agoston, "Avrupa'da Osmanlı Savaşları 1453-1826", **Top, Tüfek ve Süngü**, Ed. Jeremy Black, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kitap Yay. 2003, s.130.

⁵¹⁶ "Zaten iki düşman bir düşmandan daha çok korkutur; ve dışarının birliklerini kullanan her cumhuriyet hem kiraladığı yabancidan, hem de kendi yurttaşlarından korkar... Tersine sadece kendi ordularını kullanan cumhuriyetin ise korkacağı sadece kendi yurttaşlarıdır. Hiç başka nedenler ileri sürmeden, şu kadarını söyleyeyim ki asla hiç kimse savunmayı ülkenin sakinlerine bırakmadan cumhuriyet yada krallık olmamıştır." Machiavelli, **Askerlik Sanatı**, Çev. Nazım Güvenç, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2003, s.100.

⁵¹⁷ Kahraman Şakul, "Osmanlı Askeri Tarihi Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Sy.2, 2003, s.544.

durumunun aynı zamanda Müslüman devlet ve beyliklere de yönelmiş olmasıdır. Modern anlamda devlet ve ulus fikirleri ile tanımlayamadığımız Osmanlı'da, Müslüman bir devletin diğer bir Müslüman devletle çatışması, askeri gücü bunlara karşı sorun çekmeden yönlendirme durumunu meşru olarak savunabilmek oldukça güç bir meseledir. Bu güçlüğü'nedeni toplumun etnik, dini, kültürel açıdan pek çok ayrı unsuru içinde barındırmasıdır. Söz konusu problem, halkı alt kimlikler açısından değil, genel olarak asli kimlik üzerinden tanımlamak yoluyla çözümlenebilir.⁵¹⁸

Erken dönemde ordu sistemine dahil olan veya askeri harekatlara katılan insanların kendi cephelerinden savaşa girmeleri sosyal, ekonomik, dini vs. pek çok açıdan değerlendirilebilir.⁵¹⁹ Ancak devletin bu savaş durumunu mümkün kılması ve askeri anlayışı bunların hepsine önceliklidir. Osmanlı'da devlet, savaş, ordu, gaza ve fetih gibi askeri ve mülki mefhumları İslam hukuku çerçevesinde tanımlamıştır. Osmanlı'nın kuruluşuna dair gaza ve kılıç hakkının devletin kuruluşuna dair bir kanıt oluşturmayacağı sorunu da bu husustaki temellendirme farklılığından kaynaklanır.⁵²⁰ Savaş ve fetih öncelikle bir toprağa yönelik hukuk oluşturma olduğu için, kılıç hakkı toprak üzerinde hukuki bir hak iddiasıdır. Kılıç hakkı, devletin kuruluşuna dair diğer gerekçelerle birlikte sultana ait bir hukukun uygulaması olduğu için hükümdarlık ve devlet iddiasında "İslami" olarak değil "hukuki" olarak kabul edilir. Bu hukuki zemin ideal bir tutum olmadığı için savaşa dair haller, insani ihtiyaç ve şiddet hukuki olarak değerlendirilir, ideal olarak bir kabulü gerektirmez. Bu bakımdan da bütün bu hukuki yapı ile birlikte ordunun şiddeti hem hukuki olabilir hem de olmayacak derecede şiddet içerebilir.⁵²¹ Ordunun varlığı bir hukukun korunması ve uygulanması açısından

⁵¹⁸ Problemin anlaşılması için Amerika Birleşik Devletleri'ni modern bir laboratuvar olarak kullanabiliriz. Bill Clinton'un göreve başlama konuşmasını örnek olarak alan Huntington, Clinton'un konuşması boyunca Amerika ve Amerikalı kelimelerini kullanmadan Amerikalılık ile ilgili din, etnik tanım ve kabilelerle ilgili 27 farklı gruptan bahsettiğini belirtir. Buradaki problem Huntington'ın "Amerikalı" kimliğini asli kimlik olarak görerek alt kimliklerin bunun parçasını oluştursalar da hiçbir zaman tamama dair bir iddia taşımadıklarını düşünmesidir. Huntington, **a.g.e.**, s.6. Burada Osmanlı ile ilgili husus, Osmanlı'daki unsurların halk mı yoksa alt kimlik mi olduğuna dair bir karara varma meselesidir. Biz alt kimlik gibi bir kimlik türünü değil, doğrudan halkı tanımlamaktan yanayız.

⁵¹⁹ Halil İncılık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Problemi", **Doğu Batı**, Sy.7, Mayıs-Haziran-Temmuz 1999, s.23-24.

⁵²⁰ İncılık, " Kuruluş Problemi", s.15.

⁵²¹ Osmanlı ordusu ve savaşlarına ilişkin bazı rivayetler hukukun müsaade etmeyeceği derecede şiddeti de içermektedir. Bkz. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, 402-403. "[Sakmar Nahiyesi] (...) bir büyük ova ve eski yerleşim yerleri idi ki diller ile anlatılıp kalemlerle yazılmaz. Öyle yakılıp berbat oldu

sultanın asli gücünü gösterir. Siyasetname literatürü içinde ordunun korunması ve iaşesine yapılan vurgular da bu anlamda hukukun korunmasını içerir.

Askeri güç ve savaş durumu öncelikle dost-düşman ayırımına, pratik fayda ve zarar beklentilerine, kimlik oluşum süreçlerine öncelikli olarak hükümdarla ilişkili bir mevzudur. Osmanlı'da ordu, sultanın ordusudur. Sultanın hükümdarlığı hukuki olarak kurulur ve insanların devlete bağlılığı bu hukuki formun dayandığı yasaya ilişkin mükellefiyet bağından kaynaklanır. Kimlikte atıf yapılan köken bu mükellefiyet bağı ile alakalıdır. Bu bağlamda ordunun varlığı ve yönelimi ancak bahse konu olan bu hukuki zemine dayanarak açıklanabilir. Osmanlı ordu-savaş sistemi, Osmanlı'nın hukuki dayanak ve tasavvurlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Savaşların neden bağları, ordunun hareket ve uygulamaları noktasında İslam hukukunun savaş bahisleri ile Osmanlı algısı, paralel bir şekilde ilerler. Bu bağlamda anlatılarda yer alan savaş, saldırı, fetih ve eman ifadeleri hukuki bir zeminde karşılıklarını bulurlar. İslam hukukuna göre kendilerine davet ulaşmış (İslam tebliğ edilmiş veya İslam'ın bilgisi kendilerine ulaşmış) olanlara tekrar davet ulaştırılması zorunlu değildir. Bu topluluklar üzerine gaflet anlarında bir saldırıda bulunulabilir ve hatta korkutma amacıyla onların yerleri yakılabilir. Bununla ilgili olarak ekinlerin tahrip edilmesi, ağaçlarının kesilmesi, su yatakları değiştirilerek sel altında bırakılmaları gibi uygulamalar Hz. Peygamber tarafından meşru olarak beyan edilmişlerdir. Burada korkutma ile elde edilecek amaç, onların şevketlerini kırarak birliklerini bozmadır.⁵²² Bu bakımdan ordu bir güç meselesidir ve bu ordunun gücünün, karşısına aldığı diğer gücü caydırıcı olması beklenir. Söz konusu güç, hükümdara atfedilmiştir. Sultanın hükümdarlık hukukunun dayandığı velayetin bu anlamda biri kuvvet öteki emanet olmak üzere iki temel unsurunun bulunduğu düşünülmür.⁵²³ Kuvvet, askeri güçle alakalıdır ve düşmanla karşılaşıldığında kuvvetli

ki ancak zemini, kârgir kiliseleri ve çan haneleri kalıp tüm kefare ve fereceleri esir olup ondan başka diğer hayvanlara bakılmadı", Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, 2 c., C.I, Kitap VI, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s.20; ayrıca bkz. **A.e.**, s.4-12.

⁵²² Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr Merginani, **el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi**, C.III., Thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız, Kahire, Darü's-Selam, 2000, s.811.

⁵²³ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.44.

ama günahkar emirin, güçsüz ama salih emire tercih edilebileceği, çünkü gücün Müslümanlara günahın ise şahsa yönelik olduğu belirtilir.⁵²⁴

Osmanlı siyaset düşüncesinde sultan ile halk ilişkisini nitelendiren çoban-sürü benzetmesi, çobanın (râî) gücü ile sürüyü (raiyyet) kendi içindeki ve dışındaki zulüm, fesat ve tehlikelerden korumak üzerine kurulur.⁵²⁵ Tehlikeden emin olmak öncelikle hem içeride hem de dışarıda güvenliğin sağlanması ile alakalıdır. Bu duruma göre zalim nitelendirmesinin sabit ve her daim geçerli bir işaret alanı yoktur. Arzu edilen güvenliğin sağlanması, çoban olarak sultanın halka karşı sorumluluğunda olup sultan, bu sorumluluğun yerine getirilip getirilmemesi durumuna göre hesap vermekle yükümlüdür.⁵²⁶ Buradaki sorumluluğun metinler tek başına ele alındığında ideal bir sorumluluk olduğu düşünülebilse de Osmanlı'nın hükümdarlık iddiasına nazaran sorumluluk hukuki bir bağlayıcılık ifade eder. Mamafih sorumluluğu yerine getirmeme, sultanın, dışarıdaki bir düşman tarafından yerinden edilmesine sebep olmaktan önce, içeride iddia sahibi olabilecek niteliklere sahip kişi veya kişilerin sultanlık iddiasını ele geçirmelerine neden olabilir. Zira güçsüz hükümdar halkını tehlikeden koruyabilecek yeterliliğe sahip olmadığı için hükümdarlığın gereğini yerine getiremiyor olacaktır ve bu durumda güvenlik ve koruma konusunda yeterli olduğunu iddia eden bir kişi, tıpkı Osmanlı'nın devlet olma iddiasında olduğu gibi, sultanlığını ilan edebilir. Nihai olarak ordu, sürekliliğin sağlanması açısından meşruiyet çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira daha önce de atıf yapıldığı üzere bir iddia sahibinde kut manasında "devlet" in olup olmadığı ilk olarak bu güce nazaran değerlendirilir.

Osmanlı yorumlarında askeri güç, güvenlikten ziyade savaşla tanımlanan, amaçsallığı savaşın kazanımları ve savaşa yönlendirici saikler üzerinden kurgulanmaya çalışılan bir güç olmuştur. Savaşın tahakküm/saldırı ve güvenlik/savunma olarak iki veçhesinin olduğu düşünülür. İnsanları bu mücadeleye sevk eden sebepler üzerinden askeri gücü zorunlu hale getiren hususlara ulaşılmaya

⁵²⁴ İbn Tevmiyye, **a.g.e.**, s.46.

⁵²⁵ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.73.

⁵²⁶ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.74.

çalışılır.⁵²⁷ Askeri gücün caydırıcılığının doğa durumunun şiddet ve kaos hali ile birlikte ele alınması, şiddet ve kaosun bir yanda sürekli var olduğunu, bunun için de devletin, ulusun veya siyasi organizasyonun bir diğerine karşı güçlü ve caydırıcı olması gerektiğinin düşünülmesine, ama daha temelde "şiddet kullanma tekeli" olarak savaşın, devletin varlığının ayrılmaz parçası olarak tahayyül edilmesine sebep olmuştur.⁵²⁸ Buna binaen devlet, bir diğerine karşı olmak ve aynı zamanda şiddet hakkını elinde bulundurmakla tanımlanırken savaş ise asli bir eylem olarak kurgulanır. Savaş mefhumu Carl Schmitt tarafından dost-düşman ayrımı etrafında politik olarak kavranmaya çalışılmıştır. Schmitt genel anlamda savaş ve ordu fikrinin ele alınışının temeline dair de bir sorgulama yapar. Ona göre dost-düşman ayrımı, politik olana dair tanım yapmayı mümkün kılan kategorilerdir.⁵²⁹ Düşman, basit bir çatışmanın ve ihtilafın tarafı değil; savaştığımız yabancı, ötekidir.⁵³⁰ Dost-düşman ayrımı politik bir ilişkiye atıf yapar ve devleti tanımlayan şey "dost" kavramı altında belirir.⁵³¹

Hobbes gibi Schmitt için de grupları ya da halkları devlet kurmaya sevk eden şey, güvenlik ve hayatı koruma güdüsüdür. Devleti, diğer bütün insani organizasyonlardan ayıran ve onu en yüce politik birlik kılan şey, *oboedientia et protectio*, itaat ile koruma arasındaki ebedi ilişkidir. Bu yüzden, en yüksek politik varlık veya birlik olarak devlet, bir kılının üyesi olması dolayısıyla birbirinin dostu insanlar için temeldir.⁵³²

Düşmanın kamusal alanda çözümlemesi, savaşın yalnızca bir eylem ya da herhangi bir eylem olmasının önüne geçerek onu politik durumlar içinde ortaya çıkan insani bir eylem olduğunu düşünmeye yönlendirir.⁵³³ Fakat buradaki insaniliği ortaya çıkaran şey, onun politik doğasının ta kendisidir. Düşmansa, tahakküm edilmesi gereken, bir tarafın iradesinin ortaya çıktığı yer olarak ötekidir. Bu nedenle eylemin de ötesinde savaş, tanımlayıcı, kategori bildiren bir durumdur. Hatta yine bu nedene bağlı olarak savaş politik-ontolojik bir durum olarak da değerlendirilebilir. Fakat

⁵²⁷ John Kekes, "War", **Philpsophy**, C.85, Sy.332, Nisan 2010, s.203.

⁵²⁸ Güven Gürkan Öztan, "Türkiye'de Milli Kimlik İnşası Sürecinde Militarist Eğilimler ve Tesirleri", **Erkek Millet Asker Millet Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik Erkek(lik)ler**, Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, İstanbul, İletişim Yay., 2013, s.75.

⁵²⁹ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı**, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s.46.

⁵³⁰ Günsoy, a.g.e., s.62.

⁵³¹ Günsoy, a.g.e., s.63.

⁵³² Günsoy, a.g.e., s.66.

⁵³³ Kardeş, **a.g.e.**, s.79.

yine de şiddetle dile gelen irade ve boyun eğdirme arzusunu savaşa tahvil edecek sebep, açık ve seçik görülemez.

Devletin karar kıldığı savaş durumunun sebebi konusundaki muğlak nokta, Osmanlı'nın ordu ve savaş durumunun açıklanmasındaki zorlukla çakışmaktadır.⁵³⁴ Ekonomi, yeni kaynak arayışları, dini ve ideolojik saiklerin ne derece bir savaşı tam olarak gerektireceği bir sorundur. Ancak buradaki muğlaklığa sebep olan, sorunun bir anlamda kendisi ile alakalı bir problemidir. Sorunun içeriği daha temelde devletin kuvvet sarf eden bir mekanizma olarak görülmesi, buna bağlı olarak mekanizmanın kendisinin de her şeyin üstünde saf, açık seçik ve tayin edici bir kimlik oluşturduğunun düşünülmesi ile bağlantılıdır. Bu noktada devletin şemsiyesi altında konumlandırılan ve mefhumlara dönüştürülerek varlıkları birbirine eşitlenen din, kültür, sanat, cinsiyet vb.'nin alt kimlik formları oldukları düşünülerek, devletin merkez kimliğinde birleştirilmesine dair bir emel devreye girmektedir.⁵³⁵ Bu bakımdan devletin her şeyi kapsadığı bu biçimde, alt kimlikler devletin tercihleri ve müsaadesine bağlı olarak kapsayıcı kimlikte yerini alırken, ordu ve savaşa dair hususlarda ancak bu kimlik biçimine nazaran bir tanımlamada bulunulmuştur. Alt kimlik formlarının, devletin kapsayıcı kimliğine dair konumları, ötekinin tanımlanmasında başlıca değerlendirme alanını oluştururken, ötekine karşı bir tavır olarak savaş da bu alt kimlik formlarının bir karşılığı olarak yansıtılır. Söz konusu durumda Osmanlı Devleti'ne ilişkin gerek "gaza ideolojisi", gerek siyasi "ortodoksi" arayışları daha temelde bir kimlik problemi ile alakalı mevzulardır.⁵³⁶

Devleti kendi başına kuvvet sarfeden yetkin bir şahıs haline dönüştürmeden, halkın ve fert olarak sultanın devreye sokulduğu, kuruluşunun hukuki bir yapıya istinaden gerçekleştiği ve insanların bir yasa bağlılığı ile dahil olduğu teşekkül olarak düşünmek, savaş, ordu gibi hususları değerlendirmek için yeni bir imkan verecektir.

⁵³⁴ Kekes, a.m., s.206.

⁵³⁵ Huntington, **a.g.e.**, s.4. Huntington 11 Eylül saldırılarından sonra Amerikan halkının kimliğe dair yaklaşımlarından örnek verirken, saldırı öncesinde kendilerini din, sanat, cinsiyet, cinsel tercih gibi hususlar üzerinden tanımlayan insanların, saldırı sonrasında daha önce hiç dikkate almadıkları Amerikan Devleti üzerinden tanımlamaya başladıklarını dile getirir ve bu kişilerin bugüne kadar kimlik uğruna savundukları özgürlüğün aslında Amerikan özgürlüğünde yeterince içkin olduğunun farkına vardıklarını ifade eder.

⁵³⁶ Polat, "Osmanlı'nın Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi", s.399.

Kimlik bahsinde ele alındığı üzere, fertler kimlik sahibi olarak devletin kuruluşunda fail olarak bulunurlar. Hükümdar da halkın bir ferdi olarak yine kimlik sahibi bir varlıktır. Toplum kimlik sahibi fertlerden müteşekkildir ve bu suretle kimlik sahibidir. Kimliği kökene nispetle ele alırken asli ve alt kimlik değil, asli ve itibari kimlik açısından toplumu değerlendirmiştik. İtibari kimliklerin asli kimlik ile ilişkileri mükellefiyet ve kökene göre konumlanıştır ve iştirak meselesi değildir. Belirtmeye çalıştığımız bu yapıyı bir zemin olarak düşünmek yerinde olur.

Askeri güç, dost-düşman ayrımı ile sınırların belirlenmesi, düşmanın ontolojik olarak dostluğun sınırlarını göstermesi değil; içerinin asli ihtiyaçlarının gözetilmesi bu manada ben'in tanımlanması ve kuşatılması ile alakalıdır. Bu zemin hukuki anlamda düşünüldükten sonra Osmanlı'nın özellikle erken dönemine ilişkin askeri varlığının yöneldiği alan daha belirginleşir. Bu konuda güvenlik sağlandıktan sonra yani "vilayeti saklamak" (korumak, gözetmek) gerçekleştikten sonra, sultana zorunlu olan şey, "kafirleri" kendi hukukuna davet etmektir. Davet, tanımlanan ben'in, biz anlamıyla dışarıya açık olduğunu gösterir. Dışarıya açık olan biz, ontolojik manada tanımlanmış bir düşman anlayışı ile açıklanamaz. Söz konusu davetin sonuçsuz kalması ise yukarıda bahsi geçen hukuki zemine binaen gazaya gidilerek "küfr diyarını açma" vazifesini yerine getirmeyi zorunlu kılar.⁵³⁷ Burada geçen küfr diyarı açma hukuki anlamda darülharbi darüislama çevirmek anlamına gelmektedir ki bu hususlar ayrı bir başlık altında detaylı olarak incelenecektir.

İl çün kılıç-ıla vü kılinc-ıcla oldu dinc
Sal kafire kılıç u müsülmanlara kılinc.⁵³⁸

Bu hukuki husus, Osmanlı'nın ordu ve savaş anlayışını ilk elden düzenleyen ve aslında onu önemli ölçüde diğer ordu ve savaş teorilerinden ayıran husustur. Erken dönemde Osmanlı savaşlarını ve ordu düşüncesine asli formunu veren gaza mefhumu, özellikle günümüz yorumlarında *holy war* (kutsal savaş) kavramsallaştırması altında ele alınmaktadır. Bunun nedeni düşmanın ontolojik manada yok edilmesi gereken bir varlık olarak tesisi ile Osmanlı fetihleri arasındaki

⁵³⁷ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.75.

⁵³⁸ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.103. Burada "kılinc" kelimesi hizmet anlamına gelmektedir.

uyumsuzluğun giderilememesidir.⁵³⁹ Eğer savaşa konu olan "öteki" Schmitt'in ifadesiyle hayat tarzı ve var olma biçimi ile savaşın tarafı haline getirilse idi gerçekten var oluşa yönelik bir tehdit olarak söz konusu cephenin bir *holy war* şeklinde isimlendirilmesi uygun olurdu.⁵⁴⁰ Ancak bahsettiğimiz savaş, "gaza" olarak böyle bir tarafın değil; ileride ele alınacağı üzere bir toprakta uygulanacak hukukun varlığı ile alakalıdır. Gaza mefhumunu meydana getiren hukuki zemin İslam fıkıh literatürü çerçevesinde düşünülme zorundadır. Ancak fıkıh literatürü ele alınırken fikhî *doksa* sahnesinde kurgulamak, düşülmesi muhtemel en büyük hatalardan biridir.⁵⁴¹ Fıkıhın doksa sahnesinde kurgulanması, İslam fıkıhının kilise literatürü ile aynı düzlemde geliştiğini iddiası taşır.⁵⁴² Fıkıhın doksa sahnesinde kurgulanması, İslam hukukunun ve dolayısıyla dinin doksa alanına ait muhakemeye dayalı söylem olarak kabul edilmesi, onun varlık ile değil oluş (genesis) ile ilgili olduğu iddiasını taşır. Hukukun varlık değil, oluş (genesis) üzerinden hareket etmesi, genesise tabi olan etnik kimliğin asıl olarak merkeze alınmasına neden olur. Bu durumda etnik olanın karşısında yer alan "öteki" var oluşsal bir düşman haline gelecek ve dolayısıyla da ona karşı yapılan savaş "holy war" olarak nitelendirilecektir.

Osmanlı'da gazanın "holy war" ya da "kutsal savaş" olarak tanımlaması, gaza mefhumu ile Haçlı savaşları arasında bir benzerlik arama, aradaki farkı yalnızca söylem farkına indirgeme şeklinde kurulur. Hukuki zemin, fıkıh bağlamında açıklanmadığı için fıkıh ile kilisenin dogmatik yetkileri ve söylemi arasında bir benzerlik olduğu düşünülür. Bu bakımdan da fıkıhın ve dolayısıyla fıkıhın sistemleştirdiği devletin, ortodoks bir kimlik ve siyaseti temsil ettiği iddia edilir. Bu noktada baskın söylem hakkını yani ortodoks söylemi elinde bulunduran iktidarın yönlendireceği her savaş din söylemini elinde tuttuğu için "holy war" olarak nitelendirilecektir. Kilise tarafından Müslümanların, uzun süre ortodoksanın

⁵³⁹ Feridun Emecen, "Gazâya Dâir -XV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti-", **Prof. Dr. Hakkı Yıldız Armağanı**, İstanbul, Marmara Üni. Fen Edebiyat Fakültesi Yay., 1995, s.192.

⁵⁴⁰ Günsoy, a.g.e., s.68

⁵⁴¹ Polat, "Osmanlı'nın Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi", s.406-411.

⁵⁴² Doksa sahnesi, Platon'un mağara istiaresine atıfla, aletheia (hakikat) karşısında psukhenin mağara içinde yalnızca gölgeleri seyrettiği sahneyi ifade eder. Burası hakikatin ancak kalb halini taşır. İnsanın bütün tecrübesi de bu doksa sahnesinde gerçekleşirken varlık olmayan manasında *me on* olarak isimlendirilir. Bkz. Polat, "Osmanlı'nın Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi", s.405-405.

haricinde kalan "*bütünün uygunsuz parçaları*" olarak nitelendirilmesinin nedeni budur.⁵⁴³ Saint Agustus'un ifadesi ile Tanrı bütün şeylerin toplamı ile toplam bütün ilişkisine sahip olduğu için buna uygun olmayan şeyler bütünün uygunsuz parçaları olarak nitelendirilirler.⁵⁴⁴ Bu durumda bütüne gelecek zararın önlenmesi ancak uygunsuz parçanın yok edilmesi ile gerçekleşir. Böylelikle düşman ontolojik bir düşman haline getirildiğinde düşmana karşı yapılacak savaş "holy war" olarak isimlendirilebilir, parçalar arasındaki çatışmalar ise "parantez içi savaşlar" olarak kalır.⁵⁴⁵

Osmanlı'da savaşın yöneldiği şey öncelikle toprağın kendisidir ve bu bakımdan bir yerde bir hukukun uygulanmasıdır. Hukukun uygulanması ya yerin darülharbden darülslama geçişini sağlamayı ve dönüştürmeyi öngörür ya da darülslama olan bir yerin kapsayıcılık iddiasında bulunan tarafça ilhakını. Müslüman beylik ve devletlere karşı yürütülen savaşın hukuki gerekçesi "darülbağy"dir.⁵⁴⁶ Darülbağy, Müslüman bir devletin diğer devlete karşı gazaya engel olması gibi hususları gerekçe göstererek savaş ilan edebilmesinin hukuki zeminini oluşturur. Her iki dönüşüm de daha sonra ele alınacağı üzere bir yeri Osmanlı için ülkenin diğer yerleri gibi aynı varlık statüsünde ev, yurt, vatan haline getirir ve "memalik-i mahruse" olarak toprağın genişlemesini içerir, merkeze nispetle çevrenin genişlemesini değil.⁵⁴⁷ Savaş sırasında karşı tarafın eman kabul edip etmemesi, toprağın dönüşümünde fertlerin hukuki durumunu belirler. İnsanlar savaş durumunda tercihlerine göre ne tür bir hukuk ile karşılaşacaklarını açık ve seçik bilirler. Hukuki gerekçeler ortaya konmadığında fethedilen yer insanların yurttaşlık hakları, mülkiyet hakları veya dini özgürlüklerinden bahsetme imkanı olmayacaktır. Savaş ve ordu meselesi bu itibarla Osmanlı'da öncelikle hukuki bir meseledir. İnsanların mükellefiyet bağı ile bağlı olduğu yasaya göre ordu ve savaş şekillenir. Bu nedenle

⁵⁴³ John V. Tolan, "Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other**, Ed. David R. Blanks and Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999, s.99.

⁵⁴⁴ Saint Agustinus, **a.g.e**, s.92, 116-118.

⁵⁴⁵ Carl Schmitt, **The Nomos Of The Earth**, Çev. G. L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing, 2006, s.58.

⁵⁴⁶ Emecen, **İlk Osmanlılar**, s.115.

⁵⁴⁷ Merkezin genişlemesi durumu Roma İmparatorluğu üzerinden Roma'nın genişlemesinin Roma şehrinin sınırlarının genişlemesi olması üzerinden daha iyi anlaşılır. Bu konuya Töre ve Yurt başlığı altında değinilecektir.

savaşın fetih cihetiyle bir ulus oluşturmamasından değil, halkın maslahatı açısından değerlendirilmesi uygundur.

Osmanlı'da askeri gücün hukuki olarak tanımlanması idari alanın askeri alandan ayrılmasını kolaylaştırmıştır. Selçuklulardaki "bölük" gibi askeri nitelikli kavramların Osmanlı'da siyasi yapıya ilişkin "müluk" gibi kavramlara dönüşümü bu hukuki zeminine işaret eder. Askeri teşkilatın en önemli unsurlarından biri olan "bölük", Osmanlı öncesi dönemde memleket, yöre anlamında teşkilatlanma için de kullanılırken, Osmanlı sonrasında bu ifade müluk lafzına devredilmiştir.⁵⁴⁸ Bunun yanı sıra tımar sisteminin askeri vesayet veya sınıfsal bir güç meselesi haline gelmeme nedeni de tımar sisteminin çok iyi düzenlenmiş bir toprak sistemi olmasının yanında askeri gücün ancak yönetimle ilişkilendirilebilir hukuki bir güç olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu sistem askeri bir gücün ötesinde devletin toprak, vergi ve idare sistemini birleştiren bir kurum olarak tasarlanmıştır.⁵⁴⁹ Silahlı gücü elinde bulunduranın, silahlı olmayan toplum üzerinde bir baskısından söz edilemeyeceği gibi, savaşa karar verme meselesinin de iktidar meselesi olmadığı anlaşılmaktadır. Savaşa karar verme, askeri güç, bir iktidar-tahakküm meselesi olduğunda iktidar-çıkar ilişkisi olarak okunabilir ancak askeri güç, bir hukuk ve yönetim gücü olarak tasarlandığında ülke adına savaşa yönelme devreye girmektedir. Askeri güç, yönetim ve halkı ayırarak tanımlayan bir husus olmadığı için savaş durumuna karar verme temel bir yetki ve tanım problemi değildir.⁵⁵⁰

Askeri gücün, öncelikle kapsayıcılık meselesi olarak hukuken teşekkül etmesi, ordunun bir iktidar, kimlik veya şiddet tekeli olarak ortaya çıkmadığını gösterir. Askeri güç, yönetime ait bir güç olmakla beraber, yönetim ve toplumun aynı

⁵⁴⁸ Feridun Emecen, "İlk Osmanlı Savaşları ve Taktikleri Üzerine Bazı Tespitler", Ed. Feridun Emecen, **Eskiçağ'da Modern Çağ'a Ordular Oluşum, Teşkilat ve İşlev**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2008, s.268; "Bölük" kavramı askeri ve mülki bir ifade birlikteliğinde Selçuklular da olduğu gibi Akkoyunlular'da da kullanılmıştır bkz. Vladimir Minorsky, "Akkoyunlular ve Toprak Reformları", Çev. Cüneyt Kanat, **Belleten**, C.LXII, Sy.235, Aralık 1998, s.869.

⁵⁴⁹ Halil İnalcık, "Osmanlı Tımar Rejimi ve Sipahi Ordusu", **Türk Kültürü**, Sy.118, Ağustos 1972, s.139.

⁵⁵⁰ Schmitt, *jus belli* (savaş hakkı)nı tayin edici siyasi birlik olarak devlet merkezinde konumlandığı için bunu asli bir tanım ve yetki olarak görür. Bu Schmitt'e göre insanların yaşamları üzerinde tasarrufta bulunmak hakkıdır. Burada iki anlam vardır: kendi halkından ölümü ve öldürmeyi talep etme, düşmanını öldürme yetkisi verme. Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yay., 2006, s.65.

yasalılık zeminine dayanması ve kurumsallaşmalarının hukuken gerekçelendirilmesi bu gücün çatışmaya konu olmasını engellemiştir. Temsil meselesinin hukuki ve siyasi olarak ana gerekçesini oluşturan maslahat ilkesi bu bakımdan askeri gücü de kontrol altına tutar ve şiddet kullanma yetkisi olarak savaş durumunu da belirler. Askeri güç öncelikle hukuki olarak sultana atfedilerek, kuruluş ve meşruiyet açısından bir iç mesele olarak görülmüştür. Burada temel işlevi halkın güvenliğinin sağlanması ve ihtiyaçlarının giderilmesi, yönetim ve halk arasındaki süreklilik ile ilgili güvenin sağlanmasıdır. Buna nispetle askeri güç savaş durumu açısından bir toprakta bir hukukun uygulanması açısından gerekçelendirilir ve mevcut toprakları bu hukukun güvence altında tutulması açısından korur. Askeri güce ait şiddet de buna ilişkin olarak hukuki olarak değerlendirilir. Gücün kullanımının hukuken gerekçelendirilmesi, ideal beklentisinin getireceği olumsuzlamayı ortadan kaldırırken, eylemin hukuki olarak haklı veya haksız olarak değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır.

c. İktisadi Güç ve Etkinlik:

İktisadi güç, devletin ekonomik yetkinliğinin maliye, ticaret, üretim, mülkiyet vs. alanlarda sistemli bir şekilde tanımlanması ve devletin ekonomik etkinliğinin buna nazaran ortaya koyulmasını ifade eder. Sözü geçen her bir alanın ekonomik ve iktisadi anlamda kendisine has kurallar ve şartlar içinde açıklanması gerekmele birlikte, bu alanların iktisadi çerçevede belirli bir portre oluşturacak şekilde birlikteliğinden söz edilebilir. İktisadi etkinlik olarak, devletin iktisadi anlamda yetkinliği ve müdahalesinin ekonomik açıdan devlet ve toplum nezdinde ne anlama geldiğini kastediyoruz. İktisadi etkinlik, doğrudan ekonomik eylemle alakalı tavır ve düzenlemeleri içerir. Ekonomik eylem Weber tarafından *"bir aktörün kaynaklar üzerindeki kontrolünün, temel dürtüsü içinde ekonomik amaçlara yönelik olarak barışçıl bir biçimde uygulaması"* olarak tarif edilir.⁵⁵¹ Devletin üretim ve ticarete yaklaşımı, bunlar arasındaki ilişkinin türü, alt yapıya katkısı, sermaye ile ilişkisi, mali amaçları ile askeri ve ekonomik alanın dengesi bu etkinliğin işleyişine tekabül eder. Bu işleyişi devlet sistemi açısından ana yönelimleri ile ele almaya çalışacağız.

⁵⁵¹ Max Weber, **Devlet ve Toplum**, C.I, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarı Yay., 2012, s.175.

Ulaşım imkanlarının kısıtlı, üretim şartlarının teknolojik değişimler minvalinde genel anlamda sabit, hammadde ve tedarik zincirinin belirli düzeyde olduğu bir toplumda iktisadi yapının neyi öncelediği, iktisadi portrenin anlaşılmasında temel meselelerden biridir.⁵⁵² Mehmet Genç Osmanlı ekonomisinin ilkelerini klasik dönem olarak isimlendirdiği 1500-1800 yılları arasında *provizyonizm* (iaşe), *tradisyonalizm* (gelenekçilik), ve *fiskalizm* olarak ortaya koyar. Eldeki sınırlı kaynaklar itibariyle klasik dönemdeki bu ilkelerin, erken dönem için de önemli ölçüde geçerli olduğu söylenebilir. *Provizyonizm* ilkesi, halkın yeterli miktarda mala ulaşmasını ve pazar fiyatlarının alım gücünün mallara denk olacak şekilde dengesini; *tradisyonalizm*, sosyal ve iktisadi ilişkilerde uzun yıllar boyunca oluşan dengenin muhafazasını; *fiskalizm*, hazine gelirlerinin en üst seviyede tutulması şeklinde ifade edilir.⁵⁵³ Osmanlı iktisadi ve mülki düzeninin askeri organizasyon ile iç içe örülmüş bir yapı arz ettiği ve devletin iktisadi tutumunun gözettiği öncelikli hususunun askeri ihtiyaçların karşılanması olduğu bilinmektedir.⁵⁵⁴

İdari teşkilat, Osmanlı askerlerinin gerek kapıkulu, gerek sipahiler olmak üzere askeri organizasyonun etrafında şekillenmiştir. Sancaklar, sancak beyleri ve beylerbeyilerin askeri teşkilatları, bu düzen içinde bina edilirken aynı zamanda idari teşkilat da bu minvalde gelişmiştir.⁵⁵⁵ Bu veriler genel anlamda erken dönem sonrası verilerden elde edilmekle birlikte, gelişimin kökeni erken döneme tekabül etmektedir. Osmanlı için bu manada askerin beslenmesi, desteklenmesi, yetiştirilerek hazır halde bulundurulması ile halkın refahının birbirinden ayrıldığını düşünmemek gerekir. Burada toprak üzerinden kurulan ilişki çift yönlü bir ilişki olmakla birlikte; askerlerin iaşesi tarımsal üretimin devam etmesine ve sürekliliğine bağlıdır. Aynı şekilde halkın refahı da üretimin sürekliliğine, kıtlık gibi bir durumla karşılaşılmadan belirli bir fiyat dengesi içinde alış ve satışın yapılmasına ve üretim ile pazarın tekelleşmemesine bağlıdır. Bu bakımdan askerin iaşesi ile refah birbiri içine örülmüş bir sistem olarak görülmelidir.

⁵⁵² Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul, Ötüken Nşr., 2000, s.46.

⁵⁵³ A.e., s.41-46

⁵⁵⁴ Erol Özvar, **Osmanlı Maliyesi'nde Malikâne Uygulaması**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2003, s.14.

⁵⁵⁵ A.e., s.14.

Ordunun varlığının ve halkın iktisadi refahının esası, halkın varlığı ve buna bağlı olarak devletin sürekliliğidir.⁵⁵⁶ Bu hususta özellikle Osmanlı'nın ve civar beyliklerin Selçuklu'nun miri toprak rejimini başarı ile tevarüs ettirmeleri göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁵⁷ Bu sistemin özellikle toprak gelirleri ve idare açısından süreklilik, bağlayıcılık ve iskan konularında kurucu ve yapıcı bir etkisi olduğu aşîkardır. Arazinin devredilememesi, teknolojik gelişme açısından kısıtlı üretim imkanlarının sürekliliğini; sebepsiz terk edilememesi, bağlayıcılığı ve yeni fethedilen yerlere yönelik göçleri sistemli bir iskana çevirme başarısını sağlamıştır.⁵⁵⁸ Tımar sistemi ile birlikte düşünüldüğünde askerin iâşesi meselesinin zengin bir vasal sınıf doğurması ihtimali, devletin bu konudaki müdahaleleri ve sistemin kuruluşu itibariyle engellenmiştir. Vasal sınıfın doğması, önemli ölçüde para gerektiren askeri teçhizatları karşılayabilecek ekonomik bir güç gerektirdiği için silahlı sınıfın, üretici sınıf üzerinde vasallık oluşturmaları ile ortaya çıkar.⁵⁵⁹ Vasal bir sınıf oluşumunun engellenmesi idari ve hukuki açıdan öncelikle nazari anlamda temellendirilmiştir.

Vasallık konusu yalnızca iktisadi bir mesele olarak üretim, üretim araçları ve silahlı güç ilişkisi üzerinden çözümlenmemelidir. Burada üzerinde durulması gereken husus, devletin toprak ile ilişkisinin yalnızca üretim değil; aynı zamanda yurt olarak benimsenme durumuna bağlı olmasıdır. Silahlı gücün iâşesi meselesi, ekonomik bir problem olmakla birlikte, silahlı gücün yani ordunun neyi ve nasıl koruyacağı onun teşkil esaslarını belirler. Bu noktada tımar meselesini patrimoniyal yapı üzerinden ele almak yurt kavramı ile ilgili bir hataya sebep olmaktadır. Yurdun fikri anlamda *patria* üzerinden inşası vasallık, tımar sistemi ve toprağın işletilmesi konusunda hukuki anlamda darüislam mefhumunun şartlarını devre dışı bırakmayı gerektirir. Ekseriyetle vatan kavramı ile karşılanmaya çalışılan *patria*, kökeni itibariyle babaya/ataya ait topraklar anlamına gelmektedir.⁵⁶⁰ Tarihsel gelişiminde İlk Çağ'daki kutsal ve mistik baba anlamlarını Orta Çağ'da önemli ölçüde kaybederek

⁵⁵⁶ Genç, **Devlet ve Ekonomi**, s.76.

⁵⁵⁷ Osman Turan, "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku Mîrî Topraklar ve Hususî Mülkiyet Şekilleri", **Belleten**, C.XII, Sy.47, Temmuz 1948, s.558.

⁵⁵⁸ **A.y.**, s.559-560.

⁵⁵⁹ Linda Weiss, John M. Hobson, **Devletler ve Ekonomik Kalkınma Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz**, Çev. Kıvanç Dünder, Ankara, Dost Yay., 1999, s.34.

⁵⁶⁰ Ahmet Demirhan, "Patria'dan Patriot'a: Batılı 'Vatan Kavrayışı' Üzerine Bazı Sorular", **Muhafazakar Düşünce**, Sy.55, Eylül-Aralık 2018, s.188-189.

insanın doğum yerini, memleketini, köyünü veya şehrini ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁵⁶¹ Kavramın bu halinde insanların evleri/*patria* için ölmesini siyasi anlamda bir mefkure haline gerektirecek güç bulunmadığı için tam olarak ordu ve üretim ile ilişkisi anlaşılmayabilir. Orta Çağ'da savaşlar özünde *patria*'dan ziyade lordları için savaşa çağırılan vasallar ve şövalyeler tarafından yürütülmekteydi. Sadakat ve inanç (*fidelitas* ve *fides*) bu noktada *patria*'ya değil hükümdara idi ve savaşçılar kendilerini bu anlamda lorda sunmuşlardı.⁵⁶² *Patria* bu çağda kavramın kendisinde ve köklerinde taşıdığı hususi anlamları kilise dilinde yine de muhafaza etmekteydi. Kilisenin teşekkülünden itibaren Hristiyan'ın gerçek *patria*'sı, "Gök Yüzü Krallığı", "Göksel Kudüs" idi. Gerçek anlamda sadakat ve ölümün şerefi bu asıl *patria* için gerçekleşmekteydi.⁵⁶³

Haçlı seferlerinin ardından krallıkların, krallığın ve kutsal krallığın savunulması için vergiler toplamaya başlaması fikri değişimin başladığı nokta olmuştur. Bu süreç vergilerin, *natalis patrie* "yerel anavatan"ın savunması için koyulmasına doğru devam etmiştir.⁵⁶⁴ Söz konusu süreç krallık toprakları ile kutsal toprakların *patria*'da bir araya gelmesine evrilirken, örnek olarak Fransa'da krallık topraklarını savunmak, kutsal toprakların savunulması gibi yarı dini bir vaziyet almış; bu kutsalın savunulması, sadece şövalyeleri değil, toplumu kapsayacak şekilde kitlelere doğru genişletilmiştir. Bu noktada lord uğruna ölmek, vasal için kutsal sadakatin bir gereği halini almıştır.⁵⁶⁵ *Patria*'nın kendisi kadar onu paylaşan insanların kimliği de burada dikkat edilmesi gerekli bir husustur. *Patria*'yı paylaşan, onu sadakat ve inançla savunmak yükümlülüğünde olanlar, kardeş olarak kabul edilmişlerdi. Onların kimliği Mesih'in kendisini kardeşleri uğruna feda etmesi ile çizilmiştir. Bu anlayış *patria*'yı siyasi anlama tahvil ederek "anavatan"ı kutsallaştırmaya hizmet etmiştir.⁵⁶⁶ Buradaki kardeşlik, kan veya aynı babadan gelme kardeşliğini değil, mistik bir biçimde bir araya gelmiş kişilerin kardeşliğidir.⁵⁶⁷ *Patria*

⁵⁶¹ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.309.

⁵⁶² Kantorowicz, **a.g.e.**, s.310.

⁵⁶³ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.311.

⁵⁶⁴ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.312.

⁵⁶⁵ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.315-136.

⁵⁶⁶ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.319-321.

⁵⁶⁷ Demirhan, "Patria", s.204

kavramının giderek seküler bir hal alması, kavrama Roma'nın ideolojik normlarının aktarılması ile vatana dönüşümü önemli ölçüde etkiler. Roma şehri için iyi olan şeylerin, artık bölgesel krallıklar için de iyi olduğu inancı giderek Batı'da yaygınlaşmıştır. Artık her ülkenin kendine ait bir kutsal Roma'sı hukuki olarak da yadsınmamıştır.⁵⁶⁸

Mevzunun düğüm noktası kralın kendisi ile *patria*'nın birlikteliğidir. Kral devletle bu şekilde özdeşleştiğinde, devletin hazinesinin de kralın hazinesi, devletin mülklerinin de kralın mülkleri haline gelmesinde bir sorun çıkmayacaktır. *Patria* için yapılacak her fedakarlık, mülkler üzerindeki bütün işlemler, aynı zamanda kralın mülkleri ve devlet ile ilgilidir. Devlet hazinesi tıpkı kral gibi ebedi ve kalıcıdır. Bu hazine her yerde hazır ve nazır bulunduğu için de kral gibi tanrıya benzer.⁵⁶⁹ Kralın tüzel kişiliğinin kamusal bir anlam taşıması da yine mülk, hazine ve maliyenin kralla beraber kamusal bir alanda değerlendirilmesine sebep olmuştur.

On üçüncü ve on dördüncü yüzyılın anayasa mücadeleleri sırasında feodal alan-feodal yardımlar ve kişisel vasal lord olarak kralın kullandığı diğer haklar dahil olmak üzere- genelde sorgulanmazken, baronların itirazları kralla bağlanan imtiyaz hakları dahil olmak üzere mali-mülki saha etrafında toplandı. Bununla birlikte, baronlar kamu işleri alanında, özellikle de kamu finanslarında kralı denetlemeye, onu kendi seçtikleri bir kurula bağlamaya ve kamuya ait şeylerin artık yalnızca tek başına kralı ilgilendiren bir şey olmaktan çıkıp "herkesi ilgilendirir" hale geldiğini, yani hem kralı hem de ülkenin toplumunu ilgilendirdiğini göstermeye cesaret edebildiler.⁵⁷⁰

Konuyu *Patria* üzerinde derinleştirmemizin nedeni hem Osmanlı'nın Patrimonyal devletin uç örneği *Sultanizim* olarak değerlendirilmesi hem de Osmanlı'nın söz konusu fikri yapılanmadan aslında erken dönemlerden itibaren haberdar olmasıdır. Kavramın Batı'daki gelişiminden Bizans'ın uzak kalacağı düşünülemez. *Patria*'ya giden yolda en önemli nokta kralın seçilmiş kutsal kimliğinin oluşturulmasıdır ve bu hususta Bizans kendisini Eski Ahit'te İsrailoğulları'nın seçilmişliğine benzer bir şekilde seçilmişlikte görür. Pons Milvius Savaşı'nda (302) İmparator Constantin'in düşmanlarını Tiber ırmağında yok etmesi ile Kızıl Deniz'de Musa'nın Firavun'u ve ordularını yok etmesi arasında kurulan

⁵⁶⁸ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.326-327.

⁵⁶⁹ Kantorowicz **a.g.e.**, s.250-251.

⁵⁷⁰ Kantorowicz, **a.g.e.**, s.257.

benzerlik, kavramı ve taşıdığı mefhumu tarihsel hale getirmiştir. Karşılaştırma Eski Ahit'ten alınırken, kavramsallaştırma Yeni Ahit'e dayandırılmış ve Bizans İmparatoru Ortodoks ve Ortodoksluğun savunucusu ilan edilmiştir.⁵⁷¹ Ancak bu kavramsal liderlik iddiası siyasi alandan yoksun bırakılmamış, bu iddiayı desteklemek adına yöneticiler arasında politik bir birliktelik amaçlanmıştır. Bu durum "Kralın Ailesi" olarak kavramsallaştırılır.

Patriarkal olarak sistemleştirilmiş bir aile yapısının model alınmasıyla, Bizans diplomasisi kralı egemen bir baba, diğer bölge liderlerini ise hiyerarşik olarak daha alt veya üst seviyelerde onun aile üyeleri olarak gördü. Bu kardeşlik unvanını veren birisi, o yöneticinin ülkesinin büyüklük ve güç açısından Bizans ile eşit olacağı politik gerçeğini hesaba katmak zorundaydı. Hiç kuşkusuz bu uygulama yüzyıllar boyunca ısrarla Bizans'a karşı savaşan Sasaniler'e ve Bizans imparatoruna denk olarak kabul edilen birçok daha alt seviyede presin üzerinde hak iddia eden Charlemagne'ye karşı alınmış bir tedbirdir. Diğer bütün yöneticiler Bizans kralının oğlu, yeğeni veya kuzeni gibi yakınlık bağları ile kabul edilmişlerdir. "Kral'ın ailesi" olgusu, Ortaçağ devletleri arasında hiyerarşik bir düzenleme için kesin bir şekilde önem arz etmektedir.⁵⁷²

Türklerin bununla karşılaşması yalnızca durumuna şahit oldukları bir imparatorluğun asli kavram ve uygulamasına şahitlik şeklinde olmadı. Gözlerden kaçmış olsa da Bizans İmparator'u Manuel'in, II. Kılıçarslan'ı oğlu olarak kabul etmesi, aralarında kurulan ittifakı ilerletecek bir yakınlık ihdasından öte, *patria* ile özdeşleşmiş *pater*'in, Kılıçarslan'ı bu manada oğulluğa kabul etmesi ile alakalıdır. Birbirlerine yazdıkları mektuplarda İmparator ona "oğul" olarak hitap ederken, Kılıçarslan sadakat ve bağlılıkla "baba" hitabını kullanmış, bu ittifakı bozduğunda ise *patria*'ya karşı olan sadakat ve bağlılığını hiçe saymıştı.⁵⁷³ Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Türklerin *patria* ile karşılaşmasının doğrudan ve hatta içinde bulunarak gerçekleştiğine şüphe yoktur. Burada gözetilmesi gereken husus, bu anlayışla karşılaşmış olan Türklerin, *patria*'yı mümkün kılacak "kutsal baba" anlayışından nazari ve fikri olarak uzak olmalarıdır. Zira *patria*'nın mümkün kılınması ancak mistik babanın, Tanrı ile özdeşlik içine girmesi ile mümkündür. Temsil bahislerinde ele alındığı üzere, sultanın bu manada ve özellikle hukuki açıdan kuruluşu böyle bir özdeşliği imkansız kılmaktadır. Türklerin ve dolayısıyla

⁵⁷¹ Hunger, **a.g.e**, s.200.

⁵⁷² **A.y.**, s.201.

⁵⁷³ Said Polat, **Selçuklu Göçerlerinin Dünyası**, s.179.

Osmanlı'nın bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda patrimonial yapıya sahip olduğunu iddia etmek ne derece mümkün olduğu tartışmaya açık bir mevzudur.

Osmanlı'da toprağın ağırlıklı olarak miri arazi ve tımar sistemi üzerinden üretime yönlendirilmesi yukarıda izahları yapıldığı ölçüde *patria* ile hukuki ve fikri olarak özdeşleştirilemez. Ancak burada ikinci bir mevzu Türklerin bu tür bir yapılanma ile karşılaşmış ve içinde bulunmuş olması, *patria* sisteminin bir devletin üretim ve askeri organizasyonunu ayakta tutmak için başarılı olmadığını kavramış olma ihtimalleridir. Bu hem kavramın kendisinden hem de Türklerin bu tür bir sadakat-üretim ilişkisine açık olmamasından kaynaklanabilir. Kılıçarslan'dan sonra ülke topraklarının şehzadelere pay edilmesinden de vaz geçilmesi, karşılaşmanın ciddi bir bilinç doğurduğuna işaret eder. Özellikle tımar sisteminin Selçuklu'dan tevarüs ettirilmesi bu sistemin nazari esaslarının da Osmanlı'ya aktarıldığını gösterir. Bu durumda her iki hususu da göz önünde bulundurarak devlete ait arazilerin bir tür kira usulüyle, mülkiyet oluşturmayacak şekilde devam ettirilmesi daha anlamlı olarak açıklanabilir. *Patria* kavramında derinleştirilmeye çalışıldığı üzere hükümdar, yurt ve hazine arasında Batı'daki manası ile kutsal bir özdeşliğin kurulmadığını Osmanlı'da söyleyebiliyoruz. O halde yurdun ve hazinenin hükümdardan ayrı olarak ikame edilmesi gerekmiştir. Bu noktada da iktisadi etkinlik, yönetimin bir gücü olarak orduyu ve hazineyi yurt mekanında ayakta tutar. Bu bakımdan ordu, hazine ve maliye kutsal değil; hukuki ve mülki bir mesele olarak devletin kuruluşundan itibaren ele alınmıştır. Kutsal özdeşliğin olmadığı bir yurt algısında savaş da ordu başlığında ele alındığı üzere "holy war" değil hukuki ve mülki bir eylemdir.

Belirtmeye çalıştığımız nazari durumu Osmanlı açısından tanımlayacak olursak, hükümdar yurt mekanında idareyi, orduyu, hazineyi ve maliyeyi ayakta ve işler tutmakla hukuki ve mülki açıdan yükümlüdür. Söz konusu yükümlülükle hükümdar, iktisadi düzende etkin bir rol üstlenir. İdari anlamda bürokrat olarak tarif edebileceğimiz kadroyu memleket işlerinin düzenlenmesi adına tayin etmek sultan için zorunludur. Bu kadronun gerekli masraf ve iâşelerinin karşılanması adına onlara ıkta ve tımar verilmesi de idarecilerin ihtiyaçlarına karşılamak için iktisadi anlamda

halka zulmetmesini engelleyecektir.⁵⁷⁴ Söz konusu etkin rolün iki vechesi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki halkın ticari ve iktisadi hayatını düzenleyen ilkeler; ikincisi ise devletin askeri-mali organizasyonunu düzenleyen ilkelerdir. Osmanlı erken döneminde iktisadi durum bu iki vechenin birlikteliğinde ele alınabilir. Bu iki vecheyi bir araya getiren ilkeler yine Genç tarafından miri toprak rejimi, millet sistemi, esnaf örgütlenme tipi vakıflar şeklinde tanımlanır. Sözü edilen üç iktisadi ilke ve bunları yönetme ve idare etme işi "irsi olmayan" ve "meritokratik" bir kadroya verilmiştir.⁵⁷⁵

Hükümdarın ve devletin etkin olması öncelikle güçlü bir devletin göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Güçlü devletin göstergesi modern ve endüstrileşme öncesinde ekonomik faaliyetler, sosyal eylemleri kontrol etme hakkı, büyük bir ordu ile gücün merkezileşmesi olarak düşünülür. Ancak bu gücün nüfuz ediciliği ve çekimsel kapasitesi devletin despotik olup olmadığını belirler. Sosyal çevreden kopuk olduğu için despotik bir devletin nüfuz ediciliği az, keyfi güç kullanımı fazladır. Buna bağlı olarak da çekimsel kapasitesi düşüktür. Güçsüz devletler bu eksiklikleri nedeniyle ekonomik grupların gücünü kırmaya yönelirler ve uzlaşmadan uzaktırlar.⁵⁷⁶ Altyapısal güç ve nüfuz etme, devletin halkına ulaşma ve doğrudan ilişkiye girme yeteneğidir; çekimsel güç, devletin toplum kaynaklarını savaş, refah, kalkınma gibi herhangi bir amaca binaen kendine çekmesidir; uzlaşmacılık ise vergiler karşılığında sermayeye temel hizmetlerin sağlanmasıdır.⁵⁷⁷ Bu açıdan Osmanlı'da devletin müdahaleciliği, öncelikle yukarıda belirtilen yükümlülük esasında etkin ve korumacı bir tutum arz eder. Temel mesele, devlet maliyesinin finansman sorunudur. Özellikle maliye alanında devletin süreç içinde farklı vergi ve vergi toplama usulleri geliştirmesi hazinenin etkin bir finansman yoluyla güçlü tutulması ile alakalıdır.⁵⁷⁸ Vergilendirme usulünün hazinedeki etkin rolü devletin çekim gücü açısından güçlü bir etkinliğe sahip olduğunu gösterir.

⁵⁷⁴ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.93.

⁵⁷⁵ Genç, **Devlet ve Ekonomi**, s.75.

⁵⁷⁶ Linda ve Hobson, a.g.e., s.14-15.

⁵⁷⁷ Linda ve Hobson, a.g.e., s.18.

⁵⁷⁸ Fehmi Yılmaz, "Mehmet Genç ile 'Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi' Üzerine", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.I, Sy.1, 2003, ss.369-384, s.375.

Üretim ilişkilerinin ve toprak yönetiminin yanı sıra erken dönemde fetihlerle beraber gelen imar faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda sermaye birikimi önündeki engellerin, askeri hareketliliği takiben bir sosyal-iktisadi kurumsallaşmayı ve yapılaşmayı teşvik ettiği yönündedir. Söz konusu tutum iktisadi ilkelerin sistematik olarak yayılmasına olanak sağlamakla birlikte, aynı zamanda iktisadi bir anlam taşıyan askeri hareketliliğin bir değer olarak algılandığını göstermektedir. Ancak buradaki ekonomik değer tek taraflı değildir. Bu noktada Osmanlı'nın özellikle tımar konusunda karşılaştırma yapılması mümkün olan Batılı devletlerden ayrılan yönü Eflak, Boğdan gibi fethedilen ve esnek bir şekilde yönetilen yerlerde vergilendirmeye önem vererek aynı zamanda var olan toprak düzenlerine sınırlı bir müdahalede bulunmasıdır.⁵⁷⁹

Osmanlı'nın çekim gücünü kuvvetlendiren tarafı alt yapısal gücünü devlet eliyle ama daha önemlisi sosyal ve hukuki bir kuruluş olarak vakıflar vasıtasıyla desteklemesidir. Devletin alt yapı ile nüfuzundaki yeterliliği, sunulan hizmetlerin kalite açısından yüksek olması ile ölçülebilir. Verilen hizmetlerin kalitesi bu minvalde harcamalardan ziyade devletin etkinliğinin ölçüsü olarak görülür.⁵⁸⁰ Vakıfların bu özelliği Osmanlı'da hem teorik olarak desteklenmiş hem de pratik anlamda etkili bir şekilde kullanılmıştır. Siyasetname literatürüne de yansıyan bu durum, halkın ve sosyal çevrenin ihtiyaçlarının karşılanması kadar yol, köprü, imaret, han gibi ticarete ve iktisadi hayata doğrudan etkisi olan çevresel faktörlerin kurulması ve sürekliliği açısından önem arz etmiştir. Vakıflar hem ordunun hem de sosyal kurumların desteklenmesini gözetir.⁵⁸¹ Ticaret ve sanayinin esnaf cemiyetleri ve narh usulü ile sıkı bir kontrol mekanizmasına bağlanması da devletin yalnızca toprağa ilişkin üretimde değil aynı zamanda iktisadın diğer alanlarında da müdahaleci ve etkin olduğu gösterir. Meslek seçimlerinin belirli ve kısıtlayıcı kurallara tabi olması, fiyat dengesinin sürekli olarak kontrol edilmesi, müdahaleci ve toplumsal refah açısından koruyucu bir politikanın ürünüdür.⁵⁸² Bu noktada

⁵⁷⁹ Şevket Pamuk, **Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2007, s.4.

⁵⁸⁰ Naci B. Muter, Ramazan Gökbunar, "Devletin Etkinliği ile İlgili Ekonomik, Politik, Kültürel Teoriler", **Celal Bayar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi**, C.I, Sy.1, 2003, s.57.

⁵⁸¹ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.100.

⁵⁸² Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri", **İstanbul Üni. İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.XLI, Sy.1-4, s.39.

Osmanlı'nın erken dönemi açısından iktisadın bir güç olarak sultanın kontrolünde olduğu açık bir şekilde ifade edilebilir. Bu güç patrimonyal bir yapıyı doğuracak şekilde hükümdar ve güç arasında özdeşlik kurulmasına izin vermez. İktisadi yapı öncelikle yurt ve halkın devamlılık ve refahını gözetir. İdari sistemin askeri teşkilatlanmayla iç içe olması askerin iâşesinin mali sistemin ana esasını oluşturduğunu gösterir. Askeri sistem mülki ve idari bir temelde işleyerek, mülkiyeti değil üretimin sürekliliğini zorunlu kılar. Bu noktada hükümdarın müdahaleci tutumu, refah, alt yapı ve vergilendirme açısından etkinlik, süreklilik ve korumayı içerir.

Sonuç itibarıyla Osmanlı'nın kuruluşunda yönetimin hukuki olarak yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Kuruluşun tanımlanmasında yaşanan temel zorluklardan birisi bu noktada çözümlenebilir. Hükümdarın kuruluştaki rolü nedir sorusu bu zorluğu ifade eder. Hükümdara dair yapılacak tanımlar pek çok teori etrafında şekillenebilir ancak hükümdarın öncelikle hükmettiği ülkede toplumun bir ferdi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Devlet, insan tecrübesinin bir sonucu olduğuna göre, toplumu meydana getiren fertlerden birinin öne çıkarak hükümdar olması ve devletin kuruluşunu gerçekleştirmesi, hükümdar ve yönetim ile ilgili ana meseledir. Osmanlı bu eylemle ilgili hukuki ve siyasi olmak üzere iki temellendirmeye devletleşme adımı atmıştır. Hukuki temellendirme hükümdarın toplumun bir üyesi olduğu halde yönetici olmasını mümkün kılan ana meşruiyet ilkelerini ortaya koymaktadır. Osmanlı'da bu, İslam hukukunun velayet hükümleri üzerine bina edilmiştir. Burada ön planda olan husus toplumun ihtiyacı doğrultusunda siyasi bir yapı veya oluşumun toplumsal ve hukuki olarak iddia haline dönüştürülmesidir.

Siyasi temellendirme ise hukuki olarak gerekçelendirilen iddianın, halk nezdinde meşruiyetinin sağlanarak temsil kategorisine taşınmasıdır. Bu noktada Osmanlı'nın başarısı tarihsel tecrübesinden getirdiği kut mefhumunu, İslam hukukunun devlet yönetim teorisi ve hükümleri ile birleştirmiş olmasıdır. Siyasi temsil meselesi devlet kavramı altında toplanarak Türk dili içinde özgün ve kapsayıcı bir yapı olarak ortaya konulmuştur. Bunun en önemli kazanımı kurucu halkın tecrübesinin devletin kuruluşuna eylemsel olarak doğrudan yansıtılmasıdır. Halkın

kuruluştaki eylemi aynı zamanda süreklilik açısından da belirli noktalarda denetim adına bir eylemliliğe dönüşmüştür. Halk bir kişide devletin olup olmama durumuna göre yöneticinin hak iddiasını değerlendirmekte ve biat etmektedir. Osmanlı'nın bu konuda ikinci başarısı tahta tüzel kişilik kazandırarak hilafeti devlet başkanlığı anlamında tahta münhasır kılmasıdır. Bu sayede kuruluşa ilişkin olarak meşruiyet ile devamlılığa ilişkin meşruiyet birbirinden ayrılarak devletin sürekliliği garanti altına alınmıştır. Halkın kuruluş fiiline bu yönde dahil olması, yönetici ve yönetim açısından hak, yetki ve güçlerin bu hukuki ve siyasi sisteme göre oluşturulmasına sebep olmuştur. Hak, yetki ve güç yönetime has olmakla birlikte aynı zamanda zorunlu olarak halka karşı bir yükümlülük meselesi olarak kabul edilmişlerdir.

III. BÖLÜM:

TOPRAĞIN YURDA DÖNÜŞÜ VE SÜREKLİLİK

Yurt, devlet tarafından, yasanın varlığı ve sürekliliği merkeze alınarak, muayyen sınırlarla, halk için kalıcı olarak ve kalıcılık gözetilerek bir mekana dönüştürülmüş topraklardır. Yurt meselesini ontolojik zeminde, köken-kimlik ilişkisine benzer bir şekilde, yasa-toprak arasında ilişki kurarak ele almaya çalışacağız. Erken dönem için yurtla ilgili bağlayıcı sorular; fetihler yoluyla elde edilen toprakların hangi saiklerle yurt/vatan'a dönüştüğü, mevcut halde yaşanan toprağın hangi bakımdan kapsayıcı hale geldiği; yurdun, içeridekileri "biz" olarak tutan teritoryal mekanla ilişkisi ve toprağı yurt haline dönüştürmenin sistemi gibi konular etrafında yoğunlaşırlar. Ancak genel itibariyle yurt meselesinin ana hususiyeti bir toprağın belirli saiklerle, kalıcı olarak bir halka yurt kılınması ve insanların bu yurtla kurdukları aidiyettir. Bu hususiyetleri göz önünde bulundurarak yurt meselesini toprağın yurtlaştırılması ile ilgili yasalılık, aidiyet meselesini devletin bir yeri yurt tutması ile ilgili kalıcılık ve kurumsallık cihetlerinden ele almaya çalışacağız.

Vatan, yurt ve il kavramlarını birbirlerine muadil olarak kullandığımızı öncelikle belirtmemiz gerekir. Yurt ve vatan, insanın ikametgahı olan menzil olarak lugatlarda yer alır. Vatan, aynı zamanda fiili bir durum arz ederek bir yurttan mukim olmak manasında da kullanılmıştır.⁵⁸³ İl kavramı ise Türkler tarafından vatan tutma ve vatan tutulan yer anlamında yurttan daha sık olarak kullanıla gelmiştir. Kaşgarlı Mahmud'da "yurt" harap olmuş yer manasında kullanılırken, "il" ise beyin hakimiyetindeki bölge anlamıyla ifadelendirilmiştir.⁵⁸⁴ Bunun yanında ise şehir, köy ve kasaba manasında "kend" kavramı kullanılmıştır.⁵⁸⁵ Vatan ve yurt kelimelerine benzer olarak belde gibi kavramlar da kullanılmakla birlikte bunlar genellikle benzer manaları ifade etmekte ancak kullanım yerlerine göre aralarında bazı anlamlandırma farklılıkları da görülebilmektedir. Çalışmamızda bu anlamlandırmaları dikkate alarak

⁵⁸³ Mütercim Asım, "el-vatan", **Kamusu'l-Muhit**, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, C.VI, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2014, s.5532.

⁵⁸⁴ **Dîvânu Lugâti't-Türk**, s.23,

⁵⁸⁵ **Dîvânu Lugâti't-Türk**, s.149.

"yurt" kavramını kullanmayı tercih etmekteyiz ancak literatür içinde orijinal kullanımlarını bozmamak adına diğer kavramları da kullanacağız.

A. Yasalılık ve Toprağın Yurtlaştırılması:

Devlet için bir toprağı vatan olarak kapsamanın, yalnızca o yerin mülkiyetini elde tutma değil, o toprakta bir yasanın varlığını sürdürme ve o topraklarda yaşayan insanların, söz konusu toprakla olan bağlarını belirli bir tutarlılıkla kurma açısından anlamı vardır. Osmanlı Devleti'nin kurulduğu ve neşet ettiği toprakların, halk tarafından hangi tür bir yasaya dayanılarak yurt olarak benimsendiği bu mesele ile alakalıdır. Devlet, bir yeri yurt olarak sahiplenirken bunu bir yasaya dayanarak gerçekleştirir. Bununla birlikte halk ise kendisi için yurt olarak sunulan toprakları benimseme ve yerleştirme noktasında aidiyet ilişkisini yine birliğine dair yasalılığa nispetle kurmaktadır. Çünkü bir yerin benimsenmesi, o yer için eylemde bulunmayı, o yere dair bir gayeliliğe sahip olmayı gerektir. Bununla birlikte toprakla kurulan ilişkinin toplumsal birlikle teması kurularak toplum tarafından paylaşılabilir hale getirilmesi gerekir. Zira yurt tutmak şahsi bir mülkiyet ilişkisinin ötesinde bir toprağın halk tarafından benimsenmesi, kurulan aidiyet ilişkisinin halk nezdinde anlamlı olması demektir.

Toprağı yurda dönüştürmek için insanların coğrafya ile ilişkilerinin hayati ve ontolojik bir düzeyde gerçekleşmesi gerekir. Bu, hem söz konusu olan ülke toprağına yönelimi belirleyen hem de genel olarak bu ülke dışında kalan topografyanın neliğini değerlendiren, bununla birlikte de ben, biz ve diğerlerinin toposla ilişkisini sorgulayan, sınıflandıran ve sınırlayan bir ilişkidir. Ekonomik, sosyal ve siyasal faktörler insanların toprakla ilişkisinde önemli bir yer tutuyor olsa da bunlara öncelikli olarak bahsi geçen meselelere de zemin olacak yasadaki bahsedilmesi gerekir. Toprağın ve devletin birliğine dair bir algının varlığı, toprağı, sınırı ve insanları birlikte tanımlayacak yasanın varlığı ile mümkün hale gelir. Bu suretle devlet, hem kapsayan hem de sınırlayan, sınırlarının dışını da bu mana da kendi cihetinden tanımlayabilen ve kuşatabilen bir şey haline gelir.

Kurulduğu ve yayıldığı coğrafya itibariyle Osmanlı Devleti'nin elde ettiği toprakları yurda dönüştürme süreci, toprak ve yasa arasındaki bu ilişkinin tarif edilmesi ile ele alınabilir. Devlet, belirli bir toprakta bir iddia ve meşruiyet çerçevesinde kurulmakla birlikte, teritoryal olarak genişlemekte veya daralmakta, demografik olarak sürekli şekillenmektedir. Böyle bir durumda düzenin sağlanması ve korunması ancak söz konusu değişimleri kontrol altında tutabilecek bir yasalılıkla gerçekleşebilir. Bu noktada Osmanlı için açıklığa kavuşturulması gereken birkaç husus vardır. İlk olarak yurttan, kimlik sahibi bir halkın, kimliğini taşıyacağı, yaşatacağı ve genişletebileceği bir mekan olarak söz edilebilmelidir. İkinci olarak ise fetihler vasıtasıyla genişleyen toprakların yurt olarak konumlandırılıp konumlandırılmadığı ve bunun imkanları açıklığa kavuşturulmalıdır. Son olarak da yurdun yurttaşlık oluşturacak şekilde toplumsal birlikle arasındaki bağ tanımlanmalıdır. Bu hususlar, genel itibariyle toprağın hangi esaslarda yurt olarak algılandığı ve dönüştürüldüğü soruları etrafında şekillenir. Bu bakımdan yasa-toprak ilişkisinde yurdun kurulumu, hukuki açıdan Osmanlı ülkesinin nasıl tanımlandığı, yurttaşlık ilişkisinin mekan düzleminde nasıl ve hangi esaslarla gerçekleştirileceği bu bölümde ele alınacaktır.

1. Toprağın Yasalılığı

Devletin ülkeyi belirleyen toprakla ilişkisi, o toprağa ilişkin ve orada cari olacak bir yasanın uygulanması ile kendisini gösterir. Söz konusu yasa, belirli kuralların hukuk sistemi içerisinde uygulanmasından ziyade, bu hukukun uygulanmasına zemin teşkil edecek, devletin fert ile toprak arasında kurulacak ilişkiye imkan sağladığı, orayı hayatta kalmanın bir aracı olmanın ötesinde "biz"i tanımlayacak bir mekan haline getirdiği ilkeyi ifade eder. Yasanın varlığı ferdin mekan olarak toprakla kurduğu ilişkinin, mülkiyetten yurda dönüşmesi ile sağlanır ve devletin bu ilişkinin güvenli ve sürekli olmasını sağlama noktasında anlamlılığını ortaya koyar. Bu aynı zamanda toprakla kurulan ferdi ilişkinin toplumsal bir anlam kazanması olarak da görülebilir. Toprakla kurulan toplumsal ve siyasal ilişkiler, söz konusu mekan ilişkisinin kurulumu ile devletli olmaya evrilmektedir. Bu bakımdan konuyu iki nokta esasında toplamak gerekmektedir. Bunlardan ilki yasa ve toprağın kavramsal olarak hangi esasta birbirine temas ettiğinin belirlenmesi ve bunun nasıl

bir kaynak sağladığının tespit edilmesidir. İkincisi ise yasanın ferdin dünyasında toprağa ilişkin olarak ne tür bir dönüşüm meydana getirdiğinin tespit edilmesidir. Toprağın mı yasayı, yasanın mı toprağı belirlediği, Osmanlı'da yasa-mekan ilişkisinin kurulumu, toplumsal anlamda bir toprağın hangi şartlar çerçevesinde değerlendirildiği ana tartışma konularıdır. Buraya kadar yasa olarak ifade ettiğimiz şeyin Osmanlı ve Türk literatüründeki kavramsal karşılığı olarak *töre* terimini kullanmayı tercih etmekteyiz. Kavramsal olarak *nomos* ve *topos* üzerinden tanımlanan toprak ve yasa ilişkisi, hem öteki ile sınırların belirlenmesi hem de teritoryal sınırların bir varlık alanı olarak sunulması ile siyasal olanın ve sosyal olanın başlangıç noktasında bulunmaktadır. *Nomos* ve *topos* kavramları ile açıklanan yasa ve toprak ilişkisi, Osmanlı'da *töre* ve *yurt* kavramları vasıtasıyla açıklanabilir. Bunun nedeni *töre* ve *yurdun*, hem literal hem de kavramsal olarak yasa ve toprağa birlikte atıf yapmasıdır. Ancak bunun felsefi anlamda açıklığa kavuşturulması *nomos* ve *topos* ilişkisinin öncelik-sonralık, kaynak ve belirleyicilik açısından açıklanmasına bağlıdır.

a. Nomos ve Topos:

Toprak, mülkiyet ilişkilerinin ötesinde var olma, varlığı sürdürme ile ilgili olarak belirli bir yasalılığın ve var oluşun kendisine atfedilmesi ile yurt olarak değerlendirilir. Yurt, hem yasanın hem de yerin aynı anda birbiri ile ilişkili olarak ele alınmasını sağlayan bir birlikteliği de bu nedenle barındırır. Yasa ve yer bağıntısı buradan hareketle *nomos* ve *topos* kavramları etrafında değerlendirilmiştir. *Nomos* olarak yasa, varlık ve vaz edilme bakımından *topos*a bağlı olarak kabul edilmektedir. *Nomos* ve *topos*, aralarındaki ilişkinin kuruluşu bakımından ise bir belirsizlik söz konusudur. *Nomos* (*nómos*), kelime kökeni olarak *töre*, âdet, yasa gibi manalara gelmekle birlikte taksim, pay etme, bölüştürme, bir geleneğe göre bir şeye sahip olmak; çayır, barınak gibi manaları da içerir ve aynı zamanda da sürü ve çoban ile olan bağlantısına dayanarak otlayan ve otlatan ilişkisini barındırır. Göçer manasında

kullanılan *nomad* terimi de otlatma amacıyla yer değiştiren manasındaki *nómos* kelimesi bağlantılıdır.⁵⁸⁶

Topos (*tópos*) ise yer, nokta, dünyanın bütün alanı, konum ve mevki anlamlarına gelir. Bu manada da özellikle Aristoteles tarafından içerisinde şeyler ve cisimlerin olduğu ancak onlardan farklı olan olarak nitelendirilmiştir. Topos Aristoteles için çevrelediği şeyleri sabit bir sınıra kavuşturandır.⁵⁸⁷ Bu bakımdan Aristoteles'te topos bir bakıma "sınır" fikrinin üzerine bina edilmiş haldedir. Nesneleri *apeiron*'dan ayıran sınır olarak *peras*'ın bir yer/topos olarak tanımlanma imkanı yoktur. Bunun olması için sınır'ın kendisinin de bir sınırının olması gerekeceği ve dolayısıyla sınıra sınır çizilemeyeceği için perasın sonsuz bir yer olması gerekirdi. Fakat tam da bu noktada Aristoteles nesnenin biçiminin (*morphe*) aynı zamanda onun sınırı olduğunu ileri sürerek, maddenin yer olmayacağından bahisle onu çevreleyen şeyin yer olacağını söyler.⁵⁸⁸ Aristoteles'in yer kavramını sınır mefhumuna bu şekilde bağlaması siyasi ve politik olarak topos kavramının algılanışına etki ederek, yurt kavramının kendisi üzerinden değil sınır üzerinden ve diğerinin, dışta olanın merkezinde tanımlanmasına neden olmuştur. Yurt, politik olarak ileride ele alınacağı üzere iki şekilde tanımlanmıştır. Sınırların ortaya koyulması, yasanın ötekini tanımlayacak şekilde belirtilmesi ve bu tanımla buradakinin mekansal olarak ayrıldığı topos olarak ya da yurdun öncelikle kendisinin tanımlandığı ve yasanın uygulanmasına bağlı olarak anlamlandırıldığı yurt şeklinde.

Nomos yasa olarak hukuktan daha büyük bir anlam içerir ve hatta hukuka zemin de teşkil ederek bir bakıma kurucu bir ilke olarak kabul edilir.⁵⁸⁹ Yasanın önceliği/sonralığı ya da insanın toprakla ilişkisi, yurdun hem ne olduğunu hem de nasıl kurulduğunu ifade etmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Schmitt, nomosu çok sıkı bir şekilde toposa bağlamış ve aslolanın toprak almak olduğunu iddia ederek; bu

⁵⁸⁶ Francis E. Peters, "Nómos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.242-245.

⁵⁸⁷ Francis E. Peters, "Tópos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.383-384.

⁵⁸⁸ Yasin Kahraman, "Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khôra Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, **Ankara Üni. SBE.**, 2019, s.129.

⁵⁸⁹ Ahmet Çiğdem, "Globalizasyonun Nomos'u", **Postmodernizm ve İşlam Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ed. Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu, Ankara, Vadi Yay. 1996, s.142.

toprağın dost ve düşman ayrımıyla sınırları ortaya çıkardığını ve nomosun tam da bu bölünmüşlükte meydana geldiğini iddia etmiştir. Schmitt'e göre Modern dönem sonrasında kara ve deniz arasındaki ayrımlar ve tanımlamalar farklılaşmış fakat modern öncesi dönemde, üzerinde yaşayan insanlar farkında olmasa da her medeniyet kendisini toprağı ile tanımlamış ve toprağını tam olarak dünya haline getirmiştir. Şehrin duvarları, ülkenin sınırları veya benzeri çerçeveler, insanlar için evi, yani kosmosu; sınırların dışı ve bu dıştaki "öteki" ise kaosu ifade etmiştir. Bu, toprak ile insanın nomos bakımından ilksel (hem ontolojik hem de tarihsel olarak) ilişkisidir.⁵⁹⁰ İmparatorluklarla birlikte daha kamusal bir hukuk ortaya çıkarken bu hukuk, öncelikle imparatorluklarla diğer imparatorluklar, imparatorluklar ve sınırlar dahilindeki insanlar, imparatorluklar ve sınırları korumak konusunda zaman zaman anlaşmaya varılan uçlardaki nomadlarla olan ilişkileri düzenlemiştir.⁵⁹¹ Nomos, bu minvalde Schmitt'e göre norm ve toprağın bütünlüğüdür (*order and orientation*).⁵⁹²

Schmitt, aslında nomosu/yasayı yurdun asli varlığı haline de getirmeye çalışmıştır. Bu noktada Hannah Arendt, Schmitt'in yaklaşımlarını eleştirirken, onun aslında yasanın kaynağını bir türlü söylemediğini iddia eder. Ona göre Schmitt, toprak almayı yasanın, nomosun arkhesi haline getirmektedir ancak bu yasanın nereden doğduğı ise bir türlü açığa kavuşturulmamıştır.⁵⁹³ Schmitt bu bakımdan fetih teorilerine de kapı aralayabilecek şekilde toprak elde etmenin her şeyden önce geldiğini söylese de Arendt'e göre öncelikli olan toplumsallıktır. Arendt, toprağın ve buna nispetli siyasanın değil; toplumsallığın, yasanın ortaya çıkmasını sağladığını ve yasanın tam da bu ilişkilerde meydana geldiğini iddia eder. Nomos'un kökü olarak *nemein* her ne kadar Schmitt tarafından toprak alma ile toprak ve insan arasında bir

⁵⁹⁰ Schmitt, **The Nomos**, s.51-52.

⁵⁹¹ **A.e.**, s.54.s

⁵⁹² Burada norm ve toprağın bütünlüğü olarak ifade etmemizin ve birlikten söz etmememizin sebebi, Schmitt'in birlikten değil bütünlükten bahsediyor oluşudur. Önceki bölümlerde bütünlük ve birlik arasındaki farklılıklar ile ilgili açıklamalar yaptığımız için burada iki kavram arasındaki ayrıma tekrar değinilmeyecektir.

⁵⁹³ Anna Jurkevics, "Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: A Dialogue On Law And Geopolitics From The Margins", **European Journal of Political Theory**, Vol.16, i.3, 2017, s.350.

ilişkiyi gösterse de Arendt'e göre bu öncelikle toprakla insan arasındaki değil sınırlarla insanların kendi arasındaki ilişkiyi gösterir.⁵⁹⁴

Fikriyatta siyasal olanın kuruluşu ve devletin ortaya çıkışı ile ilgili temel problem, otorite ilişkilerinin geçişleri ile alakalıdır. Aile ilişkilerindeki otoriteden, klan, kabilelere, köylere ve nihayetinde siteye ait bir otorite ilişkisine geçişin, ilişkilerin birbirini gereksinmesi üzerinden tam bir vuzuha kavuşturulamaması, siyasal olanı ve siyasal otoriteyi temellendirebilecek bir yasaya ihtiyacı ortaya çıkarır. Aile ilişkileri hane içi saygı, mülkiyet, ekonomi, gelenek gibi ilişkilerle açıklanabilir durumda iken, bunu otorite ilişkisi bağlamına oturtarak, kan birlikteliği üzerinden siyasal olana doğal bir geçiş ön görmek yalnızca bir beklenti olarak tanımlanabilir. Schmitt ve Arendt'in nomos ve toposa dair yaklaşımlarını bu durumu göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Otorite ilişkisi bir tür yasa zemininde gerçekleşeceği için öncelikle bu yasadaki siyasi anlamda bahsetmek gerekir ki aksi takdirde siyasal olanın nerede başladığı ve sınırları muğlak kalacaktır. Schmitt'in dost-düşman ayrımı ile toprak almaya yönelmesi de Arendt'in toplumun gerçekliğine dayanması da devleti açıklamaya yönelik aynı kaygının sonucudur. Schmitt şehrin duvarlarını evin sınır olarak kabul etmesi aynı zamanda ev ve devlet arasındaki ilişkinin de aynı zeminde yani topostada olduğunu kabul etmesi ile alakalıdır. Toposa sahip olma evde ve ülkede aynı yasanın çağrılmasıdır.

Bizi konu itibarıyla daha fazla ilgilendiren Osmanlı'nın ortaya çıktığı dönem itibarıyla toprağa dair yaklaşımlardır. Schmitt'e göre bu devir için uluslararası yasanın ortaya çıkması Orta Çağ Avrupası'nda artık birleştirici olarak Hristiyanlığın var olması ile alakalıdır. Buradaki yasa Hristiyan devleti (*Respublica Christina*) üzerinden, bunun nomosunu belirleyen topos ise Hristiyan olmayan topraklar üzerinden tanımlanır ve oradaki dinsizler ile onların toprakları Papa tarafından Hristiyan prenslerine bölüştürülür. Tam da bu bağıntıyla Müslüman topraklara karşı savaş bir *kutsal savaş*'tır ve papa tarafından deklare edilir. Müslüman topraklar bir düşman toprağı iken Hristiyan prensler arasındaki savaşlar ise yalnızca "parantez içi" savaşlar olarak kalır ve bir olumsuzlama yaratmazlar. Aslında Roma ile Bizans

⁵⁹⁴ Jurkevics, a.g.m., s.350.

arasında hukuksal bakımdan devamlılık olup olmadığı ve aralarındaki çatışma teorik bir problemdir. Problemin cereyan ettiği yer öteki'nin varlığı ile alakalıdır yani Balkan'lar ve Doğu topraklarıdır.⁵⁹⁵

Bu noktada konunun düğüm noktalarından birine gelmiş bulunmaktayız. Özellikle bizim de konu ile ilgili olarak temas etmemizin zorunlu olduğu gaza kavramının güncel literatürde *kutsal savaş* (holy war) olarak değerlendirilmesi, bu bakımdan yurt alma ve il tutma anlayışını da önemli ölçüde değiştiren bir yorum silsilesi sunmaktadır. Gaza ile elde edilen bir toprağın, kutsal savaş neticesinde elde edilen topraklarla ilişkisi ne derece sağlanabileceği ve bu ilişkinin yurt tutma ve vatan kılmayı sağlayıp sağlamadığı bir soru işaretidir. Kutsal savaşın nomos ve topos üzerinden tanımlandığı bir yerde düşman, yok edilmesi gereken şeytani bir unsurdur ve yok etme onu toposundan koparmakla gerçekleşebilecek bir eylemdir. Bunun ise yurt tutma ile değil yok etme ile ilişkisi kurulabilir. Ancak yurt tutma ve gaza, kimliğe nazaran kalıcılığı esas alan, mahalli ve mekanı olan bir eylemdir. Gerek gaza mefhumunun geçerli olduğu siyasi organizasyonlarda gerek Osmanlı fetihlerinde, elde edilen toprağa ilişkin yerleşikliği ve yerelliği esasa alan bir yasanın uygulanması söz konusudur. Öteki ile ilişki onu toposundan koparmak üzere değil, toprak ve insanın dönüştürülmesi ve bir hükme bağlanması üzerinden kurulur. Yurt tutmanın bu bakımdan *kutsal savaş* literatüründen çıkarılarak, Osmanlı'nın kendi terminolojisi ve gaza literatürü ile değerlendirilmesi gerekir. Bu problem aslında güncel olarak da geçerliliğini korumaktadır. Zira her ne kadar nomos ve toposu dair görüşler zaman içinde çeşitlense ve zeminlerinin değiştiği iddia edilse de bu tanımların eski yerlerini korudukları Balkan coğrafyasının siyasi durumu ve yorumlanması ile kendisini aşıkarmaktadır. Bosna savaşını bir kenarda tutarak en azından Maria Todorova'nın şu ifadelerinin değerlendirmeye alınması gerekir:

En son olarak da, özellikle Amerikan akademisinde, kavram bağlamından tümüyle çıkartılarak paradigmatik olarak farklı sorunlarla bağlantılandırıldı. Balkanlar'ın Avrupa'nın “ötekisi” olarak tanımlandığını ispat için özel bir kanıt gerekmez. Balkanlar'la ilgili vurgulanan nokta, orada yaşayanların uygar dünya

⁵⁹⁵ Schmitt, *The Nomos*, s.58.

tarafından ve onun için tasarlanan davranış kalıplarına uymaya özen göstermedikleridir.⁵⁹⁶

Burada giriş bağlamında değinilmesi gereken bir husus da zaman kavramı ile ilişkili olarak toprağın değerlendirilmesidir. Yahudi ve Hristiyan zaman kavramlarının birbirinden ayrılan hususiyetlerinin toprak anlayışlarına doğrudan etki ettiği ve teolojik görünün, yurt algısını doğrudan şekillendirdiği görülmektedir. Yahudi zaman kavramı gelecekle kurulan bir zamandır. Tanrının İbrahim ve Musa ile kurmuş olduğu ahitler onların ve İsrailoğullarının sadece topraktan değil baba yurdundan, arkadaşlıktan, aileden, çocuklardan ve bu dünyaya ait her türlü yasadan kurtularak tam olarak çölde, bütün yasadızlıkların yasalılığında, yasayı yadsıyan yasada gerçeğe erişmelerini anlatır.⁵⁹⁷ Musa'nın doğumunun kendisi bir göçebeliktir. Musa, Nil'den kurtulması ile doğumunu; topraklarından çıkma ile yurdunu yadsır. O'nun tanrısı hep önünde, gelecekte, ulaşılması gereken yerdedir ve bu haliyle şu an'ı ve şu an'daki sevgi ve bağlılıkların hepsini yadsır.⁵⁹⁸ Bu yadsıma, Hristiyanların "tam olarak şimdi"sinin de yadsındığı, geleceğe yönelen ve yalnızca gelecek olan bir yasadır. *"Eğer geçmiş tehlike ve tehdit ise, şimdi çöldür, kendinde hiçbir değeri yoktur. Yaşanacak toprak hep gelecektir."*⁵⁹⁹ Kurban da bu yüzden şimdinin yani var olanın kurban edilmesidir.

Hristiyan kilise teolojisinin zamanı ise "tam olarak şimdi"nin zamanıdır.⁶⁰⁰ Bu bakımdan da kilisenin toprağı, "şimdi"nin, burada olan tanrının, yüzü "ben"e dönük tanrının toprağıdır. Fakat yine önceki bölümlerde zamanın Osmanlı erken döneminde ele alınışının ne "gelecek", "vaat edilmiş" zaman ne de "kayralı zaman" olarak düşünülemeyeceğini ancak her an yaratılan bir zamandan, önceye ve gelecek olana bağlanan "an"dan bahsedilebileceğini ifade etmiştik. Bu minvalde kalıcı kılmak ve kalıcı olmak, yaratma ile her an yaratılan "an"ın bilinçte "ben"le olan temasında aranabilir. Bu bakımdan da yurt kılmak bu kalıcılığın yaratma ile bağlantısında açığa

⁵⁹⁶ Maria Todorova, **Balkanlar'ı Tahayyül Etmek**, Çev. Dilek Şendil, 5.bs., İstanbul, İletişim Yay., 2015, s.17.

⁵⁹⁷ Vincenzo Vitiello, "Çöl, Ethos, Terk Etme", **Din**, Ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Çev. Durdu Kundakçı, Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Dost Yay., 2011., s.128.

⁵⁹⁸ **A.y.**, s.129-130.

⁵⁹⁹ **A.y.**, a.e., s.130

⁶⁰⁰ Önceki bölümlerde bu konuya detaylı olarak değinildiği için burada tekrar ele alınmayacaktır.

çıkarılabilir. Burada olanın sınır belirleyiciliği ile her an yaratılışın toprağa ilişkin de sürekli bir eylem içermesi sınır ve yurt arasında farkı vurgular.

b. Töre ve Yurt

Osmanlı Devleti için toprak ve yasa ilişkisini kuran, toprağı yurt haline dönüştüren töredir. *Töre*, yasanın ve insanın bir arada bulunduğu, bunların bir mekanda temas haline geçmesini ifade eden kavram olarak karşımıza çıkar. Töre genel olarak gelenek haline gelmiş toplumsal yasaların ifadesi olarak alınsa da terim, köken itibariyle öncelikle yer ile ilişkili olarak kendisini gösterir. Evin baş köşesi ve en itibarlı yeri olarak anılan töre aynı zamanda da örf ve âdet olarak Kaşgarlı tarafından tanımlanır.⁶⁰¹ Benzer bir kelime olarak *törkün* ise aşiretin toplandığı yer, ana-baba evi olarak onursal bir yer ifadesidir.⁶⁰² Gerard Clauson, kök itibariyle bahsetmese de her iki kelimenin aynı olması gerektiğini söyler.⁶⁰³ Bu bakımdan *töre*'nin anlamlarında içkin olarak yer ve yasa birlikte yer almaktadır denilebilir. Töre yer olarak hürmet ve makam bildirmekle birlikte bir sınır ifadesidir ve bu sınır, hem mekanı hem de yasayı içerir.

Töre öncelikle yaratılış, düzen ve kanun olmak üzere üç esasta açıklanabilir. Kutadgu Bilig'de törenin kullanılışının yer ve yasayı birlikte ifade edecek şekilde bu üç esasta gerçekleştiği görülür. Ancak bütün manalandırmalarda üç esasın dayandığı zemin yasa olarak var olur bu bakımdan yer, yaratılış, düzen ve kanun bir yasalılık eseri olarak sunulmuştur. Daha açık bir ifade ile töre, bu üç esasın bir aradalığı mümkün kılan zemin olarak var olur ve yasa halini alır. Söz konusu yasa manalarından ilk ve en kuvvetli olanı dünyanın yaratılışına ve dünya nizamına işaret eder; bu bakımdan da bu töre tanrıya nazaran ifade bulur.⁶⁰⁴ Töre bu manasıyla Allah'ın kulları üzerinde adaleti ile hüküm sahibi olmasını ifade eder ve hak olan kanunları işaret eder. Bu nedenle de bizzat Allah'ın hükmü olarak görülür ve vahyi bir nizam bildirir. Allah'ın hükmü ve nizamı törenin yaratılışla alakalı esastır.

⁶⁰¹ *Dîvânu Lugâti't-Türk*, s.443.

⁶⁰² *Dîvânu Lugâti't-Türk*, s.191.

⁶⁰³ Gerard Clauson, "tö:r", *An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1972, s.528-534.

⁶⁰⁴ *Kutadgu Bilig*, by.3192; "ugan ol köni çın törü birgüçi/törümüſ kamug halkka yetrür küçi (Kadirdir, adildir, hak kanunları koyan odur; yarattığı bütün mahluklara gücü yeter.)"

Ancak bu ifade bir yandan da Hz. Adem'in yaratılışından beri dünya üzerinde bir törenin sürdüğünü ve bunun ise insanlar tarafından o andan itibaren uygulandığına da vurgu yapar. Hz. Adem'in dünyaya gelişinden itibaren söz konusu töre, iyi insanların nizamı olarak koyulmuş ve sürdürülmüştür. Bu düzen Allah'a nispet edilmeksizin doğru insanların koyduğu yasalar olarak görülürler.⁶⁰⁵

Törenin düzenle alakalı esası da Hz. Adem'den itibaren cari olan ve bir yerde tarihsellik de içeren nizamdır. Bu nispetle de beylik işi iyi düzen kurma, iyi töre koyma işi olarak kabul edilir ve kanun, düzen ve örfün beylerden geldiği düşünülür. Törenin kanunla alakalı esası ise burada açığa çıkmaktadır. Töre her ne kadar düzeni, adaleti ve örfü ifade ediyor olsa da bu devlet düzenine gelindiğinde iyi ve kötü töre olarak yasayı vasıflandırabilir. Bu bakımdan iyi ve kötü yasa koyma diye bir şey vardır ki bey ve vezir iyi yasa koymakla yükümlü sayılmıştır. Bey ve vezirin buna binaen iyi ve kötü hakkında bir bilgi sahibi olduğu var sayılmakta ya da kendilerinden bu manada bir şey beklenmektedir.⁶⁰⁶ Söz konusu kanuna/töreye önceliği olan bir iyi ve kötünün varlığından söz edilmelidir ki törenin tanrıya nazaran ifade bulması bununla alakalıdır. Bu bakımdan da töreye önceliği olan bir töreden bahsedebiliriz. Beylik vasfı olan töre koyuculuk iki töre arasındaki bu farkı bilmekle alakalıdır. Dünya yaratılalı beri cari olan adet ve düzenin gözetilmesi bununla ilgilidir.⁶⁰⁷

Törenin yere bağlandığı husus ise yere ait düzenin ancak ve ancak töre ile sağlanmasıdır.⁶⁰⁸ Töre, yaratılıştaki nizam, Hz. Adem'den itibaren koyulan doğru yasalar olarak düzen ve bunlara nazaran hükümdarın koyduğu kanunlar olmak üzere bütüncül manada yasayı ifade eder. Töre yasa olarak aynı zamanda düzen ve kanunun zeminidir ve yasa ile yeri birleştiren asıl yasadır. Kanun manası ile töre, hükümdarın koyduğu kural ve kanunları kapsar. Hukuki açıdan töre, iyi ve kötü

⁶⁰⁵ **Kutadgu Bilig**, by.103-104 "Ajun inçke tegdi tüzüldi törü/Törü birle atın kopurdu örü" (Dünya asayişe kavuştu ve düzen kuruldu, o adını kanunla yüceltti), b.219-220 "Ajunka apa inmişinde berü/Ukuşlug uru keldi edgü törü" (Adem dünyaya indiğinden beri iyi töre anlayışla yapılageldi).

⁶⁰⁶ **Kutadgu Bilig**, by.4140. "Vezirlik tegip bolsa elging uzun/ törü urma isiz silig bol tüzün, (Vezirlik isabet eder ve eline iktidar geçerse kötü kanunlar koyma, daima halim ve yumuşak ol)".

⁶⁰⁷ **Kutadgu Bilig**, by.5765; "Ajun boldı erse törü öngdisi/kişike kişilik bolur eblgüsü, (Dünya yaratılalı beri bir kanun ve adet vardır; bunun nişanesi de insanlara karşı insanlık göstermektir.)"

⁶⁰⁸ **Kutadgu Bilig**, by.2015; "İki neng turur ilke bağı beki/biri saklık ol bir törü il köki, (Bir memlektin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir, biri ihtiyatlılık, biri de kanun; bunlar esastır.)

olarak değerlendirilebilir. Köken olarak ilahi nizama ya da alemin nizamına dayanan töre, bu nizamın gözetilmesi ile varlık gösterebilir. Bu nizamın haricinde bizzat hükümdarın kanunu olarak varlık sürdürür ve uygulanır, bu uygulamada da törenin hükümlerinin fıkıh ile uyumsuz olduğu noktalar ortaya çıkabilir ya da çıkmayabilir.⁶⁰⁹ Ancak törenin katmansal ifadeleri ve kaynağı, fıkıhın da dayandığı zemine ilişkin nizam ve düzenin gözetilmesini vurgular. Bu bakımdan da yasa yer'den ayrılabilir ve ayrı değerlendirilebilir bir şey değildir. Töre bu katmansal manalandırmalarının birliğinin zemini olarak yasayı ifade eder ve ilahi nizama işaret eder. Bu nedenle de ilahi nizamla alakası kurulan her türlü hukukun zemini yasa anlamındaki töreyi işaret eder.

Osmanlı literatüründe sıklıkla törenin karşılığı olarak kullanılan örfün de bu hususta dikkate alınması gerekir.⁶¹⁰ Örf, Arapça tanıma, bilme gibi manalara gelen a-r-f kökünden türemiş olmakla birlikte "urf" olarak lugatte yer alır ve peş peşe gelmek anlamı ile karşılanır.⁶¹¹ Cennet ve cehennem arasındaki yerin adı olarak kullanılan *Araf* kelimesi de söz konusu "urf" kelimesinin çoğulu olarak sözlükte yer almıştır.⁶¹² Ancak ilginç olan noktalardan birisi yine dini literatürde önemli bir yer olan *Arafat*'ın da aynı kökten türemiş olmasıdır.⁶¹³ Arafat, Hz. Adem ile Hz. Havva'nın dünyada kavuşma yeri olarak bazı rivayetlerde kabul edilirken; aynı zamanda Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in hikayesinde kurbanın yerine getirilmesi, Kabe'nin inşası gibi olaylarda da önemli bir yer işgal ederek aslında bir manada yasa ile yeri doğrudan bir araya getirir. *Araf* ise *ashabu'l-araf* (araf ehli) ile ilgili olarak cennet ve cehennem arasındaki, kendileri hakkında bir hüküm verilmesini bekleyen insanların

⁶⁰⁹ Abdülkadir İnan, "Yasa, Töre-Türe ve Şeriat", **Makaleler ve İncelemeler**, C.II, Ankara, TTK, 1991.

⁶¹⁰ İbrahim Kafi Dönmez, "ÖRF", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXIV, 2007, ss.93-94; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", **Ankara Üniversitesi SBF. Dergisi**, C.XIII, Sy.2, 1958.

⁶¹¹ Mütercim Asım, "Urf", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3794.

⁶¹² Mütercim Asım, "el-a'râf", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3795.

⁶¹³ Mütercim Asım, "Arafat", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.3793.

bulundukları yeri işaret eder. Arafta bulunanlar bir hükmü açık ve seçik şekilde bekleyen insanlarken; Araf, bu hükmün verildiği ve uygulandığı yerdir.⁶¹⁴

Benzer bir ilişkiyi vurgulamak adına *belde* kelimesi de konuya dahil edilmelidir. Belde, üzerinde bulunanların canlı veya cansız olsun orada bulunmaları ve ikamet etmeleriyle etkilenen, sınırlı ve belirli bir yere denilir. Belde teriminin şehir manasında kullanılması da bununla alakalı görülmüştür. Yine bununla bağlantılı olarak Mekke şehrinin özel ismi olarak da kullanılmıştır.⁶¹⁵ Belde teriminin anlamı Kuran-ı Kerim'de "Beled" suresinin Mekke'ye atıfla *belde*'ye yeminle başlanması ile farklı bir anlam ifade eder. Müfessirler bu surenin tefsirinde, surede geçen "hıll" (helal) kelimesini, Mekke'de hayvanları bile avlamak yasaklanmışken, Hz. Muhammed'e taarruzun müşrikler tarafından helal görülmesi veya Hz. Peygamber'e bir süre bu şehir içinde dilediğini yapmasının helal olması şeklinde yorumlamışlardır.⁶¹⁶ Bu noktada bizi ilgilendiren, helallikle ilgili hususun doğrudan belde ile yani mekan ile temas etmesidir. Nitekim surede geçen yemin lafzının Hz. Muhammed'in orada bulunması ile alakalı olduğu düşünülmüştür. "Belde" kelimesinde ittifak edilen nokta, kelimenin kullanımının Hz. Muhammed'in o şehirde hüküm uygulamasına bağlı oluşudur. Hüküm, peygambere bağlıdır bu bakımdan da belde yemin edilmeye ve hükmün uygulanmasına layıktır. Toprak, hüküm sahibi bir insanın o yerde hükmünü hakim kılması ile "belde"ye/yurda dönüşmektedir. Bu hususlar göz önüne alındığında mekan ifade edecek şekilde yer ile yasanın bir şekilde temas halinde olduğu söylenebilir. Ancak bu temasın neliğinin belirlenmesi sadece kelimelerin taşıdıkları manalar üzerinden verilemez. Bu nedenle kavramların kullanılışı itibariyle söz konusu hususun açıklığa kavuşturulması gerekir.

⁶¹⁴ Burada bekleyenler için müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır ancak yorumların buluştukları husus, burada beklemenin cennet veya cehenneme gitme konusunda bir hükümle alakalı olmasıdır. Yusuf Şevki Yavuz, "A'RÂF", **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.III, 1991, s.259.

⁶¹⁵ Mütercim Asım, "el-beldet", **Kamusu'l-Muhit**, C.IV, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.1365.

⁶¹⁶ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, C.VIII, İstanbul, Eser Kitabevi, 1979, s.5825.

Hacı Bayram Veli'nin "*Çalabım bir şâr yaratmış iki cihan aresinde*" mısrasıyla başlayan şiirinde, "*ol şâr dediğim gönüldür ne âlimdir ne câhildir*"⁶¹⁷ olarak geçen mısranın bu bakımdan da değerlendirilmesi imkan dahilindedir. Zira gönül kelimesinin etimolojisi göğüs ile birlikte değerlendirildiğinde özellikle akıl, idrak ve anlama manasının ön plana çıktığı görülmektedir.⁶¹⁸ Bu bakımdan da araf kelimesi ile aynı kökten türeyen "arefe" ile yakın anlam içerisindedir. Şiirin "*Bakıcak didâr görünür ol şârın kenâresinde*" olarak gelen ikinci mısrasındaki hem *bakıcak* hem de *görünür[körünür]* ifadelerinin de bu noktada dikkate alınması gerekir. Zira şehrin kenaresi, gönül şehrinin her kenar ve köşesi olarak şerh edilmiştir.⁶¹⁹ Görmek ise, yalnızca görme fiilini değil, özellikle bu tür kullanımlarda bilmeyi, idrak etmeyi işaret eder.⁶²⁰ Kalpler evrilip çevrilen olarak Allah'ın hükmü altında iken⁶²¹ gönlün iki cihan arasında yapılması, yukarıda işaret edilen iki mahal arasında hüküm yeri arafa nazaran da ifade edilebilir. Bu şehrin kenaresinden görülen/idrak edilen ise dîdardır, eksiği veya artığı olmayan kâmil olandır. Bu bakımdan ferd, gönül, şehir, idrak ve mahal bu şekilde yaratan ve yaratışa nazaran ontolojik olarak da Osmanlı dünyasında yer bulmaktadır.

İnsanların toprakla kurduğu ilişki öncelikli olarak mülkiyet ve sınır üzerinden değil, yaratılış üzerinden tanımlanmıştır. Bu bakımdan da siyasal olanın ifade edilişi ile toplumsal olanın ifade edilişi aynı zemine dayanır. Hz. Peygambere nispet edilen bir hadiste insanın doğumuyla birlikte toprağa bağlandığı söylenmekte ve doğum ile ölüm arasında doğrudan toprağa bağlı bir birliktelik olduğu vurgulanmaktadır. Hadiste "*Hiçbir yeni doğan yoktur ki üzerine kabrinden toprak serpilmiş olmasın*" buyrulurken, yaşam ve ölümün bir süreklilik olarak toprakla ilintili olduğu

⁶¹⁷ Hayri Kaplan, " Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayrâm-ı Veli'ye Ait "Çalabım Bir Şâr Yaratmış" Şiirine Yazdığı Şerh", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C.XIV, Sy.32, İstanbul 2013.

⁶¹⁸ Nesrin Günay, "Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp Kelimeleri", *Türkbilgi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Sy.29, Ankara, 2015.

⁶¹⁹ Arzu Polatoğlu, "İsmail Hakkı Bursevi'nin Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Veli Adlı Eseri", (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üni. SBE., 2008, s.57.

⁶²⁰ Faruk Gökçe, "Kutadgubilig'de Kör-"Görmek": Çok Anlamlılık, Metafor ve Gramerleşme", *Türkbilgi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Sy.29, Ankara, 2015.

⁶²¹ "Ey kalpleri halden hale çeviren, kalbimi dinin üzere sabit kadem kıl", "Evet, çünkü kalpler, Allah'ın iki parmağı arasındadır; onları dilediği şekilde çevirir"; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, Trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul, 4.c., Yunus Emre Yayınevi, [t.y.], s.21. no:2226.

vurgulanır.⁶²² Buradaki toprak, belirsiz bir mefhum olarak değil; belirli bir yeri yurt edinmeyi işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Toprağın insanla ilişkisi sadece üzerinde yaşama ile değil; onunla ontolojik birlikteliği ile kurulmaktadır. Bu nedenle de ilişkinin başlangıcı ve bitişi yaratılışa birleştirilmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Osmanlı'da özellikle insanın şehre benzetilmesi farklı anlamlandırmalara imkan sağlar. Yaratılışın toprakla olan bağı, Hz. Adem'in topraktan yaratılmasından başlayarak, insanın bizzat o toprak üzerinde kurulan şehre benzetilmesi ile sürdürülür. Bu bakımdan da yukarıda zikredilen belde teriminin anlamı burada ön plana çıkar. İnsanın topraktan yaratılmış olması onun suretinin toprak olması ile sınırlı değildir ve bu husustaki sır, yaratılışa Adem'e yüklenen cevher ve onun âleme hüküm sahibi olması ile okunmalıdır.

Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi
Şeytan geldi Âdem'e tapmaga âr eyledi
Eydür ben oddan nûrdan ol bir avuç toprakdan
Bilmedi kim Âdem'ün için gevher eyledi
Zahir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı
Bilmedi kim Âdem'i halka server eyledi⁶²³

Bu bakımdan da pek çok yerde insan, bir şehre göre tarif edilirken mamur bir şehrin özellikleri üzerinden onu görünür kılınmaktadır.⁶²⁴ Ancak daha dikkat çekici olan toprağın şehre dönüşerek mamur olması ile insanın arasında kurulan bağlantıdır. Toprak, suret sahibi olarak ancak insanlar tarafından mamur edildiğinde ve düzene sokulduğunda bir şehir halinde can sahibi olur. Aksi takdirde ceset ile arasında fark gözetilmez. Hem toprak hem de insanda canın sahibi Tanrı olarak görülür. Mamur olmak alelade bir şekilde imar edilmek anlamına gelmez ve ister şehir olsun ister insan, alemin düzenine uyumak zorundadır; çünkü ancak Tanrı emrini bilmek dirlik sağlamanın imkanını açar.⁶²⁵ Ferdin kimliği nasıl yaratılışla alakalı kimlik gözetilerek değerlendiriliyorsa, toprak ve yasada da yaratılışa ait nizamın gözetilmesi beklenmektedir.

⁶²² Ebu Nuaym el-Esbahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya*, C.II, Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1988, s.280.

⁶²³ Yunus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı, C.II, Ankara, MEB. Yay., 1997, s.450.

⁶²⁴ Aşık Paşa, a.g.e., by.2180

⁶²⁵ Aşık Paşa, a.g.e., by.4870.

Bu şârın sultânı var cümleye ihsânı var
Sultânıla bilişen yog iken vara benzer⁶²⁶

Yaratılış, düzen ilişkisini göz önünde bulundurarak toprak ve yasa arasındaki ilişkide belirleyici olanın nihai kertede zemin olduğunu söyleyebiliriz. Törede yasa ve toprak arasında yaratılışa mahsus bir bağ söz konusudur. Bu yaratılışa mahsus bağ nizam ve düzen olarak bilinen şeyin de zeminini işaret etmekte ve fertten yaratılışa bir teması da mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan da hükümdar, ferd ve toprak arasında töreyi de gözetecek bir birlikten bahsedilebilir hale gelmektedir. Toprağın ancak törelilik göz önünde bulundurulduğunda yurda dönüşümünden söz edilebilir. Osmanlı'da nomos gibi bir yasadan ya da sadece yasa olmak bakımından bir yasadan bahsediyorsak bunun hükümdarlık ve halktan ayrılarak toposa ya da ilişki ağlarına bağlanarak açıklanmasının ne derece mümkün olduğu tartışmalıdır. Törenin varlığı da bu minvalde kaynak açısından benzetmeler haricinde nomos ve toposa indirgenebilir değildir. Halk olmanın köken mahallinde, yaratılışı esas alan bir konumda kimliğinden bahsedilebilmesinden dolayı, yasanın öncelikle yaratılış esası olarak alınması gerekir. Bu durumda toplumsal ve siyasalın; nomos ve toposun birbirlerine öncelenebilir olup olmaması Osmanlı kuruluşu bakımından değerlendirilmeye alınması gereken bir durum değildir. Asıl mesele yurdun ne anlama geldiği ve ayrıca da yurdun mekan ve mahal ile olan ilişkisidir. Teritoryal sınırların ontolojik olarak bir mekana dönüştürülmesi bu bakımdan Osmanlı kuruluşundaki mahal ve yurt ilişkisini daraltan bir niteliğe sahiptir. Toprak bu şekilde mahalle dönüştüğünde ferdin bir yeri yurt olarak kabul etmesi, onu varlığı ile bütünleştirmesi, o mahal için fiil icra etmesi, mahalli "ötekine" karşı koruması fail olarak varlık bakımından anlamlandırılabilir. Mekandan mahalle dönüş, hukuktan var olmaya dönüş ile ilgilidir.

2. Yurt ve Sınır

Yurt kavramına yasa bağlamında töre ile ilişkili olarak değinmek onun aynı zamanda sınırlılıklarını ve sınırları dahilindekileri "biz" olarak konu edinmeyi gerektirir. Yurdun, insanlar tarafından bir yasalılıkla mahal haline dönüştürülmesi ve bunun varlıkla alakalandırılması o yurdun, belirli bir sınıra kavuştuğunu, bu sınır ile

⁶²⁶ Yunus Emre Divan, s.256.

dışarıda kalan yerlerden farklı bir anlamı olduğunu ifade eder. Bu durumda bir mekan ve mahal halini alan toprak, yurt haline gelerek üzerinde yaşayan ve kendisini dönüştüren insanları da "biz" olarak bir arada tutar. İnsanların "biz" olarak bir arada ve birlikte olması önceki bölümde açıklandığı üzere yalnızca yasanın varlığı ile değil; o yasanın toprağı dönüştürmesi ile gerçekleşmektedir. Bu bakımdan Osmanlı'da töre ve yurdun bütünlüğü, yasa-toprak ilişkisini bir öncelik sonralık ilişkisinin ötesinde birlik ilişkisi ile sağlamaktadır. Bu noktada yasanın dönüştürmüş olduğu toprağı ve bu topraktaki halkın birliğini töre-yurt birliğini gözeterek ele almamız gerekmektedir.

Yurdu, siyasi otoritenin tek başına ve bağlayıcı olarak söz sahibi olduğu, fetihler ve toprak alma yoluyla ya da tam tersine toprak kaybetme ile belirlenen bir harita sınırlılığı olarak daraltmak kavramın diğer manalarının göz ardı edilmesine sebep olacaktır. Yurt, öncelikle toprakları bir tür yasalılıkla tanımlayıp manalandırılmış bir şekilde belirlemek; sonrasında bu sınırlar dışında kalanın hangi şartlar çerçevesinde dışarıda kaldığını ve onunla ilişkilerin mevcut ve gelecek ekseninde tanımlanması ile ifade edilir. Toprağın hem bir yerin yurt edinilmesi olarak devletin kuruluşu bakımından hem de devletin genişlemesi ile yeni yerlerin yurda dönüştürülmesi açısından iki boyutu vardır. Bu sebeple de her iki duruma zemin olacak şekilde ve bir yeri mahal kılmak bakımından yurttan söz edilmelidir. Bu bakımdan yurt, dost-düşman ayırımına da zemin olacak şekilde toprağın mahal olarak tanımlanmasını içermektedir. Burada yasayı, toprağı uygulanması manasında sınır ifade eden değil; sınır belirleyen olarak ele almak gerekmektedir. Tarihsel veriler öncelikle bir yerin yurt olması için o yerin ele geçirilerek üzerinde hüküm ve söz sahibi olmanın zorunlu olduğunu gösterir. Ele geçirmek ile hüküm sürmenin, istilanın ötesine geçmesi için ele geçirme/fethetme eylemi ile uygulanacak hükmün bir yasalılığı zemin olarak kabul etmesi gerekir. Yani fetih ve hükmü tek bir kaynak ve zeminde birleştirdiğimiz ölçüde, toprak ve yasayı bir araya getirebiliriz. Çünkü bir toprağı ele geçirme ile eldeki toprağı tanımlama arasında zemin açısından ayniyet olduğunu töre toprak ilişkisine göre var saymaktayız.

Ülkenin kapsamı, Osmanlı'nın kuruluşu yıllarında devletin sınırlarını ve insanların yurt algısının neye tekabül ettiğini belirtmektedir. Ülke yalnızca toprakları

sınırlarına dahil etmekle biçimlenmemektedir. Osmanlı erken döneminde yurt, öncelikle toprağın hukuki olarak tanımlanması, sonrasında ise hudutların bu hukuki tanıma göre şekillenmesi ile muayyen hale gelmiştir. Bu bir anlamda toprağın "ben" tarafından tanımlanması anlamına gelir. Söz konusu hukuk Osmanlı için İslam hukuku ve törenin kapsamında şekillenmiştir. Bu hukuk ilkelerine nispetle yurt, bir merkez anlayışı etrafında kabullenilmiştir. Merkezin insani, ferdi ya da teritoryal olması ülkenin hükümdar, yurt ya da sınır çerçeveli olarak gelişmesini belirlemektedir. Osmanlı hukuk niteliği bakımından yurt merkezli devlet olarak burada değerlendirilecektir. Yurdun bu merkeze göre şekillenerek bir sınır anlayışının oluşması ise üç esas üzerinden tanımlanacaktır. Kuruluşa ilişkin, darülharbe ilişkin ve darüislama ilişkin olarak tasnif ettiğimiz bu sınır anlayışı teritoryal olarak gelişen yapısıyla Osmanlı'nın yurt ve yurtlaştırma algısını çözümlmek için ana kavramlar olarak görülmelidir.

a. Kuruluşa İlişkin Olarak Devletin Toprakları

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında ülkenin kapsamını ele almak için öncelikle darulislam ve darulharb kavramlarının Osmanlı özelinde nasıl algılandığının anlaşılması gerekir. Söz konusu kavramların Osmanlı'da anlaşılması, ülkenin kapsamı ile ilgili olmakla birlikte yurdun nasıl algılandığının anlaşılması ile de ilgilidir. Bu hususta, darulislam olarak Osmanlı Devleti toprakları, bir yandan kendi topraklarını belirli bir yasaya göre şekillendirirken diğer yandan sınırları dışında kalan toprakların kimliğini de kendilerine göre tanımlamaktadır. Dışarıda olanın tanımlanış şekli, fetihlerle genişleyen bir devletin elde edeceği ve elde etmeyi düşündüğü topraklarda nasıl bir yasa uygulayacağını, buraları nasıl idrake konu ettiğini de gösterir.

İslam hukuku açısından bir yerin darulislam veya darulharb olması, toprakların idare ve hükümet olarak kimin tarassutunda bulunduğu öncelikle belirler. Bir yerde fiili kontrol ve idare Müslüman bir yönetimde olduğunda orası darulislam olarak isimlendirilirken, tersine gayrimüslim bir idarenin varlığı ve hakimiyeti o yeri

darulharb haline getirir.⁶²⁷ İdare ve hükümetin Müslümanlarda olmasının alameti ise orada Müslümanların can ve mal güvenliğinin bulunmasıdır.⁶²⁸ Darulislam ve darulharb tanımlamaları Müslümanlar için bağlayıcı durum ifade eder.⁶²⁹ Müslümanların daha önce açıklandığı üzere darulharb topraklarında zimmi statüsünde bulunmaları kabul edilmemekte; kendilerine ait ve bağlayıcı olan yasanın bulunduğu darulislamda yaşamaları öncelikli ve zorunlu görülmektedir.⁶³⁰ Bir yerin topraklarının darulharbden darulislama dönmesi orada İslam hükümlerinin cari olması ile gerçekleşir.⁶³¹ Sorunun bu kısmı Osmanlı Devleti'nin Müslüman veya gayrimüslim olsun diğer ülkelerden ayıran temel niteliklerle alakalıdır.

Osmanlı Devleti'nde erken dönemde yurt ile ilgili en muğlak nokta, devletin kuruluşunda yurt edinilen toprakların nasıl yurt haline getirildiğidir. Osman Gazi'nin bir uç beyi olarak tâbi bir bey olmayı reddederek, bağımsız bir devlet kurması ve bir toprakta hak iddia ederek, orada kendi töresini uygulaması, o toprağı yurt olarak elde ettiğini gösterir. Söz konusu topraklar, tâbi bir uç beyliği olan Osmanlı'nın her ne kadar yurt olarak belirli bir bölgeye sahip olduğunu gösterse de toprağın yasasına tâbi olduğu devlet, Selçuklu Devleti'dir. Osman Gazi'nin burada kendi devletine sahip olarak hak iddia etmesi, o toprağın Selçuklu hükmünden çıkarak kendi hükmü altına girdiğini ifade eder. Osman Gazi elde edilen toprakta İslam hukukuna göre yönetici ve kadı tayinini yapmış, hükümdarlık gereği hutbe okutmuş ve para bastırmıştır. Bu nedenle Osmanlı'nın kuruluşunda Müslüman bir devletin toprağında yani darulislam topraklarında yeni bir devlet kurmanın ve toprak almanın hukuku işlemektedir.

Aşıkpaşazade'nin rivayetine göre Karacahisar'ın fethinden sonra, Osman Gazi Tursun Fakih'ten kendi adına hutbe okumasını istemiş ve bunun akabinde aralarında

⁶²⁷ Ahmet Özel, **Dârulislâm Dârulharb İslam Hukukunda Ülke Kavramı**, 4.bs., İstanbul, İz Yay., 2019, s.73-74.

⁶²⁸ İsmail Kazım el-İsavi, **Ahkamü'l-Muâhedâti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Amman, Daru Ammar, 1420/2000, s.15.

⁶²⁹ Kavramları bu bağlamlarından kopararak yalnızca etik veya mistik bir çerçeve çizerek soyutlayan yaklaşımlara örnek olarak bkz. Haideh Ghomi, "The Land of Love: Rumi's Concept of "Territory" in Islam", **The Concept of Territory in Islamic Law and Thought**, Ed. Sato Tsugitaka, London, Kegan Paul International, 2000.

⁶³⁰ El-İsavi, **a.g.e.**, s.18. İsavi, bu konuda Hz. Peygamber'in "ben müşriklerle beraber yaşayan Müslümanlardan uzağım" hadisini aktarmaktadır.

⁶³¹ El-İsavi, **a.g.e.**, s.19.

geçen konuşmada Tursun Fakih, buranın Selçuklu hükmüne tâbi olduğunu ve sultandan izin alınması gerektiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Osman Gazi, Selçuk neslinin sultan olmasına karşın kendisinin de han olduğunu, bunu kendisine Allah'ın bahşettiğini ve neslinin bu topraklarda Selçuk'tan daha kadim olduğunu iddia etmiştir.⁶³² Yazıcızade'nin rivayetinde ise Osman Gazi'ye gelen Oğuz beyleri Moğol istilasından sonra Selçuklu sultanlarının sultanlık ile ilgili hükümlerinin kalktığını ve Moğol'un Selçuk üzerine müstevli olduğunu söyleyerek, hanlığın Kayı boyunda olduğunu dile getirmişler ve Osman Gazi'ye biat etmişlerdir.⁶³³ Bu rivayetleri yönetimin tesisi ile ilgili olan ikinci bölümde temsil ve biat ilişkisi bağlamında detaylı olarak incelediğimiz için burada söz konusu rivayetlerin toprak alma ve kuruluş bağlamlarına değineceğiz.

Osmanlı tarihi araştırmacıları bu anlatıları Osmanlı'nın sonraki yüzyıllarda kendine soy bağı ile bir meşruiyet çabası içerisine girmesinin sonucu olarak gördükleri için devletin kuruluşundaki toprak meselesini uç beyliğinin elindeki toprakları kullanması şeklinde kabul ederek, bir sorun olarak görmemişlerdir. Ancak Osmanlı bir uç beyliği olarak Selçukluyu metbu olarak kabul etmiştir ve topraklarının mülkiyeti açısından Selçuklu'ya tâbi durumdadır. Bu durumda Osman Gazi'nin devlet kurucu olarak bir toprak üzerinde hak iddia etmesinin, meşru sultana karşı bir isyan olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunu karşımıza çıkar. Halil İnalcık bu noktada devletin kuruluşunu Bafeus savaşına (1302) çekerek, kuruluşu meşru sultana karşı değil; ötekine (Bizans) karşı bir mücadelenin ve iddianın sonucu haline dönüştürmüş ve ilk toprak almanın Bizans'tan oluşu ile durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.⁶³⁴ Fakat İslam hukuku açısından olayın vuzuha kavuşturulması için daha farklı bir yolun izlenmesi gerekir.

Darulislam, siyasi açıdan Müslüman bir hükümdarın yönetiminde, Müslümanların eman içinde yaşadığı ve kendi hükümlerini uygulayabildiği bir

⁶³² Aşıkpaşazâde, **a.g.e.**, s.289.

⁶³³ Yazıcızade, **a.g.e.**, 424a-b.

⁶³⁴ İnalcık'ın söz konusu yaklaşımının Weber'in meşruiyet teorileri ile bağlantılarını bahsi geçen bölümde ele aldığımız için burada yeniden bir değerlendirmeye girilmeyecektir.

toprağı ifade eder.⁶³⁵ Hukuki açıdan ise idare ve yönetimin İslam esaslarına göre belirlendiği ve İslam hukukunun tatbik edildiği ülkedir.⁶³⁶ Bu toprakta isyan etmenin devletin kuruluşu ile doğrudan alakası yine İslam hukuku içerisinde konu edinilmiştir. Bu bakımdan yine önceki bölümlerde hükümdarın temsil kudretinin velayet ile alakalı olduğunu bunun da iddia ve biat merkezinde kurulduğunu belirtmiştik. İslam hukukunda bâğî olarak tanımlanan isyancıların hükümdarlığı *kahr* ve *galebe* ile yani zor kullanarak ve karşılarındaki kuvvete galebe çalarak elde etmeleri mümkün görülmüştür. Bâğîler hükümdara karşı ayaklandıklarında iki duruma bakılır. İsyan edenler eğer Müslüman bir hükümdara, kendilerine uygulanan bir zulümden dolayı isyan etmiş iseler isyancı sayılmazlar ancak bunda şart, halkın hükümdara da isyancılara da yardım etmemesidir. Eğer isyan edenler, bir zulümden dolayı değil, yönetimi ele geçirmek üzere isyan etmişlerse bâğî sayılırlar. Bu durumda da eli silah tutan herkesin isyancılara karşı savaşması gerekir.⁶³⁷ Şeyh Bedreddin bu hususları açıkladıktan sonra kendi zamanında kimin adil ve bâğî olduğunun bilinmediğini, hükmün galebe ile belirlendiğini söyler.⁶³⁸ Hükmün yalnızca galebe ile elde edilmesinin nedeni, galebe çalanın ister adil ister bâğî olsun asıl amacının iktidarı ele geçirmek olmasıdır ki bu nedenle galib hakkında tam bir teşhis mümkün değildir. Bu bakımdan da biat, kahr ve galebeden, yalnızca kahr ve galebinin varlığı yeterli görülmüştür.⁶³⁹ Bir bakıma bu hukuki çıkarım Osmanlı'nın kuruluşundaki en etkili hukuki gerekçeyi de görünür kılar. Meşru sultanın ülkesinde yeni bir devlet kurmanın hukuki olarak imkanı bulunmaktadır.

Devletin kurucusu Osman Gazi'nin bir zulümden dolayı değil, doğrudan yönetimde hak iddiası ile hükümdarlık iddiasında bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Osman Gazi'ye yönelik herhangi bir isyan değerlendirmesi ile karşılaşmamaktadır. Bu noktada önemli olan husus daha önce temsille ilgili olarak

⁶³⁵ Muhammed Arangül, "Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri", **Şırnak Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VIII, Sy.17, 2017/2, s.8.

⁶³⁶ Ahmet Özel, **İslam Hukukunda Ülke**, s.82.

⁶³⁷ Şeyh Bedreddin, **Câmiu'l-Fusûleyn**, s.46-47; Ahmet Özel, **İslam Hukukunda Ülke**, s.138.

⁶³⁸ Şeyh Bedreddin, **Câmiu'l-Fusûleyn**, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi 119'dan tıpkı basım, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, s.12a.

⁶³⁹ Bu durumun fetret devri âlimi olan ve Musa Çelebi ile yakın ilişkisi olan Şeyh Bedreddin tarafından söylenmesi çelebiler arası mücadele dönemi için daha bağlayıcı bir anlam ifade etmektedir.

Osman Gazi'nin öncelikle hükümdarlığının biat ile gerçekleştiğinin bilinmesidir. Hukuki açıdan kahr ve galebe de biatın yanında iddianın geçerliliği ve sağlamlığı noktasında etkin olmuştur. ⁶⁴⁰ Osman Gazi'yi bâğî olmaktan çıkaran husus, hükümdarlık iddiasındaki Selçuklu sultanının sultanlık iddiasını düşmanlarına karşı kaybetmiş olmasıdır. Aşıkpaşazade'nin rivayeti Selçuklu sultanın, sultanlık vasfının artık geçerli olmadığı ve Osman Gazi'nin hem kahr hem galebe hem de kadimlik açısından bir iddiada bulunduğunu vurgular. Yazıcızade'nin rivayeti ise Selçuklu sultanı üzerinde Moğol'un müstevli ⁶⁴¹ olması ile "sultanlık" hükmünün yerine getirilmediğini ve düştüğünü iddia etmektedir. Burada eğer bir iddia söz konusu ise o da müstevli olana karşı bir iddiadır. Bu nedenle de Osman Gazi'nin iddiası yukarıdaki *bağy* (isyan) kavramı altında değerlendirilmemiş, hükümdarlık iddiasındaki biat ile birlikte kahr ve galebe olarak görülmüştür. Yani Osmanlı kuruluşu müstenid toprak alma meselesini velayet iddiasına binaen biatla sultanlığı olarak, kahr ve galebe ile de bunu destekleyerek elde etmiştir. Bu nedenle de kuruluşu dair toprak alma meselesi darulharb olarak görülen bir yerden (darulharb burada tarihsel ve mekansal bağlamı ile Bizans'ı işaret etmektedir) değil, doğrudan darulislam olarak kabul edilen bir yerden gerçekleşmiş ve hukuki bağlamı itibarıyla İslam hukukunun ortaya koyduğu şartlar çerçevesinde ifade edilmiştir.

Kuruluşu dair toprak meselesini bu hususlara nispetle fetih teorilerinden ayrı tutarak ele almanın doğru olduğunu söylememiz gerekir. Kuruluşu dair toprak meseleleri hukuki meselelerdir ve yalnızca otoriteyi değil aynı zamanda halkı da bağlamak zorundadır. Osmanlı kuruluşu ait toprak meselesini ilk olarak İslam hukukuna isnad etmiş ancak bu isnada ilişkin delillerini töresel olarak ileri sürmüştür. Bu da doğrudan doğruya şer'î ve örfî alanın aynı zeminde yer aldığını delillendirmektedir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken nokta kuruluşu ilişkin toprak

⁶⁴⁰ Lütfi Paşa, *Halâsu'l-Ümme fi Marifeti'l-eimme*, thk. Macide Mahluf, Kahire, Daru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001, s.43, 50. İslam hukukuna göre bir kimse ya kendisine biat ile ya da kahr ve galebe ile hükümdar olur Biatla seçilip de kahr ve galebeden yoksun olursa sultan olmaz. Bkz. Ahmet Özel, a.g.e., s.100; Lütfi Paşa, a.g.e., s.50

⁶⁴¹ Kavramın müstevli olarak kullanılması, hükümdarlık açısından hukuki bir bağlam ifade etmektedir, bu nedenle kavramı daha modern bir ifade ile karşılamanın uygun olmayacağını düşünmekteyiz.

almada kuruluş ve fethin birbirinden ayrılmasıdır. Kuruluşun sonrasında diğerine ait topraklar meselesini farklı bir açıdan ele almak gerekir.

b. Darulharbe İlişkin Olarak Sınır:

İslam hukuku çerçevesinin cari olması aynı zamanda darulislam ve darulharbin de toprak almada cari olmasını anlamına gelir. Bu durumda Osmanlı'nın Müslüman olmayan diğer devletlerle ilişkisinin darulharb etrafında ele alınması gerekir. Yeni fethedilen bölgelerin tabi olacağı hukuk da fethedildikten sonra tekrar elden çıkan toprakların tabi olacağı hukuk da bu bakımdan darulislam ve darulharb hükümleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulur. Darulharb, İslam hükümlerinin uygulandığı alanların yani darulislamın sınırları haricindeki yerleri ifade ederek, Müslüman olmayan hükümdarların tarassutunda olan ve İslam hükümlerinin uygulanmadığı, asıl olarak gayrimüslimlerin eman içinde oldukları ülkeleri ifade eder.⁶⁴² Buradaki eman vurgusu, bazı fakihlerin, darulislamın yalnızca yasa ile ilintili olmadığı aynı zamanda Müslümanların emniyette olmaları ile ilgili görüşleriyle de bağlantılıdır. Bir yerin Müslümanlar tarafından fethedilmesi o yerin darulislama dönüşmesi için yeterli görülmemiş, söz konusu yerin yurt olarak kabul edilmesi ile bu yerin darulislam olacağını belirtmişlerdir.⁶⁴³ Fetihle toprak almak o yerin yurt olmasını doğrudan sağlamamakta; bizzat o yerin yurt olarak kabul edilerek yasanın uygulanması o yeri darulislam haline getirmektedir. Ülkenin sınırları da yeni yerlerin yurt olarak benimsenip benimsenmemesi ile alakalı olarak genişlemektedir. Bu noktada darulislam ve darulharb kavramında sıklıkla tartışılan noktalardan biri olarak kadı ve vali atanması sorunu, bir yerin yurt olarak kabul edilmesi ile bağlantılıdır. Kadı ve vali ataması fetih ve yurt edinme ile darulislam olan beldenin, yurt edinildiğinin göstergesi olarak kabul edilmelidir. Bu husus kuruluş itibariyle de bir hükümdarın hükümdarlığının göstergesidir.

Ülke, İslam hukukuna göre devletin kara, hava ve deniz sahalarından oluşan mahallini ifade etmektedir.⁶⁴⁴ Bu mahallerin dışında hukuki olarak insanları bağlayıcı

⁶⁴² Ahmet Özel, "Darulharb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, ss.536-537.

⁶⁴³ A.y.

⁶⁴⁴ Özel, **İslam Hukukunda Ülke**, s.91.

hükümler, geçerlilik açısından farklı uygulamalara tabi olmaktadır. Ülkenin sınırları insanları yalnızca toprakla ilgili olarak değil aynı zamanda hukuki olarak sınırlandırır. Darulislam sayılan bir yerde belirli suçlarda Müslümana uygulanacak cezai hükümlerle, aynı suç darulharbde işlendiğinde uygulanacak hükümler birbirinden farklıdır.⁶⁴⁵ Bu durum, diğer ülke topraklarındaki hükümdarlıkların haklarına tecavüz etmeme kararının neticesi değil, Müslüman toprakları haricinde İslam'a dair yasanın cari olmamasının neticesidir. Sınır kavramı bu nedenle öteki ile ilişkilendirilerek yapılmaz; bizzat ülkenin ve hükümdarın yasa ile bağlantılı olarak kendisinden yola çıkmakla yapılır. Hiç kimsenin hükmüne tabi olmayan bir toprağın ne darulislam ne de darulharb olarak tanınmamasının nedeni de budur.⁶⁴⁶

Osmanlı'nın devletleşme sürecinin öncesinde bir uç beyliği olması toprakların genişlemesi ve kuruluştaki bunun rolü konusunda bir muğlaklığın oluşmasına neden olmaktadır. Söz konusu muğlaklığın sebebi kuruluş itibarıyla kuruluşun gerçekleştiği toprağa dair hukuk ile sonrasında fetihler yoluyla toprak almanın hukukunun birbirinden ayrılmamasıdır. Uç beyliğinin bir sınır kavramı olması, sınırın zihinlerdeki imajı ile alakalı olarak bir daralmaya neden olmuştur. Bu bakımdan sınır kavramı olarak "uç" çizgisel bir sınır gibi algılanmakta, topraklarının mevcudiyeti konusunda "öteki"nden elde edilecek topraklar ve şu anda mevcut toprakların tabiyetinin arasındaki bir yerde belirsiz bir konumda durmaktadır. Bu sorun söz konusu edilen mekanın çizgi olarak değil; alan olarak düşünülmesi ile çözüme kavuşturulabilir.⁶⁴⁷ Sınır mefhumunun belirleyiciliği modern devletin ortaya çıkması ile alakalı olup, daha önceleri politik toplulukları ve devletleri bu açıdan belirleyen şey, fiziki alanlarından ziyade merkezleri ve iktidara ilişkin güç ilişkileridir.⁶⁴⁸ Bu merkez ve güç ilişkisini Müslüman devletler açısından okumak, İslam hukukunun ülkenin kapsamını belirlemedeki otoritesi ile mümkündür. Moğol istilasına uğrayan Mardin şehrinin İslam hukuku açısından bir problem haline gelmesi ve burada yaşayan Müslüman halkın durumu ile ilgili tartışma bu konu ile ilgili açıklayıcı bir

⁶⁴⁵ Özel, *İslam Hukukunda Ülke*, s.170-174.

⁶⁴⁶ Özel, *İslam Hukukunda Ülke*, s.98.

⁶⁴⁷ Giovanna Calasso, "Constructin and Deconstructing The Dâr al-islam/Dâr al-harb Opposition", *Dâr al-islam/Dâr al-harb Territories, People, Identities*, Ed. Giovanna Calasso, Giuliano Lancioni, Boston, Brill Pub., 2007, s.20.

⁶⁴⁸ A.y., s.21.

örnek teşkil eder. İbn Teymiyye Mardin halkı ile ilgili fetvasında, buranın her ne kadar küffar eline geçmiş olsa da Daru'l-küfr/harb gibi ele alınamayacağını, Müslümanların burada yaşamaya devam edebileceğini, aynı zamanda da Müslüman olmayan idare tarafından atanan Müslüman kadı, vali gibi memurların bu görevleri kabul edebileceğini belirtmiştir.⁶⁴⁹ Darülharb ile darulislamin sınırlarını belirleyen askeri ve siyasi sınırların durumu değil; hukuk ve emniyet açısından burada yaşayan Müslümanların durumudur.

Hukuki açıdan devletin sınırlarını belirleyen faktörlerin sadece fiziki sınır ile değerlendirilemeyeceğini, bunun yanı sıra hukuk, hukukun işletilmesi, sınır dışında kalanın anlamı gibi pek çok konunun ülkenin kapsamı konusunda söz sahibi olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir. Osmanlı'nın erken dönem için ülkenin kapsamı konusunda Müslüman olmayan devletlerle ilişkisinin özellikle bu esasta ilerlediğini söyleyebiliriz. Daha önce hem kimlik hem de temsil konularında vurgulandığı üzere Osmanlı'nın dini bakımdan taşıdığı iddia, fetihler ve ilişkiler yoluyla değişen ülke kapsamının niteliğinde de söz sahibidir. Bu nedenle de gayrimüslim topraklara karşı yönelim, darulislama döndürme ile birlikte gelişmiştir. Yıldırım Bayezid'in İstanbul kuşatmasında, kuşatmanın kaldırma şartıyla İstanbul'un içinde bir mahalleye, Taraklı ve Göynük'ten getirilecek olan halkın yerleştirilmesi, kendi imamları ve kadılarının olması ve bir caminin yapılması Bizans tarafından kabul edilmiştir. Ancak Ankara Savaşı sonrasında bu ailelerin İstanbul tekfuru tarafından Tekirdağ ili sınırları içinde kalan bölgeye sürdüğü bilinmektedir. Aşıkpaşazade "kafir Müslümana hükmetmezdi" ifadesi ile bu halkın kendilerine ait hükmü kendi kadılarından almasına işaret etse de bu, yine de oranın Türkler için bir yurda dönüştüğü anlamına gelmez.⁶⁵⁰ Buna bağlı olarak gayrimüslim bir toprağın Osmanlı için ülke kapsamına girmesi ve yurt olması için iki hususun birlikte gerçekleşmesi gerekir; bunlardan ilki o yerin sulh veya galebe ile fethedilmesi ikincisi ise yurt olarak kabul edilerek yasanın/törenin uygulanmasıdır.

⁶⁴⁹ Ahmet Özel, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar", **Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sy.43, 2012/2.

⁶⁵⁰ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.340-341

Osmanlı'nın iskan politikası üzerinden düşünüldüğünde durum daha açık bir hale getirilebilir. İskana tabi tutulan yerler öncelikle Rumeli'de, Bizans ve diğer gayrimüslim devletlerden alınan topraklardır. "Diyar-ı rum" ile "Rumeli"nin ifade ettiği anlamların tarihsel seyir içinde kazandığı anlamlar açıklayıcı bir ifade alanıdır. Rum suresi ile İslam literatürüne giren "*Rum*" kavramı, Roma yönetimine tabi olanları ifade etmek için kullanılmakla birlikte bölgesel anlamda Şam bölgesinde olduğu gibi geniş bir coğrafyanın tanımlanması için kullanılır.⁶⁵¹ Fakat zaman içinde genişleyip daralan bir yön ve ciheti, Frankların haricindeki Avrupa'yı ve bunun yanı sıra dini bir karşılığı da ihtiva etmiştir.⁶⁵² Osmanlı döneminde ise coğrafi ve hukuki anlam birbiri ile iç içe kullanılmıştır. Osmanlı'nın özellikle Balkanları tanımlayışı ve Rumeli olarak bu bölgenin isimlendiriliyor oluşu, hem hukuki bağlılığı hem de coğrafi alanı belirlemeye dönük bir isimlendirmedir. Rumeli'nin fethedilerek yurda dönüştürülmesi ve iskan faaliyeti, burada mevcut hukukun değiştiğine, hem isimlendirme hem iskan hem de yasa uygulanması ile buranın dönüştürüldüğüne ve bir mahâl olarak kabul edildiğine işaret eder. Bu bakımdan elde edilen toprakların bir sınır ifadesi olarak değil yurt olarak değerlendirmeye alınması gerekir. İskan siyasetinde, fethedilen yerde kalıcılığın sağlanması, fetihlerin devamlılığının güvence altına alınması, saldırılara karşı güvenliğin teşkili ve asker sevkiyatının kolaylaştırılmasına benzer hususlar ön plana çıkmaktadır. Bunun sağlanması ise o yerde yerleşik hale gelerek oranın yurt olarak benimsenmesi ile sağlanmıştır. Sınır ve yurdun birbirinden kavramsal olarak ayrılması Osmanlı'nın yurtlaştırma siyaseti ve hukuku açısından en can alıcı noktadır.

Sınır kavramının mutlaklaştırılması ve merkeze alınması Osmanlı'nın devletleşme sürecinin ağırlıklı olarak imparatorluk sürecine evrilme olarak okunmasından kaynaklanmaktadır. İmparatorluk mefhumunun referansı olan Roma, ülke tanımını *Pax Romana* temelinde inşa ederken, modern dönem de dahil olmak

⁶⁵¹ Cengiz Tomar, "Şam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXXVIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, ss.320-325; Casim Avcı, "Rum", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXXV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, ss.222-225.

⁶⁵² Yaacov Lev, "The Perception Of The Others Rum And Franks (Tenth-Twelfth Centuries)", **Dâr al-islam/Dâr al-harb Territories, People, Identities**, Ed. Giovanna Calasso, Giuliano Lancioni, Boston, Brill Pub., 2007; **Saltık-nâme**, s.51 [t34].

üzere pek çok devletin modeli olarak kullanılmıştır.⁶⁵³ Roma hukukundaki işleyişe bakıldığında özellikle *Pax Romana* döneminde Roma'nın topraklarını sınır üzerinden tanımladığını, içeride baskın sukunet olarak tarif edilebilecek *pax*'ın, savaşı sınırın ötesine atarak rahatlattığını bu yüzden de sınırın ötesini sürekli bir kaos olarak tanımladığını söyleyebiliriz. Bu algı ile sınırın ötesi topraktan ziyade kaosu, hukuktan ziyade barbarlığı ifade etmiştir. Barbarlık Romalılar için topraksız hukuk yani toposu olmayan bir *nomos* anlamına gelirken, barbarların hukuklarını kendi kanlarından/klanlarından ve şiddetlerinden aldıkları var sayılmıştır.⁶⁵⁴

Sonraki dönemlerde Hristiyan Avrupa kendisini tamamen bir sınır kavramına dönüştürmüş, Hristiyanlığın krallık anlayışı ile yasanın zemini de kilise tarafından topraktan uzaklaştırılmıştır. Schmitt'in iddialarında olduğu üzere *nomos*un zemini Hristiyan olmayan topraklar değil, topraksızlaştırılmış zemindir.⁶⁵⁵ Bu bakımdan da sürecin değişmesi, devletin değişmesi ya da bölgenin değişmesi Roma sabitliğinde erimekte ve yasanın topraksız zeminine olan bağlılığı bugün de Avrupalı bir bireyi Roma'lı kılabilmektedir. Zira toprakla yasayı bağlayacak güç ancak bu tür kiliseye özgü kimlik oluşum mekanında var olabilmektedir. T. S. Eliot'un "*Biz hepimiz Avrupa uygarlığının mirasçısı olduğumuz müddetçe, Roma İmparatorluğu'nun da vatandaşları kalacağız*"⁶⁵⁶ sözü tam da bu bakımdan anlamlandırılmalıdır. Söz konusu bağlılık Avrupa'yı bir sınır kavramı haline getirirken, yine daha önce vurgulandığı üzere Balkanlar'ı bu sınırdan tanımsız alan haline dönüştürmüştür. Bu kurucu bakış açısının ve algının Osmanlı'yı Roma'nın barbarları gibi sınır dışının kategorisine soktuğu görülmektedir. Bizans tarih yazımının Yıldırım Bayezid'i koyduğu yer barbar kuzeylilerin yeridir.⁶⁵⁷

Osmanlı tam olarak bu noktada tanımsız olanı mahal haline getirirken, töre ve toprak bütünlüğünü yurt bakımından dönüştürücü olarak kullanmıştır. Bu bakımdan

⁶⁵³ Paul Burton, "Pax Romana/Pax Americana: Perceptions of Rome in American Political Culture, 2000-2010", *International Journal of the Classical Tradition*, V.XVIII, No.1, March 2011.

⁶⁵⁴ Peter Frost, "The Roman State and Genetic Pacification", *Evolutionary Psychology*, V.VIII, No.3, 2010, s.380-381.

⁶⁵⁵ Schmitt, *Nomos*, s.58.

⁶⁵⁶ Delanty, *a.g.e.*, s.83.

⁶⁵⁷ Mustafa Daş, "Bizans Kaynaklarında Timur İmajı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XX, Sy.2, Aralık 2005, s.46.

Osmanlı toprağının ötesi olarak Rum diyarı, kaosun ya da sınırın tanımı değil; töre uygulanabilir bir mekanın adıdır. Osman Gazi, kardeşi Gündüz'ün etraf vilayetleri vurma görüşünü reddederek "*bu reyin fesadı vardır, ânunçünkim bu nevâhilerimizi yıkıp yakacak bu şehrimiz ki Karacahisardır mamur olamaz*"⁶⁵⁸ derken yalnızca refaha ve barışa dönük bir çaba içerisinde değildir. Bu daha kadim bir şekilde Kutadgu Bilig'te törenin ülkeyi genişletmesine dönük anlamına ve uygulamasına dair bir atıftır.⁶⁵⁹ Özellikle eman ile ele geçirilen yerlerde kafır halkın "yerli yerinde koymak" şeklinde ifade edilen, oldukları yerde mukarrer bırakılmaları, bu töreyi kabul edenlerin aynı dönüşüm içinde dönüşüme uygun olarak barındırıldıklarını ifade eder.⁶⁶⁰ Bir başka şekilde Orhan Gazi'nin İznik'in fethinden sonra uzun kuşatmanın neticesi olarak erkek nüfusunun azalması ile kimsesiz kalan kadınların gaziler tarafından nikahlanması ve gazilerin şehre yerleşmesi emri de bu tür bir dönüşümle alakalıdır.⁶⁶¹ Dönem menkıbelerinde Rumeli ve gaza mefhumunun baskın olması, "Rum"un dünya yüzüğünün kaşı olarak anılması, akıncıları övmek olduğu kadar aynı zamanda söz konusu toprağa yaklaşımın da bir nişanı olarak görülmelidir.⁶⁶² Zira toprağı bu manada dönüşüme tabi kılan bizzat töre ile beraber ferdin kendisidir ki "il değişir töre değişmez" sözünün anlamı da bu şekilde açığa çıkar. İl ve töreyi aynı zeminde okuyan bu manada ferdin bizzat kendisi olmakla birlikte, töreyi yeni bir toprakla birleştirmek de ferdin orayı yurt tutması ile alakalıdır. Bu manada *Rum* etnik, kültürel ya da siyasi bir kimlik tanımlaması değil; yurt tutmaya yasa bakımından verilen adlandırmadır.⁶⁶³ Diğer kimlik sınıflandırmaları ancak buna bağlı olarak değerlendirilebilecek hususlardır.

⁶⁵⁸ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.282.

⁶⁵⁹ **Kutadgu Bilig**, by.2034, "il artar törü birle itlür ajun/İl kesür bu küç birle buzlu ajun" (Töre ile ülke genişler, dünya düzene girer, zulüm ile ülke eksilir, dünya bozulur).

⁶⁶⁰ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.291-292

⁶⁶¹ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.312-313.

⁶⁶² **Saltık-nâme**, s.456 [t855]

⁶⁶³ Salih Özbaran, "Sınırlar ve Kimlik: Osmanlı İmparatorluğu'nun "Rûmî"liği ve Uzaktakiler, **Sosyoloji ve Coğrafya**, Haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, Kızılelma Yay., 2006, s.485. Özbaran'ın bu manada Rumi'lik üzerinden yapmaya çalıştığı Osmanlı kimliği tanımlamasına katılmadığımızı belirtmekteyiz.

c. Darülsilama İlişkin Olarak Sınır

İslam ülkeleri ile olan sınırlar kendi içerisinde hükümdarın hükmünün ve aynı zamanda kahr ve galebesinin geçerli olduğu sınırlar ile belirlenmiştir. Osmanlı'nın beyliklerle olan sınırları kahr ve galebe temelinde darülsilama göre belirlenmiştir. Burada belirleyici olan diğer beyliklerin sınırları değil, Osmanlı'nın hükümleridir. Kuruluş anındaki hak iddiasının gerçekleştiği yerde biat halkı bağlarken, buna artçı olarak kahr ve galebe artık sınırların muayyen hale gelmesi ve hükmün cari olmasını sağlar. Osmanlı kuruluşuna ilişkin toprak alma meselesini iddia ve hilafet üzerine kurgularken, bunun süreğinde topraklarını iki farklı yasaya tabi siyasi organizasyondan elde etmiştir. Müslüman beylik ve devletlerden elde edilen toprakların yasalılığı darülsilam kavramı altında ele alınabilir. Zira darülsilam olarak tanımlanabilecek Müslüman bir siyasi organizasyonun topraklarının başka bir Müslüman devlet tarafından ele geçirilmesi temel teorik bir problemdir. Osmanlı'nın gaza mefhumu etrafında değerlendirilmesinde yaşanan güçlüğün önemli meselelerinden biri bununla ilgilidir. Kendisini gazilikle vasıflandırmış bir devletin, gazalarının darülharb veya darülcüfr topraklarına değil de darülsilam topraklarına yönelmesi nasıl manalandırılabilir? Osmanlı toplum ve kimliğinin tanımlanması problemine kadar etki eden bu meseleyi ancak darülsilam kavramını siyaset ve hukuk ilişkisi üzerinden ele alarak açıklayabiliriz.

Osmanlı'nın özellikle Müslüman beyliklerle yurt ile ilgili ilişkilerini kahr ve galebe kavramsallaştırması etrafında şekillendirdiği görülmektedir. Hakimiyet ve toprak arasında kahr ve galebe merkezinde kurulan temas aynı zamanda bir hiyerarşi vurgusu oluşturur. II. Murad'ın haçlı ittifakına karşı seferde olduğu halde, Karamanoğlu İbrahim Bey'in İstanbul kayzeri vasıtası ile haçlılarla kendisine karşı ittifak yapması üzerine, Karamanoğlu hakkında almış olduğu fetvanın metni bu kavramsallaştırmanın anlamını doğrudan yansıtmaktadır.⁶⁶⁴ Fetvanın metninde Osmanlıları için "sâhib-i bilâd-ı Rûm", Karamanoğulları için "hâkim-i Karaman", İstanbul kayzeri için ise "sâhib-i İstanbul" ifadeleri kullanılmıştır. Bu noktada *sâhib* kelimesi Arapça karşılığı olarak bir şeye sahip olmak, o şeye "yâr ve hemdem

⁶⁶⁴ TS.MA.e, 757-73.

olmak"⁶⁶⁵ gibi manalara gelmekle birlikte fiil hali korumak, gözetmek manasını da içerir.⁶⁶⁶ Enbiyâ Suresi'nde bu manada Allah'ın himaye ve koruması manasında kullanılmıştır ki *Lisanu'l- Arab* buradaki sâhabet manasının men etmek yani dışarıdan gelecek olan zararı ondan def etmek şeklinde olduğunu bildirmiştir.⁶⁶⁷ *Hâkim* ise lugat manası itibariyle hüküm sahibi olmayı ifade ederken; bu durum hüküm infaz eden olarak kadıya atıfla kullanılmaktadır.⁶⁶⁸ Bu bakımdan *Lisanu'l- Arab*'ta "*hilafet Kureyş'te, hüküm Ensar'dadır*" olarak geçen ve farklı versiyonları ile hadis olarak da zikredilen bir söze dayanarak, hükmün manası fıkıh ve adaletle kaza şeklinde verilmiştir.⁶⁶⁹ Bu hususlar gözetildiğinde "sahip"lik mekanla ilgili olarak hem bir yakınlığı hem de sahip olarak koruyup gözetmeyi içermekle birlikte, hakimlik ise hüküm sürmekle bağlantılıdır. "Hakim"ın kadıya atıfla manalandırılması ve hilafetle hakimliğin birbirinden ayrılarak kullanılmış olması, hâkim olmanın izne, müsaadeye bağlı olmasını ya da sahiplikten hiyerarşik olarak daha alt bir seviyeyi ifade etmesini gerektirir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti erken dönem itibariyle düşünüldüğünde diğer beyliklerden toprağa hakimiyet ve ülkenin hüküm bakımından kapsayıcılığı ile ayrılmaktadır.

Osmanlı'nın erken döneminde bu nitelikleri diğer beyliklerle karşılaştırmalı olarak incelendiğinde durum daha açık hale gelecektir. Bunun için kuvvet, politik iddia ve yayılma açısından Akkoyunlu Devleti daha açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir. Akkoyunlular'ın devletlerinin büyümesi, birliğe dahil ettikleri Türkmen boylarının çoğalması ile orantılı bir şekilde gelişmiştir ve Akkoyunlular Horasan, Fırat, Kafkaslar ve Umman denizi arasında geniş bir coğrafyaya hükmetmişlerdir. Ancak topraklar boy ve oymaklara ıktı edilirken, Anadolu'yu yurt tutmaya başlayan yörük Türkmenlerini de bir yandan İran içlerine doğru götürmüşler bunun neticesi olarak da Anadolu'da Türk nüfusunun zayıflamasına da neden olmuşlardır.⁶⁷⁰ Bunun

⁶⁶⁵ Mütercim Asım, "el-sâhib", **Kamusu'l-Muhit**, C.I, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013, s.498.

⁶⁶⁶ Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed bin Mükerrrem İbn Manzur el-İfriki el-Mısri, **Lisânu'l-Arab**, "Sa-ha-be", C.I, Beyrut, Daru Sadır, t.y., s.520.

⁶⁶⁷ **Enbiyâ**, 43.

⁶⁶⁸ Mütercim Asım, "el-hâkim", **Kamusu'l-Muhit**, C.V, Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2014, s.4927.

⁶⁶⁹ **Lisânu'l-Arab**, C.II, s.141.

⁶⁷⁰ Yinanç, "Akkoyunlu", s.24.

göstergelerinden biri de Uzun Hasan'ın Diyarbakır'dan ayrıldıktan sonra Tebriz'i başkent haline getirmesidir. Merkezin hareketli alandan kaydırılarak içe doğru bir yığın yapılması, bir yandan devletin merkeze göre değil sınırlara göre tanımlanmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Osmanlı'nın tahtı tüzel bir kişilik haline getirerek aile, kabile ve etnik belirlenimleri toprak üzerinde hakimiyetten uzaklaştırması da burada dikkat edilmesi gereken husustur. Zira Akkoyunluların ülke konusunda en temel dayanakları etnik birlik olmakla birlikte özellikle toprakların aile, boy ve oymakların yönetimi altında şekillenmesi Osmanlı'da görülen yasa-toprak birliğinin oluşmasını engellemiştir. Akkoyunlular'da, Osmanlı'nın aksine toprak tahtın değil; hanedanın mülkü olarak kabul edilmiştir.⁶⁷¹

Şu noktanın açık olarak vurgulanması gerekir ki, toprak alma ve ülkenin kapsamı ile ilgili olarak Osmanlı Devleti'ni erken dönem itibariyle diğer beyliklerden ayıran temel hususiyet, sultanlık iddiası, kut ve hilafet teşkili, köken ve kimlik birliğinin sağlanması ile toprak-töre ilişkisinin aynı çerçevede yürütülmüş olmasıdır. Bu nedenle de toprak alma, yasa uygulama ve yurt edinme birliğinin İslam hukuku ile sıkı bir şekilde örülmesi, başlangıçta yer alan iddianın sürekliliği ile eşleniktir. Bu bakımdan da Akkoyunlu gibi diğer beyliklerin iddialarında gördüğümüz ancak yurt edinme noktasında takip edemediğimiz sürekliliği Osmanlı erken dönemi üzerinden teşhis edebilmekteyiz.⁶⁷² Akkoyunlu Osmanlı'nın aksine sınır bölgelerinde Türkmen nüfusu azaltırken, buraların yurt edinilmesini de bir yandan engellemiş ve bu da doğal olarak yurdun değil sınırın ön planda belirleyici olmasını getirmiştir. Osmanlı'nın hilafet iddiasını kut üzerinden sistemleştirmesi, sultanlık iddiasını bu çerçevede örmesi ve doğrudan hakimiyete yönelik politikası, aynı şekilde yurt tutmasını da hilafete dönük ve dışarıya açık hale getirmiştir. Ancak diğer beyliklerde merkeze doğru yığılma, topraklar için sınırı öncelikli yapmıştır. Akkoyunlu ile Osmanlı'yı birbirinden ayıran önemli bir ayırım da darulharb mefhumunun nereye

⁶⁷¹ A.e., s.34, 36.

⁶⁷² Bayındır hanedanının kutsiyeti ve bu kutsiyetin tarih boyunca hiçbir zaman düşük seviyede bir ilişki içinde olmaması noktasında ki anlatılar, Akkoyunlu iktidarının teşekkülü ile Osmanlı erken döneminde devletin teşekkülünün karşılaştırılmasında ciddi bir önem taşımaktadır. Akkoyunlu iddialarını hanedanın eşsizliği ve yüksek kan bağı ile vurgularken, Osmanlı kuruluş iddiaları kut ve hilafet üzerinde düğümlenmektedir. Akkoyunlu'nun söz konusu iddiaları üzerine bir değerlendirme için bkz. İlhan Erdem, Kazım Paydaş, a.g.e, s.164.

teşmil edileceği ile ilgilidir. Akkoyunlu bu hususta Osmanlı'ya galebe ve kahr noktasından değil, hükümdarlık alanı ve Osmanlı topraklarının daruleman olmaktan çıktığı iddiası ile üstün gelmeye çalışır. Yani darulharbe ilişkin olarak yürütülebilecek olan hukuku Osmanlı'ya karşı yürütmeye çalışmıştır.⁶⁷³ Bu bakımdan Akkoyunlu en azından söylem itibarıyla Osmanlı'da olduğu şekli ile yurt edinmede sistematik bir değerlendirmeye gitmemiştir.

Bu hususta Osmanlı Devleti'nin erken dönemde bağlayıcı olan sınır mefhumu, hukukî ve mekansal (mahallî) bir mefhumdur. Söz konusu mefhumu toprak ve törenin birlikte bağlayıcı olması şeklinde tanımlayabiliriz. Osmanlı darüislam toprakları ile ilgili sınır meselesini hilafetin kapsayıcılığı üzerinden şekillendirdiği için Müslüman devletlerin toprakları üzerindeki iddiası da bu kapsayıcılığa dayanarak gelişmiştir. Nitekim doğrudan olmasa da hilafet kavramında içkin manalara dayanarak bu müdahalelerin da gaza ile ilişkili olduğu söylenebilir. Darulislam ve darulharb kavramlarının devletin kuruluşu sırasında hukuki anlamda bir bağlayıcılık ifade etmesi ve toprak almanın öncelikle devletin kuruluşu ve törenin cari olması noktasında belirleyici olması, hem söz konusu kavramların hem de sınırın muayyen olmasını sağlamıştır. Bu anlamda karşıt olarak sınır kavramını kronolojik bir bağlama oturtmak sınırın ötesini ulaşamaz, ulaşılır ya da ütöpik (ou-topos/olmayan yer) haline getirmekle ötekine dair belirlenimi merkeze almaktadır. Ancak erken dönem için söylenebilir olan bu noktada sınır kavramının "ben"e ilişkin ve bu manada ben'in mahal ve töre ile bağından neşet ettiği'dir. Bölümün giriş kısmında belirtildiği üzere Osmanlı'nın kuruluşuna rast gelen dönemde, Hristiyan dünyası için nomos, Hristiyan devleti üzerinden belirlenirken, bunun toposu ise tam aksine Hristiyan olmayan topraklar üzerinden tanımlanmıştır. Burada ortaya çıkan fark nomos ve toposun ayrı mekanları mahal olarak kabul etmesidir. Osmanlı üzerinden konuşmak ise ancak yurt ve törenin aynı mekana ait olması üzerinden mümkün olmaktadır. Bu durum sınır mefhumu ile ortaya çıkan değer, sınır ötesini savaşa ve barışa konu edinirken bizzat kendisinden yola çıkıp, dinsizlerle savaş

⁶⁷³ Akkoyunlu'nun daruleman meselesini gündeme getirmesinin temel sebebi, Osmanlı'nın reayadan aldığı haraç vergisidir. Vural Genç, "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları", **Osmanlı Araştırmaları**, Sy.54, 2019, s.41-42.

değil; toprak alma, töre uygulama ve yurda dönüştürme üzerinden ilerlemesi anlamına gelir.

3. Yurdun Birleştiriciliği ve Yurttaşlık

Toprağın yurda dönüşmesinde davranış ve kabul bakımından önemli olan husus, toprak ve fert arasında kurulacak bağın niteliğidir. Fert ve toprak arasındaki ilişki, devlet çatısı altında fert cihetinden benimseme, koruma, süreklilik ve aktarma boyutunda kurulur. Devlet cihetinden ise fertlerin hakları, ödevleri ve yükümlülükleri ile tesis edilir. Bu iki cihetin ortak noktasında fertlerin siyasi yapıya ve toplumsal hayata aidiyetleri, hakları, sorumlulukları ve ayrıca siyasal süreçlere katılımı göz önünde bulundurularak bir yurttaşlık tanımına varılır.⁶⁷⁴ Yurttaşlığın tarihsel süreçte siyasi ve sosyal hayattaki değişimlere bağlı olarak tanım ve sınırlılıkları değişiklik göstermektedir. Tarihsel süreç değerlendirmeleri, bu ikili kurulumun özellikle devlet tarafına odaklanmaktadır. Osmanlı'da yurttaşlık konusunda problem teşkil eden husus da erken dönemin hükümdarın otoritesi merkezinde kurgulanmasıdır. Otoritenin merkeze alınması ferdi cihetin iptal edilmesi ile birlikte toprağın otorite ve meşruiyet için araçsallaştırılması şeklinde bir kurguya götürmektedir. Bu tür yorumlarda, toprak hanedan mülkiyetinde bir hakimiyet alanı olarak görülür ve hükümdar-halk arasında bir çeşit ihsan ilişkisi olduğu var sayılır. Bu ikili ilişki arasında bulunan güç sahibi aileler, beyler ve bürokrat kesim hem ilişkiyi kesintiye uğratan hem yaygınlaştıran hem de hükümdar ve halk arasındaki ilişkiyi himaye ilişkisine dönüştüren yapılar olarak kabul edilirler. Söz konusu ilişkide halkın, ferdi anlamda toprakla ilişkisi, kendilerine verilen toprağı koruma, hayatlarını devam ettirme, hükümdarı ayakta tutarak onun gücünü onama ve koruma şeklinde kurulur. Ancak bu durum bir baba-çocuk ilişkisi gibi yansıtılmış olsa da ferdin bizzat toprakla herhangi bir ilişki kurup kurmadığı belirsizliğini korumakta hatta yok sayılmaktadır.

Yurtla ilgili benimseme ve dönüştürme eylemini fertleri merkeze alarak değerlendirdiğimizde, ferdin toprağı sahiplenme, onu sonraki nesillere aktarma ve

⁶⁷⁴ Giray Gerim, "Çağdaş Yurttaşlığı Kavramak: Temel Yaklaşımlar, Yeni Boyutlar ve Yeni Bir Yurttaşlık Çerçevesi", *Sosyoloji Konferansları-Istanbul Journal of Sociological Studies*, 56, 2017-2, s.159-160.

orada kalıcı olma çabası yurt tutmanın en belirleyici hususları haline gelir. Osmanlı Devleti için erken dönemde, halkı kapsayan ya da halka işaret eden şekilde teritoryal bir birlikten bahsedilebilip bahsedilemeyeceği bu soruların alakalı olduğu ilk meseledir. Toprağı yurt olarak benimseyen fertler, toprakla kurdukları içsel bağı diğer fertlerle dışsal olarak paylaşırlar, buna bağlı olarak da içsel bağ dışsal temasa öncelik taşır. Bunu bir çeşit yurttaşlık ilişkisi olarak ifade edebiliriz. İkinci mesele ise üretim ve iktisadi konu edinecek şekilde halkın toprağı sahiplenmesinin imkanındır. Bu sahiplenme yalnız iktisadi bir tutuma hasredilme ile değil aynı zamanda geçmiş ile bağlantı ve sadakat noktasında da değerlendirilmelidir.

Osmanlı erken döneminde Anadolu Selçuklu egemenliğinin tartışmalı sonu, İlhanlı Moğol hükümlerinin Anadolu'yu bir çeşit sınıra dönüştürmesi, beyliklerin mahdud hareket kabiliyeti arasında tam olarak tarif edilememiş, kısmen Selçuklu'dan Osmanlı'ya doğrudan toprak açısından bir geçiş var sayılmıştır. Ancak geçişin bu şekilde düşünülmesi kurumsal sahiplenme açısından toprağı tanımlamak için güçlü bir referans olsa da ferdin toprakla ilişkisini açıklama için oldukça yetersizdir. Yurdun birleştiriciliği noktasında düşünüldüğünde ferdi haklar ile ödev ve yükümlülüklerin; fertlerin toprağı yurt olarak kabullenmeleri, orayı kimlikleri nispetinde korumaları ve bir sonraki nesle aktarmaları ile arasında kurulan bağ, tam anlamıyla teritoryal paylaşımın yurttaşlığa dönüşümünü ifade eder. Bu nedenle ferdi cihetin devreye sokulması yurt ve yurttaşlığın açıklanmasında öncelik taşır. Ferdin ve cemiyetin yurt algısının oluşumu, hak ve yükümlülüklerin temel belirleyicisidir. Öncelikle insanların yurt bilincinin ferdi ve toplumsal açıdan değerlendirilmesi buna bağlı olarak da hak ve yükümlülüklerin tahlili yapılabilir. Bu nedenle ferdi irade ve yönelimin toprakla olan temasını merkeze alarak bu meseleleri değerlendirmeye çalışacağız.

a. Yurt Bilinci ve Yurttaşlık

Toprağın yurda dönüşmesi, muayyen bir toprakta yaşayan insanların o toprağı sahiplenme ve o toprağı hükmetmeye ilişkin tanımlamayı bir yasadan yola çıkarak yapmaları ile mümkündür. Devletin bir toprağı hükmetmesi ile insanların o toprağı yurt kabul etmesi arasında uzlaşmış bir hükme ihtiyaç vardır. Bu noktada

hükümden kasıt yalnızca devletin insanları vatandaşlığa kabulü ve onların bu topraklarda ikametine müsaade etmesi değil aynı zamanda insanların dahil oldukları siyasi organizasyonu gözeterek toprağı yurt olarak benimsemeleridir. Hükümün ve hükümün dayanağı olan yasanın kaynağı Türkler için törenin bizzat kendisidir. Törenin ferdi anlamı yurda dair hüküm ve yasa ile ferdin kimliği arasında alakayı sağlar. Türklerde yurt, yaşam alanı ile birlikte töre ve kimliğin alakasının kurulduğu mekan olarak gözlenmelidir. Önceki bölümlerde ele alındığı üzere törenin toprakla olan kopmaz birlikteliği nedeniyle insani ilişkiler, töre-toprak bağıını içsel olarak taşırlar.

İnsani ilişkilerin sosyal ve siyasal anlamda devlet içinde yurttaşlık minvalinde gelişip düzenlenmesi, yurttaşlığın ele alınışında yukarıdaki bağı dikkate alınmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan yurttaşlığı gözetecek şekilde cemiyet anlamında "ben" ve "biz" ilişkisinden bahsederken toprağı yurt olarak benimseyen insanları bütün halinde ele almaya çalışacağız. Yurttaşlığın kuruluş biçimi ve kuruluş saikleri yurttaşlığın anlamını belirleyen ilk husustur. Bu anlamda yurttaş olarak nitelenecek insanlar öncelikle ferdi, sonrasında toplumsal olarak tanımlanırlar.

(1) Yurttaşlık ve Mekan İlişkisi

Kimlik, hüviyete nazaran "ben" idraki ve bu idrake mahsus "biz"in tanımlanmasıdır. Daha önce kimlikle alakalı bölümlerde detaylı olarak değinildiği üzere hüviyet, ben'e esas teşkil eden dayanağıdır ve bu bakımdan ferdin idrakindeki kökene ilişkin aidiyetin suretidir. Bu aidiyetle fert, kimliğini bir tekrar olarak değil, kökenin hatırlanması ile ben idraki neticesinde elde eder. Ferdin kimliğine mahsus "biz" tanımlaması kökenle ilgili iken gerçekleşme zemini ise yurt ile ilişkilidir. Zira fertlerin idrakinin bir mekanda temas halinde bulunması ile "biz"den bahsetme imkanı söz konusu olur. Bu nedenle kimlikle ilişkili olarak ben idrakinin neticesinde, "biz" tanımının oluşması bir yurt zemininde gerçekleşir ve gerçekleşen "biz", yurttaşlık olarak ifade edilir. Osmanlı'da erken dönemde yurttaşlıktan bahsetmenin zorluğu yurttaşlık tanımlarının ağırlıklı olarak yerleşik toplumlar üzerinden yapılması; yurttaşlığa ilişkin hak ve yükümlülüklerin ise topraktan bağımsız olarak toplumsal ve siyasal alan zemininde değerlendirilmesidir.

Osmanlı'da özellikle erken dönemde yerleşik halkın yanı sıra, fetihler ve göçler neticesinde yeni yerlere yerleşen ve yerleştikleri yeri yurt olarak benimseyen insanlar mevcuttur. Yerleşmeler halkın kendi iradesi ile olduğu gibi devletin teşvik veya zorlaması ile de gerçekleşmektedir. Bu durumda yerleşik halkın yanında yeni yerleşen halkı da kapsayacak bir yurttaşlık tanımlamasına gitmek gerekir. Zira Osmanlı'yı kurulduğu dönemde muadili sayılabilecek diğer beyliklerden ayıran en temel hususlardan biri bu iki halk grubunu yönetme şeklidir. Kendisine benzer bir örnek olarak Germiyan beyliğinin itham edildiği nokta beyliğe dışarıdan yeni dahil olan fertlerin "garipler" olarak dışlanmasıdır. Osmanlı, diğerlerinden farklı olarak hem yerleşik halkı hem de yurduna yeni gelen insanları yurttaş olarak kabul etmiştir.⁶⁷⁵ Batı Anadolu'da yerleşik gayrimüslim unsurun Türkler üzerinde baskı kurabilmeleri Germiyanoglu'nun dışlayıcı politikasının yeni gelen Türkleri yurttaşlığa ve birliğe dahil etmeyen açık bir pozisyonda bırakmasına bağlanmıştır. Osmanlı'nın bölgede yerleşme siyaseti bu dışlayıcılığı birliğe tahvil etmekle ciddi bir destek bulmuştur. Bu nedenle Osmanlı'da yurttaşlık tanımının teorik bir tanımlama ve sınıflama olmasının önüne geçilerek kimlikteki "ben" idrakinin, bize dönüşeceği bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Osmanlı'da yurttaşlık fertlerin yurt zemininde kimlikleri ile toplumsal yapıyı oluşturmaları, sosyal ve siyasal hak ve yükümlülükleri ile tanımlanabilir.

Yurdun, yurttaşlık ve ben idrakindeki varlığı daha önce işaret edildiği üzere yasalılık ve töreye ilişkin olarak düşünülmelidir, bu hususiyeti ile de yurt, hem maddi olarak hem de yasa itibarıyla manevi olarak zemin haline gelir. Ancak ben ve biz ilişkisinde yurdun ve toprağın varlığı yadsınarak kimlik tanımlanmasına da çalışılmıştır. Bu tanımlamalarda kimliğin oluşumu bireysel varoluş ile toplumsal varoluşun bir araya gelmesi sürecinde, bireyin kendisini topluma entegre etmesinde aranır. Entegrasyon ise özellikle otorite ilişkileri ile benliğin uyumlu hale getirilmesini ifade eder. Ben ve biz ilişkisinin gerçekleşmesi için zorunlu olan mekan ise bu durumda toplumsal alan (bazı durumlarda kamusal alan) olarak tasarlanır. Toplumsal alanda kimliğin elde edilmesi için içgüdüsel isteklerden toplumsal fayda adına vaz geçildiği; bireyin direnç, arzu ve çıkarlarının bir çeşit kutsanmış adak

⁶⁷⁵ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.279.

haline getirildiği düşünülür.⁶⁷⁶ Birey kendine mahsus olandan vazgeçip toplumsal olana doğru hareket ettiğinde, otorite ilişkilerinin kendini tanımasına müsaade edecek ve kimliğe ilişkin olan yasayı kendi dışından elde ederek biz'e dahil olacak ben'i nitelendirecektir.

Yurttaşlık daha liberal bir tanımda açıklamaya çalışıldığında ise toplumsal olana öncelikli olarak bireysel hakların varlığı ve bunların özgürlükler çerçevesinde toplumsal yapıyı ve siyasi organizasyonu şekillendirmesine yönelik bir tanıma ulaşılmaya çalışılır. Bu noktada insanların ortak iyide değil, hak kavramında buluşması öne çıkar.⁶⁷⁷ Yurttaşlık kavramı güvenlik, ortak iyi ya da hak tanımlarından hangisi ile tanımlanırsa tanımlansın, öncelikle yurdun toprak olarak varlığını gözetmek zorundadır. Çünkü töre, doğrudan mekanla ilişkili bir yasadır ve yurttaşlık, fertlerin bir mekanda dışsal temasını zorunlu kılar. Yurt, mükellefiyetle de ilişkili olarak kimliğin mekanı ve mükellefiyetin tezahür ettiği zemindir. Mekanın bu manada işin içine dahil edilmesi, içgüdüsel olarak tasnif edilen, vazgeçildiği ölçüde kutsallaşan arzu ve çıkarları, kalıcılık, düzen ve ahlakla tanımlayarak kimliğin birliğine dahil edecektir.

Kimlik dönüşümünün yurttaşlık bakımından siyasi ya da ferdi olarak iki şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Örneğin Roma döneminde Anadolu'da vatandaş olarak kimlik sahibi olmak siyasi bakımdan gerçekleşmekteydi. Bir kişinin vatandaş olması için *persona* olması yeterli gelmemekte bunun yanında *status* sahibi olması gerekmektedir.⁶⁷⁸ Roma egemenliğine giren halklara ise ya vatandaşlık hakkı veriliyor ya da egemenliğe giriş durumlarına göre bu halklar yabancı (*peregrinus*) statüsünde bırakılıyorlardı.⁶⁷⁹ MÖ.III. yüzyıldan itibaren hızla genişleyen Roma'da, elde edilen yerlerdeki zenginliğin belirli kişilerde toplanmasının engellemesi için yurttaşlığın geniş kitlelere yayılması girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış, girişim

⁶⁷⁶ Silvia Rosa da Silva Zanolla vd., "Institutional Rationality and Domination in the Light of Weber, Freud and Adorno: Uncritical or Emancipatory Adhesion", **Psicologia USP**, 2018, C.XXIX, Sy.3, s.338.

⁶⁷⁷ Gerim, a.g.m., s.166.

⁶⁷⁸ Elif Dönmez Öztürk, Lykia Bölgesi'nde Roma Vatandaşlık Hakkı Verme Politikası (Principatus'un Başlangıcından m.s. 212'ye Kadar), (Yayınlanmamış Doktora Tezi) **Marmara Üni. SBE.**, 2011, s.30. *Persona* şahıs olmayı ifade etmekle birlikte, *status* sahibi olmak ise Roma'da tanımlanmış haklara sahip olarak özgür, yabancı, aile üyesi gibi belirli bir kategoride tanımlanmayı ifade eder.

⁶⁷⁹ A.e., s.33.

Roma'lı hakim sınıfların ve halkın büyük tepkisi ile karşılaşmıştır. Bu girişim İtalya içinde ve dışındaki yerlerde koloniler kurulmasını ve bu kolonilere Roma vatandaşlarının yerleştirilerek Roma vatandaşlığını herkese açık hale getirmeyi planlıyordu. İmparatorluk sonrasında vatandaşlık herkese verilmeye başlanmış ve bu bağış siyasi bir araç olarak kullanılmıştı.⁶⁸⁰ İmparatorluğun Doğu topraklarında ise vatandaşlık hakkı verilmesi, Romalı idarecilerin ya da imparatorun kısmi anlamda güç sahibi kişilere lütfu olarak gerçekleşmişti.⁶⁸¹ Buradaki temel problemlerden biri Helen kültürünün Roma'yı etkilemesini engellemekti. Roma vatandaşlık hakkı verme politikası Romalılaştırma politikasının öne çıktığı zamanlarda artmakla birlikte vatandaş olanlara verilen gens ismini vatandaş olmadan haksız yere kullanan yabancılar şiddetle cezalandırılmaktaydı.⁶⁸²

Roma vatandaşlık hakkı verme daha önceki yöneticiler ve imparatorlar zamanında, Roma yanlılarının ya da Roma için yararlılık gösterenlerin ödüllendirilmesine yönelik bir uygulama olmuşken, Lykia'nın eyaletleştirilmesi öncesinde bölgede çıkan yukarıda sözünü ettiğimiz karışıklıklar işin boyutunu değiştirmiştir. Lykia kentlerinin idaresini Roma sisteminde yeniden şekillendiren Claudius, çıkan karışıklıklar sonucunda eyaletleştirilen bölgede güvenliği sağlamak ve Roma idaresini sağlamlaştırmak amacıyla eyaletin önde gelen kişilerinin desteğine ihtiyaç duymuş olmalıdır. Bu nedenle bölgede kurmuş olduğu yeni idari sistemde Roma yanlısı ileri gelenleri görevlendiren imparator, aynı zamanda onlara Roma vatandaşlık hakkı da vererek bu kişilerin kendilerini tam bir Romalı gibi hissetmelerini sağlıyor olmalıydı. Hiç kuşkusuz ki, Roma vatandaşı olan yerel idareciler artık Roma'nın çıkarlarıyla kendi çıkarlarını bir tuttuklarından bölge halkını Roma menfaatleri doğrultusunda yönlendiriyorlardı.⁶⁸³

Bizans'ta da benzer bir şekilde yurttaşlığın siyasi olarak algılandığını söyleyebiliriz. Bu konuda imparatorluğun hizmetine giren Türkler üzerinden belirli işaretler elde etmek mümkündür. Türkler vaftiz olarak imparatorluğun hizmetine girebilmekte ve bundan sonra imparatorluğun çeşitli hizmet sınıflarına bir ödül olarak dahil olabilmekteydiler. Bu vaftiz ve ödüller, barbar olarak nitelendirilen Türkleri imparatorlukla bütünleştirmenin bir anahtarı idi. Böyle kişilerin soyundan gelenler, Bizanslılar için etnik olarak Türk olabilirdi ancak yetiştirme açısından

⁶⁸⁰ A.e., s.36-38.

⁶⁸¹ A.e., s.39.

⁶⁸² A.e., s.56-57.

⁶⁸³ A.e., s.58.

Bizanslı olarak kabul edilmişlerdi.⁶⁸⁴ Kişi etnik kökenini Bizans kamusal alanında terk ederek Bizanslı'ya dönüşmekteydi. Etnik kimlik kamusal alanda kaybolmadığında ise Bizans'a karşı varoluşsal bir düşman olarak kabul edilirdi. Bölgesel kimlikler ise etnik kimliklerle de bağlantılı kendi içine kapalı bir yapı olarak Bizans'ta teşekkül etmekte buna bağlı olarak da öteki ve yabancının sınırları olarak kullanılmaktaydılar.⁶⁸⁵ Yurttaşlık hakları ise dini açıdan birleştirici bir kaynağa dayanamamış, kiliseler arası kronik ayrılıklar, politik kazanımlar adına giderilmeye çalışılsa da özellikle Ermeniler ve Süryanileri Bizans çatısı altında tutamamıştır. Hatta bu ayrılıklar halk arasında şiddetli çatışmaların yaşanmasına da neden olmuş, Ermeni ve Süryanilerin miras hukuku, şahitlik gibi alanlarda yurttaşlık haklarına sınırlamalar getirilmişti.⁶⁸⁶ Özetle siyasi kimlik yukarıda sözü edilen kamusal ve toplumsal alanı mekan olarak etmiş bu manada toprağın birleştiriciliği gibi bir şey söz konusu olmamıştır.

Osmanlı'da ise yurttaşlıkla alakalı kimlik dönüşümü, kamusal alanda değil, doğrudan mekan olarak yurtda gerçekleşir. Bu nedenle yurttaşlık ferdi olarak gerçekleşmiştir. Fethedilen yerlerdeki halkın ve idari sınıfa dahil olan farklı etnik kökenli insanların, vatandaş olarak kabul edilmesi etnik kimliğe referansla değil; yurtda referansla yapılmıştır. Hersekî, Karamanî, Rumî vs. isimler, bu manada yalnızca "vatan-ı aslî" (aslî vatan) belirtmez, vatandaşlığa dahil olma yerini gösterirdi. Aslî kimliğin tezahürü olarak yurttaşlığa muarız ve zarar verici hareketler etnik tavrın dışı vurumu olarak kabul edilmemiştir. Bu tür tavırlar, şahsi hareketler olarak kabul edilerek, kişilerin buna ilişkin cezalandırılmaları işledikleri suçla nazaran hukuken yapılmıştır.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ Charles M. Brand, "XI ve XII. Yüzyıllarda Bizans'ta Türk Varlığı", Çev. Melek Öksüz, **Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, Sy.4, 2008, s.144.

⁶⁸⁵ Resul Ay, "Türk Fetihleri Arifesinde Anadolu Toplumu: Bizans Emperyal Yönetiminin Sınırlarına Dair Bazı Gözlemler", **Prof. Dr. Özkan İzgi Armağanı**, Haz. Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Öz, Ankara, Hacettepe Üni. Yay, 2011, s.226.

⁶⁸⁶ A.y., s.229-232

⁶⁸⁷ Örnek olarak Âşık Paşazâde, Rum Mehmed Paşa ile ilgili verdiği bilgilerde, açık bir karşı tavır sergilerken, onun İstanbul'un fethini kabullenemeyen Rumların ve eski aile dostlarının etkisinde kalarak, sürekli İstanbul'un intikamını alma peşinde olduğunu söyler. Her ne kadar bu anlatılar başka bilgi kaynakları ile karşılaştırılarak tarihsel açıdan değerlendirilmeye ihtiyaç duysa da hikaye ve kavramsallaştırma açısından olayın bir entegrasyon problemi değil; etnik kimliğin açık bir karşı savaşı olarak yansıtılır. Bu bakımdan eleştirilen Rumilik değil, Türklüğe karşı bir Rum'un

Selçuklu sonrası beyliklerin bir toprağı yurt edinmelerinin ve yurt tuttıkları yerlerde siyasi yapıyı oluşturma çabalarının, kurumsal arzu, yönelim ve amaçlarla merkez-çevre ilişkisinde yürüdüğü düşünülür.⁶⁸⁸ Kurumsal yönelimin tanımlanması bölgenin siyasi yapısını tanımlamakla alakalı olup mimariden sosyal yaşama kadar siyasi tavrın kademe kademe coğrafyayı etkilemesini açıklayabilir.⁶⁸⁹ Bu durumda ele alınan siyasi yapının insani, sosyal ve kültürel faaliyetlere kimliğini ve rengini verdiği söylenebilir.⁶⁹⁰ Ancak Osmanlı'nın kurulduğu coğrafya tartışmalı Selçuklu hakimiyeti, İlhanlı hükmü ve beyliklerin otoriteleri arasında yapılan tercihlere göre farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tercih ise daha önce söz edildiği üzere mekanın bir sınır kavramı haline dönüşmesi tehlikesini beraberinde taşır. Çünkü değişen siyasi konsept nazarı, toprağın her defasında yeninden tanımlanmasına neden olacaktır. Yani toprağı yurt haline getirmek öncelikle ve ağırlıklı olarak siyasi otoritenin bir fiili olarak ele alındığında, siyasi otoriteye dair değişen her yeni yorumda yurdun tanımı ve buna ilişkin olarak "biz"in tanımı değişiklik gösterecektir. Fakat aksine yurt, ferdin yurt tutma gayretinin bir neticesidir ve bu gayret, toprağı mekan haline getirir. Bu bakımdan söz konusu eylem, halkın fail olarak toprakla ilişkisi ile alakalıdır ve bu ilişki törelilik zemininde kurulur.

Yurt tanımında "biz"in oluşumu bu duruma bağlı olarak kurucu halkın kimliği bertaraf edilmeden, devletin varlığını da gözetecek bir şekilde açıklanır. Bu bakımdan kimlikle birlikte düşünüldüğünde halkın, fail olarak toprağı yurt edinmesi, otoriteye öncelik taşır. "Biz"in oluşması toprağın insanlar tarafından sahiplenilmesi, dönüştürülmesi, korunması, gözetilmesi, soy ve neseb yoluyla bağlılığın aktarılması ile alakalıdır. Bu tür bir bağlılığın oluşması için insanlarla toprak arasında bir ünsiyetin kurulması ve bunun da idrake ve paylaşımına açık olması gerekir. Yurt tanımı bu nedenle zikredilen ünsiyeti içerecek şekilde yapılabildiğinde o toprağı ait

mücadelesidir. Aksi takdirde ona karşı savunulan Mahmut Paşa'nın kimliğinin de bu manada problem teşkil etmesi gerekirdi. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.446.

⁶⁸⁸ Gaye Oğuzcan, "Çevrenin Merkezileşmesinde Geleneğin Etkisi: Karesioğulları Örneği", **Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sy.20 (4), 2018.

⁶⁸⁹ Örnek olarak bkz. Patricia Blessing, "Building Frontier: Architecture in Anatolia Under Ilkhanid Rule", **Cultural Encounters in Anatolia in The Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia, Symposium Proceedings**, (21-22 May 2015, Ankara), Ed. Filiz Yenişehirlioğlu, Suzan Yalman, Ankara, Vekam Pub., 2020.

⁶⁹⁰ **A.y.**, s.65.

"biz"den bahsedilebilir. Daha farklı bir ifade ile yurdun tanımına göre "biz"in kapsamı, anlamı ve birliği değişecektir.

Osmanlı süreklilik anlamında Türkler'deki yurt tutma ve yurttaşlık bilincini devam ettirmiştir. Kaynaklarda yurt ve mekan bildiren ifadelerin manaları ve bağlamları konuyu açıklamak için önem arz eder. Oğuznameye göre Hz. Nuh'un oğullarından Yafes'in soyuna dayanan Türk nesline Allah, Türkistan ilini/iqlimini yurt olarak vermiştir.⁶⁹¹ Anlatılarda her zaman Türkistan ilinin muayyen sınırları verilmezken; muayyen sınırların verildiği anlatılarda da yurda "Türkistan" isminin verilmesi, Oğuz'un hak din davetine icabet ederek, kavminin diğer kısmından ayrı düşmesinin akabinde kendisine Yesi bölgesini yurt edinmesinin neticesidir.⁶⁹² Oğuznameler göz önünde bulundurulduğunda il ve yurdun hem toprağı hem de bir yükümlülüğü ifade ettiği görülür. Yurttaşlık bu bakımdan bir toprakta bulunmanın yanı sıra orada bulunmakla alakalı bir yükümlülüğün yurttaşlar tarafından kabullenilmesidir. Osmanlı erken dönemine intikal eden menkıbelerde bu yükümlülüklerin yönetim, gaza, cihad gibi koşullarla toprağı aitt mükellefiyetler üzerinden tanımlandığı görülür. Saltukname'de Osmanoğulları'nın aleme nizam getireceğı ilahi bir şekilde müjdelendiğinde, Osmanoğullarının yapmaları gereken şeyin "*ili mülk edinmek*" olduğu söylenir.⁶⁹³ İlin mülk edinilmesi daha önce vurgulandığı üzere ili sadece hüküm bakımından elde tutmayıp o yeri töre ve yasa ile yurt olarak tanımlayarak sahip olmayı içerir. Mülk edinme ilahi olanla siyasi olanı bir araya getiren hukuk olarak görülür. Bu bakımdan anlatılarda sınırdan ziyade kimliğe ilişkin mükellefiyetin yürürlüğe girdiğı yer ve mekan, yurt olarak isimlendirilmektedir.

Türkler için Türkistan, mükellefiyetin varlığı ile açıklanabilir bir mahaldir. Mükellefiyet doğal olarak mükellefin varlığı ile mümkündür; mükellef ise Tanrının yaratması ile vücut bularak bu teklifle toprağı yönelmektedir. Mükellefiyetin bu boyutu toprakla kurulacak ilişkinin ne olacağına dair soruyu beraberinde getirmektedir. Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetinde geçen *Türkistan* kelimesi de

⁶⁹¹ Yazıcızade, a.g.e., s.1a-b

⁶⁹² Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihannüma*, C.I, s.9-11.

⁶⁹³ *Saltık-nâme*, s.566 [t.1113].

hikmetin bağlamıyla ilişkili olarak bu şekilde okunabilir. Hikmette dile getirildiğine göre ferdî varlık, dünyaya gelmenin ötesinde yaratılış ile vücut bulmayı ifade etmektedir. Hikmette *Türkistan*'ı başka herhangi bir muayyen sınıra, yere, duruma veya şehre bağlayacak unsur yer almamaktadır. Bu sebeple Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetinde *Türkistan* her cihetiyle Türklerin vücut ve varlıkları ile alakalı mükellefiyet bağını ifade eder şekilde kullanılmıştır.

On altımda barça arvah ülüş berdi
"Hey hey sizge «mübarak»" dep «Âdam» keldi
"Farzandım" dep boynum kuçup könlüm aldı
On yetimde «*Türkistan*»'da turdum men-e⁶⁹⁴

Söz konusu mükellefiyet bu manası itibariyle yaratılışa bağlı asli kimliğe ait nitelik ve hususiyetlerin yer yüzünde yürürlüğe koyulmasını, yurt ise yürürlüğe konulan yeri ifade eder. Bu nedenle yurt sınırları belirli ve bütünlüklü bir toprak parçası olmanın yanında, yurttaşlıkla alakalı "biz" tanımının yapılmasını mümkün kılan doğrudan doğruya kimlikle bağlantılı bir mekandır. Bu mükellefiyet algısı ister siyasi isterse de aşkın bir bağlantıda gerçekleşsin normal süreçte değişiklik yaratan ve bu değişikliği sürekli hale getiren bir bilinç halini alır. Bu nedenle de pratik alanda insanların yurt algısını oluşturan ya da değiştiren olaylar varlık gösterirler. Otorite söz konusu bilinçle paralel bir yönetim uyguladığında pratikte halkın bir yeri yurt olarak benimsemesini idari anlamda mümkün kılar.

Erken dönem fetihlerinde Anadolu'da halkın birlik haline gelmesi bu paralelliğin kurulmasına bağlıdır. Taraklı ve Mudurnu fethinde Süleyman Paşa'nın idari politikası ile kadimden yerleşik halkın, orayı yurt belleyen Türklere özenerek hakimiyeti rıza ve arzu ile kabul etmeleri yurt zemininde bir birliğin oluştuğunu gösterir.⁶⁹⁵ Bu manada rıza ve kabul getiren, özenmeye sebep olan örnek, bizzat yerleşen ve yurt belleyen halktır; otorite de halka bu imkanı verdiği için kabul edilebilir olandır. Rumeli fetihlerinde yönetim tarafından ilk gönderilen halkı takiben daha sonra kendi istek ve arzuları ile oralarda yurt tutan halk, hem yerleşme hem de

⁶⁹⁴ "On altı yaşımda bütün ruhlar (geldi), nasip verdi./Hz. Âdem (de) gelip: "Hey! Sana mübarek olsun." Dedi./"Oğlum" diyerek boynuma sarıldı, beni sevindirdi./On yedi yaşımda Türkistan'da oturdum ben hey!"; Hoca Ahmed Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası 1650*, Haz. Mehmet Mahur Tulum, İstanbul, Ketebe Yay., 2019, s.64 (3/II-5/4).

⁶⁹⁵ Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.315.

süreklilik bakımından Rumeli'de taşıdıkları kimliğin Anadolu'da olduğu gibi asli hale gelmesine neden olmuşlardır.⁶⁹⁶ Bu yerleşmeler, yurttaşlık belirten kimliği yurt zemininde süreklilik ve yaşanabilirlik konusunda paydaşlık bildiren ve sürekliliği herkese açık hale getiren bir kimliğe yükseltir. Bu noktada yerleşen halkın, barınma, hukuk, geçim, ziraat gibi ihtiyaçları merkeze alınarak yurt yeniden düzenlenir, orada önceden bulunan halk ise belirli haklarla yeni düzen içinde varlıklarını sürdürürler.

Yeni fethedilen ve yerleşilen yerlerde Müslüman halkın ikameti bununla birlikte de kiliselerin mescide tahvili ve kadı tayin edilmesi neticesinde o yerin darülslama dönmüş olması, ifadeler merkeze alındığında teritoryal birliğin Müslüman Türk kimliği etrafında bir kimlik birliğine döndüğünü ifade eder. Daha önce de sözü edildiği gibi bu tür bir kimlik birliği etnik kimliklerin yok sayılması anlamına gelmez çünkü aynı hukuk düzeninde ayrı ayrı müslim ve gayrimüslim hakları çerçevesinde etnik kimliklerin korunduğunu bilmekteyiz. Fakat hakların korunması yurttaşların eşitliği anlamında değerlendirilmemelidir. Daha önce de benzer örnekleri verildiği üzere insanların yurttaş olmaları ancak asli kimlik olarak kabul edilen Türklük ve Müslümanlık hakimiyetinde gerçekleşir. Bu bakımdan hükümdarın günahkar olması o yeri yurt olarak benimseme açısından problem teşkil etmezken, İslam toprağında sosyal açıdan hakim konumun Müslümanlarda olmaması problemidir.⁶⁹⁷ Bu nedenle Osmanlı'da yurttaşlığa ilişkin hak ve yükümlülükler ancak halk ve yurdu birlikte tanımlanması ile açıklanabilir. Halk ve yurdu bir araya getiren yasa, töre ile alakalıdır ve bu yasa insanlara otoriteye karşı değil, içsel bir mükellefiyet yükler. Yurttaşlık bu içsel mükellefiyete sahip insanların yurt zemininde bir arada olması ile sağlanır, devlet buna ilişkin olarak yurttaşlığı tanımlar.

(2) Yurt tutma ve Yurdu Kapsayıcılığı

Genişleyen coğrafyanın insandan arındırılmış bir anlamı olmaması nedeniyle, bu coğrafyadaki insanın yurdu tanımlamada etkin olarak ifade edilmesi gerekir. Bir yurdu paylaşan insanların hangilerinin ne tür şartlarla o yurda söz sahibi olan

⁶⁹⁶ Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.321.

⁶⁹⁷ Muhyi Gülşeni, **Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî**, s.43-44.

yurttaşlar olarak kabul edileceği, yurdun insanlarla birlikte tanımlanmasına bağlıdır. Devletin bir soyu ya da bir merkezi esas olarak tanımlanması, yurttaşların paydalarını belirleyecektir. Erken dönem Osmanlı yurt algısının temelinde mekanın bütünü insanlarınla beraber tanımlanması yatar. Osmanlı'nın kuruluş anlatılarında yurt tutma ferdi iki cihetten bu fiile dahil etmektedir. İlk cihet Türklerin bir yere gelip yerleşmesi, ikinci cihet ise yurt tutulan yerdeki insanların halka dahil edilmesidir. Bitinya bölgesini yurt edinme sürecinde, Osmanlı öncelikle boyun yönlendirdiği insanları burada yurt tutmaya teşvik ederken; bir yandan da bölgedeki insanların rencide edilmemesi, onların güvenlik ve refahlarının sağlanarak devlete bağlılıklarının sağlanması yönünde bir çaba içerisindeydi. Osmanlı Türkleri Aşıkpaşazade'nin ifadeleriyle oraya yeni gelmiş insanlar olarak "garib"tirler ve aynı şekilde kendileri gibi "garib" olanları yanında ve güvende tutmak gibi bir amaç içerisindeydiler.⁶⁹⁸ Bu bakımdan Osmanlı'nın öncelikli olarak "garib"lere bir amaçla yurt edindirme gayesi ön plana çıkmaktadır. Birlik ve biz, bu tür bir gayret cihetinden teşrih edildiğinde Türklerin mevcut siyasi yapılanmalardan farklı bir teşekkülde, kendilerine bir mekan elde etmeye çalıştıkları söylenebilir. Dolayısıyla, nihayetinin çok çeşitli etnik ve dini unsuru kapsayan bir coğrafyaya ulaştığı ve bunları vatandaş kapsamına almış olan bir devletin, Türklerin yurt edinme gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması öncelikli husustur. Bu durumda söz konusu yurt edinmenin Anadolu merkeze alınarak değerlendirilmesi ve Türklerin ferdi anlamda bu "birlik"e ve dolayısıyla "biz"e dair sahip oldukları esas göz önünde bulundurulmalıdır.

Birlik vasfının, fertten yola çıkarak tanımlanmasının nedeni, toplumun oluşma şartı olarak bir arada bulunmanın yeterli olmamasıdır. Bir arada bulunmanın, insanların bireysel bilinçlerinin dışsal temas ve etkileşim yoluyla, bu teması açacak ve oluşan bütünlüğe aşkın, yeni ve kolektif bir bilinç olarak toplumu meydana getirmesinden söz edilemez. Dışsal temasın mümkün olması ile dışsal temasın temasta bulunan bireyleri açacak yeni bir nesne tesis etmesi birbirinden farklıdır. Nihayetinde oluşan yeni nesnenin, bireyleri bu defa içsel bir temasla birlik haline

⁶⁹⁸ Âşık Paşazâde ifadesiyle Germiyanoglu Osmanlı'nın aksine "garib sevmez" bir beyliktir. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.279.

getirmesi beklenmektedir. Bu durum kabul edildiğinde topluma aşkın olduğu düşünülen bilincin, topluma öncelikli bireysel bilinçlerden farklı bir mekana atfedilmesi gerekir. Bu ise toplumu meydana getirdiği düşünülen yeni bir nesne olarak kolektif bilincin, üzerine konuşulan, toplumun da tesis edildiği zeminden koparılması ve yeni bir yere tayin edilmesi anlamına gelir.⁶⁹⁹ Yani bir yurdu zemin kabul eden insanların tesis ettikleri toplumun, tesis itibarıyla o yurdu zemin kabul etmesinden söz edilemediğinde toplum ile fertler arasında bir mekan problemi oluşur. Bu halde toplum ile fertler arasında zemin açısından farklılık oluşmaması için söz konusu birliğe dair esasın, birliğe dahil olan insanlarda topluma da öncelikli olarak bulunmasını gerektirir.⁷⁰⁰

Kendilerinde "biz"e dair böyle bir esas bulunan devlet kurucu insanların, bölge halkı için güvenliğin sağlanması iç ve dış tehlikeye karşı onların korunması gibi bir yaklaşım içinde olması, birlik vasfının kendi içine kapalı olmadığına işaret eder.⁷⁰¹ Fethedilen bölgelerdeki halkın Osmanlı'ya tabi olması ve halk olarak sadakat göstermelerindeki en büyük etken güvenlik ile beraber refahın sağlanmış olmasıdır.⁷⁰² İnsanların Osmanlı'ya sadakat içinde olmaları koruma, sahiplenme ve bir sonraki nesle aktarma bakımından bulundukları mekanın mevcut siyasi düzen içinde yurt olarak kabul edebildiklerini gösterir. Bu nedenle özellikle gayrimüslim halk için vatan/yurt bilincinin Osmanlı tabiiyetinde sürdürülebildiği örneklerle sıkça rastlanır. Bunun tam tersine halkın, varlıklarını sürdürme noktasında Osmanlı ile uzlaşma içinde olmadığı da tabiiyeti reddettiği görülür.

Müslüman halk için yurt tutma anlatılar üzerinden değerlendirildiğinde yine yaratıcının buyruğu ve tayin ettiği kaderin yerine gelmesi olarak okunur. Bu nedenle Bahaüddin Veled, Şam'da kendisinin mukim olmasını rica edenlere Tanrı'nın kendileri için Rum diyarını yurt kıldığını söyler.⁷⁰³ Bu türlü yurt tutma yukarıda bahsi

⁶⁹⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, s.93.

⁷⁰⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, s.100-101.

⁷⁰¹ Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.282.

⁷⁰² Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.299-302.

⁷⁰³ Ahmed Eflâki, *Menâkıbü'l-Arifin*, 2.c., C.I, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Hürriyet Yay., 1973, s.119.

geçen mükellefiyetin yerine getirilmesi bakımından kader ve kazanın yerine gelmesidir.

Bir gün Mevlânâ hazretleri gerçeklerin gerçekliğini (hakikati) ve gizli sırları açıklamada coşmuştu. Tam o sırada: "Yüce Tanrı'nın Rum halkı hakkında büyük inayeti vardır ve Sıddık-ı Ekber'in duasiyle de bu halk bütün ümmetin en merhamete lâyık olanıdır. En iyi ülke de Rum ülkesidir. Fakat bu diyarın insanları, Mülk sahibinin (Tanrı'nın) aşk âleminde ve derûni zevkten, çok habersizdirler. Müsebbib-ül-Esbab (Tanrı) (şanı aziz olsun ve saltanatı yücesin) hoş bir lûtufta bulundu, sebepsizlik âleminde bir sebep yaratarak bizi Horasan ülkesinden Rum vilâyetine çekip getirdi; haleflerimize de bu temiz toprakta konacak yer verdi ki, ledüni iksirimizden onların bakır gibi vücutlarına saçalım da onlar tamamiyle kimya, irfan âleminin mahremi ve dünya âriflerinin hemdemi olsunlar." Buyurdu. Nitekim demiştir:

Şiir:

"Beni Horasan'dan çekip Yunanlılar içine getirdin ki onlarla haşır neşir olup hoş bir mezhep vücuda getireyim"⁷⁰⁴

Örnekler daha mahdud ve sınırlı bir yönelimin özellikle de mutasavvıf simalarının tecrübelerinin bir ifadesi olmaları ile beraber anlatılardaki diğer öğeler insanların yurt tutmalarının veya yurttan kopmalarının yalnızca insani iradenin bir sonucu olmadığını ilahi takdirin bir neticesi olarak gerçekleştiğini işaret eder.⁷⁰⁵ Yurt edinmeyi bu vechesi ile okuduğumuzda, yurda rabt olmanın mevcut mekan güvenli olduğu kadar değerli kılmakla alakalı olduğu anlaşılır. Bu manada mekanın anlamlılığı ile törenin anlamlılığı birbirinden ayrılmış değildir. Törenin etimolojik anlamları herhangi bir şekilde mekanı anlamlandırma konusu ile yakından ilişkilidir. Törenin baş köşe olarak mekanla bağlantısı, ilahi düzene uygunlukla insanla bağlantısı insan ve mekanın buluşmasını sağlar.

Cemaleddin Karatayî kendi medresesini tamamlayınca büyük bir toplantı yapılmasını emretti. O gün büyük bilginler arasında "başköşe hangisidir?" diye bahis geçti. O günü Mevlâna Şemseddin-i Tebrizî de yeni gelmiş, ayakkabıların çıkarıldığı yerde bulunan halkın arasına oturmuştu. Orada bulunanlar hep birlikte, Mevlânâ'dan: "Başköşe, nereye derler?" diye sordular. Mevlânâ: "Bilginlerin başköşesi sofanın ortasıdır. Âriflerin başköşesi bir evin köşesidir. Sofilerin başköşesi ise, sofanın kenarıdır. Âşıkların mezhebinde ise, baş köşe dostun kucağıdır," diye cevap verdi ve kalkıp Şemseddin-i Tebrizî'nin yanına oturdu.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ A.e., s.383.

⁷⁰⁵ A.e., s.290.

⁷⁰⁶ A.e., s.187.

Anadolu'nun ve Anadolu merkezinde genişleyen toprakların insanlar açısından aynı zamanda hayatın idamesi bakımından anlam ifade etmesi gerekir. Rumeli'ne geçişte önce devlet tarafından gönderilen göçerleri takiple halkın parça parça Gelibolu'ya geçerek yurt tutması ve gaza ile meşgul olmaları hayatın idamesi ile doğrudan ilgilidir.⁷⁰⁷ Yeni toprakların halkta iktisadi bir karşılığı olması genellikle birleştiğinde yurt tutarak dönüştürmeyi de beraberinde getirmiştir. Dönüştürmeden kastın yalnızca elde tutmak olmaması Rumeli ve Balkanların değerlendirilmesinde önemli bir noktayı işgal eder. İktisadi karşılık askeri başarıda önemli bir yer tutarken askeri sürekliliğin sağlanması açısından yurt tutma dönem devletleri karşısında Osmanlı'nın konumunu belirler.⁷⁰⁸ Söz konusu iktisadi karşılığın etkin olduğu yurt tutma faaliyeti, fethedilen ve yerleşilen bölgelerin sosyal yaşantısında ve kültürel özelliklerinde baskı kuran ve bu baskıyla değişime sebep olan bir tutum içerisinde olmadığını dönemdeki yabancı gözlemciler tarafından aktarılır.⁷⁰⁹ Bu veriler Osmanlı topraklarında bulunan gözlemcilerin daha geç döneme ait kayıtlarına dayanmakla beraber, gözlenen yerlerin değişme ve dönüşme süreçlerinin başlangıcı erken dönemi ilgilendirmektedir. Bu tutum bölgenin diğer beylikleri ile karşılaştırıldığında ise Osmanlı'nın genişleme ve bir devlet olarak varlığını sürdürmede başarısı diğerlerine nazaran bilinçli bir tutum olarak gözükmemektedir. Zira kendisi ile aynı şartları taşıyan ve insanlar için çekicilik açısından kuvvetli beyliklerin böyle bir sonuca ulaşmamalarının tarihsel bir veri olmanın ötesinde bilinç düzeyinde açıklanması gerekir.⁷¹⁰

Fethedilen topraklarda Türklerin yerleşimlerinin zorlama ile kültürel bir kırılmaya sebep olmaması, İslam ve Hristiyanlığın benzer ve paralel olduğu söylemi ile açıklanamaz.⁷¹¹ Burada toprak ve yurttaşla alakalı bir yasanın varlığının söz konusu olması bu tür yerleşmelerin bilinçli bir yurt algısı ile yapıldığına işaret eder.

⁷⁰⁷ Âşık Paşazâde, a.g.e., s.321.

⁷⁰⁸ Ina Baghdiantz McCabe, **Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime**, Oxford, Berg Pub., 2008, s.61.

⁷⁰⁹ Alexandra Merle, "Pierre Belon", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1500-1600)**, Vol.VI, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.709.

⁷¹⁰ Oğuzcan, a.g.m., s.597.

⁷¹¹ Klaus Peter Todt, "Islam and Muslims in Byzantine Historiography of the 10th-15th Centuries", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.V, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.44.

Zira kimlikle alakalı olarak önceki bölümlerde zikredildiği üzere Müslüman kimlik formunun baskın bir şekilde vurgulandığı, örnekler ve uygulamalar üzerinden açıktır. Osmanlı'ya karşı yapılan *barbar* nitelendirmesi de iki yapı arasında toprağı dönüştürmeye dair fark ile ilgilidir. Barbar nitelendirmesi Türklerin Rumeli ve Anadolu'da yerleşip hüküm sahibi olmaları için kullanılmıştır.⁷¹² Barbarlık bu manada Türklerle ilgili olarak Müslümanlığın insanları şeytanın esiri ve yoldaşı olmaya zorlaması idi. Bu iş örneğın devşirme yoluyla çocukların ruhlarının şeytanın kirlerine boğulması ile yapıldı.⁷¹³ Türklerin elde ettikleri topraklarda inanç özgürlüğünün zorla yok edildiğini iddia eden dönem yazarları bunu, Bizans için bir iman problemi haline getirme çabası içindedirler. Problem, toprak elde etmek ya da bir topraktaki insanların yaşadığı olaylar değil; Bizans'ın Latin Kilisesi'ne yaklaşması için kamuoyu oluşturma girişimidir. Bu nedenle de toprakla ilgili asıl husus Türk inançsızlığının hakimiyetinden ziyade kilise teolojisine ait yasa tartışmasıydı.⁷¹⁴

Toprağın niteliğı ve yurt olması öncelikle ve nihayetinde bir yasa meselesidir.⁷¹⁵ Daha önce de belirtildiğı üzere Balkan toprakları her iki cihetten gözlendiğinde kendi içinde şiddeti Schmitt'in tanımıyla parantez içi savaşlar halinde gören Avrupa, bu coğrafyayı Hristiyan olmayan topraklardan kendilerini ayıran bir sınır olarak tanımlamaya çalışır.⁷¹⁶ Osmanlı cihetinden ise Balkanlar, Osmanlı mirasının tezahür ettiğı bir yurt olarak algılanır ve bu ayrım Balkanların bugünkü

⁷¹² Johannes Pahlitzsch, "Manuel Gabalas", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.74; Johannes Pahlitzsch, "Gregory Palamas", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, 104.

⁷¹³ Mihailo St. Popovic, "Isidore Glabas", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.223.

⁷¹⁴ Franz Tinnefeld, "Demetrius Cydonas", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.247-248.

⁷¹⁵ Bu nitelendirmeler yalnızca tarihi birer veri olarak görülmemelidirler. Papa XVI. Benedict 12 Eylül 2006 tarihinde yaptığı konuşmada Bizans İmparatoru II Manuel Paleologos'a atıfla Türkleri tanrının doğasına ve yasasına aykırı hareket ederek, dini olanla şiddeti bir araya getirmekle suçlamış ve bunun fetihler için de bir yasa haline sokulduğunu iddia etmiştir. Türklerin ve müslümanların tanrısı, mantığa ve her türlü kategoriye transandant olarak bütün ilkelerden yoksun olmakla maluldür. Benedict XVI, "Faith, Reason and the University Memories adn Reflections", http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (Erişim Tarihi: 27.05.2020)

⁷¹⁶ Todorova, **a.g.e.**, s.17.

tartışmalarında önemli bir kavramsal rol oynar.⁷¹⁷ "Yasasız topraktakiler" olarak barbar nitelendirmesi ile tanımlanan insanların, farklı coğrafyadaki çeşitliliği muhafazası dini hoşgörü ile ispatlanamıyorsa, o halde bunun doğrudan toprağa ve insana yönelen bir yasanın muhafazası olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu bakımdan bugün de devam eden tartışmaların odak noktası dini hoşgörü değil, toprak ve "biz"e dair yasanın varlığı ile alakalı yurttaşın ve yurttaş olmayanın konumlanmasıdır.

Kilise düşüncesinde şehir ve toprak, evrenin düzeninden tanrının varlığına kadar giden tartışmalarla, kozmolojik argümanın kilit örneklerinden biridir.⁷¹⁸ Surlarla tarif edildiğinde şehir (bu manada yurt) bu argümanda dışına çıkmanın imkanı olmayan kozmosu tasvir eder.⁷¹⁹ Örneğin Roma'nın fethedilen bölgelere karşı tutumu Roma şehrinin fethedilen yerlere kadar genişlemesi olarak kabul edilmekte bu sebeple de birinin Roma vatandaşı olarak kabul edilmesi onun Roma şehri vatandaşı olması anlamına gelmekteydi.⁷²⁰ Roma'nın dışında yasa ile toprağı birleştirecek herhangi bir hareket alanı tasavvur edilmemiştir. Ancak Osmanlı erken dönemi için töre merkezinde düşünüldüğünde toprak, merkezle parça bütün ilişkisinde değildir; merkezin bizzat kendisidir. Devletin genişlemesi bu bakımdan merkezin genişlemesi olarak düşünülmemeli, yurdun genişlemesi olarak kabul edilmelidir. Bu manada devletin genişlemesi yeni yerlerdeki insanların mevcut topraktaki vatandaşlık hakları ile sisteme dahil edilmesi ile sonuçlanmıştır. Söylenebilir olan yaratılışa ilişkin evrensel yasayı da kapsayan töreye uygun yasaların uygulandığı mahal olarak toprağın yurt olduğudur. Bu mahal dışı açık olmakla birlikte dışarıdaki insanlara da açık bir mahaldir. Fertler bu bakımdan yasa vasıtasıyla evrensel yasaların parçası olarak değil, yasaya muhatap olanlar olarak ferdi varlıkları ile toplumsal olana dahildirler. Bu manada da fertlerin kendilerinin bir kimlik sahibi olduğunun bildirilmesi gerekir ki Osmanlı'nın erken döneminde Bitinya'daki insanları kurucu toplum şeklinde sentez olarak almak ve bunu otoriteyi

⁷¹⁷ Todorova, a.g.e., s.36.

⁷¹⁸ David T. Runia, "The Idea and the Reality of the City in The Thought of Philo of Alexandria", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 61, No. 3, Jul., 2000, s.365-366, 379.

⁷¹⁹ A.y., s.365-366.

⁷²⁰ Elif Dönmez Öztürk, a.g.e., s.32.

yaymayı amaçlamış insanların karışımı olarak görmek tutarsızlıktır.⁷²¹ Aksine erken dönemde kurucu şahsiyetler, coğrafyayı mahal olarak kabul etmiş, bunu genişleyen ve genişlediği bölgelerdeki insanları bir yasa çerçevesinde "biz"e dahil eden toprakla ilişki kurmuş Türklerdir. Bu nedenle tevarih metinlerinde geçen ve Türk olmak şeklinde ifade edilen vakıaların, etnik formasyon üzerinden değil töre, yurt ve toprak üzerinden bir şekillenme ve dönüşüm olarak anlamlandırılması gerekir.

Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda devlet için, yurttaki insanların itaatinin sağlanması, halkın vergilerin ödenmesi gibi gerekli yurttaşlık vazifelerini yerine getirmeleri ve güvenlik için o yurdu benimsemiş olmaları "biz" tanımının içine girmek için yeterli görülmektedir.⁷²² Söz konusu çaba erken dönemi ele alan tevarihlerdeki anlatıların kurgularına verilebilir olarak görülse de sonraki yıllarda devletin kendi vesikalarına yansıyan vakalar, bunun bir anlatı kurgusu olmasının ötesinde bilinçli bir politika olduğunu göstermektedir. Devlet için klasik olarak nitelendirilebilecek daha geç dönemlerde Afrika'daki fetih hareketlerinde devletin merkezinin fethedilen yerlerdeki insanlara karşı tutumunu bu manada destekleyici örnekler olarak kabul edilebilir. Kanuni Sultan Süleyman'ın Turgut Reis'e göndermiş olduğu emirde fethedilen Trablusgarb topraklarındaki halkın kendi tebaası gibi görülmesi, korunma yükümlülükleri ile bütün haklarının Osmanlı halkından gayrı olmadığı beyanı, basit hoşgörü ile değil bu tür töreye bağlı bir yasalılığın gerekliliğidir.⁷²³ Aynı şekilde devlet elde ettiği topraklarda halkın hayatlarını idamesine imkan tanıyacak iktisadi düzenlemeleri ve güvenlik tedbirlerini yerine getirmediğinde veya bu imkanları zorladığında halkın yurt tutma imkanı da ortadan kalkmıştır. Arşiv kayıtlarında pek çok örneğine rastlanan "cîlâ-yı vatan" yani insanların asli vatanlarını terk etme vakaları özellikle yerel idarecilerin iktisadi anlamda halkı zorda bırakan, yaşam imkanlarını ellerinden alan uygulamalarının

⁷²¹ Söz konusu iddiaya örnek olarak , Lowry, **Erken Dönem Osmanlı**, s.145.

⁷²² Todorova, **a.g.e.**, s.159.

⁷²³ **BOA.**, A.DVNSMHH.d 3/580. "Vilayet-i Trablus sâir memâlik-i mahrusem gibi olup ve reâyâ ve berâyâ ve halk dahi memâlik-i mahrusem halkı gibidir dâimâ nazar-ı merhamet ettim, ol diyâr-ı celîlî'l-ıtar nökêrândan hâlî olmayıp her vechle hıfz ve hırsatleri ve âdâ-yı dinden vilayetlere zarar ve gezend erîştirmemek ehem-i mühimattan olmağın..."

neticesidir.⁷²⁴ Ancak "cilâ-yı vatan" kavramı aynı zamanda reaya olarak halkın istediği şekilde istediği yere göçüp gidemeyeceğinin de bir ifadesi olarak alınmalıdır.

Bu noktada hem insanların yurtla ilişkisinin bir mükellefiyet bağı kurması ile yurdun tanımının bu mükellefiyetle şekillenmiş olması, hem de toprağın dönüştürülmesinde doğrudan ferdin kendi içsel birliğinin etkin olması, yurdu meşruiyet aracı olmaktan çıkararak, törenin aşkın manasının uygulanabildiği bu manaya uygun yasanın neşet ettiği bir mekan haline getirir. Aşkın manaya uygun yasa din, güvenlik, iktisat ve sürdürülebilirliği ferdin içsel birliğine temas ederek manalandırır ve paylaşılabılır kılar. Bu manada yasa siyasal değil; siyasal yasayı takip ederek işlevsel hale gelir. Bunu mümkün kılan ise törenin yaratılıştan toprağa kadar katmansal yapısının boşluksuz olarak var olmasıdır.

b. Hak ve Yükümlülükler

Yurttaşlık bakımından ben ve biz bilincinin oluşumu, insanların yurt algısına ve kabulüne bağlıdır. Devletin bu algıya uygun olarak insanları yurttaşlığa kabul etmesi, insanların haklarını korumak, yerine getirecekleri yükümlülükler konusunda onları mesul ve mükellef tutmakla gerçekleşir. Haklar konusu iktisadi, sosyal ve siyasal olarak insanların refah, güvenlik, kalıcılık beklentilerini karşılar. Yükümlülükler ise fertlerin siyasi organizasyona ve diğer fertlere karşı iktisadi, ictimai ve askeri açıdan mükellefiyetlerini belirler. Selçuklu sonrasında beyliklerin hızlı bir teşkilatlanma içinde olması, insanların belirli sosyal ve siyasal taleplerin siyasi olarak karşılanması çabası içinde olduklarına işaret eder. Batı Anadolu beyliklerini vücuda getiren kurucu şahsiyetlerin halk içinden çıkmış olması bu taleplerin halk ve kurucular nezdinde çakışmasına neden olmuştur. Osmanlı'nın diğer beylikler arasında öne çıkması, yukarıda sözü edilen yurttaşlık kabulünde diğer beyliklere göre dışa açık bir tutum izlemesi ve yurttaşlığa rağbetin artarak devam etmesi bu taleplerin Osmanlı'da diğer siyasi teşekküllere göre daha büyük ölçüde karşılandığı izlenimini vermektedir.

Fertlerin iktisadi, sosyal ve siyasal beklentileri, toprağın yurt olarak kabul edilebilirliği ve toprakta soy ve nesep açısından güvenli bir sürekliliğin

⁷²⁴ BOA., A.DVNSMHM.d 5/1686; BOA, A.DVNSMHM.d 68/81

sağlanabilmesi ile ilgilidir. Modern yurttaşlık deneyimi Marshall tarafından, iktisadi gelişmenin halka açık olması, mevcut halkın kabul edeceği, yeni gelenlerin anlayıp sürdürebileceği coğrafi ve mesleki hareketlilik; herkes tarafından kabul edilebilecek kolektif kimlik simgeleri etrafında açıklanır.⁷²⁵ Ancak bizim Osmanlı'da yurttaşlık tanımımız bu şekilde toplumsal olana katılımı değil; toprağı yurt olarak kabul etme ve benimseme düşüncesini merkeze almaktadır. Zira, yeni teşekkül eden bir devlet olarak Osmanlı'nın toprak algısının darülislam ve darülharb temelinde oluştuğunu, kuruluşu ve diğerlerinden toprak almaya ilişkin hukuki form arz eden bir sistemi en başından uyguladığını belirtmiştik. Bu nedenle yurt söz konusu olduğunda öncelikli olan yurdun toprak olarak hukuki durumudur.

Yükümlülükler noktasından devletin insanları yurttaş olarak kabulü, devletin sürekliliğinin ekonomik ve sosyal saiklerle yurttaşlar tarafından desteklenmesine bağlıdır. Devlet bu konuda yurttaşları korumakla yükümlü olmakla birlikte bu yükümlülüğü yerine getirebilecek mekanizmaların maddi olarak desteklenmesini halktan talep etmek zorundadır. Bu bakımdan özellikle iktisadi ilişkiler karşılıklı birer ilişki formu taşırlar. Devlet iktisadi ilişkileri ticaret, tarım, ganimet gibi hususlarda korumak ve genişletmekle yalnızca halkın ihtiyaçlarını karşılamaz; aynı zamanda devletin sürekliliğini sağlayacak gelirlerin devlete dönmesini sağlar. Güvenlik bakımından halkın süreklilik endişelerini giderirken, devletin iç güvenliğinde huzurunu, dış tehlikelere karşı halkın sadakatini yükümlülük olarak koyar. Bu bakımdan hak ve yükümlülükler karşılıklı ilişkilerdir.

Osmanlı'nın erken döneminde hükümdar-halk arasındaki ilişki, hak ve yükümlülüklerin birbirleri ile karşılıklı bir bağ içinde olup, hükümdardan halka bir ihsan ilişkisi oluşmaması nedeniyle, patrimonial bir sistemin oluşmasını engellemiştir. Karşılıklı işleyen hak ve yükümlülükler, Osmanlı için toprak-yasa bağının kurucu ilkelerden olması ve zemin ilişkisi teşkil etmesi nedeniyle toprağa bağlı olarak gelişmiştir. Bu bakımdan önceki bölümlerde ele alınan idari yapılanmanın halkla kurduğu temasın bir ihsan ilişkisi olmadığını tekrar etmemiz gerekir. Osmanlı Devleti'nde erken dönemlerde hak ve yükümlülüklerin net olarak

⁷²⁵ Jean Leca, "Yurttaşlık Üzerine Sorular", Çev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, Sy.55, Kasım 1993, s.60.

sergilenebileceği modern dönemdeki "kamusal alan"ın varlığının söz konusu olmaması, hükümdar ve halkın birbirinden nasıl, ne ölçüde hangi alanlarda ayrıldığıнын belirgin olmaması hak ve yükümlülükler konusunda söz söylemeyi güçleştirmektedir.⁷²⁶

Yurttaşlık çerçevesinde hak ve yükümlülüklerin temellendirilmesi, özellikle Avrupa tarihinde *Magna Carta*'nın esaslarının süreç içinde bir dizi insani haklara kaynaklık etmesi üzerinden yorumlanır.⁷²⁷ Kanun önünde eşitlik, suçu ispatlanmayan bir kişinin hapsedilmemesi, miras hukuku, mülkiyet hakları gibi özellikle medeni hakların temellendirilmesi bu tarihsel dönüşüm üzerinden açıklanır. Ancak *Magna Carta*'nın kuruluşunun esasında, Runnymede çayırındaki müzakerelerde baronlar ve Kral arasında bir sözleşme olması, özgürlükten kastedilenin serfler olmaması, her ne kadar halkı ilgilendiriyor iddiasında olsa bile Latince bir vesika olması, vesikanın orijinal metni konusundaki tartışmalar, 1215'ten 1250'li yıllara kadar zaman içinde oluşturulan ve değiştirilen maddeler, metnin en önemli unsuru olarak kabul edilen "eşitler" tanımının yalnızca baronları ifade etmesi, tarihsel anlamda "yurttaş"ı konu edinebilecek hak ve yükümlülüklerin varlığı konusunda soru işaretleri barındırır.⁷²⁸ Burada İngiltere halkına temel hak ve yükümlülüklerin sunulmasından ziyade mevcut bir takım hakların hukuki olarak teyit edilmesi önemli görülür.⁷²⁹ Ancak bu teyit, zaman içerisinde baronlar ve kral arasındaki ilişkinin hukuki olarak tanımlanması şeklinde gerçekleşmiştir. Sonraki yüzyıllarda toplumun devlete karşı reaksiyonlarında bu belge, hak taleplerinin kökenini vurgulamak adına bir kaynak olarak diriltiştir.

O Magna Carta ki, "İngiltere tarihinin belki en çok yanlış yorumlara yol açan vesikalarından biridir, zira sonradan gelen nesiller, onun hükümlerinden kendi çağlarına ve fikirlerine uygun düşen mânalar çıkarmışlardır." Aslında bir feodalizm manifestosundan başka bir şey olmayan bu belge "İngiltere halkının hürriyet teminatı" ya da "hürriyetin temeli" olarak adlandırıldı. Bu yanlış yorumlamalar, "hakikat"ı arayan tarihçileri bir hayli üzmüş olabilir. Ancak ne var ki, tarih boyunca daha çok bu çeşit yorumlar etkili olmuştur. Magna

⁷²⁶ Mehmet Genç, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, Sy.1, 1998/1999, s.175-176.

⁷²⁷ Sir Ivor Jennings, *The Queen's Government*, London, Penguin Books, 1960, s.9-13.

⁷²⁸ Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak*, İstanbul, Dergah Yay., 2019, s.38-39, Nicholas Vincent, *Magna Carta: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford Uni. Press, 2012.

⁷²⁹ Ersen İlal, "Magna Carta", *İstanbul Üni. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.XXXIV, Sy.1-4, s.232

Carta'nın asıl önemi, müteakip yüzyıllarda ondan çıkarılan olumlu neticelerde ve onun İngiliz halkının zihinlerinde yarattığı intibada kendini gösterir.⁷³⁰

Magna Carta'nın tarihi arka planına bakıldığında o tarihlerde Avrupa'daki pek çok bölgede benzer muahedelerin yürürlükte olduğu görülmektedir.⁷³¹ Ancak sonraki yüzyıllarda bu muahedenin farklı yorumlarından istihrac edilen haklar meselesi, hakların birer hukuki şart olarak tarihin içinde herhangi bir yerde gözlenmesini anakronik hale getirir. Söz konusu muahedeler bir yandan baronların ve feodal yöneticilerin haklarını korurken bir yandan hukuk kodlarını deklare eden, yönetimi kendinden öncekilerden ve etrafındakilerden yönetim ve meşruiyet bakımından ayırma vazifesi görürler. Bu bakımdan bir hak göstergesinin ötesinde siyasal meşruiyetin kavramsal olarak ilanı şeklinde görülebilirler. Ancak içerik olarak otoriteyi merkeze alıp mülkiyet haricinde toprağı konu dışında bırakmaları ile bir "sınır dışı" kavramını ve "barbar" nitelendirmesini içsel olarak devam ettirmektedirler.⁷³² Bu nedenle bu belgeler ve hukuk kodları, sınır dışında kalanı herhangi bir hukuka konu edinmekten kaçınır. Bu tür yurttaşlık toprakla alakalı değil, hükümdar, kamusal alan ve hukuk kodları ile varlık bulan ve şehrin duvarlarını evren için sınır kabul eden bir algının ve weltanschauung'un⁷³³ ürünüdür.

Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nde erken dönemde hak ve yükümlülüğten bahsedebilmek adına kendi şartları çerçevesinde öncelikle hükümdar ve halk arasındaki ilişkinin açıklanması gerekir. Daha önceki bölümlerde iktisadi durumu incelerken patrimonial ve feodal yapı değerlendirmelerinin kavramsal ve hukuksal

⁷³⁰ H. V. Wiseman, "Magna Carta Efsanesi", Çev. Münici Kapani, **Ankara Hukuk Fakültesi 30. Yıl Aramağani**, Ankara Üni. Hukuk Fakültesi Yay., 1966, s.465.

⁷³¹ **A.e.**, s.466.

⁷³² Vincent, a.g.e., s.10-13.

⁷³³ Hegel'in ideoloji bağlamında kullanmış olduğu ve zaman zaman farklı açılardan ele alınan bu kavram Yalçın Koç tarafından şu şekilde açıklanır: " "Kilise teolojisi'ne" mahsus "ilk günah (peccatum originale)" kavramı, "(ört'ül'ü) beşer'i travma" düşüncesi esasında olmak üzere, "projeksiyon" yoluyla tesis edilen "Weltanschauung (dünya görüş'ü)" fikrine dayanır. Burada "görüş" ile kastedilen, "dünya yapısı'dır"; bundan "dünya gör'ü'sü" olarak da söz ederiz." Yalçın Koç, **Theographia'nın esasları**, s.460. "Anadolu Mayası" isimli kitabında ise Yalçın Koç, kavramı Psikanalitik kuram itibariyle biraz daha kapsamlı ele alır: "'Animizm'e mahsus olan "Weltanschauung (dünya görüş'ü)", "projeksiyon mekanizması" yoluyla teşkil olunur. Bu, esasen, "pshuke"ye mahsus mekanizmalar vasıtasıyla, "dünya"nın "fil'en" "tesis" olunmasıdır (...) "Weltanschauung(dünya görüş'ü)", bu bağlamda, "anlayış" manasındaki "görüş" değildir. "psşik cihet esasında tesis ediş" anlamındaki "görüş"tür. Mesela bir "şey'i "görmek", bunu "görü'sel nesne" olarak tesis etmektir; bu manada. Bu itibarla, "Weltanschauung", yani "dünya görüş'ü", "dünyanın bizatihi tesis ediliş'i"dir." Yalçın Koç, **Anadolu Mayası**, s.309.

anlamda Osmanlı'da aranmasının imkansızlığı üzerinde durulmuştu. Bu manada yine kavramsal çerçevede "kul" sisteminin etimolojik kökeninin Osmanlı'da halkı açıklamak konusunda bağlam dışı kullanıldığının belirtilmesi gerekir. Daha önce açıklandığı üzere kul kavramını öncelikli olarak sadakat manasından ele almak gerekir. Kavramsal olarak ise özellikle devşirme kökenli asker-bürokrat kesim için kullanılan terim, ister reaya isterse de bu sınıf için kullanılsın, "köle" anlamını ihtiva etmemektedir. Osmanlı'da herhangi bir ferдин hürriyet tanımının kapsamı, iktisadi, medeni ve hukuki anlamda devletle toprak üzerindeki karşılıklı ilişkisi çerçevesinde belirlenir. Bu ise hukuki ve iktisadi anlamda toprak ve insan arasında bir birlikten söz edilip edilemeyeceği meselesidir. Osmanlı'da haklar, *Magna Carta*'ya uygulandığı şekliyle sonraki yüzyıllarda önceki bir olayın efsanevi bir kaynak haline dönüştürülmesi şeklinde değil, daha geç dönemdeki kavram ve uygulamaların hangi çerçevede önceki dönemle süreklilik arz ettiğinin veya değişim yaşadığının belirlenmesi ile anlaşılabilir.

Osmanlı'nın özellikle erken yıllarında kendi kavramsal ve hukuki çerçevesinde yurttaşlık statüsünü herkese açık bir hale getirdiği, etraf beylik ve devletlerden bu açıklıkla temelde ayrıştığı belirtilmişti. Osmanlı'da yurttaşlık statüsüne sahip olanların en temel kazanımları, haklarının hukuki olarak hem sosyal hem de siyasal anlamda korunuyor olmasıdır. Bu korunmayı yalnızca Osmanlı hukukunun şer'i ve buna bağlı olarak örfi anlamda bağlayıcılığı noktasından görmemek gerekir. Halk için bağlayıcılığında zaten problem olmayan hukukun en önem arz eden yanı, onun aynı zamanda ulaşılabilir ve herkes için statü söz konusu olmadan başvurulabilir olmasıdır. İslam devlet hukukunda hükümdarın temel fiillerinden olan aynı zamanda da bir yerin fethedilmesini müteakip o yerin darülislam olmasını sağlayan şeyin o yere kadı atanması olduğu daha önce ifade edilmişti. Yani bir yerin fethedilmesi orada hukukun resmi olarak tesis edilmesi ile hitama erer. Bu cihetten ele alındığında ulaşılabilir bir hukuk sisteminin güç bildirgesi ve hükümranlığın ötesinde yurttaş haklarının bir gereği olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş fiilinin resmen gerçekleştiği vaka olarak ele alınan Karacahisar Hutbesi vakasında o yere kadı atanması gerçekleşen ilk fiillerdendir. Bu bakımdan devletin kuruluşunun resmen gerçekleşmesi meselesi aynı

zamanda yurttaşlık haklarının da resmi ve fiili olarak başlatır. *Magna Carta* örneği ile karşılaştırıldığında bir takım davaların görülebilmesi adına kral yılda dört kere olmak üzere eyalet mahkemesi kurulması için yargıç gönderileceğini beyan eder.⁷³⁴ Bu bakımdan tarihsel anlamda bir hak olarak hukukun ulaşılabilir olması da temel bir problem olarak görülür.

Statü meselesi haline gelmeden hukukun herkes için uygulanabilir olması zenginlik ve fakirliğin maddi olarak hukuka ulaşmakta belirleyici olmamasıdır. Yani modern toplumlarda çok sonraları gelişen mahkemelerin ücretsiz bir şekilde herkese açık olması durumudur.⁷³⁵ Yıldırım Bayezid zamanında kadılar ile ilgili yapılan şikayetin günümüze ulaşmış olması bu bakımdan büyük önem arz eder. Yıldırım zamanında kadıların rüşvet iddiası ile itham edilmesi sonrasında gelişen süreçte, kadıların belirli ve standart tarifelerde resmi bir harç almaları sultan tarafından onaylanmıştır. Burada rüşvet ile kastedilen bu hak çerçevesinden mahkemenin sonucunu değiştirebilecek, hükümde sakatlık içerecek bir rüşvet meselesi değil; insanların mahkemeye ulaşabilmesi, şikayet ve davalarını başka bir maddi gereksinim olmadan gerçekleştirebilmesi ile alakalı bir engeldir. Bu manada hak, kazanım, yargılanma, ceza ve yaptırımlarda insanların eşit olması, aynı şekilde kadı ve mahkemeye hesap vermeleri herkesin mahkemeye maddi olanaklarına bakılmaksızın ulaşabilmesi ile alakalıdır. Bununla birlikte hukuk metinleri, muadillerinin aksine statü açısından halk arasında yargı karşısında bir eşitliğin olduğunu bildirir.⁷³⁶ Osmanlı özelinde insanlar arasında bu tür bir ayrım mevcut olmamakla birlikte, ancak davaların ve şikayetin içeriğine göre bir ayrım söz konusudur. Bu nitelikleri desteklemek ve halkın hukuki zemine dair bilgi sahibi

⁷³⁴ Magna Carta, XVIII. ve XIX. Maddeler, bkz. İlal, a.g.e., s.217

⁷³⁵ "Durum buysa, medeni hakların tam eşit uygulanmasını sağlamak amacıyla neler yapıldı? Bu amaçla gerçek anlamda tek bir şey gerçekleştirildi: Sıradan insanlara ucuz yargı hizmeti sağlamak amacıyla 1846 yılında Eyalet Mahkemeleri açıldı. Bu önemli değişim, yasal sistemimizde çok köklü bir reformun yapılmasını ve sıradan insanlar için çok büyük öneme sahip davalara gerçek değer verilmesini sağlamıştır. Ancak buna rağmen, Eyalet Mahkemelerinin maliyetleri ihmal edilecek denli düşük değildir ve bu mahkemelerin yetki alanları sınırlıdır. Bu yönde alınan bir tedbir ise, yoksulların ücret ödemeksizin gönüllü yargı hizmetlerinden yararlanmalarını sağlayacak bir prosedürün hazırlanmasıdır." T. H. Marshall, Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay, 2006, s.17-18.

⁷³⁶ Magna Carta, madde XXI; "Kontlar ve baronlar ancak kendi eşitleri tarafından ve işlemiş oldukları suçlara uygun bir şekilde para cezasına çarptırılacaklarıdır. Bkz. İlal, a.g.e., s.219

olabilmeleri adına kanunnamelerin halka ilan edildiğini ve çeşitli şekillerde yaygınlaştırıldıkları bilinmektedir.⁷³⁷

Hukukun yaygınlaştırılmasında, hukuk uygulayıcıların aynı zamanda bu hukuka bilgi olarak malik olması diğer bir önemli noktadır. *Magna Carta* metnine yansıyan şekilde alınacak olursa kral, yargıçların hukuk ve kanun bilen kişilerden atanacağına dair bir ahitte bulunmaktadır.⁷³⁸ İslam hukuk usulünün cari olduğu Osmanlı kuruluş yıllarında, kadılarda aranacak nitelikler zaten belli olmakla birlikte hukuk uygulayıcıların mevcut kanunlara ulaşımı için de gereken önlemler alınmıştır. Ancak bunun yanı sıra yurttaşlar için daha büyük önem arz eden şey, gerek ilmi literatürün gerekse de ilmi çevrenin halka açık olmasıdır. Bu durum insanların temel ölçülerde hukuka bilgi olarak ulaşmalarının imkanını sağlar. Bilgiye malik olan insanlar, hukuki uygulamaların niteliği hakkında muhakemeye güç yetirebilmekte ve bunu bir hak olarak ellerinde bulundurmaktadırlar.

Dikkat çekici olan nokta kanunnamelerin gerek ıssarında gerekse halka duyurulmasında, onların kanunname hükümlerine riayetini sağlama hedefinden ziyade, kamu görevlilerinin halka keyfi muamele yapmasını önleme hedefinin öncelik taşımasıdır. Daha açık bir ifadeyle kanunnameler daha çok ehl-i örf denilen kamu görevlilerinin keyfi cezalar vermesini, dilediği gibi vergi koyup tahsil etmesini ve kanuna aykırı diğer davranışlarını önlemek için çıkarılmıştır.⁷³⁹

Osmanlı halkının haklar konusunda bir diğer önemli hususiyeti eğitim hakkının herkes tarafından talep edilebilir ve elde edilebilir oluşudur. Bu durumda kişilerin maddi durumları, sosyal ve mesleki statüleri eğitim almalarının önünde bir engel teşkil etmemiştir. Modern toplumların değerlendirilmesinde eğitimin bir yurttaşlık hakkı olmadığı, devletin yurttaşlarına çocuklarını eğitime hakkını tanımış olduğunu ileri sürülmüştür.⁷⁴⁰ Ancak buradaki temel ayrım daha önce de bahsedildiği üzere toprağın devre dışı kalarak mekan olmaktan çıkarılması; yalnızca mübadele ve üretim aracı olarak kabul edilmesinde yatmaktadır. Kamusal alanın önce toplum, sonra insan için mekan haline dönüştürülmesi, devlet ile toplum arasında bir boşluk

⁷³⁷ M. Âkif Aydın, "Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun işleyişindeki Yeri", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, s.78-79.

⁷³⁸ *Magna Carta*, madde LVI, "Yargıç, bölge amiri, şerif ve diğer memurları memleketin kanunlarını bilen ve bunları iyi koruyabilecek kimseler arasından tayin edeceğiz"; bkz. İlal, a.g.e., s.222.

⁷³⁹ Aydın, "Kanunnameler", s.81.

⁷⁴⁰ Marshall, a.g.e., s.17.

olarak kamusal alanı tasarlar.⁷⁴¹ Yurttaşlık hakları bu kamusal alanda bir diğeri ile temas halinde iken ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı tarih metinlerinin satır aralarında görülen ilim bahislerinin toprakta kalıcı olmak ve kalıcılık için hukukun işler olması ile alakası var iken, eğitimin kamusal alanda pragmatik bir ilişki olarak değerlendirilmesi devamlılık ve kalıcılık değil; bireylerin toplumsal faydadan aldıkları payın artırılması ile ilgilidir.⁷⁴² Bu bağlamda eğitimle kastedilen şeyin ne olduğuna dair öncelikli olarak bir ayrıma gidilmesi gerekir. Osmanlı erken döneminde eğitim manasında ilmiye sistemi kendi iç dinamikleri, hiyerarşisi ve sürekliliği bakımından halk için ulaşılabilir bir sistemdir.

İnsanların bir devletin yurttaşlığına geçmesi ve kabul edilmesi tabii bir durum olmakla birlikte bazı özel durumların yurttaşlığa kabulde bir avantaj olarak öne çıkması söz konusudur. Kadim bağları ile yurttaşlık hakkını daha önce elde edenler, yeni gelenlere nazaran yurttaşlık için daha fazla bedel ödedikleri iddiasıyla yeni gelenlerin kendi haklarında bir kayba sebep olduğunu iddia edebilirler. Özellikle bu tür durumlarda yurttaşlığa kabulde eğitim ve mesleki formasyon bu iddianın muhatapları arasında bazılarına avantaj sağlayabilir.⁷⁴³ Zira yurt ve kimliğin ilişki biçimi ile ilgili bölümde tartışıldığı üzere Roma'nın yurttaşlık haklarını genele yayma politikasına yöneldiği dönemlerde bu politika, Roma vatandaşlarının sert tepkisi ile karşılaşmıştır. Ancak Roma, özellikle İmparatorluk döneminde halkın içinde statü ve güç sahibi kişilere yurttaşlık hakkı tanımakla onların bağlılık ve menfaatlerini Roma'nın menfaatlerine bağlamıştır. Osmanlı için kavramsallaştırılacak olursa, ilmiye ve zanaat erbabının böyle bir ayrıcalığa sahip olup olmadığı sorulabilir. Özellikle ilmiye alanında dışarıda ilmi merkezlerdeki hareketliliğin Osmanlı'ya kazandırılması devlet tarafından desteklenmiştir. İlmi alana mensup bu isimlerin Osmanlı ülkesine davet edilmesi ayrıca makamlarına uygun mansıplar elde etmesi ilk

⁷⁴¹ Maurizio Passerin D'entr ves, "Hannah Arendt Ve Yurttaşlık Kavramı",  ev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, Sy.55, Kasım 1993, s.68.

⁷⁴² Yukarıda bahsi geçen kadıların rüşvet alması ile ilgili olayda Yıldırım Bayezid ile Çandarlı'nın kölesi arasında geçen konuşmada, kadıların yok edilmesi halinde, hukukun sürdürülebilmesi için en yakın okumuş kesim olarak Bizanslı rahiplerin ülkeye davet edilmesinden bahsedilir. Bu ifade bugün hak olarak ele alınan hukuk, eğitim gibi hususiyetlerin birbirlerinin içine geçmiş olduğunu aynı zamanda da devlet ve halk arasında haklar ve menfaatler açısından kesin ayrımların olmadığına işaret eder. Bkz.  şık Paşaz de, **a.g.e.**, s.342.

⁷⁴³ Leca, **a.g.e.**, s.61.

dönemden itibaren sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.⁷⁴⁴ Ancak bu davetlerin, yurttaşlıktan ziyade ilmi hareketliliğin İslam coğrafyasındaki mahiyeti, ilim merkezlerinin Osmanlı topraklarına kaydırılarak, Osmanlı'nın ilmi hareketlilik ve çevre konusunda da bir cazibe merkezi haline gelme isteği ile alakası vardır. Bu nedenle mesleki ve ilmi yeterliliğin zannedildiği şekilde bir avantaj sağladığı söylenemez. Zira ilk Rumeli fetihlerinde görüldüğü üzere Rumeli'ye geçen Balıkesir bölgesine yönelmiş Arapevli taifesinden söz edilmesi, Osmanlı'nın sadece ilmi değil nüfus ve yurt açısından bütün halinde bir cazibe merkezi olmasına işaret eder.

Özellikle fetih bölgelerine yerleştirilen veya zorunlu olarak göçe tabi tutulan insanlar üzerinden gözlemlendiğinde, seyahat ve yerleşim hakkı konusunda kısıtlı bir çerçeveye Osmanlı'da gözlenmektedir. Bu durumu öncelikle iktisadi denge ve süreklilik açısından yükümlülükler üzerinden değerlendirmek, sonrasında ise güvenlik, kimlik ve eğitim esasında haklar açısından denetlemek gerekir. Daha önce zorunlu göç ve yerleştirmelere değindiğimiz için bunların iktisadi açıdan öncelikle tarım, üretim ve iktisadi hayatın refah düzeyinde devamlılığı, iâşe şartının yerine getirilmesi olarak değerlendirilmelidir.⁷⁴⁵ Üretim ve tüketim dengesini kurmak esasında bu anlayış, öncelikle bölgesel üretimin ve mal girdisinin bölgenin ihtiyacını tam olarak karşıladıktan sonra başka bölgeye ihrac edilmesi anlayışına dayandığı için, üretim dengesinin bozulması mal arzının bozularak fiyat dengesizliğine hatta bölgesel kıtlıklara sebebiyet vereceği için devlet, korumacı bir politika ile yerleşimler üzerinde söz sahibi ola gelmiştir. Bu politikalara fethedilen bölgelerin güvenlik ve şenlendirme esasları da eklendiğinde bugün anladığımız manada bir hakkın bulunmadığı görülür.

Osmanlı için söylenebilecek en temel şeylerden birisi askeri ve ilmi hareketliliğin en yüksek düzeyde tutulması arzusudur. Bu bakımdan eğitim gibi zorunlu hak talepleri bu manada yer değiştirmenin de bir hak olarak tanınması anlamına gelir. Sonraki dönemlere ait kayıtlarda rastlanan yer değişimleri, sebepleri açık olarak görülmemekle birlikte bunun katı bir şekilde kısıtlanmadığını

⁷⁴⁴ Bu isimler arasında en erken verilebilecek örneklerin başında Orhan Gazi'nin İznik medresesine tayin ettiği Davud-ı Kayseri verilebilir.

⁷⁴⁵ Genç, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri", s.177.

göstermektedir.⁷⁴⁶ Güvenlik açısından ise bir köy ahalisinin başka bir yere göç etmelerinden sonra 10 yıllık bir müddetin geçmesi halinde bulundukları yerde iskanları kabul edilirken, bu ahalinin derbent gibi güvenlik bölgesi ahalisi ya da bir vakıf arazisi gibi iktisadi açıdan kıymet taşıyan bir yerin ahalisi olması halinde süre şartına bakılmaksızın eski yerlerine gönderilecekleri kanunla belirtilmiştir.⁷⁴⁷ Güvenlik ve iktisat bu hususiyetle belirleyici bir durumdur. Halkın bir kısmının hareketinin diğer bir kısım halkı veya tamamını tehlikeye atacak hareketi özgürlük kapsamında değerlendirilmemektedir.

Toplumsal alanın tesis edilmesi temelde mülkiyet haklarının işletilmesi ile ilgili bir sistemin kabulü üzerinden gerçekleşmiştir. Mülkiyet mübadele ve izonomi bakımından toprakla ilişkinin değil, toplumun tesisinin hangi tür eşitlik üzerinden kurulacağına işaret eder. Örnek olarak Kojin Karatani bunu Atina ve İyonya ayrımı üzerine inşa ederken asıl meselenin izonomi olduğunu iddia eder. İzonominin zemininde aile ve klan ilişkileri bakımından aidiyet vardır. İzonomi yüksek bir medeniyet seviyesi olarak bütün aile, klan ve statü ilişkilerinden azade bir şekilde gelişir. İzonomide mülkiyet ilişkilerinin tesisi aslında polise sadakatle birleşmektedir ki bu yerli klan tanrılarının terkedilerek tek tanrıda birleşmesi gibi daha büyük bir mefkurede birleşmektir. Bu ilişkinin geliştiği İyonya'da insanlar, diğer kişilerin topraklarında çalışmaktansa başka bir yere göç ederek eşit bir şekilde hayatlarına devam edebilirler. Eşitlik toplumsal alanı, mülkiyetten ve dolayısıyla topraktan kurtaran kamusal alanla gerçekleşir.⁷⁴⁸ Konu bu bakımdan modern dönemi de içine alan bir tesis meselesidir. Toprak ve mülkiyet ilişkisi üzerinden ifade edilmek istenen, toprağın varlık ve zemin olarak mevcudiyetini dışlayıp kamusal alanı zemin olarak kabul eden toplum ve polis fikrine ulaşma gayretidir. Bu fikre göre mülkiyet bir şeyle veya toprakla değil fikriyatla tesis edilir. Nihayetinde eşitlik, mülkiyeti dayanak olarak kabul eden bir olgu haline gelir.

⁷⁴⁶ Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 1984, s.71.

⁷⁴⁷ Osmanlı Kanunameleri, s.309.

⁷⁴⁸ Kojin Karatani, **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, 2.bs., İstanbul, Metis Yay., 2019, s.29-30.

Mülkiyet meselesini eşitlik temelinde anlamak, aynı zamanda bunun yalnızca haklar sahasında sınırlandırılması anlamına gelir. Osmanlı'da ise mülkiyet meselesi bu manası ile hak ve yükümlülüklerin kesişme noktasında bulunur. Özellikle toprak meselesi üzerinden ele alındığında bu kesişme noktası hukukun varlığının kendisini gösterdiği yerdir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki burada mülkiyet hakkı ile kastettiğimiz husus, gayr-i menkuller ve toprak üzerindeki mülkiyet hakkıdır. Zira menkul ve gayr-i menkuller arasında bu ayırım yapılmadığı takdirde özellikle İslam hukuku içinde kavramsal karışıklıkların ortaya çıkması söz konusudur. Mülkiyet denildiğinde genel olarak gayr-i menkuller üzerindeki mülkiyet hakları kastedilir.⁷⁴⁹ Bunu belirtmemizin nedeni İslam hukukunda arazi ve arazi üzerindeki ağaç, bina gibi şeylerin mülkiyetinin birbirinden ayrılmasıdır. Arazinin üzerindeki bu eşyalar arazinin mütemmim cüzü olarak kabul edilmediği yani arazinin bizzat aslında ait olmadığı için (arazi, üzerindeki bu eşyaların varlığı ve yokluğu arazinin şahsi varlığında bir noksanlık vücuda getirmezler) arazinin mülkiyeti ile bu eşyaların mülkiyeti birbirinden ayrı olarak ele alınabilir.⁷⁵⁰

Mülkiyet meselesinde toprak, mülk ve tasarruf bakımından ikiye ayrılır. Bu sistemde, tasarruf bakımından toprak miri arazi hükümleri ile rakabesinin devlette, tasarrufunun ise şahıslarda olduğu yerdir. Mülkiyetin devlette olduğu topraklarda refah; üretim, ve teknolojinin büyük bir değişim yaşamadığı bir ortamda kaynak dağılım dengesini tutturabilmekle alakalıdır.⁷⁵¹ Bunun yanında yine mülkiyetin şahıslara ait olduğu gayr-i menkuller de ayrıca söz konusudur.⁷⁵² Osmanlı'nın erken dönemlerinde bu konuda belirli bir mevzuat bize ulaşmamış olmakla birlikte, Anadolu ve Rumeli fetihlerinde elde edilen yerlerin bir kısmı miri arazi kabul edilmiş, bir kısmın mülk olarak askerlere tahsis edilmiş ve bir kısmı da eski sahiplerinde bırakılmıştır.⁷⁵³ Kadim şehir ve kasabaların dahilinde bulunan yerler,

⁷⁴⁹ Hasan Hacak, "Mülkiyet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXI, 2006, ss.543-548.

⁷⁵⁰ Hacak, a.m.d.

⁷⁵¹ Genç, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, s.71; Karatani, **a.g.e.**, s.30, 41-42.

⁷⁵² Ömer Lütfü Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller II", **İstanbul Üni. Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.VII, Sy.1, 1941, s.157.

⁷⁵³ Macit Kenanoğlu, "Miri Arazi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXI, 2006, ss.540-542; Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku II", s.157; Halil Cin, "Osmanlı Toprak Hukukunda Miri Arazinin Hukuki Rejimi Ve Bu Arazinin

bunlara komşu olup yarım dönümü geçmeyen araziler, öşri ve haraci topraklar, miri arazi iken şahıslara temlik edilen araziler, ölü toprak iken hükümdarın izniyle mülkiyet karşılığı işlenen yerler özel mülkiyete konu olan arazilerdir.⁷⁵⁴ Bu gibi yerlerin alım-satım, miras, vakıf gibi mülkiyetine ait bütün hakları fertlere aittir.⁷⁵⁵ Miri arazinin ise mutasarrıfları devlete karşı kiracı konumunda olmakla birlikte bu kiracılık klasik anlamda bir kiracılık değil; üzerindeki şeyler mirasa konu olan, intikal ve tasarruf haklarını kişilerin ellerinde bulundurdukları, kazançlarından vergi ile yükümlü oldukları arazilerdir. Bu arazilerin üzerindeki ağaç, bina gibi şeylerin mülkiyeti de kişilerin olduğu için mirasa konu olur.⁷⁵⁶

Üretim ve ekonomi dengesi adına miri araziler üzerinde kişilere verilen yetki, geniş tasarruf haklarıdır. Bu haklar toplumsal alanın sürdürülebilirliği ve düzeni ile de alakalıdır. Örneğin bir köydeki arazi mutasarrıfı tarafından başka bir köydeki kişiye ferağ edilirse, köyde bulunup toprağı olmayan veya çok az toprağı olanların araziye almada öncelik hakkı bulunmaktadır.⁷⁵⁷ Bu noktada toprakların tasnif ve kullanımı tam anlamıyla toprağın kendi hukukuna bağı bir şekilde gelişmiştir, bu nedenle de toprağın yurt haline gelmesinden bizzat toprak bakımından bahsetmek gerekir. Yalnızca üretimin ve mübadelenin konusu yapılan toprak, yurt olarak anlam alanına dahil edilmez, bu yüzden de toprakla birlikte düşünülmesi gereken yurttaşlık bir devlete mensup olmak ve siyasi organizasyona dahil olmak üzerinden tanımlanır. Bu durumda miras gibi temel haklar ancak ihsan ilişkisi üzerinden patrimonial bir ifade alanında geçerlilik kazanır.⁷⁵⁸ Fakat Osmanlı'da miras hakkı gayr-i menkuller üzerinden toprağın kendi hukukuna bağı bir şekilde öncelikle değerlendirilir. Mülkiyeti devlette, tasarruf hakkı fertlerde olan arazilerde miras meselesi örf ile düzenlenmiştir. Erken dönem için "kanun-ı kadim" atfıyla, miri arazinin meccanen yani bedelsiz olarak murislere intikal etmediğı belirtilmiştir, ancak mülk olanlarda

TMK. Karşısındaki Durumu", **Ankara Üni. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.XXII-XXIII, Sy.1-4, 1965-1966, s.749-750.

⁷⁵⁴ Macit Kenanoğlu, "Mülk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXX, 2005, ss.157-160.

⁷⁵⁵ Ömer Lütfü Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller III İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıflarının Hususiyeti", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.VII, Sy.4, 1941, s.919-920.

⁷⁵⁶ Kenanoğlu, a.md.

⁷⁵⁷ Kenanoğlu, a.md.

⁷⁵⁸ Magna Carta, madde II-IX, bkz. İlal, a.g.e., s.216.

miras bir hak olarak korunmuştur.⁷⁵⁹ Mülkiyet hakları toprakla doğrudan ilgili haklar olarak öncelikle ve genel olarak iktisadi düzenin insanlar için refahı sağlamakla yükümlü olması üzerinden değerlendirmeye açıktır. Bu bakımdan üretimi ilgilendiren tarım arazilerinde ekim, dikim gibi hizmetlerin süreklilik arz edecek şekilde düzenlenmesi ve miri arazilerin mülkiyet hakkından uzak tutulması bununla ilgilidir. Ancak asli ihtiyaçlar içine dahil olan barınma ihtiyacının karşılığı olan şehirlerdeki araziler tabii bir şekilde mülkiyet hakkı ile bağlantılandırılmıştır.

Benzer olarak evlilik, boşanma, din hürriyeti, ticaret gibi alanlarda da fertlerin geniş bir hak çerçevesine sahip olduğu görülmektedir. Bu alanlardaki sınırlandırmalar, özellikle İslam hukukunun şartları çerçevesindeki tanımlara bağlı olarak gelişmiştir. Din değiştirme gibi hususlardaki hukuki olarak göze çarpan bir engelleme ile karşılaşmamaktadır. İslam dininden dönme yani irtidadın cezalandırılması, siyasi-örfi bir ceza olarak kabul edilmiş bu ceza irtidad fiilinin değil, küfürde ısrar ile Müslüman halka savaş açmış olmanın cezası olarak görülmüştür. Zira dinden dönen kadının cezalandırılmaması böyle bir tehlikesinin söz konusu olmaması ile alakalıdır. Bu bakımdan dinden dönme, bunun bir ısrar ve isyana dönüşmesi vatana ihanet ve dolayısıyla yurdun tehlikeye atılması halini aldığında ceza ile neticelenir.⁷⁶⁰ Dinden dönmeye cezanın söz konusu olduğu örnekler kişilerin dinden dönmelerinin değil; Müslüman kisvesi altında gayr-i meşru fiiller işleyip tekrar eski dinine dönmesi neticesinde toplumda yankı uyandıracak haller sergilemesi gibi fiillerin neticesidir.⁷⁶¹ Ancak fıkhen mürtedlerin ticari ve sosyal bazı hakları korunurken evlilik gibi hakları ellerinden alınır.⁷⁶² Yurttaşların ticari haklarındaki sınırlandırmalarda ise devletin doğrudan müdahalesi dini, siyasi

⁷⁵⁹ Abdurrahman Yazıcı, "Arazi Kanunnâmesi (1274/1858) Ve İntikal Kanunlarıyla İslam Miras Hukukunun Mukayesesi", **Ekev Akademi Dergisi**, Sy.60, Yaz 2014, s.462. Kız ve Erkek çocuklara intikal noktasında miri arazilerin intikalinde, kızların varis olmaları farklı kanun uygulamaları ile gerçekleşmiştir. Atıf Efendi, **Arazi Kanunname-i Hümayunu Şerhi**, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1319, s.5.

⁷⁶⁰ Şeyh Bedreddin, **Letâifü'l-İşârât**, s.655; Asım Cüneyd Köksal, **a.g.e.**, s.52; **BOA**, A.DVNSMHM.d 2/175,

⁷⁶¹ Klasik döneme ait bir örnek olarak Gelibolu'da Serandizar isimli zımmi, Müslüman kadınlarla birkaç defa gayr-i meşru ilişkide yakalanmış, kendisinin Müslüman olduğunu beyan ederek cezadan affını talep ettikten sonra tekrar irtidad ettiğinin bildirilmesi ile hukuken cezasının verilmesine hükmedilmiştir, ancak cezanın tanımı için hakkında şer' ne gerektirirse ifadesi kullanılmış ve ceza yargılamaya terk edilmiştir. **BOA**, A.DVNSMHM.d 36/504

⁷⁶² Şeyh Bedreddin, **Letâifü'l-İşârât**, s.655.

ve toplumsal şartlara göre gelişmiştir. Erken döneme ait doğrudan bir örnek bulunmamakla birlikte daha geç dönemlerde bu tür uygulamaların bazı durumlarda ulema ile idarecileri karşı karşıya getirdiği rivayetler mevcuttur.⁷⁶³ Bu noktada haklar, yükümlülükler noktasında belirli sınırlandırmalara tabi tutulmuştur.

Fertlerin bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda hakları ile yükümlülükleri karşılık bir şekilde ilerlemektedir. Hukuk, mülkiyet, eğitim, sosyal hakların her birinin talebi aynı zamanda vergi, sadakat, güvenlik, refah gibi bir yükümlülükle dengelenmektedir. Bu dengenin merkezinde toprağa dair hukukun varlığı yer alır. Zira hukukun işlemesi ve ulaşılabilir olması, bir yerin fethine müteakip o yere doğrudan bir kadının tayini ile başlar. Mülkiyet toprağın ele geçirilmesinde toprağa uygulanan hükümde, o yerin öşri, haraci aynı zamanda miri, memluki ya da mevat olması ile şekillenir. Eğitim ise öncelikle o yerde kalıcı olmakla bağlantılı iken sosyal haklar yurttaşların yurtda barınmalarının ve devamlılıklarının güven içinde sürdürülmesi ile alakalıdır. Bu bakımdan toprak ve insan arasında hukuki ve iktisadi bir birliktelikten bahsedebildiğimiz gibi ancak buna bağlı olarak yurttaşlıktan hak ve yükümlülükler çerçevesinde söz edebilmekteyiz.

B. Kurumsallık ve Süreklilik:

Devlet'te bir yerin yurt kılınması ve halkın bunu yurt olarak benimsemesi, toprakla halk arasında hukuki bir ilişki doğurur. Bu ilişki var olma, koruma, kollama ve orada yayılmayı içerir. Ancak bu ilişki yalnızca insanların bir yeri evi olarak kabul etmesi olarak düşünülmemelidir. Yönetimin kuruluşu ve sistemleşmesi arasındaki ilişkinin bir benzeri, yurt söz konusu olduğunda yurt ve yurdun üzerinde sürekliliği arzulayan kurumsallaşma arasında gerçekleşir. Toprağın yurda dönüşümü yasalılık açısından töre, sınır ve yurttaşlık kavramları etrafında gerçekleşirken; yurtda kalıcılık ve sürekliliğin sağlanması bilinçli bir yönelim olarak kurumsallaşma ile gerçekleşir. Bu kurumsallaşma yerleşmeye dönük olarak şehirleşmeyi, yerelliği, kalıcılık için sosyal hayatın sürdürülebilirliğini içerir.

⁷⁶³ Asım Cüneyd Köksal, **a.g.e.**, s.44.

1. Şehir ve Şehirleşme:

Temel yaklaşımlar itibariyle şehir, süreklilik, aidiyet ve ritüelin nispet edildiği kimlik formuna nazaran insana barınak ola gelmiş mekan ve anlam evreni olarak görülmektedir. Böyle bir birliktelik şehri barınmanın yanı sıra insani, kültürel, ekonomik, siyasi vb. değerlerin tezahürü bakımından kompleks bir mekan haline getirir. Şehri herhangi bir sığınak ve barınaktan ayıran en temel hususiyet, onun kalıcılığı ve sürekliliğidir. Bu bakımdan da şehrin kalıcılık ve sürekliliği ile insanın kalıcılık ve süreklilik arayışı kesişmektedir. Bu manada şehir kimliğinin bir *ethos* olarak varlığında da söz edilmektedir.⁷⁶⁴ *Ethos* kavramının karakter, âdetler, töre ile beraber barınmayı da ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda, şehrin fiziksel unsurlarının yanında insanın kalıcılık arzusunun bir sonucu olarak gözetilmesi mümkündür.⁷⁶⁵ Burada insanın biyolojik ve fiziksel varoluşunun bağlı olduğu doğanın içinde kendi yapma edimine, arzularına ve *ethos*'una bağlı ikinci bir doğanın varlığı söz konusu olmaktadır.⁷⁶⁶ Şehirleşme bu noktadan ele alındığında, Osmanlı'nın şehir ve şehirleşmeden beklentisi, yurt tutmanın kurumsal tezahürünü açığa çıkartacaktır.

Fertlerin varlığı, aidiyetleri, töre ve adetleri yurt tutmanın bu şeklinde şehirde kurumsallaşarak kendini göstermektedir. Bu bakımdan şehir ve şehirleşme kalıcılık ve sürekliliğin hem politik hem de ferdi anlamda tecessüm ettiği merkez alanlardan biridir. Ancak modern dönemde değerlendirmeler Osmanlı'da şehir ve şehirleşmeyi bu birlikteliği göz önünde bulundurulmakla birlikte daha çok etnik-demografik değişim-dönüşüm ya da dini-toplumsal bağlılık üzerinden ele almışlardır. Bu tür bir bölünmüşlüğe müsaade etmeden Osmanlı'nın erken döneminde şehirleşmeye ve şehir algısına ulaşmanın yolu arkeolojik ve mimari malzemeye ulaşmadan evvel, şehrin yapı veya inşa arasında ne tür bir mana ile algılandığını gösteren bilincin teşrih edilmesinden geçer. Osmanlı'nın şehirleşmesi tarihsel çerçeve göz önünde

⁷⁶⁴ Oğuz Haşlakoğlu, "Taşın Üzerinde Yükselen Kent olarak İnsan: Kent/taş", https://www.academia.edu/19605056/Taşın_Üzerinde_Yükselen_Kent_olarak_İnsan_Kent_taş (Erişim Tarihi: 25.10.2020)

⁷⁶⁵ Francis E. Peters, "Ethos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.120-121.

⁷⁶⁶ Haşlakoğlu, "Taşın Üzerinde Yükselen Kent".

bulundurulduğunda fethedilen şehirlerin düzenlenmesi ve kendi kimliğine nazaran dönüştürülmesi ile yeni şehirlerin kurulması olarak iki noktada ön plana çıkar.⁷⁶⁷ Bu bakımdan her iki noktayı birleştiren ana kavramlar münhasıran şehrin algılanışını geniş çerçevede ortaya koyabilir.

Hususiyetle Osmanlı erken dönem çalışmalarında olmakla birlikte genel olarak Osmanlı'da şehir araştırmaları teorik açıdan topografik veriler, yapı ve bina usulleri, İslam şehri tartışmaları ve demografik veriler üzerine yoğunlaşmaktadır. Özellikle arkeolojik verilerin, yapı malzemeleri ile olan ilişkisi göz önünde bulundurularak diğerinden ayrılma bağlamında Osmanlı'nın şehir varlığından bahsetmek ya da değişim ve dönüşüm üzerinden politik ve pragmatik bir bağlama işaret etmek bu çalışmaların odak noktaları olarak belirlenebilir. Ancak merkezi olarak Osmanlı'nın şehir ve şehirleşme ile alakası yurt bilincinden ve dolayısıyla yasa ve kimlikten hareketle açığa çıkmaktadır. Bu bakımdan da şehir ve şehirleşme ile alakalı politik, demografik ve stratejik ilişkiler ancak şehir ve şehirleşmenin ne'liğinden sonra toplumsal alanda meydana gelen ardıl hususiyetler olarak ortaya çıkar.

Şehir ve toplum arasında çizilen kompleks ve karşılıklı ilişki, şehrin insanı, insanın da şehri inşa ettiğine dair varsayımı, bilincin hem kendisi hem de yansıması olarak kurgular.⁷⁶⁸ Bu, hem Osmanlı özelinde İslam şehri tartışmasının hem de İslam-medine ilişkisinin dayanaklarından biri olarak alınır. Fakat söz konusu var sayımı merkeze alarak yapı ve imar durumunu bir delil haline getirmek, bu karşılıklı ilişki ve insanın doksa alanında gerçekleştiğini iddia etmek anlamına gelir. Yani şehir-insan ilişkisi karşılıklı bir inşa meselesidir demek insanın ve dolayısıyla da toplumun şehir gibi doksa alanında inşa edildiğini; varlık, bilinç ve kimliğini bu inşa ile elde ettiğini söylemek anlamına gelir. Bu tür bir inşa faaliyeti ise değerlendirmelerin

⁷⁶⁷ Filiz Yenişehirlioğlu, erken dönemde Osmanlı şehirlerinin fiziki doku ve değişme süreçlerini anlayabilmek için, bunları Osmanlı öncesine özelliklerine göre gruplandırmak gerektiğini söyler. Bu gruplandırmalar yeni kurulan yerleşim yerleri; Bizans'tan ve Balkan prensliklerinden alınan yerleşim yerleri; Memluk, Anadolu Beylikleri ve diğer Türkmen beyliklerinden alınan yerleşim yerleridir; Filiz Yenişehirlioğlu, "Erken Dönem Balkanlarında Kent Oluşumu", **Balkanlar'da kültürel etkileşim ve Türk mimarisi uluslararası sempozyumu bildirileri**, (17-19 Mayıs 2000 Şumnu-Bulgaristan), Yayın Koordinatörü İmran Baba, Haz. Azize Aktaş Yasa, Zeynep Zafer, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2001. C.II, s.889.

⁷⁶⁸ David Harvey, **Asi Şehirler**, Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, Metis Yay., 2012, s.44

form/biçim merkezinde yoğunlaşmasından dolayı kimlik ve bilincin de bir form/biçim meselesi haline gelmesine sebep olur. Fakat yurt ve kimlikle alakalı bölümlerde işaret edildiği üzere ferdin asli kimlik ve topluma öncelikli bir birlik bilinci taşıması, böyle bir karşılıklı insanın varlığını en başından reddetmeyi gerektirir. Zira şehri yalnızca doksa alanına tabi kılmak ve bununla birlikte insanın da bu alanda inşasından bahsetmek, şehri her ciheti ile politik alana hapsetmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla kimlik ve bilinci başlangıç noktası olarak alarak, bunun belirleyiciliğinde şehir ve şehirleşmenin varlığından söz edebiliriz. Bu noktada özellikle insanın fikri veya içsel kavrayışlarını, şehir üzerinden tanımlamak ya da tam tersine şehir ve mimari üzerinden fikri ve içsel olanın çıkarımını yapmak, mekan olarak iki nesnenin birbirine karıştırılması anlamına gelir. Örnek olarak otorite ve hükümlanlık politik nesneler olarak fiziki dünyayı mekan olarak kabul etmezler, şehir ve mimari ise bu manada fiziksel nesneler olarak fiziki dünyayı mekan olarak kabul ederler. Her iki nesnenin tezahürü mekanlarının mahiyeti ile alakalıdır. Bu iki farklı nesnenin birbiri ile teması ancak dildeki temsilleri yoluyla gerçekleşir. Bu manada dildeki temsilleri yoluyla iki mekanın ve iki nesnenin ilişkisinden bahsedilebilir fakat inşa, bunlardan birinin diğerine mekansal teması olmaması nedeniyle imkan dahilinde değildir.⁷⁶⁹

Osmanlı literatüründe şehir kurma fiillerine bakıldığında kurma edimini bildiren fiilin bu manada "yap-mak" olduğu dikkati çekmektedir. Gerek Hacı Bayram-ı Veli'nin şiiri⁷⁷⁰ gerek tevarih kitaplarında⁷⁷¹ şehir bünyad etmek manasında kullanılan fiil, bir şey bina etmek, kapı vb. bir şeyi kapatmak, örtmek, bir şeyi bir şeyi yapıştırmak manalarına gelir.⁷⁷² Bu meyanda şehir veya şehirle alakalı bir şey bina etmek manasında kullanılan "yapmak" edimi öncelikle etimolojik manalarına uygun olarak yoktan meydana getirmek anlamında değil, bir şeyi bir şeye iliştiyerek yükseltmek, vücuda getirmek anlamı ile değerlendirilmelidir. Tarihsel anlamda bu fiilin hem yeni bir şehir vücuda getirmek de hem de var olan şehirlerde bina yaparak

⁷⁶⁹ Yalçın Koç, "Mekan ve Nesne", *Felsefe Arkivi*, Sy.29, 1994, s.14-16

⁷⁷⁰ "Nagihan ol şara vardım/Anı ben **yapılır** Gördüm/Ben Dahi bile **yapıldım**/Taş u toprak aresinde"

⁷⁷¹ Şunu kim aldı yapıdı yıkıdı Osmân/Kime kahr u kime lutf bakdı Osmân/Harâb idip imâret itmek işi/Bu resme dürlü mimâr kopdı Osman" Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.293; ayrıca bkz. s. 291, 308, 314, 388.

⁷⁷² Clauson, *a.g.e.*, s.870-871.

şehrin yeni bir mana kazanmasını sağlayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu manada "yapmak" fiili bir failin varlığını zorunlu kılmaktadır ki fail fiiline öncelik taşır. Yap'ma'nın faili zorunlu kılması, failin fiile ve yapıya ilişkin olarak içsel ilkeleri ve bilincini yapıya öncelikli hale getirir. Osmanlı'da ve Osmanlı'ya intikal eden literatürde "şehir" in manaları bu içsel ilkenin morphe-biçim ve eidolon olarak algılanmadığını daha farklı bir şekilde yapma eylemine hakikat manasında kaynaklık eden nazar cihetinden algılandığını işaret eder.

Şehir-gönül rabitasının yer aldığı metinlerde vücut ülkesinin şehri/tahtgahı olan gönül, bütün taayyünatın mekanı olarak görülür.⁷⁷³ Hakkın tecellisine mazhar olmak bakımından şehir, istidadı üzere bu taayyünatın tam anlamıyla zahir olduğu yerdir.⁷⁷⁴ Şehrin haricinde taşra ise ancak bunun yanında daha sınırlı bir tecelligahtır ve kemale ermek ancak taşradan/köyden şehre dönmekle mümkün olur. Bu nedenle de manevi anlamda köyden şehre dönüş aslında zorunlu bir dönüştür.⁷⁷⁵ Hacı Bayram-ı Veli'nin şiirini şerh ettiği eserinde İsmail Hakkı Bursevi, şiirin ilk kelimesi olan "çalabım" kelimesinin sonundaki iyelik halinin, Allah ile kul arasındaki ferdi rabitanın ifadesi olduğunu belirtir.⁷⁷⁶ Eğer kul ile ilah arasında bu şekilde ferdi bir bağ ve münasebet olmazsa aralarındaki kulluk ilişkisinin de gerçekleşmeyeceğini iddia eder. Bu bakımdan fiile her türlü öncelik taşıyan ferdin kendisi olmakla, kulluk ilişkisinde de öncelik fert ve Allah arasındaki hususi bağdır ve fiil buna nazaran ortaya çıkar. Burada bizi ilgilendiren husus hem tasavvufi manada hem de sosyal manada şehrin doğrudan fertle alakasının olmasıdır. Her iki manada da şehre yönelenin insan olması, Osmanlı'da özellikle "yapmak" ediminin ve dolayısıyla failin fiziksel anlamda şehre öncelik taşıması, bu ikisi arasındaki temas noktalarını mühim hale getirir. Zira her ikisinde de mekan ve dayanak olarak şehre yönelen, sosyal ve fiziksel anlamda bizzat ferdin kendisidir. Yukarıda da değinildiği gibi iki farklı mahiyetteki nesnenin teması ancak dildeki temsilleri yoluyla mümkündür bu da zorunlu olarak ferdin esasa alınmasını gerektirir.

⁷⁷³ "Bu vücûdum şehrine her dem giresim gelür/İçindeki sultânun yüzün göresim gelür" Yunus Emre, **Divan**, s.98.

⁷⁷⁴ Polatoğlu, a.g.e., s.54. Aşık Paşa, **a.g.e.**, by.2185

⁷⁷⁵ "Kuravî [köylü] olan, şehre muhaceret etmek lazımdır", Polatoğlu, a.g.e., s.56.

⁷⁷⁶ Polatoğlu, a.g.e., s.52.

Aşık Paşa yukarıda sözü edilen anlamıyla şehri gönül ile ilişkilendiren isimlerden biridir. Aşık Paşa daha önce de sözü edildiği üzere dünya mülkünün canlılığını onda yapılmış imara bağlarken yer yüzündeki imaretlerden tanrıya kadar kuvvetli bir bağ olduğunu ve bu bağlardan herhangi birinin koparılması durumunda rabitanın da kesilerek canlılığın yiteceğini beyan eder. Tanrı, aşk, akıl, ilm-i hak, can, insan, imaret olarak yedi nesnenin birbirine can olduğunu ve sırası ile birbirini diri kıldığını söyler.⁷⁷⁷

Bu imaretler ki vardur dünyede / Dünyanın canı bil anı iy dede
Ol imaretle diridür bu cihân / Yohsa cansuz bir suratdur dek hemân
Dünyada bu şehir ü bu köyler ki var / Dünyayı bilün diri bunlar dutar
Kanda kim bunlar harâb olmuş-durur / Eyle bil kim ol makâm ölmüş durur
Kankı yirde kim imâret olmaya / Kimse anda hiç râhat bulmaya⁷⁷⁸

Bu manada gönül şehrinin imarı ile fiziksel anlamda şehrin imarı arasında failin zorunlu olarak kurduğu bir bağ vardır. Ferdin tecelligah ve darü'l-mülk olarak şehre yönelmesi bu itibarla mimariye öncelik taşıyan iki hususiyettir. Bu yaklaşım ve değerlendirme göz önünde bulundurulduğunda şehrin öncelikle canlılık ile alakalı olduğunu, süreklilik ve kalıcılığın da canlılık göz önünde bulundurularak değerlendirilebileceğini söylememiz gerekir. Bu bakımdan Yunus Emre şiirlerinde şehir, hem yukarıda sözü edildiği gibi vücut ülkesinin tahtgahı hem de tecelli ve taayyünatın mekanı olarak bir sıfat ve fiilin tezahürü ile alakalı kullanılmıştır. Şehir bu haliyle fertte endişenin, hüznün,⁷⁷⁹ yani hallerin aşıkard olduğu mekandır.⁷⁸⁰ Yukarıda değinildiği şekli ile nazar, zorunlu olarak şehirle alakalı olmakla birlikte⁷⁸¹ şehrin harici olarak taşra ve yaban, hamlığın ifadesidir.⁷⁸² Bu manada canlılık form ve biçim meselesinin ötesinde, mana ile alakalı olup aynı zamanda mananın hem içsel bağları hem de fiile kaynaklık etmesinden dolayı müşahade edilebilir durumdadır. Canlılıktan kasıt ve beklenti, içsel ilkelerin fiziki alanda tam olarak

⁷⁷⁷ Aşık Paşa, a.g.e., by.4738-4835.

⁷⁷⁸ Aşık Paşa, a.g.e., by.4755-4759.

⁷⁷⁹ "Kaygu eli irmezidi, gussa gözi görmezidi/Endişe şehrinde taşra bir ulu mekândaydım", Yunus Emre, **Divan**, s.232.

⁷⁸⁰ "Kastım budur şehre girem feryâd u figân koparam/Yine dönüben korkaram işide düşman ünümi", Yunus Emre, **Divan**, s.513.

⁷⁸¹ "Işk bir ulu nazar durur âşık cânı didâr durur/Işkı olmayan gönüller vîrânedür şâr olmadı", Yunus Emre, **Divan**, s.488.

⁷⁸² "Işkuzlara benüm sözüm benzer kaya kankusına/Bir zerre ışkı olmayan bellü bilün yabandadır", Yunus Emre, **Divan**, s.121.

karşılanabilir olmasıdır ve bu beklenti alelade bir yaşam beklentisi değildir. Zira şehrin biçimsel alanından insanın tanrı ile rabitasına kadar olan süreç birbiri ile kuvvetli bir bağ içinde düşünülmüştür.

Osmanlı erken dönem literatüründe şehrin varlığının ister fetih yoluyla elde edilsin isterse de yeni yapılsın böyle bir tecelli ve zuhur mekanı olarak gözetildiği söylenebilir. Zira hem siyasetname literatürü içinde hem de tevarihler göz önünde bulundurulduğunda mevcut şehirlerin yıkım ve bozma ile değil; imar ile birlikte değerlendirildiği görülür. Osmanlı'ya intikal eden ahlak ve siyaset literatürü örneklerinden Merzubannâme'de sultana nispet edilen üç büyük günah, boş yere kan dökmesi, haksız yere insanlarına malına musallat olması ve kadim yurdu yıkmasıdır ki kadim yurdun yıkılması diğer ikisinde de büyük bir günah olarak görülür.⁷⁸³ Benzer bir şekilde Osman Gazi Karacahisar'ın fethinden sonra civar vilayetlerin vurulup yıkılmasını fesat olarak görür ve Karacahisar şehrinin mamuriyetinin civar vilayetlerin mamuriyeti ile mümkün olduğu bildirir.⁷⁸⁴ Menkıbelere de yansıdığı kadarıyla şehirlerin kadimliği onların kıdemini doğrudan belirlemektedir.⁷⁸⁵

Şehirleşmeye öncelik taşıyan içsel esas ve ilkelerin tezahüründe Osmanlı şehirleşmesinin gelişimi de benzer nitelikler ile biçimlenmiştir. Kurumsal olarak şehir yapısına dahil olan unsurlar, şehrin gelişiminin yanı sıra insanlar için şehirleşmenin ve şehir yaşamının cazip hale getirilmesini hedefler. Bu bakımdan külliyeler gibi yeni unsurlar dinî, ekonomik ve sosyal ihtiyaçlara dair alt yapı kuruluşlarını haiz olmakla nüfusu kendi çevrelerine cezbederek yeni yerleşim alanlarını şehre dahil etmişlerdir. Bu, şehre yerleşmeye yönelmiş insanlar kadar, zorunlu olarak göçe tabi tutulan insanlara da bunu kolaylaştıracak fiziki bir çevrenin oluşumunu sağlamıştır.⁷⁸⁶ Şehre yönelmiş olan insanları ilk karşılayacak olan şey maddi ve manevi ihtiyaçlarını giderebilecek bir mekan örgüsüdür. Burada ilgi çekici

⁷⁸³ Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa, *Kitâb-ı Düstûr-ı Şâhî fi-Hikâyet-i Pâdişâhî*, Çev. Ramazan Duran, İstanbul, Kesit Yay., 2016, s.418.

⁷⁸⁴ Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s.282.

⁷⁸⁵ "... andan sonra Ebü'l-Müslim gelüp giri âlemi Haricîlerden temiz idüp, bir bir Mervan neslini katl eyledi, giderdi. Ta bu deme dek âlem pak oldu. Bu Mısır'un ahvali ve imareti ve fethi ve halifelerin makamı ve sultanları olduğu budur kim bu kadim şehirdir. Dünyada bundan evvel olmuş şehir yoktur. Girü en son bu kalısardur. Buna Ümmü'l-dünya dirler." *Saltık-nâme*, s.157 [t270]

⁷⁸⁶ Yenişehirlioğlu, *a.g.m.*, s.891.

nokta erken dönemde Osmanlı şehir algısının, araştırmalarda külliyeyle bir yer tutan ve daha çok biçimsel ayrımlar ve hususiyetler üzerinden tanımlanan "İslam şehri" tanımının dışında kalan özelliklere sahip olmasıdır. Kentler, oluşum ve dönüşüm bakımından yukarıdaki hususiyetleri doğrudan kurumsal alana yansıtabilecek bir teşkilatlanmayla şekillenmiştir. Bunda da öne çıkan iki kurum zaviye ve zaviyeli camiler ile ticaret yapılarıdır. XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı'nın yerleştiği şehirlerde oluşturduğu külliyelerde, zaviyeler özellikle öne çıkmakla birlikte yerel halkın Türk ve Müslüman kimliği ile dönüşmesini doğrudan sağlayarak idari sisteme dahil olmuşlardır. Ancak bu külliyelerde ulu cami modelinin bulunmaması, camiye bitişik saray formuna rastlanmaması, şehirleşmeyi İslam kültürü üzerinden biçimsel kalıplara oturtmaya engel teşkil eder.⁷⁸⁷ O halde yukarıda sözü edilen hususiyetlerin izlenmesini mümkün kılacak şey biçim üzerinden değil, bu insanların şehre fiziki ve kurumsal anlamda yaklaşımları üzerinden açığa çıkartılabilir.

Anadolu'yu ve sonrasında Balkanlar da dahil olmak üzere geniş bir coğrafyayı yurt tutmuş Türklerin yurt tutulan yerlerde mekansal bir dönüşüme sebep olmadıkları düşünülemez. Dönüşüm sırasında şehir ve çevresi, kendisine yönelmiş ve orada yerleşmiş insanların kökensel hususiyetlerini belirli bir geçiş müddeti boyunca bünyesinde barındırır. Bu durum Türkler üzerinden düşünüldüğünde, Türklerin bir şekilde temas içinde oldukları ve yerleştikleri şehirlerde kendi kimliklerini dışarıda bıraktıklarını, bu kimlikten yoksun olarak tamamıyla yerleştikleri şehrin kültürel hususiyetlerine büründüklerini, sonrasında kendilerine ait şehirlerin burada edindikleri kültürel özelliklerin bir tekrarı olduğunu var saymak mümkün değildir. Kadimliği bakımından kıdemine nazaran korunması ayrı bir ilke olarak kabul edilen şehirlerin bu durumda kendi hususiyetlerini korumakla birlikte oraya yerleşen fertlerin kimlikleri ile beraber onların hususiyetlerini de göçebe ve yerleşik olarak bünyesine dahil ettiği söylenebilir.⁷⁸⁸

Biçim üzerinden tasarlanan İslam şehri olgusuna göre merkezde yer alan Cuma camisi modeli Türk fetihlerinin başladığı dönemlerde ve yerlerde değişmeye

⁷⁸⁷ Yenişehirlioğlu, a.g.m., s.892.

⁷⁸⁸ Uğur Tanyeli, Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11-15. Yy.), Doktora Tezi, **İstanbul Teknik Üni. Fen Bilimleri Enstitüsü**, 1987, s.7-8.

başlamıştı. Bu bakımdan Türklerin var olduğu ve yerleştiği şehirlerde merkez olarak bir şehrin cami etrafında bütünleşmesi, merkezin cami etrafında varlık bulması söz konusu olmamakla birlikte merkezde bir caminin bulunması merkezin varlığına bağlı olmuştur.⁷⁸⁹ Bu durum, yurt ve sınır kavramlarında ele alındığı üzere Osmanlı'nın sınır ve merkez fikriyatı üzerinden değil, yurt merkezli bir toprak bilinci taşımasının bir tezahürüdür. Sınır ve merkez fikriyatı her halükarda bir öteki ve dışarıda kalanı odak haline getirirken, yurt kavramı her cihetten orada var olmayı ifade eder. Bu bakımdan İbn Battuta'nın Anadolu anlatılarına bakıldığında şehirlerin erken dönemden itibaren merkez üzerinden değil, Cuma camileri, zaviyeler, sur içi ve dışı, çarşılar, mezarlıklar ile birlikte bir canlılık olarak tasvir edildiği görülür.⁷⁹⁰

Fertlerin eşya ile temaslarında eşyanın idrak seviyesine çıkması hafıza ve değer ilişkisine bağlı olmakla aynı süreç ve niteliklerin şehirle de ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Evliya Çelebi, İstanbul'un tarihini ele alırken, onun kuruluş ve gelişimini aynı zamanda bir peygamberler tarihi şekline büründürmekte, şehrin tarihi ile ona yönelen insanların yani Müslüman Türklerin tarihini belli bir çizgide ve değer noktasında birleştirmektedir. Hikayeye göre Hz. Peygamber, çocukluk yıllarında Şam civarına yaptığı yolculuk esnasında Ayasofya'nın tamiri için bir kehanet üzerine İstanbul'dan gelip kendisini bularak yardım isteyen rahiplere hem tamir için tükürüğünü vermiş hem de ilerleyen yıllarda kendilerinin Müslüman hükümdarlar nezdinde korunmalarını ve belli inisiyatiflerin tanınmasını sağlayacak bir eman yazdırarak "pençe"sini vurmuştur. Bu bakımdan anlatıda şehrin merkez yapılarının başında gelen Ayasofya'nın tarihinde dönüşüm ve başkalaşım, fethin kendisine değil, doğrudan İslam tarihine atıfla gerçekleşir. Bu hem Ayasofya'nın ve dolayısıyla İstanbul'un tarihini Müslüman hafızasına bağlamakta hem de hikayenin içinde yer

⁷⁸⁹ A.e., s.14-15.

⁷⁹⁰ İbn Battuta Lazkiye (bugünkü Denizli) şehrinin durumunu naklederken, bu şehrin Rum diyarının en büyük beldelerinden biri olduğunu, Cuma namazı kılınır 7 camisinin bulunduğunu söyler, çarşılarının güzelliğini ve hamamlarını aktarır. Ayrıca pek dikkat çekmeyen bir husus olarak Ramazan bayramında şehrin hakimi İnanç Bey ile birlikte şehirde bulunan ahiler bütün tabl ve alemleri ile askerler en iyi silahları ile namazgaha gelirler (söz konusu namazgah bugün şehrin eski mezarlığının içinde bulunmaktadır), mezarlığa giderek burada kurban keserler ve bunları halka dağıtırlar ardından namazgaha bayram namazını eda ederler. Bu bakımdan mezarlık gibi unsurların bayram ritüellerinin merkezinde yer aldığı bu hususiyetle de şehirdeki canlılığın ana unsurlarından biri olduğu anlaşılır. İbn Battuta, s.296-299.

alan "pençe" ⁷⁹¹ gibi Osmanlı yazışmalarına ait unsurları kesişim noktasına yerleştirilmektedir. Hikayenin anlatıya öncelik taşıyan ve muhtemelen kaynak teşkil eden resmi yazışmalara dayanması ve pek çok diplomatik ilişkide bilfiil kullanılması söz konusu ilişkilerin efsane ve mitoloji boyutundan değil, doğrudan hafıza-değer ilişkisi üzerinden gerçekleştiğini gösterir. ⁷⁹²

Fertlerin hafıza ve değer ilişkileri özellikle şehirler söz konusu olduğunda aşikar olmaktadır. Saltık-nâme'de fethe konu olan şehirlerin tarihine ait anlatılar, benzer şekilde peygamberler tarihinin ve siyerin bir parçası şeklinde anılarak, Müslüman Türklerin hafızasına bağlanırlar. ⁷⁹³ Bu bakımdan şehir, şehri yapan, şehrin tarihi ve ona yönelen insanlar aynı hafızada buluşmaktadırlar. ⁷⁹⁴ Şehirler bakımından tarihe ve kadimliğe nazaran sözünü ettiğimiz süreklilik mimari, demografik ya da yönetsel bir süreklilik değildir. Bunun bütün cihetleri ile kurumsal olarak karşılanması zaten mümkün değildir. Burada dikkate alınması gereken husus fertlerin kendilerini bulundukların yerin tarihine ait hissetmeleri, görmeleri ve ona nazaran onun tarihini de kendi tarihlerine bağlama şeklidir. Bunun şehrin hususiyet, kurum ve biçimlerinde dönüşüm sağlaması kaçınılmazdır.

Süreklilik bu tarih nazarı cihetinden ferdin hafızası ile şehrin hafızasını bir noktada birleştirirken, kurumsal olarak şehrin düzenlenmesi buna uyumlu olarak gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan hem yerel olanın hem de ferdi olanın süreklilik bakımından şehirdeki tezahürleri bu noktaya nazaran izlenebilir. Osmanlı, öncelikle Türk ve Müslüman fertlerin yukarıda sözü edilen içsel ilke ve adetlerini kurumsal olarak fetih, tahrir vs. gibi idari süreçlerinde sürdürmüştür. Buna ek olarak fethedilen şehirlerin örf, adet ve belirli ölçüde idari hususiyetlerini Osmanlı sistemine adapte etmiştir. Bu durum hem Balkanlar için hem de Anadolu için yerel olarak geçerli bir durumdur. Balkanlarda sancak kanunnameleri, Bizans, Macar ve feodal örflerin

⁷⁹¹ Pençe, Osmanlı diplomatikasında merkezde sadrazam ve Haremeyn vakfı nâzırı olan Dârüssaâde ağaları ile eyaletlerde vezir, beylerbeyi, sancak beyi, mutasarrıf ve mütesellimlerin imza yerine kullandıkları işaretler. Bkz. Mübahat Küçükoglu, "Pençe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXIV, 2007, ss.228-229.

⁷⁹² **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, 2 c., C.I, Kitap I, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s.53-54; **BOA**, AE.SMMD II., 1/22.

⁷⁹³ **Saltık-nâme**, s.151-157. [t256-t270]

⁷⁹⁴ **Saltık-nâme**, s.409-411 [MK34-40]; 509-512 [t964-t972].

yerine göre korunması; Anadolu'da Kayıtbay Kanunu ve diğer beyliklerin kanunlarının korunması bunun örnekleri olarak sayılır. Bir diğer husus olarak yukarıda atıf yapılan kadim şehrin yakılıp yıkılmasının engellenerek, mimari unsurlarının tamir ve tadil ile birlikte yeni sistem içinde sürekliliğinin sağlanmasıdır.⁷⁹⁵

Şehrin fiziki olarak kuruluş ve genişlemesi bu özellikler ile birlikte belirli bir biçim üzerinden kimliği yansıtacak formların sembolik hale getirilmesi ile olmamıştır.⁷⁹⁶ Şehir, yurt ile benzer bir mana içerecek şekilde nitelikli bir birlik arz eder. Bu bakımdan da yurt tutmada görüldüğü üzere bütünlük ve sınır kavramını asıl nitelik olarak almamış bir yapı, şehirlerin gelişiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Osmanlı şehirlerinin "karşıt odaklı" gelişme olarak tanımlanan sur içi ve sur dışının karşılıklı olarak genişlemesi, değişimi ve dönüşümü üzerinden fark edilebilir. Bizans'ın surla çevrili şehirleri Osmanlı'da sur dışına doğru genişlemiş aynı anda şehir çevresinde eski şehre bitişik olmayan yeni yerleşim yerleri de kendi içerisinde birer merkez haline gelmişlerdir. Süreç içinde her iki alanın birbirine eklenmesi yeni şehrin kendi niteliksel yapısına kavuşması sağlanmıştır. Bu genişlemede şehrin eski yapıları hem de sur dışındaki yeni imaretler farklı rollerle büyümenin odakları haline gelmişlerdir.⁷⁹⁷

Şehrin genişleyen ve değişen durumu karşısında miri toprak rejiminin şehirle alakalı bir siyaset olup olmadığı tartışmaya açılmalıdır. Şehrin güvenlik, fetih, ticaret ve teknoloji ile gelişen ve büyüyen hali karşında toprakla ilgili uzun yıllar boyunca üretimi artıracak yeni bir araç ve faktör ortaya çıkmamıştır. Bu durumda iktisadi dengenin en önemli unsuru olan zirai üretim ve bunun kaynağı olan toprak arasında koruyucu bir politikanın varlığı gerekmektedir. Toprağa bağlı üretim yüzlerce yıldır benzer üretim araçları ile benzer üretim standartlarını kullanmakta iken, bunun sürekli genişleyen şehre karşı muhafazası bir problemidir. Bu problemin

⁷⁹⁵ Yunus Uğur, "Şehirler ve Şehirleşme", **Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir**, Proje Danışmanı Mehmet Genç, Proje Yrt. Fehmi Yılmaz, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi; Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2015, s.300-301.

⁷⁹⁶ Araştırmacılar şehirlerdeki dönüşümün öncelikle biçimsel olduğunu iddia ederek, gerçekleşen yapısal değişiklikleri sembolik olarak okuma taraftarıdır; bkz. Heghnar Zeitlian Watenpugh, **The Image Of An Ottoman City**, Leiden-Boston, Brill, 2004, s.39-40.

⁷⁹⁷ Tanyeli, **a.g.e.**, s.129.

genelde tam bir mülkiyetin gerçekleşmediği asıl özelliği üretimin sürekliliği olan miri toprak rejimi ile çözüldüğü düşünülebilir. Henri Lefebvre bu durumu Batı toplumu üzerinden değerlendirirken, bunu şehir-kır ilişkisi olarak kurgular. Şehri bir mekan olarak kabul eden tüccarlarla toprak sahibi senyörlerin çatışması bir sınıf çatışması haline gelerek Batı'nın en güzel şehirlerine damgasını vuran barbarca ama yapıcı bir rol üstlenmiştir. Ancak İslam toplumlarında görülen toprak yapılanmasının hususiyetleri daha başka bir kent oluşumuna neden olmuştur.⁷⁹⁸ Şehir pazarı ve ticaret hayatı için önemli bir denge unsuru olan fiyatlardaki narh uygulaması da benzer şekilde şehrin içindeki ticari ve iktisadi yapının korunmasına yöneliktir.

Şehirlerin demografik durumları erken dönem için sürekliliğin sağlanması açısından önem arz etmekle beraber aynı derecede aidiyet ve yerelliğin muhafazası için önem taşımaktadır. Selanik nüfusunun Venedik yönetimi süresinde 40.000'li sayılardan 7.000 gibi bir sayıya düşmüşken II. Murad'ın fethi ile birlikte tanınan serbestlik ve ekonomik rahatlık neticesinde hızla artması, normal hayatın kendi niteliklerine kavuşturulmasının, ekonomik ve idari açıdan bu refahı destekleyecek kurumsallaşmanın da bir göstergesidir.⁷⁹⁹ Demografik veriler bazı araştırmalarda yapısal ve niteliksel değişikliğin çok amaçlı araçları olarak görülmüş, gayrimüslim kimliğin bu vasıta ile Müslüman idare ve nüfus tarafından politik olarak bastırıldığı ve dönüştürüldüğü iddia edilmiştir.⁸⁰⁰ Ancak bu tür yaklaşımlar niceliksel demografik verileri, niteliksel hususiyetler şeklinde sunarak, biçime ait kısmi ve dolaylı görünimleri "İslamlaştırma" kavramsallaştırmasıyla esas yapı olarak kabul eder ve nihayetinde şehri olduğundan farklı soyut bir mekan haline getirir. Bu aslında

⁷⁹⁸ Henri Lefebvre, **Şehir Hakkı**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yay. 2016, s.86.

⁷⁹⁹ Michael Kiel, **Studies On The Ottoman Architecture Of The Balkans**, Hampshire, Variorum, 1990, s.I/125-126.

⁸⁰⁰ Bu hususta örnek bir çalışma için Heath Lowry, **Trabzon Şehrinin İslamlaşması Ve Türkleşmesi 1461-1583**, Çev. Demet Lowry, İstanbul, Boğaziçi Üni. Yay., 2010. Lowry, çalışmasında "Abdullah" isminin mühtediler tarafından baba adı olarak kullanılması varsayımını kesin bir delil şeklinde tezinin ana unsuru haline getirmiştir. Olası bilimsel bir yaklaşım için yapılabilir olan varsayımın delil seviyesine taşınması iken, Lowry bu varsayımı kendi varsayımları ile koşutluk içine sokarak kendi varsayımlarını sanki delil haline gelmiş gibi sunmaktadır; halbuki varsayımın dayanağı olan şeyin kendisi bir varsayımdır ve ilk varsayım delil haline gelmeden diğerinin delil haline gelmesi söz konusu olamaz. Ancak dikkatlerini yalnızca demografik verilerin dolaylı elde edilebildiği defterlere dayandıran Lowry, sosyal, kültürel, idari ve ekonomik verileri görmezden gelerek yalnızca var sayımları merkeze alır. Bu bakımdan şehrin bir şehzade şehri olarak cazibe merkezi haline gelmesi gibi durumları ise görmezden gelir. Lowry için Rum kimlik bir aidiyet sembolü iken İslam ve Türklük ise politik pragmatik bir tutumun söylemsel sonucudur.

oryantalist bir perspektifin uzantısı olarak Müslümanların sivil ve sosyal hayattan yoksunluğu fikrine dayanmaktadır.

Türkler söz konusu olduğunda "etnik köken" fikriyatını içsel esas olarak alan düşünürler, konar-göçer fertlerin sivil bir yaşamı kendi hususiyetlerinden meydana getirebileceklerini ihtimal dahilinde bile görmemektedirler.⁸⁰¹ Bu görüşe göre şehirler gayrimüslimler için fiziki, sosyal, kültürel olarak hayati birer mekan olarak görülürken, Türkler için ise yalnızca politik bir mekan olarak söylemin taşıyıcısı kabul edilirler bu nedenle de Türkler için hayatiyetin var olanın bastırılmasında yattığını iddia ederler. Yani etnik kimliğin daha önce açıklandığı üzere kamusal alanı mekan olarak kabul ettiği düşüncesinden yola çıkarak, Türklerin kamusal alanı bastırmadan varlık göstermeyeceklerini düşünürler. Fakat Osmanlı'da fethedilen şehirlere bir nüfus yerleştirilmesi söz konusu olmakla birlikte fethin niteliğindeki farklılaşma şehir içindeki mukim nüfusun durumunu öncelikle belirler. Şehre yeni yerleştirilen fertlerin, değişim ve dönüşümün asli aracı olarak görülmediği daha önce de şehre yerleşim planları üzerinden belirtilmişti. Bu, fertlerin yerleşim yerleri ile diğer gayrimüslim nüfusun yerleşim yerlerinin farklılaşması ancak geçişkenliği ve zimmet akdinin hukuki açıdan sınırlayıcı ve koruyucu niteliği nüfus üzerinden bir baskı oluşturulmadığına işaret eder. Şehrin bu bakımdan değişim ve dönüşümünün nerede başladığı asli sorudur.

Şehrin kuruluşu ya da dönüşümü ilk nüvenin süreklilik içinde şehrin cazibesini oluşturan ana damar haline gelmesi ile mümkündür. Bunun sebebi şehri yapan fail olarak ferdin hususiyetlerinin amaçta yer almasıdır. Bugünün şartları ve bugüne intikal eden deliller itibariyle erken dönem Osmanlı şehrini tasvir edebilecek verilere haiz değilsek de hususi olarak fertlerin içsel birliğine dair asli nitelikleri kısmi anlamda teşrih etme olanağını elde bulundurmaktayız. Söz konusu şehirleri bugün mütehayyilemize sunacak herhangi bir verinin olmaması, kavramsal ve kurumsal açıdan bu şehir ve şehirleşmeden neyin beklenebileceğine dair bir muammanın giriş noktasıdır. İslam şehirlerinin Roma ve eski Yunan şehirleri gibi

⁸⁰¹ Giulia Annalinda Neglia "Some Historiographical Notes on The Islamic City with Particular Reference to The Visual Representation of The Built City", Çev. Lisa Adams, **HdO The City in The Islamic World**, C.I, Ed. Salma K. Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill, s.11.

yeknesak bir sivil yaşam örneği sunmadığı tezinin bu noktada haklılık payı olmalıdır.⁸⁰² Çünkü kavramsal açıdan beklenen kamusal alan formunun en azından Osmanlı açısından bir karşılığının olmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu bağlamda kamusal bir mekanın şehir düzleminde oluşup oluşmadığının tartışılması muhaldir.

Richard Van Leeuwen şehir merkezinin cazibesinin, maddi zenginlik, dünyevi otorite ve manevi miras olarak üç önemli kaynaktan beslendiğini söyler. Zamansal olarak bunların her üçünün de bir arada olması gerekmez; bir şehir siyasi çöküş zamanlarında dini cazibesini koruyabilmektedir.⁸⁰³ Biz bu noktada özellikle manevi miras olarak isimlendirilen kısmın hatlarının genişletilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Şehrin dini, ilmi ve tasavvufi hinterlant içinde konumunun zenginleştirilmesi onu bir cazibe merkezi haline getirmektedir.⁸⁰⁴ Bununla birlikte manevi miras dışarıdan gelecek ilmi açıdan nitelikli insanların cezbedilmesi ile birlikte devletin kendi nüfus ve yurdunda bağlayıcı, nitelikli ve kökensel bir yer haline gelmesini de sağlar. Bu bakımdan manevi miras yalnızca bir çekicilik ve yoğunluk değil aynı zamanda bağlayıcılık ve kalıcılığın temelidir. Bu minvalde şehrin kurumsal açıdan kurucu formunu kamusal alanda değil; cazibe, kalıcılık, yoğunluğun her şehre göre yerel anlamda oluşumundadır. Ritüeller, şehri sınır anlamında diğerlerinden ayırırken, insanların varlığını kamusal ve mitik bağlılıklarla sınırların ve toposun kendisine bağlarlar.⁸⁰⁵ Fakat yerellik fertlerin kendi bulundukları yeri yurda dönüştürürken, bunu her şehrin bizzat yurdun kendisi olması ile sağlarlar. Yani sınır haricinde, toprağın tamamı yerel anlamda fertler için yurdun kendisidir. Osmanlı'da devlet öncelikle bu hususiyetler üzerinden şehirleşme formuna ulaşır ve ekonomik, sosyal ve siyasal anlamda şehirlerin konumuna göre bu forma ait hususiyetleri destekler. Erken dönemde gerek İznik medresesinin kuruluşu, gerek II. Murad'ın Edirne'yi vakıf yoluyla bir cazibe merkezi haline getirmesi bu formun desteklenme örnekleridir. Zira ilmi anlamda bu merkezlere yönelen insanlar

⁸⁰² Andre Raymond, "The Spatial Organization of The City", Çev. Lisa Adams, **HdO The City in The Islamic World**, C.I, Ed. Salma K. Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill, s.52.

⁸⁰³ Richard Van Leeuwen, **Bir Osmanlı Şehri Şam**, Çev.H. Ebru Aksoy, İstanbul, Küre Yay., 2012, s.84-85.

⁸⁰⁴ **A.e.**, s.86.

⁸⁰⁵ Richard Sennett, **Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002, s.66,72.

aynı zamanda farklı bölgelere bu merkezler üzerinden tekrar dağılarak bu hareketliliği ve beraberinde kültürü ve cemiyet hayatını taşımaktadırlar. Fetihlerle beraber aynı zamanda halkın ihtiyaçlarını karşılayacakları imaretler, zaviyeler, vakıf eserleri hem yaşanabilirliğin hem de yerleşik olmanın form olarak şehre otorite ve fert açısından yansımalarıdır.

Maddi zenginlik ise manevi mirastan ve yönetim kuvvetinden ayrı olarak düşünölmeyecek bir özelliktir. Şehirlerin hem planlamasında hem de dönüşömlerinde ticari fonksiyonun öne çıkarılması şehrin kendi içine dönük, dışarı ile kopuk ilişkiler taşımasını engellemiştir.⁸⁰⁶ Her şehir için çarşı, pazar, han bazen bedesten gibi doğrudan ticarete yönelik bir yapılaşmadan ve bunların kendi içinde ve dışarıyla olan bağlantılarından söz edilebilir. Ancak kurumların yapılanması da işin içine dahil edildiğinde ortaya çıkan fonksiyonel yapılanma devletin ve insanların bizzat o şehirden beklentileri ile alakalıdır. Bu bakımdan bir şehirde askeri garnizonun bulunması, ya da sarayın mevcudiyeti veya yeri bu beklentilerin şehri şekillendirmesinin neticesidir.⁸⁰⁷ Bu esaslar göz önünde bulundurulduğunda şehri fertlerin fail olarak bizzat yaptıkları ve içsel esasa göre kabullendikleri bir mekan olarak düşünmek gerekir. Bu noktada failde hem içsel ve ilahi hem de dışsal ve maddi olan kesiştiği için şehir faile mekan haline gelir. Bu manada şehirden maddi ve manevi olarak beklenti, kalıcılık, köken, sürdürülebilirlik, kapsayıcılık ve aidiyet noktalarında belirginleşir. İçsel olanın her zaman kurumsal ve fonksiyonel olarak şehrin fiziki varlığında karşılanması beklenemez. Ancak fail olarak insanın şehirle ve dolayısıyla toplumla kurduğu temasın niteliği bununla belirlenir. Bu bakımdan ferdin aynı zamanda yerelliği şehirlerin fonksiyonel olarak şekillenmesinde önemli bir yer tutar. Devlet için de şehirden beklenti bu yerelliğin ekonomik, askeri ve idari açıdan kurumsallığa yansıtılması ile gerçekleşir.

Fail olarak fertlerin şehrin kurulması ve idrak edilmesi hususunda yeri sorular etrafında daha geniş bir çerçevede ve daha açıklayıcı niteliklerle izlenebilir. Fakat şehirle fertlerin temasının dildeki temsiller yoluyla gerçekleymesinde kurulan temasın

⁸⁰⁶ Panagiotis Kontolaimos, "The Transformation of Late Byzantine Adrianople to Early Ottoman Edirne", **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, C.III, Sy.1, May 2016, s.20.

⁸⁰⁷ A.y., s.21.

tek yönlü bir karşılaşma olmadığını belirtmek gerekir. Şehrin ferde yansıması özellikle hukuki anlamda mekana ve mekanı paylaşan insanlara karşı bir sorumluluk olarak gerçekleşmektedir. Söz konusu sorumluluğun erken dönemde insanlar arasında bir güç ilişkisinin değil, güvenilirlik ve ulaşılabilirliğin şehrin sosyal yapısında söz sahibi olduğunu işaret eder. Eşraf ve ayân olarak nitelendirilen tüccar, yaşlı ve güngörmüş esnaf, ulema, imam, tarikat şeyhlerinden kimseler hem güvenilirliğin hem de güvenlik ve işlerlik açısından ulaşılabilir olmanın getirdiği bir takım sorumlulukları üstlenmişlerdir.⁸⁰⁸ Bu kişiler idari, sosyal, ekonomik vb. hususlarda muteber bilirkşi ve kaynaklar olmanın yanında, şehir kethüdası olduklarında halkın idare nezdinde temsilcisi şeklinde hem devletin verdiği sorumlulukların yüklenicisi ve takipçisi hem de halkın devlet karşısındaki vekili konumundadır.⁸⁰⁹ Ancak her anlamda ayan tarafından da kontrol edilerek bağımsız bir güç olması engellenmektedir.

Ayan ve eşraf vergilerin düzenlenmesi, paranın değerinin korunması, narh belirlenmesi, vakıfların iâşesi ve sürdürülmesi, şehrin ve insanların güvenliği noktasında doğrudan söz sahibi olmuşlardır.⁸¹⁰ Söz konusu sorumluluk halkı ferdi sorumluluktan kurtaran ya da mükellefiyetini elinden alan bir sorumluluk olarak düşünülemez. Erken döneme dair olmasa da daha geç dönemlere ait verilerden anlaşıldığı kadarı ile mahalle sakinleri birbirlerine müteselsil olarak kefil sayılmışlar; faili meçhul olayların sorumlularının açığa çıkartılması noktasında yükümlü tutulmuşlardır. Bu, şehrin güvenliği ile ilgili olduğu kadar aynı zamanda devletin yurttaşları sorumlu tuttuğu vergilerin toplanması ile de alakalıdır.⁸¹¹ Bu durum ayan ve eşrafın tanınır, güvenilir ve ulaşılabilir olmasının yanında halkın da birbirini tanıması ve ulaşabilmesinin bir yükümlülük olarak ortaya konduğunu gösterir. Ancak şehirdeki halkın tamamının birbirinden sorumlu özgür fertler olduğunu düşünmemek

⁸⁰⁸ Özer Ergenç, "Osmanlı Klâsik Dönemindeki Eşraf ve A'yan Üzerine Bazı Bilgiler", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, Sy.3, İstanbul, 1982, s.106.

⁸⁰⁹ A.y., s.108.

⁸¹⁰ A.y., s.110-113.

⁸¹¹ Ergenç, Osmanlı Toplumunda Mahallenin İşlevi, s.73.

gerekir. Şehirli nüfusun önemli bir bölümünü köleler oluşturmaktadır. XV. Yüzyıl sonlarında Bursa şehir halkının 1/5 ila 1/4 arasındaki köle olduğu tespit edilmiştir.⁸¹²

İnsanların bir mekana yöneliminde orası ile kurduğu bağ Osmanlı'da mekana dair nazarın kurulmasını sağlayan bir fiil ve aidiyet üzerinden teşkil edilir.⁸¹³ Mekanın isimlendirmesi bu esas minvalinde tesis edilir. Bu sebeple form, idea ya da pragmatik söylemin değil; bizzat hafıza ve muhayyilenin isimlendirmede etkin olduğunu, isim vermenin ve yapmanın aidiyet ile başladığını söylememiz gerekir. İnsanların mekandan ve dolayısıyla şehirden beklentisi öncelikli olarak hafızada mahfuz bulunanın aidiyet yoluyla tezahür etmesidir. Bu durumu bir yönüyle kalıcılık ile ilişkilendirebilirken; diğer bir yönüyle yapma edimini gerçekleştiren "ben" in müşade ettiği varlığı ile asli varlık, kimliği ile asli kimlik arasındaki rabitanın sürekliliğini, mekanda süreklilik ile taklit edilmesi olarak tarif edebiliriz.⁸¹⁴ Bu noktada ferdin kalıcılık ve süreklilik beklentisi ölümsüzlük olarak değil bu rabıtaya ait nazarın neticesinde aranan bir kalıcılık ve sürekliliktir. Osmanlı'nın erken dönemde şehirleşmeden beklentisi de kalıcılık, süreklilik ve barınmanın bu şekilde şehirde tezahür etmesidir. Fertlerin hafıza ve aidiyet, devletin de güvenlik ve süreklilik anlamında beklentileri şehirde bu haliyle kesişmektedir.

⁸¹² İklil Elefe, "Osmanlı Esnaf Teşkilatının Oluşumu ve Kaynaklardaki İzleri: XV. ve XVI. Yüzyıllarda Bursa Örneği", **Birinci İktisat Tarihi Kongresi Tebliğleri-1: Marmara Üni. İİBF.**, İstanbul, 7-8 Eylül 2007. Halil Sahillioğlu, "Onbeşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler ", Atatürk Konferansları VIII, 1999; Ankara, TTK., 1983, s.217-229, s.218-219.

⁸¹³ Erken dönemde kayda geçirilmiş Mezar-ı Türk, İteşeni, Yenişehir, Sırp Sındığı gibi yer adlarının verilış hikayeleri bu bakımdan destekleyici niteliktedir. Konu ile ilgili derleyici bir çalışma için bkz., Elif Dulger, "Aşık Paşazade'nin Tevarih-i Al-i Osman Adlı Eserine Göre Türklerde Yer Adı Verme Geleneği", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt.VI, Sy.3.

⁸¹⁴ Oğuz Haşlakoğlu bunu kalıcılık ve ölümsüzlük arayışı olarak tanımlar fakat kimlik bahsinde de ele alındığı üzere buradaki arayışın ölümsüzlük üzerinden değil hafıza cihetinden ele alınması Osmanlı'da daha uygun düşmektedir: "Ölümlü bedende ölümsüzlük düşüncesi taşıma. Bu nedenledir ki ölümsüzlüğün âdeta bir saplantıya dönüşerek sanat, din ve bilim faaliyetlerinin altında yatan pathos'u haline geldiğini söylemek yanlış olmaz. Burada kalıcılık ve ölümsüzlüğün tümüyle bir düşünceden ibaret olduğuna dikkati çekmek gerekir çünkü mevcudiyetin kaynağına dair doğrudan bir idrak en azından 'benlik' itibariyle söz konusu değildir. Bu nedenle, insanlık tarihi, altta yatan ve sürekli tekrarlayan bir tema olarak; sanatta mimetik/temsili, dinde ilahi/ruhani, bilimde ise organik/maddi anlamda her zaman bir ölümsüzlük arayışının içinde bulur kendisini. Bu açıdan bakıldığında, insan için en azından bu dünyada ölümsüzlük ancak bırakılan iz/eser yoluyla o da kültürel ve tarihsel süreklilik üzerinden ve elbette göreceli anlamda mümkün görünmektedir." Oğuz Haşlakoğlu, "İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhunda Alfabenin Doğuşu", **Dört Öge**, Sy.7, Aralık 2018, s.24

2. Tekke ve Yerellik

Devletin yurt tutma faaliyeti pratik olarak şehirleşme, yerleşme ve sosyalleşme olarak izlenebilmektedir. Yerleşmeyi Osmanlı erken dönemi bağlamında bir yerin fertler tarafından yurt olarak benimsenmesi, oranın içsel olarak kabul edilişi ve bu içsellikğin paylaşılabılır bir şekilde yaygınlaştırılması olarak ele almaktayız. Osmanlı'da yurt olarak benimsen yer, içsel kavrayış ve dışsal temas ile yerleştirilir. İçsel kavrayış, fertlerin bir yeri benimsemesi, orada kalıcılığı arzulaması, bu yerde kimliğini ve geleceğini muhafaza edebileceğini idrak etmeleri ile alakalıdır. Geçmişin ve mevcut halin birlikteliğinin yerleşme olarak bir mekanda birleşmesi yerleşme olarak ifade bulur. Bu nedenle kurulan bu içsellikğin paylaşılması ve bununla birlikte yaygınlaşması yerleşme vasıtasıyla gerçekleşir. Yerlilik bu hususiyetlerle birlikte içsel kavrayış, yerellik ise bunun ifadesi ve yaygınlaşan tezahürü olarak isimlendirilebilir.

Osmanlı'da yerellik, fertlerin yurt tutulan yeri kalıcı olarak benimsemesi ile o yerde halihazırda yerleşik halde bulunan insanların bu yerellikten pay almaları ile mümkün hale gelmiştir. Bu bakımdan da öncelikli olarak fertler üzerinden açıklanabilir bir durumdur. Yerellik ve yerleşme Osmanlı açısından mevcut yerleşik veya konar-göçer halkın bir yerde mukim olması olarak önemli ölçüde tartışma konusu haline getirilmemiş, genel itibarıyla Balkan coğrafyası gibi fetih bölgeleri ile ilgili kalıcılık ve kültürel benzeşme üzerinden incelemeye alınmıştır. Bu değerlendirmelerin ana eksenini ise din, kültür ve dil oluşturur. Bu tür bir değerlendirme şeklinin kısmi anlamda haklılık payı olmakla birlikte merkeze aldıkları hususların yerleşme ve yerleşme sorunları arasında ayırım yapılmadan ortaya konması, din-kültür arasında özdeşlik aramaları ve mistik tecrübelerin kültürel-dini benzerliklerini vurgulama çabaları nedeniyle tam olarak yerellik hususiyetleri teşrih edilmemiştir. Ancak yerleşme ve yerellik bağlamında tarihi ve kültürel izleklerin tasavvuf alanında yoğunlaşması, dikkatlerin tekke-tasavvuf yapısına yönelmesinde söz sahibidir. Selçuklu'nun dağılma sürecinde ortaya çıkan beyliklerin kurucu şahsiyetleri, Osmanlı kuruluş hikayelerinde öne çıkan simalar, Osmanlı yönetimi ile bu muhit arasındaki kuvvetli bağ göz önünde bulundurulduğunda bu yoğunlaşmanın haklılık payı olduğu görülür. Yerleşmeye

dair temasın fertlerin faili olduğu bir temas olduğu düşünöldüğünde yerellikte fertlerin durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Tasavvuf bu ilişki itibariyle düşünöldüğünde tasavvufun ferdi hususiyetleri ile yerliliğın ferdi hususiyetlerinin bir arada düşünölmesi gerekir.

Yerelliğı fikri anlamda değerdendirmek hususunda merkeze alınması gereken iki mesele vardır. Bunlardan ilki yerelliğı oluşturacak veya oluşturan dil meselesidir. Toplumun ferde nazaran oluştğı Osmanlı'da yerelliğın toplumsal alanda tezahürü ancak fertlerin toprağı dair içsel kavrayışlarını dışsal temas yoluyla paylaşılabilir hale getirmesi ile mümkün olur. Yerliliğın gerçekleştiğı zemin yurdun kendisidir ve bu nedenle yerliliğe ilişkin içsel kavrayış doğrudan insanın zeminle kurduğı rabıtayı ifade eder. İçsel olanın dışsal temasını sağlayan şey dildir. Bu bakımdan toprak ve toprağı ilişkin toplumsal kavrayışın bu yerellikte ve dolayısıyla dilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Yerelleşmenin ifade ettiğı temas, yalnızca birbirini tanıyan veya aynı amaca yönelen insanlar arasında değıl, toprağın tamamını kapsayacak ve yurt olarak insanları bir birlik halinde ifade edebilecek bir temas şeklinde gerçekleşir. Bu husus, Osmanlı'da yerlilik olarak ifade ettiğimiz şeyin temelini oluşturmakla birlikte onu yerlilik konusunda diğerd devlet ve beyliklerden ayıran temel hususiyettir. Yerellik ferdin zemine dair bir içsel kavrayış olmakla yerleşmeyi basit anlamda ikametden ayırarak sonuçlarının siyasi, sosyal, fikri anlamda ortaya çıktığı bir olgu haline getirir. Bu noktada ikinci mesele olarak merkezilik problemi ortaya çıkar. Yerelleşme ve yerleşme devlet yönetimi açısından bir merkezilik meselesidir. Merkezi bir yönetimin yerelleşme ve yerlilikten ziyade merkezin bağlayıcılığını ön planda tutması gerekir. Bu manada problem teşkil eden nokta merkezilikten uzaklaştıkça bireyin algısı ile oluşacak yerelliğın ne tür bir otorite problemine yol açacağı kaygısıdır.⁸¹⁵ Bu bakımdan da yerellik söz konusu olduğunda bu alanlar birbiri içine geçmiş bir şekilde değerdendirmelere dahil edilirler.⁸¹⁶

⁸¹⁵ Carl Schmitt, Siyasal kavramının eksenin devleti bireye öncelerken, bir yandan böyle bir problemin yaratacağı etkiyi de cevaplandırmaya ve anlamlandırmaya çalışıyordu. Bastırılmaya çalışılan "insanlar arasında düşmanlık olduğı" gerçeğı ancak devletin varlığı ile anlamlı olabiliyordu. Schmitt, **Siyasal Kavramı'nın Doğası**, s.30, 35-36.

⁸¹⁶ Funda Günsoy Kaya, **a.g.e.**, s.24.

Kralın merkezi otoritesinin yerelliğin oluşumunu engellemesi, yerelliğin otoritenin kaynağı konusunda bireye ait geniş bir alan tanınması ve bunun kralın özellikle kutsal otoritesine yönelik sorun ortaya çıkaracak olmasıyla alakalı görülmüştür.⁸¹⁷ Bu noktada konu devletin bizzat kimliği ve kuruluşu ile ilgili bir problem olarak görülürken, otorite çatışması üzerinden devletin kimle veya ne ile tanımlanacağı sorusunun cevabını işgal etmekteydi. Otoritenin merkezin haricinde bir sosyal kesimde olması devletin kuruluş ve yönetimi ile alakalı hem teorik hem de pratik bir sorun olarak görülmektedir. Toprak alma ve fethin oluşturduğu hukukun ne olduğu yerelliğin tanımlanmasında doğrudan söz sahibidir. Schmitt, toprak alma ve fethin, bir yerde oturan insanları başka yerdekiler için dost ve düşman kıldığını ve bu bakımdan da nomosun bu ayrışmanın ölçüsü olduğunu iddia eder.⁸¹⁸ Toprak alma olarak ifade edilen şey, asıl manası ile kamusal alanın oluşum sorunudur. Politik olanı, dost-düşman ayrımını, toprağın ne olarak isimlendirileceğini bu manada belirleyen şey toprağın kendisinden neşet etmiş bir şey olmamakla birlikte onu kuran otorite aynı zamanda toprağın yerine tesis edilecek zemini de belirleyen şeydir. Bu bakımdan da özellikle Hristiyan kültür içinde bunu belirleyen şey kral ve kilisenin, dünyevi ve ruhani otorite olarak dogmatik yetkileridir.⁸¹⁹ Ancak Osmanlı için kamusal alanın değil yurdun bizzat kendisinin zemin olduğunu vurguladığımız gibi, dünyevi ve ruhani otoritenin de kut ve hilafet bağlamında geçerli olmadığını belirtmiştik. Bu noktada esas mevzu hilafet bağlamının sufi literatürle birlikte törenin alanına dahil olması ve yerelliğin aynı literatür ile neşet etmesidir.

Yerellik, evrensellik veya merkezilik tartışmalarının bir anlamda kilise ve Hristiyanlık tartışmalarına bağlanması devlet felsefesinin problemleri gibi teolojinin de problemlerinde önemli bir yer işgal etmiştir.⁸²⁰ Ancak dikkat çeken nokta yerellik tartışmalarında öne çıkan meselenin otorite tartışmasına odaklanması ve ister siyasi olsun ister teolojik olsun otoriteye konu olan insanın otoritenin haricinde varlığının

⁸¹⁷ Hagen Schulze, **Avrupa'da Ulus ve Devlet**, Çev. Timuçen Binder, İstanbul, Literatür Yay., 2005., s.78-79.

⁸¹⁸ Funda Günsoy Kaya, **a.g.e.**, s.108.

⁸¹⁹ Funda Günsoy Kaya, **a.g.e.**, s.105.

⁸²⁰ Aliye Çınar, "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiili İrfanın Önemi", **Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XV, Sy.1, 2006.

tam olarak açıklanmamasıdır.⁸²¹ Osmanlı erken dönemi yurt, töre ve yurttaşlık bağlamında kamusal alandan değil, topraktan hareket ederek, yerellik konusunda otoritenin haricinde doğrudan ferdin kendisini bağlayan bir yapı arz eder. Bu yapının oluşumu ise teşkilatlanmada öncelikli yapıyı teşkil eden ve halkın önemli bir kısmının mensup olduğu muhiti oluşturan tekkeler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın kuruluşunda tekke muhitinin yaygınlığını vakfiyeler vasıtasıyla bilmekle birlikte Yıldırım Bayezid dönemine kadar bu muhitlerden hangisinin kuruluşta ne tür bir etki yaptığını ayırt edebilecek yeterli bilgiye sahip değiliz.⁸²² Şehirleşmede kurumsal yönelimin zaviyeler etrafında gelişmesi ve merkez noktaların zaviyeler ile birlikte belirlenmesi, halk arasındaki yaygın anlatı ve literatürün sufi muhitlerde gelişmesi, aynı zamanda, siyasete ilişkin dil ve kavramların sufi literatürle birlikte Türkçeleşerek devlet dili ve halk dilini bağlantılı hale getirmesi, yerelliğin tekkelerle ve dolayısıyla sufilikle açıklanmasını zorunlu kılar.

Osmanlı yönetimi altında Balkanlar'da yaşanan özellikle dini dönüşümün Osmanlı'nın merkezîyetçi politikasının bir sonucu olduğu düşünülmektedir.⁸²³ Buradaki dönüşüm farklı sebeplere bağlanmış olsa da araştırmacılar, özellikle sosyal sebeplerin bunda etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Zira Balkan coğrafyası toplumunun heretik dini yapısının, Osmanlı sufi cereyanları ile kendileri arasında bir benzerlik kurdukları var sayılmaktadır.⁸²⁴ Bu sufi cereyanlar sözde hukuki/fıkhi bağlılıktan azade tutumları ile daha içeriksiz bir İslam formu ile Balkan toplumunun hoşgörüsünü kazanmışlardır. Kalıcılığın sırrı bir bakıma -Weber teorilerine dayanarak- kan bağı birlikteliğinin savaşçı/dini şeflere sadakate dönüşmesindedir.⁸²⁵ Biz bu noktada toprağa bağlı olarak yerlilik ve yerellik bakımından tekkeleri önemsemekle birlikte dini-itikadi benzeşmeyi ise teorik problemleri itibarıyla

⁸²¹ A.y., s.216-217.

⁸²² Vedat Turğut, "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", **Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu Bildirileri V**, Ed. Haluk Selvi vd., Kocaeli 2019.

⁸²³ Kırmızıaltın, a.g.m., 646.

⁸²⁴ A.y., s.649.

⁸²⁵ Nikolay Antov, "The Broad Historical Context: The Rise of the Ottoman Empire and the Formation of Muslim Communities in the Balkans as an Integral Part of the Ottomanization of the Region", **The Ottoman 'Wild West' The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centurie**, Ed. Nikolay Antov, Cambridge University Press, s.25.

reddetmekteyiz.⁸²⁶ Bunu yasanın getirdiği güven ortamı ile birlikte de düşünmek gerekir. Diğer unsurlar ancak bu tür bir yasalılığın altında bütüncül bir portre sunabilir. Yerel doğumlu ve yerli Osmanlı halkının Balkanlarda çoğalması ile birlikte törenin mekanla yeni bir ilişkisi başlarken aynı zamanda töreden beklenen düzenin de yeni bir dille yeniden yayılması gerçekleşmektedir.

Osmanlı erken dönemi için Anadolu'da tekkeler vasıtasıyla ortaya çıkan sufiliğin, öğretilen ziyade hakikate nazar cihetinden ele alındığı görülmektedir.⁸²⁷ Dönemi içinde de bir tehlike olarak görülen ve eleştiriye tabi tutulan şeyin ferdi görünüş ve tavırların, asıl husus olan hakikate nazarın önüne geçerek, şekli bir mesele halini alması olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle kaynaklarda ferdi tavırlar olarak vurgulanan şeyler, mevcut değerlendirmelerde asli yapılar olarak kabul edilmişlerdir.⁸²⁸ Sufiliğin nazar cihetinden taşıdığı dil, yerelliğin oluşmasına da etki edecek olan kapsayıcı dilin nasıl bir surette gelişeceğini ilk elden belirlemiştir. İçte olanın kavranması kimliği oluşturan asıl husus olmakla birlikte dışarıda olanın içte olanı kavraması ve onu kurması söz konusu değildir. Öz, içte olanın kavranması ile bilinç halini alır.⁸²⁹ Toplumsal birliği meydana getiren fertlerin köken ve kimlikleri bu içsel bağın kurulması neticesinde tanrının bir ihsanı olarak gerçekleşir. Varlığı nazar cihetinden insan, bizzat fail olarak bir değer ifade ederken, bu değeri mana ifade eder bir mahalle çıkaran Allah'ın ihsanıdır. Bu nedenle de görünür fiillerde kişinin sergilediği tutumdan ziyade "erlik" olarak nitelenen ihsana liyakat, esas teşkil eder.⁸³⁰ Hakikate ve insana dair bu kavrayış ile toprağın yalnızca taş ve topraktan ibaret olmadığı idrak edilerek insanın özü ile toprağın özünün cevher olarak bir yerde buluşması mümkün görülür.⁸³¹

⁸²⁶ Bu hususun gerekçelendirilmesi konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Emre Polat, a.g.m. s.406 vd.

⁸²⁷ Vâhidî, **Hace-i Cihân Netice-i Cân: İnceleme ve Tenkitli Metin**, Haz. Turgut Karabey vd., Ankara, Akçağ Yay., 2015, s.168.

⁸²⁸ Mustafa Koç, "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", **Hacettepe Üni. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sy.28, Bahar 2018, s.289.

⁸²⁹ "Sözün issi sözün alır sûret toprakda kalur/Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür", Yunus Emre, **Divan**, s.70.

⁸³⁰ Yusuf Akçay, "Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri", (Master Tezi), **Dumlupınar Üni. SBE.**, 2005, s.105.

⁸³¹ "Suret toprakdur diyeni gönlüm kabûl itmez anı / Bu topragun cevherini Hazret'e ırgürdüm ahî", Yunus Emre, **Divan**, s.471.

Kuruluş ve sonrasında Osmanlı'nın siyasi alanda öne çıktığı hususu, Oğuzca'nın bilinçli bir şekilde devlet dili haline getirilmesinde aramak gerekmektedir.⁸³² Tekkelerinin faaliyetleri konusunda yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte, söz konusu çabaya en önemli katkıyı sufi muhitlerin yaptığını düşünmekteyiz. Gerek Arapça ve Farsça sufi literatürün Türkçeye tercüme edilmesi, gerek Anadolu coğrafyasının müteaddit yerlerinde gerçekleştirilen tefsir çalışmaları ve gerek Türkçe telif eserlerin devletin Türkçe karşısındaki tutumu ile eş zamanlı olarak yürümesi yerellik formunun da özellikle bu dil vasıtasıyla taşındığına işaret etmektedir.⁸³³ Bu bakımdan konumuzun başında vurgulamadığımız dışsal temasın, dil vasıtasıyla ve Türkçe üzerinden yürüdüğü, suret ve manaya dair içsel esası bu Türkçe ile yaygınlaştırdıklarını söyleyebiliriz. Osmanlı erken dönemine dair değerlendirmeler yerliliği ve yerelleşmeyi göz ardı ettikleri için dini alandaki Türkçe kavramsallaştırmaları yeni müslüman olmuşluğa ve mühtedilerin eksik ve bozuk itikadi/fıkhi durumuna yüklemekte ısrarcı olmuşlar, dilin dönüşüm ve dönüştürmeciliğini göz ardı etmişlerdir.⁸³⁴ Fakat hilafet kavramının kut kavramı ile birleştirilerek, devlet kavramı altında yeni bir tanımla ifade edilmesi ve törenin yasa-toprak ilişkisini tedavüle sokması, devletleşme sırasında din, hukuk ve dil bağlamında bir yerelliğin teşkil edilmesine olanak sağlamıştır.

Oğuzca'nın bir devlet dili olarak yerleşmesi ve sufi literatürün yazılı katkısı kadar önem arz eden şey, halk arasında yaygın olarak aktarılan gazi sufilere dair menakıblardır. Sarı Saltuk'un menakıbı bu konuda en önemli örneklerden biridir. Dede Korkut hikayelerinin Akkoyunlu Devleti'nin hikayesini mücessem hale getirmesine benzer olarak Sarı Saltuk menakıbı da Osmanlı'nın kuruluş hikayesini mücessem hale getirir.⁸³⁵ Sarı Saltuk'un hem gaziliği hem de ihtida hareketlerinde ön

⁸³² Mustafa Koç, "Devlet Dilinin Oğuzcalaşması".

⁸³³ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.38-39; Necmeddin-i Dâye, **Sûfî Diliyle Siyaset**, Osmanlı Türkçesine Çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisarî, Haz. Özgür Kavak, İstanbul, KlasikYay., 2010, s.30; Abdullah Talha Orhan, Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisarî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği", **Eskiye**, s.41, Eylül 2020, s.681.

⁸³⁴ Tijina Krstic, **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar**, Çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yay., 2015, s.49-50

⁸³⁵ Adnan Sadık Erzi, "Akkoyunlu Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar, Kitâb-ı Dede Korkut Hakkında Notlar", **Belleten**, C.XVIII, Sy.70, Nisan 1954. Bir Rufai dervişi olan Sarı Saltuk, gazilikle ön plana çıkmakla birlikte Barak Baba gibi hem siyasi hem de tasavvufi bakımdan mühim bir şahsiyetin de mürşidi olarak anılmaktadır. Sarı Saltuk'un tarihi şahsiyeti ile ilgili bkz;

planda olması geniş bir coğrafyada ölümünden sonra da etkisinin sürmesine neden olmuştur.⁸³⁶ Saltuk'un özellikle Anadolu ve Balkan coğrafyasının farklı yerlerine dağılmış bulunan mezarları, teşvik ettiği ihtidalar ve gazilikle beraber ele alındığında bir yurt tutma bilincinin tezahürü olarak görülmelidir. Nitekim Dede Korkut hikayelerinde ağırlıklı olarak kahramana yüklenen hikayeler, Sarı Saltuk'ta ise mekana ve mekanın sahiplerine yüklenmişlerdir. Bu bakımdan da menakıbdan pek çok defa tarih, mekan ve sahip bir bütünlük içinde ifade edilmiştir.⁸³⁷

Yerelleşme, fertler vasıtasıyla öncelikli olarak kullanılan dilin yurt olarak kabul edilen yere taşınması, genişletilmesi ve yaygınlaştırılması ile kendisini gösterir. Bu bakımdan içsel bağlayıcılık dil vasıtasıyla bir temas içine girer. Bu durumda varlık sahasına gelen şey, kavramların suretinin mana bakımından asıl zeminine oturtulması şeklinde gerçekleşir. Bu durum, Osmanlı açısından siyasete ilişkin kavramların nazari ve hukuki açıdan yeniden şekillenmesi ile kendini göstermiştir. Necmeddin-i Daye'nin *Mirsâdü'l-İbad* isimli eserinin bir tercümesi olarak kabul edilen *Kenzü'l-Küberâ* isimli eserinde Şeyhoğlu Mustafa'nın kut teorileri ile hilafet teorilerini birleştirmesi tam olarak böyle bir bilincin neticesi olarak okunmalıdır.⁸³⁸ Bu noktada törenin taşıdığı bir hukuk olarak kut, İslam hukukunun siyasi alanını temellendiren hilafet ile sufi literatürde birleştirilerek yeni bir kavramsal alana taşınmış, kutun ifade ettiği manaların önemli kısmı Osmanlı literatüründe hilafet ve devlet kavramlarına yüklenmiştir. Bunu yaparken de zaman

İbn Serrâc, Muhammed bin Ali bin es-Serrâc; **Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbah**, Haz. Nejdî Gürkan vd., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s.64-72; Mustafa Koç, "Barak Baba Manzumesi", s.281-300.

⁸³⁶ Bazı işaretlere dayanılarak onun, Taptuk Emre ve Yunus Emre ile temasının olduğu da ileri sürülmüştür. Necdet Tosun, "Yûnus Emre Rıfâî, Hacı Bektaş Vefâî", **Tasavvuf**, Sy.31, 2013.

⁸³⁷ Örnekler için bkz. **Saltuk-nâme**, s.151 [t256], 426[MK92-t796]. Konunun hikayeler ve menakıblar üzerinden bir kuruluş hikayesi olarak karşılaştırılabileceği ve laboratuvar olarak kullanılabileceği fikri Prof. Dr. Mustafa Koç'a aittir.

⁸³⁸ Necmeddin-i Daye'nin söz konusu eserinin beşinci bölümü üzerine yaptığı incelemesinde Özgür Kavak, Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Küberâ* ve *Mehekkü'l-Ulemâ* isimli eserinin Mirsadü'l-İbad'ın tam manası ile tercümesi olduğunu iddia etse de Şeyhoğlu'nun tercümede kullandığı kavramlar, dönemin siyasi yönelimi ile birlikte incelendiğinde kitabın tercümenin ötesine geçerek telif bir eser halini aldığı izlenimini vermektedir. Zira Mirsadü'l-İbad'da zikredilen hususlar mevcut bağlamını aşarak Türkçe literatür içinde kut'un hilafete dönüşmesi, kapsayıcı ve sınırlı hilafet gibi konularda farklı bir noktaya erişmiştir. Necmeddin-i Dâye, **a.g.e.**, s.26-28.

zaman merkez dışı olarak ele alınan Vefai-Babai dervişlerine ait literatürü kaynak olarak kullanılmıştır.⁸³⁹

Söz konusu dilin yaygınlaştırılması ilmi ve idari alanda kabul edilmesine bağlıdır. Bu husus sistematik olarak ele alındığında benzer yaklaşımların Osmanlı'nın ilmi geleneğinde de izlenebilmesini imkan sağlar. Osmanlı medrese teşkilatının ilk önemli merkezi olan İznik Medresesi bu bakımdan tasavvufi ve ilmi havzayı İznik merkezine toplayarak aynı zamanda Anadolu'da farklı kapsamda bir dilin gelişim havzası olmuştur.⁸⁴⁰ Bu medresenin başına ilk olarak mutasavvıf kimliği ile de ağırlığını hissettiğimiz Davud-ı Kayserî'nin geçmesi, ardından Alaüddin-i Esved ve Taceddin-i Kürdi'nin medresenin başında bulunması bu literatürün doğal bir süreç içinde birbiri ile eş zamanlı ilerlediğini gösterir.⁸⁴¹ Bu bakımdan Davud-ı Kayserî'nin metafizik ve tasavvufi görüşlerinin karşılıklarının hem halk nezdinde hem de siyasi alanda kendisini göstermesi şaşırtıcı değildir.⁸⁴²

Tasavvuf literatürünün mana ve suret ilişkisi, halk nezdinde zaten kendisini açık bir şekilde gösterirken, ilmi literatür ile beraber başka bir mecrada devleti etkilemeye devam etmiştir. Kayserî'nin ifadeleri ile suret olan her şey manaya ve mana olan her şey de surete dönüşecektir, bu nedenle şeylerin görünüşü itibarıyla bizzat suret olması ile bir şeyin sureti olması arasındaki ayrım bu noktada belirleyici olacaktır.⁸⁴³ İlmi gelenekte bu şekilde ifade bulun tutum, idareciler ve halk için tefsir literatürü ile başka bir boyutta yaygınlık kazanır. Tefsirlerin idarecilerin himayesi altında yazıldığı ve aynı idarecilerin yakın çevresinde ciddi bir fakih zümresinin varlığını göz önünde bulundurduğumuzda bu tür bir dilin ilmi, hukuki ve tasavvufi zümre arasında bir ayrılık meydana getirmediğini söyleyebiliriz. Bu noktada

⁸³⁹ Şeyhoğlu, **Kenzü'l-Küberâ**, s.125.

⁸⁴⁰ İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.IV, Sy.1, İstanbul, 2017, s.1-7.

⁸⁴¹ Taceddin-i Kürdi, İznik Medresesi müderrislerinden olmakla birlikte Osmanlı'nın kuruluş anlatılarının en önemli siması olan Şeyh Edebalı'nın da kayınpederidir. Bkz. Âşık Paşazâde, **a.g.e.**, s.278, **BOA**, AE.SMRD.II, 1/9.

⁸⁴² İbrahim Kalın, Kayserî'nin Mukaddimesi'nden Hakikat Ve Gerçeklik Olarak Vücûd", **İbn Arabi Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, Haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay. 2011, s.122-23.

⁸⁴³ Dâvud el-Kayserî, **Mukaddemât-Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, Trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s.102.

vurgulanan temel husus hakikate yönelmenin kendisidir. İhlas Suresi tefsirinde yer alan Ashab-ı Kehf ile köpekleri arasındaki diyalog bu bakımdan önem arz eder:

İy azîzler! Beni niçün kovarsız? Suçum ve günahum nedür? Eyitdiler: Bizüm cinsimüz degülsin. İt eyitdi: Eger ben sizün cinsinüz degülsem, ol isteyü vardugunuz dahı sizün cinsinüz degüldür. İmdi siz dahı girü dönün didi. Yine it eyitdi: İy yigitler! Ben kandan, anun muhabbeti davasın itmek kandan? İlla sizi severem, çün siz anı sevdünüz didi.⁸⁴⁴

Fertlerin toplum olmaındaki asıl maksatları birlik ilkesinin bir tezahürü ise, birlik ilkesini arzulayan insanların bu ilkenin kaynağına göre toprakla içsel bağ kurmaları gerekir. Bu noktada cinsler arasında yaratılmış olmak bakımından bir fark yoksa, toprakta kurulan temasın toprak üzerindekiyle dair nazarının da yaratılıştaki birlik esasında gerçekleşmesi gerekir. Anadolu'da ve yurt tutulan diğer yerlerde bu dil göz önünde bulundurulduğunda yurt tutan insanların öncelikle bir mülke sahip olma fikri ile değil, hakikat ve kökene dair nazarla hareket ettikleri görülmektedir. Fertlerin böyle bir durumda yurt tuttıkları toprakları kökenle kurdukları içsel bağ vasıtasıyla anlamlı kılmaları beklenir. Bu durumda Türklerin yerleştikleri yerlerde görülen, manevi önem atfettikleri mezarlar arkaik manada kült olarak değil, mekanla kurdukları temasın neticesidir. Zira bu tavır yalnızca kırsal kesimin arkaik bir fiili olmanın ötesine geçerek genel olarak Türklerin mekan, değer ve hafızalarının birliğini yansıtır. Bu eylem uzun yıllar estetik olarak da gelişerek varlığını sürdürmüştür. XIX. yüzyılda İstanbul'da çeşitli camilerin hazirelerinde görülen hac yolculuğunda ölen insanlar için yapılmış makam kabirleri kutsal topraklar, ölen insanlar ve buradaki yakınlarının mekana bağlı bir hatıra olarak sürekli olarak yaşatıldığına işaret etmektedir.⁸⁴⁵

Yerleşmenin kendisi özellikle anlatıların satır aralarına gizlenmiş halde veya doğrudan yerleşilen yerlerde belirgin bir şekilde gözlenmektedir. Dil olarak taşınan nazariyatın yerellik olarak kapsayıcılığı fertlerin hikayeleri ile görünür hale gelir. Bu noktada yerleşmenin ve yerleşmenin bu formunun en önemli niteliği

⁸⁴⁴ Akçay, **a.g.e.**, s.119.

⁸⁴⁵ İstanbul Balat'ta Ferruh Kethüda Camii, Eyüp Taşlıtarla Tekkesi ve Bâlâ Tekkesi hazirelerinde hac yolculuğunda ölenlere adanmış makam kabirlerinin bulunduğu gözlenmektedir. Bunlardan ise en ilgi çekici olanı hac yolunda vefât eden Türkistanlı seyyah bir dervişin makam kabridir. Mustafa Koç, **Revnakoğlu'nun İstanbul'u İstanbul'un İç Tarihi Fatih**, 5.c., C.II, İstanbul, Fatih Belediye Başkanlığı, 2021, s.271.

yayıldığı dilin kapsayıcılık bakımından sınır koyan değil genişleten ve içerisine kabul eden bir yapı izlenimi sunmasıdır. İbn Battuta'nın, Türklerin sufi dili taşıdıkları coğrafyaya ait aktarımları bu bakımdan önem arz eder. Battuta Kırım'ın Kerç şehrinde geceyi geçirmek kastıyla girdiği kilisede ilginç bir resimle karşılaşır. Resimde başında imamesi, belinde kılıcı, elinde mızrağı ile bir Arabi suret tasvir edilmektedir. Rahibin ifadesine göre "*bu peygamber Ali'nin suretidir*".⁸⁴⁶ Sarı Saltuk'un *Tuffāhu'l-Ervah*'ta kuzey ülkeleri olarak zikredilen, menakıbnamede ise Kırım dolayları olarak tarif edilen bölgelerde bulunması hikayenin Müslüman-gayrimüslim temasının bir neticesi olma ihtimalini gündeme getirir:

Sonra Şeyh Saltuk ona yoldaş oldu ve ondan nasibini aldı ve zamanın seçkinlerinden oldu. Küffar diyarında büyük yol kat etti. Orada çeşitli gruplar kendisine teslim oldu. Allah onun sayesinde pek çok insana hidayet verdi. Rabbani gücü ortaya çıktı, ilahi ve rabbani burhanı şöhret buldu

...

Gençliğinde kendisine Dımaşk'ta çok nasihat ettik. Kendisine kuzey ülkelerindeyken sayısız mektup gönderdik. Allah için aramızdaki eski dostluğun hatırına kendisine fayda veren işlerle meşgul olmasını emredip, bunun aksini yasakladık.⁸⁴⁷

Sarı Saltuk'un adı geçen kaynakta özellikle ikamet ettiği yerler,⁸⁴⁸ kendisinin pek çok insanın ihtidasına sebep olduğu ve birçok grubu hakimiyet altına aldığı yönündeki rivayetler göz önünde bulundurulduğunda, doğrudan Sarı Saltuk'a bağlanmasa bile benzer nitelikli temasların bu bölgelerde yakın bir etkiyi yapmış olması muhtemeldir. Ancak bu hususta ehemmiyet arz eden mesele bir kilise rahibinin Müslüman bir figürü kendi inancı çerçevesinde sahiplenebileceği bir dilin kurulmasıdır. Böyle bir dil göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki temasın karşılaşmanın ötesinde belirli hususiyetlerin iç içe örüldüğü bir yaşayış ve yerelliği meydana getirdiği gözlenmektedir. Sarı Saltuk gibi şahsiyetlerin tarihi kimliklerinin ötesinde efsanevi yanlarının çeşitli dinlerin kadim figürleri ile meczedildiği hatta bazı zaman Hristiyan azizleri ile özdeşleştirildiği

⁸⁴⁶ Battuta, s.328.

⁸⁴⁷ İbn Serrac, **a.g.e.**, s.324.

⁸⁴⁸ Bu yerler hakkında detaylı bilgi için eserin Türkçe neşrinin girişinde yer alan değerlendirmeye bakılabilir İbn Serrac, **a.g.e.** s.65. Ayrıca bkz. İbn Serrac, *Tuffāhu'l-Ervah* ve *Miftāhu'l-İrbah*, Princeton Uni., nr.2114, vr.199a. vr.199a,

çeşitli çalışmalarda konu edinilmiştir.⁸⁴⁹ Ancak bu durum kültlerin birbiri ile meczedilmesinden ziyade Battuta örneği de görüldüğü üzere, olayın gerçekleştiği yerde kurulan ve yaygınlaşan dilin, ifade, görünüş ve idrak bakımından kapsayıcılığı ile ön plana çıkmasıdır.

Sufilerin bu manada ferdi olarak taşıdıkları dil, bir şekilde Müslümanlar arasında da belirli kavramların, yerlileşerek değişmesine, farklı bağlayıcılıklara taşınmasına neden olmuştur. Bu manada kapsayıcılık hakikatin aslına riayeti bertaraf edecek niteliksiz bir genişleme değildir. Şeriat ve itikadın kendisine riayet ana esası oluşturur. Bu ise Osmanlı ve Anadolu coğrafyası için öncelikle ehl-i sünnet akaidine bağlılıkla mümkündür.

İman hoz bâtına taallukdur. İmanun dahı rükni dördtür sıdkdur, ihlâsdur, rızâdur, tevekküldür. Arş ma'kus kılıcak şer' olur ve şer' arşun sûretidür. Arşdan şer'e iner. Nitekim arşı götüren dahı dört imamdur. Şöyle kim yukarı didük. Ve dahı Rahman arşa müstevlîdür. Sâhib-i şer' dahi şer'e müstevlîdür. Pes her kim şer'den döner, arşdan ferşden ıssıdan döner ve ırak olur.⁸⁵⁰

Burada bahsi geçen dört imamın ehl-i sünnet çizgisini temsil eden dört mezhebin imamını ifade etmesi kabul gören sufi literatürün ancak bunların bağlayıcılığında açıklanmasını zorunlu kılar. Zira Barak Baba'nın Olaycatu'yu Geylan üzerine yönlendirmesinin nedeni onları mücessime addetmesi, Geylanlıların İbn Tevmiye'nin sünnilige uymayan, lafızların zahirine odaklanmış, manayı devre dışı bırakan mücessimeye yakın görüşlerini benimsemeleridir. Geylanlılara yapılan teklif, onların hak olana davet edilmesi ve bu tür ayrılıklara son verilmesidir.⁸⁵¹ Bu bakımdan sufi şahsiyetler bir yanda dil vasıtasıyla bir yerelliği kapsayıcı şekilde yaygınlaştırırken diğer yandan birliğin temel niteliklerini de fıkhi ve itikadi anlamda berkitmektedirler. Barak Baba'nın ibadetler konusundaki sert tutumu, şeriatın zahirine sıkı bağlılığının bir göstergesidir.⁸⁵² Bu nedenle arkaik figürler olarak

⁸⁴⁹ Nazmi Sevgen, "Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon I", **Tarih Konuşuyor**, Sy.33, Ekim 1966. Şahsi gözlemlerimiz de bu tür durumların Aziz Spiridon örneğinde şu an için var olduğunu göstermektedir. 2018 yılı Ekim-Aralık aylarında Kruja (Akçahisar) kentindeki Sarı Saltuk makamına yaptığımız müteaddit ziyaretlerde makamın girişinde mağaranın iç kısmında Aziz Spiridon tasvirinin Sarı Saltuk tasviri olarak kullanıldığını gözlemledik.

⁸⁵⁰ Akçay, **a.g.e.**, s.122.

⁸⁵¹ Mustafa Koç, "Barak Baba", s.290.

⁸⁵² Birzali gibi dönem kaynakları onun ve cemaatinin namaza devam ettiklerini, onun vakit namazını geçireni kırk kırbaça cezalandırdığını aktarır, Mustafa Koç, "Barak Baba Manzumesi", s.289.

görülen sufilerin, hikayeleri kendi kavramlarına sadakatle ele alındığında, arkaik miras ile merkezi otoritenin bir çatışması değil, toprağa ait bir yerelleşmenin varlığı göze çarpmaktadır. Yurdun bir bütün halinde merkezleşmesi tekkelerin taşıdıkları dil vasıtasıyla yerelleşerek mümkün olmuştur. Osmanlı'nın Selçuklu ve Müslüman beyliklerden ayrılması da mevcut yapının Türkçe varlığının korunarak bunun devlet dili ile birleştirilmesi ile mümkün olmuştur.

Erken dönem fetihlerinde bazı örnekleri ile karşımıza çıkan fethedilen yerde fethin hemen akabinde halkın asli ihtiyaçlarını karşılamak için kurulan imarethaneler bu yerelleşmenin Müslüman veya gayrimüslim olarak herhangi bir şekilde halkı kapsam dışında tutmadığını gösterir. Özellikle Orhan Gazi'nin İznik'te kurduğu imarette ilk ateşi kendisinin yakması tarihsel anlamının yanında yöneticinin bir mekanda kalıcılık ve devamlılık bakımından tutumu hakkında ciddi bir örnektir.⁸⁵³ Sonuç olarak Osmanlı'da yerelliğin öncelikle fertler tarafından Türkçe dil vasıtasıyla gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu dilin söylemsel ve ideolojik değil, kimliğe dair ve içsel esasta oluştuğu, sınırlandırıcı değil kapsayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsayıcılık ise bir başkalaşım olarak değil asli esasların yerelleştirilmesi ile gerçekleştirilmiştir.

3. Vakıf Sistemi ve Sosyal Hayat

Osmanlı'da toprağın yurt haline dönüşünün nihai safhası sosyal hayatın, şehirleşme ve yerelliğin tamamlayıcı unsuru olarak süreklilik ve refah açısından sağlanması ile oluşmaktadır. Bu minvalde Osmanlı'da yurdun tanımına bağlı olarak hukuki, iktisadi ve ictimai ilkelerin bir araya geldiği noktada nihai bir tezahür olarak sosyal hayatı açıklayabiliriz. Önceki bölümlerde ele almaya çalıştığımız üzere toplumsallık bir zemin olarak kurucu ilke değil, ferdiyetin yurt zemininde dışsal teması neticesinde ortaya çıkan bir tezahür olarak meydana gelir. Bu tezahürde Osmanlı'da söz konusu üç ilkeyi aynı anda açık bir şekilde yansıtan ve gözlenebilen kurum vakıf müessesidir. Vakıf hukuki, iktisadi ve toplumsal yönlerden ayrı ayrı geniş bir inceleme alanına hitap etmekle birlikte, fikri anlamda devlet kurumsallaşmasındaki yeri ile nazari bir anlam ifade eder. Bu bakımdan vakıf

⁸⁵³ Âşık Paşazâde, a.g.e., s.314.

müessesesini sosyal hayatın nazari anlamda gözlenebileceği bir merkez olarak kabul ediyoruz. Zira hukuki ve iktisadi niteliklerinin yanı sıra, gündelik yaşam, şehirleşme, ulaşım, ilim, tıp gibi pek çok alanın kurumsallığı ve sürekliliği vakıflar yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Vakıfların bu merkezde sosyal hayatta ve iktisadi alanda üstlendikleri rollerin içeriği, sürekliliğin her ciheti ile hem ferdi hem de toplumsal olarak sağlanmasına yöneliktir. Bu bakımdan vakıflar, sosyal hayatın sürekliliği açısından öncelikle değerlendirmeye tabi tutulurlar. Hayrat, akarat ve vakıf olarak üç kavram etrafında birleştirilmekle; hayrat, toplumsal ihtiyaçları; akarat, kurumun kendi sürekliliğini sağlayan gelir kaynaklarını; vakıf ise hukuki alt yapı ile kurumun yasal statüsüne işaret eder.⁸⁵⁴ Vakıfların bu unsurları ile beraber Osmanlı devlet sistemi ile ilişkisi genel olarak yayılmaya bağlı olarak İslamizasyon ve Türkleştirme kavramları üzerinden tezahürlere ilişkin olarak kurulur. Ancak öncelikli olarak üzerinde durulması gereken nokta vakfın kuruluşunu yasal olarak düzenleyen ve kesinliğe kavuşturan, vakfiye ile tanımlanarak sınırları belirlenen ve yasal hale getiren hukuki durumudur. Vakfın her ne kadar çeşitleri ile birlikte yukarıda sözü edilen süreklilikleri sosyal hayatın en temel noktalarında kendisini gösterse de hukuki kuruluşu ve bağlayıcılığı, müessesenin olduğu kadar toprağın sürekliliği açısından da bir statü gösterir. Vakıf, bir aynın (bir şeyin gerçek manada aslının, çıplak olarak kendisinin) menfaati insanlara ait olmak üzere, aslını sonsuza dek hapsetmek olarak tarif edilir.⁸⁵⁵ Haps, bir şeyin/mülkün kendisinin rakabesini (çıplak mülkiyetini) alım, satım, dönüşüm, vasiyet gibi temlik ve temellüke dair her türlü değişim ve mübadeleden men etmek anlamındadır.⁸⁵⁶ Bu manada vakıf hukuku öncelikle vakfedilen şeyin mülkiyeti ile alakalıdır ve bu yolla mübadeleden düşürülen şeyin sürekliliğinin başka bir yolla garanti altına alınmasını işaret eder. Vakfedilen şey, menfaat, kar gibi hususlarda sürekli mübadeleye açılırken, mülkiyete konu olan şey (bu genellikle gayr-i menkuldür) kalıcılık itibarıyla bir sürekliliğe açılmıştır.

⁸⁵⁴ Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıflar ve Sivil Toplum Üzerine Bazı Düşünceler", **Vakıf Ve Sivil Toplum Sempozyumu Bildiriler (Ankara 11 Mayıs 2016)**, Haz. Fahmeddin Başar, Vakıflar Gen. Müd. Yay.2017, s.16.

⁸⁵⁵ Muhammed Hamdi, **İrşadü'l-ahlaf fi Ahkami'l-Evkaf**, İstanbul, Ahmed Kamil Matbaası, 1330, s.22.

⁸⁵⁶ **A.e.**, s.24.

Vakıf olan mülk, vakfın kuruluş amacının ortadan kalkmasıyla veya vakıftan yararlananların varlıkları son bulunca tekrar mübadeleye konu olmaz. Vakıf daha üst bir amaçla, kutsal topraklara ya da başka bir hayrata yönelecek şekilde varlığını korur.⁸⁵⁷ Bu bakımdan da biz vakfın, insanlığın varlığı süresince hukuki olarak varlığının korunmasına yönelik bir öngörü ile meydana geldiğini görürüz.⁸⁵⁸ Geleceğe dair bu öngörü aynı zamanda geçmişin kaydı altında olmakla vakfın şecere olarak takibine imkan tanımaktadır. Yani vakıf olan bir mülkün vakıf olarak devam ediyor olması ve onun menfaatleri üzerindeki tasarrufu hukuki açıdan devam ettirmek, başlangıçtaki vakfiyeye bağlı olarak geçmişin kaydı altındadır. Bu kayıt onun mülk olarak mübadele dışına çıkarılması ve vakfa konu olmasına neden olur. Aynı zamanda devamlılığı, onun hayra dönük olması, ondan yararlanacak insanların hukuki olarak kayıt altında tutulması, sadece o mülk ve vakıfla alakalı bir şecere bağlantısını da zorunlu kılar. Bu nedenle de vakfa dair devamlılıktan bahsederken sosyal, toplumsal, mimari ve hukuki anlamda şecerenin bir araya geldiği bir devamlılıktan bahsederiz. Bu devamlılıkla vakıf ebedi olarak insanlığa devredilir, sadece tek bir amaca hasredilmiş olsalar da oluş ve bozuluşa tabi olan bu amaçlar nihai anlamda insanlığın kendi varlıklarına tabi kınırlar. Oluş ve bozuluşun dışında kalan şey hukuk ve hukukun güvence altına aldığı mülk ve vakıftır.⁸⁵⁹ Bu nedenle menfaatlerin sürekliliğini önceleyen bir hukuki süreklilik vardır. Bu anlamda vakfın bizzat kendisi ebedi bir şahsiyet sahibi olur. Vakıfta bu nedenle öncelikle geçmiş, bugünü ve geleceğe dair öngörüü bir arada görme imkanı elde edilir. Bu hususiyeti ile birlikte vakıflar sosyal ve toplumsal anlamda sürekliliğe dahil olurlar. Bu tutum İslamizasyon ve Türkleştirmenin ötesinde toprağın kendi zatına yönelik bir kalıcılıktır ve yurdun kuruluşu ile nazari anlamda eş değer bir tutumda kendisini göstermiştir. İslamizasyon ve Türkleştirme, sonuca dair bir cihet olarak değerlendirmeye açık olmakla birlikte, zemin bakımından kuruluşu işaret

⁸⁵⁷ Amy Singer, **Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti**, Çev. Dilek Şendil, İstanbul, Türk Tarih Vakıf Yurt Yay., 2002, s.24.

⁸⁵⁸ İrem Gündüz Polat, " Küçük Ayasofya and the Foundation of Babüssade Ağası Hüseyin Ağa", (Master Tezi), **Boğaziçi Üni. SBE.**, 2016, s.11-12.

⁸⁵⁹ Celaleddin Karatay Medresesi'nin vakfiyesine göre vakfiye yıkılır, gelirleri tekrar inşasına müsaade etmezse, gerekli harcamalardan sonra bütün gelir aynı vâkıfın Antalya yolu üzerindeki darüssülehayya devredilecektir. Burası da zaman içinde ortadan kalkarsa gelirler doğuda ve batıdaki fakir ve muhtaç müslümanlara sarfedilecektir. Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", **Belleten**, C.XII, Sy.45, s.113.

edemezler.⁸⁶⁰ Söz konusu kalıcılığın vakfın öncelikle zatına dair olması, mevcut yurdun tehlike altına girmesi durumunda kalıcılığı, mülki ve kurumsal anlamda garanti altına alır. Osmanlı'nın son dönemine dair vakıflarla ilgili gelen eleştirilere Elmalılı Hamdi Yazır tarafından verilen yanıt bu bakımdan ilgi çekicidir:

"Hilafet-i İslamiye'nin" "saha-i himaye"te nisbeti, pek manevî olarak kalmıştır. "Cemaat-i İslamiye", fiilen agyârın "taht-ı tahakküm"üne düşmüştür. Yegane ictimâî sermayeleri vakıflarından ibaret kalmıştır. Bu sebeple İslam ümmeti'nin "asr-ı hâzır"da en mühim ictimâî menfaatleri de vakıflara medyûn olmak tarzında iktiza etmektedir.⁸⁶¹

Osmanlı'da özellikle hayri anlamda vakıfların varlığı bu hususiyetleri takiben iktisadi ve sosyal olarak süreklilik ve kalıcılığı sağlamıştır. Bu tutumda konumuz bağlamında temel olarak ilmi ve iktisadi anlamda süreklilik sosyal açıdan önem arz eder. Vakıflar vasıtasıyla kurumsal olarak varlıklarını sürdüren medreselerin hem mevcut topraklarda hem de yeni fethedilen bölgelerde yaygınlaşması, ilmi sistemin okutulan dersler, kitaplar, alimlerin medreseler arasında hareketlilikle benzer konu ve yaklaşımları farklı bölgelerde birbirleri ile temas halinde yaygınlaştırması, genişleyen devlet topraklarının farklı pek çok noktasında senkronik bir ilmi hareketliliğin görülmesine neden olmuştur. Bu hareketlilik içinde Osmanlı hukuk, bürokrasi ve ilmiye geleneğinin bu kaynaktan besleniyor oluşu vakıf sistemi ile devlet sistemini birbiri ile ayrılmaz bir ilişki içerisine sokmuştur. Söz konusu medreselerin kuruluşu, bunlarda okutulacak derslerin niteliği vakfiyelerle kayıt altına alınmaktadır. Bunun yanı sıra bu dersleri destekleyecek kitaplar da vakıf eseri kütüphanelerde vakfedilmiş eserler olarak mevcut bulunmaktadır.

Erken dönemde Yıldırım Bayezid döneminden itibaren kayıtlarına rastlanan Osmanlı vakıf kütüphanelerinin gelişimi söz konusu ilişki ağı içinde farklı boyutları ile tezahür etmektedir.⁸⁶² İshak Bey'in Üsküp'te kurduğu kütüphane örneğinde görüldüğü üzere Osmanlı'dan önce burada bir kütüphane varlığına dair kayıt ve kanıt bulunmadığı için devletin yurt tutmayı yalnızca kendi gelişimi çerçevesinde

⁸⁶⁰ İslamizasyon ile ilgili bkz. Mirim Hoxter, "Waqf Studies In The Twentieth Century: The State Of The Art", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, C.XLI, Sy.4, 1998, s.477.

⁸⁶¹ Nazif Öztürk, *Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar: Ahkamü'l-Evkaf*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s.138.

⁸⁶² İsmail Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., 2008, s.80-81.

planlamadığı; aynı zamanda doğrudan yurt tutulan yerde yerli bir gelişimi öngördüğü söylenebilir.⁸⁶³ Medreselerin dahil olduğu söz konusu hayri vakıfların bu hareketlilikle beraber taşıdıkları mimari unsurlar yapı formları olarak da başka bir hareketliliğin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ancak mimari yapıda kurulan ilişki, formun taşınmasının yanı sıra yapan ve yapı arasında da bir ilişkiyi görünür kılmıştır. Vakıf sahibi olarak yapan yalnızca maddi ve finansal değil aynı zamanda içselleştirilmiş bir bağlılığı vakfına aktarmaktadır. Fail ve eseri arasındaki ilişki bu bakımdan kalıcılığı, mezar ile birlikte yerelliği, hayır ile beraber sürekliliği içsel olarak barındırır. Medrese ve imarethane gibi pek çok hayır eserinde yer alan türbelerin varlığı, oradaki vakıf eserinin, hayır kurumunun kiminle, nasıl ve ne şekilde bağlantısının kurulacağını işaret eder.⁸⁶⁴ Bu bakımdan türbeler hukuki olarak hafızanın hatıra ile birliğinde yer alırlar. Türbeler bu manada vakıflarla iç içe geçmiş olarak bulunabilirken aynı zamanda türbelerin devamlılığı da vakıflar vasıtasıyla sağlanabilmektedir.⁸⁶⁵

Vakıfların hukuki ve ilmi durumu sosyal anlamda öncelikle geçmişin kaydı altında bugünü tesis eden bir sosyal kurumsallaşmayı sağlar. Bu kurumsallaşma mevcut vaziyetin içinde geleceğe ilişkin bir amacı ve öngörüyü içerir. Bunların oluş ve bozuluşunu hesaba katarak doğrudan vakfa konu olan toprak ve mülkün sürekliliğini önceleyen hukuki bir yapılanmayı sağlar. Hafıza itibarıyla söz konusu hukuka ve öngörüye bağlı olarak geçmişe ait şecere ve şart takibini genel olarak zorunlu kılar. Bunun yanı sıra mimari açıdan önemli vakıf eserlerinde yer alan unsurlar hafızayı töre ve toprakla destekler. Aynı zamanda pek çok farklı bölgedeki ilmi hareketliliği yerel kurumlar vasıtasıyla yaygın hale getirir. Müderris, talebe ve mesele bakımından hareketli ilmi yapı, vakfın sabitlik ve kalıcılığında hukuk ve fail bakımından geçmişin kaydı altında, toplumsal ve sosyal olarak mimari ile bütünleşmiş bir yerellik meydana getirirler. Bu noktada iktisadi süreklilik ve toplumsal refah, mübadele dışına çıkarılmış olan vakfın, menfaat açısından sosyal ve

⁸⁶³ Erünsal, a.g.e., s.84.

⁸⁶⁴ Nermin Şaman Doğan, "Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe", **Belleten**, C.LXXXIII, Sy.297, Ankara, 2019.

⁸⁶⁵ İbrahim Hakkı Konyalı, "Bir Hüccet İki Vakfiye: Kony'da Atabekiye Medresesi Hücceti - Karamanoğlu Alâeddin Beyin Vakfiyesi- Melek Hatun'un Karaman'daki Hatuniye Medresesinin ve Türbesinin Vakfiyesi", **Vakıflar Dergisi**, Sy.7, Ankara, 1968.

toplumsal alana dönük olarak başka bir şekilde mübadeleye sokulması ile gerçekleşir.

Hayri kurumların ve ilmi geleneğin kurumsal kimliğini oluşturan vakıflar bu geçmiş, bugün ve geleceğe dair öngörünün kaydı altında devletin topraklarında eş zamanlı bir hareketliliği sağlarken, diğer yandan şehirleşmenin ve iktisadi hareketliliğin de aktörü olarak ortaya çıkmışlardır. II. Murad'ın Edirne'de kurmuş olduğu Darülhadis ve cami vakfı Balkanların en büyük vakıflarından biri olarak, yukarıda kısaca işaret edilen ilmi gelişimin yanı sıra kentsel gelişimin de merkezine yerleşmiştir. Söz konusu vakıf büyük maliyetli sosyal yatırımları gerçekleştirirken, vakfın akar kısmındaki mülkleri istihdam, ticari alt yapı, alım-satım işlemleri ile tam olarak iktisadi anlamdaki mübadelenin faili haline gelmiştir.⁸⁶⁶ Mübadelenin vakıf sistemindeki varlığı hem eleştirilerin hem de savunuların merkezinde yer alır. Özellikle XX. yüzyılda Osmanlı vakıf sistemine yönelik eleştiriler, vakıfların mübadelenin önünde bir engel teşkil ederek iktisadi gelişime engel oldukları, vergi muafiyetleri ile devlet gelirini de yok ettikleri yönünde olmuştur.⁸⁶⁷ Osmanlı son döneminde Suriye vilayeti topraklarının yaklaşık olarak 1/3'ünün vakıf toprağı olması ve bunların önemli bir kısmının öşür vergisinden muaf eizze ve kuzat vakıfları olarak "müstesna" vakıflar şeklinde zaman içinde kabul edilmeleri idareciler tarafından da bir sorun olarak görülmüştür.⁸⁶⁸ Burada sorun tedavülün mülkün el değiştirmesi olarak görülmesinden kaynaklanır; bu eleştirilere karşı verilen cevaplar da iktisadi gelişimin mülkün tedavülü ile değil; hasılat ve işletmeden meydana gelen üretim ve menfaatlerin tedavülü ile geldiği yönündedir.⁸⁶⁹ Her iki durumda da eleştiriler vakfın aslına yönelik değildir, ancak aslındaki mülkün mübadele dışına çıkarılması ve menfaatlerinin tasarrufa açılması, Osmanlı'da yurt tutmanın önemli bir ayağını teşkil eder.

⁸⁶⁶ Kayhan Orbay, Hatice Oruç, "Sultan II. Murad'ın Edirne Câmî'-i Şerîf ve Dârü'l-Hadis Vakfı (1592-1607)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sy.56, 2012/2, s.4.

⁸⁶⁷ Nazif Öztürk, *Menşe'i Ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay. 1983, s.140-141.

⁸⁶⁸ BOA, A.MKT.UM, 1786/1.

⁸⁶⁹ Nazif Öztürk, "Elmalılı Hamdi Yazır", s.139-140.

Şehirleşmenin hem mevcut şehirlerin sosyal, toplumsal ve alt yapı anlamında geliştirilmesi hem de yeni şehir ve köylerin teşkili noktasında vakıflar vasıtasıyla imar edildiği görülmektedir. Bu durum Osmanlı Devleti'ne özgü olmadığı İslam tarihi boyunca devletlerin şehirleşme ve sosyal hayatta önemli bir ayağını vakıfların oluşturduğu bilinmektedir.⁸⁷⁰ Bu noktada dikkatler vakıf kurumuna dahil olan medrese, bimarhane, ribat, cami, darülhadis, çarşı gibi formların şehrin yapısına olan etkisinde yoğunlaşmaktadır.⁸⁷¹ Fakat Osmanlı için özellikle söz konusu olan toprağın zatına ait bir kalıcılıktır. Bu bakımdan Balkanlar'da yeni kurulan şehirlerin insanların temel ihtiyaçlarını karşılayacak hamam, kervansaray, dükkan gibi ticari; cami, tekke ve külliye gibi dini mekanlarla vakıflar üzerinden oluşturulması ve bu eserlerin kendilerinin mübadele dışına çıkarılarak menfaatlerinin tedavüle sokulmasıyla kalıcılıkla beraber hareketliliğin aynı anda varlığını mümkün kılmıştır.⁸⁷² Bu durum yalnızca Balkanlar'da değil aynı zamanda Anadolu'da da benzer örnekleri ile karşımıza çıkmaktadır.⁸⁷³ Bunun yanında evlatlık vakıfların varlığı ise kişisel servetlerin de bir şekilde koruma altına alınmasına imkan tanımıştır.⁸⁷⁴ Ancak genel olarak vakıfların içerisinde bu tür vakıfların oranı sınırlı bir yekün tutmaktadır.⁸⁷⁵

İktisadi anlamda zirai alt yapının düzenlenmesi ve hazırlanması, ormanların açılması bataklıkların kurutulması gibi toprağa yönelik; esnafın yapma imkanının çok sınırlı olduğu dükkan, çarşı, kervansaray gibi nitelikli iktisadi yerlerin oluşturulmasının vakıf vasıtasıyla gerçekleştiği görülür.⁸⁷⁶ Özellikle ticari işletmelerin kira, kredi gibi ihtiyaçlarının vakıflar vasıtasıyla belirli karlılık

⁸⁷⁰ Randi Deguilhem, "The Waqf In The City", **HdO The City In The Islamic World**, C.II, Ed. Salma K. Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill, s.927.

⁸⁷¹ **A.e.**, s.928

⁸⁷² Hatice Oruç, "Bosna Sancağında Şehirlerin Kuruluşunda Vakıfların Rolü", **Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyumu (Ankara 2013)**, Haz. Fahamettin Başar, Mehmet Kurtoğlu, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2013, s.170-171.

⁸⁷³ Mehmet Özkarcı, "Şehirlerin İktisadi Gelişmesinde Ticari Vakıf Eserlerinin Rolü: Bor ve Ulukışla Örneği", **Vakıf ve İktisat Sempozyumu (Ankara 2014)**, Ed. Mehmet Kurtoğlu, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2014, s.73.

⁸⁷⁴ Ömer Lütfü Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller III: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", **İstanbul Üni. Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.VII, Sy.4, s.918-919, 923.

⁸⁷⁵ Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmarat Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tazına Âit Araştırmalar", **İstanbul Üni İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.XXIII, Sy.1-2, 1962-63, s.242.

⁸⁷⁶ Mehmet Genç, "Vakıf ve İktisat", **Vakıf ve İktisat Sempozyumu (Ankara 2014)**, Ed. Mehmet Kurtoğlu, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2014, s.28.

oranlarına nazaran karşılanması iktisadi devamlılık için önemli bir faktör olmuştur. Bunun değerlendirilmesi konumuz sınırları dışında olmakla birlikte, bu noktada bizi ilgilendiren husus, daha önce işaret edilen kır-şehir/tarım-ticaret ilişkisindeki dengeğin kesişim noktasındaki vakıfların her iki alanın finansman ve alt yapılarında söz sahibi olmasıdır. Ayrımların mevcudiyeti dengeğin korunmasını sağlarken, vakıfların bu ayrımların her iki noktasındaki destekleyici tutumu vakfı süreklilik açısından farklı bir boyuta çıkarmaktadır. Sonuç itibariyle vakıfların sosyal hayatla ilişkisi süreklilik ve kalıcılık minvalinde daha belirgin hale gelmekle birlikte, tesislerin varlığını önceleyen hukuki müessesenin kuruluşu nazari anlamda asıl meseleyi oluşturur. Sağladığı faydalar pek çok açıdan değerlendirilebilir ancak vakfın kendisinin kalıcı olması ve vakfa konu olan mülkün mübadele dışına çıkarılması geçmiş, bugün ve geleceğe ilişkin öngörü ile gerçekleşir. Bu bakımdan da yurdu oluşumundaki hukuki zeminde törenin varlığında gözlenen ilkeler, benzer olarak vakıflar vasıtasıyla sosyal hayatta gözlenmektedirler.

Sonuç itibariyle Osmanlı'da yurt, yurt tutma ve yurtlaştırma fiili ile anlamlandırılabilir bir unsurdur. Yurt, yasal olmayı ifade eder ve yurtlaştırma bir yerde bu yasaya uygun olarak, Osmanlı'nın yasalarının meşru ve cari olması anlamına gelir. Gerek kuruluş evresinde gerek ilerleyen devirlerde Osmanlı'nın yurt ve vatan algısı ve düşüncesinin temelinde töre olarak isimlendirilen bu yasalılık yer alır. Bu, Osmanlı'yı diğer devlet ve siyasi teşekküllerden ayıran en önemli niteliklerden biridir. Törenin içkin olduğu yaratılışa ilişkin düzen manası insanların töre ile doğrudan bağ kurmasına olanak tanır. Osmanlı'nın yurt ve yurttaşlık anlayışının da bu töreye bağlı olması, devletin kuruluşunu halkın bilinçli bir eylemi haline getirmektedir. Daha önce de vurgulandığı üzere devlet halkın eyleminin neticesidir ve bu eylem töre vasıtasıyla doğrudan bir bilinç içerir. Söz konusu bilinci ve dolayısıyla töreyi bu özellikleri nedeniyle kökenle doğrudan ilişkilendirebiliriz. Yurt tutmak toplumun bilinçli bir eylemdir ve bunu Osmanlı'da devlet bilinci olarak isimlendirilebilir.

Osmanlı'nın toprak anlayışını merkez ve sınır düşüncesini değil, yurdu merkez haline getiren bir anlayışa sahip olması nedeniyle yurt merkezli toprak anlayışı olarak nitelendirmekteyiz. Bu noktada yurt kavramının yasa ve toprakla

kapsayıcı ilişkisi, yurttaşlık formunun kimlik ve toplum anlayışına uygun bir şekilde geniş bir alana yönelmesine olanak tanır. Osmanlı'nın yurttan beklentisi kalıcı, sürekli ve güvenli bir yer olmuş, yurdu bu esaslar üzerinden kurumsal olarak güvence altına almaya çalışmıştır. Şehirleşme, yerellik ve sosyal hayat söz konusu hususların fiili olarak gözlendiği noktalardır. Osmanlı yalnızca devlet gücü ile değil, toplumun doğrudan bu esaslara katılımını sağlayarak yurt tutmanın halkın bir eylem ve tecrübesi olmasını ön planda tutmuştur. Bu bakımdan yurt, devletin sınırları ile kapsadığı bir toprak olmanın ötesinde, halkın belirli bir yasalılığa tabi olarak, güven içinde, sürekliliği gözetilerek kalıcılığı amaçladığı bir mekandır. Bu itibarla da doğrudan halkın tecrübe ve eylemliliğinin mekanıdır.

SONUÇ

Felsefi açıdan Osmanlı Devleti'ni bizzat halkın eyleminin neticesinde kurulan, hukuki ve siyasi olarak gerekçelendirilmiş, toprakları yasalılığa tabi olarak yurda dönüştürülmüş bir hukuk devleti olarak tarif edilebilir. Kuruluş, ana hatlarıyla köken, devlet ve töre olmak üzere üç kavram etrafında bu çalışmada şekillendirildi. Kökeni, fertlerin hafıza ve kimlik merkezinde toplum olarak birlik olmalarını sağlayan; devleti, kut ve hilafet arasında bağlantı kurarak hukuki ve siyasi açıdan yönetimi temellendiren; töreyi ise hukuk ve düzene zemin olarak toprağı yurda dönüştüren asli yasalılık olarak anlamladırdık. Toplum, yönetim ve yurt olarak isimlendirilen devletin unsurları bu kavramlar çerçevesinde, kendilerine ait amaçlarla devletin birliğini oluşturmaktadırlar. Devlet, bu unsurların süreklilik, güvenlik ve refah bakımından gözetildiğı ve birliklerinin sağlandığı bir sistem olarak tesis edilmiştir. Çalışmamızda bu sistem felsefi cepheden ele alınmış ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşu teorik olarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti, unsurları ve unsurlarını belirginleştiren kavramsal alt yapısı göz önünde bulundurulduğunda, devletleşme iddiası ortaya atıldığı andan itibaren devlet olmanın teorik ve pratik gerekliliklerini yerine getirmiş bir siyasi organizasyondur. Özellikle kriz anlarında bu unsurlar, birbirlerini tamamlayıcı bir işlev görerek devletin sürekliliğini ve kalıcılığını birlik ilkesi ile garanti altına almışlardır. Bunun nedeni unsurların, kendilerine ait amaçları, devletin amaçlılığına taşıyabilmiş olmalarıdır. Her unsur kendi amacı ile devletin amacı arasında şahsi bir bağ kurmaktadır. Toplumun bu şekillenmede amacı, kapsayıcılık olarak tanımlanabilir. Topluma bu amacı sağlayan, fertlerin köken-kimlik algılarıdır. Köken, insanların yaratılışlarına nispetle "ben"e ilişkin bilinçlerini dayandırdıkları, başlangıcın atfedildiğı zemindir ve ahlaki bir konumlanış tesis eder. Fertler hafızalarında kökene ilişkin değerleri muhafaza ederek, bu değerlere nispetle kendilerini tanımlarlar ve bunu kimlik haline getirirler. Ahlak, toplum olmaktan beklenen amaç, amaca ilişkin gerçekleştirilen eylemler bu değerlerde içkindir. Kökenin menşe manasında değil, ontolojik manada tanımlanması; topluma dahil olacak fertlerin etnik kimlik formunu aşarak, asli bir kimlikle topluma birlik esasında dahil olmasına imkan sağlamıştır. Köken itibarıyla Osmanlı'nın kimlik anlayışı Türk

ve Müslüman bir tanım içerirken, kimliğin kökenle bağıını kuran hafıza, toplumun üyesi olan her bir ferdi kökenle bireysel anlamda temas kurmasını sağlamıştır. Hafızanın hem kökenle hem de fertlerle temasının olması onu ferdi bir yeti olmanın ötesine taşımıştır. Kökenle kurulan ferdi temas, kimliğin de öncelikle ferdi olmasını sağlar ve onu topluma öncelikli kılar. Kimlik, Osmanlı'da kökene nispetli, dışa ve dışarıdan gelen açık, kapsayıcı, asli bir kimliktir. Asli kimlik, toplumsal ya da bireysel kimlikleri ortadan kaldırmadığı gibi hepsinin kökenle farklı bir temas kurmasına da olanak tanır. Bu durum kimliğin topluma dahil olan her ferde açık olması anlamına gelmektedir.

Fertlerin şahsi olarak kökenle temas kurabilmeleri aynı zamanda amaçlarını da kimlik ve toplum içinde muhafaza edebilmelerine olanak sağlamıştır. Bu noktada toplum, Osmanlı algısında bir arada bulunmanın bir süreğeni değil; bir arada bulunma amacına bağlı olarak meydana gelen birliğin neticesidir. Toplumun, fertleri kendi amaçları üzere birlik içinde tutması, asıl amacın birliğin muhafazası olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Fertler hem kendi varlıklarını, sürekliliklerini ve güvenliklerini hem de bunların birlik içinde muhafazasını amaçlayarak toplumu meydana getirmektedirler. Toplumun oluşumu ile topluma katılım fertlerin irade ve eylemlerinin neticesidir. Toplum insanların kendi amaç ve arzularını terk ederek dahil oldukları bir oluşum değil; amaç, arzu ve eylemleriyle kurdukları bir birliktir. İnsanların toplum içindeki konumları da bu amaçlılığa göre kökene karşı yükümlülük üzerinden belirlenmiştir. Toplumsal anlamda sınıf yapısından değil ancak kökene göre konumlanıştan bahsetmek kuruluş döneminde Osmanlı için daha tutarlı bir yaklaşımdır.

Kuruluşu itibarıyla Osmanlı Devleti'nin öne çıkan en temel niteliklerden birisi ise temsil açısından hem kendisini önceleyen hem de dönemindeki siyasi oluşumlara göre özgün bir yapı sergilemesidir. Devletli olmak ve bir devletin kuruluşunu gerçekleştirmek bakımından Osmanlı için yadsınamayacak gerçekliklerin başında Türklerin ve bilhassa Oğuzların, devletli olma bakımından tecrübeleri gelmektedir. Özetle II. Kılıcarşan'ın varisleri arasında gerçekleşen mücadele ve çatışma sonrasında, devletin varislere değil; tahta münhasır bir kurum haline dönüşmeye başlaması, her ne kadar Selçuklu sistemini kuvvetli bir şekilde değiştirmiş olsa da

asıl etkisini Osmanlı'da göstermiştir. Osmanlı'nın nüfus, güç, askeri hareketlilik, iktisadi durum itibariyle kendisine muadil diğer siyasi oluşumlardan ayrışmasını tesadüf ve şans çizgisinin ötesine taşıyan hususiyet tam olarak bu noktada, yeni siyasi yaklaşımı kendisine bir devlet kuruluş formülü olarak almasına bağlıdır. Türkler, İslam siyaset ve hukuk literatürüne ait kavramları esasa alıp, bunları tarihi ve siyasi tecrübeleriyle Türkçe üzerinden anlamlandırılarak yeni bir devletleşme sistemi ortaya koymuşlardır.

Temsil, Türklerin kut ve hilafeti devlet kavramı altında yeniden anlamlandırılması ile Osmanlı'da kurgulanmıştır. Bu durum kuruluşun hukuki olarak gerekçelendirilmesi ve meşruiyetin siyasi olarak öncelikle toplum nezdinde sağlanmasına neden olmuştur. Yönetim unsuru bu esaslar üzerine sıkı ve ayrılmaz bir şekilde toplumun amaç ve eylemliliğine bağlanmıştır. Devlet kavramı altında yeniden ifade bulan kut ve hilafet, Osmanlı yönetim anlayışını mevcut iddiaların aksine değişmezlik, kutsiyet veya kontrol edilmezlikle nitelendirmemiş aksine süreklilik açısından halkın kabul ve kontrolüne açmıştır. Tahtın tüzel bir kişilik kazanması ve aynı zamanda devlet anlayışının etkin bir şekilde öne çıkması, kuruluş anlamında meşruiyet ile süreklilik anlamındaki meşruiyetin birbirinden ayrılmasını sağlamıştır. Kuruluştaki meşruiyet temsilde hukuki hak iddiasına dayanmaktadır. Süreklilikteki meşruiyet ise temsil yetkisine bağlı olarak adalet, güvenlik ve refahın yönetimde halka karşı bir yükümlülük olarak tesisi ile gerçekleşir. Zira süreklilik anlamında meşruiyetin varlığı, yönetimin fiillerinin toplum nezdinde her an değerlendirilmesi ile bağlantılıdır. Unutulmaması gereken nokta, değerlendirmeye açık olanın taht değil; şahıslar olmasıdır. Yönetim ve hükümdarlık bu anlayışa göre kutsal ve değişmez değil; hukuken gerekçelendirilmiş siyasi olarak meşru ve değerlendirmeye açıktır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yasalılık merkezinde belirleyen şey ise insanların bilinçli olarak kurduğu bir devlet olmasıdır. Bu devlet bilinci, Osmanlı'ya yasaya tabi bir süreklilik kazandırmıştır. Yasalılık yalnızca hukukilik olarak görülmemelidir. Hukuk, adalet, örf gibi normatif bağlayıcılığı olan şeylere de temel olacak şekilde düzenliliği içine alan daha genel, kapsayıcı bir nizam olarak anlaşılmalıdır. Yasalılık Osmanlı'da töre ile ifade edilen bağlayıcı bir değer sistemi

iken; aynı zamanda toprağı yurda dönüştüren temel etkindir. Tanrının aleme koymuş olduğı düzen, yaratılıştan itibaren iyi insanların koymuş oldukları yasalar ve bunlara nazaran yöneticilerin iyi ve kötüyü gözeterek koydukları yasalar olarak töre; insanı, yönetimi ve toprağı birbirine bağlamaktadır. Töre her anlamda insanların iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırtması ile düzenliliğı ve sürekliliğı getirir. İnsanlardaki töreye dair bu bilgi, devlet bilinci olarak bir yerin yurtlaştırılmasını sağlar. Osmanlı'nın belki de en önemli başarısı törenin toprakla ilişkisini teorik ve pratik açıdan devlet sisteminde kurabilmiş olmasıdır. Yurt tutmak Osmanlı için yasalılığa tabi bir şeydir ve yasaya tabi olan toprakların tamamı yurt olarak kabul edilir. Bu yasanın cari olduğı mekandan hareketle toprak tanımlanır. Yurt tanımının en önemli kazanımı toprağın tamamının merkez kabul edilerek kimlikteki kapsayıcılık formunun toprakla ilişkisinin kurulmuş olmasıdır.

Yasalılığın yurt anlayışının temelini oluşturması, yurttan ve yurt tutmadan beklenen amacın yasanın kapsayıcılığına bağlı olarak süreklilik üzerine yoğunlaşmasına neden olmuştur. Yasayla-toprak ilişkisinde gelişen yurt anlayışı, yurttaşlığın da bundan pay almasını sağlamış, yurttaşlığın yasaya karşı yükümlülük üzerine temellenmesine imkan tanımıştır. Yurttaşlık, bütün bu yasalılığa bağlı olarak devletin kuruluşundaki amaçlılığı içkin, toplum olmanın olanaklarına sahip, hak ve yükümlülüklerini devletli olmanın anlamıyla biçimlendirmiş bir yapıdır. Yurda ilişkin kurumsallaşma da buna bağlı olarak aynı şekilde hak ve yükümlülükler üzerinden süreklilik gözetilerek gelişmiştir. Osmanlı'nın bir toprağı yurtlaştırması yasaya tabi olarak bir yerde kurumsallaşmayı, yurttaşların o yerde yerliliğini ve yerleşmesini, sosyal hayatın merkeziliğe zarar vermeyecek ölçüde sivilleşmesini gözeterek gerçekleştirmiştir. Yerleşme Osmanlı yerleşik hayatının, şehirleşmesinin, sosyal hayatının ve kültürünün fiziksel bir devamlılığı aşarak bir bilinç devamlılığı olmasını sağlamıştır.

Nihai çerçevede Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu felsefi olarak temellendirmek bu çalışmanın temel meselesidir. Devletin kuruluşu itibarıyla kapsayıcı, özgün ve bilincin neticesinde ortaya çıkmış bir devlet olup olmadığı ise meseleyi çerçevelediren sorulardır. Bu temellendirme çabası neticesinde Osmanlı Devleti'nin kimlik sahibi bir toplum tarafından, hukuki olarak tesis edilmiş, birlik ve

sürekliliği amaç edinen yasalı bir devlet olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak sonucun çalışmanın odaklandığı problemlerle sınırlı bir yorum olduğu açıktır. Bu konu üzerine farklı odak noktalarından yapılacak çalışmaların farklı neticeler vermesi kaçınılmazdır. Bu nedenle bu çalışmanın giriş mahiyetinde bir araştırma olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat çalışmamız neticesinde ulaşılan yorumlar ışığında Osmanlı Devleti'nin hem kuruluşuna hem de genel yapısına dair yapılacak değerlendirmelerin özellikle kavramlar merkezinde genişletilmesi gerektiği söylenebilir. Aynı şekilde kaynak değerlendirmelerinde Türkçe kavramsallaştırmaların döneme nazaran göz önünde bulundurulması zorunludur.

Osmanlı Devleti'nin bütün süreci göz önünde bulundurulduğunda, devletin geç dönemlerinde yaşanan değişimin kuruluştaki izleri sürülebilir kavram ve mefhumların değerlendirilmesi üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'ne yönelik araştırmalara öncelik teşkil edecek teorik temellendirme çabaları, yapılacak çalışmaların kavramsal çerçevesini daha belirgin kılarak genişletecektir. Osmanlı Devleti ile ilgili olarak tarihsel ve siyasal bir süreklilik arayışının bu noktada özellikle teorik alana kaydırılması gerekmektedir. Modern yorumlarla ilgili karşılaşılan en önemli sorun, mevcut devlet ve iktidar teorilerinin Osmanlı'ya olduğu gibi tarihsel olarak bütün devlet deneyimlerine uygulanmasıdır. Ancak devlet, insan tecrübesinin bir neticesi olmakla esas itibarıyla kendisini meydana getiren insanların dil, düşünce, duygu, ihtiyaç ve amaçlarının somutlaştığı sistemdir. Her devlet için ayrı felsefi ve teorik soruşturmalar yürütülerek kendi öz kavramlarının canlandırılması gerekir. Osmanlı Devleti araştırmaları şüphesiz devletin taşıdığı tarihi, siyasi ve kültürel önem itibarıyla bu çalışmalara en çok ihtiyaç duyan araştırmaların başında gelmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrahmân Abdi Paşa
Kanunnâmesi, Haz. H. Ahmet
Arslantürk, İstanbul, Okur Yay., 2012.

Danışmend-nâme, Haz.. Necati Demir,
Part I, Yay. Şinasi Tekin, Gönül Alpay
Tekin, Cambridge, Harvard Uni. 2002.

Dede Korkut Kitabı
Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası
Soylamalar ve 13. Boy, Haz. Metin
Ekici, İstanbul, Ötüken Nşr. 2019.

İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul
Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, Haz.
Fuat Recep vd., Ed. Coşkun Yılmaz,
İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Oğuzname Kazan Nüshası, Haz. Necati
Demir, Özkan Aydoğdu, İstanbul, Kesit
Yay. 2015.

"Osmanlı Kanunnameleri", **Milli**
Tetebbular Mecmuası, C.I, Sy.2,
İstanbul, Asar-ı İslamiye ve Milliye
Tetkik Encümeni, 1331, ss.305-348.

Abdullah Veliyyuddin Bursevî:

Menâkıb-ı Eşrefzâde, Haz. Abdullah

Uçman, İstanbul, Kitabevi Yay. 2009.

Abdülkahir el-Bağdadi:

Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbu Usûli'd-Dîn, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016.

Abdüsselam El-Amasî:

Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhatü'l-Vüzerâ, 2.bs., Haz. Asiye Mevhibe Coşar, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2012.

Abrahamov, Binyamin:

"Kasım b. İbrahim'in İmamet Teorisi", Çev. Mehmet Ümit, **Çorum Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, C.IV, Sy.7-8, 2005, ss.155-179.

Agoston, Gabor:

"Avrupa'da Osmanlı Savaşları 1453-1826", **Top, Tüfek ve Süngü**, Ed. Jeremy Black, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kitap Yay. 2003, ss.128-153.

Ahmed Eflâki:

Menâkıbü'l-Arifin, 2.c., Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Hürriyet Yay., 1973.

Akçay, Yusuf:

"Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri", (Master Tezi), **Dumlupınar Üni. SBE.**, 2005.

Akgündüz, Ahmet:

Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, C.I, İstanbul, Fey Vakfı, 1990.

Akgündüz, Ahmet:

"Osmanlı Hukuku'nda Şer'i Hukuk-Örfi

Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, C.XII, Sy.2, 1999, ss.117-122.

Akgündüz, Ahmet:

Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, C.VI, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1993.

Akgündüz, Ahmet:

Osmanlı Kanunnâmeleri, C.III, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1991.

Akhisari, Hasan Kafi.

Usulü'l-Hikem Fî Nizami'l-Alem, Trc. Ahmed Reşid Paşa, y.y., t.y.

Akman, Mehmet:

Osmanlı Devletinde Kardeş Katli, İstanbul, Eren Yay., 1997.

Akyılmaz, Gül:

"Osmanlı Devleti'nde Yönetici Sınıf-Reaya Ayrımı", **Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.8, Sy.2, 2004, ss.0-0.

Ali Haydar Efendi:

Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, C.III, Çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 2012

Alican, Mustafa:

"Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", **Tarih Okulu**, Ocak-Nisan 2011, No:9, ss.169-198.

Anhegger, Robert. İnalçık, Halil:

Kânûnnâme-i Sultânî Ber Mûceb-i Örf-i Osmânî, Ankara, TTK., 1956. s.X.

Antov, Nikolay:

"The Broad Historical Context: The Rise of the Ottoman Empire and the Formation of Muslim Communities in the Balkans as an Integral Part of the Ottomanization of the Region", **The Ottoman 'Wild West' The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centurie**, Ed. Nikolay Antov, Cambridge University Press, ss.14-40.

Apaydın, Hacı Yunus:

"Velayet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.15-19.

Arangül, Muhammed:

"Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri", **Şırnak Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VIII, Sy.17, 2017/2, ss.7-34.

Arendt, Hannah:

İnsanlık Durumu, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 1994.

Arslan, Nihayet:

Türk Romanının Oluşumu: Dış Gerçeklik Açısından Bir İnceleme, Ankara, Phoenix Yay., 2007.

Aslan, Cahit:

Birey-Toplum-Devlet

Kavramlaştırmaları, Adana, Karahan Kitabevi, 2004.

Assman, Jan:

Kültürel Bellek: Eski yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.

Aşık Çelebi:

Tercüme-i Tıbrü'l-Mesbûk, Haz. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, TUBA., 2017.

Aşık Paşa:

Garibname, Haz. Kemal Yavuz, 4 c. Ankara, TDK., 2000.

Âşık Paşazâde:

Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osman, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 3.bs. İstanbul, Gökkubbe Yay.

Atçıl, Abdurrahman:

Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar, Çev. Gürzat Kami, İstanbul, Klasik Yay., 2019.

Atıf Efendi:

Arazi Kanunname-i Hümayunu Şerhi, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1319.

Avcı, Casim:

"Hilafet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XVII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, ss.539-546.

- Avcı, Casim: "Rum", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXXV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, ss.222-225.
- Ay, Resul: "Türk Fetihleri Arifesinde Anadolu Toplumu: Bizans Emperyal Yönetiminin Sınırlarına Dair Bazı Gözlemler", **Prof. Dr. Özkan İzgi Armağanı**, Haz. Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Öz, Ankara, Hacettepe Üni. Yay, 2011, ss.218-257.
- Aybakan, Bilal: "Meşru", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXIX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, ss-378-383.
- Aybakan, Bilal: "Vekalet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.1-6.
- Aydın, M. Âkif: "İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, ss.85-96.
- Aydın, M. Âkif: "Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun işleyişindeki Yeri", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, ss.75-84.

Aydın, M. Akif:

Türk Hukuk Tarihi, 5.bs., İstanbul, Hars Yay., 2005.

Aydın, M. Âkif:

"Osmanlı Ceza Hukuku", **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Ed. Mustafa Demiray, 2.bs., İstanbul, Klasik Yay., 2017, ss.149-160.

Aykıt, Dursun Ali:

Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, İstanbul: Kitabevi Yay., 2011.

Aziz b. Erdeşir Esterabadi:

Bezm u Rezm, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara, TTK. Yay., 2004.

Bağdatlı, Özlem:

Kutadgu Bilig'te Devlet ve Adalet İlişkisi, (Master Tezi), İstanbul Üni. SBE., İstanbul, 2007.

Bardakoğlu, Ali:

"Âm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.II, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, ss.552-553.

Barkan, Ömer Lütfü:

"İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller II", **İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası**, C.VII, Sy.1, 1941, ss.157-176.

Barkan, Ömer Lütfü:

"İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda

Aldığı Şekiller III İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıflarının Hususiyeti", **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fak. Mecmuası**, C.VII, Sy.4, 1941, ss.906-942.

Barkan, Ömer Lütfü:

"İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller III: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", **İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası**, C.VII, Sy.4, ss.906-942.

Barkan, Ömer Lütfü:

"Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", **İstanbul Üni. İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.XI, Sy.1-4, Ekim 1949-Temmuz 1950, ss.524-569.

Barkan, Ömer Lütfü:

"Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri", **İstanbul Üni. İktisat Fak. Mecmuası**, C.XLI, Sy.1-4, ss.39-46.

Barkan, Ömer Lütfü:

"Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Âit Araştırmalar", **İstanbul Üni İktisat Fak. Mecmuası**, C.XXIII, Sy.1-2, 1962-63, ss.239-296.

Barker, Ernest:

Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü, Çev. Mete Tunçay, İstanbul,

Dost Kitabevi, 1982.

Barkey, Karen:

Farklılıklar İmparatorluğu, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Yay., 2012.

Baş, Bilal:

"Constantine And The Christian Church: The Divine Roles Of The Church And The Roman Empire in Eusebius Of Caesarea's De Sepulchro Christi", **İslami İlimler Dergisi**, C.XI, No:2, 2006, ss.109-125.

Başgil, Ali Fuat:

Esas Teşkilât Hukuku, C.I, İstanbul, Baha Matbaası, 1960.

Başıoğlu, Tuncay:

"Hilafet'in Sübut Şartı Olarak Bey'at", **İlmi Araştırmalar Merkezi (İlam) Araştırma Dergisi**, C.I, Sy.2, Temmuz Aralık 1996, ss.81-111.

Batiffol, Henri:

"Yasa ve Özgürlük", Çev. Tuğba Ballıgil, **İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası**, Sy.1-4, 1986-1987, ss.711-724.

Baykara, Tuncer:

"Osmanlıların Orta Asya'daki Ataları Üzerine Togan-Köprülü Tartışması ve Günümüzden Görünüş", **Ciépo Interim Symposium The Central Asiatic Roots Of Ottoman Culture**, Ed. İlhan Şahin vd., İstanbul, İSTESOB., 2014, ss.107-112.

Bedir, Murtaza:

Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme, 2. bs., İstanbul, İsam Yay. 2014.

Berki, Ali Himmet:

Hukuk Tarihinden İslam hukuku, Ankara, Baysan Yay., 1955.

Berki, Ali Himmet:

Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku, Ankara, Örnek Matbaası Ortakları, 1955.

Berktaş, Halil:

"Osmanlı Devleti'nin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadi ve Toplumsal Tarihi", **Türkiye Tarihi Osmanlı Devletine Kadar Türkler**, C.I, Yay. Yön. Sina Akşin, 3.bs., İstanbul, Cem Yay., 1990, ss.23-138.

Bey, Mithat:

"Hukuku Amme Dersleri 2: Devlet Anasının Hukuki Şeraiti Erazi", **İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası**, C.VII, Sy.36, 1930 (Eylül 2001), ss.665-696.

Bezci, Bünyamin:

"Politik Olanın Serencamı", **Düşünen Siyaset**, Sy.24, Kasım 2009, ss.108-131.

Bıçak, Ayhan:

"Hafıza ve Tarih", **Kutadgu Bilig**, Sy.3, Mart 2003, ss.129-149.

- Bıçak, Ayhan: "Hafıza ve Tarih", **Kutadgu Bilig**, Sy.3, Mart 2003, ss.129-149.
- Bıçak, Ayhan: "Kutadgu Bilig'in Teorik Yapısı", **Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Sempozyumu**, 26-27 Ekim 2009, haz. Musa Duman, Ankara, TTK Yay. 2011.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergah Yay., 2004.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergah Yay., 2004.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul, Dergah Yay., 2005.
- Bıçak, Ayhan: **Türk Düşüncesi: Kökenler**, C.I, İstanbul, Dergah Yay., 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukukî İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, C.III, İstanbul, Bilmen Basımevi, 1968.
- Blessing, Patricia: "Building Frontier: Architecture in Anatolia Under Ilkhanid Rule", **Culturel Encounters in Anatolia in The Medieval Period: The Ilhkanids in Anatolia, Symposium Proceedings**, (21-

22 May 2015, Ankara), Ed. Filiz Yenişehirlioğlu, Suzan Yalman, Ankara, Vekam Pub., 2020, ss.65-87.

Brand, Charles M.:

"XI ve XII. Yüzyıllarda Bizans'ta Türk Varlığı", Çev. Melek Öksüz, **Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, Sy.4, 2008, ss.115-157.

Burton, Paul:

"Pax Romana/Pax Americana: Perceptions of Rome in American Political Culture, 2000-2010", **International Journal of the Classical Tradition**, V.XVIII, No.1, March 2011, ss. 66-104.

Calasso, Giovanna:

"Constructin and Deconstructing The Dâr al-islam/Dâr al-harb Opposition", **Dâr al-islam/Dâr al-harb Territories, People, Identities**, Ed. Giovanna Calasso, Giuliano Lancioni, Boston, Brill Pub., 2007.

Canlı, Emine:

"Politik Praksisin İmkânı Olarak Walter Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **İstanbul Üni. SBE.**, 2018.

Cecepınar, Hilal:

"Devletin Evrensel Yargı Yetkisi ve Uluslararası Hukuk", (Master Tezi), **Atatürk Üni SBE.**, 2014.

- Ceyhan, Semih. Koç, Mehmed Akif: "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridâtı: Bir Literatür Denemesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.XV, Sy. 31-32, 2018, ss.233-331.
- Cin, Halil: "Osmanlı Toprak Hukukunda Miri Arazinin Hukuki Rejimi Ve Bu Arazinin TMK. Karşısındaki Durumu", **Ankara Üni. Hukuk Fak. Dergisi**, C.XXII-XXIII, Sy.1-4, 1965-1966, ss.745-798.
- Clauson, Gerard: "kut", **An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford, Oxford Uni. Press, 1972.
- Clauson, Gerard: "tö:r", **An Etymological Dictionary Of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford, Oxford Uni. Press, 1972.
- Coicaud, Jean Marc: **Legitimacy and Politics**, İngilizce'ye Çev. David Ames Curtis, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2004.
- Collingwood, R. G.: **Tarih Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, 2.bs., Ankara, Gündoğan Yay., 1996.
- Çağla, Cengiz: "Renan Irk ve Millet", **Cogito**, Sy.50, 2007, ss.47-54.

Çam, Süleyman. Öngüç, Muhammed "Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr El-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî Örneği)", **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C.XI, Sy.2, 2020.

Çetin, Halis: **Siyaset Bilimi**, Ankara, Orion Kitabevi, 2012.

Çınar, Aliye: "Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiili İrfanın Önemi", **Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, C.XV, Sy.1, 2006, ss.213-231.

Çiğdem, Ahmet: "Globalizasyonun Nomos'u", **Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ed. Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu, Ankara, Vadi Yay. 1996, ss.139-146.

Daş, Mustafa: "Bizans Kaynaklarında Timur İmajı", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C.XX, Sy.2, Aralık 2005, ss.43-58.

Dâvud el-Kayserî: **Mukaddemât-Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, Trc. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yay., 2011.

Dâvûd-ı Kayserî: "Zamanın Mâhiyeti ve Hakikati Hakkında", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper,

İstanbul, Klasik Yay., 2015, ss.45-51.

Deguilhem, Randi:

"The Waqf In The City", **HdO The City In The Islamic World**, C.II, Ed. Salma K. Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill, ss.923-950.

Delanty, Gerard:

Avrupa'nın İcadı, Çev. Hüsamettin İnanç, Ankara, Adres Yay., 2004.

Delilbaşı, Melek:

"Balkanlarda Osmanlı Fetihlerine Karşı Ortodoks Halkın Tutumu", **XIII. Türk Tarih Kongresi**, TTK., Ankara, 2002, ss.31-38.

Demirhan, Ahmet:

"Patria'dan Patriot'a: Batılı 'Vatan Kavrayışı' Üzerine Bazı Sorular", **Muhafazakar Düşünce**, Sy.55, Eylül-Aralık 2018, ss.187-209.

Demirhan, Ahmet:

Kuruluş Sarmalından Kurtulmak, İstanbul, Dergah Yay., 2019.

D'entrèves, Maurizio **Passerin:**

"Hannah Arendt Ve Yurttaşlık Kavramı", Çev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, Sy.55, Kasım 1993, ss.67-81.

DeWeese, Devin:

"Muslim And Infidel Nomads in Timurid Central Asia", **Central Eurasia In The Middle Ages**, Ed. Istvan Zimonyi and Osman Karatay, Wiesbaden,

Harrossowitz Verlag, 2016, ss.91-102.

Direk, Zeynep:

"Paul Ricoeur ile Söyleşi, Hafıza, Tarih, Unutma", **Cogito**, Sy.30, Kış 2012, ss.28-37.

Doğan, Nermin Şaman:

"Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbe", **Belleten**, C.LXXXIII, Sy.297, Ankara, 2019. ss.519-554.

Dönmez, İbrahim Kafi:

"Örf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXIV, 2007, ss.93-94.

Dulger, Elif:

"Aşık Paşazade'nin Tevarih-i Al-i Osman Adlı Eserine Göre Türklerde Yer Adı Verme Geleneği", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt.VI, Sy.3, ss.1653-1662.

Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi:

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, C.IV, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.

Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî (İbn Battuta):

Rihletü İbn Battuta Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar fi Acaibi'l-Esfar, 2 c., C.I. Haz. Muhammed Abdülmünim el-Aryan, Mustafa el-Kassas, Beyrut, Daru

İhyau'l-ulûm, 1987/1407.

Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es Sülemi Tirmizi: "Ebvâbü'n-nikah", **el-Camiü'l-Kebir**, C.II, 2.bs., Thk. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es Sülemi Tirmizi: **Sünen-i Tirmizi**, Trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul, 4.c., Yunus Emre Yayınevi, [t.y].

Ebu Nuaym el-Esbahani: **Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya**, C.2, Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1988.

Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed bin Mükerrrem İbn Manzur el-İfriki el-Mısri: **Lisânu'l-Arab**, "Sa-ha-be", C.I, Beyrut, Daru Sadır, t.y.

Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi: **El-Ahkâmü's-Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, 2.bs., İstanbul, Bedir Yay., 2018.

Ebu'l-Hayr Rûmî: **Saltık-Nâme**, Haz. Necati Demir, Dursun Erdem, 2.B., İstanbul, Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği, 2013.

Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr Merginani: **el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi**, C.III., Thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız, Kahire, Darü's-Selam, 2000.

Ebü'l-Muîn en-Neseî: **Tevhidin Esasları Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd**, Çev. Hülya Alper,

İstanbul, İz Yay., 2007.

Elefe, İklil:

"Osmanlı Esnaf Teşkilatının Oluşumu ve Kaynaklardaki İzleri: XV. ve XVI. Yüzyıllarda Bursa Örneği", **Birinci İktisat Tarihi Kongresi Tebliğleri-1**, Marmara Üni. İİBF., İstanbul, 7-8 Eylül 2007, ss.573-589.

el-İsavî, İsmail Kazım:

Ahkamü'l-Muâhedâti fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, Amman, Daru Ammar, 1420/2000.

Emecen, Feridun:

"Gazâyâ Dâir -XV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti-", **Prof. Dr. Hakkı Yıldız Armağanı**, İstanbul, Marmara Üni. Fen Edebiyat Fak. Yay., 1995, ss.191-197.

Emecen, Feridun:

"İlk Osmanlı Savaşları ve Taktikleri Üzerine Bazı Tespitler", Ed. Feridun Emecen, **Eskiçağ'da Modern Çağ'a Ordular Oluşum, Teşkilat ve İşlev**, İstanbul, Kitabevi Yay., 2008, ss.267-275.

Emecen, Feridun:

İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, 5.B., İstanbul, Kitabevi Yay., 2010.

Emecen, M. Feridun:

Klasik Osmanlı Çağında Hilafet Ve

Saltanat, İstanbul, Kapı Yay., 2020.

Erdem, İlhan. Paydaş, Kazım:

Akkoyunlu Devleti Tarihi, Ankara, Bileşik Yay. 2007.

Ergenç, Özer:

"Osmanlı Klâsik Dönemindeki Eşraf ve A'yan Üzerine Bazı Bilgiler", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, Sy.3, İstanbul, 1982, ss.105-118.

Ergenç, Özer:

"Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 1984, ss.69-78.

Ergin, Muharrem:

Orhun Abideleri, 4.bs., İstanbul, Boğaziçi Yay., 1979.

Ergül, F. Aslı:

"The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?", **Middle Eastern Studies**, C.XVIII, No.4, July 2012, ss.629-645.

Erünsal, İsmail:

Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., 2008.

Erzi, Adnan Sadık:

"Akkoyunlu Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar, Kitâb-ı Dede Korkut Hakkında Notlar", **Belleten**, C.XVIII, sy.70, Nisan 1954, ss.179-221.

Eskicioğlu, Osman:

"Âmme Velâyeti", **Dokuz Eylül İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy.6, 1989, ss.415-447.

Eşrefoğlu Rumî:

Tarikatname, Haz. Esra Keskinılıç, İstanbul, Gelenek Yay., 2002.

Evliya Çelebi:

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2 c., Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2013.

Fayda, Mustafa:

"Zımmî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XLIV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, ss.438-440.

Fazlıoğlu, İhsan:

"İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.IV, Sy.1, İstanbul, 2017, ss.1-68.

Fekete, L.:

"Osmanlı Türkleri Ve Macarlar", **TTK Belleten**, C.XIII, Sy.52, Ekim 1949, ss.663-743.

Feridun Ahmed Bey:

Münşeat-ı Selatin, C.I, TBMM kütüphanesi.

Firdevs-i Rumî:

Kutb-nâme, Haz. İbrahim Olgun, İsmet Parmaksızozoğlu, Ankara, TTK., 1980.

- Flathman, Richard E.: "Legitimacy", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Ed. Robert E. Goodin vd., Vol.2, bs.2, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- Frost, Peter: "The Roman State and Genetic Pacification", **Evolutionary Psychology**, V.VIII, No.3, 2010, ss.376-389.
- Furtun, Ayşen: **Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları**, Ankara, Asil yay, 2005.
- Geanakoplos, Deno J.: "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," **Church History**, C. XXXIV, No. 4, Aralık 1965, ss.381-403.
- Gedikli, Fethi: "Kaza", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXV, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Gemuhluoğlu, Zeynep: "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, Sy.13, Bahar 2009, ss.285-312.
- Genç, Mehmet: "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkleri", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat**

Fakültesi Sosyoloji Dergisi, Sy.1, 1998/1999, ss.175-185.

Genç, Mehmet:

"Vakıf ve İktisat", **Vakıf ve İktisat Sempozyumu (Ankara 2014)**, Ed. Mehmet Kurtoğlu, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2014, ss.25-29.

Genç, Mehmet:

Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul, Ötüken Nşr., 2000.

Genç, Vural:

"Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları", **Osmanlı Araştırmaları**, Sy.54, 2019, ss.27-55.

Gerber, Haim:

"The Public Sphere And Civil Society In The Ottoman Empire", **State And Society In The Ottoman Empire**, (Variorum Collected Studies Series), Surrey, Ashgate Pub., 2010, Part VII, ss.65-82.

Gerim, Giray:

"Çağdaş Yurttaşlığı Kavramak: Temel Yaklaşımlar, Yeni Boyutlar ve Yeni Bir Yurttaşlık Çerçevesi", **Sosyoloji Konferansları-Istanbul Journal of Sociological Studies**, 56, 2017-2, ss.155-182.

Ghomi, Haideh:

"The Land of Love: Rumi's Concept of

"Territory" in Islam", **The Concept of Territory in Islamic Law and Thought**, Ed. Sato Tsugitaka, London, Kegan Paul International, 2000, ss.69-88.

Gibb, E. J. W.,

A History Of Ottoman Poetry, V.I., London, Lowe And Brydone (Printers) Limited, 1900.

Gökçe, Faruk:

"Kutadgubilig'de Kör-"Görmek": Çok Anlamlılık, Metafor ve Gramerleşme", **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sy.29, Ankara, 2015, ss.59-76.

Gömeç, Sadettin:

Türk Kültürünün Ana Hatları, Ankara, Akçağ Yay., 2006.

Görgün, Tahsin:

"İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sy.16, 2006, ss.169-203.

Göriceli Mustafa el-Bosnevî:

Risale-i Koçi Bey, Marmara Üni. Nadir Eserler Kütüphanesi, nr.12907.

Gülşehri:

Gülşehri'nin Mantıku't-Tayrı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-, 2 c., C.I, Haz. Kemal Yavuz, Ankara, Kırşehir Valiliği, 2007.

Günay, Nesrin:

"Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp Kelimeleri", **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sy.29, Ankara, 2015, ss.121-146.

Güner, Ahmet:

"Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planı", **Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy.16, Yaz-Sonbahar 2002, ss.3-36.

Hacak, Hasan:

"Mülkiyet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXI, 2006, ss.543-548.

Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmud:

Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İsmet Sungurbey, İstanbul, Eti Yay. 1967.

Hallaf, Abdülvahhab:

İlk Dönem İslam Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme, Çev.Abdülhadi Timurtaş, İstanbul, Pınar Yay., 2006.

Harvey, David:

Asi Şehirler, Çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul, Metis Yay., 2012.

Haşlakoğlu, Oğuz:

"İzde Gözlenen Söz: Çizginin Ruhunda Alfabenin Doğuşu", **Dört Öge**, Sy.7, Aralık 2018, ss.21-29.

Haşlakoğlu, Oğuz:

Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Bursa, Sentez Yay., 2016.

Hayek, Friedrich A.:

Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük (Kurallar ve Düzen), C.I, Çev. Atilla Yayla, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1994.

Hegel, G. W. F.:

Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yay., 1995.

Hengel, Jon Van Den:

"Jesus Between Fiction and History", **Meanings In Text and Action**, Ed. David E. Klemm, William Schweiker, London, University Press of Virginia, 1993, ss.133-155.

Heyd, Uriel:

"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", Çev. Selâhaddin Eroğlu, **Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, 1988, ss.633-652.

Hirsch, Ernst E.:

"İktidar ve Hukuk", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Alkım Yay., 1997, ss.296-308.

Hoca Ahmed Yesevi:

Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası 1650, Haz. Mehmet

Mahur Tulum, İstanbul, Ketebe Yay., 2019.

Hoxter, Mirim:

"Waqf Studies in the Twentieth Century: the State of the Art", **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, C.XLI, Sy.4, 1998, ss.474-495.

Hunger, H.:

"State and Society in Byzantium", **Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History Literature**, C.LXXXII C, 1982, ss.197-209.

Huntington, Samuel P.:

Biz Kimiz?, Çev. Aytül Özer, İstanbul, CSA Global Yay. Ajansı, 2004.

Imber, Colin:

"Osmanlı Hanedan Efsanesi", **Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar**, 3.bs., Der. Oktay Özel, Mehmet Öz, Ankara, İmge Yay., 2015, ss.243-270.

Imber, Colin:

Ufukların Sultanları Osmanlılar: İktidarın Yapısı, Çev. Nedime Eşlisoy, Ankara, Elips Kitap, 2016.

Isom-Verhaaren, Christine:

"Constructing Ottoman Identity in the Reigns of Mehmed II and Bayezid II", **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, Vol.1, No.1-2,

2014, Indiana University Press, ss.111-128.

İbn Bibi (El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi): **El-Evamiru'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname)**, C.II, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1996.

İbn Serrâc: Muhammed bin Ali bin es-Serrâc; **Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbah**, Haz. Nejdî Gürkan vd., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.

İbn Serrac: **Tuffâhu'l-Ervah ve Miftâhu'l-İrbah**, Princeton Uni., nr.2114.

İbn Tevmiyye: **Siyaset es-Siyasetü's-Şerîyye**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergah Yay., 1985.

İbnü'l-Esir: **El-Kamil Fi't-Tarih Tercümesi**, C.IX, Çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul, Bahar Yay, 1987.

İlal, Ersen: "Magna Carta", **İstanbul Üni. Hukuk Fak. Mecmuası**, C.XXXIV, Sy.1-4, ss.210-242.

İmam Gazâli: **Bâtınlığın İçyüzü**, Çev. Avni İlhan, 2.bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019.

İmam Gazzâlî:

Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı Ulûmi'd-Din: İhyâ Tercüme ve Şerhi, Trc. Yusuf Sıdkî el-Mardini, C.I, Haz. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay.

İnalcık, Halil:

"Islamic Caliphate Turkey and Muslims in India", **Shariah, Ummah and Khilafah**, Ed. Yusuf Abbas Hashmi, Karaçi, University of Karachi, 1987, ss.14-24.

İnalcık, Halil:

"Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Problemi", **Doğu Batı**, Sy.7, Mayıs-Haziran-Temmuz 1999, ss.11-25.

İnalcık, Halil:

"Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", **Ankara Üniversitesi SBF. Dergisi**, C.XIII, Sy.2 (1958), ss.102-126.

İnalcık, Halil:

"Osmanlı Padişahı", **Ankara Üni. SBF. Dergisi**, C.XIII, Sy.4, 1958, ss.68-79.

İnalcık, Halil:

"Osmanlı Tımar Rejimi ve Sipahi Ordusu", **Türk Kültürü**, Sy.118, Ağustos 1972, ss.139-146.

İnalcık, Halil:

"Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", **TTK. Belleten**, C.XXIII, Sy.92, 1959, ss.575-

610.

İnalcık, Halil:

"Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", Çev. Mehmet Paçacı, **İslamiyat**, C.I., Sy.4, Ekim-Aralık 1998, ss.135-146.

İnalcık, Halil:

"Tarih Sadece Tarihten İbaret Midir?", **Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak**, Ed. Elif Ayla, 2.bs., İstanbul, Hayy Kitap, 2010, ss.41-65.

İnalcık, Halil:

"Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa Geleneği", **Doğu Batı Makaleler**, C.I, Haz. Şermin Kaygusuz, Zeynep Uygurer, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, ss.64-84.

İnalcık, Halil:

Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara, TTK. Yay., 1987.

İnalcık, Halil:

Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 5. bs. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016.

İnan, Abdülkadir:

"Yasa, Töre-Türe ve Şeriat", **Makaleler ve İncelemeler**, C.II, Ankara, TTK, 1991, ss.222-228.

İskenderoğlu, Muammer:

Molla Fenari'de Tasavvuf Metafiziği, İstanbul, Değişim Yay., 2016.

İşbilir, Ömer. Aydın, Mesut:

"Bir Osmanlı Yönetim Biçimi Olarak

İstimâlet Siyaseti ve Rumeli'deki Etkileri", **Yeni Türkiye**, Sy.66, 2015, ss.735-757.

Jennings, Sir Ivor:

The Queen's Government, London, Penguin Books, 1960.

Jurkevics, Anna:

"Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins", **European Journal of Political Theory**, Vol.16, i.3, 2017, ss.345-366.

Kahazanov, Anatoly Mikhailovich:

Göçebe ve Dış Dünya, çev. Ömer Suveren, İstanbul, Doğu Kütüphanesi Yay., 2015.

Kahraman, Yasin:

"Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khôra Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, **Ankara Üni. SBE.**, 2019.

Kalaycı, Mehmet:

"Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C.XX, Sy.2, Aralık 2016, ss.9-72.

Kalın, İbrahim:

Kayserî'nin Mukaddimesi'nden Hakikat Ve Gerçeklik Olarak Vücûd", **İbn Arabi Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, Haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay. 2011, ss.121-130.

Kantorowicz, Ernst H.:

Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul, BilgeSu Yay. 2018.

Kaplan, Hayri:

"Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye Ait "Çalabım Bir Şâr Yaratmış" Şiirine Yazdığı Şerh", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C.XIV, Sy.32, İstanbul 2013, ss.43-73.

Kar'uş, Kayed Yusuf Mahmûd:

Turuku İntihâi Velâyeti'l-Hukkâm fî's-Şerîati'l-İslâmiyeti ve'n-Nazmi'd-Düsturiyyeti, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Karadavi, Yusuf:

Gayrû'l-Müslimin fî'l-Müctemai'l-İslâmî, 5bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992/1412.

Karatani, Kojin:

İzonomi ve Felsefenin Kökenleri, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, 2.bs., İstanbul, Metis Yay., 2019.

Kardeş, M. Ertan:

Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, İstanbul, İletişim Yay. 2015.

Kasaba, Reşat:

"A Moveable Empire: Nomads, Migrants and Refugees", **The Ottoman World**, Ed. Christine Woodhead, London,

Routledge, 2012, ss.11-25.

Kaşgarlı Mahmud:

Dîvânu Lugâti't-Türk, Haz. Ahmet. B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu, Ankara, TDK. Yay., 2014.

Kaya, Funda Günsoy:

Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan". Ed. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yay., 2010.

Kaymaz, Nejat:

"Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü II", **Ankara Üni. DTCE. Tarih Araştırmaları Dergisi**, C.II, Sy.2-3'ten ayrı basım, 1964, ss.23-61.

Kaymaz, Nejat:

Pervane Muinüddin Süleyman, Ankara, Ankara Üni. Basım Evi, 1972.

Kekes, John:

"War", **Philpsophy**, C.85, Sy.332, Nisan 2010, ss.201-218.

Kemalpaşazâde (Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa):

"Aklın İzahına Dair", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, ss.217-232.

Kemalpaşazade (İbn Kemal Ahmed Şemseddin):

Tevârih-i Âl-i Osman, VII. Defter, Haz. Şerafettin Turan, Ankara, TTK., 1957.

Kenanoğlu, M. Macit:

"Osmanlı Devletinde Millet Sistemi Ve Gayrimüslimlerin Hukuki Statüleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üni SBE., 2001.

Kenanoğlu, Macit:

"Miri Arazi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXI, 2006, ss.540-542.

Kenanoğlu, Macit:

"Mülk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXX, 2005, ss.157-160.

Kırmızı, Abdulhamit:

"Biyografi", **Tarih İçin Metodoloji**, Ed. Ahmet Şimşek, İstanbul, Klasik Yay, 2018, ss.203-210.

Kırmızıaltın, Suphan:

"Conversion in Ottoman Balkans: A Historiographical Survey", **History Compass**, No. 5/2, 2007, ss.646–657.

Kiel, Michael:

Studies On The Ottoman Architecture Of The Balkans, Hampshire, Variorum, 1990.

Koç, Mustafa:

"Devlet Dilinin Oğuzcalaşması ve Osmanlı Türkçesi Sözdiziminde Yeni Gramer Şekilleri", **5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu**

Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kùltürleri, (21-23 Mayıs 2014 Hacettepe Üniversitesi), Ed. Tufan Gündüz, Mikail Cengiz, Ankara, Hacettepe Üni. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2015, ss.437-44.

Koç, Mustafa:

"Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", **Hacettepe Üni. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sy.28, Bahar 2018, ss.281-300.

Koç, Mustafa:

Revnakoğlu'nun İstanbul'u İstanbul'un İç Tarihi Fatih, 5.c., C.II, İstanbul, Fatih Belediye Başkanlığı, 2021.

Koç, Yalçın:

"Anadolu Türk Kimliği, Türk Mûsikîsi ve Anadolu Birliği", **Türkiye Günlüğü**, Sy.119, Yaz 2014, ss.15-31.

Koç, Yalçın:

"Mekan ve Nesne", **Felsefe Arkivi**, Sy.29, 1994, ss.14-20.

Koç, Yalçın:

Anadolu Mayası, 3.bs., Ankara: Cedit Nşr., 2011.

Koç, Yalçın:

Nazari Mantık'ın Esasları, Ankara, Cedit Nşr., 2013.

Koç, Yalçın:

Theographia'nın esasları, Cedit Nşr.,

Ankara, 2009.

Koçar, Musa:

"Dini Otorite Bağlamında Gazzâlî'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu", **Dini Araştırmalar**, C.VI, Sy.18, ss.173-182.

Kontolaimos, Panagiotis:

"The Transformation of Late Byzantine Adrianople to Early Ottoman Edirne", **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, C.III, Sy.1, May 2016, ss. 7-27.

Konyalı, İbrahim Hakkı:

"Bir Hücet İki Vakfiye: Konya'da Atabekiye Medresesi Hüceti - Karamanoğlu Alâeddin Beyin Vakfiyesi-Melek Hatun'un Karaman'daki Hatuniye Medresesinin ve Türbesinin Vakfiyesi", **Vakıflar Dergisi**, Sy.7, Ankara, 1968, ss.97-110.

Kökrek, Mehmet:

Börk Bir Başlığın Serüveni ve Edirne'deki Börklü Mezar Taşları, İstanbul, Dergah Yay., 2019, s.77-78.

Köksal, Asım Cüneyd:

"İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfî Olarak Şeyh Bedreddin", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sy.45, 2021, ss.145-184.

Köksal, Asım Cüneyd:

Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i

Şer'iyye, İstanbul, Klasik Yay., 2016.

Köprülü, Fuad:

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, 4.bs., Ankara, TTK, 1991.

Köprülü, M. Fuad:

"Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri", **Belleten**, C.II, Sy.5-6, II. Kânun-Nisan 1938, ss.39-72.

Köse, Murtaza:

"İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekalet-Temsil İlişkisi", Sy.34, **Ekev Akademi**, Kış-2008, ss.223-248.

Krstic, Tijina:

Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar, Çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yay., 2015.

Kubalı, Hüseyin Nail:

Anayasa Hukukunun Genel Esasları ve Siyasi Rejimler, İstanbul, Ersan Matbaası, 1964.

Kutbeddin İzniki:

Mukaddime, Haz. Kerime Üstünova, Bursa, Uludağ Üni. Yay., 2003.

Kütükoğlu, Mübahat:

"Pençe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.XXXIV, 2007, ss.228-229.

Langer, William L., Blake, Robert P.:

"Osmanlı Türklerinin Doğuşu Tarihsel Arka Plan", Çev. Kudret Emiroğlu,

Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, 3.bs., Der. Oktay Özel, Mehmet Öz, Ankara, İmge Yay., 2015, ss.177-224.

Leca, Jean:

"Yurttaşlık Üzerine Sorular", Çev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, Sy.55, Kasım 1993, ss.57-66.

Leeuwen, Richard Van:

Bir Osmanlı Şehri Şam, Çev.H. Ebru Aksoy, İstanbul, Küre Yay., 2012.

Lefebvre, Henri:

Şehir Hakkı, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yay. 2016.

Lev, Yaacov:

"The Perception Of The Others Rum And Franks (Tenth-Twelfth Centuries)", **Dâr al-islam/Dâr al-harb Territories, People, Identities**, Ed. Giovanna Calasso, Giuliano Lancioni, Boston, Brill Pub., 2007, ss.63-73.

Lewellen, Ted. C.:

Siyasal Antropoloji, Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yay., 2011.

Llyod, Dennis:

The Idea Of Law, London, Macgibbon & Kee, 1966.

Lowry, Heath W.:

Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı, Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, Bilgi Üni. Yay., 2010.

Lowry, Heath W.:

Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583, Çev. Demet İstanbul, Boğaziçi Üni. Yay., 2010.

Lütfi Paşa:

Halâsu'l-Ümme fi Marifeti'l-eimme, thk. Macide Mahluf, Kahire, Daru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001.

Machiavelli:

Askerlik Sanatı, Çev. Nazım Güvenç, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2003.

Mann, Michael:

İktidarın Tarihi, 2 c., Çev. Esin Saraçoğlu vd., Ankara, Phoenix Yay., 2012.

Marshall, T. H.:

Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay, 2006.

McCabe, Ina Baghdiantz:

Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime, Oxford, Berg Pub., 2008.

Mehmed Neşri:

Kitab-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi, C.I, Çev. Faik Reşit Unat ve Mehmed Altan Köymen, Ankara, TTK Yay., 1949.

Mehmed Neşri:

Kitab-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi, C.II, Çev. Faik Reşit Unat ve Mehmed Altan

Köymen, Ankara, TTK Yay., 1957.

Merle, Alexandra:

"Pierre Belon", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1500-1600)**, Vol.VI, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, s.709, ss.603-711.

Mihailo St. Popovic:

"Isidore Glabas", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, ss.220-225.

Minorsky, Vladimir:

"Akkoyunlular ve Toprak Reformları", Çev. Cüneyt Kanat, **Belleten**, C.LXII, Sy.235, Aralık 1998, ss.863-880.

Molla Fenârî:

"İdrakin Hakikatleri, Bölümleri ve Yolları Üzerine Tembih", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, ss.79-84.

Morley, David. Robins, Kevin:

Kimlik Mekanları, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997.

[Yazır] Muhammed Hamdi:

İrşadü'l-ahlaf fî Ahkami'l-Evkaf, İstanbul, Ahmed Kamil Matbaası, 1330.

Muhyi Gülşenî:

Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî, Haz.

Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul,
Türkiye YEK. Yay., 2014.

Muhyiddin el-Kafiyeci:

"Tarih İlminin İlkeleri", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, Haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, ss.92-99.

Muhyiddin el-Kafiyeci:

Seyfü'l-Mülûk Seyfü'l-Kudat, Haz. Nail Okuyucu, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2018.

Muhyî-i Gülşeni:

Reşehât-ı Muhyî: Reşehât-ı Aynü'l-Hayât Tercümesi, Haz. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK, 2014.

Muter, Naci B., Gökbunar, Ramazan:

"Devletin Etkinliği ile İlgili Ekonomik, Politik, Kültürel Teoriler", **Celal Bayar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi**, C.I, Sy.1, 2003, ss.53-70.

Mütercim Asım:

Kamusu'l-Muhit, 6.c., Çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2013-2014.

Necef, Ekber N.:

Karahanlılar, İstanbul, Selenge Yay., 2005.

Necmeddin-i Dâye:

Sûfî Diliyle Siyaset, Osmanlı Türkçesine Çev. Kâsım B. Mahmûd

Karahisarî, Haz. Özgür Kavak, İstanbul, KlasikYay., 2010.

Neglia Giulia Annalinda:

"Some Historiographical Notes on The Islamic City with Particular Reference to The Visual Representation of The Built City", Çev. Lisa Adams, **HdO The City in The Islamic World**, C.I, Ed. Salma K. Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill, ss.3-46.

Nicol, Donald M.:

Bizans'ın Son Yüzyılları, Çev: Bilge Umar, 2. bs., İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003.

Nizamülmülk:

Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 5.bs., İstanbul, Dergah Yay, 2003.

Oğuzcan, Gaye:

"Çevrenin Merkezileşmesinde Geleneğin Etkisi: Karesioğulları Örneği", **Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sy.20 (4), 2018, ss.587-602.

Orbay, Kayhan. Oruç, Hatice:

"Sultan II. Murad'ın Edirne Câmî'-i Şerîf ve Dârü'l-Hadîs Vakfı (1592-1607)", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, Sy.56, 2012/2, ss.1-24.

Orhan, Abdullah Talha:

Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi:

Abdurrahim Karahisarî ve Münyetü'l-ebrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği", **Eskiyesi**, s.41, Eylül 2020, ss.679-702.

Ortaylı, İlber:

"Menkıbe", **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri**, Ed. Ahmet Yaşar Ocak vd., Ankara, İmge Kitabevi, 2000, ss.11-30.

Ortaylı, İlber:

Türki Teşkilat ve idare Tarihi, Ankara, Cedit Nşr., 2008.

Oruç, Hatice:

"Bosna Sancağında Şehirlerin Kuruluşunda Vakıfların Rolü", **Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyumu (Ankara 2013)**, Haz. Fahamettin Başar, Mehmet Kurtoğlu, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2013, ss.169-173.

Ostrogorsky, Georg:

Bizans Devleti Tarihi, Çev. Fikret İşıltan, 8. bs.; Ankara, TTK. Yay. 2015.

Önen, Mesut:

Hukukun Temel Kavramları, 2.bs., İstanbul, Beta Yay, 1988.

Öz, Mehmet:

"Reâyâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.34, 2007, ss.490-93.

Öz, Mehmet: "Osmanlılar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.33, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, ss.532-38.

Öz, Şaban: "Hilafette Nas Teorisi", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, C.VII, Sy.14, 2009, ss.67-121.

Özbaran, Salih: "Sınırlar ve Kimlik: Osmanlı İmparatorluğu'nun "Rûmî"liği ve Uzaktakiler, **Sosyoloji ve Coğrafya**, Haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, Kızılelma Yay., 2006, ss.483-489.

Özcan, Azmi: "Osmanlı Geleneğinde Hilafet", **Geçmişten Günümüze Hilafet**, Ed. M. Sabri Küçükaşçı v.d., İstanbul, İlem Yay., 2009.

Özçelik, A. Selçuk: "İslam Hukukuna Göre Hükümdarın Hukuki Durumu", **Ceza Hukuku ve Ceza Usul Hukuku Ordinaryüs Profesörü Dr. Tahir Taner'e Armağan**, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1956, ss.143-165.

Özçelik, Fatih: "Vita Constantini Kutsal İmparator Costantinus'un Hayatı", (Master Tezi),

Balıkesir Üni., SBE., 2008.

Özdemir, Haluk:

"Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme", **Ankara Üniversitesi SBF. Dergisi** , C.LXIII, Sy.3, Mart 2008, ss.113-144.

Özdemir, Mehmet:

"Endülüs'te Hilafet Tecrübesi", **Geçmişten Günümüze Hilafet**, Ed. M. Sabri Küçükaşçı v.d., İstanbul, İlem Yay., 2009, ss.115-132.

Özdiñ, Rıdvan:

"İslam Düşüncesinde Hilafet Nedir Ne Değildir?", **Hilafet Nedir Ne Değildir?**, Ed. Kadir Canatan vd., İstanbul, Fecr Yay., 2019, ss.131-159.

Özdiñ, Rıdvan:

İtikat ve Siyaset Sünnî Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi, İstanbul, Dergah Yay., 2018.

Özel, Ahmet:

"Darulharb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, ss.536-537.

Özel, Ahmet:

"Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar", **Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sy.43, 2012/2,

ss.41-64.

Özel, Ahmet:

**Dârulislâm Dârulharb İslam
Hukukunda Ülke Kavramı**, 4.bs.,
İstanbul, İz Yay., 2019.

Özen, Şükrü:

"Matüridi ve Siyaset: Hilafetin
Kureyşiliği Meselesi", **Büyük Türk
Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -
Milletlerarası Tartışmalı İlmi
Toplantı-**, (22-24 Mayıs 2009), Ed. İlyas
Çelebi, İstanbul, Marmara Üni. İlahiyat
Fak. Vakfı Yay., 2012, ss. 524-548.

Özkarcı, Mehmet:

"Şehirlerin İktisadi Gelişmesinde Ticari
Vakıf Eserlerinin Rolü: Bor ve Ulukışla
Örneği", **Vakıf ve İktisat Sempozyumu
(Ankara 2014)**, Ed. Mehmet Kurtoğlu,
Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay.,
2014, ss.73-102.

Öztan, Güven Gürkan:

"Türkiye'de Milli Kimlik İnşası
Sürecinde Militarist Eğilimler ve
Tesirleri", **Erkek Millet Asker Millet
Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik
Erkek(lik)ler**, Der. Nurseli Yeşim
Sünbuloğlu, İstanbul, İletişim Yay., 2013,
ss.75-114.

Öztürk, Elif Dönmez:

"Lykia Bölgesi'nde Roma Vatandaşlık
Hakkı Verme Politikası (Principatus'un

Başlangıcından m.s. 212'ye Kadar)",
(Yayınlanmamış Doktora Tezi)
Marmara Üni. SBE., 2011.

Öztürk, Nazif:

**Elmalılı Hamdi Yazır Gözüyle
Vakıflar: Ahkamü'l-Evkaf**, Ankara,
Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995.

Öztürk, Nazif:

**Menşe'i Ve Tarihi Gelişimi Açısından
Vakıflar**, Ankara, Vakıflar Genel
Müdürlüğü Yay. 1983.

Öztürk, Yücel:

"Tarih ve Kimlik", **Akademik
İncelemeler**, C.II, Sy.1, 2007, ss.1-25.

Özvar, Erol:

**Osmanlı Maliyesi'nde Malikâne
Uygulaması**, İstanbul, Kitabevi Yay.,
2003.

Pahlitzsch, Johannes:

"Gregory Palamas", **Christian-Muslim
Relations. A Bibliographical History,
Western Europe (1350-1500)**, Vol.5,
Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill
Pub., 2014, ss.101-108.

Pahlitzsch, Johannes:

"Manuel Gabalas", **Christian-Muslim
Relations. A Bibliographical History,
Western Europe (1350-1500)**, Vol.5,
Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill
Pub., 2014, ss.72-75.

Pamuk, Şevket:

Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları,

İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2007.

Peters, Francis E.:

"Ethos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.120-121.

Peters, Francis E.:

"Nomos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.242-245.

Peters, Francis E.:

"Topos", **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, ss.383-384.

Pitkin, Hanna Fenichel:

Temsil Kavramı, Çev. Seda Erkoç, Sakarya, Sakarya Üni. Kültür Yay., 2014.

Polat, Ahmet Emre:

"Osmanlı'nın Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi, **Felsefe Dünyası**, Sy.73, Yaz 2021, ss.396-419.

Polat, İrem Gündüz:

"Küçük Ayasofya and the Foundation of Babüssade Ağası Hüseyin Ağa", (Master Tezi), **Boğaziçi Üni. SBE.**, 2016.

Polat, Said:

Selçuklu Göçerlerinin Dünyası

Karacuk'tan Aziz George Kolu'na,
İstanbul, Kitabevi Yay. 2004.

Polatoğlu, Arzu:

"İsmail Hakkı Bursevi'nin Şerh-i Ebyât-ı
Hacı Bayram-ı Veli Adlı Eseri", (Yüksek
Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üni. SBE.,
2008.

Poole, Ross:

"National Identity and Citizenship",
Identities, Ed. Linda Martin Alcoff,
Eduardo Mendieta, Malden, Blackwell
Pub., 2003, ss.271-280.

Raymond Andre:

"The Spatial Organization of The City",
Çev. Lisa Adams, **HdO The City in The
Islamic World**, C.I, Ed. Salma K.
Jayyusi vd., Leiden-Boston, 2008, Brill,
ss.47-70.

Runciman, Steven:

Byzantine Civilization, New York,
Meridian Books, 1956.

Runia, David T.:

"The Idea And The Reality Of The City
In The Thought Of Philo Of Alexandria",
Journal Of The History Of Ideas, Vol.
61, No. 3, Jul., 2000, ss. 361-379.

Sadreddin Muhammed b. İshak b.
Muhammed Sadreddin Konevi:

**Sadreddin Konevi ve Nasireddin Tusi
Arasında Yazışmalar el-Mürselat**, Çev.
Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002.

- Sahas, Daniel J.: "Captivity And Dialogue Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", **The Greek Orthodox Theological Review**, No.25, 1980, ss.409-436.
- Sahillioğlu, Halil: "Onbeşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da Dokumacı Köleler ", **Atatürk Konferansları VIII**, 1999: Ankara, TTK., 1983, s.217-229.
- Saint Agustinus: **İtirafılar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yay., 2010.
- Schmitt, Carl: **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yay., 2006.
- Schmitt, Carl: **The Nomos Of The Earth**, Çev. G. L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing, 2006.
- Schulze, Hagen: **Avrupa'da Ulus ve Devlet**, Çev. Timuçen Binder, İstanbul, Literatür Yay., 2005.
- Schwartz, Nanncy, L.: "Max Weber's Philosophy", **The Yale Law Journal**, Vol.93, No.7, June 1984, ss.1386-1398.
- Seidler, G.L.: **Bizans Siyasal Düşüncesi**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Göçebe Yay., 1997.

Sennett, Richard:

Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002.

Sevgen, Nazmi:

"Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon I", **Tarih Konuşuyor**, Sy.33, Ekim 1966, ss.2729-2734.

Seyyid Şerif Cürcani:

Şerhu'l-Mevakıf, Çev. Ömer Türker, C.III, İstanbul, Türkiye YEK. Yay., 2015.

Singer, Amy:

Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti, Çev. Dilek Şendil, İstanbul, Türk Tarih Vakıf Yurt Yay., 2002.

Stone, Lawrence:

"The Revival of Narrative Reflections on a New Old History", **Past and Present**, No.85, 1979, ss.3-24.

Şahin, Oğuzhan:

"Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu", **Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi**, Sy.8, 20018, ss.37-64.

Şakul, Kahraman:

"Osmanlı Askeri Tarihi Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Sy.2, 2003, ss.529-572.

Şeref, Mustafa:

Hukuk-ı İdâre-i Vilâyât, İstanbul,

Hukuk Matbaası,1329.

Şeyh Bedreddin:

Câmiu'l-Fusûleyn, Süleymaniye Ktp.
Halet Efendi 119'dan tıpkı basım, T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Şeyh Bedreddin:

**Letâifü'l-İşârât: Tartışmalı Konuların
İncelikleri**, Çev H. Yunus Apaydın vd.,
Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı,
2012.

Şeyh Bedreddin:

**Yargılama Usulüne Dair: Câmiu'l-
Fusûleyn**, Çev. Yunus Apaydın vd., Ed.
Yunus Apaydın, Ankara, T.C. Kültür ve
Turizm Bakanlığı, 2012.

Şeyhoğlu Mustafa:

Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ,
Çev. Kemal Yavuz, Ankara, A.K.M.
Yay. 1991.

Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa:

**Kitâb-ı Düstûr-ı Şâhî fî-Hikâyet-i
Pâdişâhî**, Çev. Ramazan Duran, İstanbul,
Kesit Yay., 2016.

Şulul, Kasım:

**Kafiyeci'de Tarih Usûlü ve El-
Muhtasar Fî İlmi't-Tarîh'in Kaynak
Tesbiti ve Notlarla Çevirisi**, 2.bs.,
İstanbul, İnsan Yay., 2011.

Taneri, Aydın:

**Osmanlı Devleti'nin Kuruluş
Dönemimde, Hükümdarlık**

Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teshilatı, Ankara, Ankara Üni. DTCF Yay., 1978.

Tanyeli, Uğur:

Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11-15. Yy.), Doktora Tezi, **İstanbul Teknik Üni. Fen Bilimleri Enstitüsü**, 1987.

Tekin, Şinasi:

"Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve Güzide Kitabı'nın Tercüme Hikayesi", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1997**, Ankara, TDK. Yay., 2000, ss.151-194.

Timur, Taner:

Osmanlı Toplumsal Düzeni, 2.bs., Ankara, Turhan Yay., 1979.

Tinnefeld, Franz:

"Demetrius Cydones", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.5, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, ss.239-249.

Todorova, Maria:

Balkanlar'ı Tahayyül Etmek, Çev. Dilek Şendil, 5.bs., İstanbul, İletişim Yay., 2015.

Todt, Klaus Peter:

"Islam and Muslims in Byzantine Historiography of the 10th-15th

Centuries", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Western Europe (1350-1500)**, Vol.V, Ed. David Thomas vd., Leiden, Brill Pub., 2014, ss.35-46.

Tolan, John V.:

"Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other**, Ed. David R. Blanks and Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999, ss.98-117.

Tomar, Cengiz:

"Şam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.XXXVIII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, ss.320-325.

Tosun, Necdet:

"Yûnus Emre Rıfâî, Hacı Bektaş Vefâî", **Tasavvuf**, Sy.31, 2013, ss.109-115.

Turan, Osman:

"Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", **Belleten**, C.XII, Sy.45, ss.17-171.

Turan, Osman:

"Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku Mîrî Topraklar ve Hususî Mülkiyet Şekilleri", **Belleten**, C.XII, Sy.47, Temmuz 1948, ss.549-575.

Turğut, Vedat:

"Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları",

Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu Bildirileri V, Ed. Haluk Selvi vd., Kocaeli 2019, ss.391-474.

Tursun Bey:

Târîh-i Ebü'l-Feth, haz. Mertol Tulum, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1977.

Türcan, Talip

"Hilafet Teorisindeki Dönüşümde Türk Siyaset Düşünürlerinin Rolü-Yasamanın Sekülerleşmesi Bağlamında Bir İnceleme-", **Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007) Bildiriler**, Ed. İsmail Hakkı Göksoy, Nejdet Durak, Isparta, Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Yay., 2007, ss.297-304.

Türcan, Talip:

Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001.

Uğur, Yunus:

"Şehirler ve Şehirleşme", **Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir**, Proje Danışmanı Mehmet Genç, Proje Yrt. Fehmi Yılmaz, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi; Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2015, ss.293-327.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı:

Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye

- Teşkilatı**, 2.bs., Ankara, TTK., 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Tarihi**, 4.bs., Ankara, TTK., 1982.
- Ünal, Mehmet Ali: "Tanzimat'tan Önce Osmanlı Devleti'nde Memur Yargılaması", **I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, (21-22 Aralık 2012), Ed. Fethi Gedikli, Ankara, XII Levha Yay, 2014, ss.277-304.
- Vâhidî: **Hace-i Cihân Netice-i Cân: İnceleme ve Tenkitli Metin**, Haz. Turgut Karabey vd., Ankara, Akçağ Yay., 2015.
- Vatandaş, Celalettin: **Ulusal Kimlik**, İstanbul, Açılım Kitap, 2004.
- Vincent, Nicholas: **Magna Carta: a Very Short Introduction**, Oxford, Oxford Uni. Press, 2012.
- Vitiello, Vincenzo: "Çöl, Ethos, Terk Etme", **Din**, Ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Çev. Durdu Kundakçı, Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Dost Yay., 2011.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian: **The Image Of An Ottoman City**, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- Weber, Max: **Bürokrasi ve Otorite**, 2.bs., Çev. H.

Bahadır Akın, Ankara, Adres Yay., 2005.

Weber, Max:

Devlet ve Toplum, C.I, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Yarın Yay., 2012.

Weber, Max:

Sosyal Bilimlerin Metodolojisi, İngilizce'den Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Küre Yay., 2012.

Weber, Max:

Sosyolojinin Temel Kavramları, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Efkâr Yay., 2004.

Weiss, Linda. Hobson, John M.:

Devletler ve Ekonomik Kalkınma Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz, Çev. Kıvanç DüNDAR, Ankara, Dost Yay., 1999.

Wiseman, H. V.:

"Magna Carta Efsanesi", Çev. Münici Kapani, **Ankara Hukuk Fakültesi 30. Yıl Aramağanı**, Ankara Üni. Hukuk Fak. Yay., 1966, ss.463-471.

Yavuz, Yusuf Şevki:

"A'râf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, C.III, 1991.

Yazıcı, Abdurrahman:

"Arazi Kanunnâmesi (1274/1858) Ve İntikal Kanunlarıyla İslam Miras Hukukunun Mukayesesi", **Ekev Akademi Dergisi**, Sy.60, Yaz 2014,

ss.449-470.

Yazıcızâde Ali:

Selçuknâme "İndeksli Tıpkı Basım",
haz. Abdullah Bakır, Ankara, TTK. Yay.,
2014.

Yazır, Muhammed Hamdi:

Hak Dini Kuran Dili, C.VIII, İstanbul,
Eser Kitabevi, 1979.

Yediyıldız, Bahaeddin:

"Vakıflar ve Sivil Toplum Üzerine Bazı
Düşünceler", **Vakıf Ve Sivil Toplum
Sempozyumu Bildiriler (Ankara 11
Mayıs 2016)**, Haz. Fahmeddin Başar,
Vakıflar Gen. Müd. Yay.2017, ss.15-32.

Yenişehirlioğlu, Filiz:

"Erken Dönem Balkanlarında Kent
Oluşumu", **Balkanlar'da kültürel
etkileşim ve Türk mimarisi
uluslararası sempozyumu bildirileri**,
(17-19 Mayıs 2000 Şumnu-Bulgaristan),
Yayın Koordinatörü İmran Baba, Haz.
Azize Aktaş Yasa, Zeynep Zafer, Ankara,
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek
Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2001.
C.II, ss.887-892.

Yılmaz, Fehmi:

"Mehmet Genç ile 'Osmanlı'da Devlet ve
Ekonomi' Üzerine", **Türkiye
Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.I,
Sy.1, 2003, ss.369-384.

Yinanç, Mükrimin Halil:

"Akkoyunlular", **Akkoyunlu, Türkmen Akkoyunlu İmparatorluğu**, haz. Necip Aygün Akkoyunlu, Adil Şen, Ankara, Yay.y., 2003. ss.21-42.

Yunus Emre:

Divan, Haz. Mustafa Tatçı, C.II, Ankara, MEB. Yay., 1997.

Yusuf Has Hacib:

Kutadgu Bilig, Çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006.

Yücel, Yaşar:

Kadı Burhanneddin Ahmed ve Devleti, Ankara, Ankara Üni. DTCTF. Yay., 1970.

Zanolla, Silvia Rosa da Silva. Pereira, Marcia Ferreira Torres. Pinto, Romulo Fabriciano Gonzaga:

"Institutional Rationality and Domination in the Light of Weber, Freud and Adorno: Uncritical or Emancipatory Adhesion", **Psicologia USP**, 2018, C.XXIX, Sy.3, ss.336-344.

Zizek, Slavoj:

"Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'" **Siyasal Kimliklerin Oluşumu**, Haz. Ernesto Laclau, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal Yay., 1995, ss.57-100.

Arşiv Kaynakları

Belge referans numaraları metinde ilgili yerlerde verilmiştir.

BOA.: **Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun
Mühimme Defterleri**
(A.DVNSMHM.d)

BOA.: **Ali Emiri Sultan Mehmed II.**
(AE.SMMD.II)

BOA.: **Ali Emiri Sultan Murad II.**
(AE.SMRD.II)

BOA.: **Sadaret Mektubi Kalemi Umum
Vilayat** (A.MKT.UM)

Topkapı Sarayı Müzesi: **Evrak Arşivi** (TS.MA.e)

Çevrimiçi Kaynaklar

Benedict XVI: "Faith, Reason and the University
Memories and Reflections"
http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [Erişim Tarihi: 27.05.2020]

Haşlakoğlu, Oğuz: "Taşın Üzerinde Yükselen Kent olarak İnsan: Kent/taş",
https://www.academia.edu/19605056/Taşın_Üzerinde_Yükselen_Kent_olarak_İnsan_Kent_taş [Erişim Tarihi: 25.10.2020]

ÖZGEÇMİŞ

Ahmet Emre Polat ilk ve orta öğrenimini Denizli'de tamamladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2008 yılında mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilin Dalı'nda "İlk Dönem Türk Romanında Ahlak" başlıklı tezi ile 2011 yılında tamamladı. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır. Osmanlı siyaset düşüncesi ve siyaset felsefesi alanlarında çalışmalarına devam etmekte olup bu konularda çeşitli kongre tebliğleri ve makaleleri bulunmaktadır.