

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE
ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ**

Doktora Tezi

Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Ankara, 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE
ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ**

Doktora Tezi

Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Danışman:

Doç. Dr. Nurullah YAZAR

Ankara, 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI**

**ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN
KAYNAKLARI VE ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Nurullah YAZAR

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Doç. Dr. Nurullah YAZAR**
- 2- Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR**
- 3- Prof. Dr. Halide ASLAN**
- 4- Prof. Dr. Mustafa Necati BARIŞ**
- 5- Prof. Dr. Talip AYAR**

Tez Savunması Tarihi:

12.01.2026

**Türkiye Cumhuriyeti
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Doç. Dr. Nurullah YAZAR danışmanlığında hazırladığım “**Erken Dönem Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Kaynakları ve Özgünlüğü Meselesi (Ankara,2026)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

12.02.2026

Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

ÖNSÖZ

Siyaset düşüncesi üzerine yapılan araştırmalar, farklı disiplinler arasında hareket etmeyi ve insan doğasının karmaşıklığını dikkate alan geniş bir yorum perspektifini gerekli kıldığı için doğası gereği güçlükler barındırmaktadır. Özellikle Osmanlı erken dönemine ait çalışmalar, kaynakların sınırlı olduğu yönündeki genel kabul sebebiyle daha da güç görünmektedir. Kaynakların sınırlı olduğu yönündeki kanaate rağmen, mevcut metinler farklı bir perspektifle ele alındığında yeni imkânlar sunabilmektedir.

Bu çalışma boyunca erken dönem Osmanlı kaynaklarının, kendi dönemlerinin zihniyet dünyasını ifade etme hususunda kabil olduğu kanaati pekişmiştir. Metinlerin farklı türlere ait olması, onları siyaset düşüncesi bakımından tali kılmamış; bilakis daha esnek ve çok katmanlı bir yorum imkânı sunmuştur. Bu tezde temel amaç, söz konusu kaynakları kendi bağlamları içinde ele alarak aralarındaki irtibat noktalarını görünür kılmak ve erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesine dair mevcut boşluğa bir katkı sunmaktır. Çalışmada imla birliğini sağlamak amacıyla Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) esas alınmıştır. Tıpkıbasım nüshalara dayalı atıflarda metnin hem kitap sayfası hem de varak numarası birlikte verilmiş; bu tür atıflar “2a/22” biçiminde gösterilmiştir.

Bu tezin başlangıç aşamasında danışmanlığımı yürüten ve çalışmanın başlığının belirlenmesinde katkı sağlayan Prof. Dr. Eyüp BAŞ’a teşekkür ederim. Sürecin devamında danışmanlığımı üstlenen ve çalışmanın olgunlaşma aşamasında döneme dair vukûfiyeti, yönlendirmeleri ve yapıcı eleştirileriyle katkı sunan Doç. Dr. Nurullah YAZAR’a şükranlarımı sunarım. İlmi rehberliği ve süreç boyunca gösterdiği titizlik, bu çalışmanın gerçekleşmesini mümkün kılmıştır.

Görevimi yürüttüğüm Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı’na ve süreç boyunca anlayış ve desteklerini gördüğüm bölüm başkanı Prof. Dr. Osman AYDINLI’ya teşekkür ederim. Akademik sorumluluklarımı yerine getirirken gösterdiği kolaylaştırıcı tutum, bu çalışmanın tamamlanmasına önemli katkı sağlamıştır.

Bu uzun ve sabır gerektiren süreçte maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, fıkri katkıları ve dayanışmalarıyla her aşamada yanımda olan aileme gönülden teşekkür ederim. Özellikle emeği, sabrı ve duasıyla bana destek olan anneme minnettarım. Onların desteği, bu çalışmanın tamamlanmasında en büyük dayanak olmuştur.

Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Ankara, 2026

KISALTMALAR

bk. : Bakınız

b. : Bin

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

haz. : Hazırlayan

h. : Hicrî

krş. : Karşılaştırınız

m. : Miladî

MÖ : Milattan Önce

MS : Milattan Sonra

nr. : Numara

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

sy. : Sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

vd. : ve diğerleri

vr. : Varak

yy. : Yüzyıl

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu, Amacı ve Önemi	1
2. Kapsam, Yöntem ve Usul	1
3.1. Kaynaklar	2
3.2. Araştırmalar	13
I. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ	21
1. Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi: Tevhid, Ahlâk ve İstişare Temelli Siyaset	21
2. Emevîler ve Abbasîler: Saltanat, Meşruiyet ve Sâsânî Etkisi	24
3. Türk-İslâm Siyaset Düşüncesi ve Kültürel Sentezi	27
3.1. Mâverâünnehir-Horasan Sosyo-Kültürel Havzası	29
3.2. Türk Devlet Geleneği Kökenleri	34
3.3. Sâsânî Siyaset Geleneği ve Siyaset Düşüncesine Etkisi	38
4. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesi: İslâm İlmî Geleneği Temelleri	46
4.1. İtikâdî/Fıkıhî Temelleri: Sünnî Siyaset Geleneği.....	46
4.2. Tasavvufî Siyaset: Horasan Tasavvuf Ekolü ve Fütüvvet Geleneği	54
4.3. Felsefî Siyaset Teorisi	64
4.4. Adab Literatürünün Temsilî Siyaset Dili	70
II.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN SİYASİ VE KÜLTÜREL ZEMİNİ.....	77
1. Siyasi Tarihçe ve Uclarda Osmanlı'nın Yükselişi.....	77
1.1. Türkmenlerin Uclara Yerleşimi ve Siyasi Aktörler	77
1.2. Balkanlara Geçiş ve Askerî-Siyasi Strateji.....	82
1.3. Osmanlı Hanedanı ve Hükümdarlık Alametleri.....	86
2. Osmanlı'nın Kuruluşunda Toplumsal Zemin	89
2.1. Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Alanlar: İskân, Ticaret, Mimari	89

2.2. Teşkilatlı Zümreler: Gaziler, Ahîler, Dervişler ve Bacılar	98
2.2.1. Gaziler	99
2.2.2. Ahîler	101
2.2.3. Abdallar	106
2.2.4. Bacılar.....	111
3. Kurumsal Siyasi Politikalar.....	113
3.1. Tımar ve Vakıf Politikaları	113
3.2. Medreseler ve Sünni İlmî Gelenek	117
III.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN NİTELİKLERİ	126
1. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Dil ve Bilgiye Erişim	126
2. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Senkretik Yapısı.....	130
3. Erken Osmanlı Siyaset düşüncesinin İlmî Çerçevesi	133
3.1. Şer'îat Kavramı ve Sünni Çerçeve.....	133
3.2. Felsefi Siyaset Teorisi	142
3.3. Tasavvufi Siyaset Düşüncesi.....	151
4. Gazâ Eksenli Siyasi Kültür.....	157
5. Akıl Eksenli Siyaset Tasavvuru.....	165
IV.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KAVRAMLARI.....	172
1. Devlet, Siyaset ve Adalet	172
2. Hükümdar Telakkisi	175
2.1. Hilâfet/İmâmet	176
2.2. Sultân-ı İslâm	187
2.3. Zıllullah.....	190
2.4. Kut.....	194
3. Hükümdarın Gereklilikleri ve Görevleri.....	199
4. Devletin Güç Dengesi: Adalet Dairesi.....	205
5. Siyaset Düşüncesinde Erdemler Sistemi	209
5.1. Temel Erdemler: Hikmet, Şecaat, İffet ve Adalet	210

4.2. Felsefi Bir Faziletten Sosyo-Pratik Kimliğe: Cömertliğin Dönüşümü	218
SONUÇ	225
KAYNAKÇA.....	231
ÖZET	264
ABSTRACT	265



GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Amacı ve Önemi

Osmanlı siyaset düşüncesi, kuruluşundan II. Mehmed (1444-1446, 1451-1481) dönemine kadar geçen süreçte siyâsetnâmeler, ahlâk ve nasihat literatürü ile tarih yazımı aracılığıyla şekillenen bir entelektüel mirasa sahiptir. Bu miras, klasik İslâm siyaset teorisi, tasavvufi ve felsefi gelenekler ile Türk yönetim anlayışının farklı unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Bu çalışma, erken Osmanlı dönemi siyaset düşüncesinin hangi entelektüel kaynaklardan beslendiğini, İslâm siyaset teorisi ve Türk yönetim geleneğiyle nasıl ilişkiler kurduğunu ve bu etkileşimlerin Osmanlı'ya özgü bir siyaset anlayışına nasıl dönüştüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tez, Osmanlı siyaset düşüncesini yalnızca klasik İslâm siyaset teorisinin bir uzantısı ya da Türk devlet geleneğinin doğrudan devamı olarak değil, farklı entelektüel havzaların seçici biçimde bir araya getirildiği özgün bir düşünce alanı olarak ele almaktadır.

Bu çerçevede çalışma, II. Mehmed dönemine kadar Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşum sürecini, dönemin siyâsetnâmeleri, ahlâk kitapları, tasavvufî metinleri ve tarih kitapları üzerinden incelemektedir. İslâm felsefesi, tasavvuf ve fıkıh geleneklerinin Osmanlı siyaset düşüncesinin biçimlenmesinde hangi kavramlar ve temalar aracılığıyla etkili olduğu; Türk yönetim geleneği, töre ve kut anlayışının Osmanlı metinlerinde nasıl yeniden yorumlandığı bu bağlamda ele alınmaktadır. Ayrıca 14.-15. yüzyıl Osmanlı yazarlarının siyaset anlayışlarını hangi teorik çerçevelerle temellendirdikleri ve hangi klasik kaynakları dönüştürerek kullandıkları analiz edilmektedir.

Bu sorular etrafında şekillenen çalışma, erken Osmanlı döneminde siyaset düşüncesinin kaynaklarını ve niteliğini açıklığa kavuşturmayı; böylece Osmanlı siyaset düşüncesinin özgünlüğü meselesine tarihsel ve kavramsal bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

2. Kapsam, Yöntem ve Usul

Bu tez, kuruluşundan II. Mehmed dönemine kadar yazılmış siyâsetnâmeler, ahlâk ve tarih kitaplarında yer alan siyasi düşünce unsurlarını incelemektedir. İncelenen metinler yalnız içeriklerinin yanında beslendikleri fikrî çevrelerle birlikte değerlendirilmiştir. Çalışma, Osmanlı kurumlarının kökenlerini tespit ederken siyâsetnâmelerin sunduğu teorik ve ahlâki çerçeve üzerinden resmî düşüncenin nasıl

biçimlendiğini, bu düşüncenin dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel şartlarıyla nasıl etkileştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Analiz süreci, her bir müellif ve eserin kendi bağlamı içinde ele alınmasını öngörür. Kullanılan terim ve kavramlar, eserin doğrudan faydalandığı kaynaklarla karşılaştırmalı biçimde incelenmiştir. Bu kapsamda klasik İslâm siyaset teorisinin ana ilkeleri temel alınmış, ardından Osmanlı metinlerinde belirginleşen özgün kavram ve temalar tespit edilmiştir. Yöntemsel olarak çalışma tarihselci, bağlamsal ve karşılaştırmalı bir yaklaşımı benimser. Veriler, mevcut kaynaklardan ve akademik literatürden nitel araştırma yöntemleriyle derlenmiştir. Disiplinler arası bir bakışla yürütülen bu inceleme, Osmanlı siyaset düşüncesinin tarihî, kültürel ve entelektüel bağlamlarda nasıl biçimlendiğini ve dönüştüğünü anlamaya yöneliktir. Böylece çalışma, erken Osmanlı dönemine ait metinleri çözümleyerek siyaset düşüncesinin kaynaklarına ve gelişim çizgisine dair yeni bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

3. Literatür Değerlendirmesi

3.1.Kaynaklar

Osmanlı Devleti'nde kuruluştan II. Mehmed dönemine kadar siyasete dair kaleme alınmış risale, telif ve tercüme eserler tespit edilmiştir. Bu eserler içerisinde genel itibarıyla, Osmanlı kronikleri, tercüme ve derleme (müntehab) eserler, gazavatnâmeler, edep literatüründe sınıflandırılan siyâsetnâme ve nasihatnâme kitapları yer almaktadır. Bu süre zarfında siyaset-i şer'iyeye yani siyasetin fıkhi alanını temsil eden eserler tespit edilememiştir. Yine de medrese ulemasının kaleminden çıktığı anlaşılan ilmihal benzeri ve gazâ ile ilgili dinî/şer'î deliller içeren eserler çalışma kaynaklarına dahil edilmiştir.

Kullandığımız kaynakların müelliflerinin bir kısmı tespit edilemediği için bazı eserler anonim olarak kaydedilmiştir. Bunun yanında müellifinin isminin bilindiği fakat hayatı hakkında pek fazla malumata ulaşılamayan eserler de bulunmaktadır. Söz konusu eser ve risâlelerin müellifleri Osmanlı topraklarında yetişen alimler olabildiği gibi, ilmî seyahatlerde bulunmuş veya uzak ilmî merkezlerde yetişerek İstanbul'a gelmiş alimler de olabilmektedirler.

İslâm siyaset düşüncesi, konuları itibarıyla birçok bilim dalı ve edebî türün konusu olagelmıştır. Fakat II. Mehmed öncesi Osmanlı devrinde toplumun özellikleri ve dönemin şartları gereğince siyasetle ilgili literatürün çoğunlukla belli bir karakteristiğe sahip olduğu görülmektedir. Bu dönemde Anadolu'da siyasi söylemde birincil dil olarak

Türkçeye yönelme söz konusudur.¹ Siyâsetnâmelerin de çoğu tercümedir. Fakat bu tercümeleler şerh niteliği taşımakta olup yazarların katkıları ve yaptıkları değişiklikler eserlerde görülmektedir.

3.1.1. Osmanlı Öncesi Dönem Kaynakları

Osmanlı siyaset düşüncesinin erken dönemleri incelenirken, köken tespiti bakımından İslâm tarihinin ilk asırlarından başlanmış; Horasan havzası, Selçuklu tecrübesi ve bunların beslendiği geniş Türk-İslâm siyaset düşüncesi geleneği temel çerçeve olarak ele alınmıştır. Bu sebeple, farklı disiplinleri ve düşünce geleneklerini temsil eden belli başlı kaynaklara başvurulmuştur. İslam siyaset düşüncesi, erken dönemlerden itibaren *siyaset*, *hilâfet*, *adalet* ve *hikmet* kavramları etrafında şekillenmiştir. Kur'an ve sünnette doğrudan devlet modeline dair düzenlemelerin sınırlı olması, farklı dönemlerde kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler arasında zengin bir teorik çeşitliliğin doğmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm geleneği içerisinde Sünnî düşünürler, siyasi otoriteyi ümmetin icmâsı ve maslahat ilkesine dayandırırken; Şîî düşünürler, liderliği ilâhî nass ve velâyet esasına bağlamıştır. Mu‘tezilî ve Hâricî gelenekler ise adalet ve takvâ merkezli alternatif modeller geliştirmiştir. Bu çoğulculuk, Emevîlerden Selçuklulara ve Osmanlılara kadar siyasi kurumların teorik çerçevesini etkilemiştir. Siyaset düşüncesi teorik metinlerin yanında tercüme, telif, mesnevî ve nasihatnâme türleriyle de taşınmıştır. Bu aktarım biçimleri sayesinde siyasi fikirler farklı sınıflar, diller ve kurumlar arasında dolaşım kazanmıştır. Özellikle Selçuklu döneminde başlayan bu süreç, Anadolu’da Türkçenin siyaset dili olarak kullanılmasını teşvik etmiştir. Erken Osmanlı döneminde Türkçenin siyasi yazımda tercih edilmesi, bilginin farklı toplumsal kesimlere yayılması yönünde bilinçli bir stratejidir.

Osmanlı siyaset düşüncesinin köklerini anlamak için hem İslâm öncesi Türk devlet geleneği hem de İslâmlaşma sürecinde oluşan sentez dikkate alınmıştır. İslâm öncesi dönemi temsil eden *Orhon Yazıtları*,² “töre” ve “kut” kavramlarıyla Türk siyaset zihniyetinin en eski örneklerini sunar. İslâm sonrası dönemde Türk düşüncesinin ilk büyük sentezlerinden biri Yûsuf Hâs Hâcib’in (5./11. yüzyıl) *Kutadgu Bilig*’idir.³ Bu eser hem ahlâk felsefesi hem de siyaset teorisi açısından yöneticilik, adalet ve mutluluk

¹ Hüseyin Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*, çev. Pelin Doğan - İsmail Kaygısız (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 21.

² Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: TTK Basımevi, 1988).

³ Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig* (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts.).

kavramlarını sistematik biçimde ele alır. Kâşgarlı Mahmûd'un (5./11. yüzyıl) *Dîvânü Lugâti't-Türk'ü*,⁴ kültürel ve toplumsal yapıya dair unsurlarıyla Türk kimliğinin siyasi arka planını ortaya koyar. Edib Ahmed Yükneki'nin (6./12. yüzyıl) *Atabetü'l-hakâyık'ı* da⁵ bu çizgiyi sürdürerek, İslâmî öğretiyi ahlâkî ve siyasi bir düzlemde yorumlayan didaktik bir metin niteliğindedir.

Osmanlı siyaset düşüncesinin kökenlerini araştırırken kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe alanlarında telif edilen siyasetle ilgili eserlerden de faydalanılmıştır. Kelâm ve fıkıh kapsamında, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in (ö. 150/767) çizgisini sürdüren fakihlerin eserlerinden Necmeddîn-i Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk*,⁶ ayrıca Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Nasîhatü'l-mülûk'u*,⁷ *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*,⁸ *Fedâihu'l-Bâtuniyye*,⁹ *el-Münkız mine'd-dalâl*¹⁰ ve *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'deki¹¹ siyaset-ahlâk bölümleri dikkate alınmıştır. Tasavvufî düşünce açısından, Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-'ibâd*'i¹² Horasan-İran hattındaki siyaset-ahlâk ilişkisini yansıtan başlıca kaynaklardan biridir. Siyâsetnâme geleneği açısından, Selçuklu dönemi örneği olarak Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) *Siyâsetnâme'si*,¹³ devlet yönetiminin kurumsal ilkelerini göstermektedir. Dönemin tarihsel bağlamını anlamak için ise İzzeddin ibnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-târîh'i*¹⁴ temel tarih kaynağı olarak kullanılmıştır.

Felsefî siyaset teorisi bağlamında, Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) *el-Medînetü'l-Fâzıla'sı*,¹⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Sînâ'nın (428/1037) *eş-Şifâ ve en-Necât*'ta¹⁶ yer alan siyaset bölümleri, Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı*

⁴ Kaşgarlı Mahmut - Besim Atalay, *Dîvânü lugâti't-Türk tercümesi* (Ankara: TTK Basımevi, 1985).

⁵ Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki, *Atebetü'l-hakâyık* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006).

⁶ Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, ed. Özgür Kavak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988).

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (AUİF Yayınları, 1962).

⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye* (Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekafiyye, ts.).

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (Dimeşk, 1990).

¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1402).

¹² Necmeddîn-i Râzî, *Mirsâdu'l-'ibâd* (Tahran, 1366).

¹³ Nizamü'l-mülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022).

¹⁴ İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fî't-Tarih* (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1987).

¹⁵ Farâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul, 2021).

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'Şifâ: el-İlâhiyyât: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011).

*Nâsirî'si*¹⁷ ve Ebû Alî Ahmed b. Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*'ı,¹⁸ İslâm düşüncesindeki felsefi-ahlâkî siyaset anlayışının teorik zeminini oluşturması yönüyle çalışmamızda kullanılmıştır. Bu eserler üzerinden siyaset düşüncesinin boyutları, tartışma alanları ve kültürel dinamikleri tespit edilmiştir.

Osmanlı siyaset düşüncesi klasik İslâm geleneğinin bir uzantısı olması yanında Sâsânî yönetim tecrübesi ile Türk tarihi birikiminin birleştiği özgün bir sentezdir. Bu özgünlük kavram dünyasında, metin türlerinde ve dil tercihlerinde kendini göstermektedir. Çalışma, dönemin düşünsel arka planının anlaşılmasına katkı sağlayan bu çeşitli kaynaklar üzerinden erken Osmanlı dönemi metinlerini çözümleyerek bu fikrî mirasın Osmanlı bağlamında nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

3.1.2. Erken Dönem Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Kaynakları

3.1.2.1. Siyâsetnâmeler

Osmanlı siyaset düşüncesinin şekillendiği erken dönemde, siyâsetnâme geleneği büyük ölçüde tercüme eserlerle başlamış, kısa sürede yerli ve özgün eserlerin yazımına dönüşmüştür. Osmanlı müellifleri, klasik İslâm siyaset düşüncesinin mirasçısı olarak, bu geleneği dil, kültür ve siyaset açısından yeni bir bağlama taşımışlardır.¹⁹ 14. ve 15. yüzyıllar, bu geçişin yoğun biçimde yaşandığı, Farsça ve Arapça klasiklerin Türkçeye çevrildiği ve siyaset fikrinin ahlâk, tasavvuf ve tarih anlatılarıyla birleştiği bir dönemdir.

Söz konusu literatür, çalışmanın özellikle üçüncü ve dördüncü bölümlerinde erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin konu ve kavramlarını analiz ederken temel başvuru çerçevesini oluşturmuştur. Birinci bölümde ise erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin kökenleri ele alınırken, bu literatür araştırmanın yönünü belirleyen temel referanslar olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda söz konusu kaynaklarda izlenebilen düşünce hatlarının entelektüel kökenleri araştırılmıştır. Erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin sosyo-kültürel zemininin incelendiği ikinci bölümde ise yazılış tarihleri itibarıyla ele alınan döneme çağdaş olan eserler olması dolayısıyla bu literatür; resmî kroniklerden ziyade dönemin konjonktürünü ve sosyo-kültürel izlerini takip etmeye imkân veren temel referansları barındığı gözlemlenmiştir. Bu bakımdan söz konusu

¹⁷ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Tahran: İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, 1413); Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

¹⁸ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-Ahlâk* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011); İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd., ts.

¹⁹ Literatür araştırması için bk. Orhan Çolak, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyâsetnâmeler Bibliyografyası", *TALİD*, I, 2(2003), s. 339-378.

eserler çalışmanın kavramsal ve tarihsel çerçevesinin şekillenmesinde yönlendirici bir rol üstlenmiştir.

Çalışmanın odaklandığı erken dönemde Anadolu’da yazılan ilk siyâsetnâme örnekleri tercümelerdir. Bunların başında, kökeni Hint edebiyatına uzanan *Kelîle ve Dimne* gelir. Eser, *Pañçatantra* adlı Sanskritçe metinden türemiş, Pehlevîce ve Süryaniceden geçerek İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) tarafından Arapçaya çevrilmiştir.²⁰ Ardından, Nasrullah-ı Şîrâzî (ö. 6./12. yüzyılın ikinci yarısı) tarafından 12. yüzyılda yapılan Farsça tercüme, Anadolu çevirilerinin temelini oluşturmuştur.²¹

Bu çalışmada, *Kelîle ve Dimne* geleneğinin Osmanlı düşünce dünyasına geçişini temsil eden iki erken dönem Türkçe tercümeden yararlanılmıştır. Bunlardan ilki, Aydınoğulları beyi Umur Bey (1334-1348) adına Kul Mesud (14. yüzyıl) tarafından yapılan mensur tercümedir.²² Bu metin, Nasrullah-ı Şîrâzî’nin yaptığı Farsça çeviriyi temel almakta olup Türkçedeki ilk *Kelîle ve Dimne* örneğini oluşturur. İkincisi ise, I. Murad’a (1362-1389) ithaf edilen anonim manzum tercümedir.²³ Bu çalışmada kullanılan hikâye yapısı ve öğüt üslubu bakımından *Kelîle ve Dimne*’ye benzeyen bir diğer eser *Merzübânnâme* tercümesidir. Eserin Farsça tercümesi Sa‘deddin Verâvînî tarafından muhtemelen 1211-1225 yılları arasında yapılmış,²⁴ Türkçeye ise Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa (ö. 817/1414 [?]) tarafından çevrilmiştir.²⁵ *Kelîle ve Dimne* gibi *Marzubânnâme*, *Sinbâd-nâme*, *Bahtiyâr-nâme* ve *Tûtî-nâme* de esas itibarıyla hikmet yüklü temsili anlatılardan oluşan bir külliyyat niteliğindedir. Bu tür eserlerde yer alan hayvan hikâyeleri, alegorik ve didaktik özellikleriyle dikkat çekmekte olup bundan dolayı “masal” olarak nitelendirilmeleri isabetli değildir. Metinlerin manzum parçalar, atasözleri, deyimler, hadisler ve hikemî ifadelerle zenginleştirilmiş yapısı ile fikirlerin sembolik karakterler

²⁰ *Kelîle ve Dimne* tercümeleri ve nüshaları hakkında detaylı bilgi için bk. Abuzer Kalyon, “Kelile ve Dimne’nin Tercüme Serüveni” 16 (Ocak 2004), 227-237; Yapıcı, Ali İhsan, *Mütercimi Bilinmeyen Eksik Bir Kelile ve Dimne Tercümesi* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2019), 18-25; Zehra Toska, *Türk edebiyatında Kelile ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1989), 35-37, 235-242; Kadriye Yılmaz Orak - Mahmut Berköz, “Kelile ve Dimne Tercümeleri ve Kitlenin Eğitimindeki Rolü”, *Türkiyat Mecmuası*, 3(2013), 207-232.

²¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken, 1980), 244.

²² Zehra Toska, *Türk edebiyatında Kelile ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1989).

²³ Milan Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha* (Hildesheim-Zürich-New York, 1994).

²⁴ Rıza, Kurtuluş, “Merzübânnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 257-258.

²⁵ Zeynep Korkmaz (ed.), *Sadru’d-dîn Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi [İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkı basım]* (Ankara, 1973).

aracılığıyla aktarılması, bu külliyyatı siyasi ve ahlaki düşüncenin önemli edebî araçlarından biri hâline getirmiştir.²⁶

14.-15. yüzyıllar Osmanlı coğrafyasında en çok tercüme edilen siyâsetnâme türü eser *Kâbusnâme*'dir. Eser 475/1082 yılında Ziyârî hükümdarı Keykâvus b. İskender (1049-1068) tarafından oğlu Gîlân Şah (1068-1090) için vefatından birkaç yıl önce kaleme alınmıştır. Bir önsöz ve kırk dört fasıldan oluşmakta ve Moğol istilâsına kadar olan İslâm medeniyet tarihinin özelliklerini taşımaktadır.²⁷ Eserde imanın şartları, astroloji, eğlence, görgü kuralları, tüccarlık, sağlık kısacası toplum yaşayışını ilgilendiren konular anlatılmaktadır. Ayrıca hükümdar, vezir, yazıcı ve çeribaşı gibi devlet adamları hakkında da bilgi veren *Kâbûsnâme*, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'siyle aynı dönemde telif edilmiştir. Farsça nesrin kayda değer örneklerinden olan eserin Türkçeye beş defa çevirisi yapılmıştır. Bunlardan bilinen ilk tercüme eser anonim olup 1370-1386 yılları arasında yazılmış olabileceği tahmin edilmektedir. Bu çevirinin tek nüshası sahaf Raif Yelkenci'de iken daha sonra Toronto'da Eleazar Birnbaum'un eline geçmiştir.²⁸

İkinci tercüme Germiyan saraylarından Osmanlı'ya intikal eden Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın Germiyan Beyi Süleyman Şah adına yaptığı *Kâbûsnâme* tercümesidir.²⁹ I. Bayezid'in (1389-1402) oğlu Emîr Süleyman'ın (ö. 813/1411) vezirlerinden Hamza Bey'in emriyle Akkadioğlu'nun yaptığı tercümenin ise fetret devrinde ya da 1402-1411 yılları arasında Edirne'de yazıldığı varsayılmaktadır.³⁰ Yazarı bilinmeyen ve British Library'de kayıtlı olan ikinci *Kâbusnâme* tercümesinin, Eski Anadolu Türkçesi döneminde, 14.-15. yüzyıl aralığında yazıldığı tahmin edilmektedir.³¹ *Kâbûsnâme*'nin diğer bir tercümesi olan Bedr-i Dilşâd'ın (ö. 830/1427) kaleme aldığı *Murâdnâme* ise II. Murad'a (1421-1444, 1446-1451) ithaf edilmiştir.³² Son olarak en bilinen *Kabusnâme* tercümesi Mercimek Ahmed'e (835/1431-2'den sonra) aittir.

²⁶ Zehra Toska, *Türk edebiyatında Kelile ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1989), 16.

²⁷ Rıza Kurtuluş, "Keykâvus b. İskender", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/keykavus-b-iskender> (Erişim 5 Eylül 2022).

²⁸ Enfel Doğan, *Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılan Kabus-nâme Çevirileri Üzerine*, 41; Eleazar Birnbaum, *The Book of Advice by King Kay Ka'us Ibn Iskander The Earliest Old Ottoman Turkish Version of his Kabusname* (Cambridge: The Department of Near Eastern Languages & Civilizations Harvard University, 1981).

²⁹ Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi: Metin, Sözlük, Dizin, Notlar, Tıpkıbasım*, çev. Enfel Doğan (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011).

³⁰ Enfel Doğan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılan Kabus-nâme Çevirileri Üzerine", s. 44; Ali İhsan Yapıcı, *Akkadioğlu'nun Kabus-name tercümesi: Giriş - Metin - Gramatikal Dizin*, Ankara 2021.

³¹ Enfel Doğan danışmanlığında tez olarak çalışılmıştır: Oğuz Samuk, "Mütercimi bilinmeyen ikinci Kabus-Nâme tercümesi (1b-43b): Metin-dil incelemesi-sözlük", İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012; Fatih Deniz Akyüz, "Mütercimi bilinmeyen ikinci Kabus-Nâme tercümesi (44a -90b): Metin-dil incelemesi-sözlük", İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

³² *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, çev. Adem Ceyhan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997).

Mütercim, II. Murad'ın isteği üzerine 835/1431-2 yılında bu tercümeyi tamamlamıştır. Mercimek Ahmed bu çeviriyi genişletmiş, eksik ya da kapalı gördüğü yerlerde açıklamalarda bulunmuştur. Mütercim çeviriyi yaparken eserin aslındaki cümle yapısına bağlı kalarak Farsça cümle yapılarını da kullanmıştır.³³

Necmeddîn-i Daye'nin *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eseri bu dönemde Türkçeye tercüme edilmiştir. Kasım b. Mahmud Karahisarî'nin (ö. 891/1486) 822/1419'de yaptığı *İrşadu'l-mürîd ile'l-murad fî tercemeti Mirsâdu'l-'ibâd* adlı tercüme eserinde aslına eklediği unsurlar yok denecek kadar azdır.³⁴ Tasavvufî bir içeriği olan eser, mebde' ve meâd meseleleri, insan nefsi, meslek erbâbı -çeşitli zümreleri-, devlet erkânı vb. konuları ele alır. Eserin ele aldığı, kişinin dünya, şariat, tarikat kanunlarına uyması, devlet erbâbı ve sülûk-u mülûk, reâya, kaza, ziraat, zanaat, ticaret ehlinin 'sülûk'u vb. konular siyasetle ilişkilidir.

Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın kaleme aldığı *Merbuzânnâme Tercümesi* bu alandaki diğer bir tercümedir. Eserin müellifi Mâzenderanlı Merzûbân b. Rüstem (979-997) olup eseri Sa'deddin Verâvînî yeniden kaleme alarak Azerbaycan Atabegi Ebü'l-Kâsım Rebîbüddin'e ithaf etmiştir. Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın emriyle Türkçeye çevrilen eser, mensur hikâyelerden oluşur ve *Kelîle ve Dimne* türündendir.³⁵

Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ* adlı eseri³⁶ de *Mirsâdü'l-'ibâd*'ın tercümesi olmakla birlikte eklenen unsurlarla yeni bir kimlik kazanmıştır. Söz konusu eserin ilk dört bölümünün şiir ilaveleriyle yeniden düzenlenmiş halidir. Türkçeyi özellikle vurgulayan müellifin bununla birlikte diğer eserleri de Türk şiiri açısından oldukça niteliklidir. Germiyan ve Osmanlı saraylarındaki tecrübe ve müşahedeleriyle eserini zenginleştirip geliştirdiği söylenebilir. *Kenzü'l-küberâ*, Ankara Savaşı'ndan hemen önce kaleme alınmıştır. Devlet ve toplum idaresiyle ilgili verdiği bilgiler açısından erken dönem Osmanlı devri hakkında önemli bir kaynaktır. *Kenzü'l-küberâ*'nın temel aldığı eser olan *Mirsâdü'l-'ibâd*, M. Fuad Köprülü tarafından, 13. yüzyıl Anadolu'sunun ruhi ve içtimai yapısını yansıtan son derece değerli bir kaynak olarak tanımlar. Köprülü, tarihçilerin bu eserden yeterince faydalanmamış olmasını

³³ Keykavus, *Kabusname*, çev. Mercimek Ahmed (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), XII.

³⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd*, çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, inceleme ve yay. haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

³⁵ Zeynep Korkmaz (ed.), *Sadru'd-dîn Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi [İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkı basım]* (Ankara, 1973).

³⁶ Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-'Ulemâ*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013).

hayretle karşılar ve bu durumun, eserin uzun süre meçhul kalmasına bağlanabileceğini belirtir. Ona göre içerdiği bilgilerle *Mirsâdü'l-ibâd*, Anadolu'nun tarihî ve kültürel dokusunu anlamada önemli bir boşluğu doldurabilecek niteliktedir.³⁷

Kâsım b. Seydi el-Hafız Ankaravî'nin (ö. 825/1421'den sonra) *Enîsü'l-Celîs* adlı eserinin aslı Arapça olup Hacı b. İsmail et-Tebrîzî tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Sultan II. Murad'ın talebi doğrultusunda eser Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak bu tercüme faaliyeti, Şeyhoğlu'nun da yaptığı gibi mütercimnin metne aktif biçimde katıldığı bir tarzda gerçekleştirilmiştir. Metinde görülen ekleme, çıkarma ve yeniden formülasyonlar, tercümanın yorumlayıcı ve dönüştürücü bir rol üstlendiğini göstermektedir. Eserde, anlaşılır bir üslup hâkim olmakla birlikte, şiirlerin yanı sıra ayet ve hadis ihdasları oldukça fazladır. Ayrıca şiirlerle dinî lirik anlatım bulunmaktadır. Farâbî, İbn Sînâ ve Muhyiddin ibnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi müelliflere dayanan felsefi tasavvufî içerikler yer almaktadır.³⁸

Aristoteles'ten (m.ö. 384-322) itibaren gelen genel kabule göre siyaset ilmi felsefe içerisinde amelî hikmetin bir alt dalı olarak sınıflandırılmaktadır. Daha sonra bu bilgiler İbnü'l-Arabî ile tasavvufa da dahil olmuştur. Ancak siyaset alanındaki felsefi metod, özellikle Nasîrüddin Tûsî üzerinden takip edilmeye devam edilmiştir. Osmanlı erken döneminde bu yaklaşımı ifade eden en özgün eserlerden biri olan Ahmed b. Hüsâmeddin el-Amâsî'nin (ö. 826/1423?) *Mir'âtü'l-mülûk* adlı eseri I. Mehmed'e (1413-1421) sunulmuştur.³⁹ İlk bölümde Aristo ve Eflâtun (m.ö. 427-347) alıntıları, ikinci bölümde ise Gazzalî (ö. 505/1111) ve Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) kaynaklığı dikkat çekmektedir. Bu dönemde Nasîrüddin Tûsî etkisi bir akım olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰ Kaynakları ve usulü vâzih olmakla birlikte müellifin felsefi yaklaşımı çağdaşlarına nazaran ön plandadır.

Siyâsetnâme literatüründe bazı eserler yaptıkları tarih alıntılarıyla okuyucunun dikkatini çeker ve tarihî kişiliklerin örnekliğiyle nasihat etmeye ağırlık verir. Siyaset literatüründeki bazı eserler ise düşüncelerini kurgulanan bir hikâye içerisinde okuyucuya nasihat ederek sunmaktadır. Şeyhoğlu, *Hurşidnâme* adlı eserini Germiyan Beyi Süleyman Şah'a ithafen telife başladıysa da onun vefatıyla eseri I. Bayezid'e takdim etmiş ve

³⁷ Mehmed Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklu Târihinin Yerli Kaynakları" VII/27 (1943), 447-448.

³⁸ Kasım b. Seydî el-Hâfız el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, ed. Azmi Bilgin (Ankara, 2017).

³⁹ Ahmed b. Hüsâmeddin l-Amâsî(825/1423), *Mir'âtu'l-Mülûk*, çev. Mehmet Şakir Yılmaz (İstanbul, 2016).

⁴⁰ Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to The Tanzimat: A Concise History* (Rethymno, 2015), 32.

hükümdarın çevresine dâhil olmuştur. Eser, 789/1387’de telif edilen mesnevi türünde bir aşk hikâyesidir.⁴¹ Müellif eserinde örf ve âdetlere, saray teşrifatına geniş yer vermiştir. İncalcık, Osmanlı kuruluş döneminde Fars siyaset anlayışı, saray teşrifat ve adetlerinin Anadolu’ya intikalinde bu tür mesnevilerin güçlü içerikleriyle etkili olduğunu dile getirmektedir.⁴²

Gazavatnâme türü eserler siyaset düşüncesinin konusu olması itibarıyla padişahı muhatap alan siyasi tavsiyeler ile nasihatler içermektedir. Osmanlı kuruluş döneminde cihad, özel temalı eserlerin yanında kroniklerde de vurgulanarak ele alınan detaylı nakillerle izahların yapıldığı bir konudur. Bu konu ile ilgili eserler arasında yer alan ve yazarı hakkında bilgi bulunmayan *Tuhfetü’l-guzât fî fezâ’ilü’l-cihâd* adlı risale, Hz. Peygamberin benimsediği gaza ve cihad anlayışı, Sultan I. Murad ve gazilerinin gazâyâ düşkünlüğü ile düşmanları karşısındaki üstünlüğü konularını ele almaktadır. Kur’an-ı Kerim ve hadis kaynaklığı oldukça fazladır. Müellif eserini, Anadolu’da hâkimiyetini arttırmaya çalışan ve bunun için sürekli savaşımlara katılan I. Murad’ın şevkini artırmak için kaleme aldığını ifade etmiştir. Eser, daha çok Hz. Peygamber döneminde vuku bulan Bedir, Buvat, Veddan ve Uhud savaşlarındaki olayları ihtiva etmektedir. Megâzî haberleri ve sahabe tavsifleri oldukça detaylı olan öz bir İslâm tarihi hüviyetindedir. Bu eser Osmanlı’daki cihad anlayışının kökleri ve teşvik unsuru olması yönüyle aydınlatıcı görülmektedir.

Dönemin günümüze ulaşan ilgi çekici siyasetnâmelerinden biri Sultan II. Murad’ın oğlu II. Mehmed’e nasihatlerinin Venedik elçisi Andrea Coscolo tarafından telif edilmesiyle ortaya çıkan *Nasihat-ı Sultan Murad* adında bir eserdir. Eser daha sonra I. Süleyman’a Türkçeye çevrilerek takdim edilmiştir.⁴³

Türk-İslâm edebiyatında, Firdevsî’nin (ö. 411/1020[?]) ünlü manzum destanı *Şehnâme*’deki İskender kıssası, İskender figürünün tarih, ahlâk ve siyaset bağlamlarında yeniden yorumlanmasına imkân tanıyan zengin bir anlatı çekirdeği sunmuştur. Zamanla ‘İskendernâme’ adı altında teşekkül eden; edebî kurgunun yanı sıra ahlâki ve siyasi öğütleri merkeze alan müstakil bir edebî türün doğmasına ilham vermiştir. Çalışmamızın kapsamında, 14. yüzyılda yazılan *İskendernâme* metnlerinin ilki Ahmedî’ye (ö.

⁴¹ Şeyhoğlu Mustafa, *Hurşid-name (Hurşid u Ferahşad)*, ed. Hüseyin Ayan (Erzurum, 1979).

⁴² Halil İncalcık, *Has-Bağçede ‘Aş u Tarab: Nedîmler, Şâirler, Mutribler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 34-36.

⁴³ Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed’e Nasihatler*, çev. Abdullah Uçman (İstanbul, 2017).

815/1412-13) aittir.⁴⁴ Bu eser, İskender'in geçmişini anlatmanın yanı sıra bir dünya tarihi ve edeb-ahlâk metni olarak da değerlidir.⁴⁵

Osmanlı erken döneminde siyaset düşüncesi, bahsettiğimiz bu tercüme ve telif siyâsetnâmeler aracılığıyla klasik İslâm siyaset teorisini devralmış, tasavvufi ve ahlâki içerikli metinler yoluyla yerli bir anlam kazanmıştır. Bu metinler yönetim anlayışıyla birlikte toplumun dinî-ahlâki yapısını düzenlemeyi amaçlayan bir siyaset dili oluşturmuştur.

3.1.2.2. Kronikler, Seyahatnâmeler ve Menâkıbnâmeler

Çalışmamızda temel kaynak grubu olarak siyasetnâmeler esas alınmakla birlikte, kronikler, menâkıbnâmeler ve seyahatnâmeler gibi farklı türlerde kaleme alınmış eserlerden de tamamlayıcı nitelikte yararlanılmıştır. Kronikler, özellikle siyasi söylemin izlerini takip etmek ve metinlerde yer alan sembolik ve edebî ifadelerin siyasi anlamlarını değerlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Osmanlı kronikleri büyük ölçüde geç dönemde kaleme alınmış olmalarına rağmen, gaza söylemi gibi erken döneme ilişkin süreklilik arz eden temaları yansıtmaları sebebiyle çalışmamızda tamamlayıcı unsurlar olarak faydalanılmıştır. Seyahatnâmeler, dönemin sosyal ve siyasi hayatına dair canlı gözlemler sunmaları bakımından önemli kaynaklar arasındadır. Menâkıbnâmeler ise dönemin sosyo-kültürel zemini ve zihniyet dünyasını anlamada başvurulması gereken temel metinler olarak ele alınmıştır.

Kronikler arasında öncelikle Anadolu Selçukluları dönemine dair İbn Bîbî'nin (ö. 684/1285'ten sonra) 1192-1180 yılları arasını anlatan ve *Selçuknâme* olarak da bilinen *el-Evâmirü'l-'Ala'iyye fi'l-umûri'l-'Alâ'iyye* adlı eserinden faydalandık.⁴⁶ George Pachymeres'in (ö. yaklaşık 710/1310) tarih kitabı,⁴⁷ Bizans-Osmanlı etkileşimini ve erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumundaki Bizans etkisini anlamak açısından kritik bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, Pachymeres'in eseri dönemin siyasi, kültürel ve toplumsal dinamiklerini yansıtan bir metin olarak ele alınmıştır. Osmanlı siyaset düşüncesinin şekillenmesinde Bizans mirasının etkisini

⁴⁴ Ahmedî, *İskendernâme* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

⁴⁵ Mesnevi tarzında yazılan *İskender-nâme*'in yazarı Tâceddin İbrahim b. Hızır, Ahmedî (1412-13) mahlası ile meşhurdur. Ayrıca Cemşid-i Hurşid'in yanısıra bir de *Dîvan*'ı vardır. Aynı zamanda dönemi ünlü hekimlerindendir. Yıldırım Bayezid'a hazırladığı *Tervîhü'l-Ervah* ve ayrıca *Risâle fi Cesedi'l-İnsan* bilinen tıp eserlerindendir. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi Literatürü", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul, 1999), 2/371.

⁴⁶ el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fi Umûri'l-'Alâ'iyye* (*Selçuk-nâme*), çev. Mürsel Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphâne Başkanlığı Basımevi, 1996), I-II.

⁴⁷ Georges Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2009).

değerlendirmek amacıyla, bu kaynak kültürel ve tarihsel bir bağlamda incelenmiştir. Pachymeres'in eseri, Osmanlı siyaset düşüncesinin erken dönemlerinde Bizans'ın siyasi ve idari modellerinin nasıl bir rol oynadığını anlamak için önemli bir referans noktası sunmaktadır.

Dönemin kaynakları içerisinde belirlediğimiz bazı Osmanlı kronikleri doğrudan siyaset düşüncesini konu edinmemesine rağmen yazım tür sebebiyle bazı kavram ve ilkelerin takibine imkân sağlamaktadır. Ahmedî'nin *İskendernâme*'si, Oruç b. Âdil'in (ö. 908/1503'ten sonra) *Tevârih-i Âli Osman*'ı⁴⁸, Âşıkpaşazâde'nin (ö. 889/1484'ten sonra) *Tevârih-i Âli Osman*'ı⁴⁹, İdrîs-i Bitlisi'nin (ö. 926/1520) *Heşt Bihişt*'idir.⁵⁰ İlk Osmanlı kronikleri arasında sayılan Dursun Bey'in (ö. 896/1491'den sonra) *Târîh-i Ebû'l-Feth*'i de siyâsetnâme formunda olan mukaddimesi ile siyaset düşüncesi literatürünün doğrudan bir üyesi olması sebebiyle tezimizin kaynakları arasında yerini almıştır.⁵¹

Faydalandığımız seyahatnâmeler arasında biri Hristiyan, diğeri Müslüman olmak üzere iki farklı seyyahın anlatıları yer almaktadır. Hristiyan Venedikli bir seyyah olan Marco Polo'nun Marco Polo (ö. 1324) seyahatnamesi,⁵² dönem ve coğrafyaya ilişkin gözlemleriyle özellikle siyasi ve iktisadî yapının genel çerçevesini anlamaya imkân tanıyan bir kaynak niteliği taşımaktadır. Müslüman bir seyyah olan İbn Battuta'nın *Tuhfetü'n-nuzzâr*'i ise⁵³ Anadolu'daki ahî teşkilatları başta olmak üzere, dönemin sosyo-kültürel yapısı ve gündelik hayatına dair sunduğu ayrıntılı tasvirler sebebiyle çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Evlîyâ hayatlarını konu alan menâkıbnâmeler arasında Eflâkî'nin eseri *Menâkıbu'l-Ârifîn*⁵⁴ araştırmada kullanılan menâkıbnâmelerdendir. 14. yüzyıl Anadolu tarihinin umumi çerçevesi içinde ele almak bakımından bu kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur. Hacı Bektâş-ı Velî'ye atfedilen menkıbeleri içeren *Vilâyetnâme*,⁵⁵ Osmanlı siyaset düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan kültürel ve tasavvufî unsurları anlamak açısından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, *Vilâyetnâme*

⁴⁸ Oruç b. Âdil (908/1503'ten sonra), *Tevârih-i Âl-i Osman*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 5506/2; çev. Nihal Atsız (İstanbul, 1973).

⁴⁹ *Âşık-Paşazâde Osmanoğullarının Tarihi*, çev. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç (İstanbul: K Kitaplığı, 2003).

⁵⁰ İdris-i Bitlisi (926/1520), *Heşt Bihişt* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya; Nuruosmaniye, nr. 3539; nr. 3209); çev. M. Karataş ve arkadaşları (Ankara, 2008).

⁵¹ Dursun Bey (896/1491'den sonra), *Târîh-i Ebû'l-Feth*, çev. Mertol Tolum (İstanbul, 2020).

⁵² Marco Polo, *The Travels of Marco Polo* (Londra, 1931).

⁵³ İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*, c. I (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, 1407).

⁵⁴ Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, 1973.

⁵⁵ Uzun Firdevsî, *Vilayetname: Menakab-ı Hinkar Hacı Bektâş-ı Velî* (İstanbul: İnkılap Yay., 1958).

dönemin zihniyet dünyasını ve toplumsal değerlerini yansıtan bir metin olarak ele alınmıştır. Osmanlı toplum yapısında tarikatların ve tasavvufî düşüncenin oynadığı merkezî rolü kavramak amacıyla, bu eser kültürel ve sosyal bağlamı içerisinde analiz edilmiştir. *Vilâyetnâme*, Osmanlı siyaset düşüncesinin dinî ve mistik boyutlarını anlamak için önemli bir pencere sunmakta ve bu düşüncenin toplumsal tabanını anlamaya yönelik değerli ipuçları barındırmaktadır.

Bahsettiğimiz bu metinler, erken Osmanlı siyaset düşüncesini doğrudan kuramsal bir çerçeve içinde ele almamakla birlikte, dönemin siyasi söylemini, zihniyet dünyasını ve toplumsal-kurumsal yapısını yansıtan dolaylı veriler sunmaktadır. Kronikler, siyasi meşruiyet ve tarihsel süreklilik söylemlerinin izlenmesine imkân tanırken; seyahatnâmeler sosyal yapı, zümreler ve gündelik hayat hakkında dış gözlem temelli bir perspektif sağlamaktadır. Menâkıbnâmeler ise tasavvufî çevreler, toplumsal değerler ve dinî meşruiyet algısı üzerinden siyaset düşüncesinin beslendiği kültürel zemini görünür kılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu kaynaklar, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin, onu kuşatan tarihsel ve toplumsal bağlam içinde değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

3.2. Araştırmalar

Erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesine dair literatürü, iki ana eksen üzerinden değerlendirmeyi tercih ettik. İlk olarak devletin kuruluş sürecine ilişkin tartışmalar ele alınmak suretiyle bu tartışmaların Osmanlı siyaset düşüncesinin doğuşunu anlamadaki yeri ve katkısı incelenmiştir. İkinci aşamada bu dönemin fikrî arka planını oluşturan İslâm siyaset düşüncesi geleneğine dair araştırmalar gözden geçirilmiştir. Her ne kadar mevcut araştırmaların büyük çoğunluğu 16. yüzyıl ve sonrasına odaklanmış olsa da çalışmamızda erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesine ışık tutabilecek nitelikteki araştırmalardan faydalandık.

3.2.1. Osmanlı Kuruluşuna Dair Araştırmalar

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, modern Osmanlı tarih yazımının en tartışmalı konularından biridir. Kuruluş dinamiklerine dair araştırmalar, farklı teorik yaklaşımlar ve metodolojik eğilimler etrafında şekillenmiş; bu tartışmalar çoğunlukla gaza ideolojisi, sosyo-kültürel dönüşüm, kurumsal süreklilik ve ekonomik faktörler üzerinde yoğunlaşmıştır.⁵⁶ Çalışmada faydalanan bu literatür, kuruluş tartışmalarına doğrudan müdahil olmak amacıyla değil; erken Osmanlı döneminin sosyo-kültürel ve siyasi

⁵⁶ Detaylı bilgi için bk. Halil İnalcık, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Sorunu”, çev. Tahir Sünbül 15/26 (1991), 329.

dünyasını belirleyen konjonktürün tespiti bakımından değerlendirmeye alınmıştır. Bu bağlamda söz konusu çalışmalara, tezde özellikle ikinci bölümde ele alınan sosyo-kültürel ve siyasi zeminin inşasında başvurulmuştur. Erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin pratiğe bakan yönlerinin hangi şartlar altında üretildiğini ve bu şartları nasıl anlamlandırdığını göstermek bakımından, kuruluş literatürü çalışmanın analitik zeminini besleyen bir arka plan işlevi görmektedir. Bununla birlikte söz konusu literatür, çalışmada kullanılan siyâsetnâmeler ve diğer kaynaklar esas alınarak yer yer yeniden değerlendirilmiştir.

Osmanlı tarih yazımında kuruluş döneminin bir mesele olarak tartışılmasına yol olan ilk araştırmacı 1916'da yayımlanan *The Foundation of the Ottoman Empire* adlı eseri ile Herbert Adam Gibbons'tur.⁵⁷ O, Osmanlıların başarısını Bizans'la temas sonucu kazandıkları idari birikime bağlamış ve bu görüş, Türk-İslâm geleneğini ihmal ettiği gerekçesiyle Friedrich Giese tarafından eleştirilmiştir.⁵⁸ M. Fuad Köprülü, bu oryantalist yaklaşımın eleştirisini sistematik biçimde geliştirerek Osmanlı'nın köklerini Anadolu'nun İslâmlaşma süreci, tasavvufi hareketler ve Türkmen dervişliği çerçevesinde açıklamış, devletin doğuşunu çok boyutlu (siyasi, dinî, kültürel ve iktisadi) bir süreç olarak yorumlamıştır. Köprülü'nün *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*,⁵⁹ *Türk Edebiyatı Tarihi*,⁶⁰ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*⁶¹ ve *Anadolu'da İslâmiyet*⁶² adlı eserleri, Osmanlı tarihinin toplumsal ve zihnî boyutlarını vurgulayan bir paradigma kurmuştur. Ona göre Osmanlı, Selçuklu ve beylik tecrübelerinin Horasan-Anadolu hattında geliştirdiği yeni bir sentezdir. Ayrıca Köprülü'nün "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri"⁶³ adlı makalesi, Osmanlı devlet geleneğinin Bizans mirasıyla ilişkisini ele alır. Ona göre Osmanlı, Bizans kurumlarını doğrudan taklit etmemiş, mevcut unsurları kendi siyasi ve kültürel yapısına uyarlayarak özgün bir sentez oluşturmuştur.

⁵⁷ Herbert Adam Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I, 1300-1403* (Routledge, 2013).

⁵⁸ Herbert Adam Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I, 1300-1403* (Routledge, 2013); Friedrich Giese, Gibbons'un tezini eleştiren ilk araştırmacılardan biridir ve onun görüşlerinin büyük bölümünü temelsiz bulmuştur. Friedrich Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", çev. Zehra Aksu Yılmaz, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* (İstanbul: İmge Kitabevi, 2000), 150.

⁵⁹ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999).

⁶⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*.

⁶¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara, 1976).

⁶² 1922'de önce makale olarak tefrika halinde yayınladığı sonra kitaplaşan "Anadolu'da İslâmiyet" adlı araştırması Köprülü'nün kendisine eleştiri olarak yayınladığı Franz Babinger'in "Anadolu'da İslamiyet: İslam Tedkikatının Yeni Yolları" makalesiyle birlikte yayınlanmıştır. Fuad Köprülü - Franz Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

⁶³ Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003).

“Osmanlı’nın Etnik Menşeleri”⁶⁴ makalesinde ise Osmanlı kimliğini etnik kökene indirgemek yerine, siyasi, kültürel ve toplumsal etkileşimlerin ürünü olarak açıklamıştır.

Bu çizgiyi Ömer Lütfi Barkan ve Mustafa Akdağ gibi araştırmacılar sürdürmüş, özellikle iktisadî ve kurumsal yapılara dikkat çekmişlerdir. Barkan, toprak ve hukuk sistemini açıklarken Osmanlı düzenini Türk-İslâm iktâ geleneğiyle ilişkilendirmiştir.⁶⁵ Onun analizleri, Türk devlet geleneğinin toprak, hukuk ve iktisat gibi temel alanlardaki özgünlüğünü ortaya koyarken, aynı zamanda bu geleneğin tarihî ve toplumsal bağlamını anlamaya yönelik önemli bir katkı sunmaktadır.⁶⁶ Akdağ ise Osmanlı toplumunun şekillenmesinde Türkmen gelenekleri ve İslâmî meşruiyetin sentezini vurgulamıştır.⁶⁷

Paul Wittek’in gaza tezi Osmanlıların genişlemesini dinî motivasyona dayandırmıştır. Ona göre Osmanlı Beyliği, fetihlerini “gaza” ideolojisi etrafında meşrulaştırmıştır.⁶⁸ Ancak Heath Lowry,⁶⁹ Colin Imber⁷⁰ ve Rudi Paul Lindner⁷¹ gibi araştırmacıların çalışmaları bu görüşü eleştirmiş; Osmanlıların erken döneminde gaza söyleminin kurucu değil, pragmatik ve sonradan inşa edilmiş bir ideolojik unsur olduğunu savunmuşlardır. Bu tartışma, Osmanlı’nın yükselişinde dinî idealizm ile siyasi rasyonalitenin ağırlığı konusundaki temel ayrışmayı yansıtır. Halil İnalcık, Wittek’in tezini kısmen revize ederek Osmanlı’yı hem Bizans mirası hem de İslâm siyaset kültürü üzerinden açıklamış; devletin başarısını erken dönemde kurulan idari yapı, tımar sistemi ve istimâlet politikasıyla ilişkilendirmiştir.⁷² İnalcık’ın yaklaşımı, Osmanlı’nın pragmatik fetih siyasetini hukuki ve idari süreklilikle birleştiren bir sentez önerir.⁷³

Bu literatür hattını Cemal Kafadar yeni bir boyuta taşımış; *Between Two Worlds (İki Cihan Âresinde)* adlı çalışmasında Osmanlı kuruluşunu tek faktörle açıklamanın imkânsız olduğunu, dönemin kültürel ve zihnî çoğulluğunu dikkate alan narratif bir

⁶⁴ Fuad Köprülü, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Etnik Menşe’i Mes’eleleri” 28 (1943), 219-303.

⁶⁵ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, (1942), 279-386.

⁶⁶ Ayşe Eylem Erkıpçak Akseki, “Ömer Lütfi Barkan’da Devlet ve Türk Devlet Geleneği”, *Memleket Siyaset Yönetim* 19/41 (Nisan 2024), 66-68.

⁶⁷ Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İctimai Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2014).

⁶⁸ Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, çev. Fatma Berkay (İstanbul, 1995).

⁶⁹ Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti’nin Yapısı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).

⁷⁰ Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

⁷¹ Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay (İmge Kitabevi, 2000).

⁷² Halil İnalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (Gorgias Press, 2010).

⁷³ Halil İnalcık, *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023).

okuma gerektiğini savunmuştur. Kafadar'ın önerdiği "geçiş alanı (frontier)" kavramı, Osmanlı siyaset düşüncesinin hem İslâmî hem yerel unsurları bir araya getiren melez karakterini açıklamada önemli bir kavramsal çerçeve sunar.⁷⁴ Son dönem çalışmalarda ise Linda Darling çevresel tarım ekonomisi faktörlerini,⁷⁵ H.A.R. Gibb ve Harold Bowen medeniyet aktarımını vurgulamışlardır.⁷⁶ Bu araştırmaların ortak noktası, Osmanlı'nın kuruluş sürecini tek bir etkene indirgemek yerine çok katmanlı, kültürel ve kurumsal bir sentez olarak değerlendirmeleridir. Bununla birlikte ilk Osmanlı tarihleri kuruluşundan yaklaşık bir asır sonra kaleme alındığından, içerdiği bilgiler tarihsel tenkide açıktır. Osmanlı ve çağdaş Bizans kaynaklarındaki dolaylı aktarımlar da benzer biçimde tutarsızlıklar taşır. Bu sebeple Osmanlı tarihinin erken dönemine ilişkin araştırmalar çoğu kez teorik kurgular ve model temelli açıklamalara yönelmiştir. Gibbons, Fuad Köprülü, Paul Wittek ve Halil İnalcık gibi tarihçilerin oluşturduğu klasik yaklaşımlar, 1980'lerden itibaren sosyolojik ve antropolojik yöntemlerle yeniden değerlendirilmiştir.⁷⁷

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerine yapılan tartışmalar, dinî motivasyonların mı yoksa pragmatik, siyasi ve ekonomik çıkarların mı belirleyici olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu tez, söz konusu kuruluş tartışmaları bağlamında anlamlı bir yere sahip olan Osmanlı siyaset düşüncesini, bu faktörlerle birlikte Horasan-Selçuklu-Osmanlı sürekliliği içinde gelişen özgün bir fikrî gelenek olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, Osmanlı kuruluşunu daha geniş bir tarihsel ve entelektüel süreklilik içerisinde değerlendiren Köprülü'nün çerçevesiyle bazı noktalarda örtüşmekle birlikte, çalışmada siyaset düşüncesinin kavramsal ve metinsel üretimine odaklanılarak söz konusu çerçeve farklı bir düzlemde yeniden ele alınmıştır.

3.2.2. Siyaset Düşüncesine Dair Araştırmalar

Literatürde bir düşünce geleneğinin özgünlüğünü tarihsel bağlamı ve ilmî gelenek içerisindeki süreklilikleri dikkate alarak inceleyen çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesini tarihsel yöntemle ve çok yönlü bir yaklaşımla inceleyen, doğrudan karşılaştırılabilir nitelikte bir çalışmaya

⁷⁴ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1995); Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde* (İstanbul, 2019).

⁷⁵ Linda T. Darling, "Reformulating the 'Gazi' Narrative: When was the Ottoman State a 'Gazi' State?", *Turcica* 43 (2011), 13-53; Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice From Mesopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2013).

⁷⁶ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1962); Hamilton A. R. Gibb - Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (Oxford, 1950).

⁷⁷ Mehmet Öz - Oktay Özel (ed.), *Söğüt'ten İstanbul'a. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* (İstanbul, 2000), 13-39.

ulaşılamamıştır. Bu durum, ele alınan dönemin literatürde görece ihmal edilmiş bir alan olduğunu göstermektedir. Çalışmada esasen siyâsetnâme geleneğinde görünür hâle gelen teorik siyaset düşüncesine ve bu düşüncüyü besleyen siyasi kültür unsurlarına odaklanıldığından, siyaset düşüncesi ve siyasi kültürün oluşumunu ele alan farklı araştırmalardan faydalanılmıştır. Bu literatür, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair tezleri merkeze alan çalışmalardan bağımsız olarak, erken Osmanlı döneminde siyasi düşünce ve kültürün nasıl şekillendiğini anlamaya imkân veren ayrı bir araştırma alanını temsil etmektedir. Bu çerçevede söz konusu çalışmalar, dönemin toplumsal, dinî ve fikrî dinamiklerinin siyaset düşüncesine yansımalarını değerlendirmede çalışmanın analitik zeminini destekleyici bir rol oynamıştır.

Modern Osmanlı siyaset düşüncesine dair tartışmalar 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir, *Siyasete Mûteallık Âsâr-ı İslâmiye* adlı bibliyografik çalışmasında “atalarımızın siyasete dair eser bırakmadığı” yönündeki iddialara karşı çıkarak, siyaset, yönetim ve toplum ilimlerine dair klasik kaynakların zenginliğini ortaya koymuştur.⁷⁸ Söz konusu çalışma, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesi kaynaklarının tespiti ve bu kaynakların içerik analizi yoluyla bütüncül biçimde ele alınması gerekliliğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle tezde kullanılan kaynakların belirlenmesinde bu çalışmadan da faydalanılmıştır.

Çalışmamızın teorik boyutunu destekleyen araştırmacılar arasında Halil İnalcık, padişah merkezli devlet anlayışını ifade eden çalışmalarıyla Osmanlı siyaset düşüncesine dair önemli teorik çıkarımlar geliştirmiştir.⁷⁹ Onun, Osmanlı, Kırım Hanlığı ve Moskova Prensligi'nde kullanılan unvanları karşılaştırmalı biçimde ele aldığı makalesi, siyasi meşruiyet sembollerinin kültürler arası değişimini göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁸⁰ İnalcık'a göre Osmanlı devlet anlayışı, İslâm, Fars ve Türk-Moğol geleneklerinin sentezi olarak şekillenmiştir. Osmanlı siyasetinin niteliği ve hâkim yönetim anlayışı konusundaki değerlendirmelerini Max Weber'in Osmanlı Devleti'ni partimonyal bir yapı olarak kategorize eden kavramsallaştırmasını kritik ettiği makalesinde özetlemiştir.⁸¹ Tarih yazımında bir yorum olarak tutarlı bir çerçeve sunması bakımından Halil İnalcık'ın çalışmaları tezimizde dikkate alınmıştır. Bununla birlikte

⁷⁸ Gürbüz Deniz, “Son Dönem Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey ve Siyasete Mûteallık Âsâr-ı İslâmiye adlı Risalesi” 12/1 (1999), 58-59.

⁷⁹ Halil İnalcık, “Osmanlı Padişahı”, *SBFD* 13/4 (ts.), 68-79.

⁸⁰ Halil İnalcık, “Power Relationship between Russia, Ottoman Empire and Crimean Khanate as Reflected in Titulature”, *Turco-Tatar Past Soviet Present: Studies Presented to Alexandre Benningsen*, ed. Ch. Lemerrier vd. (Paris, 1986), 175-211.

⁸¹ Halil İnalcık, “Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasi Sistemi Tiplemesi”, çev. Kemal Aydın Akgündüz, (1994), 7-17.

İnalcık'ın incelemelerinin, siyâsetnâmelerdeki teorik siyaset düşüncesi bağlamında sınırlı kaldığı kabul edilmelidir. Bu nedenle söz konusu araştırmalar daha çok tezin ikinci bölümünde tarihsel konjonktür ve yorumlar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Max Kortepeter ise, pratik alandan bağımsız şekilde tamamen felsefi siyaset eserlerine dayanarak Osmanlı Devleti'nin ideal toplum yapısını ortaya koymaya çalışması bu alanda dikkat çeken çalışmalardandır. “*The Islamic-Ottoman Social Structure*” başlıklı çalışmasında Osmanlı toplum modelini felsefi siyaset geleneği üzerinden açıklamaya çalışır. Platon, Aristo, Fârâbî, Nasîrüddin Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) ideal toplum anlayışlarını Osmanlı düzeniyle karşılaştırarak Osmanlı siyaset düşüncesinin rasyonel-ahlâkî temellerini ortaya koyar.⁸² Bu çalışma, tarihsel açıdan erken Osmanlı dönemi kapsamında belirleyici bir çerçeve sunmamakla birlikte, konuyla ilişkisi bakımından çalışmada değerlendirilmiştir.

Hüseyin Yılmaz'ın çalışmaları, bu araştırma bağlamında özellikle hilâfet kavramının Osmanlı siyaset düşüncesindeki kavramsal boyutunu irdelemesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Yılmaz, Osmanlı siyaset düşüncesi üzerine yaptığı çalışmalarda hilâfeti kurumsal ve siyasi bir mesele olmasının yanı sıra tasavvufi yorumlar çerçevesinde şekillenen bir düşünce alanı olarak ele almakta; Osmanlı'daki hilâfet anlayışını klasik Sünnî ve sûfî gelenekler bağlamında yeniden değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, alandaki literatür içerisinde ayırt edici bir değerlendirme sunması bakımından dikkate değerdir.⁸³ Ayrıca Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar” başlıklı makalesinde, Osmanlı siyaset düşüncesine dair çalışmaların kapsamını ve sınırlarını tartışarak alandaki önemli boşluklara işaret etmektedir.⁸⁴ Bu yönüyle söz konusu makale, Tanzimat öncesi Osmanlı siyaset düşüncesinin ihmal edilen kavramsal ve teorik boyutlarını görünür kılması bakımından, bu tezin problematiğinin belirlenmesinde aydınlatıcı bir rol oynamıştır.

Osmanlı siyaset düşüncesini konu alan araştırmacılardan Marinos Sariyannis, Osmanlı siyaset düşüncesinin kronolojik gelişimini erken dönemi de kapsayacak biçimde ele alarak literatüre sistematik bir çerçeve sunmuştur. Bununla birlikte erken Osmanlı dönemine ilişkin değerlendirmelerinin sınırlı bir düzeyde kalması, dönemsel tasnif ve

⁸² Max C. Kortepeter, “The Islamic-Ottoman Social Structure: The Quest for a Model of Ottoman History”, *The Ottoman Turks: Nomad Kingdom to World Empire* (İstanbul, 1991), 41-64.

⁸³ Hüseyin Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*, çev. Pelin Doğan - İsmail Kaygısız (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

⁸⁴ Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 2 (Eylül 2003), 231-298.

kavramsal tariflerde mevcut boşlukların daha belirgin biçimde tespit edilmesine imkân sağlamıştır. Bu yönüyle Sariyannis'in çalışması, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesine odaklanan bu araştırmanın problematiğinin netleşmesine katkı sunmuştur. Benzer şekilde *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* adlı eserinde Antony Black,⁸⁵ İslâm siyaset düşüncesini tarihsel dönemler üzerinden tasnif etmekte ve Osmanlı dönemini bu süreklilik içerisinde ele almaktadır. Ancak siyasi kültür ve kamu hayatının örgütlenmesi bağlamında ele aldığı erken Osmanlı safhasına dair sunduğu muhteva oldukça sınırlıdır.⁸⁶ Bununla birlikte, Osmanlı siyaset düşüncesinin kökenlerinin ele alındığı birinci bölümde, söz konusu çalışmada yer alan Osmanlı öncesi dönemlere ilişkin değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Lütfi Sunar ve Özgür Kavak editörlüğünde on bir makalenin yer aldığı *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* başlıklı çalışma literatür açısından önemlidir.⁸⁷ Söz konusu eser, İslâm siyaset düşüncesi alanında klasik kaynaklara dayanan kavram analizleri ve değerlendirmeleriyle modern araştırmalar arasında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışma, tezimizin birinci bölümünde olduğu kadar, konu ve kavramların ele alındığı üçüncü ve dördüncü bölümlerde de teorik meselelerin açıklanmasında başvurulan yardımcı bir çerçeve sunmuştur. Öte yandan köken araştırmasının yapıldığı ve köprü ile sentez inşasının hedeflendiği birinci bölümde, tercüme faaliyetleri ve düşünce geleneğinin oluşumuna ilişkin önemli araştırmalar ve yorumlara yer verilmiştir. Bu bağlamda Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* adlı eserinde özellikle “felsefi ahlâk” başlığıyla genel anlamda Antik Yunan’ın İslâm düşüncesine olan etkilerini detaylı biçimde incelemiştir.⁸⁸ Bu çerçevede tercüme faaliyetleri, aynı zamanda kültürel bir inşa süreci olarak çalışmada ele alınmıştır. Dimitri Gutas’ın Abbâsî dönemi tercüme hareketini Arap-İslâm kimliğinin teşekkül süreciyle ilişkilendiren yaklaşımı ise⁸⁹ çok yönlü kültürel mukayese yöntemini esas almaktadır. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, bu çalışmada özellikle köken incelemelerinde yöntem açısından bir imkân sunmaktadır. Bununla birlikte, yaklaşımın sınırları çalışmamızda eleştirel bir gözle ele alınmıştır. Son olarak, bu felsefenin İslâm geleneğine intikal sürecini metinsel düzlemde

⁸⁵ Antony Black, *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh University Press, 2011). Eser Türkçeye tercüme edilmiştir: Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2010).

⁸⁶ Black, *History of Islamic Political Thought*, 200.

⁸⁷ Lütfi Sunar - Özgür Kavak (ed.), *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018).

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: LİTERA Yayıncılık, 2018), 106-231.

⁸⁹ Dimitri Gutas, *Yunan Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).

inceleyen Hümeyra Özturan'ın *Êthostan Ahlâka* adlı çalışması, tezde siyasetin felsefi boyutunun ele alınmasında faydalanılan araştırmalar arasında yer almaktadır.⁹⁰

Türk kültür tarihi alanındaki araştırmalar da bu tezin özellikle birinci bölümünde yapılan köken araştırmasını desteklemektedir. Bahaeddin Ögel'in *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*⁹¹ ve *Türklerde Devlet Anlayışı*;⁹² İbrahim Kafesoğlu'nun *Türk Millî Kültürü*;⁹³ Mehmet Altay Köymen'in Selçuklu Tarihi üzerine çalışmaları,⁹⁴ Türk-İslâm siyaset düşüncesinin tarihsel sürekliliğini anlamak bakımından başlıca kaynaklardır.

Sonuç olarak Osmanlı siyaset düşüncesi üzerine yapılan çalışmalar, genellikle belirli kavramlar ya da Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin tarihsel tartışmalar etrafında şekillenmiştir. Erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesini bütüncül biçimde ele alan araştırmaların sınırlı kaldığı gözlemlenmiştir. Bu tez, söz konusu boşluktan hareketle erken Osmanlı dönemini, köken araştırması, sosyo-kültürel ve siyasi bağlam ile siyâsetnâme geleneğinde belirginleşen konu ve kavramlar çerçevesinde incelemeyi amaçlamıştır. Bu yönüyle çalışma, literatürdeki parçalı yaklaşımlardan ayrılan bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır.

⁹⁰ Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*- (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

⁹¹ Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001).

⁹² Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı -13. Yüzyıl Sonlarına Kadar-* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016).

⁹³ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 1998).

⁹⁴ Mehmet Altay Köymen, "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları" XVII/68 (1953), 557-604.

I. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KÖKENLERİ

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinin hangi entelektüel miraslardan beslendiğini tespit etmek amacıyla, bu bölümde erken Osmanlı döneminde inceleme konusu yapılan siyâsetnâmelerin⁹⁵ yönlendirdiği köken araştırmaları esas alınmaktadır. Horasan coğrafyası, tasavvufi hareketler, uc bölgesi dinamikleri ve kültürel dolaşımın kesiştiği bir alan olarak söz konusu mirasın sentezlendiği tarihî havza niteliğindedir. Bu nedenle bölüm, coğrafi bir çerçeve içinde Türk devlet geleneği, Selçuklu-Osmanlı teşkilatları ve Sâsânî etkisi tartışmaları üzerinde köken tespitine yönelmiştir. Kaynaklar arasında yer yer iç içe geçen bu kavramsal ve tarihî yönelimler, siyaset düşüncesinin hem teorik doktrinlere hem pratik teşkilat tecrübelerine yaslandığını göstermektedir. Dolayısıyla bölüm, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin çok katmanlı yapısını açıklamak üzere, teorik çerçeveler ile tarihî ve kültürel uygulama biçimlerini birlikte değerlendirmektedir.

Osmanlı dönemi kaynaklarına özellikle yansıyan Hanefî kimlik vurgusu, Hanefî fıkıh geleneğinin normatif siyaset yaklaşımına ayrı bir başlık açmayı gerektirmiştir. Metinlerde Gazzâlî sonrası felsefe eleştirisini hatırlatan kelâmî vurgu görülmekte olup, bu nedenle itikadî çerçevede Ehl-i sünnet'in Gazzâlî merkezli çizgisi esas alınmıştır. *Kabusnâme*, Horasan merkezli fütüvvet geleneğinin siyasi ve toplumsal kültürle kurduğu ilişkiye işaret ederek bu geleneğin kökenlerinin incelenmesini gerekli kılmıştır. Buna paralel olarak *Kenzü'l-Küberâ*, toplum bağlamında tasavvufî anlayışın tarihsel dayanaklarına yönlendirmiştir. Amasî'nin *Mir'âtü'l-Mülûk*'u ise Osmanlı siyaset düşüncesine ulaşan Meşşâî teorisinin Antik Yunan menşeli arka planını görünür kılarak bu felsefi mirasın izinin sürülmesini zorunlu kılmıştır. *Kelîle ve Dimne*'nin farklı dönemlerde tekrarlanan tercümeleri, Fars-Hint kökenli alegorik literatürün tarihçesine yönelmiştir. Ahmedî'nin *İskendernâme*'si de İskender figürünün İslâmî ve Sâsânî meşruiyet söylemleriyle kesişen tarihsel dayanaklarının araştırılmasını gerektirmiştir. Bu çerçevede aşağıda, söz konusu kökenlerin tarihî ve teorik bileşenleri, Hz. Peygamber döneminden başlayarak erken Osmanlı'ya uzanan süreklilik içinde ele alınacaktır.

1. Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi: Tevhid, Ahlâk ve İstişare Temelli Siyaset

İslâm siyaset düşüncesi, erken dönemde henüz sistematik bir teoriye dönüşmemiş olup daha çok pratik ihtiyaçlar, krizler ve tarihî gelişmeler üzerinden

⁹⁵ Çalışmada kaynak olarak kullanılan siyasete dair eserler hakkında bk. 3.1.2.1. "Siyâsetnâmeler"

şekillenmiştir. Bu erken safha, İslâm dünyasında siyaset ile dinin birbirinden ayrılmadığı; siyasi meşruiyetin doğrudan vahiy ve ahlâkî sorumluluk üzerinden tanımlandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Medine'de inşa ettiği yönetim modeli, İslâm siyaset düşüncesinin temelini oluşturur.⁹⁶

Hz. Muhammed'in liderliği yalnızca bir tebliğ faaliyeti olarak kalmamış, aynı zamanda adaletin tesisi ve toplumsal düzenin sağlanmasını amaçlayan bir yönetim pratiğine dönüşmüştür. Bu dönemde siyaset, ahlâkî bir eylem olarak tanımlanmış; devletin varlık sebebi, toplumu erdem ve adalet ilkelerine yönlendirmek olarak belirlenmiştir.⁹⁷ Bu anlayış, İslam siyaset düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkacak olan fazilete dayalı devlet tasavvurunun da ilk nüvelerini oluşturmuştur.

Medine'de oluşturulan “Medine Vesikası” (Sahîfetü'l-Medine), İslâm tarihinde ilk anayasa niteliği taşıyan belge olarak kabul edilmekte olup, Müslümanlar, Yahudiler ve diğer kabileler arasında bir sosyal sözleşme niteliği taşır.⁹⁸ Bu belge, şehir-devlet düzeninin temel ilkelerini belirlemiş ve farklı inanç gruplarının bir arada barış içinde yaşayabileceği bir toplumsal sözleşme zeminini oluşturmuştur.⁹⁹

Bu dönemde devletin meşruiyet kaynağı doğrudan vahiydir. Yönetim pratiği Kur'an-ı Kerim'e dayandırılmış; Hz. Peygamber hem siyasi bir lider hem de dinî bir lider olarak hareket etmiştir. Siyasi düzenin temelinde adalet, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal denge yer almaktadır. Hz. Peygamber'in “el-Emîn (güvenilir)” sıfatı, liderlik anlayışında halkın güvenini esas alan bir yönetici profiline işaret etmektedir. Yönetim, güç temelli bir erk anlayışından ziyade “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker (iyiliği emretme, kötülükten men etme)” prensibine dayanmıştır.¹⁰⁰

Dönemin en dikkat çekici özelliği, klasik anlamda bir devlet mekanizmasının bulunmamasıdır. Din ve siyaset arasında herhangi bir ayrım gözetilmemiş; siyaset doğrudan dinî sorumlulukla birlikte yürütülmüştür. Devlet, bir yandan toplumsal düzeni sağlarken, diğer yandan dinî ilkeleri koruma ve yaygınlaştırma misyonunu da üstlenmiştir. İslam siyaset düşüncesinin sonraki evrelerinde bu bütünlük zamanla farklı yapılara evrilmiş olsa da Hz. Muhammed dönemi her daim idealize edilen bir model

⁹⁶ Hz. Peygamber'in hicreti ve Medine'de gerçekleştirdiği ilk idari faaliyetler hakkında bk. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 431-507.

⁹⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh University Press, 1998), 1-3.

⁹⁸ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Kahire, 1375), II/502-504.

⁹⁹ Muhammed Hamidullah Medine Sözleşmesi'ni İslâm Devleti'nin ilk anayasası olarak değerlendirir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 166-184.

¹⁰⁰ Mevdûdî'nin bu yönetim prensini hakkında derlediği ayet ve hadisler için bk. Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Gencer (İstanbul: Hilal Yayınları, 2018), 85-88.

olarak referans gösterilmiştir. Buna bağlı olarak Müslümanlara göre din, siyaseti ve dünyevî işleri de düzenleyen kapsamlı bir sistemdir.¹⁰¹

Bu tarihsel dönem, İslam siyaset düşüncesinin şekillenmesinde şer'î dayanakların belirlenmesi açısından özel bir önem arz etmektedir. Hz. Peygamber yöneticilik faaliyetlerinde Kur'an ve sünneti temel referans olarak kullanmıştır. Bu durum, sonraki dönemlerde İslam siyaset teorisinin temel kaynakları olan şer'î delillerin (naslar) nasıl yorumlanacağına dair bir örneklik oluşturmuştur. Hukuk ile siyasetin iç içe geçtiği bu model, İslam devlet geleneğinde yöneticilerin adalet, emanet, istişâre ve liyakat gibi ilkeleri doğrudan dinî metinlere dayandırarak uygulamasına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber dönemi, toplumsal düzeni tesis için siyasi otoritenin meşruiyetini vahiy temelli bir çerçevede temellendiren özgün bir modelin ortaya konulmasına da zemin hazırlamıştır.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından başlayan dört halife dönemi (11-40/632-661), İslâm siyaset düşüncesi açısından hem bir devamlılık hem de bir dönüşüm sürecini ifade eder. Bu dönemde Peygamber'in Medine'de kurduğu tevhid ve ahlak temelli yönetim modeli sürdürülmeye çalışılmış; ancak aynı zamanda ilk ciddi siyasi krizlerle de karşı karşıya kalınmıştır. Halifenin nasıl seçileceği, hangi vasıflara sahip olması gerektiği ve muhalefetin sınırları gibi temel meseleler bu dönemde gündeme gelmiş; İslam toplumunun siyasi yapılanması bu sorular etrafında şekillenmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti, biat yoluyla belirlenmiş olup, bu yöntem ilk bakışta şûra fikrini çağrışırsa da uygulamada pragmatik bir süreç olarak tezahür etmiştir. Onun ardından gelen Hz. Ömer dönemi ise İslâm devletinin kurumsallaşma sürecinde önemli bir safhayı temsil eder. Bu dönemde gerçekleşen hızlı fetihler, coğrafi genişleme ile birlikte yeni yönetim araçlarının geliştirilmesini de zorunlu kılmıştır.

Küçük bir şehir-devlet yapısından, farklı coğrafyaları kapsayan çok uluslu bir düzene geçiş, mevcut idari yapının yeniden organize edilmesine neden olmuştur. Bu süreçte Sâsânî ve Bizans bürokratik geleneklerinden yararlanılmış; vergi sistemlerinin düzenlenmesi, eyalet teşkilatının kurulması, adalet ve maliye mekanizmalarının kurumsallaşması gibi önemli reformlar gerçekleştirilmiştir.¹⁰² Tüm bu gelişmeler, İslâm siyaset düşüncesinin pratikte kurumsallaşmasına zemin hazırlamış; İslam siyaset

¹⁰¹ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 16.

¹⁰² Divan teşkilatı gibi idari birimlerin bu dönemde ihdas edilmesi hakkında bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri* (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 318-335.

tasavvurunun zeminini önemli ölçüde oluşturmuştur. Çünkü devletin ihtiyaçları artık hem dinî hem de siyasi bir kurguyu zorunlu kılmıştır.

Dört halife dönemi, aynı zamanda şûraya dayalı yönetim anlayışının en belirgin şekilde uygulandığı bir dönemdir. Karar alma süreçlerinde toplumsal katılım ve istişare önemli bir ilke olarak benimsenmiş; halifelerin seçimle başa gelmesi, siyasi meşruiyetin ümmetin rızasına bağlı olduğunu göstermiştir.¹⁰³ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarında adalet, toplumsal refah ve dengeyi sağlamaya yönelik bir araç olarak ele alınmıştır. Kamu yararı, sosyal adalet ve hakkaniyet, bu dönemin temel yönetim değerleri arasında yer almıştır.

Bu çerçevede, şûraya dayalı yönetim anlayışı, İslâm siyaset tarihinde idealize edilen bir model olarak sonraki dönemlerde sıkça referans gösterilmiştir. Dört halife dönemi, İslam siyaset literatüründe siyasi erdemlerin bir arada yaşandığı bir dönem olarak anılmış; bu model, siyaset ile ahlâkın birleştiği bir ideal düzen tasavvuru olarak ilerleyen asırlarda birçok müellif tarafından yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁴ Diğer taraftan Hz. Osman devrinde ortaya çıkan yakın akrabaların devlet işlerinde öne çıkarılmasına dair ithamlar ve buna bağlı olarak gelişen muhalefet hareketleri, İslam toplumunda ilk ciddi iç karışıklıklara yol açmıştır. Bu süreç, Hz. Ali döneminde Cemel Vak'ası (36/656) ve Sıffin Savaşı'yla (37/657) derinleşmiş; Müslümanlar arasında ilk defa hakemlik, meşruiyet ve yönetim hakkı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Hâricilik hareketi, adalet kavramını siyasetin merkezine taşıyan radikal bir muhalefet biçimi olarak dikkat çeker. Hâricîler, siyasi muhalefeti teolojik bir zemine oturtarak dönemin mevcut yönetimini sert bir şekilde eleştirmiş ve yeni bir siyasi duruş sergilemişlerdir.¹⁰⁵ Bu fikir çatışmaları ve ayrışmalar, ilerleyen yüzyıllarda İslâm siyaset düşüncesinin teorik bir zemin kazanmasında önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur.

2. Emevîler ve Abbasîler: Saltanat, Meşruiyet ve Sâsânî Etkisi

Emevîler dönemi (41-132/661-750), İslâm siyasi tarihinin en önemli değişim dönemlerinden birini teşkil etmektedir. Bu dönem, daha önceki hilâfet modelinden farklı olarak saltanat sisteminin kurumsallaştığı ilk evre olarak kabul edilir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (661-680) hilâfeti, fiilen hanedanlık esasına dayalı bir yönetim modelini İslâm

¹⁰³ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 327.

¹⁰⁴ Bu durumun en temel örneklerinden biri, klasik Hilâfet teorisini sistematik bir biçimde ele alan Mâverdî'nin eserinde görülmektedir. Konuya dair bir değerlendirme için bk. Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Lahore, 1945), 107-122.

¹⁰⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe, 2021), 35 vd.

toplumuna kabul ettirmiştir.¹⁰⁶ Bu dönüşümle birlikte, siyasi iktidarın meşruiyeti güç ve galebe esasına dayanır hale gelmiş; halifelik, artık doğrudan ilahî vahyin temsilciliği rolünden uzaklaşıp siyasi başarıya ve askerî güce bağlı bir konuma evrilmiştir.¹⁰⁷

Emevîler döneminde muhalefet düşüncesi çeşitlenmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan Şîilik, Hz. Ali ve soyunun hilâfete daha layık olduğunu savunarak alternatif bir meşruiyet anlayışı geliştirmiştir. Haricîlik ise, adalet eksenli radikal bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmış; hakemlik meselesi üzerinden yönetimin meşruiyetini sert bir şekilde eleştirmiştir.¹⁰⁸ İlerleyen süreçte ise, Mutezile düşüncesinin öncülleri, akıl ve adalet temelli bir siyaset düşüncesinin ilk izlerini oluşturmuştur.

Dönemin bir diğer önemli özelliği, Sâsânî ve Bizans merkezî bürokrasi geleneklerinden bazı unsurların İslâm yönetim pratiğine intibak etmeye başlamasıdır. Devletin idari yapısı, giderek daha fazla merkezîyetçi bir nitelik kazanmış; Arap unsurunun üstünlüğü ve hanedan siyaseti sistemin temel dayanakları haline gelmiştir.¹⁰⁹ Emevîler dönemi, siyaset teorisinin henüz nazarî bir sistem olarak teşekkül etmediği; ancak pratik deneyimler, iktidar krizleri ve muhalefet hareketleriyle siyaset düşüncesinin temelleri açısından önemli bir devredir.

Abbâsîler dönemi (132-656/750-1258), İslâm siyaset tarihinde merkezîyetçi yönetim anlayışının kurumsallaştığı ve siyaset düşüncesinin yeni bir evreye geçtiği dönemdir. Emevîlerden farklı olarak Abbâsîler, Sâsânî devlet yapısını örnek almış; idari teşkilatlanma, vergi sistemi ve bürokrasi gibi alanlarda kapsamlı bir organizasyon kurmuştur. Divan teşkilatı bu dönemde gelişmiş; yönetim daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur.¹¹⁰

Abbâsîler'in iktidara gelişi, yalnızca bir hanedan değişiminden ibaret olmayıp, İslâm toplumunun sosyal ve kültürel yapısında köklü bir dönüşümün de habercisi olmuştur. Emevîler döneminde Arap üstünlüğüne dayalı siyasal yapı, özellikle Horasan

¹⁰⁶ Bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, c. 5 (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 162-166, 301-304; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (New York: Routledge, 2017), 76.

¹⁰⁷ Bu dönüşüm, İslâmî literatürde 'hilâfet-i nübüvvet' ile 'mülk (saltanat)' ayrımı çerçevesinde kavramsallaştırılmış; söz konusu ayrım, '*Hilâfet benden sonra otuz yıl sürecek, ardından mülk olacaktır*' meâlindeki hadisle temellendirilmiştir. bk. Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Sünen, nşr. Cemil Sıdkı Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999/1420), "Sünnet", 4646; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 62 vd.

¹⁰⁸ Detaylı bilgi için bk. İrfan Aycan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41-132/661-750)" XXXIX (1999), 147-174.

¹⁰⁹ Gerald Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Routledge, 2000), 1-9.

¹¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 152-159.

bölgesindeki Arap olmayan Müslümanlar (mevâlî) tarafından yoğun eleştiriye maruz kalmış; bu kesimler, Abbâsî propagandasının “Ehl-i Beyt yanlısı” söylemi etrafında örgütlenmiştir. Ulemânın da desteklediği bu hareket, meşruiyetini hem dinî hem de toplumsal adalet arayışından alarak geniş bir tabana yayılmıştır. Nitekim 132/750 yılında Abbâsîler’in iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Hz. Peygamber’in amcası Hâşim’in soyuna mensup oldukları iddiasıyla Hâşimîler iktidara taşınmış; bu durum, siyasi temsilin etnik ve sosyal açıdan daha kapsayıcı bir biçime evrilmesinin önünü açmıştır. Abbâsî yönetimi, Arap olmayan unsurları -özellikle Farsîler ve daha sonra Türkler- devlet kademelerinde görevlendirerek çok kültürlü ve çok milletli bir siyasi yapı inşa etmiştir. Bu çeşitlilik, zamanla Türklerin ordu ve bürokraside güç kazanmasına, hatta Abbâsî hilâfeti adına fiilî iktidarı üstlenmelerine zemin hazırlamıştır. Böylece Abbâsî dönemi, İslâm siyasi tarihinde hem meşruiyet arayışlarının hem de çok kültürlü yönetim anlayışının şekillendiği bir geçiş evresi olmuştur.¹¹¹

Tüm bu gelişmeler, İslâm siyaset düşüncesinin pratik boyutunun yanında teorik düzlemde de derinleşmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu kurumsallaşma süreci yalnızca idari düzenlemelerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda entelektüel bir canlanmayı da beraberinde getirmiştir. Nitekim Abbâsîler döneminde Yunan/Helen, Sâsânî ve Hint geleneklerine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle geniş çaplı bir tercüme faaliyeti başlamıştır.¹¹² Özellikle İbn Mukaffa‘nın Pehlevîce ve Süryanice metinleri Arapçaya kazandırması, siyaset ve ahlâk düşüncesinin teorik çerçevesini genişleten önemli bir adım olmuştur.¹¹³ Siyâsetnâme türünün İslâm geleneğinde ortaya çıkması ve gelişmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir. Böylece Abbâsîler dönemi siyasi düşüncenin farklı kültürlerden beslenerek yeniden inşa edildiği bir tercüme ve etkileşim çağını da başlatmıştır.

İslâm siyaset düşüncesi erken dönemde büyük ölçüde fakihlerin, muhaddislerin ve kelamcılarının ortaya koyduğu dinî-metin merkezli yaklaşımlar çerçevesinde gelişmiştir. Siyasi meşruiyet, çoğunlukla şer‘î normlara ve Peygamber sonrası hilâfet pratiğine

¹¹¹ Abbâsîler döneminde varolan toplulukların İslâm düşüncesi üzerinde etkileri hakkında bk. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe, 2021), 135-174.

¹¹² Bu dönemde tercüme faaliyetlerinin yoğun şekilde yürütüldüğü bir mekân olan Beytü’l-Hikme hakkında bk. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 221-226; Ayrıca bu faaliyetlerin ilmi üretim üzerindeki etkilerine dair değerlendirmeler için bk. Mustafa Necati Barış, “İslâm Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 3 (2017): 1873-1904.

¹¹³ Siyaset düşüncesi açısından özgün ve dönüştürücü bir konumda bulunan İbn Mukaffa hakkında bk. Yeliz Karadeniz, “İslam Düşünce Tarihinde Yönetim Anlayışı: İbnü’l-Mukaffa Örneği”, *International Journal of Political Studies* 8/3 (2022), 1-11.

dayandırılmıştır. Ancak Abbâsî döneminden itibaren, özellikle Türk ve Fars unsurların devletin askerî ve bürokratik yapısında etkin hale gelmesiyle birlikte, siyaset düşüncesinin taşıyıcı aktörleri değişmiş; yalnızca dinî ilimlerle sınırlı olmayan, tarih, ahlâk, felsefe ve idari pratiklerle de beslenen yeni bir düşünsel damar ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Bu dönüşüm, siyaset düşüncesinde hem epistemolojik hem de sosyolojik bir kırılmayı temsil eder; zira artık siyaset sadece ‘dinî bir mesele’ olmaktan çıkmış, çok katmanlı bir bilgi alanına evrilmiştir.

Sonraki süreçte Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı ve işlevsel yetkilerinin sınırlandığı bir dönem başlamış ve Büyük Selçuklular (1040-1308) fiilî siyasi otorite bakımından güçlenmiştir.¹¹⁵ Memlükler döneminde (1250-1517), Abbâsî soyundan halifelerin Kahire’de himaye edilmesi ve Aynicâlût savaşında (658/1260) Moğol ilerleyişinin durdurulması,¹¹⁶ Türk-İslâm siyaset düşüncesinde köklü bir değişime işaret etmiştir. Bu gelişme ile birlikte siyasi meşruiyetin kaynağı soy bağının yanında devletin koruyucu gücü olma vasfına dayandırılmıştır. Memlük sultanı, Abbâsî hilâfeti sonrası Bağdat’ın siyasi ve dinî rolünü devralmış, özellikle Mekke ve Medine’nin koruyucusu sıfatıyla meşruiyetini pekiştirmiştir.¹¹⁷ Böylece hilâfet anlayışı dönüşmüş; halifenin sembolik otoritesi Memlük sultanlarının askerî kudretiyle birleşerek, koruyucu güç meşruiyetinin İslâm siyasetinde bir ölçüt haline geldiği yeni bir dönüm noktası ortaya çıkmıştır.¹¹⁸

3. Türk-İslâm Siyaset Düşüncesi ve Kültürel Sentezi

Türk-İslâm siyaset düşüncesi, bozkır kültürü ile İslâmî geleneğin kaynaşmasından doğmuştur. Türkler, İslâmiyet’i kabul etmeleriyle birlikte siyaset, dil, edebiyat ve sanat alanlarında da yeni bir kültürel dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşümde İslâm’ın kitâbî yapısı ile yerli Sâsânî gelenekler belirleyici rol oynamıştır. Türk idareciler yerleşik düzeni bozmadan sosyal tabakalaşmayı korumuş; Farsça ve Arapçayı kültür ve ilim dili olarak benimsemiş, İslâmî unvan ve terminolojiyi idare sistemine dâhil etmişlerdir. Böylece İslâmî değerler, devlette manevî otoritenin kaynağı hâline gelmiştir. Bu sentezin devlet düzeyindeki ilk örneği Karahanlılar’da (840-1212) görülür. Tamamı Türk

¹¹⁴ Nurullah Yazar, *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Otto, 2020), 79.

¹¹⁵ bk. Oktay Alkuş, *Türk Yönetim Tarihi* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2018), 45, 51-52, 63-64.

¹¹⁶ bk. Makrîzî, Ahmed b. Ali, *es-Sülûk li-ma ‘rifeti düveli’l-mülûk*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), I/511-520.

¹¹⁷ Linda S. Northrup, “The Bahri Mamluk sultanate, 1250-1390”, *Islamic Egypt, 640-1517*, ed. M. W. Daly, The Cambridge History of Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1/282.

¹¹⁸ Bu dönüşüm, İbn Cemâ’a tarafından sistematik bir biçimde teorileştirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Bedrüddîn İbn Cemâ’a, *Tahrîru’l-ahkâm fî tedbîri ehli’l-İslâm*. (Katar, 1988); ayrıca krş. Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period The Unnecessary Caliphate* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 47-85.

unsurlardan oluşan bu devlet, İslâmiyet'i resmî din kabul ederek Türk-İslâm siyaset düşüncesinin temelini atmıştır. Gazneliler (963-1186), Türk hanedanı olmalarına rağmen yerli unsurlara dayanmış ve faaliyetlerini daha çok Hindistan'a yönelttikleri için bu sentezi siyasal düzeyde derinleştirememiş; ancak kültürel hafızada ve halk anlatılarında etkili olmuşlardır. Selçuklular (1040-1308) ise Müslüman coğrafyanın merkezinde, büyük ölçüde Türk tebaanın desteğiyle, İslâm siyaset düşüncesini bozkır geleneğiyle kaynaştıran güçlü bir model ortaya koymuşlardır.¹¹⁹

Türk devlet geleneğinin en belirgin şekilde sürdürüldüğü siyasal yapılar arasında Karahanlılar ve Selçuklular öne çıkmaktadır. Bu devletleri diğer Müslüman Türk devletlerinden ayıran temel özellik, kölemen veya askerî sınıf kökenli olmamaları; doğrudan bir Türk boyu tarafından kurulmalarıdır. Böylece kendi halkına ve teşkilatına dayanan bu yapılar, özgün ve karakteristik bir devletleşme sürecini temsil etmişlerdir. Bu devletler, İslâm öncesi Türk devletlerinden devraldıkları kut, töre, kurultay ve ikili teşkilat anlayışını, İslâmî değerlerle kaynaştırmışlardır. Karahanlılar bu sürecin ilk örneğini teşkil ederken, Selçuklular Türk devlet geleneğini İslâm siyaset düşüncesiyle bütünleştiren büyük bir devlet modeli ortaya koymuşlardır. Buna karşılık, Tolunoğulları (868-905), İhşîdiler (953-969) veya Gazneliler gibi hanedanlar Türk kökenli olmakla birlikte, esasen Abbâsî devlet mirasını sürdürmüşlerdir. Bu ayrım, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin teşkilat geleneğini anlamak açısından önemlidir.¹²⁰

Abbâsî yönetiminin çok kültürlü yapısı içerisinde Türkler, 9. yüzyıldan itibaren ordu teşkilatında ve giderek idari kademelerde etkinleşmişlerdir. Halifelerin merkezî otoriteyi korumak amacıyla istihdam ettikleri Türk asıllı askerler zamanla siyasi gücün asli unsuru hâline gelmiştir. Bu sürecin erken örneklerinden biri, 868-905 arasında Mısır'da kurulan Tolunoğulları'dır. Abbâsî hilâfetini nominal olarak tanımakla birlikte fiilen bağımsız hareket eden bu hanedan, bölgesel Türk hâkimiyetinin öncüsü olmuştur.¹²¹ Aynı dönemde Horasan ve Mâverâünnehir merkezli Sâmânîler (819-999), Hanefî fıkının güçlendiği, Farsçanın edebî dil olarak yeniden canlandığı, Türk-Fars-İslâm sentezinin olgunlaştığı bir kültür çevresi meydana getirmiştir.

¹¹⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 1998), 355-356.

¹²⁰ Tulunoğulları ve Gazneliler, idari yapı bakımından Abbâsî bürokrasisinin sürekliliğini korumuşlardır. Bk. Thierry Bianquis, "Autonomous Egypt from Ibn Tûlûn to Kâfûr, 868-969", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 86-119; Clifford Edmund Bosworth, *The Transition from Ghaznavid to Seljuq Rule in North-Eastern Iran* (University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1961), 74-107.

¹²¹ Ahmet Turan Yüksel, "İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine" 11/11 (2001), 87-92.

Karahanlılar dönemi (840-1212), Türklerin kitlesel olarak İslâmiyet'i benimsediği ve Türk-İslâm medeniyetinin ilk kurumlarını geliştirdiği devreyi temsil eder. Bu süreçte idârî kurumlarla birlikte cami, medrese, kervansaray ve darüşşifa gibi kurumlar inşa edilmiş; Kaşgar, Balasagun, Semerkand ve Buhara önemli birer kültür ve ilim merkezi hâline gelmiştir. Türk-İslâm kültürünün ilk ürünleri bu dönemde ortaya çıkmış; *Satuk Buğra Han Destanı*, *Manas Destanı*, *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, *Atabetü'l-Hakâyık* ve Ahmed Yesevî'ye nispet edilen *Dîvân-ı Hikmet* bu sürecin en önemli örneklerini teşkil etmiştir. Böylelikle Karahanlılar, hem Türklerin İslamlaşma sürecinde öncü bir rol üstlenmiş hem de Selçuklulara ve Osmanlılara aktarılacak Türk-İslâm kültürünün temelini oluşturmuştur.¹²²

Selçuklular, Abbâsî halifesinin otoritesini tanımış; fakat gerçek iktidarı sultanların uhdesinde toplamıştır.¹²³ Böylece İslâm siyaset düşüncesinde sultân ve halife otoritelerinin görüldüğü yeni bir model, İslâm tarihsel tecrübesinde görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde siyaset düşüncesinin gelişiminin en somut örneklerinden biri, siyâsetnâme literatürünün gelişmesidir. Vezir Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si, Selçuklu bürokrasisinin işleyişini, hükümdar-vezir ilişkilerini ve adalet merkezli yönetim anlayışını tanımlayan klasik bir metindir. Sultan Melikşah'ın açtığı yarışma sonucunda birincilikle ödüllendirilen bu eser, sonraki yüzyıllarda devlet adamları için de temel bir başvuru kaynağı olmuştur.¹²⁴

Her ne kadar bazı araştırmacılar *Siyâsetnâme*'yi Sâsânî siyaset geleneğiyle ilişkili değerlendirse de eserde Türk devlet geleneğinin unsurları da görülebilmektedir. Hükümdarın Tanrı tarafından seçildiği inancı, halkın yönetime katılımı, töre ve içtimaî düzenin önemi gibi hususlar bu mirasın göstergeleridir. Nizâmülmülk'ün hem Türk hem de Fars geleneğine katkıda bulunmuş olması, onu çift yönlü bir mirasın temsilcisi hâline getirmiştir. Bu yüzden çağdaş tarihçiler onun, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin şekillenmesinde taşıdığı özel rolü vurgulamaktadır.¹²⁵

3.1. Mâverâünnehir-Horasan Sosyo-Kültürel Havzası

Horasan, tasavvufun kavramsal ve kurumsal temellerinin şekillendiği; ahlâkî öğreti, toplumsal örgütlenme ve askerî-siyasi hareketliliğin kesiştiği bir merkez olmuştur.

¹²² Ahmet Turan Yüksel, "İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi Üzerine" 11/11 (2001), 75-80.

¹²³ Bk. Oktay Alkuş, *Türk Yönetim Tarihi* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2018), 45, 51-52, 63-64.

¹²⁴ Detaylı bilgi için bk. Ali Ertuğrul, "Bir Kaynak Olarak Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*si", *Türkler* (Ankara, 2002), 5/272-278.

¹²⁵ Değerlendirmeleri için bk. Mehmed A. Köymen, "Büyük Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk ve Tarihî Rolü", *Türkler* (Ankara, 2002), 5/265-270.

İslâm öncesi dönemde Sâsânî idaresi altındaki Horasan bölgesinde Farsî unsurlar; Mâverâünnehir’de ise Türkler çoğunluktaydı.¹²⁶ 6. ve 7. yüzyıllarda Soğdluların ticaretteki etkinliği ve Batı Türkleriyle kurdukları ittifaklar, Türk-Soğd kültürel yakınlaşmasını beraberinde getirmiş; bu zemin, İslâm’ın gelişiyle birlikte yeni bir kimliğin oluşmasına imkân tanımıştır. 7.-8. yüzyıllardan itibaren Türk göçleriyle¹²⁷ birlikte bölgeye Arap nüfus da yerleşmiş¹²⁸ ve Horasan çok kültürlü bir yapıya kavuşmuştur.¹²⁹ Emevîlerin dışlayıcı siyaseti Horasan’ı muhalefetin merkezi haline getirirken, Abbâsîlerin iktidara yükselmesinde Horasan kökenli hareketler belirleyici olmuştur.

Abbâsîler döneminde Horasan ve Mâverâünnehir, Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler aracılığıyla hilâfetin idari ve ilmî merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Buhara ve Semerkand Hanefî fikhî ve Sünnî kimliğin kaleleri olurken, Mâturîdî ve Buhârî gibi isimler bu havzada yetişmiştir. Aynı dönemde Soğd etkisiyle yeni bir çehre kazanan Fars dili, edebiyat ve bilim dili olarak yaygınlık kazanmıştır.¹³⁰ Sâmânîlerin ardından bölge Karahanlılar ve Gazneliler arasında paylaşılmış, 431/1040 Dandanakan zaferiyle Selçuklular Horasan merkezli yeni bir siyasi düzen kurmuştur. Böylece İslâm dünyasının siyasi odağı Irak ve Suriye’den Horasan’a kaymış,¹³¹ bu değişim hem coğrafi hem de fikrî bir kırılma ortaya çıkartmıştır. Horasan’daki bu birikim, Türklerin töre merkezli iktidar anlayışı ile Sâsânî bürokratik mirasını birleştirerek Osmanlı devlet felsefesine aktarılacak güçlü bir altyapı oluşturmuştur. Bölge, Hanefî-Mâturîdî düşüncesi, tasavvufî gelenekler ve fütüvvet kurumlarıyla Türk-İslâm siyaset düşüncesinin merkezi olmuştur.

Büyük Selçukluların ilk kurulduğu bu bölge, daha sonra Irak Selçuklularının merkezi hâline gelmiş; bölgedeki sûfî düşünce ise Anadolu’ya taşınarak burada da yaşamaya devam etmiştir. Anadolu’da toplumun teşkilatlanmasında rol oynayan grupların bu coğrafi arka planla ilişkili olması, sabit bir siyaset düşüncesi ağını ortaya koymaktadır. Selçuklu akınları dönemine gelindiğinde, Türk toplulukları Müslümanlar nezdinde artık sadece tüccar ve gulâm (köle asker) olarak değil, yerleşik ve mülk sahibi

¹²⁶ Hasan Kurt, “Orta Asya’nın Etnik ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü” 12/3-4 (1999), 353-358.

¹²⁷ Recep Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi* (İstanbul: Uludağ Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 1997), 142.

¹²⁸ Nihavend savaşı sonrası Müslümanlar ilk defa İran bölgesine girmişlerdir. bk İzzüddin b. Ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Tarih* (Beyrut: Darü’l-İlmiyye, 1987), II/420.

¹²⁹ Ayrıca fetih sonrası Muaviye dönemine kadar süregiden ilk iskan faaliyetleri ve etnik yapı hakkında bk. M. Bahaüddin Varol, “İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi” 18/18 (2004), 120-122.

¹³⁰ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 26.

¹³¹ Yazar, *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi*, 72.

topluluklar olarak da tanınır hâle gelmiştir.¹³² Böylece Fars ve Türk dünyaları büyük ölçüde birbirine karışmış, Türklerin barışçıl yerleşimi bazı bölgelerde hız kazanmıştı. Bu nedenle Selçukluların ani ortaya çıkışı aslında çoktan başlamış olan süreçleri hızlandırmıştır.¹³³ Selçukluları ortaya çıkartan Oğuzlar genel olarak 10. yüzyılda siyasi teşkilât bakımından dağınık bir yapı sergiliyorlardı. İdil'in aşağı mecrasındaki Hazarlar veya Semireçye'deki Karluklarla karşılaştırıldığında, merkeziyetçi bir devlet kuramamışlardı. Her kabile kendi reisince idare ediliyor, aralarındaki ihtilaflar süreklilik arz ediyordu. 416/1025 yılında Gazneli Mahmud'a (998-1030) başvurarak Horasan'a yerleşmek isteyen Oğuzlar, kendi emirlerinin baskısından da şikâyet etmişlerdi.¹³⁴ Selçuklu sultanları büyük bir imparatorluk kurduktan sonra bile Türkmen tâbilerini bütünüyle denetim altına alamamış; Sultan Sencer'in Horasan'da uğradığı Oğuz yenilgisi, bu durumun en çarpıcı göstergesi olmuştur.¹³⁵

Horasan şehir eşrafının -özellikle Nîşâbur'daki a'yânın- Selçuklular karşısında çoğunlukla barışçıl bir tavır benimsemeleri, şehirlerini ve sahip oldukları mülkleri koruma kaygısından kaynaklanmaktaydı. Sâ mânîlerin çöküşünün ardından Gazneliler, toprak sahipleri ve tüccarların desteğini almış; ancak Sultan Mes'ûd'un Hindistan seferlerine ağırlık vermesiyle Horasan'ın savunmasız kalması bu örtük sözleşmenin bozulmuştur. Bu gelişme üzerine şehir ileri gelenleri, çıkarlarını korumak amacıyla Selçuklularla uzlaşmaya yönelmişlerdir. Bununla birlikte Türkmen topluluklarının sürüleriyle bölgeye girmeleri, Horasan'daki gelişmiş tarım ve sulama sistemlerinin tahrip olmasına neden olmuştur.¹³⁶ Güçlü merkezî otoritenin zayıflamasıyla birlikte siyasi bağlılık çözülmüş, yerel çıkarlar genel siyasi hedeflerin önüne geçmiştir. Ortaya çıkan bu tablo, Horasan'daki siyasi parçalanmışlığın aynı zamanda kültürel bir senteze dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Sâ mânîlerin yerleşik bürokratik mirası ile Türklerin askerî ve siyasi organizasyon yeteneği, Türk-İslâm siyaset düşüncesi içerisinde bir araya gelmiştir.¹³⁷ Yunan felsefesinin tercümeler yoluyla sunduğu teorik çerçeve ise Horasan-

¹³² Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sürecinden hemen önce Türkmenlerin Horasan'daki faaliyetleri hakkında bk. Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), I/63-75.

¹³³ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040* (New Delhi: Munchiram Manoharlal Publishers, 1963), 210.

¹³⁴ Oğuzların Horasan'a yerleştirilmesi süreci ve bu sürece etki eden amiller hakkında bk. Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), I/163-172.

¹³⁵ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040*, 218; 12. yüzyılın ortalarında Sultan Sencer'in ölümünün ardından Horasan Oğuz isyanlarıyla zayıflamış ve Gurlular ile Hârezmşâhlar arasında el değiştirmiştir. 1220 yılında Cengiz Han'ın istilasına Merv ve Nîşâbûr gibi şehirleri harap etmiş, bu şehirler bir daha eski önemini kazanamamıştır. Detaylı bilgi için bk. <https://islamdusunecatlası.org/me kanlar/horasan/30> 26.09.2024

¹³⁶ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040* (New Delhi: Munchiram Manoharlal Publishers, 1963), 258-259.

¹³⁷ Yazar, *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi*, 72.

Mâverâünnahir hattında bu unsurlarla birleşerek özgün bir düşünce ufkunun oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu sentez, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin tarihsel temelini oluşturmuş ve Selçuklu ile Osmanlı siyaset kültürüne aktarılmıştır.

8. yüzyıl Abbâsî yönetimi döneminde hanedanın iç mücadelelerinden faydalanarak güçlenen “Ayyarlar”¹³⁸ teşkilatı, 11. yüzyılda Bağdat’ı haraca kesen, kendi çıkarları doğrultusunda vergi toplayan bir yapıya dönüşmüştür. Yine 9. yüzyılda Tâhirîler (821-873) ve Saffârîler (861-1003) döneminde benzer teşkilatlar; 10. Yüzyılda ise Mâverâünnahir’de “Gaziler” isimli bir teşkilat yer almıştır. Sâ mânîler döneminde sınırdaki gayrimüslim Türkler ile mücadele eden Mâverâünnahir gazileri, dinî bir payeyle “gazi” unvanını almışlardır.¹³⁹ Bölgenin siyasi-askerî tarihine dair kayıtlar da bu arka planı destekler. İbnü’l-Esîr, Büveyhîlerin elindeki Cürcân ve Rey’e yürüyen Ziyârî emîri Veşmgîr’in kumandasında “Horasan askerleri”nden söz eder.¹⁴⁰ Bu tür örnekler, Horasan bölgesinin askerî ve kültürel bir aidiyet kodu olarak da işlendiğini gösterir. Nitekim Ziyârîler hükümdarı Unsûrû’l-Meâlî Keykâvus’un *Kâbûsnâme*’si de bu kültür çevresinin siyasi ve entelektüel mirasını yansıtmaktadır.

İslâm siyaset düşüncesinin toplumsal özelliklerle yakın ilişkisi bulunmaktadır. Özellikle tasavvuf ve halk temelli toplumsal teşkilatların düşünceye entegre edilmesi hem İslâm’ın içsel boyutuna hem de toplumsal yapının işleyişine dair derinlikli bir anlayış ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, Türklerin İslâmiyet’e girişinden sonra daha belirgin hale gelmiş; cömertlik, dürüstlük ve halkla iç içe derviş organizasyonları, toplum merkezli bir siyaset felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Bu açıdan Türk-İslâm siyaset düşüncesi, halkın değerleri, töre, adalet ve tasavvufi ahlâk üzerinden gelişmiştir. Horasan, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin teşekkülünde bir tarihî sentez alanı işlevi görmüş; bu coğrafyada şekillenen Türk töresi, Sâsânî devlet geleneği, Abbâsî idari tecrübesi ve İslâmî gelenek, daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı siyaset kültürünün kurucu unsurları hâline gelmiştir. Bu süreklilik, Türk-İslâm siyaset düşüncesini teorik ve toplumsal bakımdan İslâm medeniyetinin en özgün damarlarından biri hâline getirmiştir.

Anadolu’ya yönelen Oğuz kitleleri, doğrudan Abbâsî hilâfetiyle temas kurmadıkları için meşruiyetlerini Horasan merkezli gelenekten sağladılar. Sâ mânî, Ziyârî ve Gazneli siyasi kültürleri; halkla temas, ahî-derviş teşkilatları, ahlâkî eğitim ve geçim düzeni ilkeleri üzerinden Osmanlı’ya kadar uzanan bir süreklilik yarattı. Böylece Osmanlı

¹³⁸ Ortaya çıkış süreci hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkivaları: Ayyarlar* (İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2020), 49-59.

¹³⁹ Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, 86.

¹⁴⁰ İzzüddin b. Ebî’l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-tarih*, VIII/490.

siyaset düşüncesi şer‘î veya felsefî teorilerin yanında halkın ahlâkı, toplumsal örgütlenmesine dayandı.

Mâverâünnehir, Arap fetihleri sırasında merkezî otoriteden yoksun bir şehir-devletler bölgesiydi. Çiftçiler ve tüccarlar egemen sınıfı oluşturuyordu. Ticaret yollarının güvenliği siyasi esneklik gerektiriyor, bu da Türk gruplarının zaman zaman bölgeye çağırılmasına yol açıyordu.¹⁴¹ 11. yüzyıl başlarında Gazneli Mahmud’un Horasan’da Oğuz yerleşimini teşvik etmesi, ardından Tuğrul Bey (1040-1063) ve Çağrı Bey’in (ö. 451/1059) Selçuklu hâkimiyetini kurması bu sürecin devamıdır. 349/960 yılında 200.000 kadar Türk’ün İslâm’a girmesi bölgedeki dönüşümün boyutunu gösterir.¹⁴²

Bölgedeki bu siyasi esneklik ve kültürel çoğulluk, dönemin metinlerinde ortaya konan insan ve toplum tasavvurlarında da kendini göstermektedir. Bu durum, *Kâbusnâme*’de hanedan ilişkileri üzerinden aktarılan siyaset dili ile Nasîrüddin Tûsî geleneğinden devralınan halklar tipolojisinin birlikte değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. *Kabusnâme* o dönem Selçukluların rakibi olan Gazneliler ile akraba olan Ziyârîler hanedanlığına ait bir eserdir. Evlilik yoluyla akraba olmalarına rağmen İskender b. Keykavus’un oğlu Gilan Şah’a “Sultan Mahmud senin ceddin,¹⁴³ Sultan Mesud senin dayın¹⁴⁴” diye hitabı, Horasan-Hindistan hattındaki siyasi ve kültürel bağların akrabalık yoluyla da sürdüğünü gösterir. Bu durum, bölgenin çok kültürlü yapısının tabii bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Nasîrüddin Tûsî’nin eserinde yer alan halklar tipolojisine Amâsî’nin yeniden atıfta bulunması dikkat çekicidir. Nasîrüddin Tûsî’ye göre Araplar söz söyleme ve zekâda, Farslar akıl ve temizlikte, Rumlar vefâ ve güvenilirlikte, Hintliler sezgi ve idrak gücünde, Türkler ise cesaret ve hizmette öne çıkarlar. Ancak her bir topluluk kendi meziyetine karşılık bir zaafa da sahiptir. Bu değerlendirme, dönemin nasihatnâme üslûbuna özgü tipikleştirici bir bakış açısını yansıtır.¹⁴⁵

Horasan’dan göç eden toplulukların zirai tecrübesi,¹⁴⁶ Anadolu’da toprağa dayalı bir düzenin inşasında belirleyici bir sosyo-kültürel unsur olmuştur. Osmanlı toprak sisteminin kurumsallaşmasında bu birikimin izleri açık biçimde görülür. Türklerin yerleşik hayat ve ziraat konusundaki bilgi birikimi, kökleri Orta Asya’ya kadar uzanan

¹⁴¹ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040* (New Delhi: Munchiram Manoharlal Publishers, 1963), 207.

¹⁴² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târih*, VIII/460.

¹⁴³ Keykâvus, *Kâbusnâme*, 303.

¹⁴⁴ Keykâvus, *Kabusname*, I/305.

¹⁴⁵ Amâsî, *Mir’âtu’l-Mülûk*, 335-337/51b-52a.

¹⁴⁶ Kafesoğlu, Türklerin yerleşik tarım kültürünün İslâmî dönemde Horasan’da olgunlaştığını, Anadolu’da yeniden üretildiğini vurgular. Bk. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 1998), 373-375.

uzun bir tarihî sürecin ürünüdür. Göktürkler ve Uygurlar başta olmak üzere Orta Asya’da gelişen bu ziraat kültürü,¹⁴⁷ Horasan ve Mâverâünnehir havzalarında olgunlaşarak Anadolu’ya taşınmıştır.

Horasan ordusunun hilâfet merkezinden bağımsız bir güç teşkil etmesi ve Büyük Selçukluların bu bölgede kurularak daha sonra Irak Selçukluları’nın merkezine dönüşmesi, Horasan’ın siyasi önemini göstermektedir. Horasan’dan gelen ziraat ehli topluluklar, Anadolu’da hem ekonomik hem toplumsal örgütlenmenin şekillenmesinde etkili olmuş; bu durum siyasi düşüncenin maddî temelleriyle de ilişkilendirilmiştir. Nitekim Osmanlı teşkilatında toprak sisteminin merkezî bir yere sahip olması, bu tarihî sürekliliğin yansımasıdır. Horasan bölgesinin siyasi yapısı da Anadolu’daki siyaset düşüncesini etkileyen önemli bir unsurdur. *Kâbusnâme*, bölgedeki siyasi hayatın küçük hanedanlıklar ve yerel otoriteler etrafında şekillendiğini gösterir. Bu yapı, Selçuklu Devleti’nin yıkılıştan sonra Anadolu’da ortaya çıkan beylik sistemiyle dikkate değer benzerlikler arz eder. Zira Horasan’daki Oğuz topluluklarının büyük bir kısmı Anadolu’ya göç etmiş ve sahip oldukları siyasi tecrübeyi yeni coğrafyada yeniden üretmişlerdir.

3.2. Türk Devlet Geleneği Kökenleri

Selçuklu siyaset düşüncesinin oluşumunda belirleyici olan unsurlardan biri, bozkır geleneğinden gelen başbuğların, Horasan gibi İslâmî ve yerleşik kültür merkezlerinde karşılaştıkları siyasal ve toplumsal yapılarla kurdukları etkileşimdir. Göçebe kökenli bu liderlerin, kadim bir idarecilik geleneğine sahip oldukları kadar, içinde bulundukları yeni coğrafyanın dinî, kültürel ve idari gerçekliklerini kavrayıp onları siyasal düzen kurma sürecine dâhil ettikleri görülmektedir. Bu doğrultuda yerel kadıların tavsiyeleri dinlenmiş, ilk yönetsel görevler yerli unsurlara verilmiş, unvanlar Oğuz geleneğinden İslâmî terminolojiye evrilmiş, böylece Selçuklu başbuğluğu, devletleşme sürecinde İslâmiyet ve yerleşik geleneklerle harmanlanarak yeni bir siyasi form üretmiştir.¹⁴⁸

Eski Türk toplumu, göçebe yaşam tarzı, atlı kültür ve savaş düzenine göre şekillenmiş sosyal yapısıyla, dinamik ve disiplinli bir toplumdur. Bu hayat tarzı, her an savaşa hazır olmayı gerektirdiğinden, toplumun tamamı bu düzene göre organize olmuştu. Bu koşullar, devlet fikrinin tabii bir temelde doğmasına ve gelişmesine yol açtı.

¹⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001), 128-129, 145-146, 172-173, 203.

¹⁴⁸ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 1998), 359-360.

Eski Türklerde devlet anlayışı, töre kavramına dayanıyordu. Töre hem ahlâki hem de hukuki bir çerçeve sunmakta; hakan ise bu töreye göre devleti yönetmekteydi. Devletin temeli aileye, özellikle de baba ailesine dayanır; bu yapı, genişleyerek boylara, boylar da devlete dönüşürdü. Bu anlayışta tek Tanrı, tek töre ve tek otorite esastı. Hakan, Tanrı tarafından kut verilmiş bir lider olarak hem dünyevi hem de manevi iktidarın sahibiydi. Bu nedenle eski Türk devletleri, tek bir hükümdar etrafında birleşen bütüncül ve meşru yapılarıydı. Yine Türk mitolojisi ve destanları devlet anlayışının tabiat, takvim ve evrenle uyumlu bir düzen fikri üzerine kurulduğunu göstermekteydi. Zaman birimleri (3, 4, 6, 12, 24), doğa varlıkları (gün, ay, yıldız, dağ, deniz) hem takvim sisteminde hem de siyasi-idari düzende sembolleştirilmişti. Bu anlayış, halk ile ordunun bütünleştiği, asker ve sivil ayrımının olmadığı bir teşkilat modelini doğurmuştur.¹⁴⁹ Türklerin erken dönemden itibaren dünya devleti kurma ideali taşıdığı vurgulanır. Bu ideal, göğü bayrak, yeri otağ olarak görme ve bütün insanlığı adaletle yönetme inancına dayanır.¹⁵⁰ Hakan, sadece Türkleri değil, tüm insanlığı yönetecek *kut*’a sahipti. Bu anlayış, *Orhon Yazıtları*’nda da dile getirilir.¹⁵¹

Türk devlet geleneğini Türk-İslâm siyaset düşüncesi içerisinde en belirgin biçimde temsil eden eser olan Yusuf Has Hâcib’in *Kutadgu Bilig*’inde *töre*, toplumsal düzenin yanında kişinin *kut* kazanmasının da ahlâkî ölçüsüdür. Töre, ilahî adaletle irtibatlı bir “ahlâk yasası” olarak anılmakta; dünyevî iktidarın ve mutluluğun, töreye uygun yaşamanın karşılığı olduğu belirtilmektedir. Böylece “kut” ile “töre” arasında etik ve ilahî bir ilişki, idareci üzerine liyakat ve ahlâkî temelli bir misyon yüklemektedir.¹⁵²

Selçuklu siyasi-idari yapısının şekillenmesinde, Eski Türk devlet anlayışı belirleyici bir rol oynamıştır. Hun ve Göktürkler gibi erken dönem Türk devletleri, bozkır koşullarına uygun olarak gelişen ve boylar birliğine dayalı bir teşkilatlanma modeli oluşturmuştur.¹⁵³ Devlet genellikle doğu ve batı olmak üzere iki kısma ayrılmış, bu yapının başına hanedan üyeleri getirilmiştir. “Sol bilge bey” gibi makamlar,¹⁵⁴ hükümdardan sonraki en yüksek otoriteyi temsil etmiştir. Başbuğlar ise kendi bölgelerini

¹⁴⁹ Bahaeddin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001), 1-6.

¹⁵⁰ *Oğuz Kağan Destanı*, çev. R. Rahmeti Arat (İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1936), 17.

¹⁵¹ Bk. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 29, 31.

¹⁵² Eser, *töre* ve *kut* anlayışını merkezî bir kavramsal eksen olarak ele almaktadır. Bu temanın somut örnekleri ve ayrıntılı kullanımları için bk. bk. Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig*, ts., 211-215, 240-241, 323-324.

¹⁵³ Türklerin yaşadığı coğrafya hakkında detaylı bilgi için bk. Saadettin Yağmur Gömeç, “Tarihi Türk Coğrafyasının Genel Hatları” 120/237 (2018), 103-114.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Kürşat Yıldırım, “Büyük Hun Devleti’nde Beylerin İdare Sahaları”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 118, sy. 232 (2018): 117-128.

merkeze yarı bağımlı bir biçimde yönetmişlerdir. Bu siyasi yapı, geniş coğrafyalara yayılan ve çok çeşitli etnik unsurları barındıran büyük Türk devletlerinin idaresinde hem avantaj hem de zorluklar doğurmuştur. Yönetim, hükümdar ailesinin ortak iradesiyle yürütülmüş; ancak merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde hanedan üyeleri arasında taht mücadeleleri kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu durum bazen devletin parçalanmasına yol açmıştır. Selçuklular ise bu idari ve siyasi mirası, Horasan, Irak ve Anadolu coğrafyasına taşıyarak İslâm dünyasında güçlü ve kalıcı bir yönetim modeli inşa etmişlerdir.¹⁵⁵

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk teşekkül sürecinde, eski Türk siyasi-idari geleneklerinin büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Kurultay geleneği, ok ve yay gibi siyasal semboller, hanedan üyelerinin Türkçe unvanlar kullanması ve toprakların “fetih hakkı” temelinde taksimi gibi uygulamalar, bu sürekliliğin açık göstergeleridir. 429/1038 yılında Selçukluların kuruluşunu ilan eden kurultay, bir yandan eski Türk siyasi pratiklerinin hâlen etkili olduğunu, diğer yandan ise merkezileşme yönündeki ilk işaretleri vermesi bakımından önemlidir. Bu kurultayda Tuğrul Bey, diplomatik temsil gücünü eline alarak halife elçilerini kabul etmiş, böylece dış ilişkilerde belirleyici bir otorite hâline gelmiştir. Bu durum, Selçukluların idareyi hanedan üyeleri arasında paylaştığı sistemden¹⁵⁶ tek hükümdarlık sistemine geçişi simgeler. Ancak aynı süreçte, kabileci yapı ile merkezileşme arasında ciddi bir gerilim de ortaya çıkmıştır. Yine de bu dönemde Çağrı Bey'in doğuda “melikülmülük” unvanı ile hutbe okutması, Selçuklu hanedanı içinde gücün hâlen tam olarak merkezileşmediğini göstermektedir. Bu durum, kuruluş devrinde Selçuklu siyasi yapısının geçişken ve dengeli bir karakter taşıdığını ortaya koyar.¹⁵⁷

Selçuklularda siyasi semboller, devletin kudretini ve hükümdarın otoritesini görünür kılmak için kullanılmış güçlü araçlardı. Tuğ, sancak ve bayrak ordunun disiplinini ve bağımsızlığı simgelerken; çetr (saltanat şemsiyesi) ve nevbet (mehter davulu) hükümdarın ihtişamını temsil ediyordu. Özellikle çift başlı kartal hem dünyevî hem de manevî iktidarı simgeleyen en yaygın motif olarak mimari süslemelerde ve

¹⁵⁵ Osman Gazi Özgüdenli, “Ülüş sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1604)”, *Türkler*, 2002, 5/249.

¹⁵⁶ Köymen, bu dönemi “üçlü kolektif şeflik sistemi” olarak tasvir eder. Bk. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 38-42.

¹⁵⁷ Özgüdenli, “Ülüş sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1604)”, 5/253.

armalarda yerini almıştı. Bu semboller, Orta Asya Türk kültürünün izlerini taşıırken aynı zamanda İslâmî anlamlarla da zenginleşmişti.¹⁵⁸

Türk devletini töre etrafında teşekkül etmiş bir anlayışın ürünü olarak değerlendirmek gerekmektedir. Hükümdarın kut sahibi olması töreye bağlı kalması ile ilişkilendirilmiş, töreye uymayan hükümdar meşruiyetini kaybetmiş hatta tahttan indirilmiştir. İlahi menşeli kut daimi değilken, asıl kutsal olan töre idi. Bu sebeple hükümdarın otoritesi mutlak olmayıp kurultay tarafından denetlenmiş, töre ve hukuk sayesinde hükümdarın iktidarı sınırlandırılarak adalet temelli bir devlet düzeni tesis edilmiştir.¹⁵⁹ *Orhon Yazıtları*’nda töre, milletin varlık koşulu olarak sunulmakta; töreden sapıldığında toplumun ‘devletsiz’ ve ‘kağansız’ kaldığı, halbuki Türklerin toparlanması, güç kazanması ve kalıcı olmalarının istendiği ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Bu bağlamda töre, hukukî olarak milletin sürekliliğini ve devletin meşruiyetini sağlayan disipline edici bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm siyaset düşüncesi, ilk iki yüzyılda fakihler, muhaddisler ve kelamcılarının teorileri etrafında şekillenmişken; Türkler ve Farsların yönetimde etkin rol üstlenmesiyle birlikte bu düşünce farklı bir evreye geçmiştir. Bürokrat ve asker kökenli yeni elitler, referanslarını yalnızca dinî kaynaklarla sınırlı tutmamış; siyaseti daha pragmatik, kurumsal ve çok boyutlu bir zeminde yeniden tanımlamışlardır.¹⁶¹ Osmanlı siyaset düşüncesini anlamak açısından Selçukluların kurduğu çerçeve çok önemlidir. Selçuklu Devleti, Anadolu’nun Türkleşmesinde belirleyici rol oynamış; geliştirdiği idari ve kurumsal yapı, Osmanlı’ya taşınarak tarihsel bir süreklilik oluşturmuştur. Her iki devletin de Oğuz geleneğine dayanması, bu sürekliliğin ana taşıyıcı unsurudur.¹⁶²

Türk devlet geleneğinde, siyasi kararların meşruiyet kazanmasında istişare ve ortak aklın temsilcisi olan yapı, toy adı verilen büyük meclistir. Hun ve Göktürklerde devletin en yüksek karar organı olan toy hem hükümdarlık meşruiyetinin sağlandığı hem de töreye yeni hükümler eklendiği bir yasama organı olarak işlev görmekteydi. Toya katılmak, sadakat göstergesi sayılırken, katılmamak isyan olarak kabul edilmekteydi. Bu

¹⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. İhsan Arslan, “İlk Türk-İslam Devletlerinde Hükümdarlık ve Hakimiyet Sembolleri” 16/51 (2012), 73-92; Erhan Göksu, “Çift Başlı Kartal ve Selçuklular” 5 (2016), 117-141.

¹⁵⁹ Ali Ahmetbeyoğlu, “Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümlerliliğin Hududları”, *Tarih Dergisi* 71 (2020), 29-50.

¹⁶⁰ Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 13-14.

¹⁶¹ Yazar, *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi*, 79.

¹⁶² Mehmet Altay Köymen, “Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları” XVII/68 (1953), 558.

yapı, daha sonraki Türk-İslâm devletlerinde kurultay ve divan biçiminde devam etmiş, Türk siyaset kültüründe meclis fikrinin kadim köklerini oluşturmuştur.¹⁶³

Bu siyasal organizasyonun askerî yapılanmayla bütünleşmesi ise Türk devlet geleneğinde yönetim ve ordu arasındaki ayrılmaz ilişkiyi ortaya koymaktadır. Eski Türk devlet anlayışında ordu 10'lu teşkilat modeli, askerî, idari ve sosyal bir sistem olarak işlev görmüştür. Bu sistem sayesinde kabilevî farklılıklar aşılmış, merkezî otorite sağlanmış ve devlet-toplum bütünleşmesi mümkün kılınmıştır. Göçebe toplumun doğasına uygun çevik ordu yapısı, devletin kurumsal sürekliliğinin teminatı olmuştur. Bu nedenle Türkler tarih boyunca 'ordu-millet' olarak anılmışlardır.¹⁶⁴ Gerek İslâmiyet öncesinde hayvancılık ve avcılıkla geçinen toplumlar olarak, gerekse İslâmiyet'i kabul ettikten sonra büyük imparatorluklarla komşu olmaları nedeniyle sürekli bir tehdit altında bulunmuşlardır. Bu bağlamda Türk toplumları için savaşçı bir nitelik olan alplik geleneği, yaşam koşullarının gereği olarak ortaya çıkmış ve hayatta kalmanın temel unsurlarından biri olmuştur.¹⁶⁵

3.3. Sâsânî Siyaset Geleneği ve Siyaset Düşüncesine Etkisi

Sâsânî etkisi, salt bir coğrafi veya etnolojik sınıflandırmadan ibaret olmayıp, Mezopotamya'dan Sâsânîler'e ve oradan Osmanlılara kadar uzanan merkeziyetçi devlet geleneği içerisindeki tarihsel sürekliliğe işaret etmektedir. Bu bağlamda 'Sâsânî siyaset geleneği' ifadesi, yalnızca İran platosunu ya da Horasan ve Mâverâünnehir gibi belirli siyasi coğrafyaları değil; daha geniş bir tarihsel bağlamda, Mezopotamya'daki Akad, Asur ve Elamî iktidar kodlarının Sâsânî kurumsal yapısı içerisinde yeniden biçimlenmesini ve bu kurumsallığın Müslüman Türk devletlerinin siyasal sembolizmine nasıl yansıdığını da kapsamaktadır. Dolayısıyla Sâsânî tesiri, belirli bir etnik kimlik ya da bölgesel kültürden ziyade, farklı dönemler ve coğrafyalar boyunca yeniden üretilen bir iktidar geleneğine işaret eder. Bu tarihsel ve kültürel zemin yalnızca Sâsânîler dönemiyle sınırlı kalmamış, İslâm sonrası siyaset düşüncesinin oluşumunda da önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Abbâsîler aracılığıyla yeniden biçimlenen Sâsânî miras,¹⁶⁶ Osmanlı siyasi tahayyülünün sembolik, estetik ve kurumsal dünyasında da önemli izler bırakmıştır. Böylece Sâsânî etki, dönemsal bağlamlara uyarlanarak varlığını sürdüren bir siyasal kültür formu olarak değerlendirilmelidir.

¹⁶³ Detaylı bilgi için bk. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 259-263.

¹⁶⁴ Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 282-283.

¹⁶⁵ Vasiliy Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (haz. M. F. Köprülü), Akça Yayınları, Ankara, 2004, s. 289

¹⁶⁶ Ahmet Altungök, "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslam Kültür ve Medeniyetine Etkileri" XXIV/2 (2014), 445-487.

Sâsânî dönemi, İslâm öncesi Fars edebiyatı ve kültürünün en parlak aşamalarından biri olarak değerlendirilir. Sâsânîler, Hind, Çin, Yunan ve Sâmi kültürleriyle yoğun bir etkileşim içinde olmuş; bu sayede bilim, sanat ve felsefe alanlarında kayda değer ilerlemeler elde etmişlerdir. Bu çerçevede Şâpur b. Ardeşîr'in Bizans esirleri için kurduğu Cündişâpûr şehri,¹⁶⁷ Grek felsefî eserlerinin Pehlevîceye tercüme edildiği önemli bir ilmî merkez haline gelmiştir. Enûşîrvân döneminde Bizans'ta Jüstinyen'in baskısından kaçan birçok âlimin Cündişâpûr'a sığınmasıyla birlikte Yunan felsefesi İran'a taşınmış, aynı dönemde Hind medeniyetine ait Sanskritçe eserler de Farsçaya kazandırılmıştır. Böylece Eflâtun başta olmak üzere Yunan filozoflarının fikirleri Fars entelektüel hayatına eklemlenmiş, Hint bilgeliği de bu süreçte Fars düşünce dünyasına katılmıştır. Sanskritçeden Pehlevîye tercüme edilen *Kelile ve Dimne* gibi eserler, edebî, ahlâkî ve siyasi mesajlar içeren metinler olarak dikkat çeker. Bunun yanı sıra *Verâsib-nâme*, *Zerdüş-nâme* gibi dinî içerikli metinlerle birlikte *Hüdây-nâme* gibi Farsların milli tarihini konu alan eserler de bu dönemde ortaya çıkmıştır.¹⁶⁸ Tercüme faaliyetleri sayesinde ortaya çıkan bu kültürel birikim, İslâm dünyasına aktarılacak zengin bir entelektüel sentez zemini hazırlamıştır. Bu metinler aynı zamanda Abbâsîler ve sonrasında Osmanlı siyâsetnâmelerinde devam edecek edebî ve didaktik bir geleneğin de öncülleri olmuştur.¹⁶⁹

Sâsânî saray yaşamı, edebiyat ve sanatın canlı bir biçimde desteklendiği bir ortam sunmuştur. Sâsânî hüküdarı Hüsrev Pervîz'in sanatkârları koruması ve teşvik etmesi bu dönemin sanatsal üretimini güçlendirmiştir. Hükümdarları, doğa güzelliklerini ve aşkı konu alan lirik bir tür olarak şiir, saray hayatında önem kazanmış; özellikle Nevruz ve Mıhrîcan bayramlarında icra edilen şiirler, edebî üretimin toplumsal ritüellerle bütünleşmesini sağlamıştır. Müzik de hem eğlencelerde hem de törenlerde önemli bir işlev üstlenmiş, hükümdarların himayesi sayesinde gelişmiştir.¹⁷⁰ Sâsânî döneminde şekillenen bu ilmî, edebî ve sanatsal gelenek, Abbâsîlerin tercüme faaliyetleri ile, Selçuklu ve Osmanlı saray protokolüne ve siyasi meşruiyetin estetik sembollerle ifade edilmesine zemin hazırlamıştır.

¹⁶⁷ Recep Uslu, "Cündişapur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 117-118.

¹⁶⁸ Sâsânî edebiyatında günümüze ulaşan elli edebî metin hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Altungök, "Sâsânîler Dönemi İran Tarihi Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme" 39/68 (2020), 89-121.

¹⁶⁹ bk. Barış, "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı", 1881.

¹⁷⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 110-111. Ayrıca Moğol hakimiyetinde dillerin mücadelesi hakkında bk. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 230-231.

Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumunda İslâm'ın şer'î mirası kadar, Sâsânî siyaset geleneğinin -özellikle Sâsânî kökenli temsil ve meşruiyet anlayışlarının- etkili olduğu görüşü, birçok önemli tarihçi ve düşünür tarafından ileri sürülmüştür. Bu etki kurumsal olmasının yanında sembolik, estetik ve epistemolojik düzlemlerde de izlenebilmektedir. En dikkat çekici yorumlardan birini getiren Reinhart Dozy, Abbâsîlerin esasen Farsî olduğu ve Arapları yenebilmek için Horasanlı Türklere güvendikleri,¹⁷¹ İslâm siyaset kurumlarının büyük ölçüde Sâsânî modelinin devamı olduğunu, Abbâsî hilâfetinin dahi bu modelin terminolojisi ve ideolojisiyle şekillendiğini ileri sürer. Ona göre İslam dünyasında gerçek anlamda siyasi teşkilatlanma Araplardan değil, Sâsânî gelenekten gelmektedir. Bu çerçevenin daha sistematik bir analizini sunan Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* adlı eserinde İslam medeniyetinin üç temel kültürel bileşenle (Arap, Fars, Türk) şekillendiğini belirtir; özellikle “Perso-Islamic high culture (Farsî-İslâmî yüksek kültürü)” adını verdiği Sâsânî tesiri, saray protokolü ve siyasi temsil biçimleri üzerinde belirleyici olmuştur. Hodgson'a göre bu kültür tarzı, İslâm dünyasında siyasetin “estetik ve törensel” bir meşruiyetle işlendiği bir yapı kurmuştur.¹⁷²

Sâsânî hükümdarlık düşüncesinin teolojik ve mistik boyutunu analiz eden Patricia Crone, *God's Rule* adlı çalışmada, Sâsânî siyasi teolojisinin Abbâsî ve Şîî düşüncede yeniden üretildiğini ve hükümdarın “varlık düzeninin koruyucusu” olarak tasvir edilmesinin doğrudan Sâsânî mirasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Crone'a göre bu gelenek, Şîî imâmet teorisiyle birleştiğinde, siyaseti ilahî bilgi ve meşruiyetle kutsayan bir ideolojiye dönüştürmüştür.¹⁷³ Bu ilahi bilgiyi merkeze alan bir diğer yaklaşım ise Franz Rosenthal tarafından geliştirilmiştir. *Knowledge Triumphant* adlı çalışmada Rosenthal, İslam medeniyetinde bilginin (hikmet) bireysel ahlâkın ve aynı zamanda siyasi otoritenin temeli olduğunu dile getirir. Ona göre hükümdarın bilgiyle donanmışlığı, meşruiyetin asli kaynağına dönüşmüştür. Bu özellikle Sâsânî geleneğinin “hikmet sahibi hükümdar” idealiyle birleştiğinde, siyaseti epistemolojik bir temsil alanına taşır.¹⁷⁴ Ira Lapidus ise bu geleneğin kurumsal süreklilik bağlamındaki izini sürer. *A History of Islamic Societies* adlı eserinde, Sâsânî merkezîyetçiliğinin Abbâsî hilâfetinde siyasi rasyonalite, merkezîyetçilik ve saray protokolü düzeyinde yeniden üretildiğini dile getirmiştir. Ona

¹⁷¹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Târih-i İslâmiyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır, 1908), 301-302.

¹⁷² Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), 2/293-296.

¹⁷³ Detaylı bilgi için bk. Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Colombia University Press, 2004), 148-164.

¹⁷⁴ Erwin I. J. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden Boston: Brill, 2007), 328-329.

göre Farsçanın yönetim dili olarak kullanılması, “vezirlik” gibi unvanların kullanılması ve hükümdarın koruyucu-otoriter bir figür olarak tasviri, Sâsânî siyaset geleneğiyle süreklilik arz eden bir tasavvura işaret etmektedir.¹⁷⁵

Dimitri Gutas’a göre, İslâm dünyasında Yunan felsefesi ve bilimlerinin Arapçaya çevrilmesi süreci, belirli bir politik ve kültürel bağlam içinde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Abbâsîler, Sâsânîlerin Zerdüştcü mirasıyla hem rekabet etmiş hem de bu mirasla ilişki kurarak kendi entelektüel meşruiyetlerini pekiştirmeye çalışmışlardır. Gutas, özellikle İslâm dünyasının erken döneminde çeviri faaliyetlerinin, farklı medeniyetlerin bilgi birikimini İslam toplumuna taşıırken, aynı zamanda siyasi güç dengelerini de etkileyen bir unsur olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Horasan merkezli Zerdüştcü yapı, zamanla sosyal ve demografik değişimler sonucu gerilemiş; bölge, özellikle Oğuz Türklerinin yerleşmesiyle farklı bir sosyal dokunun şekillendiği yeni bir döneme girmiştir. Bu değişim aynı zamanda bölgesel güç dengelerinde ve kültürel yapıda da önemli bir dönüşümü ifade etmektedir.¹⁷⁶

Bütün bu yaklaşımlar, Abbâsî siyaset kurumlarının ve temsil biçimlerinin Arap siyasi aklının unsurlarının yanında güçlü biçimde Sâsânî mirasından beslendiğine işaret etmektedir. Bu miras, sonraki Türk-İslâm devletleri aracılığıyla Osmanlı siyaset tahayyülüne taşınmış ve orada yeni bir bağlamda yeniden üretilmiştir.

Sâsânî mirası, Abbâsîlerden sonraki süreçte özellikle Selçuklular aracılığıyla Anadolu’ya ve nihayetinde Osmanlı’ya taşınmıştır. Bu aktarım yalnızca kurumsal düzenlemeler düzeyinde değil, aynı zamanda edebiyat, semboller ve törenlerde de kendini göstermiştir. Selçuklu siyaset düşüncesinde Sâsânî etkisinin en önemli göstergelerinden biri olarak Nizâmülmülk’ün *Siyâsetnâme*’sini göstermek mümkündür. Bu eserde İslâm öncesi Sâsânî hükümdarları ideal devlet anlayışının kurucu figürleri arasında anılmış, böylece İslâmî ilkeler ile Sâsânî yönetim geleneği bir araya getirilmiştir.¹⁷⁷ Lambton, Nizâmülmülk’ün yaklaşımını İslâm sonrası siyaset teorisi ile Sâsânîlerin eski monarşik yönetim geleneğini sentezleme çabası olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu sentez, hükümdarı hem dinî hem de dünyevi alanda toplumun mutlak lideri olarak konumlandırmıştır. Ancak ideal yönetim tasavvuru her zaman pratikte karşılığını

¹⁷⁵ İra M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 91-92.

¹⁷⁶ Gutas, *Yunan Düşünce Arapça Kültür*, 53-59.

¹⁷⁷ Nizâmü’l-Mülk’ün *Siyâsetnâme*’sinde eser boyunca Sâsânî geleneğe atıflar kendisini göstermektedir. bk. Nizâmü’l-mülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022).

bulmamış, Sâsânî monarşi standartları zaman zaman yeniden üretilmiş ve dinî kurumların rolü sınırlandırılmıştır.¹⁷⁸

Selçuklu öncesi Müslüman Türk devletlerinde de Sâsânî etkisinin izleri görülmektedir. Sâmânîler, bürokrasi ve saray adabında Sâsânî geleneğini benimsemiş ve resmî dili Farsçaya çevirmeleriyle bu mirasın yeniden canlanmasına öncülük etmişlerdir. Bu anlayış daha sonra Gazneliler tarafından devralınmış ve Selçuklulara aktarılmıştır. Büveyhîler döneminde ise Sâsânî monarşik geleneği tesiri daha görünür olmuş, hükümdar Adudüddöle (978-983), Sünnî toplumun tepkisine rağmen “Şehinşah” unvanını kullanmaya başlamıştır.¹⁷⁹ Bu tercih, Sâsânî sembollerinin İslâm dünyasında yeniden meşrulaşmasının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Abbasîlerden sonra, eskiden Sâsânîlerin hâkim olduğu coğrafyada kurulan devletler, Sâsânî yönetim geleneklerinin ve patrimoniyal monarşi anlayışının İslâm dünyasında yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu devletler, siyasi otoritenin ve toplumsal sınıfların nasıl algılanacağına dair kalıpların oluşmasında belirleyici rol oynamışlardır.¹⁸⁰

Ebû Mansur es-Seâlibî (ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Âdâbü'l-mülûk*, Sâmânîler, Gazneliler ve Hârizmşahlar (1097-1231) gibi dönemin Müslüman Türk devletleriyle ilişkili olarak, Türk-İslâm siyaset düşüncesi hattında dikkate değer bir örnek sunar. *Âdâbü'l-Mülûk*'teki iktibas alanı ayet ve hadislerin yanı sıra Yunan filozofları, Bizans ve Sâsânî hükümdarlarından alıntılar bakımından oldukça geniştir.¹⁸¹ Buna rağmen eserine Kur'ân'dan seçtiği hükümdarlıkla ilgili ayetleri içeren bir bölümle başlamakta ve bu ayetler aracılığıyla yönetim anlayışının dinî meşruiyet zeminini kurmaktadır.¹⁸² Bu uygulama, siyâsetnâme geleneğinde yaygın olarak kullanılan bir usuldür. Ancak Seâlibî'nin tercih ettiği ayetler hem dönemin siyasi atmosferi hem de yazarın yaklaşımı hakkında önemli ipuçları sunar. Dolayısıyla eser, Sâsânî unsurlarının İslâmî gelenekle kaynaşarak yeni bir siyaset düşüncesi çerçevesinde yeniden üretildiğine dair dikkate değer bir örnektir.

Sâsânî tesiri çerçevesinde Köprülü'nün Şîlik yorumu, dikkat çekici ve farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Köprülü, Şîliğin Sâsânî sonrası Fars milli kimliğinin İslâmî bir çerçevede yeniden teşekkül etmesinin bir aracı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre

¹⁷⁸ A. K. S. Lambton, “The Dilemma of Government in Islamic Persia: The ‘Siyâsat-nâma’ of Nizâm al-Mulk” 22 (1984), 65.

¹⁷⁹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 89.

¹⁸⁰ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 94.

¹⁸¹ Enes Şahin, “İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (15 Temmuz 2023), 588-622.

¹⁸² Ebû Mansur Se'âlibî, *Âdâbü'l-Mülûk* (Kahire: Alimü'l-Kütüb, 2007), 19-20.

İslâm sonrası dönemde Farsîlik, Hz. Hüseyin soyuna bağlılık ve Ehl-i Beyt savunusu üzerinden varlık göstermiş; bu yolla hem Arap egemenliğine karşı bir duruş sergilenmiş hem de Farsî kimliği koruma çabası içinde olunmuştur.¹⁸³

Köprülü, Sâsânî etkisini dinî ve itikadî düzlemde ele alırken, aynı mirasın çoğunlukla saray kültürü ve edebî gelenekler aracılığıyla da sürdürüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda *Kâbûsnâme*, söz konusu etkinin metin düzeyinde izlenebileceği dönemin havzasına ait eserlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda *Kâbûsnâme*'de şarap içme erkânı gibi dinî açıdan tartışmalı unsurların ayrıntılı biçimde ele alınması,¹⁸⁴ bu eserin *sâkînâme* ve *işretnâme* türü metinlerle tematik ve estetik benzerlikler taşıdığını göstermektedir. Yine de vezirin içkiyi hiç içmemesi tavsiye edilir.¹⁸⁵ Ali Şîr Nevâî'nin *Sâkînâme*'si ile Revânî'nin *İşretnâme*'si, şarap, sâkî, mahbûb ve visal gibi dünyevî temaları merkezine alan bu geleneğin klasik örnekleri arasında yer alır. Bu anlatım tarzı, Sâsânî saray kültüründe içki meclisinin aynı zamanda estetik, entelektüel ve sembolik bir iletişim biçimi olarak algılanmasının İslâmî edebî geleneğe yansımış biçimidir.

Siyaset düşüncesi üzerine etkisi olan fütüvvet teşkilatının kökeni konusunda da Sâsânî tesirine dikkat çeken yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu konu ile ilgili literatürde iki ana eğilim bulunmaktadır. Geo Widengren ve bazı eski Fars kültür tarihi uzmanları, bu kurumun kökenlerini İslâm öncesi Fars kültürüne dayandırır. Widengren, özellikle Zerdüş öncesi dönemlerde, Mezopotamya ve İran coğrafyasında 'Mairya' adı verilen gençlik teşkilatlarının varlığını tespit eder. Bu örgütlenmeler, yapısal olarak Fütüvvet teşkilatına oldukça benzemektedir.¹⁸⁶ Bu bağlamda, Fütüvvetin ve tasavvufun İslâm'ın doğum yeri olan Hicaz'da değil de ilk olarak Irak (Mezopotamya) ve Horasan gibi eski Fars kültür sahalarında ortaya çıkması, Sâsânî köken tezini destekleyen bir delil olarak görülmektedir. Ahmet Yaşar Ocak da bu görüşü dile getirir.¹⁸⁷ Ancak literatürde Arap kültür tarihine dayandırılan farklı tezler de mevcuttur. Buna göre, "Fütüvvet" kavramının anlam küresi İslâm öncesi Cahiliye döneminde Arap yarımadasında şekillenmeye başlamıştır. Bu dönemde fetâ kavramı, cömertlik, yiğitlik, kabileye bağlılık ve fedakârlık gibi ahlâkî ve toplumsal nitelikleri de ifade eden bir tipolojiyi karşılamaktaydı. İslâm'ın gelişiyile birlikte bu değerler yeni bir dinî çerçeve içinde yeniden yorumlanmış ve fütüvvet

¹⁸³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara, 1976), 15.

¹⁸⁴ Şeyhoğlu Tercümesinde şarap ve işrete dair örnekler için bk. Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, çev. Enfel Doğan (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 3b, 26b, 27a, 29a, 32b, 34a, 38a, 58a, 90a, 91a, 93a-b.

¹⁸⁵ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 171/87b.

¹⁸⁶ Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran* (Paris: Payot, 1968), 39-42; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 184.

¹⁸⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar* (İstanbul, 1996), 184.

anlayışının sonraki dönemlerde kazandığı ahlâkî muhtevanın zeminini oluşturmuştur.¹⁸⁸ Bu noktada, mevcut bulgular iki farklı yorum arasında bir gerilim olduğunu gösterir. Fütüvvetin Farsî kökeni iddiası gerek tasavvufun gerekse ahlâkî toplumsal örgütlenmenin Fars kültür çevresinde yeşerdiğini öne sürerken; diğer yaklaşımlar İslâmî dönemde bu kurumların Arap toplum yapısından türediğini savunur. Widengren'in çalışmaları, özellikle erken dönem Sâsânî sosyal örgütlenmeleri merkeze alarak bu tartışmada önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Bu çerçevede filolojik veriler, fütüvvetin anlam küresinin Câhiliye dönemindeki *fetâ* kullanımından hareketle şekillendiğini düşündürmektedir. Anadolu Türkçesinde fütüvvet kavramı *civanmerd* kelimesiyle kavramlaşmış ve hem yiğitlik hem de cömertlik anlamlarını birlikte taşımıştır. Bu kavramın Arapçadaki *fetâ* kelimesi ile benzer bir anlam kapsamını haiz olduğunu göstermektedir.¹⁸⁹

Sâsânî mirasının etkisi, Anadolu Selçukluları (1075-1308) döneminde de belirgin bir biçimde görülmektedir. Köprülü'ye göre, Fars medeniyeti İslâm öncesinden itibaren, İslâm dünyası üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Abbâsiler dönemi, saltanat anlayışı ve devlet teşkilatı bakımından, Sâsânî geleneklerine yaslanmıştır. Hilâfet merkezi, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yerel sülaleler aracılığıyla Sâsânî bir idare anlayışını yeniden üretmiş; bu durum, İslâm fetihlerinin başlangıçtaki yıkıcı etkilerine rağmen, eski Fars siyasi kültürünün varlığını sürdürmesine imkân vermiştir. Köprülü, 4. yüzyıldan itibaren Fars dilinin ve edebiyatının İslâmî formlar içinde yeniden yükselişe geçtiğini; Arap kültüründen büyük ölçüde etkilenmekle birlikte, İran bölgesinin kadim medeniyet mirasını koruduğunu belirtir. Bu süreçte Arapça üzerinden birçok yeni kavram, kelime ve nazım biçimi edebiyata girmişse de Farslar kendi kültürel şahsiyetlerini edebiyatlarında yansıtmaya devam etmiştir.¹⁹⁰ Bununla beraber Sâsânî devri medeniyetinin Bizans'taki saray teşkilâtı, teşrifât ve devlet kurumları üzerindeki etkisi dahi bugün artık umumiyetle kabul edilmektedir.¹⁹¹ Anadolu Selçuklularında adalet anlayışı da Sâsânî geleneğin etkisini yansıtır. Sâsânîlerden Abbâsîlere ve Selçuklulara aktarılan bu yaklaşımda, devletin gücü ve gelirlerinin sürdürülebilirliği adaletin

¹⁸⁸ Fütüvvet kavramının İslâm öncesi Câhiliye dönemindeki anlam çerçevesini, *fetâ* tipi üzerinden ele alan ve bu kavramın gençlik, cömertlik, savaşçılık ve kabile ahlâkı bağlamında nasıl şekillendiğini inceleyen müstakil bir tez çalışması literatürde yer almaktadır. bk Kazım Berkay Özkardaş, *Câhiliye döneminde fütüvvet* (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 88.

¹⁸⁹ Detaylı bilgi için bk. IV. Bölüm, "4.2. Felsefi Bir Faziletten Sosyo-Pratik Kimliğe: Cömertliğin Dönüşümü"

¹⁹⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 20.

¹⁹¹ Daha detaylı bilgi için bk Vasiliy Viladimiroviç Barthold - Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 83.

uygulanmasına bağlanmıştır. Hükümdarın halkın şikâyetlerini bizzat dinlemesi adaletin tesisi ile birlikte iktidarın meşruiyetini pekiştiren ritüel bir işlev olarak da görülmüştür. Bu uygulama, Osmanlılarda da devam eden bir devlet geleneğine dönüşmüştür.¹⁹²

Sâsânî geleneği etkileri, yalnızca kurumsal yapılar ya da siyaset teorileriyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda meşruiyet dili, estetik semboller ve kültürel temsiller aracılığıyla izlenebilir hale gelmektedir. Bu bağlamda, Sâsânî hükümdarı Enûşirvan (531-579), Zülkarneyn, Dârâ, Hümâ kuşu gibi figürler, geçmişe ait mitolojik anlatılar olmalarının yanında siyaset estetiği ve meşruiyet inşası açısından işlevsel semboller olarak değerlendirilmelidir. Sâsânî mirası, Anadolu Selçuklu saray kültüründe de belirgin bir şekilde varlığını sürdürmüştür. İbn Bîbî, Sultan Gıyâseddin'i överken onu “*zamanın Dârâ'sı*”, “*devrin Süleyman'ı*” olarak nitelendirmiş; ayrıca Kisrâ'nın veziri Büzürcemihir'e gönderme yaparak hükümdarın meşruiyetini güçlendirmiştir.¹⁹³ Sultan Gıyâseddin'in tahta çıkışı sonrasında düzenlenen ve “*Acem havalarına ve padişah adetlerine*” uygun eğlenceler, Selçuklu sarayında Sâsânî protokol ve adetlerinin etkisini göstermektedir. Saray eğlencelerinde şarap tüketimi de bu kültürel aktarımın bir yansımasıdır.¹⁹⁴ Köprülü, Osmanlı saray teşrifatı ve hükümdarların özel yaşamlarında görülen unsurların Bizans'tan çok, Fars kültürünün Türk gelenekleriyle kaynaşmış bir biçimi olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹⁵

Anadolu Selçuklu döneminde Sâsânî kültürel mirasına dair *Şehnâme* geleneğinin Anadolu'da varlığını sürdürmesi dikkat çekicidir. Özellikle Dârâ, İskender, Keyhüsrev ve Tûr gibi Sâsânî efsanelerinde yer alan figürlerin Anadolu Selçuklu kaynaklarında anılması,¹⁹⁶ bu geleneğe duyulan yakınlığın bir göstergesidir. Bu figürler, ideolojik birer unsur olarak da hükümdarlık söylemine entegre edilmiştir. Ayrıca hümâ kuşu gibi unsurların da Anadolu Selçuklu anlatılarında yer bulduğu görülmektedir.¹⁹⁷ Hümâ kuşu, Fars kültüründe krallıkla ilişkilendirilen uğurlu bir sembol olarak kabul edilir. Ancak bu unsurlar, sistematik bir siyaset teorisi inşa etmekten ziyade, hükümdarlık algısına estetik ve sembolik bir derinlik kazandırmıştır. Aklın merkezî bir ilke olarak öne çıktığı siyaset düşüncesi sisteminde, özellikle Enûşirvân ve İskender gibi edebî ve tarihsel metinlerde sıkça anılan örnek şahsiyetler, incelemenin temel referans noktalarını oluşturacaktır.

¹⁹² Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağı (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2003), 72.

¹⁹³ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/40.

¹⁹⁴ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/39.

¹⁹⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 193.

¹⁹⁶ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/33.

¹⁹⁷ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/37.

Sâsânî gelenek, erken İslâm siyaset düşüncesinin ve nihayetinde Osmanlı siyaset tahayyülünün şekillenmesinde kurucu bir zemin işlevi görmüştür. Bununla birlikte bu etki, doğrudan bir aktarım olarak değil, kavramsal, sembolik ve kültürel düzeyde gerçekleşen çok katmanlı bir etkileşim biçimi olarak değerlendirilmelidir. Farklı müelliflerin metinlerinde gözlenen çeşitlilik, Sâsânî mirasının her dönemin siyasi, dinî ve entelektüel şartlarına göre edebî, kültürel ve sanatsal düzlemlerde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

4. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesi: İslâm İlmî Geleneği Temelleri

4.1. İtikâdî/Fıkîhî Temelleri: Sünnî Siyaset Geleneği

Erken dönem Osmanlı Devleti'nde mevcut kaynaklar incelendiğinde, Hanefilik vurgusunun belirgin olduğu görülmektedir. Hanefiliğin siyaset düşüncesi üzerindeki etkisini ise özellikle Mâverâünnehir bölgesinden gelen Hanefî ekolünü inceleyerek anlayabiliriz. Bu dönemde dikkati çeken önemli bir husus, dünyevî ve dinî siyaset ayrımının belirginleşmesidir. Ayrıca, devletin Sünnî çizgide olması ve bu çizginin halkın değerler sisteminde de ön plana çıkması kayda değer bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Erken Osmanlı döneminde fıkîh kaynaklarında siyasete dair açık ve sistematik bir teori geliştirilmemiştir. Ancak Hanefî geleneğinde siyasetin hukukî normatiflik içinde yer aldığı, farklı tezahürler üzerinden izlenebilmektedir. Bu dönemde açık ve sistematik bir fıkîhî siyaset teorisi ele alınmamakla birlikte, Hanefî literatürü siyasetinin nasıl zımnen ele alındığı, nasıl bir fıkîhî anlam dünyasında karşılık bulduğu gösterilmelidir. Fıkîhî meselelerde aklî kıyas ve içtihadı önem veren Hanefî yaklaşım, hadis rivayetini esas alan *ashâbü'l-hadîs* olarak anılan ekollerden ayrılmış ve *ashâbü'r-re'y* olarak tanımlanmıştır.¹⁹⁸ Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe *ashâbü'r-re'y'in İmâmı* ve *Irak ehlinin fâkihi* olarak anılmıştır.¹⁹⁹

Sünnîliğin teşekkülü, siyasi gelişmelerin neticesinde itikâdî bir ekol olarak gerçekleşmiştir. Cemel ve Sıffîn savaşları, Haricî ve Şîî hiziplenmeler, itikâdî tartışma konuları, Ebû Hanîfe örneğinde de görüldüğü üzere siyasi boyutlardan bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda Sünnîlik, toplumsal birlik ve siyasi düzeni korumaya matuf bir düşünce geleneği olarak şekillenmiştir. Erken dönem İslâm düşüncesinde Ebû Hanîfe'nin fıkîhî otoritesi, siyasi meselelerdeki belirleyici tavırlarıyla birlikte öne

¹⁹⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 276.

¹⁹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 13/325.

çıkıştır. Onun hayatı, Emevîler ve Abbâsîler arasındaki geçiş döneminde şekillenmiş, bu süreçteki siyasi çalkantılar düşüncelerine doğrudan yansımıştır. Benzer şekilde Abbâsî iktidarının kuruluş evresinde de iktidarın meşruiyetine yönelik tereddütlerini dile getirmiştir. Bu muhalif tavrı sebebiyle hem Emevî hem de Abbâsî yönetimlerinin baskısına uğramış ve hapsedilmiştir.²⁰⁰

Ebû Hanîfe, Sünnî öğretinin temel unsurlarının sistemleştirilmesinde etkin bir rol oynamıştır. Onun düşünce ve tutumları, Ehl-i Sünnet'in kelâmî ve siyasi boyutlarının şekillenmesinde merkezî bir konumda yer almış; bu yönüyle, Sünnîliğin temel ilkelerinin formüle edilmesinden sorumlu olan daha geniş bir entelektüel hareketin odak noktasında bulunmuştur. Siyaset düşüncesi açısından Ebû Hanîfe'nin imâmet/hilâfet anlayışı, daha sonraki Ehl-i Sünnet yaklaşımının zeminini teşkil eden ilkeler taşır. Ona göre imam, ümmetin “ahlâkî ve dinî düzenini” koruyacak, adaleti tesis edecek kimse olmalıdır. Bu noktada “efdâliyyet” (en faziletlinin imam olması gerektiği) ilkesini zorunlu görmeyerek, Şîîliğin bir kolu olan Zeydiyye'nin imâmeti efdâliyyet esasına bağlayan yaklaşımından ayrılmaktadır. Ebû Hanîfe, imamın tayininde şûrâ ve ümmetin icmâını esas alır; böylece imamın nass ile belirlenmesi gerektiğini savunan Şîî görüşlere karşı çıkar. Bu yaklaşım, sonraki Hanefî kelâmcılar eliyle daha sistematik hale getirilmiş ve Sünnî siyaset teorisinin zeminini oluşturmuştur. Ebû Hanîfe'nin siyasi tavrı, bir yandan zalim yönetime karşı duruşu ve imâmetin şûrâ temelli meşruiyeti vurgusuyla muhalif çizgiyi yansıtırken; diğer yandan ümmetin birliğini esas alan pragmatik tutumuyla Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin temel taşlarından birini teşkil etmiştir.²⁰¹

Halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiğine dair tartışma özellikle Abbâsî halifelerinin siyasi nüfuzlarını kaybetmeye başlamasıyla birlikte ulemâ arasında yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Hanefî geleneğin içinde yetişen İmam Mâtürîdî hilâfetin Kureyş kabilesine mensubiyet şartını tarihsel bir gereklilik olarak değerlendirmiş, dinî bir zorunluluk olarak görmemiştir.²⁰² Benzer şekilde Cüveynî de *el-Gıyâsî* adlı eserinde Kureyş nesebine mensubiyeti, imâmet için ‘en az ihtiyaç duyulan’ şartlardan biri olarak değerlendirmiş; ilim, takvâ, içtihat ve kifâyet gibi niteliklerle karşı karşıya gelinmesi

²⁰⁰ Ebû Hanîfe'nin hayatı, ilmî kişiliği, fikhî görüşleri ve hakkında ileri sürülen tenkitler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 13/328-426.

²⁰¹ Maksut Çetin, “İmam Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı ve Siyasi Tutumu”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı* (2019), 25-37.

²⁰² Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, *Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 524-548.

durumunda nesep şartının terk edilebileceğini belirtmiştir.²⁰³ Bu yaklaşım, hilâfetin meşruiyetine dair tartışmalarda Hanefî-Mâtürîdî çizginin rasyonel bir zemine dayandığını göstermektedir.

Hanefî-Mâtürîdî birlikteliği siyaseti rasyonel, maslahat temelli ve içtihatla uyumlu biçimde hukuka dahil etmiştir. Bu anlayış, Osmanlılar başta olmak üzere birçok Sünnî yönetim tarafından benimsenmiştir. Hanefîliğin Mâverâünnehir bölgesinde gelişen ekolü, dünyevî ve dinî siyaset ayrımını belirginleştirmiş, devletin Sünnî çizgide olmasının halkın değerler sisteminde karşılık bulmasını sağlamıştır. Bu durum fikhî düzenlemelerde de kendini göstermiştir. Nitekim diyet miktarları konusunda Ebû Hanîfe'nin Müslim-gayrimüslim ayrımını asgariye indiren yaklaşımı, farklı dinî ve toplumsal unsurları bünyesinde barındıran Horasan toplumsal yapısında daha uygulanabilir bir hukuk zemini sunmuştur. Buna karşılık İmam Şafî'ye (ö. 204/819) nispet edilen ve Mecûsîler için Müslüman diyetinin on beşte biri, Yahudi ve Hristiyanlar için üçte biri oranını öngören yaklaşım, bölgesel toplumsal dengeler açısından daha sınırlayıcı bir çerçeve ortaya koymaktaydı.²⁰⁴

Siyâset-i şer'îyye literatüründe Türk-İslâm devletleri arasında hilâfeti Abbâsî hanedanı aracılığıyla kendi himayeleri altına alan Memlûkler dikkat çekici bir yere sahiptir. Bu bağlamda öne çıkan isimlerin başında İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gelir. Onunla birlikte siyâset-i şer'îyye literatüründe, anayasa ve idare hukukundan ziyade yargı usulüne dair konuların öne çıktığı görülmektedir. Bu yönelimin sebepleri ayrıca incelenmelidir. Nitekim Memlûk idari sisteminde bu tür eserlerin yazılmasına zemin hazırlayan etkenler ile Moğol istilasının, hatta bazı İslâm beldelerinde Cengiz yasalarının yürürlüğe girmesinin ne derece etkili olduğu hususu müstakil araştırmalara muhtaçtır. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *et-Turuku'l-hükmiyye* adlı eseri, karar merciinin delil bulunmadığı durumlarda şahsî bilgi, firaset ve karinelerden hareketle hüküm verip veremeyeceği meselesine odaklanmıştır. Yine müellifin *İ'lâmü'l-muvakki'in* adlı eserinde ortaya koyduğu usûl ağırlıklı yaklaşım, İbn Ferhûn ve Trablusî gibi fakihlerin yargı usulü kitaplarına siyaset-i şer'îyye bölümleri

²⁰³ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem* (Katar: el-Mektebetü'l-Kübrâ, 1981), 308-310.

²⁰⁴ Abdulkadir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 280-282.

eklemelerinde etkili olmuştur. Bu tür eserler, Osmanlı siyaset-i şer'îyye tasavvurunu da dolaylı olarak etkilemiştir.²⁰⁵

Bilindiği üzere ahkâm-ı sultâniyye ve siyaset-i şer'îyye literatürünün klasik örneklerinde Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin katkısı daha fazladır. Bu durum, Hanefî fikhının siyasetten uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, Hanefî usûlünde ulemâ, devlet yönetiminden sorumlu, yargıda söz sahibi ve gerektiğinde iktidarı eleştirme yetkinliğine sahip bir konumdadır. Bu bağlamda Peacock, Orta Çağ Anadolu'sundaki *a'yan*ların davranış kökenlerini Horasan bölgesindeki ulemâ sınıfına (çoğunlukla Hanefî fukahasına) benzetmektedir. 11. yüzyıldaki Selçuklu hakimiyetine geçişleri sırasında Merv ve Nişabur örneklerinde olduğu gibi, şehirlerin savaş ya da teslim kararlarını çoğu zaman yerel ulemâ ve ileri gelenler alıyor, bu kararları uygulamak için askerî güç bile kullanabiliyorlardı. Benzer bir model, Timur döneminde şehirlerin teslim müzakerelerinde de görüldü. Anadolu şehirleri, Avrupa'daki muadilleri kadar vergi veya ticaret ayrıcalıklarına sahip olmasalar da savaş-barış kararlarında temsil yetkisine sahipti ve bağlayıcı sözleşmeler yaparak şehir adına kolektif şekilde hareket edebiliyordu. Bu durum, tüzel kişilikten çok uzak olmayan bir yapıya işaret eder ve Doğu İslam dünyasında yaygın bir örüntünün parçasıdır.²⁰⁶

Peacock'un işaret ettiği minvalde 5./11. yüzyıldan itibaren Buhara merkezli olarak teşekkül eden *sadr* kurumunu burada zikretmek gerekmektedir. Bu yapılanma Hanefî ulemânın siyasi alanda zaman zaman özerk tavır sergileyebilmesi hakkında fikir vermektedir. Hanefî bir ulemâ ailesi olan Burhânî ailesinin kontrolünde yaklaşık bir buçuk asır devam eden bu kurum, yalnızca fakihlerin ilim öğretimini ve öğrencilerini korumakla kalmamış, aynı zamanda mâlî kaynakları kontrol ederek şehrin iç işlerinde bağımsız kararlar alabilen bir otorite haline gelmiştir.²⁰⁷ Bu durum, Hanefî fakihlerin, gerektiğinde siyasi iktidardan bağımsız bir ulemâ liderliği inşa ettiklerini göstermektedir.

8./14. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'da Hanefî ekolünün siyaset düşüncesi temsillerini, Anadolu menşeli olup ilim hayatlarını Şam ve Memlûk coğrafyasında sürdüren ulemâ üzerinden örneklendirmek mümkündür. Bu dönemde Anadolu'da doğmuş olmakla birlikte Şam merkezli ilmî çevrelerde yetişen Saîd b. İsmail el-

²⁰⁵ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 20-21.

²⁰⁶ A. C. S. Peacock, "Urban Agency and the City Notables of Medieval Anatolia", *Medieval Worlds* 14 (2021), 32.

²⁰⁷ Detaylı bilgi için bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 28-29.

Aksarâyî²⁰⁸ ve Necmeddîn-i et-Tarsusî gibi Hanefî fakihler, kaleme aldıkları eserlerle yalnızca Hanefî siyaset-i şer'îye anlayışını temsil etmekle birlikte Türk siyasi düşüncesinin meşruiyet zemini hakkında fikir vermektedirler. Hanefî ve Şam ulemâsından olan Necmeddîn-i Tarsusî'nin *Tuhfetü't-Türk* adlı eseri, Türklerin devlet yönetiminin meşrû olduğunu savunmuş; sultanlık için Kureyş kabilesinden olmanın şart olmadığını ileri sürmüş ve devlet idaresinde Hanefî mezhebinin Şâfîliğe nazaran daha uygun olduğunu temellendirmiştir.²⁰⁹ Yine 14. yüzyıl Hanefî fakihlerinden Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin *Siyâsetü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* adlı eseri, itikad, ibadet ve devlet idaresine dair meseleleri aynı kavramsal çerçevede bir araya getirmesi bakımından özgün bir örnektir.²¹⁰

Osmanlı siyaset düşüncesi, fıkıh merkezli bir siyaset teorisini bütünüyle benimsememiştir. Bunun yerine, şer'î esasları gözetmekle birlikte, siyasi karar ve uygulamalarında örfî düzenlemelere ve devlet aklına daha geniş bir alan tanımıştır. Böylece fikhî teoriyle belirli bir mesafe korunmuş, siyaset özel bir pratik alan olarak yapılandırılmıştır. Kafadar'ın belirttiği gibi Selçuklu kazasıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı yargı düzeninde şer'î ve örfî (sultanî) hukuk alanlarının daha açık bir biçimde sentezlendiği görülmektedir.²¹¹

Öte yandan *Kâbusnâme*'nin Ziyârî hükümdarı Keykâvus tarafından kaleme alınmış olması, eserin Horasan bölgesine ait bir siyasi yapının uzantısı olduğunu ortaya koymaktadır. Horasan'dan Anadolu'ya göç eden Oğuz unsurlarının yanı sıra, Ziyârîlerin Gaznelilerle kurduğu diplomatik yakınlık da eserdeki siyaset tasavvurunu etkilemiştir. Bu konuda Gaznelilerin tutumu din-devlet ilişkisi açısından dikkat çekicidir. Horasan yerlisi sayılan Gazneliler ve onlarla diplomatik yakınlığı olan Ziyârîler aracılığıyla siyaset düşünceleri Anadolu'ya sirayet etmiştir. Zira *Kabusnâme*'de dönemin siyaset anlayışında “adalet dairesi”nin bir unsuru olarak ‘imar’ konusuna yer verildiği görülmektedir.²¹² Horasan'da tarıma dayalı yerleşik bir toplum yapısının ve buna bağlı bir devlet düzeninin varlığı, din ile devlet arasında bir ayrışma biçiminin ortaya çıkmasına zemin

²⁰⁸ Detaylı bilgi için bk. Özgür Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eseri” 17/33 (Şubat 2012), 195-196.

²⁰⁹ Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 36-38.

²¹⁰ Özgür Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eseri” 17/33 (Şubat 2012), 193-213; Özgür Kavak, “‘Dünya ve Din Siyaseti’: Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihâlinde Hilâfet” 32 (2014), 63-98.

²¹¹ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, 257.

²¹² Gaznelilerin, adalet dairesinde dini zikretmemeleri, Black tarafından ‘Sünniliğin Doğu'daki laik kolu’ olarak yorumlanmıştır. Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 88.

hazırlamıştır.²¹³ Bu durumun Osmanlı siyaset düşüncesine yansımaları ise hem toplumsal tabanda hem de yönetici zümre nezdinde açık biçimde gözlemlenmektedir.

Selçuklu-Osmanlı çizgisinde Oğuz-Türkmen topluluklarının bir ‘millet’ bilinci etrafında şekillenmesinde medreselerin tayin edici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu kurumlar, eğitim sürecinin bir parçası olarak devlet bilinci ile hukuk bilincini birlikte inşa etmiş; kelâm kitaplarında yer alan imâmet bahisleri de “din ü devlet/mülk ü millet” formülünde özetlenen zihniyeti besleyen metinler olarak işlev görmüştür. Kelâmî metinlerde çizilen bu çerçeve doğrudan tatbiki amaçlayan bir normlar bütünü değil; paylaşılan bir ilke-kavram haritası olarak okunmalıdır. Bu sebeple, imâmet bahisleri pratik siyasetin her durumda bire bir izlediği kurallar olmaktan çok, meşruiyet muhasebesinde başvurulmuş üst kavramları ve sınırları tayin eder.²¹⁴

İslâm siyaset düşüncesi, kelâm ilmiyle de yakından ilişkilidir. Bu çerçevede kelâm kitaplarında tartışılan bazı temel meseleler, siyaset teorisinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. İmâmetin gerekliliği, imamın tayin usulü, liderde bulunması gereken şartlar ve ümmetin birlik ihtiyacı gibi konular, kelâmî literatürde ele alınan başlıca temalardır. Dolayısıyla siyasetin kelâmî boyutu, nazarî bir tartışma zemini olmasının yanında İslâm toplumlarının siyasi tecrübesini meşrulaştıran ve yönlendiren bir çerçeve sunar. Bu açıdan bakıldığında imâmet meselesi, Sünnîlik ile Şîîlik arasındaki ayrımın en belirgin noktalarından birini teşkil eder ve klasik İslâm düşüncesinde kelâmî siyaset teorisinin merkezinde yer alır. Sünnî gelenekte imâmet, toplumun birliğini ve düzenini sağlamak için gerekli bir kurum olarak yorumlanırken; Şîî gelenekte, imâmet nass ve tayinle belirlenmiş ilâhî bir otorite olarak anlaşılır. Bu teorik farklılık, İslâm siyaset düşüncesinin sonraki dönemlerine de yön vermiştir.

Osmanlı bağlamında kelâmî siyaset anlayışı esasen Selçuklu geleneğinin devamı niteliğindedir ve Gazzâlî bu konuda belirleyici bir konumdadır. Bu çerçevede Gazzâlî imâmetin zaruretine dair görüşleri ve Kureyş şartını ikrar etmektedir. Fakat siyasi meşruiyetleri açısından Türkler bu ilkeyi pratikte farklı biçimde yorumlamıştır. Bunun sonucu olarak Gazzâlî’nin de tesiriyle Selçuklu ve Osmanlı tecrübesinde “kuvvet” ve “adalet” temelli yaklaşımlar öne çıkmıştır. Osmanlılar, Sünnî meşruiyet çizgisini

²¹³ Sultan’ın Halife’ye saygılı olmasına rağmen seküler olarak yorumlanan yönetim anlayışı için ayrıca bk. Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040*, 34, 49-55.

²¹⁴ İhsan Fazlıoğlu, “‘Siyasi Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, *TALİD* 1/2 (2003), 395.

korurken fetih ve güç unsurlarını da İslâm ümmeti içinde kabul görmenin temel dayanakları arasında değerlendirmişlerdir.

Gazzâlî'ye göre imâmet meselesinin, kelâmî açıdan fazla tartışılması çoğu zaman taassup ve ihtilaf doğurduğundan, bu alana girmemek daha doğru bir tutumdur. Bununla birlikte kelâm geleneğinde imâmet meselesinin ele alınması bir alışkanlık haline geldiği için Gazzâlî de meseleyi kısaca ele aldığını dile getirir ve imamın tayininin zarureti temellendirir. Ona göre imamın tayini aklî değil şer'î bir vücûbiyettir; ancak akıl, imâmetin faydalarını ve yokluğunun doğuracağı zararları gösterebilir. Din düzeni ancak dünya düzeniyle, dünya düzeni ise zaruri ihtiyaçların güven içinde karşılanmasıyla mümkündür. Bu güven ortamı sağlanmadığında ilim ve ibadetle meşguliyet imkânsız hale gelir; oysa ilim ve amel ahiret saadetine iki temel unsurdur. Dünya düzeni ise yalnızca güçlü ve itaat edilen bir sultan ile sağlanabilir. Tarihte sultanların ölümünden sonra ortaya çıkan fitne ve kargaşalar bu hakikatin delilidir. Bu nedenle 'din ile sultan iki ikiz kardeştir': din temel, sultan onun koruyucusudur. Temeli olmayan bina nasıl çökerse, koruyucusuz kalan din de zayıflar. Dolayısıyla imam tayini, şeriatın vazgeçilmez bir gereği olup toplum düzeni ve dini muhafaza için zorunludur.²¹⁵

Gazzâlî'ye göre mevcut durumda fiilen güç ve otoriteyi elinde bulunduran, halka sözünü dinletebilen, yeterlilik ve kudret sahibi olan kimse diğer şartları da haizse, imâmeti sahih olur ve ona itaat vaciptir. İmamın bizzat âlim olması faziletli bir durumdur; fakat ilim noktasında eksikliği bulunan bir imamın, ulemânın bilgisine başvurması ve onlarla amel etmesi de yeterli görülebilir. Gazzâlî'ye göre imamın temel vasıfları, halkı yönetebilme kudreti, ilim ve takva sahibi olmak, Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir" hadisine istinaden Kureyş kabilesine mensubiyet ve halkın ya da nüfuz sahibi kimselerin biatiyle seçilmiş bulunmaktır. İmam tayini de herkese bırakılmamış; doğrudan Peygamber'in tayini, önceki imamın veliaht belirlemesi veya güçlü kimselerin biati olmak üzere üç yolla mümkün görülmüştür. Bu çerçevede Gazzâlî, imamın ilim sahibi olmasını büyük bir meziyet saymakla birlikte tek başına zorunlu görmemiş; asıl önceliği fitneyi önleyerek toplum düzenini tesis edecek kudret ve otoriteye vermiştir.²¹⁶

İmam Gazzâlî, hilâfetin meşruiyetinde "şevket (fiilî kudret/güç)" unsuruna özel bir önem atfeder ve bu kudretin Selçuklu dönemi itibarıyla Türklerin elinde olduğunu açıkça belirtir. Ona göre "şevket" yalnızca askerî güç anlamına gelmez; aynı zamanda

²¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 234-236.

²¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 237-239.

imamın otoritesini koruma ve fitneyi bastırma kapasitesiyle de ilgilidir. Bu bağlamda Gazzâlî şöyle der:

“Bu çağda halk tabakaları arasında kudret ve güç, Türklerdedir. Allah, onları bu yüce makama sevgiyle bağlamış, hilâfete yardım etmeyi ve devletin düşmanlarını bastırmayı Allah’a yakınlık vesilesi olarak gören bir topluluk hâline getirmiştir. Öyle ki, onlar halifenin imâmetini tanımayı ve ona itaat etmeyi, tıpkı Allah’ın emirlerine uymak ve peygamberlerini doğrulamak gibi bir iman esası olarak benimserler.”²¹⁷

Gazzâlî bu sözleriyle Selçuklu sultanının askerî desteğinin yanında halk tabanındaki dinî sadakati de hilâfet meşruiyeti açısından değerlendirir. Türklerin sert mizacına dair yöneltilen eleştirileri ise insan tabiatının kaçınılmaz iniş çıkışları olarak yorumlar. Öyle ki, bu toplulukta imamın otoritesini tanımayan kimse olmayıp hilâfetin düşmanlarına karşı savaşmayı ‘cihad’ olarak kabul ederler.²¹⁸ Böylece Gazzâlî, fiilî güç ile uhrevî meşruiyeti birleştirerek, Türk unsurunu hilâfet teorisinin merkeze yakın bir parçası hâline getirir.

Gazzâlî, imâmet tartışmalarında ideal şartların her zaman eksiksiz bulunamayacağını vurgularken, özellikle “zaruret” ilkesine dayanarak mevcudun sahih kabul edilmesini savunur. Bu yaklaşım, teoride vazgeçilmez addedilen bazı şartların -örneğin ilmî açıdan donanımlı veya Kureyşî olması- zaruret karşısında esnetilebileceğini ima eder. Nitekim onun asıl önceliği, fitne ve kaosu önleyerek ümmetin düzenini koruyacak güç ve kudret sahibi bir otoritenin varlığıdır.²¹⁹ Bu çerçevede Gazzâlî’nin yorumu, ideal nitelikler bulunmasa bile otoriteyi fiilen elinde tutan ve toplumsal düzeni tesis eden bir imamın meşru sayılabileceğini kabul eder. Bu da tarihsel bağlamda, Arap olmayan bir unsurun -örneğin Türklerin- hilâfeti üstlenebilmesine dair kapıyı açık bırakmaktadır.

Gazzâlî’nin siyaset anlayışı, dünyevî bir düzen arayışının yanı sıra dinî hayatın muhafazası için zorunlu bir kurumsallaşma biçimi olarak değerlendirilir. Bu yönüyle onun düşüncesinin felsefi arka plandan bütünüyle kopmadığı görülmektedir. Özellikle adalet, sınıf düzeni ve şer‘î mizan (orta yol) gibi kavramlar üzerinden Platoncu etkilerin Sünnî geleneğe entegre edildiği dikkat çeker. Gazzâlî’nin felsefeye yönelttiği eleştiriler, esasen İsmâilî düşünce ve metafizikçi filozoflara odaklanmakta; bilgi teorisi üzerinden bu akımlara karşı bir ‘Sünnî istikrar’ inşa etme çabasını yansıtmaktadır. Vahyi merkeze

²¹⁷ Gazzâlî, *Fedâ’ihu’l-Bâtuniyye*, 182.

²¹⁸ Gazzâlî, *Fedâ’ihu’l-Bâtuniyye*, 183.

²¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 239-240.

alan bu yaklaşımı doğrultusunda Gazzâlî, felsefenin vahye dayanmayan ontolojik tasavvurlarını meşruiyet sınırlarının dışında bırakmıştır.²²⁰

Gazzâlî'nin siyaset alanında nasihatname tarzında en bilinen eseri, Farsça kaleme aldığı *Nasîhatü'l-mülûk*'tur. Bu eser, daha sonra Musul atabeyi adına Ali b. Mübarek tarafından Arapçaya çevrilmiş ve *et-Tıbrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk* adını almıştır. Eserin Osmanlı sahasında pek çok Türkçe tercümesi yapılmıştır. İlk çeviri *Ahlâk-ı Alâî* müellifi Kınalızâde Ali Efendi'ye aittir. Bir diğer tercüme, Nakşibendî meşâyihından Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (1202/1787) tarafından gerçekleştirilmiştir. En bilinen çeviri ise I. Süleyman devrinde vezîriâzam Damat Rüstem Paşa (ö. 968/1561) adına yapılan ve Âşık Çelebi (ö. 979/1572) tarafından gerçekleştirilen tercümedir. Gazzâlî'nin siyasi fikirlerini içeren pek çok eseri vardır. *İhyâ* ve onun özeti mahiyetindeki *Kimyâ-yı Sa'âdet* ve *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'daki imâmet bahisleri, *Kitâbu'l-müstazhırî (Fedâihu'l-Bâtiniyye)*'nin son iki bölümü, *Mizânü'l-'amel* gibi eserlerinde de siyaset, ahlâk ve toplum düzenine dair görüşlerini ortaya koymuştur.²²¹ Siyasetin ölçü ve dengesini kelâm ilminin ilkelerinden hareketle inşa etmeye çalışmıştır. Gazzâlî, felsefeye yönelik eleştirilerine rağmen tasavvuf ve şeriati birleştiren düşünce yapısıyla, Sünnî İslâm düşüncesine yön vermiştir.²²²

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin şekillendirdiği Sünnî siyaset düşüncesi, Selçuklu tecrübesi üzerinden Erken Osmanlı dönemine intikal etmiş ve meşruiyetin hem şer'î hem örfî esaslara dayandığı bütünleşik bir siyaset zemini ortaya çıkarmıştır. Kelâmî literatürde sistemleşen imâmet ilkeleri, Horasan menşeli fikhî uygulamalarla ve sahadaki örfî pratiklerle etkileşim içinde Osmanlı siyaset aklının temelini oluşturmuştur. Böylece Osmanlılar, Sünnî çizgiyi koruyarak fiilî güç, adalet ve maslahat temelli bir yönetim anlayışı geliştirmiş; İslâm siyaset geleneğinin önceki birikimini kendi tarihsel bağlamlarında yeniden üretmişlerdir.

4.2. Tasavvufî Siyaset: Horasan Tasavvuf Ekolü ve Fütüvvet Geleneği

8./14. yüzyıl siyasetnâme literatürüne bakıldığında bunun büyük çoğunluğunu teşkil eden tercüme eserlerin ekseriyetinin fütüvvet teşkilatı ve kültürüyle yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. 7.-9./13.-15. yüzyıllarda altı defa eski Anadolu Türkçesine

²²⁰ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 161-2.

²²¹ Ejder Okumuş, "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 711.

²²² Gibb, söz konusu dönemde sûfilerin, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde birbirleriyle irtibat hâlinde olan medrese ve dergâhlardan oluşan bir ağ inşa ettiklerini belirtir. bk. Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 29.

tercüme edilen Kâbusnâme²²³ fütüvvet teşkilatıyla ilgili olduğu düşünülen temel eserlerdendir. Ayrıca Şeyhoğlu'nun *Kenzu'l-Kuberâ*'sı, Necmeddîn-i Dâye'nin eserinin kendi şerhiyle ve eklemeleriyle yeniden düzenlediği bir tercümesidir. Necmeddîn-i Dâye'nin ise fütüvvet teşkilatının önde gelen ve Alaaddin Keyhüsrev gibi dönemin yönetici hükümdarıyla yakın temasta olduğu bilinmektedir. Anadolu'da 'Âhilik' adıyla yeniden teşkilatlanan sistemin yüzyıllar boyunca değişen gelişen fütüvvet teşkilatının devamı olduğu ve 7.-9./13.-15. yüzyıllarda birey özelinde eğitsel özelliklerinin öne çıktığı ve yöneticilerin de bu yekunu dikkate aldıkları üzerinde durulması gereken bir konudur.

Tasavvufun ortaya çıkışı Hulefâ-yi Râşidîn sonrasındaki siyasi-toplumsal krizlere bağlanır. Dünyevîleşen Emevî yöneticilerine karşı Peygamber'in zâhidane hayat tarzı örnek alınmış ve Hasan-ı Basrî'nin tavrı bu eğilimin simgesi olmuştur. Bununla birlikte tasavvufun gelişimi, farklı coğrafyalarda değişen siyasi ve toplumsal şartların etkisiyle çeşitlenmiştir. Bu farklılıklar tasavvufun doğrudan yabancı dinlerden veya millî geleneklerden kaynaklandığını göstermemekte; aksine sûfilerin yaşadıkları tarihsel ve toplumsal tecrübeleri İslâmî ilkelerle bütünleştirmeleri sonucunda ortaya çıkan özgün yönelimlere işaret etmektedir.²²⁴

5./10. yüzyılda tasavvufî cereyanlar, İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde, Suriye'de Kûfeli Ebû Hâşim (ö. 150/767) tarafından kurulan ilk zaviye, tasavvufun kurumsal yapısının başlangıcını teşkil etmektedir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mısır'da yetişen Zunnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Horasanlı Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi isimler, tasavvufun ilk temsilcileri arasında yer almaktadır. Daha sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) faaliyetleriyle tasavvuf geniş bir etki alanı bulmuştur. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), tasavvufun Ehl-i Sünnet mezhebine uygunluğunu savunan risaleler kaleme almış, Gazzâlî ise bu konuyu eserleriyle desteklemiştir. Şehâbeddin Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) *Hikmetü'l-işrâk* ve *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserleri, tasavvufun felsefî boyutunu ortaya koymaktadır. Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 632/1234) ise halk arasında geniş bir nüfuz kazanarak tasavvufun yayılmasına katkı sağlamıştır.²²⁵ Felsefeye kıyasla toplumsal tabanı güçlü olan fıkıh ve tasavvuf, Sünnîliğin halk arasında kökleşmesinde belirleyici olmuştur. Sünnî fıkıh ve tasavvuf, topluma ulaşarak dinî anlayışın yayılmasında etkili olmuştur. Ulemânın toplumsal gücü ve medreselerin

²²³ Müellif, telif tarihi ve nüsha özellikleri gibi teknik vasıfları için "Giriş"e bakınız.

²²⁴ F.R. Mahendra vd., "Between Baghdad and Khurasan: Early Sufism in Islamic History at 7-9 M Century" 7/2 (ts.), 127.

²²⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 17-18.

kurumsal yapısına ilaveten tasavvuf, halkın Sünniliği benimsemesini sağlayan belirleyici bir yol olmuştur. Tasavvuf, Horasan ekolünün iş birliği ve yardımlaşma ilkesiyle yaşamsal gereklilikleri sistemli bir şekilde öğreterek toplumu inşa eden bir sistem haline gelmiştir. Pratik boyutta zamanla siyasi gücü de ifade eden tasavvuf, halkın içinde var olarak önem kazanmıştır.²²⁶

3./9. yüzyıldan itibaren tasavvufî oluşumların şekillenmesinde iki eksen öne çıkar: Bağdat ekolü ve Nîşâbur/Horasan ekolü. Bağdat çizgisinde tevhid ve mârifet temaları ağır basarken, Nîşâbur/Horasan hattında melâmet ve fütüvvet vurgusu belirgindir. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), talebesi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) ve onun öğrencisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî Horasan ekolünün başat temsilcileridir. Özellikle Sülemî ve Kuşeyrî'nin metinleri, Horasan tasavvufunun kavramsal çerçevesini kayıt altına alarak süreklilik kazandırmıştır. Horasan Melâmîlerinin görüşlerini yansıtan Sülemî'nin *Hakâ'îku't-tefsîr*'i, sonraki işârî tefsirlerin ana kaynaklarından biri olmuş; Kuşeyrî'nin *Letâ'ifü'l-işârât*'ı, Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) *'Arâ'isü'l-beyân*'ı, Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî*'si (*et-Te'vîlât*) ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ında bu etkilerin izleri görülmüştür.²²⁷ Tasavvufun yaklaşık dört asra yayılan teorik teşekkül sürecinde Horasan'ın merkezi konumu, bölgenin yetiştirdiği figürlerin çeşitliliğiyle de teyit edilir. İbrahim b. Ethem (ö. 161/778 [?]), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), Hücvirî (ö. 465/1072 [?]), Gazzâlî ve Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Ahmed-i Nâmekî Câmî (ö. 536/1141), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hâce Abdullah Herevî (ö. 481/1089), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi isimler; aşk, ilim, rihle ve şuttâr kültürü üzerinden Horasan tasavvufunun ve genel tasavvuf tarihinin sembol şahsiyetleri arasında anılır.²²⁸

Emevîler döneminde pasif bir direniş gösteren tasavvuf akımı sonrasında fütüvvet anlayışının belirgin hale geldiği görülmektedir. Fütüvvet ehlinin bir kısmına *ayyar*, bir kısmına *şatır*, asker olanlara *sipahi* denilirdi. Hicri 3. yüzyılın ortalarından sonra *Reisü'l-*

²²⁶ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Özdemir ve Mustafa Necati Barış (ed.), *Tarihte Müslümanlar -Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı-*, c. 2 (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 220-247, 568-593.

²²⁷ Osman Çetin, "Horasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998).

²²⁸ Mustafa Altunkaya, *Journal of Turkish Studies*, "Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri" 11/2 (2016), 134.

fityan veya *Reisü'l-ayyar* olarak adlandırılan kimselerin altındaki grupların sosyal, siyasi ve askerî olaylarda aktif rol aldıkları görülmektedir.²²⁹

Fütüvvet, Müslüman devletlerde hızlanan şehirleşmenin doğurduğu toplumsal değişime uyum arayışının üzerinde ortaya çıkan bir müessesedir.²³⁰ Şehirleşmeyle birlikte boy bağlarının çözülmesi, kan dayanışmasının zayıflaması ve piyasa/meslek temelli ilişkilerin öne çıkması, gençlerin ortak hayat ve dayanışma ihtiyacını artırmış; bu zemin üzerinde başlangıçta “gençlik toplulukları” niteliğindeki fityân grupları teşekkül etmiştir. Fityânın serbest ve gevşek yaşam tarzına meyyal örnekleri bulunsa da süreç içinde ahlâkî ve tasavvufî bir çerçeve inşa edilerek fütüvvet adıyla daha disiplinli, erkân ve edeple tanımlanmış bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan fityân, çoğu zaman fütüvvetin erken formu olarak değerlendirilir.²³¹ Fityân gruplarının bir kısmı, ahlâkî ve tasavvufî gelişimi reddederek eski Arap “fetâ” kültürüne dayanmış ve daha gevşek bir hayat tarzı benimsemiştir.²³² Eski Arap gelenekleri ve şiirinde kullanılagelen *fetâ*, cömertlik ve cesaret olmak üzere iki erdemi temsil etmekteydi.²³³ Eski Arap geleneklerinde *fetâ* kavramının cömertlik ve mürüvvetle birlikte düşünüldüğü, Arap kültüründe dolaşımda olan şiirlerde de kendini göstermektedir.²³⁴

Horasan’da Fars, Türk ve Arap unsurlarının birlikte yaşadığı çoğulcu sosyal yapı, Emevîlerin mevâlî politikası sebebiyle Arap olmayan Müslümanların ikincil konuma itilmesiyle belirginleşen bir “farklılık ve ayrışma” deneyimi üretmiştir. Bu tecrübe, bölgede katı hukukî okumalardan ziyade dinin ahlâkî ve evrensel ilkelerine yönelimi teşvik etmiş; zühd ve tasavvufî eğilimlerin kök salmasına elverişli bir zemin oluşturmuştur. Böylece Horasan tasavvufu, bireysel maneviyatın yanında toplumsal

²²⁹ Mikail Bayram, *Ahi Evran ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu* (Konya, 1991), 17-18; İsmail Pırlanta, ayyarların siyasi faaliyetlerini Bağdat ve Sistan bölgelerini iki merkez olarak kabul ederek tarihî süreç içerisinde Emevîler, Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular, Saffârîler ve Gaznelîler gibi farklı siyasi otoritelerin idaresi altında incelemiştir. Bk. İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Şehir Eşkıyaları: Ayyarlar*, 87-185.

²³⁰ Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri* (İstanbul, 1992), 31.

²³¹ Fatih Güzel, “XIII. yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri” (III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu, Kırşehir, 2018), I/238.

²³² Ocak, G. Widengren’e dayanarak fütüvvetin kökenini, Mitra kültürüyle ilişkili, siyah zemin üzerine ejderha motifli bayraklarla sembolleşen ve kriz dönemlerinde etkin rol oynayan Mairya topluluklarına bağlar. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet (Tarih)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 261-263.

²³³ Örnekleri için bk. Ömer ed-Desûkî, *el-Fütüvve ‘inde’l-‘Arab* (Kahire: Vizâretü’t-Terbiyye ve’t-Ta’lîm, 1951), 88-89.

²³⁴ Örneğin; “أماوي! إني لا أقول لسائل إذا جاء يوماً: حلّ في مالنا نزر / أماوي! ما يُغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت نفس وضاق” “بها الصدُر Ey Maviyye! Bir dilenci bir gün gelip çıktığında ‘malımız azaldı’ demem ben / Can boğaza dayanıp göğüs daraldığında zenginlik bir delikanlıya ne kazandırır?” bk. Hâtîm b. Abdullâh b. Sa’d et-Tâî, *ed-Dîvân* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990), 72; Arap tarihinde şiirin dolaşımı hakkında bk. Özkardaş, “Câhiliye döneminde fütüvvet”, 72.

düzen ve uyum arayışını da dinî bir muhtevayla ilişkilendiren bir damar hâline gelmiştir.²³⁵

Moğol akını öncesi ve sonrasında Horasan, Mâverâünnehir, İran, Irak, Suriye, Doğu Afrika ve Anadolu'da faaliyet gösteren bu topluluklar, yer ve zamana göre 'Harâfişa, Ayyârân, Şattârân, Mutattavvi'a, Cuvaydiya, Zanâtîra, Fityân, Fütüvvetdârân, Runüd' gibi adlarla anılmış; kıyafetleri ve ahlâkî ilkeleri kısmen farklılık göstermiştir.²³⁶ Irak-İran coğrafyasındaki kaynaklarda bu zümreler çoğunlukla "ayyar" adıyla kaydedilmiştir. Bu gruplar zaman zaman düzen karşıtı bir karakter sergileyerek yağma ve çapul gibi faaliyetlerde bulunmuş, alt sosyal tabakalar nezdinde destek görmüştür.²³⁷ Devlet otoritesine mesafeli durmaları, ihtilaflarını kendi iç mekanizmalarıyla çözmeleri ve resmî mahkemelere başvurmamaları dikkat çekicidir.²³⁸ Söz konusu hareket, özellikle Abbâsîler döneminde Bağdat'ta ciddi bir siyasî tehdit hâline gelmiştir. Burcumî adlı bir liderin halk nezdinde büyük itibar kazanması, bu çevrelerin devlet otoritesine alternatif bir güç odağı oluşturduğunu göstermektedir.²³⁹

530/1135 yılında Bağdat'ta yönetimi fiilen ele geçiren bu zümreler, şehirde anarşiye yol açmış; tüccar ve esnafı baskı altına alarak mallarına el koymuştur. Halk, kendisini koruyabilmek için silahlanmak zorunda kalmıştır.²⁴⁰ 533/1138'de Irak'ta güç kazanan liderlerden İbn Bekran'ın Enbâr'da kendi adına para bastırması,²⁴¹ hareketin ulaştığı siyasî nüfuzu göstermektedir. Selçuklu Sultanı Mesud'un Bağdat'a gelişiyle isyan bastırılmış; ileri gelenler idam edilmiş ve oluşum büyük ölçüde dağıtılmıştır. Ancak Selçuklu ordusu şehre girdiğinde halkın bir kısmının bu grupları koruması, toplumsal tabandaki desteğin sürdüğünü göstermektedir.²⁴² Bazı devlet adamlarının söz konusu çevrelerle iş birliği yapması, onların merkezî otoriteye meydan okumasını kolaylaştırmıştır. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un 550/1155 yılında destekçilerini idam ettirmesiyle hareket zayıflatılmışsa da²⁴³ bu tür oluşumlar merkezî idareler için uzun

²³⁵ Himmet Konur, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (I-V. Asırlar)", (2005), 10-12.

²³⁶ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 86.

²³⁷ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 157-158.

²³⁸ Franz Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)" 15/1-4 (Ağustos 2015), 10.

²³⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, IX/213.

²⁴⁰ Mustafa Recep Neccar, *Hikâyetü's-Şuttâr ve'l-Ayyârîn* (Kuveyt: Marife, 1981), 114.

²⁴¹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, VIII/302-309.

²⁴² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, X/85.

²⁴³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, X/106.

sürelî bir sorun teşkil etmeye devam etmiş; popülerliklerini Halife Nâsır-Lidînillâh dönemine kadar korumuştur.²⁴⁴

Köprülü'ye göre 9.-11. yüzyıllarda merkezî idarenin çevre bölgelerde sınırlı kapasitesi, hükümdarların iç ve dış tehditlere karşı ilâve güç arayışını beraberinde getirmiştir. Bu ihtiyaç, bahsettiğimiz grupların askerî-dinî nitelikli yapılara evrilmesine yol açmıştır. Abbâsî şehirlerinde ayyârlar, Mâverâünnehir'de ise ribât çevresinde teşekkül eden gaziler bu dönüşümün farklı tezahürleridir. Köprülü, bu iki oluşum arasında bağlantı kurarak, Tâhirîler ve Saffârîler döneminde İran'da görülen benzer yapıları da aynı sürecin bir parçası olarak değerlendirmiş; özellikle Sâ mânîler devrinde sınırdaki Türk topluluklarına karşı savaşan gazilerin “gazi” unvanını dinî bir meşruiyet söylemiyle taşıdıklarını vurgulamıştır.²⁴⁵

Moğol istilâları ve ardından gelen salgınlar, bölgede dinî-sosyal ihtiyaçların karşılanmasında tekke merkezli bir örgütlenmeyi öne çıkarmıştır.²⁴⁶ Bu süreçte sûfî ağların yaygın faaliyeti, İslâmî kimliği ve ilmi farklı havzalara taşıyan ana kanallardan biri hâline gelmiş; Buhârâ'da Nakşibendîlik ve Anadolu'da Mevlevîlik gibi yapılar bölgesel cazibe merkezlerine dönüşmüştür. Medrese ağının zayıflaması ve âlim dolaşımlarının batı havzalarına yönelmesi, ilmî ve kültürel ağırlık merkezlerinin kısmen Anadolu, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kaymasına zemin hazırlamış; İran ve Orta Asya, eski canlılığını uzun süre tam olarak geri kazanamamıştır.²⁴⁷

Nefse hâkimiyet, iyilikseverlik ve cömertlik gibi yüksek ahlâkî meziyetleri önceleyen sûfî çevreler, 9. yüzyılda başta Nîşâbur olmak üzere Şam ve Horasan havzalarında fityân topluluklarını teşkil etmeye başlamıştır. Fütüvvet hareketinin öncüleri büyük ölçüde Horasan'da yetişmiş sûfîlerdir: Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859) gibi sufiler bu çizginin erken isimleri arasında zikredilir. Bu zemin, fityân pratiklerinin zamanla ahlâkî ve tasavvufî bir içeriğe kavuşturularak fütüvvet kimliğine dönüşmesine imkân vermiştir.²⁴⁸

²⁴⁴ Sultan Sencer'e yapılan isyan için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 1987, VIII/388; Sultan Mesud'un vefatı üzerine Abbâsî hilâfetinin bağımsızlığını sağlamak isteyen Halife müktefi'nin 547/1156'da kurmuş olduğu orduya Ayyarları da davet etmesi hakkında bk. Neccar, *Hikâyetü's-Şuttâr ve'l-Ayyârîn*, 115.

²⁴⁵ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 86.

²⁴⁶ Köprülü, Horasan'ın eski İran an'anelerini koruduğunu ve fakat tasavvuf hattının bağımsız olarak sürdüğünü belirtir. Herat, Nîşâbur, Buhara, Fergana gibi merkezlerde şeyhlere “bab” yani baba denilmeye başlandığını belirtir. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 18.

²⁴⁷ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 208.

²⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996).

‘Horasan Melâmetiyesi’ olarak anılan bu topluluğun ıstılahlarında mürüvvet ve fütüvvet tabirleri bulunmaktadır. Büyük merkezlerde ticaret ve sanayi ile ilgili farklı meslek gruplarının birleşip teşkilatlanması ve bu tasavvufî zümrelerin ayyarlar ile olan alakaları sebebiyle söz konusu ıstılahlar bu teşkilatlar içerisinde kullanılmaya başlanmıştır. Kendilerine mahsus oluşturdıkları ahlâkî prensiplerin oluşmasında bu tasavvufî tesir söz konusudur. Horasan erenlerinin kıssaları Selçuklu ve Osmanlı siyâsetnâmelerinde halkın önderleri olarak geçirilmiştir. Nitekim daha önce böyle bir sosyal grup Selçuklu siyâsetnâmelerinde de bulunmaktadır.²⁴⁹

Horasan ekolü melâmet, fütüvvet ve halkla iç içe yaşamayı esas almıştır. Nîşâbur merkezli sûfî çevreler, yazılı eserler aracılığıyla tasavvufun teorik temellerini kalıcı hâle getirmiş ve bu anlayış Selçuklu döneminde Batı’ya, özellikle Anadolu’ya taşınarak Osmanlı siyaset düşüncesinin ahlâkî zeminini beslemiştir. Konu hakkında ilk müstakil telif Muhammed b. Hüseyin Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Kitabü’l-Fütüvvet* adlı eseridir. O fütüvveti “Allah’ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zâhiren ve bâtinen ya da gizli ve açık bir şekilde ahlâkın en güzeline sarılma” olarak tanımlar.²⁵⁰ *Mukaddime fi’t-Tasavvuf* adlı eserinde ise fütüvvetin gerekleri beş tanedir: Emanet, sıyanet, sıdk, güzel kardeşlik, içi düzeltmek.²⁵¹ Ayrıca *Kitabü’l-Fütüvve*’sinde fütüvvet esasları doğruluk, vefa, cömertlik, utanma, güzel huy, kerem sahibi olmak, dostlarla şakalaşmak, kötü işlerden kaçınmak, ahde vefa, kinden kötü düşünceden uzaklaşmak, tanrı için sevmek ve düşmanlık etmek mal ve mevki dostlardan esirgememek olarak özetlemektedir.

11. yüzyılda insan ve toplum ahlâkı üzerine kaleme aldıkları eserlerle fütüvvet anlayışının benimsenmesinde etkili olan iki önemli isim bulunmaktadır. Bunlar Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile Keykâvus b. İskender’dir (ö. 475/1082’den sonra). Eserleri, Halife Nâsır-Lidînillâh’ın faaliyetlerinden yaklaşık 150 yıl önce yazılmıştır. Kuşeyrî’nin eseri *Risâletü’l-Kuşeyriyye* 437/1045 yılında yazılmıştır. Ziyârililer hanedanından olan Keykavus’un oğlu Gilanşah için kaleme aldığı *Kâbusnâme* ise 475/1082 yılında kaleme alınmıştır.²⁵² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî fütüvveti, ebedî olarak başkalarının işinde olmak şeklinde tanıtip çeşitli sufi ve müelliflerin görüşlerinden faydalanarak kendi nefsinin başkasına üstün görmeme, adil ve inaslı

²⁴⁹ Örneğin Gazzâlî’de Fudayl b. İyaz atıfları için bk. İmam-ı Gazâlî, *Mülkün Sultanlarına... Nasihatü’l-Mülûk*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020), 50, 80.

²⁵⁰ Süleyman Ateş, *Tasavvufta Fütüvvet* (Ankara: AUİF Yayınları, 1977), 24-95.

²⁵¹ Sülemî, *Mukaddime fi’t-Tasavvuf*, *Sülemî’nin risaleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara, 1981), 92-93.

²⁵² Namık Sinan Turan, “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci” 52 (Ekim 2010), 426.

davranma, üstünlük yarışına girmeme, zenginlerle yarışmama, istemekten vazgeçme, eziyetten kaçınma ve ticarete arkadaşından kâr almama şeklinde açıklamıştır.²⁵³ Bu eserlerdeki ilkeler Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) eserindeki ilkelere büyük ölçüde benzemektedir. Aslında önceki eseri '*Avârifü'l-Ma'ârif*'te muhtelif bahislerde ve özellikle fütüvvet adlı bölümde anlatılan bu ilkeler, Nâsır-Lidînillâh'ın isteği üzerine kaleme alınan *Fütüvvetnâme*'de bir tüzük halinde derlenmiştir.²⁵⁴ Öte yandan Sühreverdî'nin geliştirdiği İsrâkî felsefeyi de burada zikretmemiz gerekir.²⁵⁵ Sühreverdî felsefesini keşf, ilham ve sezgi temelli bilgiyle şekillendirmiş; bu yönüyle akıl-merkezli Meşşâî gelenekten ayrılmıştır.²⁵⁶ Onun düşüncesi felsefi/tasavvufî bir sistem ve fütüvvet teşkilatı ile sosyal hayatta da etkisini göstermiştir. Bu teşkilatlanma biçimi, ahlâkî olgunluk ve meslekî yeterliliği esas alarak birey-toplum ilişkisini tasavvufî ilkeler doğrultusunda yeniden şekillendirmiştir.

11. yüzyılda fütüvvet anlayışını yansıtan diğer önemli eser olan *Kâbusnâme*'de fütüvvete ayrılan bölüm, eserin Anadolu'daki ahîlik-fütüvvet çizgisinin Horasan arka planıyla rabitasını ayrıca görünür kılar. Bu bölgenin ilmî faaliyetlerinin oldukça gelişmiş olması bu bölgeden gelen 'Horasan erenleri'nin toplumun bir nevi saygıdeğer önde gelen kişileri olması göz önünde bulundurulmalıdır. Şeyhoğlu'nun *Kâbusnâme* tercümesinin mukaddimesinde eserin ithaf edildiği Germiyanoglu Mehmed Bey'in oğlu Süleyman, 'beyler beyi' ve 'comardlık kanı' sıfatlarıyla anılmaktadır.²⁵⁷ Eserde 'comardlık (cömertlik/civanmerdlik)' kavramı, bir ahlâkî erdem olmasının yanında kökenleri fütüvvet teşkilatına dayanan bir toplumsal ve siyasi düşünce biçimi olarak sunulmaktadır. *Kâbusnâme*'de bu konuya ayrılmış özel bir bölüm bulunmakta, cömertlik erdemi adeta yiğitlik, ahlâk ve toplumsal dayanışma ilkeleriyle iç içe geçmiş bir fazileti ifade etmektedir. Bu bağlamda mukaddimede kullanılan bu övgü, eserin içeriğiyle tutarlı bir biçimde, hükümdarın fütüvvet anlayışıyla özdeşleştirilen niteliklerle yüceltilmesine işaret etmektedir.

Erken Osmanlı devrinde tasavvufî siyaset perspektifinin esas temsilcileri, Necmeddîn-i Dâye gibi Kübrevî şeyhleri ve onların eserlerinde yansımaları bulan

²⁵³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Tasavvuf'un İlkeleri (Risale-i Kuşeyrî)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul, 1978), 362-369.

²⁵⁴ Turan, "Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci", 426.

²⁵⁵ Düşüncesinde kadim İran geleneklerinden ve mecusî sembolizmden izler görüldüğüne dair görüşler bulunmaktadır. Henry Corbin, Sühreverdî öğretisini Zerdüşti düşüncesinin felsefî bir dirilişi olarak yorumlamaktadır. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), I/355-381; Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İsrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri" 11/2 (02 Aralık 2014), 78.

²⁵⁶ Ahmedî, *İskendernâme*, 503.

²⁵⁷ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 83/1b.

fütüvvetçi anlayıştır. Bu döneme dair doğrudan kaynak, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'ının Türkçe tercümesidir. Eser, İbnü'l-Arabî'nin nazarî tasavvuf çizgisiyle birçok ortak kavram ve yaklaşımı paylaşmakla birlikte, çalışmada Osmanlı'ya intikal etmiş tercüme metinler üzerinden hareket edilmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî tesirine işaret edilmekle birlikte, kendisinin eserleri birincil kaynak olarak alınmamış; değerlendirmeler, Dâye'nin eseri ve onun Osmanlı düşünce çevrelerindeki varlığı üzerinden yapılmıştır. Öte yandan Osmanlı tasavvufi siyaset anlayışının klasik dönemdeki ana eksenini, İbnü'l-Arabî'nin başlattığı ve İsmail Hakkı Bursevî ile sistemleşen Ekberî gelenektir.²⁵⁸ Bu çizgi, siyaseti ilâhî isimler teorisi etrafında temellendirerek devlet düzenini ontolojik bir varlık tasavvurunun yeryüzündeki tezahürü olarak yorumlar; Osmanlı'yı da bu metafizik düzenin somut bir numunesi olarak görür.²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, her ne kadar Anadolu'ya erken dönemde gelmiş ve tasavvufi düşüncesi yerel çevrelerde yayılmış olsa da siyaset teorisinin Osmanlı siyasi düşüncesinde sistemli biçimde yer alışı daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, İdris-i Bidlîsî'nin çalışmaları, İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'si başta olmak üzere bazı eserlerini merkeze alarak Osmanlı siyaset literatürüne dâhil etmiş ve bu gelenek sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin siyaset teorisi, erken Osmanlı kaynaklarında doğrudan görünmezken, 10./16. yüzyıl itibarıyla belirgin bir metinsel ve kavramsal çerçeve kazanmıştır.²⁶⁰

Necmeddîn-i Dâye, Selçuklu ve Hârizmşah iktidar alanlarında bulunmuş,²⁶¹ ömrü boyunca Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Anadolu, Azerbaycan, Horasan ve Harizm bölgelerinde seyahat etmiştir. Moğol akınları sebebiyle Anadolu'ya gelmiş; Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykûbâd'ın iltifatına mazhar olmuş, dönemin ilim merkezlerinde pek çok âlim ve sûfî ile görüşmüştür. Kayseri'de Ramazan 618/Ekim 1221'de yazımına başladığı *Mirsâdü'l-ibâd*'ı, 31 Haziran 1223'te Sivas'ta tamamlayarak Sultan Alâeddin Keykûbâd'a sunmuştur. Müellif, Anadolu'ya gelmeden önce eserin ilk taslaklarını hazırlamış, Kayseri ve Sivas'ta metni yeniden işleyerek nihai şekle kavuşturmuştur. Eserin henüz tamamlanmamış bir müsveddesi Şihâbeddin Sühreverdî'ye takdim edilmiş, Sühreverdî

²⁵⁸ Gibb, söz konusu dönemde sûfilerin, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde birbirleriyle irtibat hâlinde olan medrese ve dergâhlardan oluşan bir ağ inşa ettiklerini belirtir. bk. Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 29.

²⁵⁹ Ekberî eksenin Osmanlı siyaset düşüncesindeki tezahürünü ana tema olarak ele alan müstakil bir doktora tezi de bulunmaktadır. bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh, 2017).

²⁶⁰ bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh, 2017), 33-47.

²⁶¹ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Necmeddîn-i Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd* (Tahran, 1366), 9-132.

tarafından beğenilerek Dâye'ye Anadolu'da kalması tavsiye edilmiş ve bu doğrultuda Sultan'a tavsiye mektubu verilmiştir.²⁶²

Necmeddîn-i Dâye, siyaset anlayışını tasavvufi ilkeler, ahlâk felsefesi ve seyr-i sülûk sistemiyle temellendirmiştir. *Mirsâdü'l-ibâd*, bireyin kemâl yolculuğu ile toplumun düzeni arasında doğrudan bir bağ kurar. Ona göre siyaset, halkı hem dünyevi hem de uhrevi anlamda mutluluğa ulaştıracak bir rehberlik sanatıdır. Bu nedenle bir yönetici, nefis terbiyesinden geçmiş, manevî kemâle ulaşmış bir kişi olmalıdır. Devlet, Allah'ın iradesine uygun şekilde inşa edilmeli; adalet, merhamet ve hikmet temel ilkeler olmalıdır. Dâye'nin siyaset felsefesi, Fârâbî'nin "erdemli toplum" fikrine yaklaşır; çünkü yönetim, bireylerin yetkinleşmesi ve Hakk'a yaklaşması sürecine hizmet etmelidir. Öte yandan Allah'ın sıfatlarının insanda tecelli etmesi fikri doğrultusunda İbnü'l-Arabî geleneğiyle de benzerlik taşır. Her bir sosyal makamın, bir seyr-i sülûk aşamasına karşılık geldiği bu yapı, toplumun ahlâkî-manevî bir örgütlenme içinde düşünülmesini sağlar. Dâye aynı zamanda fütüvvet teşkilatları aracılığıyla meslek ve maneviyatı birleştiren bir ahlâk sistemi inşa eder. Bu yapı onun hocası Necmeddîn-i Kübrâ, Şihâbüddîn Sühreverdî ve nihayetinde Cüneyd-i Bağdâdî üzerinden gelen Horasan tasavvuf geleneği ile sıkı bir bağ içindedir.²⁶³ Böylece Dâye'nin düşüncesi bireysel ve toplumsal düzeyde ahlâkî olgunluğu hedefleyen, bütüncül bir tasavvufî siyaset modeli sunar.

Mirsâdü'l-ibâd, zahirde halkın Hakk'a sülûkunu konu alan bir tasavvuf eseri olmakla birlikte, toplumun farklı kesimlerinin konum ve görevlerini belirleyen siyasi unsurlar da içerir. Eserin özellikle beşinci bölümü, sultanlar, vezirler, yöneticiler, ulemâ, tüccarlar, zanaatkârlar, çiftçiler ve işçiler gibi çeşitli sosyal sınıfların sorumlulukları ile Hakk'a yaklaşımlarına veya uzaklaşmalarına neden olan hâlleri ele alır. Dâye, bu sınıfları en üst cins ve tür ilişkisine göre tasnif eder; her bir sınıfın hem doğrudan Hakk ile hem de sultan aracılığıyla kurduğu irtibata dikkat çeker. Bu yaklaşım, Ekberî gelenekte - özellikle Sadreddîn-i Konevî'de- görülen "vech-i hâs" kavramıyla benzerlik gösterir. Her varlığın Hakk ile özel irtibatı, onun toplumsal konumunu ve mânevî yolculuğunu belirler. Farklı toplumsal gruplar, Hakk'a yönelik tercihiyle ihtilaflarını birliğe dönüştürür; böylece sûfî düşüncenin hedeflediği mânevî bütünlük ile siyasi düzenin aradığı toplumsal uyum birleşmiş olur.²⁶⁴

²⁶² Necmeddîn-i Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd*, 23-24.

²⁶³ İbrahim Halil Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 4/1520.

²⁶⁴ Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 32-33.

Eser, Anadolu Selçuklu döneminden itibaren Osmanlı coğrafyasında da büyük rağbet görmüştür. Yazma eser koleksiyonlarındaki nüsha yoğunluğu, *Mirsâdü'l-İbâd*'ın Osmanlı dönemi boyunca hem tarikat çevreleri hem de yönetici sınıf nezdinde yaygın bir rağbet gördüğünü göstermektedir. Bu eserin Osmanlı sahasında tespit edilen ilk Türkçe tercümesi, Kâsım b. Mahmûd Karahisârî tarafından, Sultan II. Murad (824-848/1421-1444) için hazırlanmış olup 825/1422 tarihinde *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdi'l-İbâd* adıyla kaleme alınmıştır.²⁶⁵ Metnin, sonraki yüzyıllarda da farklı biçimlerde tercümeleri ve uyarlamaları yapılmıştır.²⁶⁶ Osmanlı dönemindeki tercümeleri eserin siyasi tasavvuf literatüründe model teşkil eden yapısını ortaya koymaktadır.

4.3. Felsefi Siyaset Teorisi

İslâm siyaset düşüncesi, oluşum sürecinde fıkıh ve kelâmın normatif çerçevesinin yanı sıra felsefenin ürettiği kavramlar ve teorilerle de şekillenmiştir.²⁶⁷ Bu felsefi damar, özellikle Meşşâî gelenek aracılığıyla İslam dünyasında güçlü bir etki bırakmış; Antik Yunan'dan miras alınan siyaset, ahlâk ve toplum teorileri İslâmî kavramsal evrenle yeniden yorumlanmıştır. Abbâsî dönemi tercüme hareketiyle birlikte Platon ve Aristoteles'in temel eserleri Müslüman filozofların eline geçmiş, bu miras Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi düşünürlerin elinde özgün bir senteze dönüşmüştür.²⁶⁸ Bu alt bölümde, söz konusu mirasın İslâm düşüncesine intikali ve İslâm filozoflarının siyaset teorisine kazandırdıkları özgün katkılar ve Osmanlı'ya kadar uzanan tesirleri incelenecektir.

Doğu dünyasının Antik Yunan'dan haberdar olması Büyük İskender dönemine kadar uzanır. İskenderiye, Antakya, Harran, Nusaybin ve Cündişâpûr gibi merkezlerde Yunan felsefesi okutulmuş ve Süryani âlimler aracılığıyla İslam dünyasına taşınmıştır.²⁶⁹

²⁶⁵ Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486) Karahisârî, *İrşadu'l-Mürîd ile'l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu'l- İbad* (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 474); Tercümesi için bk. Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*, thk. Özgür Kavak, çev. Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486) Karahisârî (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

²⁶⁶ Germiyanogulları beyi Süleyman Şah'a sunulan telifi tercümesi için bk. Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu - Kemal Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ:(inceleme, metin, indeks)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991); Ayrıca Ebu'l-Fazl Münşî eş-Şîrâzî, Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim ettiği *Düsturu's-Saltana*'da, eserin beşinci bölümünü esas alıp bazı kısımları değiştirerek yeniden kaleme almıştır. Bunun dışında Halvetî şeyhi Kâsım Çelebî'nin, II. Mehmed için gerçekleştirdiği bir tercüme daha bulunmaktadır. Değerlendirmeleri için bk. Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*, thk. Özgür Kavak, çev. Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486) Karahisârî (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27-28.

²⁶⁷ Kutluer, felsefeye muhalif bir tutum sergileyen pek çok Müslüman düşünürün dahi, farklı derecelerde de olsa 'İslâm felsefesi paradigması'na iştirak ettiğini belirtmektedir. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 20.

²⁶⁸ Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi. Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mukellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 129-133.

²⁶⁹ T. J. De Boer, *The Histoy of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publications, 1967), 11.

İlk İslâm fetihlerinde karşılaşılan Helen ve Fars mirası, Hz. Ömer'in temkinli tutumunu belirlemiş; buna karşılık Muâviye, Bizans ve Sâsânî siyasi geleneğinden etkilenmiş, gayrimüslimleri yönetime dâhil etmiştir.²⁷⁰ Süryaniceden ilk çeviriler Emevîler döneminde başlamış, Abbâsîler devrinde ise 215/830 yılında Beytü'l-Hikme'nin kurulmasıyla tercüme faaliyetleri sistemli bir hâl almıştır.²⁷¹

Abbâsî döneminde Sâsânî, Hint-Sâsânî ve Antik Yunan siyaset metinleri Arapçaya çevrilmiştir. Platon'un *Cumhuriyet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı*; Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* İslâm filozoflarının başlıca kaynakları olmuştur. *Politika*'nın bazı bölümleri bilinse de kölelik ve ırk üstünlüğü gibi unsurlar Müslüman düşünürlerin ilgisini sınırlamıştır. Buna karşılık Platon'un ilahî yasa anlayışı daha çok benimsenmiştir.²⁷² Aristoteles "muallim-i evvel" kabul edilmiş; özellikle siyaset ve ahlâk görüşleri önemsenmiştir. İlk çevrilen eserler arasında ona isnat edilen *Esûlûcyâ* (aslında Plotinus'un *Enneadlar*ından bölümler) ve Porfirios'un *İsagoci*'si vardır. Bu metinler İslâm medreselerinde uzun süre okutulmuştur.²⁷³

Platon'a atfedilen *Vasiyyetü Eflâtûn* gençlere ahlâki-siyasi öğütler sunmuş; Aristoteles'e nispet edilen *Peri Basileias* ve *Vasiyyetü Aristâtâlis* hükümdar-tebaa ilişkisi ve ahlâki öğütleriyle İslâm siyaset düşüncesinde etkili olmuştur. Ancak bunlar teorik boyuttan daha çok pratik nasihatler içerir. Aristoteles'e aidiyeti bilinen *Politika* adlı eserinin ise Arapçaya intikal etmediği genel kabul görmektedir. Bu eserde olup da İslâm düşünürlerinde izi görülen hemen her mesele *Nikomakhos Ahlâkı* eserinde de zikredildiğinden bu intikale işaret eden açık bir örnek bulunamamıştır.²⁷⁴ İslâm felsefesinin klasik döneminde *Politika*'ya ilgi duyulmamasının nedenleri arasında, eserdeki köle, kadın ve erkek arasındaki doğal ayrımcılık ile Yunanlıların diğer milletler üzerinde ırksal üstünlük vurguları gibi unsurların, Müslüman düşünürlerin Aristoteles algısıyla çelişmesi yer alabilir. Ayrıca, *Politika*'nın çoğunlukla belirli bir toplumun

²⁷⁰ Muaviye ilk deniz aşırı seferini düzenlerken Şam valisi iken gayrimüslim halkın çoğunlukta olduğu bir bölgede yaşamaktaydı. O Sasânî ve Bizans'ın siyasi tecrübe ve yönetim becerilerine ilgiliydi. Muaviye'nin Kısra ve Kayser'lere olan ilgisinin Hz. Ömer ve diğerlerinin eleştirilerine dair bk. Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 92,115,132, 163; Philip K. Hitti, onu Hz. Ömer'den sonraki ikinci kurucu olarak görür ve Bizans etkisine dikkat çeker. Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London: Macmillan, 1970), 195.

²⁷¹ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 8.

²⁷² Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi. Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 129-133.

²⁷³ Modern döneme kadar Osmanlı medreselerinde mantık derslerinde, -içerik olarak bu eserden daha kapsamlı- *Şerh-i İsaguci* eserleri okutulmuştur. En meşhuru Molla Fenârî'nin (834/1431) Esirüddin el-Ebherî'nin (663/1265) *İsaguci (er-Risaletü'l-Esiriyye fi'l-mantık)* adlı eserine yaptığı *el-Fevâidu'l-Fenariyye* adlı kitaptır. bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî" (Ankara, 2020), 30/248.

²⁷⁴ Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 68.

seküler koşullarına odaklanması, felâsifenin evrensel ilkeler arayışıyla uyumsuz bulunmuştur. Bu nedenle, İslam düşünürleri Platon'un ilahî yasa anlayışını benimseyerek, daha seküler bir yaklaşım sunan Aristoteles'in bu eserine mesafeli yaklaşmıştır.²⁷⁵ Buna karşılık Aristoteles'e atfedilen *Secretum Secretorum* (*Sırru'l-Esrâr*) hem İslâm dünyasında hem Orta Çağ Avrupa'sında büyük yankı uyandırmış, erdemli yöneticinin niteliklerini işleyen siyâsetnâme tarzı bir eser olarak uzun süre etkisini sürdürmüştür.²⁷⁶

Aristoteles'in nazarî (değişmeyen şeyleri bilme) ve amelî akıl (değişebilir fiilleri iyi-kötü açısından değerlendirme) ayrımı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilmiştir. Fârâbî, amelî akıllı kesin temellere dayandırarak hem filozofun hem peygamberin faal akıldan feyz alabileceğini savunur ve yasa koyuculuğu ikisine birden verir. İbn Sînâ ise amelî akıl daha çok görüş düzeyinde ele almış, yasa koyuculuğu yalnız peygambere özgüleyerek ahlâkî dine sıkı biçimde bağlamıştır. Bu farklı yaklaşım, sonraki dönemlerde siyasi alanda fıkıh ve kelâmın merkezîleşmesine zemin hazırlamıştır.²⁷⁷

Fârâbî'ye göre insan doğuştan nakıstır ve akıl ile irade sayesinde gerçek mutluluğa ulaşabilir. Bu ise yalnızca toplumsal yaşamla mümkündür. Şehir (medine), yetkin toplumsal örgütlenmenin en küçük birimidir.²⁷⁸ Toplumun amacı, ihtiyaçların karşılanmasıyla birlikte erdem ve hakikate dayalı bir düzenin kurulmasıdır. Yetkinleşme dört çeşit erdemle gerçekleşir: Nazarî (bilgi), fikrî (uygulama yetisi), ahlâkî (doğru davranış) ve amelî (öğretme-yetiştirme). Bu erdemlerin en yüksek birleşimi filozofta, temsil ve ikna gücü ise peygamberde görülür.²⁷⁹

Fârâbî'de din (mille), toplumun inanç ve fiiller bütünüdür. Erdemli şehir, hakikate dayalı dinin ilkelerini benimseyen toplumdur. Bu açıdan ilahî şariat ile klasik siyaset felsefesinin pratik gayesi arasındaki geniş ölçekteki uyumu idrak etmelerini sağlama amacındadır.²⁸⁰ Adalet, şariat yasalarıyla hakkın dağıtımıdır. Toplum eğitimle ya da gerekli hallerde zorla yönlendirilir. Dış politika ise meşru savunma ve iyilik yaymayı

²⁷⁵ Şenol Korkut, "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 2018, 688-689.

²⁷⁶ Eser Yuhanna b. Bitrîk tarafından çevrilmiştir ve Bizans döneminde Pehlevî tarzı siyâsetnâmeler örnek alınarak yazılmıştır.²⁷⁶ Günümüze ulaşan yazmaların çokluğundan hem İslâm dünyasında hem de Orta çağ Avrupası'nda büyük bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eserin iki Orta çağ Latince tercümesi, bir İbranice tercümesi ve bazı Arapça özetleri bulunmaktadır. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 294 vd; Ayrıca farklı isimlerdeki Osmanlı Türkçesi tercümeleri için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Siyâsete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye* (İstanbul, 1332).

²⁷⁷ Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi. Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 134-137.

²⁷⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul, 2021), 188-189.

²⁷⁹ Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", 144-147.

²⁸⁰ Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002), 127.

amaçlayan “adil savaş” ile çıkar ve baskıya dayalı “haksız savaş” ayırımına dayanır.²⁸¹ Bu çerçevede nazarî siyaset tümel ilkeleri belirlerken, amelî siyaset bu ilkeleri zamana ve mekâna uygun hale getirir. Erdemli siyaset, toplumu metafizik hakikatlere göre düzenlemeyi hedefler. Böylece Fârâbî, Antik Yunan düşüncesini İslâm kültürüne uyarlayarak özgün bir sentez ortaya koymuştur. Onun siyaset ve ahlâk anlayışı hem teorik hem pratik felsefeyi birleştirip ahlâkî sorumluluğu siyasi düzeye taşır.

Fârâbî, Aristoteles’in özellikle *Nikomakhos Ahlâkî*’nden yararlanmış, kavramları İslam düşüncesiyle uyumlu hale getirerek özgün yorumlar geliştirmiştir. İnsanın toplumsal doğası, ahlâk eğitimi, erdemli toplumun inşası ve siyasi otoritenin ahlâkî sorumluluğu onun sisteminin merkezinde yer alır. Özellikle *Tahsîlî’s-saâde*, *es-Siyâsetü’l-medeniyye* ve *el-Medînetü’l-fâzıla* adlı eserlerinde irade ve ihtiyar ayrımıyla bireysel sorumluluğu temellendirmiş, erdemli toplumun inşasını bilgelik ve dinî aktarım yollarıyla ilişkilendirmiş, mutluluğu ise ahirette gerçekleşecek metafizik bir hedef olarak konumlandırmıştır.²⁸² Fârâbî ayrıca Galen’in doğalcı insan tasvirini reddederek ahlâkî bir çerçeve geliştirmiştir.²⁸³ Ona göre insanlar arasındaki mizaç farkları doğuştan değil, çevresel ve tabîî şartlardan kaynaklanır. Bu yaklaşımıyla bireysel tekâmül ve toplumsal düzeni tasavvufî bir derinlik içinde ele almış, böylece sonraki düşünürler üzerinde belirleyici bir etki bırakmıştır. Ayrıca Fârâbî’nin kullandığı ‘imam’ kavramı, siyasi-dinî lider olarak halifeyi de çağrıştırmaktadır.²⁸⁴ Bu yön, Türk-İslâm siyaset düşüncesini şekillendirerek Osmanlı hilâfet teorisiyle irtibatı bakımından dikkate değerdir.

İslâm ahlâk felsefesi tarihinde özgün bir yere sahip olan İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk* adlı eseriyle bireysel erdemi ve toplumsal düzeni merkeze alan sistemli bir yaklaşım ortaya koymuştur. Eser, nefsin tanımı ve Platoncu üçlü yapı çerçevesinde sınıflandırılan dört temel erdem (hikmet, iffet, şecaat, adalet) etrafında şekillenir.²⁸⁵ Onun ahlâk anlayışında öne çıkan en dikkat çekici yön, toplumun temeline sevgiyi yerleştirmesidir. İnsan doğasının toplumsal olduğu düşüncesini Aristoteles’ten devralmakla birlikte, toplumun oluşumunda sevgi ve ilgi ilişkilerini ön plana çıkarması bakımından farklılaşır. Ona göre kanun koyucunun (Allah’ın) halifesine en önce şefkat

²⁸¹ Korkut, “Felâsife’nin Siyaset Nazariyesi”, 150-151.

²⁸² Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 91.

²⁸³ Detaylı açıklama için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 85-86.

²⁸⁴ Farâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 200-204.

²⁸⁵ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2011), 332 vd.

gerekir ki halkına bir baba şefkatinde bulunarak halkıyla arasında bağ oluşsun.²⁸⁶ Bu yaklaşım daha sonra Nasîrüddîn Tûsî tarafından da benimsenmiş, dolayısıyla Osmanlı siyaset düşüncesine dolaylı etkiler bırakmıştır. Ayrıca aşk kavramını hem dünyevî aşırılık hem de ilâhî bir erdem olarak iki yönlü değerlendirmesi, tasavvufî yaklaşımla kesişen bir boyut kazandırmıştır. İbn Miskeveyh, zühd anlayışına da eleştirel yaklaşarak insanın toplumdan uzak münzevî bir yaşam yerine sosyal ilişkiler içinde olgunlaşabileceğini savunur. Ahlâk öğretisini “mutluluk” kavramı etrafında temellendirmiş; ona göre hakiki mutluluk, insanın yetkinliğe erişmesiyle elde edilir ve farklı mutluluk düzeylerini açıklamak için özgün kavramsal ayrımlar geliştirmiştir.²⁸⁷ İbn Miskeveyh, aynı zamanda Büveyhîler döneminde üstlendiği bürokratik görevler ve tarihçi kimliğiyle siyasi düşüncüyü pratiğe aktaran bir müelliftir. Tarih kitabı olarak kaleme aldığı *Tecâribü'l-ümem*'de tarihî olayları aklî tenkit ve fayda ilkesine göre yorumlamış, geçmişî yöneticiler için bir tecrübe hazinesi olarak görmüştür.²⁸⁸ Bu alan onun siyaset düşüncesi ile tarih arasındaki bağ güçlendirmesine sebep olmuştur.

İbn Sînâ, doğrudan ahlâka dair müstakil bir eser kaleme almamışsa da özellikle *el-İlâhiyyât* (Şifâ) ve diğer felsefi risalelerinde ahlâk düşüncesine ilişkin temel meselelere sistematik bir biçimde yer vermiştir. Onun ahlâk anlayışı yalnızca bireysel erdemle sınırlı kalmayıp ev yönetimi, aile, siyaset ve toplum düzeniyle bütünleşmiş bir amelî hikmet çerçevesinde ele alınır. İbn Sînâ'nın düşüncesinde ahlâkın tanımı, kaynağı, müeyyidesi ve burhânîliği gibi teorik sorunlar; haz, erdem, itidal, mutluluk ve adalet kavramlarıyla birlikte işlenmiştir. Özellikle adalet hem siyaset hem de ahlâk anlayışında merkezî bir ilke olarak belirir.²⁸⁹ Bu yaklaşım, Fârâbî'nin geliştirdiği Aristotelesçi geleneği sürdürmekle birlikte onu daha metafizik bir zemine taşır. Ayrıca İbn Sînâ'nın, hilâfet meselesini şeriata dayalı bir zemin üzerinde temellendirmesi ilgi çekicidir. Ona göre halife, yasa koyucu tarafından tayin edilmeli veya önde gelenlerin ittifakıyla seçilmelidir. Halifenin akıl, cesaret, iffet, iyi idare gibi erdemlere ve şeriatı en iyi derecede bilmeye sahip olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu süreç kamu huzurunda açıkça doğrulanmalı ve ittifakla tasdik edilmelidir. Halifenin nass ile belirlenmesini ise bölünme ve fitneyi

²⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tezhîbu'l-Ahlâk*, 370.

²⁸⁷ “Eserde ev idaresine dair bölümler Aristotelesçi etkiler taşımakla birlikte, İbn Miskeveyh kadın ve kölelerle ilgili görüşleri aktarmamış, böylece İslâmî duyarlılığı önceleyen bir tavır sergilemiştir. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 102-103.

²⁸⁸ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), I/48-49.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'Şifâ: el-İlâhiyyât: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 380-389.

önlediği için en doğru yöntem olarak görmüştür. Böylece hilâfet teorisini felsefi bir temele oturturken, şeriat merkezli bir açılım getirmiştir.²⁹⁰

Nasîruddîn Tûsî, hem kelâm hem de felsefe sahasında derin etkiler bırakmış çok yönlü bir düşünürdür. Eseri *Ahlâk-ı Nâsirî*, bireyden aileye, oradan topluma uzanan hiyerarşisiyle amelî hikmeti yeniden inşa eder. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını Farsçaya çevirerek "devlet yönetimi"ne dair kapsamlı bir bölüm eklemiştir. Böylece *Ahlâk-ı Nâsirî*, klasik İslam ahlâkının en bütüncül örneklerinden biri haline gelmiştir. Onun siyaset düşüncesinde imâmet kuramı merkezî bir yere sahiptir. İmamet anlayışını felsefi temellere oturtmuş, devlet başkanlığı ile ilişkilendirmiştir.²⁹¹ Siyaset felsefesinde Fârâbî gibi toplumun mutluluk için yetkinleşmesini hedeflemiş; devlet yönetiminin hikmet ilkelerine uygun olması gerektiğini vurgulamıştır. Hükümdar sevgi, adalet ve dostluk gibi erdemlerle donanmış olmalıdır.²⁹² Bu bağlamda yöneticinin ahlâkî yetkinliği toplum düzeniyle doğrudan ilişkilidir. Tûsî'nin çizdiği pratik felsefe modeli, Anadolu'da Sirâceddin el-Urmevî, Şîrâzî ve İcî gibi isimler aracılığıyla devam etmiş; onların eserlerinde birey, aile ve toplum düzeni benzer bir çerçevede ele alınmıştır. Böylece onun düşüncesi Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı siyaset felsefesine zemin hazırlamıştır.²⁹³

7./13. yüzyılda hem felsefi hem de kelâmî alanda yeni bir sentezin kurucusu olarak anılan Nasîruddîn Tûsî, sonraki ilim çevrelerinde büyük otorite kazanmıştır. Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi isimler onun görüşlerine eserlerinde yer vermiş, kendisini "muhakkik" sıfatıyla anmışlardır.²⁹⁴ Kelâm ilminin müteahhirîn dönemine ait temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen Nasîruddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i 'tikâd* adlı eseri, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'Şifâ: el-İlâhiyât: Metafizik*, 385.

²⁹¹ Fazlı Kip, *Nasîruddîn Et-Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde siyaset felsefesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 2.

²⁹² Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Tahran: İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, 1413), 257-258.

²⁹³ Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvûs'a ithaf edilen Sirâceddin el-Urmevî'nin *Letâifü'l-hikme* adlı eseri bu etkiyi gösterir. Urmevî, yönetim ve adalet temelli pratik felsefeyi bu eserde ev düzeni ve siyasetle ilişkilendirmiştir. Onun açtığı bu çizgi daha sonra Şîrâzî ve Şehrezûrî gibi filozoflar tarafından sürdürülmüş; Şîrâzî ahlâkî beden, aile ve şehir düzeni üzerinden incelemiştir. Benzer şekilde İbn Kemmûne, yöneticilik kavramını bireysel erdem ve toplumsal adalet ile temellendirmiş; bir toplumun, ancak ahlâkî açıdan yetkin bireyler tarafından yönetildiğinde düzenli ve adil bir yapıya kavuşabileceğini savunmuştur. Adududdin el-İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı eseri de Tûsî'nin formunu benimseyen önemli bir örnektir. Eserde bireysel erdemlerden psikolojik eğitime, aile düzeninden devlet yönetimine kadar pek çok konuya yer verilmiştir. Toplumun düzeni, insan doğasının toplumsallığı üzerinden açıklanmış; adalet, eşitlik, caydırıcılık ve hakkaniyet gibi kavramlar yöneticilik bağlamında ele alınmıştır. İcî'nin eseri, sonraki dönemlerde çeşitli şerh ve yorumlarla geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Böylece Tûsî'nin kurduğu pratik felsefe çizgisi, bireyden topluma uzanan bir düşünsel süreklilik içinde İslam siyaset düşüncesine damgasını vurmuştur. Mustakim Arıcı, "Yenilenme Dönemi Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İslam Düşünce Atlası*, ts.

²⁹⁴ Bk. "Tûsî, Nasîruddîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 41/437-441.

Meşşâî felsefe ile kelâmı bir arada değerlendirme her ne kadar Gazzâlî ile başlamış ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile sistematik bir yapı kazanmışsa da her iki müellifin felsefeye yönelik eleştirel yaklaşımları dikkat çekmektedir. Buna mukabil Nasîrüddîn Tûsî'nin eserinde bu eleştirel tutuma rastlanmamakta; *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'da aklî ve kelâmî meseleler aynı teorik çerçevede ele alınarak bütüncül bir şekilde işlenmektedir. Bu bağlamda, Taşköprizâde başta olmak üzere bazı âlimler, kelâm ile felsefeyi tam anlamıyla mezceden ilk mütefekkirin Tûsî olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹⁵

Sonuç olarak, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin geliştirdiği felsefi siyaset teorisi, Osmanlı düşünce dünyasının arka planında önemli bir yer işgal etmiştir. Bu çizgi Antik Yunan'dan devralınan kavramları İslâmî değerlerle uyumlu hale getirmiş, ahlâkı bireysel erdemle sınırlı görmeyip siyaset ve toplum düzenine taşımıştır. Böylece siyaset, yönetim sanatı olmakla birlikte metafizik hakikatlerle bağlantılı bir ahlâk düzeni olarak anlaşılmıştır. Osmanlı erken dönem siyaset düşüncesinde görülen ahlâk merkezli ve metafizik temelli bütüncül yaklaşımın kökleri, bu felsefi mirasın İslam dünyasında bıraktığı izlerle açıklanabilir.

4.4. Adab Literatürünün Temsilî Siyaset Dili

Adab literatürü, siyaseti doğrudan hukuki bir normlar sistemi içinde inşa etmekten ziyade, ahlâk merkezli öğütler ve temsilî anlatım biçimleri üzerinden kurar. Böylece siyasal düşünce, kurumsal şemalardan çok erdem (fazîlet), tedbir, hikmet ve temsiller üzerinden dolaşıma girer.

Klasik İslâm dünyasında siyasi içerik, nasihatnâme, kısas, hikmetli hikâye ve mesnevî güzergâhlarıyla da taşınmıştır. Bu metinlerde 'iyi yönetim' çoğu zaman kişisel erdemler (adalet, cömertlik, merhamet) ve pratik öğütler halinde formüle edilir; doğrudan iktidar eleştirisi ise alegorik anlatıya kaydırılarak ifade edilir. Bu, hem saray çevresinde edebî nezaketi korur, hem de geniş kitlelere okuma/dinleme kültürü içinde siyaset ahlâkını aktarır.

4.4.1. Alegorik Kanal: *Kelîle ve Dimne* Tercümeleri

Hindistan menşeli *Pancatantra* külliyyatından türeyen *Kelîle ve Dimne*, siyasi hikmetin alegorik biçimde aktarıldığı en eski metinlerden biridir. Eser, Sâsânî devrinde saray hekimi Bürzüye (Berzeveyh) aracılığıyla I. Hüsrev (Enûşirvân) döneminde Pehlevîceye çevrilmiştir. Agâh Sırrı Levend'in "Siyâsetnâmeler" başlıklı makalesinde de

²⁹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968), 1/28.

ifade ettiği üzere, *Kelîle ve Dimne* her ne kadar hükümdarlara hitaben öğütler içerse de klasik anlamda bir siyâsetnâme sayılmamaktadır.²⁹⁶ Bununla birlikte siyaset düşüncesinin farklı boyutları arasında alegorik nasihat geleneğini temsil eden önemli bir eser olarak değeriendirilmelidir.

Eserin İslâm dünyasına girişı, 2./8. yüzyılda İbnü'l-Mukaffa‘ tarafından Arapçaya tercümesiyle gerçekleşmiştir.²⁹⁷ Abbâsî Halifesi Mansûr döneminde yapılan bu tercüme, orijinal yapıya büyük ölçüde sadık kalmakla birlikte bazı yeni eklemeler içerir.²⁹⁸ Metinde dönemin siyasal iktidarına yönelik alegorik eleştiriler de dikkat çeker. Nitekim Ömer Rıza Doğrul’a göre İbnü'l-Mukaffa‘ tıpkı Beydebâ’nın Hint kralı Debleşim’e yönelttiği gibi, hikmet ve hiciv yoluyla halifenin mutlak otoritesini sorgulamıştır.²⁹⁹

İbnü'l-Mukaffa‘’ın çevirisini izleyen süreçte *Kelîle ve Dimne*, Gazneli ve Sâsânî saraylarında yeniden işlenmiş, Farsçaya çevrilerek klasik Fars saray kültürünün temsil aracı hâline getirilmiştir. Bu bağlamda en dikkat çekici örnek, Nasrullah Şîrâzî’nin Gazneli Behram Şah adına yaptığı çeviridir. Bu versiyon, Sâsânî siyaset geleneğini, saray teşrifatını ve yöneticilik ahlâkını merkeze alan tematik yoğunlaşmalarıyla dikkat çeker.³⁰⁰ Timurlular döneminde ise Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi’nin (ö. 910/1504-1505) kaleme aldığı *Envâr-ı Süheylî*, bu çeviri geleneğinin zirve noktasını temsil eder. Kâşîfi’nin çalışması, estetik kurgu, sembolizm ve anlatı mimarisi bakımından da klasik Sâsânî siyasi hikmet literatürünü derinlemesine yansıtan bir uyarlamadır.³⁰¹

Pancatantra, Hint, Fars ve Arap edebiyatlarında farklı biçimlerde yeniden işlenmiş; her dil ve saray çevresinde yeniden yazım geçirerek ayet-hadis iktibasları, nasihat ve tedbir temalarıyla İslâmileşmiştir. Böylece doğrudan eleştirinin mümkün olmadığı bağlamlarda alegori üzerinden hükümdarlık ahlâkı ve iktidar eleştirisi üretmiştir. Bu yönüyle eser, İslâm siyaset düşüncesinde nasihatnâme geleneğinin omurgalarından biri

²⁹⁶ Agah Sırrı Levend, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, “Siyaset-nameler” 10 (1963), 172.

²⁹⁷ Hayatı ve öldürölmesi hakkında bk. Münise Yıldırım, *Yazınsal Türler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2009), 303-377.

²⁹⁸ Arapça çeviri zamanla farklı coğrafyalarda geniş yankı bulmuş ve birçok varyantın temel kaynağı hâline gelmiştir. Nitekim Pehlevîce ve Tibetçe dışında, Yunanca, Farsça, İbranice, Latince, İspanyolca, İtalyanca, Slavca, Almanca, İngilizce ve Fransızca gibi pek çok dile yapılan tercümelerin neredeyse tamamı, İbnü'l-Mukaffa‘’ın metnine dayanmaktadır. Beydebâ, *Kelîle ve Dimne* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1998), 4.

²⁹⁹ Ömer Rıza Doğrul, *Kelîle ve Dimne* (İstanbul, 1957), 13.

³⁰⁰ Bu tercüme Anadolu çevirilerine kaynaklık etmiştir. Bu çevirinin manzum versiyonu Sultan İzzeddin Keykavus için Ahmed b. Mahmud el-Tûsî Kani’î tarafından Konya’da yapılmıştır. Fuad Köprölü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken, 1980), 244.

³⁰¹ Alâeddin Ali Çelebi’nin Kanûnî Sultan Süleyman’a ithaf ettiği *Hümâyûnnâme*, bu eserden tercüme edilmiştir. Adnan Karaismailoğlu, “Kelîle ve Dimne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 210-211.

hâline gelmiştir. Eserin ana teması olan tehlikeye karşı korunma bilgeliği³⁰² ve erdemli yönetim anlayışı, aktarıldığı her kültürde özünü koruyarak siyasi düşüncenin anlatı kanallarını beslemiştir. Zamanla metinlere ayet, hadis ve İslâmî motifler eklenmiş; bazı bölümler çıkarılmış, bazıları ise dinî unsurlarla yeniden kurgulanmıştır. Bu süreçte *Kelîle ve Dimne*, siyasi bir eser niteliği kazanmıştır.

Tercümesinin mukaddimesinde İbnü'l-Mukaffa', bu kitabın hükümdar için bir yönetim kılavuzu niteliğinde olduğunu vurgular; Enûşîrvân'ın da bu esere dayanarak devlet işlerini düzenlediğini belirtir. Bu vurgu, klasik siyâsetnâme geleneğinde sıkça rastlanan bir *sebeb-i telif* söylemini yansıtır. Dolayısıyla *Kelîle ve Dimne*, hem Sâsânî siyaset düşüncesinin izlerini taşımış hem de İslâm siyaset literatürünün biçimlenmesinde etkili olmuştur. Zamanla bu külliyyat, ahlâkî ve siyasi öğreti taşıyan çok katmanlı bir edebî anlatı hâline gelmiştir. *Kâbusnâme*, *Kutadgu Bilig*, *Mesnevî* ve benzeri klasik eserlerdeki yönetim ve erdem anlayışının temellerinde *Kelîle ve Dimne*'nin etkileri belirgindir.³⁰³

Osmanlı siyaset düşüncesinde de *Kelîle ve Dimne*, İslâmî ve Sâsânî mirasın ortak ürünü olarak çok katmanlı bir kültürel tercüme sürecinin sonucunda, nasihatnâme geleneğiyle birleşerek Osmanlı siyasi-ahlâkî eğitiminde önemli bir yer edinmiştir.³⁰⁴ 8./14. yüzyıldan itibaren Türk halk kültüründe de yaygınlık kazanmış hem saray çevresinde hem de halk arasında hikmet, tedbir ve erdem öğretisinin kaynağı hâline gelmiştir.³⁰⁵

4.4.2. Figüratif Anlatı: Zülkarneyn/İskender Arketipi

Büyük İskender (m.ö. 323), klasik dünyanın en tanınan komutanı olmanın ötesinde, siyasi düşünce tarihinde mit ile tarihin iç içe geçtiği efsanevî bir hükümdar arketipine dönüşmüştür. Onun fetihleri, Makedonya'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada evrensel hâkimiyet fikrinin sembolü olarak algılanmıştır. Bu nedenle İskender anlatıları, tarihî gerçeklerden ziyade ideal hükümdar tipinin inşasına hizmet eden sembolik metinler hâline gelmiştir.

İskender anlatısının ilk yazılı örneği, onun vak'anüvisi Callisthenes'e atfedilen ancak anonim bir yazar tarafından kaleme alınan *Pseudo-Callisthenes* metnidir. MÖ 2.

³⁰² Her türlü tehlikeye karşı koyabilme kuvvetine sahip olmak ve bunun için yetenekleri geliştirmek Pançtantra öğretisinin özünü teşkil eder. Kemal Çağdaş, *Pançtantra Masalları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1962), 71.

³⁰³ Toska, *Türk edebiyatında Kelîle ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)*, 89.

³⁰⁴ Detaylı bilgi için bk. Zehra Toska, "Kelîle ve Dimne'nin Türkçe Çevirileri", *TUBA*, XV (1991), 355-377.

³⁰⁵ Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964), 189.

yüzyıl ile MS 2. yüzyıl arasında yazıldığı düşünölen bu eser, Yunan, Roma, Bizans, Pehlevî, Arap ve Fars edebiyatlarında çok sayıda versiyonun kaynağı olmuştur. Batı’da Julius Valerius (300 civarı) ve Leo Arkhipiskopos (950) tarafından yapılan Latince çeviriler, Avrupa romanslarının temelini oluşturmıştır. Doğu’da ise Pehlevîceye, ardından Süryanice, Arapça, Etiyopyaca ve Farsçaya çevrilerek, çok dilli bir aktarım zinciri meydana getirmiştir.³⁰⁶ Bu anlatı zinciri, Doğu kültürlerinde İskender’i hikmet sahibi hükümdar ve hatta peygamberlik vasfına sahip bir bilge kral olarak yeniden kurmuştur.

İskender, farklı kültürler tarafından benimsenip sahiplenilen, bu yüzden de tam olarak *ayrıştırılamayan* bir hükümdar kimliğidir. İskender’in hayatı, Makedonya’dan Anadolu, İran, Mısır ve Hindistan’a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan seferleri sırasında kazandığı zaferler, insanlar üzerinde derin izler bırakmış ve hayatıyla ilgili pek çok eserin yazılmasına yol açmıştır. Doğu ve Batı edebiyatlarında İskender’in hikâyesini konu alan eserler kaleme alınmıştır.³⁰⁷ Hayatını konu edinen eserler, Batı’dan Güneydoğu Asya dillerine kadar ulaşan geniş bir yelpaze içinde yer almaktadır. İskender’in efsaneleşen yaşamı kendinden sonraki Antikçağ imparatorları, krallar ve fatihler için ilham kaynağı olmuştur. İskender, buyruğu altına aldığı halkların daha sonra gelen hükümdarları için bir hükümdar ve fatih modeli olarak örnek olmuş, bu yüzden de hayatını konu edinen eserler yüzyıllarca yazılmış ve okunmuştur.³⁰⁸

İskender anlatısının İslâmîleşmesinde belirleyici unsur, Kehf Sûresi’ndeki Zülkarneyn kıssasıdır.³⁰⁹ Beyzâvî (ö. 685/1286), Fahreddin er-Râzî ve Şehâbeddin Mahmud Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı müfessirler, Zülkarneyn’i *Rum ve Acem (İran) meliki* İskender ile özdeşleştirmiştir. Bu yorum, İskender’i İslâm dünyasında meşru bir “Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi” figürü hâline getirmiştir. Arap edebiyatında bu figür, *sîretü’l-İskender* başlıklı mensur hikâyelerde, tarih kitaplarında ve halk rivayetlerinde yer almış; Sâsânîler döneminde Yunancadan Pehlevîceye, oradan Arapçaya aktarılan anlatılar bu süreci beslemiştir.

Fars edebiyatında İskender figürü, özellikle Firdevsî’nin *Şehnâme*’si ve Nizâmî-i Gencevî’nin (ö. 611/1214 [?]) *İskendernâme*’si ile yeni bir anlam kazanmıştır. Firdevsî, onu fetihleriyle övölen bir cihan hâkimi olarak işlerken, Nizâmî’nin iki bölümlü eseri -

³⁰⁶ Minoo S. Southgate, “Portrait of Alexander in Persian Alexander-Romances of the Islamic Era”, *Journal of the American Oriental Society* 97/3 (1977), 278-284.

³⁰⁷ Ahmedî, *İskendernâme*, 112.

³⁰⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 113.

³⁰⁹ İsmail Ünver, “İskender- Edebiyat-”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/557.

Şerefnâme ve *İkbâlnâme* (*Hirednâme*)- İskender’i hikmet arayıcısı bir filozof-kral düzeyine yükseltir. İskender bu dönemde, felsefe, hikmet, din ve adaleti birleştiren bir hükümdar tipi hâline gelir. Nizâmî’den sonra Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin (ö. 725/1325) *Âyîne-i İskenderî*’si ve Abdurrahman Câmî’nin (ö. 898/1492) *Hirednâme-i İskenderî*’si gibi eserler, aynı geleneği sürdürerek İskender’i meşruiyet, adalet ve hikmetin sembolü olarak işler.³¹⁰

İskender/Zülkarneyn figürü, Türk düşüncesinde tarihî bir kahraman olmasının yanında, ilahî iktidarın simgesi hâline gelmiştir.³¹¹ İskender figürü, Türk kültüründe Zülkarneyn peygamberle özdeşleştirilmiş ve “Zülkarneyn-i İskender” şeklinde bir tamlama ile anılmıştır. Bu özdeşleştirme, dinî bir uyarılma olmaktan öte Türklerin siyasi ve kültürel kimliğini meşrulaştıran bir anlatı biçimidir. Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te Türklerin meşhur yemeği olan ‘tutmaç’ın Zülkarneyn’in seferlerinde yaptığı azıklardan biri olduğunu aktarır.³¹² Yine Oğuzlara ‘Türkmen’ adının verilmesinin, Zülkarneyn’in üzerlerinde taşıdıkları işaretleri görüp onları “Türke benzer (*Türk-mânend*)” bulmasıyla ilişkilendirildiği ifade edilir.³¹³ Bu anlatılar, Zülkarneyn figürünün Türk kimliğiyle özdeşleştiğini ve Türklüğün ilahî bir kökene dayandırıldığını göstermektedir. Üzerlerinde “Türklük işaretleri” taşıdıkları vurgusu, kültürel aidiyetin sürekliliğini; dilin korunması ise bu aidiyetin en görünür ifadesi olarak Türklüğün kimlik belirleyici unsur haline gelişini yansıtır. Zülkarneyn’in *iki boynuz* sembolü, Memlûk saraylarında asalet ve rütbe işareti olarak görülmüştür. Memlûk sarayındaki başlık örtüsünün boynuz ile birlikte kullanılma hadisesinin aynı zamanda hiyerarşik pozisyonları da ifade ettiği ve hükümdar dışındaki üst rütbeli kimselerin de türbanlarına boynuz iliştiirdiklerini bu boynuzların sayısının kişinin saray hiyerarşisindeki makamını gösterdiği ifade edilmektedir. Buna göre sultanın altı, sonra gelen yüksek rütbeli kimselerin dört veya iki boynuz taktıklarına dair Avrupalı görgü tanıklarının seyahatnâme tarzında eserleri bulunmaktadır.³¹⁴ Ayrıca devlet armalarında asalet boynuzunu figür

³¹⁰ Örneğin bk.Ebû Muhammed Cemâleddin İlyas b Yusuf b Zeki Mü’eyyed el-Gencevî Nizâmî-i Gencevî, *Şerefnâme-i İskenderî* . (: Yazma) (Erişim 26 Şubat 2025); Ebû Muhammed Cemâleddin İlyas b Yusuf b Zeki Mü’eyyed el-Gencevî Nizâmî-i Gencevî, *İkbâlnâme-i İskenderî* . (: Yazma) (Erişim 26 Şubat 2025); Ebû Muhammed Cemâleddin İlyas b Yusuf b Zeki Mü’eyyed el-Gencevî Nizâmî-i Gencevî, *Hirednâme-i İskenderî* . (: Yazma, 929); Nûreddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed el-Câmî Molla Câmî, *Hirednâme-i İskenderî* . (: Yazma, 1002); Emir Husrev b Seyfüddin Mahmud el-Buhari Husrev-i Dihlevî, *Ayine-i İskenderî*. (: Yazma, 1108).

³¹¹ Ahmedî, *İskendernâme*, 116.

³¹² Kaşgarlı Mahmut - Besim Atalay, *Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi* (Ankara: TTK Basımevi, 1985), I/393-394.

³¹³ Kaşgarlı Mahmut - Besim Atalay, *Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi*, III/413-415.

³¹⁴ Albert Fuess, “Sultan With Horns: The Political Significance of Headgear in the Memluk Empire” XII/2 (2008), 71-94.

olarak kullanmışlardır.³¹⁵ Böylece mitolojik bir sembol, hükümdarın meşruiyetini ilahî düzlemde ve siyasi hiyerarşide güçlendiren bir araca dönüşmüştür.

Anadolu Selçuklu kaynaklarında da İskender'in figüratif anlatısını görmektediriz. Anadolu Selçuklu tarihçisi İbn Bîbî, eserinde “Büyük Sultan Süleymanşah Rükneddin'e felek ‘İkinci İskender’ adını taktı” ifadesiyle,³¹⁶ İskender arketipinin Selçuklu siyaset söyleminde nasıl yaşatıldığını ortaya koyar. Aynı pasajda yer alan “Süleymanlık bulma” ve “cinlerin ve perilerin önünde saf tutması” gibi motifler,³¹⁷ hükümdarın ilahî bir temsilci olarak tasavvur edildiğini gösterir. Bu sembolik dil, İskender figürü ile birlikte cihan hâkimiyetinin Kur'anî temsilcisi olan Hz. Süleyman'a da atıfla genişler. Böylece iki figür -İskender/Zülkarneyn ve Süleyman- birbiriyle iç içe geçmiş biçimde adalet, hikmet ve ilahî meşruiyet ilkelerini somutlaştıran arketipler hâline gelir.

İskender efsanesinin Türkçe edebiyata girişi, 8./14. yüzyılda Ahmedî'nin Türkçe *İskendernâme*'si ile olmuştur. Ahmedî, Nizâmî'nin modelini izlemekle birlikte, metni Osmanlı bağlamında ahlâkî ve ilmî bir siyaset rehberine dönüştürür. Eserin yaklaşık yarısı ilâhiyyât, hikmet, siyaset, ahlâk, astronomi ve tıp gibi disiplinlere ayrılmıştır. Bunun yanı sıra “Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân” başlıklı bölümü, Osmanlı hanedanını İskenderî soy zincirine dahil eden ilk örneklerden biridir. Bu metin, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'a sunulmuş; kısa sürede Şîraz'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada yayılmış ve yüzü aşkın nüsha ile çoğaltılmıştır.³¹⁸

İskender ve Zülkarneyn figürleri etrafında şekillenen bu geleneğin, Türk siyaset düşüncesinde “cihan hâkimiyeti tefekkürü” olarak bilinen evrensel hükümdarlık idealiyle birleştiği anlaşılmaktadır. Hükümdarın bir beldenin değil, bütün dünyanın nizamını korumakla mükellef olduğu inancı, bu edebî ve dinî mirasın sürekliliğini göstermektedir. Zülkarneyn-İskender figürü, tarihî bir kişilikten ziyade siyasi düşüncenin efsanevî ve meşrulaştırıcı bir dili olarak işlev görmüştür. Doğu-İslâm literatüründe İskender, adalet, hikmet, fetih ve tevhid kavramlarını bir araya getiren bir hükümdar arketipi hâline gelmiş; Ahmedî'nin *İskendernâme*'siyle Osmanlı siyaset teorisinin de temel metaforlarından birine dönüşmüştür.

Sonuç olarak Selçuklu-Osmanlı siyaset düşüncesi, Oğuz-Türkmen devlet geleneğinin sürekliliği içerisinde şekillenmiştir. Selçukluların İslâm'ı Horasan

³¹⁵ Hayrunnisa Turan, “Kudüs'teki Memlûk Türk Devleti Armaları (Renkler)” 83/298 (2019), 887-912.

³¹⁶ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/80.

³¹⁷ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/80.

³¹⁸ İsmail Ünver, “İskender”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/557-559.

coğrafyasında benimsemeleri, Hanefiliğin Arap olmayan toplulukları kuşatıcı yapısı ile Türk töresinin hukukî-teşkilatçı karakteri arasındaki uyumu güçlendirmiştir. Tasavvufî hareketler ve fütüvvet teşkilâtı, özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sürecinde toplumsal örgütlenme ile siyasal meşruiyetin önemli aktörleri hâline gelmiş; Anadolu Selçukluları döneminde bu yapılar kurumsal zemine oturmuştur. Saray kültürü ve idari protokol bağlamında belirginleşen Sâsânî tesiri, Sünnî-Hanefî çizginin sağladığı normatif çerçeve ile birlikte, Selçuklu-Osmanlı geçişinde siyaset düşüncesinin başlıca bileşenlerinden biri olmuştur. Osmanlılar, hilâfetin zayıfladığı bir dönemde bu çok katmanlı mirası devralarak Türk devlet geleneği, Hanefî hukuk ve tasavvufî otoriteyi yeni bir meşruiyet modelinde yeniden sentezlemişlerdir. Böylece felsefi, kelâmî, tasavvufî ve teşkilatçı unsurların Horasan merkezli tarihî birikimde kaynaşıp erken Osmanlı siyaset düşüncesine bir zemin sunduğu açıklanmıştır.

II.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN SİYASİ VE KÜLTÜREL ZEMİNİ

Siyaset düşüncesi, yalnızca teorik metinlerde dile getirilen soyut kavramlardan ibaret değildir; aynı zamanda toplumun dünyayı algılama biçimini, yöneten-yönetilen ilişkilerini, meşruiyet telakkilerini ve gündelik siyasi pratikleri belirleyen bir siyaset kültürünü ifade eder.³¹⁹ Bu nedenle erken Osmanlı siyaset düşüncesini anlamak için dönemin entelektüel mirasının yanı sıra sosyal yapıyı, dinî-ahlâkî yönelimleri ve siyasal düzenin dayandığı toplumsal temelleri birlikte değerlendirmeyi gerektirir. Erken dönem Osmanlı siyasi kültürü, hem Selçuklu geleneklerinden devralınan idari ve ilmî tecrübelerin, hem de uc bölgesinin kendine özgü dinamiklerinin etkileşimiyle ortaya çıkan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu çoklu yapı, siyasal otoritenin teşekkülünü, meşruiyetin tanımlanma biçimlerini ve devlet-toplum ilişkilerinin örgütlenmesini belirleyen temel arka planı oluşturur.

Bu bölümde, Osmanlı Devleti'nin erken dönemindeki siyasi düşüncenin tarihsel zeminini oluşturan unsurlar incelenecek; sosyal, kültürel ve ekonomik yapıların siyasal tahayyül üzerindeki etkilerine değinilecektir. Göç hareketleri, uc teşkilatlanması, gaza söylemi, dini-sosyal zümrelerin rolü, tımar ve iskân politikaları gibi unsurların, erken Osmanlı siyasi zihniyetinin kurucu bileşenleri olarak nasıl işlediği üzerinde durulacaktır. Böylece Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşum süreci, metinlerin yanı sıra kurumlar, pratikler ve toplumun geniş kesimlerinin katkılarıyla şekillenen bütüncül bir siyasal kültür bağlamında ele alınmış olacaktır.

1. Siyasi Tarihçe ve Uclarda Osmanlı'nın Yükselişi

1.1. Türkmenlerin Uclara Yerleşimi ve Siyasi Aktörler

7./13. yüzyıl Anadolu'su, 463/1071 Malazgirt Zaferi'nden itibaren hız kazanan Türk yerleşimiyle derin bir toplumsal ve siyasal dönüşüm sürecine girmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde devletin planlı iskân politikaları ve Türkmen/Oğuz boylarının göçleri, bölgenin kısa sürede Türkleşmesini sağlamıştır.³²⁰ Bu süreç çoğunlukla yerli

³¹⁹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 26.

³²⁰ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, 1071-1318* (İstanbul, 1971), 505 vd.; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Y. Moran (İstanbul, 1979), 149 vd.

unsurların İslâmlaşması ve aynı zamanda Orta Asya'dan gelen yoğun göç dalgaları ile tamamlanmıştır.³²¹

641/1243 Köseadağ Savaşı sonrasında Selçuklu Devleti'nin İlhanlıların vesayeti altına girmesi, Anadolu'da merkezî otoritenin zayıflamasına ve siyasi parçalanmanın hızlanmasına neden olmuştur. İlhanlılar, Anadolu'ya kendi valilerini atayarak vergi düzenini kontrol altına almış; bu durum, yerel halk arasında tepki doğurmuş ve Türkmen unsurların Anadolu Selçuklu yönetiminden bağımsız hareket etmesini kolaylaştırmıştır. Moğol yönetiminin ortaya çıkardığı siyasi ve ekonomik baskı, 7./13. yüzyıl sonlarında yeni Türkmen beyliklerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Anadolu Selçuklu Devleti, 632/1235'te Moğolların üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmış, asıl Moğol hâkimiyeti ise 640/1243'te Moğol kumandanı Baycu'nun kalabalık bir Moğol ordusu ve Moğol-Türk boylarıyla Anadolu'yu istilasını gerçekleştirmiştir. 7/13. yüzyılın ikinci yarısında, Orta Anadolu'da Moğol baskısı giderek artmış ve bu da Türkmenlerin Batı Anadolu'ya göç etmelerine yol açmıştır. Batı uclarında Bizans'a karşı en güçlü beyliği ilk kuran Germiyanogulları, 637/1240 yılında henüz Malatya bölgesinde iken, ancak 1260'larda batıya göç ederek Kütahya bölgesine yerleşmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in (1302-1324) babası Ertuğrul Bey de boyuyla bu tarihlerde Eskişehir-Sakarya bölgesine göç etmiş olmalıdır.³²²

660/1261 sonrasında Anadolu'da Moğollara karşı başlayan Türkmen direnişi, özellikle Batı Anadolu'daki uc bölgelerinde yeni siyasi merkezlerin doğmasına yol açmıştır. Doğu Anadolu İlhanlı hâkimiyetinde kalırken, batıdaki uc bölgelerinde Eşrefogulları, Germiyanogulları, Aydınogulları, Saruhanogulları, Menteşeoğulları, Karesiogulları ve Osmanogulları gibi yarı bağımsız Türkmen beylikleri kurulmuştur.³²³ Bu beylikler, Bizans sınırlarının zayıflamasından faydalanan fetih faaliyetleriyle güçlenmiş ve Anadolu'nun siyasi dengelerini değiştirmiştir.³²⁴ Bu ortamda, Osman Bey önderliğinde faaliyet gösteren Osmanlı Beyliği, Bizans sınır hattında yükselen yeni bir siyasi güç olarak öne çıkmıştır. Osman Bey'in 1302 Koyunhisar (Bafeus) Savaşı'nda Bizans ordusunu yenilgiye uğratması, Osmanlı Beyliği'nin tarih sahnesine kalıcı biçimde çıkışını simgeler. Bu zaferin ardından Osman Bey, Eskişehir, İnegöl ve İznik çevresindeki

³²¹ Bu konuda farklı bölgelere dair tahrir defterlerine dayalı bilgi için bk. Tufan Gündüz, *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu bildirileri: Tarsus, 14 Mayıs 2000* (Yörtürk Vakfı, 2000); Ayrıca Oruç Tarihi göç eden unsurların inançlı insanlar olduklarını işaret etmektedir. bk. Oruç bin Âdil, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 6.

³²² Oruç bin Âdil, *Oruç Beğ Tarihi*, 9; İncalcık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 5-6.

³²³ İncalcık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 7.

³²⁴ Emecen, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fetret Dönemine", 9/21-22.

kaleleri ele geçirerek bölgesel hâkimiyetini pekiştirmiştir.³²⁵ 726/1326'da Bursa'nın fethiyle Osmanlı Beyliği, artık yerel bir uc beyliğinden bölgesel bir devlete dönüşmüştür.³²⁶

Anadolu beyliklerinin teşekkülüyle birlikte şekillenen siyasi yapı, geleneksel Türk başbuğluk sisteminin yerel ölçekte yeniden hayat bulduğu bir süreci yansıtır. Türk devlet anlayışı, dışa dönük fetih siyaseti ile birlikte aynı zamanda dağınık Türk boylarını birleştirme amacına dayanan içe dönük bir siyaset geleneği de taşımaktadır.³²⁷ Türk bozkır geleneğinde siyasal otorite, kabile ve boy topluluklarının ortak karar süreçlerinde şekillenen, liderin (bey/başbuğ) savaşçılık kabiliyetleri, cömertliği ve toplum nezdindeki itibarıyla desteklenen bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Bu model, Orta Çağ'ın toplumsal bağlamında halkın “siyasete katılımı”ndan ziyade, lider ile halk arasındaki karşılıklı bağlılığa dayalı bir meşruiyet ilişkisini ifade eder. Selçuklu ve sonrasında Anadolu'daki beyliklerin erken dönemde üstlendikleri siyasal rol, bu geleneğin yerel ve kurumsal bir biçime dönüşmüş hâli olarak değerlendirilebilir. Selçuklu merkezî otoritesinin zayıflamasıyla ortaya çıkan beylikler, askerî güçleri ve çevrelerindeki Türkmen topluluklarının desteği sayesinde bölgesel hâkimiyet kurmuş; bu yapı halk ile siyasal otorite arasında aracılık eden bir mekanizma işlevi görmüştür.³²⁸

Beylik sisteminin meşruiyet üretimi, yerel toplulukların desteğine dayanan pratik bir siyasal işleyişi yansıtmaktadır. Bu çerçevede beyin otoritesi soy iddiasından çok, askerî yeterlilik, ganimet dağıtımı, himaye ilişkileri ve bölgesel güç dengeleri yoluyla pekişmiştir. Bu nedenle Anadolu beylikleri, merkezî bir devletin bulunmadığı dönemde toplumsal düzenin korunması, güvenliğin sağlanması ve yerel ekonomik faaliyetlerin yürütülmesinde belirleyici aktörler hâline gelmiştir. Selçuklu otoritesinin çözülmesi sonrasında beylikler, uclardaki Türkmen kitlelerinin desteğiyle siyasi meşruiyet kazanmış yarı-özerk güç odakları olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı siyaset düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici unsurlardan biri, devletin uc bölgesinde kurulmuş olmasıdır. Uclar, Emevî ve Abbâsî dönemlerinden beri İslâm devlet geleneğinde askerî hareketliliğin, yarı-özerk liderliğin ve yerel güç

³²⁵ Osman Bey, ilk kez bir çağdaş kaynaktan (Pachymeres) askeri lider olarak zikredilir. Bk. Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, 72-74.

³²⁶ Detaylı bilgi için bk. Emecen, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fetret Dönemine”, 9/23-25.

³²⁷ Türk siyasi kültüründe öne çıkan temel unsurlar arasında bozkır yaşam tarzının korunması, askerî disiplinin sürdürülmesi, töre'nin devamlılığı ve dış kültürel etkilere karşı direniş yer alır. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 1998), 280-282.

³²⁸ Halil İnalcık, “Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi” 1 (1959), 69-94.

birikimlerinin yoğunlaştığı alanlardı. Anadolu Selçukluları da doğu ve batı sınırlarında bu yapıyı sürdürmüş; özellikle Batı Anadolu'daki Bizans sınırı, 13. yüzyıl sonlarında en dinamik uc bölgesi hâline gelmiştir. Bu bölgedeki güçlü beylere “uc beyi” unvanı verilmiş ancak bu beylerin Selçuklu merkezî otoritesiyle ilişkileri çoğu zaman zayıf ve esnek bir mahiyet arz etmiş, vergi ve askerî yükümlülüklerde bağımsız davranmışlardır. Osman Bey de bu sosyo-siyasal zeminde yükselmiş; çevredeki Türkmen unsurların desteği, gazâ faaliyetlerindeki liderliği ve yerel güçler arasındaki dengeleri gözetten pragmatik politikaları sayesinde otoritesini pekiştirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Beyliği'nin ilk evresi, bir yandan bozkır geleneğinin topluluk-temelli meşruiyet dinamiklerini sürdürürken, diğer yandan uc bölgesinin imkânları aracılığıyla giderek daha kurumsal bir siyasi yapıya doğru evrilen bir dönemi temsil eder. Bu dönemde uc beyliği ile bozkır liderliğinin belirli unsurlarını birleştiren geçiş nitelikli bir liderlik modeli söz konusudur. Bu model, Osmanlı siyaset düşüncesinin erken dönem karakterini anlamak için önemli bir zemin sunmaktadır.

7./13. yüzyılda öne çıkan Yağlıbasanoğulları, Ali Bey, Sâhib Ataoğulları gibi büyük emirlerin yanı sıra, Gazi Mehmed Bey, Salur Bey, İlyas Bey gibi uc beyleri, merkezî otoriteye karşı durabilecek kadar güçlü olmuşlardır. İlhanlılar döneminde Emîr Çoban ve oğlu Demirtaş gibi yöneticiler, bu beyleri özerk haklar tanıyarak denetim altında tutmuştur.³²⁹ Dağlık bölgelerde ise yarı-göçer savaşçı Türkmen gruplar egemendi. Bu topluluklar, Orta Asya kökenli dinî ve kültürel gelenekleri sürdürmekteydi. Uc bölgelerinde dinî hayatı dervişler ve tarikatlar şekillendirmiş, savaşçı unsurlar ise gaza ideolojisi etrafında toplanmıştır.³³⁰

Osmanlılar, Anadolu'nun batı ucunda, Bizans ile sınır oluşturan bir bölgede ortaya çıkmıştır. Bu stratejik konum, Osmanlılara hem Bizans'ın gerilemesinden faydalanma hem de Türkmen göçebelerin ihtiyaçlarını karşılama imkânı sunmuştur. Osmanlıların Oğuzların Gün Han koluna bağlı Kayı boyundan geldiği yönündeki değerlendirmeler, etnik incelemeler ve dönemin kaynaklarıyla desteklenmektedir.³³¹ Bu bağlamda Osmanlı Beyliği, Bizans'a karşı fetih hareketlerinde bulunmuş ve Anadolu'daki diğer beyliklerden farklılaşarak bağımsız bir siyasi kimlik kazanmıştır.

³²⁹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 74, 76.

³³⁰ İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 6.

³³¹ Kayılara ait muhtelif vesika örnekleri için bk. Faruk Demirtaş, “Osmanlı Devleti'nde Anadolu'da Kayılar” 47 (1948), 604-614.

Osman Gazi, Söğüt merkezli bir uc beyiydi ve başlangıçta Kastamonu’da oturan Selçuklu *Emîrû’l-Ucât*’ına bağlı olarak faaliyet göstermekteydi.³³² Osmanlılar, uc bölgesinde etkinlik kazanarak dinî ve askeri bir kimlik edinmiş, özellikle Bizans’ın zayıflamasıyla hızlı bir genişleme sürecine girmiştir. Türkmen göç hareketleri, Selçuklu idaresini etkileyerek göçebe grupların sınır bölgelerine yerleştirilmesine yol açmış, böylece Bizans tebaası ile yeni gelen topluluklar arasında etkileşim ortamı oluşmuştur. Bu ‘sınır kültürü’, Osmanlı döneminde Balkanlar’da da gözlemlenmiştir. 13. yüzyılda Anadolu’da yaşanan göçler ve Moğol baskısı, uc sisteminin daha dinamik bir hâle gelmesine neden olmuştur.³³³ Anadolu’da Hristiyan yerli halkların bir kısmının İslâmlaşmasına rağmen, Osmanlı resmî kayıtları, özellikle Orta ve Doğu Anadolu’da Batı Anadolu’ya kıyasla daha fazla Ortodoks Hristiyan nüfusun varlığını göstermektedir.³³⁴

Malazgirt sonrası Türk akınları, daha geniş göç dalgalarını beraberinde getirmiştir. Selçukluların zayıfladığı, Hârizmşahların güç kazandığı ve Moğolların Anadolu’daki hâkimiyetini pekiştirdiği bu süreçte, Türkmen göçleri Anadolu’nun yanı sıra Karadeniz ve Balkanları da etkilemiştir.³³⁵ Türkmen boyları, idari ve askerî geleneklere vâkıf, dini liderler aracılığıyla manevi güç kazanmış gruplardı. Bu beylikler, yerli halklarla kaynaşarak kendiliğinden gelişen bir yapılanma içinde siyasi ve ekonomik organizasyonlar kurmuşlardır.

Germiyan ve Candaroğulları gibi beylikler Bizans sınırına yakın bölgelerde aktif olup yerel Bizans unsurlarıyla ittifaklar kurmuşlardır. Osmanlı ve Karesi Beyliği de bu sınır ortamından doğmuştur. Osmanlıların ortaya çıktığı coğrafya, Karadeniz bölgesiyle ve Balkanlarla kolay ulaşım sağlayabilen jeopolitik açıdan avantajlı bir alandı. Bu bölgede faaliyet gösteren Türkmen liderleri, II. Keykâvus’un (1246-1262) Bizans’a sığınarak Kırım’a gönderilmesiyle birlikte daha da örgütlü hâle gelmiş, bu gelişmeler Osmanlı Beyliği’nin kuruluşuna zemin hazırlamıştır.³³⁶ Köprülü’ye göre, Osmanlıların yükselişinde coğrafi konumları ve Türk-Bizans sınırında yer almaları büyük avantaj

³³² Selçuklu Devleti, Bizans sınırındaki uc bölgelerine bir genel vali/emir (Emîrû’l-Ucât) atardı. Buradaki Türkmen topluluklarına liderlik eden uc beyleri de bu emire bağlıydı. bk. Halil İnalcık, *Türk İdarî Teşkilâtı Tarihi* (İstanbul: Kronik, 2023), 17.

³³³ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan’dan Osman Gazi’ye, 1071-1318*, 505 vd.; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, 149 vd.

³³⁴ Bu konuda tahrir kayıtlarından muhtelif bölgelerle ilgili yapılan araştırmalar için bk. Tufan Gündüz, *Anadolu’da ve Rumeli’de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu bildirileri: Tarsus, 14 Mayıs 2000* (Yörtürk Vakfı, 2000).

³³⁵ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul, 1970), 154 vd.

³³⁶ Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (İstanbul, 2001), 11-13.

sağlamıştır. Diğer beyliklerin iç karışıklıklarla meşgul olduğu dönemde Osmanlılar, merkezi otoriteyi güçlendirerek iç istikrarı sağlamışlardır.³³⁷

Osmanlılar, Bizans sınırındaki faaliyetleriyle öne çıkmalarına rağmen, diğer Türkmen beylikleriyle olan etkileşimleri de önemlidir. 14. yüzyılın ilk yarısında Batı Anadolu’da kurulan beylikler ortak inanç, kültürel yapı ve toplumsal özellikler paylaşmaktaydı. Bu topluluklar arasında yerleşik unsurlar, konar-göçer gruplar ve tarikat mensupları bulunmaktaydı. Osmanlı Beyliği, bu dünyaya dâhil olup İlhanlı otoritesinden doğrudan etkilenmiştir. 720/1320’lerde Osmanlı Beylerbeyi Timurtaş Paşa’nın (806/1404) Anadolu’daki faaliyetleri İlhanlı hâkimiyetini zayıflatmış; bu durum, Osmanlıların ve diğer uc beyliklerinin güç kazanmasını sağlamıştır.³³⁸ Bu dönemde Osmanlılar, Bursa’nın fethine kadar Çobanoğulları, Umuroğulları, Germiyanogulları ve Karesi Beyliği ile diplomatik ve askerî ilişkiler kurmuştur. Orhan Bey (1324-1362) döneminde Marmara kıyılarına ve Gelibolu Yarımadası’na yönelmiş, çevredeki Türkmen beyliklerine karşı farklı bir strateji geliştirmiştir. Bu süreçte, deniz kıyısındaki Saruhan, Aydın, Menteşe ve Karesi beylikleri ‘gaza’ ideolojisi çerçevesinde Ege adalarına ve kıyılarına akınlar düzenlemekteydi. Osmanlılar da bu ideolojiyi benimsemiş, ancak buna ek olarak ‘istimalet’³³⁹ politikasıyla -hoşgörü ve gönül kazanma yoluyla- topraklarını genişletmişlerdir.³⁴⁰

1.2. Balkanlara Geçiş ve Askerî-Siyasi Strateji

701/1302 yılında Osman Bey’in Bafeus/Koyunhisar Muharebesi’inde Bizans kumandanı Mouzalon’u mağlup etmesi, Osmanlıların bölgedeki liderliği konusunda dönüm noktası olmuştur.³⁴¹ 730/1330’larda İbn Battuta, Orhan Bey’den “Türkmen beylerinin ulusu” diye bahsederken, Osmanlıların askerî gücünün hareketliliğini kaydetmektedir. Orhan Bey döneminde Osmanlılar Marmara kıyılarına ve Gelibolu Yarımadası’na yönelmiştir. 745/1345’te Karesi Beyliği’nin Osmanlı topraklarına katılmasıyla denizcilik faaliyetleri sayesinde Rumeli’ye geçiş sağlanmış ve 746/1346’daki Trakya seferi, Osmanlıların Rumeli’deki faaliyetlerinin başlangıcını teşkil

³³⁷ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 95-110.

³³⁸ Emecen, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşundan Fetret Dönemine”, 9/35.

³³⁹ İstimalet politikası, Osmanlıların fethettikleri bölgelerde, özellikle gayrimüslim halklara karşı hoşgörü, adil ve uzlaştırıcı bir tutum sergileyerek halkı devlete bağlamaya yönelik uyguladıkları siyasettir. bk. Mücteba İlgürel, “İstimalet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 23(2001), 362-363.

³⁴⁰ Emecen, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşundan Fetret Dönemine”, 9/36-39.

³⁴¹ Bizanslı bir tarihçinin bu savaş hakkındaki anlatısı için bk. Pachymeres, *Bizanslı Gözüyle Türkler*, 72-76.

etmiştir. Orhan Bey'in 755/1354'te Ankara'ya yönelmesi Orta Anadolu'ya yönelik ilk ciddi stratejik adım olmuştur.³⁴²

14. yüzyılda Osmanlıların Rumeli'ye geçerek bu bölgede kalıcı hâle gelmeleri önemli dönüm noktalarından biridir. Kocaeli bölgesinin fethi ve Karesi Beyliği'nin ilhakıyla Marmara kıyılarına yerleşen Osmanlılar, Bizans'taki iç karışıklıklardan ve özellikle Kantakuzenos'un desteğinden faydalanarak Gelibolu Yarımadası'na geçme fırsatı yakaladılar. Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'nın 753-755/1352-1354 yılları arasında gerçekleştirdiği seferler neticesinde Osmanlılar Gelibolu'da tutunmayı başarak Balkanlar'a yayılmanın kapısını araladılar. 755/1354 yılında bölgede meydana gelen büyük deprem, Gelibolu surlarını yıkmış; bölge halkının şehirden ayrılmasıyla Osmanlılar, bu stratejik kenti kolaylıkla ele geçirerek kalıcı hâle gelmişlerdir.³⁴³

Osmanlılar, Anadolu'daki insan gücü ve askerî tecrübeyi Rumeli'ye aktararak süratle toprak kazanmışlardır. Dinî ve siyasi istikrarsızlıktan bunalan Balkan halkı, Osmanlı yönetimine görece daha sıcak yaklaşmıştır. Balkanlardaki Osmanlı fetihleri, büyük ölçüde silahlı çatışmalar kadar sulh yoluyla yapılan anlaşmalar ve halkın rızasına dayanan düzenlemelerle gerçekleştirilmiştir. Esir köylülerden kurulan yerleşim birimleri, İslâmî öğretileri yayan dervişlerin faaliyetleri ve ekonomik nedenlerle İslâmiyet'e yönelen bireyler bu sürece katkı sağlamıştır. Bölgedeki toplu din değiştirme hareketlerinin 14. yüzyılda sınırlı kaldığı bununla birlikte 15. ve 16. yüzyıllarda -özellikle Bosna ve Arnavutluk gibi bölgelerde- yoğunlaştığı ifade edilebilir. Osmanlı yönetimi, bu süreçte din ve vicdan özgürlüğüne önem vermiş, cemaatlerin örf ve âdetlerine müdahalede bulunmamıştır.³⁴⁴

Tımar sistemi, Osmanlıların Balkanlar'daki askerî harekâtlarını sürdürülebilir kılan temel iktisadi ve idari yapı olarak öne çıkmaktadır. Bu sistem, doğrudan merkezden finanse edilmeyen ancak devlet adına hizmet gören sipahilere arazi tahsisi üzerinden işleyen bir model sunar. Osmanlılar bu uygulamayı, büyük ölçüde Anadolu Selçukluları'ndan devralmış; onu yerel şartlara uyarlayarak hem askerî sevk ve idarede hem de fethedilen bölgelerin entegrasyonunda işlevsel hale getirmişlerdir. Türk-İslâm

³⁴² Emecen, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fetret Dönemine", 9/40-45.

³⁴³ Halil İnalcık, "Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar", *GAMER*, I/1 (2012), 1-10.

³⁴⁴ Gibbon, Osmanlıların kuruluş sürecini Bizans Hristiyanları ile Müslüman unsurlar arasındaki kaynaşmayla açıklamış ve Osmanlı kurumlarının Bizans geleneğine dayandığını savunmuştur. Bu yaklaşım, Osmanlı siyasal yapısının temelinde yer alan Türk-İslâm unsurlarını reddetmektedir. Bk. Herbert Adam Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi Özden (Ankara: Altınordu Yayıncılık, 2017), 42, 66-67.

devlet geleneği içinde şekillenen bu yapı, merkezî otorite ile taşra arasındaki bağın kurumsallaşmasını sağlarken, aynı zamanda sürekli bir askerî kapasite üretmiştir. Balkan fetihlerinin hız kazanmasında tımar sisteminin sağladığı lojistik ve insan gücü kaynağı belirleyici olmuştur. Böylece Osmanlı, askerî güç ile birlikte mevcut tarım toplumu yapısına uygun bir yönetim modeliyle kalıcı hâkimiyet kurma yeteneği kazanmıştır.³⁴⁵

Balkanlar'daki siyasi istikrarsızlık, feodal beyler arasındaki çatışmalar ve büyük veba salgınının yol açtığı nüfus kaybı, Osmanlıların bölgedeki hızlı yayılışını kolaylaştırmıştır. Sırp ve Bulgar kuvvetleriyle yapılan muharebelerde kazanılan zaferler, 14. yüzyılın ikinci yarısında Edirne ve çevresinin Osmanlı hâkimiyetine geçmesini sağlamış; Edirne'nin fethi, Trakya ve Balkanlar'daki diğer fetihlerin üssü olmuş ve ileride gerçekleşecek İstanbul'un fethine zemin hazırlamıştır. Rumeli'deki yerleşim, Anadolu'dan kademeli göçlerle desteklenmiştir. Yeni fethedilen bölgelerin nüfuslandırılması ve imarı, Osmanlı idarecilerinin sistemli ve bilinçli politikaları sayesinde mümkün olmuştur. Bu iskân sürecinde tarikat mensubu dervişler önemli rol oynamış; Anadolu'daki yerleşme tecrübesi Balkanlar'da yeniden uygulanmıştır. Böylece Osmanlılar, kısa sayılabilecek bir sürede Balkanlar'da siyasi ve askerî bakımdan güçlenerek büyük bir devlet olma yolunda temelleri atmışlardır.³⁴⁶

Balkan fetihleri sürecinde Osmanlılar, yerli unsurları yönetici veya askerî kadrolarda belirleyici aktörler olarak değil; genellikle tâbi unsurlar ve vergi yükümlülükleri olarak konumlandırmıştır. Buna karşılık, askerî ve idari stratejinin esas taşıyıcıları, Anadolu'dan gelen ya da Anadolu'da yetişmiş Türk komutanlar ve bey ailelerinden oluşan aristokratik kadrolar olmuştur.³⁴⁷ Bu tercih, hem fethedilen bölgelerde kalıcı bir Osmanlı egemenliği kurmak hem de merkezî otoritenin güvenilirliğini sağlamak açısından bilinçli bir siyasi ve idari tasarruf olarak değerlendirilebilir. Yerli unsurlar, bazı istisnalar dışında,³⁴⁸ fetih sonrası dönemde zamanla sisteme entegre edilmiş; ancak fetih anındaki askerî karar alma mekanizmalarında ve yönetici atamalarında belirleyici bir rol üstlenmemiştir. Bu durum, Osmanlıların Balkanlar'daki genişlemeyi aynı zamanda merkezden kontrol edilen bir yerleşme ve yeniden yapılandırma süreci olarak ele aldıklarını göstermektedir.

³⁴⁵ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 105-110.

³⁴⁶ Emecen, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fetret Dönemine", 9/47-52.

³⁴⁷ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 11-12.

³⁴⁸ Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ve Rumeli'nin fethinde yararlılık gösteren akıncı ailesi olan Mihaloğulları gibi. Detaylı bilgi için. bk. Fahameddin Başar, "Mihaloğulları", TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 30(2020), 24-25.

Bu yüzyılda İslâm'ın yayılmasında dervişler ve sosyal faktörler önemli rol oynamıştır. Nitekim II. İzzeddîn Keykâvus'un (1246-1262) kardeşi IV. Kılıç Arslan (1248-1266) ile yaşadığı taht mücadelesinde mağlup olup Bizans'a sığınması ve yandaşlarının Balkanlar'a yönlendirilmesi, bölgedeki İslâmlaşma sürecini etkileyen önemli bir gelişme olmuştur. Keykâvus'un destekçileri arasında yer alan Türkmen gruplar, Bizans topraklarında Dobruca'ya³⁴⁹ yerleştirilmiş; bu gruplar, Sarı Saltuk'un (697/1297-98) liderliğinde bölgede faaliyet göstermiştir. Sarı Saltuk'un Babadağı'ndaki zâviyesi zamanla önemli bir derviş merkezi hâline gelmiş ve II. Bayezid (1481-1512) döneminde onarılmıştır. Bu Türkmen grupların Balkanlar'daki varlığı tasavvufî dinî yapıların gelişimini ve bölgedeki İslâmlaşma sürecini desteklemiştir.³⁵⁰ Keykâvus'a olan bağlılıkları nedeniyle bu gruplara “Gagavuz (Keykâvus)” adı verilmiştir. *Saltuknâme* adlı eserde Baba Saltuk, Balkanlar'da İslâm'ı yaymak için mücadele eden bir alp-eren gazi olarak tasvir edilmiştir.³⁵¹

14. yüzyılın sonlarında Osmanlılar bölgeyi denetim altına aldıklarında, Dobruca ve çevresindeki uc kuvvetleri ile tasavvufî dinî hareketler -özellikle Babaî-abdal dervişleri- bölgede etkili olmuşlardır. Bu yapı, Osmanlıların bölgedeki hâkimiyetini pekiştirmiştir. Moğol İlhanlı bürokrasisinin merkeziyetçi malî sistemine karşı çıkan yarı göçer Türkmen boyları, genellikle Moğolların desteklediği Konya merkezli Selçuklu sultanlarına muhalefet etmişlerdir. 682/1284 yılında Moğolların Sultan II. Mesud'u (1282-1296, 1302-1308) Konya tahtına çıkarması ve onun muhaliflerini bastırmak üzere Germiyanlı uc Türkmenlerine karşı harekâta başlaması, Türkmenlerin batıya, yani Bizans topraklarına yönelmesine neden olmuştur. Bu süreçte 668-710/1270-1310 yılları arasında Batı Anadolu'da Menteşe, Aydın, Saruhan ve Karesi gibi gazi Türkmen beylikleri kurulmuştur. Teke Türkmenlerinin desteğiyle kurulan Menteşe Beyliği, bölgedeki ilk beyliklerden biri olmuştur. Bu beylikler, tıpkı Osmanlı Beyliği gibi, Selçuklu sınırlarının ötesinde Bizans'a karşı girişilen gazâ hareketleriyle öne çıkmışlardır. Ege'de denizci gazi beylikler (guzât fi'l-bahr) olarak adlandırılan bu yapılar, Latin kolonilerine karşı deniz seferleri düzenlemişlerdir. Osmanlılar ise 730/1330'lara gelindiğinde kayda değer bir donanmaya sahip olmuş; 754/1354 yılında Ankara'nın fethiyle birlikte İç Anadolu'ya da egemenliklerini yaymışlardır. 14. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlıların Rumeli'ye

³⁴⁹ Bugün Romanya ve Bulgaristan sınırları içinde bulunan bir bölge.

³⁵⁰ Öyle ki Colin Imber, Osmanlı etnisitesi üzerinde değerlendirmelerde bulunurken 17. yy Osmanlısında yönetim elitinin Balkan ve Kafkas kökenli olmasına dikkat çekerken Türklerin küçültücü ifadelerle anıldığından bahsetmektedir. bk. Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 6-12.

³⁵¹ İncalcık, *Devlet-i Âliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 7-8.

geçerek Bizans'ın Balkanlardaki mirasını devralması, onların büyük bir devlete dönüşmesini sağlayan iki temel dinamiği ortaya koyar: Gazâ geleneği ve Türkmen göçleri. Bu iki unsur, Osmanlıların siyasi, askerî ve kültürel olarak derinleşmesinde belirleyici rol oynamıştır.³⁵² Osmanlı devleti dört yüz obalık göçebe bir boy olmanın ötesinde Anadolu Selçuklu devleti başta olmak üzere Türk Müslüman devletlerinin ilmî, siyasi ve iktisadi mirası üzerine kurulmuşlardır.³⁵³

Colin Imber, Osmanlı'nın Bizans topraklarına doğru genişlemesini Bizans'ın iç sorunlarına ve zayıflamasına bağlar. Özellikle 14. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nun iç karışıklıkları, taht kavgaları ve ekonomik zorlukları, Osmanlıların Marmara Bölgesi ve Balkanlarda genişleme fırsatları bulmasına olanak sağlamıştır. Osmanlılar hem askerî başarılar hem de diplomatik evlilikler³⁵⁴ ve anlaşmalar yoluyla bu bölgelerdeki etkilerini artırmışlardır.³⁵⁵ Osmanlı padişahlarının soylu kadınlarla evlenmelerindeki asıl amaç, genellikle çocuk sahibi olmak değil, bu kadınların babalarının Osmanlı tahtına müttefik ya da vasal olarak bağlılıklarını garanti altına almaktır. Eğer bu kadınların babaları vasal konumunda bulunuyorsa, ihtiyaç hâlinde yabancı gelin Osmanlı sarayında bir tür rehine olarak tutulabiliyordu. Ancak bu tür bir stratejiye, Osmanlı siyasal yapısının merkezîleştiği ve vasallık ilişkilerinin ortadan kalktığı 15. yüzyıl ortalarından itibaren, özellikle II. Mehmed döneminde artık ihtiyaç duyulmamış; söz konusu uygulamadan kademeli olarak vazgeçilmiştir.³⁵⁶

1.3. Osmanlı Hanedanı ve Hükümdarlık Alametleri

Osmanlı Beyliği'nin kurucusu Osman Bey ve ailesine dair kesin bilgilere ulaşmak güçtür. Bunun temel sebebi, döneme ait çağdaş yazılı kaynakların bulunmaması, sözlü anlatı geleneğinin belirleyici olması ve erken Osmanlı tarih yazımının büyük ölçüde 15. yüzyılda geriye dönük olarak teşekkül etmiş olmasıdır. Bu durum, tarihsel şahsiyet ile kurucu figürün iç içe geçtiği sembolik bir anlatı dünyasının oluşmasına yol açmıştır. Osman Bey'in tarihî kimliği, Bizans kaynaklarında yer alırken, ailesinin kökeni ve beyliğin kuruluşu hakkında pek çok menkıbe bulunmaktadır. Osmanlı tarihçilerinin ilk

³⁵² İnalçık, *Devlet-i 'Alîyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 8.

³⁵³ Baltacı, "Ömer Lütfi Barkan'ın 'Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler'i Üzerine Değerlendirmeler", 95.

³⁵⁴ Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 120-123.

³⁵⁵ Yabancı eş ile evlenme Anadolu Selçuklularda da yaygındı. Nitekim Sultan Gıyaseddin'in, Berduliye adlı karısından Sultan İzzeddin Keykavus'un; Rum cariyesinden Sultan Rükneddin Kılıç Arslan'ın ve Gürcü prensesinden Alaaddin Keykubad'ın doğmasına dair bk. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâîyye fî Umûri'l-Alâîyye*, II/27.

³⁵⁶ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 123.

eserlerinde, Osmanlı ailesinin Anadolu'ya gelişinin, Moğolların etkisiyle 620/1220'lerden sonra Türkmen göçleriyle bağlantılı olduğu belirtilir. Bu süreçte, Osmanlıların ataları Ahlat'tan Erzurum'a, ardından Halep'e, son olarak da Pasin Ovası'na yönelmişlerdir. Ertuğrul Bey ve diğer aile üyeleri, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın (1220-1237) yurt olarak gösterdiği Söğüt bölgesine yerleşmişlerdir.³⁵⁷

Osmanlı kaynakları, Osman Bey'in kişiliğini menkıbevî unsurlarla idealize ederek anlatır. Babası Ertuğrul ve ailesiyle olan ilişkileri, Şeyh Edebâli (ö. 726/1326) ile bağı ve liderlik vasfı epik bir üslupla işlenmiştir. Osman Bey'in tarihî bir şahsiyet olduğu, adının bir Bizans kaynağında geçmesiyle teyit edilir. Ayrıca Osman Bey'in adına basılmış bir sikke, babası Ertuğrul ve büyükbabası Gündüz Alp'in adlarını da içerir.³⁵⁸ Kayı boyuna mensup Osman Bey'in³⁵⁹ liderlik ettiği ilk teşkilatın, Türkmen boy sisteminin bir yansıması olduğu açıktır. Parçalara ayrılan boylar, bölükler oluşturmuş ve bu gruplar idarecilerinin adıyla anılmıştır. Osman Bey, bu bölüklerden oluşan topluluk içinde öne çıkarak, Bizans'a karşı mücadelesiyle ün kazanmış ve bir beylik kurma sürecini başlatmıştır. Onun liderliğiyle uc bölgesinin karışık yapısı düzenlenmiş, hiyerarşik bir sistem oluşturularak Osmanlı Beyliği'nin temelleri atılmıştır.³⁶⁰

Osmanlı hanedanının karizmatik liderliği, üzerinde durulan başka bir unsurdur. Osmanlı devleti, farklı etnik ve dinî toplulukları bir araya getiren bir hanedan devleti niteliği taşıyordu. Halktan beklenen temel unsur ise sultana bağlılık göstermeleriydi. Bu bağlılık, devlet görevlisi olmayanlar için isyan etmemek ve nakdî, aynî ya da hizmet yoluyla vergi yükümlülüklerini yerine getirmek şeklinde tanımlanabilirdi. Nihayetinde, Imber'e göre devleti bir arada tutan temel faktör dinî, etnik ya da başka bir kimlik değil, sultanın şahsına duyulan bağlılıktı.³⁶¹

Osman Gazi'nin hâkimiyetinin kaynağına ilişkin erken dönem Osmanlı tarihçiliğinde ve sözlü geleneklerde farklı menkıbe, rivayet ve tarihî telakkiler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Oğuz geleneği ve Kayı boyu çerçevesinde şekillenen soy anlatılarıdır. Bu rivayetlerde Osman Gazi, Oğuz'un "büyük oğlu" Kayı'nın nesline mensup gösterilmekte; Oğuz töresine atıfla hanedanın siyasi üstünlüğünün soy bağından

³⁵⁷ Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332), 3-4.

³⁵⁸ Hakan Yılmaz, "Osman Gâzi'nin 700/1300-1301'de Yenişehir'de Bastırdığı Üçüncü Sikkesi", *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/Söğüt Özel Sayısı (29 Aralık 2019), 81-120.

³⁵⁹ Osmanlıların Kayı boyuna mensubiyeti hakkında bk. Hakan Yılmaz, "Osmanlı 'Kayı' Menşeinin Yeni Tarihî ve Nüvizmatik Kanıtları" 402 (2020), 26-33.

³⁶⁰ Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar* (Ankara, 2000), 225-243.

³⁶¹ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 5.

kaynaklandığı ileri sürülmektedir.³⁶² Nitekim *Oruc Beğ Tarihi*'nde nakledildiği üzere, Osmanogullarının şeceresi I. Bayezid'den başlatılarak kırk dört nesil üzerinden Yafes ve Nuh'a bağlanmakta, böylece hanedanın hem Türk boy geleneği içinde hem de semavî anlatılar düzleminde köklü bir soya dayandığı vurgulanmaktadır.³⁶³ Bir diğer rivayet grubu, Osman Gazi'nin hâkimiyetinin İslâmî velâyet ve atama geleneğiyle ilişkilendirildiği anlatılardır. Bu anlayışta Osman'ın, Selçuklu sultanı tarafından sancak, davul ve at gibi hükümlerlik sembolleriyle 'bey' tayin edildiği; böylece İslâm dünyasındaki "hilâfet-menşur-atama" geleneğine benzer biçimde siyasi meşruiyet kazandığı kabul edilir.³⁶⁴ Ayrı bir rivayet zinciri ise Osman Gazi'nin iktidarının ilahî inayet ve manevî otoriteyle bağlantılı olduğunu ileri sürer. Bu menkıbelere göre hâkimiyet, bir din büyüğünün (Şeyh, Baba, Abdal vb.) aracılığıyla Tanrı tarafından Osman'a bahşedilmiştir.³⁶⁵ Söz konusu anlatılar, erken Osmanlı kültürel dünyasında siyasi iktidarın aynı zamanda manevi bir çerçeve dâhilinde yorumlandığını göstermektedir.

Erken Osmanlı tarih yazımında hanedanın siyasi meşruiyetini temellendirmek üzere çeşitli sembolik ve tarihî unsurlar bir arada kullanılmıştır. Bunlar arasında Osman Gazi'ye nispet edilen ağaç rüyası,³⁶⁶ Oğuz geleneğine dayandırılan şecere anlatıları ve Selçuklu mirasının bir devamı olarak görülen menşur/sancak-berat gibi unsurlar, hanedanın kökenini hem Türk boy kültürüyle hem de İslâmî-siyasi gelenekle ilişkilendiren araçlar hâline gelmiştir. Bu unsurlar, kuruluş devri kroniklerinde ayrıntılı biçimde işlenmekle birlikte, Osmanlı siyasal kültüründe hanedanın tarihsel sürekliliğini, ilahî takdirle ilişkilendirilen kader fikrini ve Selçuklu hâkimiyet geleneğinin meşru varisi olma iddiasını birlikte taşıyan sembolik bir çerçeve sunmuştur.

Orhan Bey zamanında kardeşi Alaaddin Paşa'nın teklifiyle yapılan bazı düzenlemeler devletin alametleri açısından önemlidir. İlk olarak önceden Selçuklu sultanlarının paraları (sikke) kullanılırken onun zamanında Osmanlılar paraların üzerine kendi adlarının basılmasına karar verdi. İkinci olarak, sultanların geleneklerine uygun olarak ordu için

³⁶² İnalçık, *Türk İdârî Teşkilâtı Tarihi*, 66-67.

³⁶³ Oruç b. Âdil (908/1503'ten sonra), *Tevârîh-i Âl-i Osman*, 4/2a-2b.

³⁶⁴ İnalçık, *Türk İdârî Teşkilâtı Tarihi*, 67-68.

³⁶⁵ İnalçık, *Türk İdârî Teşkilâtı Tarihi*, 69-71.

³⁶⁶ Rivayete göre, bir gece Osman Gazi, Şeyh Edebalı'nın evinde uyurken göğsünden bir ağaç yükselir; bu ağaç büyüyerek tüm dünyayı gölgesiyle kaplar. Bu motif, eski Türk inançlarının ve İslâmî tabir geleneğinin kesişim noktasında, Osmanlı hanedanının siyasi meşruiyetini kuran kurucu bir sembol hâline gelmiştir. Halil Çetin, "Ağaç Motifli Osmanlı Saltanat Rüyasının Tabir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Gazi Akademik Bakış* 5/10 (01 Şubat 2012), 25-38; Buna benzer ağaç rüyası rivayetleri İlhanlılar, Selçuklular, Gazneliler'in kuruluşuna dair kendi kaynaklarında bulunduğu ifade edilmektedir. bk. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 7-8.

kıyafet ve üniforma belirlenmeliydi. Böylece sultana bağlı askerler, halktan (reaya) ayırt edilecek ve savaş zamanında diğer birliklerden (husamâ leşkeri) farklı olduklarını göstereceklerdi. Üçüncü olarak, ordunun sadece tek bir askerî sınıftan oluşmaması, farklı türlerde birliklerin bulunması pek çok fayda sağlayan bir tedbir olarak görüldü. Bu düzenlemeye uygun olarak, 729/1329 yılında Alâeddin Paşa'nın (ö. 733/1333 [?]) yönlendirmesiyle Osmanlı adına ilk sikke kestirildi ve sipahilere beyaz külah giyilmesi emrolundu. Yıldırım Bayezid döneminde saraya hizmet edenlere ve devletin ileri gelenlerinin hizmetkârlarına kızıl börk (başlık) verildi, beyaz külah ise sipahilere mahsus oldu. Fatih döneminde, genel olarak sarık sarma gelenek hâline geldi ve yeniçeriler, kendilerine özgü ak börkün üzerine telli sarık sarmaya başladılar. Devlet hizmetkârlarının kızıl börkleri ise süslenerek giyildi.³⁶⁷

2. Osmanlı'nın Kuruluşunda Toplumsal Zemin

2.1.Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Alanlar: İskân, Ticaret, Mimari

Malazgirt Zaferi sonrasında Türklerin Anadolu'ya yönelik kitlesel göçleri, bölgenin sosyo-ekonomik yapısında köklü bir dönüşüm yaratmıştır. Büyük Selçuklular, Hazar bölgesinden gelen yoğun göç dalgalarını İran'la sınırlı tutmak yerine, Anadolu'nun fethini bu hareket için yeni bir istikamet olarak değerlendirmiştir. Özellikle Melikşah döneminde bu göçler, sistematik iskân politikalarıyla yönlendirilmiştir. Anadolu'ya gelen Türk topluluklarının büyük kısmını Oğuz Türkmenleri oluştururken, Karluklar, Kalaçlar, Kıpçaklar ve Agaçeriler gibi diğer Türk boyları da bu süreçte yer almıştır. Anadolu'da farklı bölgelerdeki köylerin Kınık, Afşar, Bayındır, Salur, Bayat ve Çepni gibi Oğuz boylarının adlarını taşımasını, “parçalayarak iskân” yönteminin bir sonucu olarak yorumlanmıştır.³⁶⁸ Öte yandan Imber, beylikler döneminde resmî dilin Türkçe olmasının nüfusun içindeki Türk hakimiyetini göstermesi açısından yeterli görmektedir.³⁶⁹

Anadolu'da bu dönemde Türklerle birlikte yaşam süren diğer unsurlar arasında, Ortodoks kilisesi tarafından Rumlaştırılmaya çalışılan yerli Hristiyan halklar ve özellikle kıyı kesimlerde yaşayan Rum nüfus da yer almaktaydı. 11. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, Anadolu'nun batı ve kıyı kesimleri dışında kalan büyük kısmı Türkleşmiş durumdaydı. Anadolu Selçuklu Devleti'nin güçlü siyasi yapısı, istikrarı ve refahı, bu dönüşümde etkili

³⁶⁷ Cihan Çimen, *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (Kuruluştan 892/1487'ye kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyad Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12/12a.

³⁶⁸ bk. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 173.

³⁶⁹ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 12.

olmuştur.³⁷⁰ 640/1243 Kösedağ Savaşı sonrası Moğol baskısı sebebiyle Mâverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan'dan gelen ikinci büyük göç dalgası, Anadolu'daki demografik yapıyı daha da yoğunlaştırmıştır. Bu göçmenler arasında şehirli halk, ulemâ, sanatkârlar ve tüccarlar da bulunmaktaydı.³⁷¹

13. yüzyılda Anadolu'nun büyük bölümü artık belirgin biçimde Türk yurdu hâline gelmişti. Aynı zamanda İlhanlılar döneminde Anadolu'ya askerî amaçlarla gelen Türk ve Moğol boyları da mevcuttu. Bu nüfusun büyük bir kısmı yarı-göçebe, köylü ya da şehirli gruplardan oluşuyordu. Anadolu'daki toplumsal yapının bu çeşitliliği, Osmanlı Beyliği'nin gelişeceği sosyal zemini oluşturmuştur.³⁷²

Osmanlı'nın etnik ve kültürel kökenlerine dair farklı tezler öne sürülmüştür. Edward Gibbons, Osmanlı Devleti'nin kurucu unsurunun yerli Hristiyanlar olduğunu iddia etmiş, Osman Bey'in başlangıçta Müslüman olmadığını ve çevresindeki Türklerden etkilenecek İslâmiyet'i kabul ettiğini savunmuştur. Ona göre, yerli halk İslâmlaştıktan sonra gazâ ideolojisini benimseyerek tekfurlara karşı savaşımıştır.³⁷³ Bu görüş, Köprülü tarafından eleştirilmiş ve yerine daha kapsamlı bir sosyolojik çerçeve sunulmuştur. Köprülü, Moğol baskısıyla Anadolu'ya göç eden Türkmenlerin gazâ anlayışıyla Bizans topraklarını Daru'l-İslâm'a dönüştürme çabasını, Selçuklu'nun zayıflamasını, Anadolu Beyliklerinin ortaya çıkışını, Osmanlı kabilesinin soylu yapısını ve Ahiyân-ı Rum, Bâciyân-ı Rum, Gâziyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum gibi grupların etkisini vurgulayarak Osmanlı'nın kuruluşunu çok boyutlu bir yapı olarak açıklar.³⁷⁴ Diğer taraftan Friedrich Giese de Osmanlı yükselişini askerî başarının yanında dinî, ahlâkî ve sosyal yapıların bir araya gelmesiyle açıklanabileceğini belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre, Osmanlı başarısı gazâ ideolojisi, Ahîlik teşkilatı, tasavvufi çevreler ve merkezîyetçi yapının bütünleşmesinden doğmuştur. Osman Gazi ve halefleri, dinî ve toplumsal meşruiyeti birlikte tesis ederek geniş bir halk desteği sağlamışlardır.³⁷⁵

Köprülü, Anadolu'daki Türk kültürünün Selçuklular döneminde oluştuğunu ve bu kültürün Orta Asya Türk gelenekleriyle güçlü bağlar taşıdığını ifade eder.³⁷⁶ Osmanlı şehirleşmesi de bu kültürel miras doğrultusunda gelişmiş; kurulan kentler, eski Roma

³⁷⁰ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 40-42.

³⁷¹ İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 4.

³⁷² Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 43-46.

³⁷³ Devşirme sistemini de bu hususun doğal bir tatbiki olarak sunmaktadır. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 95-100.

³⁷⁴ Bk. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 105-110.

³⁷⁵ Giese, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", 149-175.

³⁷⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 6.

yolları ve yerleşim hatları üzerinde şekillenmiştir. Ancak bu kentleşmenin detayları, hâlen arkeolojik araştırmalarla netleştirilmeye muhtaçtır.³⁷⁷

Devlet fikrinin halk katındaki yansımaları sosyal gruplara göre farklılık göstermekteydi. Göçebe topluluklar, şehirli yaşamla gelen devlet yapısına mesafeli olmakla birlikte, bu tutum bir karşıtlıktan çok kendi iç organizasyonlarında özerk olma arzusu ile açıklanabilir. Uc bölgelerdeki beylerin merkeze bağlılığının zayıf olması da bu özerklik eğiliminin bir yansımasıdır. Anadolu'daki Müslüman halk, çok farklı kökenlerden gelen köylü ve şehirli unsurlardan oluşmaktaydı. Savaş ve güvensizlik ortamı, bu grupların surlarla çevrili şehir merkezlerine veya yakın çevresine sığınmalarına neden olmuştur. Selçuklu yerleşim politikaları da yarı-göçebe topluluklar yanında köylü ve şehirli nüfusu da kapsayacak biçimde şekillendirilmiştir. Gelen köylüler, geldikleri yerlerde yeniden tarımla uğraşan köyler kurarken, şehirli kesim de Anadolu'nun büyük şehirlerine yerleşmiştir.³⁷⁸

Moğol döneminde Anadolu'ya gelen Sâmî veya Fars Müslümanlar kolayca Türkleşirken, diğer dinlerden olan gruplar farklı mahallelerde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.³⁷⁹ Rum ve Ermeni nüfusun büyük kısmı Türkçeyi bilmekteydi; öte yandan, Türkler arasında da Rumca ve diğer dillerin bilinmesi olağandı.³⁸⁰ Ayrıca Kılıçarslan'ın Bizans İmparatoru Manuel ile görüşmesi,³⁸¹ Orhan Bey'in dört oğluyla birlikte Bizans emirinin davetine katılması da³⁸² çok dilli ve çok kültürlü bir yapının varlığına işaret etmektedir.

Anadolu'ya göç eden Türk toplulukları arasında önemli sayıda yarı-yerleşik ve tamamen yerleşik topluluklar da bulunmaktaydı.³⁸³ Bu durum, Anadolu'ya gelen Türk nüfusunun sosyal ve ekonomik çeşitliliğini ortaya koymakta aynı zamanda tarımsal ve şehirli yaşam biçimlerine de sahip olduklarını göstermektedir. Kökeni Hristiyanlık öncesine dayanan pek çok yerel âdet hem Müslüman hem Hristiyan topluluklar arasında

³⁷⁷ Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında bulunan Roma yolları ve Osmanlı ile şekillenen rotaları hakkında bk. Raif Kaplıanoğlu, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (İstanbul: Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları, 2000), 15-76.

³⁷⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 50.

³⁷⁹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 58.

³⁸⁰ Nicole Iorga, *Histoire de La Vie Byzantine* (Bucarest: Edition De L'auter, 1934), III/17.

³⁸¹ Iorga, *Histoire de La Vie Byzantine*, III/18.

³⁸² Iorga, *Histoire de La Vie Byzantine*, III/227.

³⁸³ Faruk Sümer, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", *BELLETEREN* 25/96 (20 Ekim 1960), 567-594.

yaşamaya devam etmiş,³⁸⁴ bu da Anadolu'daki kültürel etkileşimi ve birlikte yaşam pratiğini şekillendirmiştir.³⁸⁵

12. yüzyılda Selçuklu sultanları, aktif bir ticaret siyaseti izleyerek Anadolu şehirlerini canlı tutmuşlardır. 14. yüzyıl başlarında zirai ve madenî ürünlerin bolluğu ve ucuzluğu, dönemin ekonomik refah düzeyinin göstergesi olarak kabul edilir. Erzurum, Sivas, Kayseri gibi Anadolu şehirleri, o dönem Bağdat ve Halep gibi büyük merkezlerle boy ölçüşebilecek düzeyde etnik, dinî ve mesleki çeşitlilik barındıran ticaret ve üretim merkezleriydi.³⁸⁶ Bursa ise 14. yüzyıl sonunda uluslararası ticaretin odak noktalarından biri hâline gelmiştir.³⁸⁷

Batı Anadolu'da şehirleşme 14. yüzyılda ticaretin ve zanaata dayalı üretimin gelişmesiyle ivme kazanmıştır.³⁸⁸ Aynı dönemde köylerin de iktisadi olarak kendi kendine yeten, üretken bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir.³⁸⁹ Ahilik teşkilatının kentlileri ve köylerde yaşayan halkı kapsaması bu süreci desteklemiştir.³⁹⁰ Göçebe topluluklar ise bu yeni kültürel dokuyu şekillendirmede aktif rol oynamış; geleneksel göçebe yaşamlarını sürdürmüş ve yerleşik medeniyetlerin birikiminden faydalanmışlardır.³⁹¹ Yarı-göçebeler yaz ve kış göç eden, vergilerini aynı olarak ödeyen, bazen köylere zarar verebilen gruplardı. Hudut toplulukları ise savaşlarda yer almakta, ilbaşı adı verilen kendi liderleri tarafından yönetilmekte ve vergiye tabi tutulmamaktaydılar.

Osmanlı Devleti'nin erken döneminde, kentler, köyler ve toprak yönetimi merkeziyetçi bir anlayışla düzenlenmişti. Köylerde tarım, kentlerde ise ticaret ve yönetim ağırlıklı bir yaşam biçimi hâkimdi. Osmanlı kentleri, genellikle beylikler döneminden devralınan yerleşim merkezleri olup, Selçuklu mirasının etkisiyle şekillenmiştir. Bursa, Aksaray ve İznik gibi kentler, ticaret, kültür ve yönetim merkezleri olarak ön plana çıkmıştır. Selçuklu kentlerinde surlar, Ulu Cami çevresinde yoğunlaşan ticaret alanları, çıkmaz sokak düzeni ve mahalle örgütlenmesi gibi özgün mekânsal unsurlar göze çarpmaktadır. Bu öğeler, Osmanlı kent formuna da doğrudan etki etmiştir.

³⁸⁴ Anadolu coğrafyasında kılıç kuşanma, türbeler, Kızılirma efsanesi gibi kültürel unsurların kökeni ve farklı dini inançlar arasında nasıl devam ettiğini ve bu durumun toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğine dair bk. F. W. Haskuck, *Christianity and İslâm Under the Sultans* (Oxford, 1929).

³⁸⁵ 1520-1530 yıllarında vergi nüfusu tahrir defterlerine göre tespit edilen Hristiyan azınlıkları hakkında bk. Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi" XI (ts.), 11.

³⁸⁶ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 55-57.

³⁸⁷ İnalçık, *Türk İdârî Teşkilâtı Tarihi*, 21.

³⁸⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 59.

³⁸⁹ Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri* (Hamle, 1993), 36.

³⁹⁰ Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 25.

³⁹¹ Claude Cahen, "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi", *Belleten* 51/201 (01 Aralık 1987), 1378.

Türklerin Anadolu'ya yerleşmesiyle birlikte mevcut Roma ve Bizans kent modelleri yeniden düzenlenmiş ya da üzerine yeni yerleşimler kurulmuştur. Bazı kentler tamamen yeniden inşa edilirken, bazıları ise İslâm ve Türk kültürüne uygun şekilde dönüştürülmüştür.³⁹² Bu süreçte tamamen yeni yerleşim alanlarının da kurulduğu görülmektedir. Osmanlı kentsel gelişimi, stratejik konum, savunma ihtiyaçları ve merkeziyetçi yönetim ilkeleri doğrultusunda şekillenmiş; kaleler, zamanla önemini yitirirken, çarşı merkezli şehir yapılanması yaygınlaşmıştır.³⁹³

Bursa'nın başkent ilan edilmesiyle birlikte burada toprak yönetimi ve idari yapılanmanın temelleri atılmış; kadı, subaşı gibi yöneticiler görev yapmaya başlamıştır. Selçuklu döneminde kent yönetimi, 'devlethane' adı verilen yapılar etrafında toplanan şehir divanları aracılığıyla yürütülmekteydi.³⁹⁴ Şehir yönetiminde naib, vali ve sahil kentlerinde özel idareciler görev yaparken; muhtesib, çarşı ve pazar denetimiyle yükümlüydü. Müşrif ve nâzır ise vilayet işleriyle ilgilenmekteydi. Vergi toplama işlerinden sorumlu olan ummal, şehir divanında yer almaktaydı. Subaşı, mülki ve askerî yetkilere sahip olup, şehir güvenliğini sağlamakla görevliydi. Büyük şehirlerde ise güvenliği doğrudan subaşılardan sağlaması yeterli olmadığından, şahne adı verilen merkez valileri idari ve asayişten sorumluydu.³⁹⁵

Kadı, şehir divanı içinde yer almamakla birlikte, yargı alanında önemli bir konuma sahiptir. Yargı sistemi şer'î ve örfî olmak üzere ikiye ayrılmış olup, kadılar şer'î davalara bakmakla yükümlüydü. Kadıların başında, tüm kadıları denetleyen kazaskerlik kurumu I. Murad zamanında ihdas edilmişti. Merkezî otorite tarafından atanmasına rağmen, kadılar bağımsız bir görev yürütmekteydi.³⁹⁶ Kadı yargı görevinin yanında aynı zamanda idari işlerle asayiş ve belediye hizmetlerinde de sultan adına yetki sahibiydi.³⁹⁷

Anadolu'ya büyük ölçüde göçebe olarak gelip yerleşen Selçuklu Türkiye'si hem siyasi yapısı hem de ekonomik kurumları açısından temel gücünü kırsal nüfustan

³⁹² Türkan Kejanlı, "Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Kent Sistemi, Kale Ve Merkez-Çarşı Gelişimi" 5/3 (2010), 289.

³⁹³ Kejanlı, "Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Kent Sistemi, Kale Ve Merkez-Çarşı Gelişimi", 300; Çağla Caner Yüksel, "Selçuklu Döneminde Anadolu Kentleri ve Kent Mimarisi" (3rd International Symposium on Innovative Approaches in Scientific Studies, Ankara, 2019), 347-351.

³⁹⁴ Vecdi Akyüz, *İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, ed. Seyfettin Ünlü (İstanbul: İlke Yayınları, 1996), 1/230.

³⁹⁵ Resul Ay, "XIII-XIV. Yüzyıl Anadolu'sunda Kentsel Yönetim ve Kent Toplumunda Otorite İlişkileri" 32 (2002), 27-28.

³⁹⁶ Refik Turan, "Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/161.

³⁹⁷ Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I Anadolu'nun İdari Taksimatı* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988), 37.

almaktaydı. Bu nüfus ise etnik olarak ağırlıklı biçimde Türkmen kökenliydi.³⁹⁸ Bu köyler, büyük ölçüde tarım ile uğraşan ve yerleşik hayata geçmiş yerleşim alanlarıydı. Osmanlı köyleri, genellikle kendi kendine yeten yapılar olarak organize olmuştu. Toprak işçiliği, hayvancılık ve tarıma dayalı üretim köylülerin ana geçim kaynaklarıydı. İktimai yapıyı belirleyen faktörler arasında, toprak mülkiyeti, köyün yöneticisi ve köylülerin vergi yükümlülükleri yer almaktadır. Osmanlı'nın erken döneminde, tımar sistemi (toprağın devlet tarafından belirli kişilere verilmesi) henüz tam olarak yerleşmemişti. Ancak vakıf ve tımar uygulamaları köylülerin yaşantısını etkiliyordu. Köylüler, devlete vergi ödeme yükümlülüğü taşıyor ve bu vergi genellikle ağaç ürünleri, hububat ve hayvancılık ile sağlanıyordu. Ayrıca köylüler yerel yöneticilere karşı sadık kalmak zorundaydı. Zira toprak ağası veya feodal beyi olarak bilinen kişiler, yerel yönetim ve adaletin sağlanmasında önemli roller oynuyordu.³⁹⁹

Yarı-göçebe boylar Anadolu Türklerinin saf ve canlı bir unsuru olmalarına rağmen devlet düşüncesine yabancı, kendi boy nizamları dışında hiçbir içtimaî nizam tanımayan, köylüyü ve şehirliyi küçümseyen disiplinsiz topluluklardı.⁴⁰⁰ Merkezî idarenin en güçlü zamanlarında bile canlı ticaret yolları üzerindeki kale gibi kervansaraylar göçebelerin ani baskınlarını engellemek için yapılmıştır. Genellikle Müslüman olmakla beraber, eski kavmî ananelerini sürdürmekte olan bu boylar Türkmen babalarının manevî nüfuzundaydılar. Türk toplumunda göçebe ve yerleşik unsurlar arasında bir ayrım bulunmakla birlikte, bu ayrımın siyasal örgütlenme ve devlet düşüncesi bakımından daha esnek ve geçirgen bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Türkmenlerin medenî, yani şehirli bir hayat tarzına sahip olmadıkları yönündeki değerlendirmeler ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira bu grupların devlet tarafından denetim ve kontrol altına alınmaya çalışıldığı, 13. yüzyıldaki Babaî isyanı örneğinde görülmektedir. Bu durum, göçebe toplulukların devletle kurdukları ilişkinin aynı zamanda siyasi bir mesele olarak değerlendirilmesini gerekli kılmakta; dolayısıyla siyaset düşüncesinin gerçek ve somut bir konusu hâline gelmektedir.

Anadolu Selçukluları, Büyük Selçuklu Devleti'nin mirasçısı olarak, Sünnî İslâm'ı devletin resmî mezhebi olarak benimsemiştir. Sünnîliğin sembollerinden olan medrese sistemi, Anadolu Selçukluları döneminde Anadolu'da kurumsallaştırılmıştır. Konya,

³⁹⁸ Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, 20.

³⁹⁹ Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, 28-30.

⁴⁰⁰ Nikolay Antov, "The Ottoman State and Semi-Nomadic Groups Along the Ottoman Danubian Serhad (Frontier Zone) in the Late 15th and the First Half of the 16th Centuries: Challenges and Policies," *Hungarian Studies* 27, sy. 2 (2013): 219-235.

Kayseri ve Sivas gibi şehirlerde inşa edilen medreseler, Sünnî İslâm'ın güçlendirilmesi ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Abbasî halifeliği ile siyasi ve dinî bir ittifak halinde olan Anadolu Selçukluları, halifeliğin otoritesini kabul etmiş ve hilâfeti destekleyen bir çizgi izlemiştir.

Uc beyliklerinde İran, Mısır ve Kırım'dan gelen medrese eğitimi almış kesim ya da Orta ve Doğu Anadolu'dan veya Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisinden insanların gelmesi bir idari mekanizmanın kurulması ve kültürel kurumların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bizans'a tabi halk ağır vergilerden ve emniyetsizlikten kaçmak için daha az bir vergi ile güvenliklerini sağlayan Anadolu beyliklerine geçmeyi tercih ediyorlardı. Sınırlar genişledikçe ona yakın bölgelerde şehir ve köy hayatı gelişim göstermekte, nüfus yoğunluğu artmakta, ekonomik vaziyet güçlenmekteydi.

Uc bölgelerinin aynı zamanda Dâru'l-İslâm'ın sınırında olması, içinde bulundukları mücadeleye dinî bir içerik kazandırmakta, cihad anlayışını da dönem içerisinde temsil etmekte ve yansıtmaktadır. Bu mücadelelere katılan insanlar içerisinde esasında farklı inançlara sahip derviş zümreleri de bulunmaktaydı. Şehir ve kasabalara yerleşen bir kısım dervişler Sünnî tarikatlara mensuptular.⁴⁰¹

Anadolu'da yaşayan Türkmen boyları arasında Şîilik ve Alevîlik etkileri görülmüştür. Bu durum, özellikle göçebe Türkmen topluluklarının eski Türk inançları ile İslâm'ı harmanlayan bir dinî anlayış benimsemelerinden kaynaklanmıştır. Fakat Babaî İsyanı önderlerinin Şîi veya Bâtînî dinî inanışa sahip olduklarına dair iddiası konusunda; Eflâkî Dede'nin *Menakibü'l-Ârifin* adlı eserinde "Hacı Bektâş-ı Velî, Baba Resul'un has halifelerinden idi. Baba Resul Rum ülkesinde (Anadolu'da) zuhur etmişti. Bir topluluk, ona (Baba Resul) Baba Resulullah diyordu."⁴⁰² şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sünnî bir âlim olduğu da malum olduğundan Baba İlyas'ın Bâtînî veya Şîi olduğu iddiaları tekrar düşünülmelidir.⁴⁰³ Öte yandan Franz Babinger Alevîlik ile Şîiliği aynı görüp Anadolu Selçuklularının bu inançta olduğunu iddia eder.⁴⁰⁴ Fakat Anadolu Selçukluları devlet politikası olarak Sünnî İslâm'ı benimsemiş, Abbâsî hilâfeti ile uyumlu bir çizgi izlemiştir. Ancak Anadolu'nun dinî çoğulcu yapısı, Türkmen boylarının dinî anlayışları ve sosyal yapılar üzerindeki Şîilik ve Alevîlik etkileri

⁴⁰¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 78-79.

⁴⁰² Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 370.

⁴⁰³ Babailer İsyanı ile ilgili müstakil bir eser yazan Ocak, isyanın Şii-Batınî kaynaklı bir hareket olmadığını belirtmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 148-150.

⁴⁰⁴ Köprülü - Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, 13-14.

görülebilmektedir. Yine de bu etkiler, devletin resmî dinî çizgisini değiştirecek boyuta ulaşmamış, daha çok halk tabanında etkili olmuştur.

Babinger çalışmasındaki tezi Mâverâünnehir'in Ehl-i sünnet olmadığı, İran bölgesinin hiçbir koşulda Ehl-i sünnet olmadığı, Anadolu Türklerinin Şîî inancılı olduğu, Mevlevîlerin koyu Alevî olduğu yönündeydi. Köprülü onu Suriye, Irak, Azerbaycan, Horasan gibi çevresel bölgeleri incelemesine dahil etmemesinden dolayı eleştirmektedir. Köprülü'nün tezi ise İran'da tarikatların içinde Şîîliğin yayıldığı, İlhanlılar'ın Sünnî görünümlü Şîî bir yönetim olduğu, Hurûfilerin dağıldıktan sonra çeşitli tarikatlara girdiği ve Hurûfiliği yaşattıkları yönündedir.⁴⁰⁵ Horasan havzasında Ehl-i Beyt sevgisinin yerleşik bir halk dindarlığı biçiminde benimsenmesi, şifacılık ve ocak kültü gibi yerel geleneklerin varlığını sürdürmesi, İslâmî çerçeve içinde farklı unsurların asimile edilmeden dönüştürülerek kabul edildiğini gösterir. Bu çoğulcu yapı, Anadolu Selçuklu döneminde de etkisini korumuş; Horasan'dan taşınan kültür, farklı unsurları kendi potasında alım ve dönüşüm yoluyla zenginleştirmiştir.

Mimari, söz konusu dönemin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını yansıtan temel göstergelerden biridir. Erken Osmanlı mimarisi, Anadolu Selçuklu geleneği ile yerel Bizans unsurlarını sentezleyen, İslâm-Türk estetik anlayışını taşıyan bir siyasal temsil aracı olarak işlev görmüştür. Selçuklular, Sâsânî mimarisiyle İslâm sanatını birleştirerek taş işçiliğine dayalı cami-medrese komplekslerini geliştirmiş ve bu üslupta merkezî kubbe planı ilk örneklerini üretmiştir.⁴⁰⁶ Emirlikler ve beylikler ise dinî mimarinin değişmesinde önemli bir rol oynamış ve klasik Osmanlı sanatının yolunu açmışlardır. Medrese inşa etme geleneğine bağlı kalsalar da camilerin yapımında büyüyen hacimle birlikte yapının bütünlüğünü koruyarak yenilikler gerçekleştirmişlerdir.⁴⁰⁷

Osmanlıların ilk dönem yapıları, Selçuklu şehirleşme mantığından farklı olarak kale merkezli değil, cami ve külliye merkezli bir kent kurgusu sunar. Özellikle sur dışı açık alanlara yönelerek, kırsal halkla teması önceleyen bir yerleşim stratejisi benimsenmiştir. İznik'teki Hacı Özbek Camii (734/1333) ve Bursa'daki Ulu Camii (802/1400), bu dönemin sade mimari yaklaşımını ve merkezîleşmeye yönelik simgesel adımlarını yansıtır. Külliyeler, cami, medrese, imaret, hamam ve han gibi işlevleri bir

⁴⁰⁵ bk. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 15-24; ayrıca bk. Ahmet Yaşar Ocak, “‘Anadolu’da İslâmiyet”, Fuat Köprülü ve Sonrası” 2/8 (2006), 9-18.

⁴⁰⁶ Abdolvahid Soofizadeh, “Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Türk-İslâm ve İran Mimarisinin Etkileşimleri” (İstanbul Uluslararası Modern Bilimsel Araştırma Kongresi, İstanbul, 2021), 706-717.

⁴⁰⁷ Jean Poul Roux, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2015), 323.

araya getirerek, hem Osmanlı'nın halka dönük hizmet kapasitesini hem de merkezî otoritenin maddi varlığını pekiştirmiştir.⁴⁰⁸

Mimari, Osmanlı'nın fetih stratejisinin tamamlayıcı bir ögesi olarak da önemli bir işleve sahiptir. Yeni fethedilen bölgelerde inşa edilen camiler, medreseler ve sosyal yapılar, yalnızca İslâmlaşmayı hızlandırmakla kalmaz, aynı zamanda Osmanlı otoritesini fiziksel olarak görünür kılar. Türbeler ve anıt mezarlar, hanedan gücünün sürekliliğini simgelerken; cami ve eğitim yapıları, halkla devlet arasındaki meşruiyet bağını güçlendirir. Erken Osmanlı mimarisi aynı zamanda siyasi ve ideolojik bir yapının ifadesidir. Beyliklerin mimarisi bölgesel özerklik temsiliyeti taşıırken, Osmanlı mimarisi merkezî devletin inşa sürecini yansıtır. Bu mimari yaklaşım, önemli ölçüde Anadolu Selçuklularından miras alınmıştır. Selçuklular, 11. yüzyıldan itibaren Anadolu genelinde cami, han, kervansaray, köprü, medrese ve külliye gibi kamu yapılarıyla güçlü bir bayındırlık hareketi başlatmıştır.⁴⁰⁹ Özellikle ana ulaşım yolları ve ticaret merkezleri üzerinde inşa edilen bu yapılar, aynı zamanda tasavvufi yapılar olarak da işlev görmüş; şeyh ve dervişlerin konakladığı zâviye ve hânkâhlar,⁴¹⁰ toplumun dinî ve sosyal dokusunu şekillendirmiştir.⁴¹¹ Selçuklu döneminde kullanılan ribât terimi, zamanla yerini Osmanlı'da "imaret" kavramına bırakmıştır. Başlangıçta ribâtlar, sınır bölgelerinde gazilerin barındığı müstahkem yapılar olarak işlev görürken, zamanla tasavvufi merkezlere ve sonrasında sosyal hizmet kurumlarına dönüşmüştür. Bu kurumların mimari dönüşümü, aynı zamanda siyasi organizasyonun da evrimini yansıtır.⁴¹²

Selçuklu mimari süslemeleri de bu geçişte büyük rol oynamıştır. Erken Osmanlı yapılarında geometrik desenler, bitkisel motifler ve hat sanatı gibi Selçuklu mirası öğeler korunmuş; bu süsleme dili yapının hem İslâmî kimliğini hem de estetik değerini güçlendirmiştir. Hanlar ve kervansaraylar ise ekonomik altyapıyı sağlamasının yanında devletin taşra üzerindeki denetim kapasitesini temsil etmiştir. Dolayısıyla erken Osmanlı mimarisi, merkezîleşme, meşruiyet ve toplumsal bütünleşme siyasetinin kurumsal formudur denilebilir. Bu bağlamda Fransız seyyah Bertrandon de La Brocquière'in seyahatnâmesi, Bursa'daki hayır kurumlarının gelişmişliğini ve şehrin bayındırlığını yansıtır. Seyahat raporunda Bursa'nın mamurluğundan bahsetmektedir. Ona göre

⁴⁰⁸ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri* (İstanbul, 1972), 27-52.

⁴⁰⁹ Muhammet Kemaloğlu, *XI. -XIII. Yüzyıllarda Anadolu'da İslâmiyet* (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 109-161.

⁴¹⁰ XI-XIII. yüzyıllar arasında Anadolu'da inşa edilen darü's-şifâ, ribat ve hanların bir listesi için bk. Muhammet Kemaloğlu, "Türkiye Selçuklularında İçtimai Müesseseler ve Eserler" 1/4 (Aralık 2014), 1-31.

⁴¹¹ M. Zeki Pakalın, *Deyimler ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1983), "Tekke", 445.

⁴¹² Fuad Köprülü, "Ribat", *Vakıflar Dergisi* (Ankara, 1942), 2/275.

Türklerin elindeki şehirler arasında en dikkate değer olanı Bursa'dır. Büyük bir alana sahip olan şehir önemli miktarda ticarete ev sahipliği yapmaktadır. Türk padişahlarının gömüldüğü yer de bu şehirdir. Pek çok güzel bina ve özellikle çok sayıda şifahane vardır ve bunlar arasında dört tanesi vardır ki buralarda, Allah rızası için onları kabul edecek fakirlere sık sık ekmek, şarap ve et dağıtılmaktadır. Şehrin uc noktalarından birinde, binlerce evi barındırabilecek bir tepenin üzerine inşa edilmiş, güzel ve geniş bir kale var. Ayrıca yan tarafta çok keyifli bir yer olduğunu söyledikleri, bahçesi ve güzel bir göleti olan padişah sarayı da vardır.⁴¹³

Sonuç olarak Anadolu'nun 4.-7./11.-14. yüzyıllar boyunca geçirdiği demografik dönüşüm, Selçuklu yerleşim politikaları, ticaret yolları üzerindeki şehirleşme, göçebe-yerleşik etkileşimi ve tasavvufî çevrelerin toplumsal rolü, Osmanlı Beyliği'nin doğacağı yapıyı hem çeşitlendirmiş hem de bütünleştirmiştir. Kent formunun Selçuklu mirasıyla şekillenmesi, göçebe toplulukların uc bölgelerinde oluşturduğu askerî-sosyal güç ve derviş-ahî ağlarının yerel toplulukları örgütleyen fonksiyonu, Osmanlıların meşruiyet ve otorite anlayışını doğrudan etkilemiştir. Böylece iskân, ticaret ve mimari alanlarında görülen kurumsal süreklilik ile toplumsal hareketlilik, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin hem toplumsal köklerini hem de pratik işleyişini belirlemiştir.

2.2. Teşkilatlı Zümreler: Gaziler, Ahîler, Dervişler ve Bacılar

Osmanlı Devleti'nin erken döneminde, Anadolu halkı, siyasi, ekonomik ve dinî açıdan örgütlü bir yapıya sahipti. Bu örgütlü yapı, Osmanlı Beyliği'nin güçlenmesi ve bir devlet haline gelmesinde etkili olan unsurları barındırıyordu. Âşıkpaşazâde'nin zikrettiği gaziler, dervişler, ahîler ve bacılar⁴¹⁴ olarak belirtilen bu zümreler, Anadolu'nun sosyal dokusunu şekillendiren ve Osmanlı'nın kuruluşuna zemin hazırlayan teşkilatlı zümreler olarak öne çıkmaktadır. İslâm toplumlarının tarihsel ve sosyo-ekonomik yapısından beslenmiş; toplumsal düzeni sağlayan ahlâkî ve kurumsal bir çerçeve oluşturmuştur. Anadolu'da hem yerel dayanışmayı güçlendiren hem de merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde idari boşlukları dolduran bu teşkilatlar, toplumsal örgütlenmede etkili ve siyasi oluşum sürecinde belirleyici roller üstlenmiştir. Erken Osmanlı siyaset düşüncesi açısından bakıldığında ise siyasi otoritenin toplumsal dayanaklarını oluşturan temel zümreler olduğu görülmektedir. Bu gruplar aracılığıyla siyasi iktidar, askerî güç, manevî meşruiyet, iktisadi düzen ve toplumsal süreklilik arasında bir denge oluşturulmuş;

⁴¹³ Bertrandon de La Brocquiere, *The Travels of Bertrandon de La Brocquiere*, çev. Thomas Johnes (Paris: Hafod Press, 1807), 207.

⁴¹⁴ bk. Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân*, 205.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş süreci askerî fetihlerle birlikte ahlâkî ve kurumsal bir toplum düzeniyle mümkün hâle gelmiştir.

2.2.1. Gaziler

İslâm'ın erken döneminde, Hz. Peygamber'in önderliğinde gerçekleştirilen savaşlar 'gazve' olarak adlandırılmakta ve bu savaşlar, erken İslâm tarihine dair siyer ve megâzî türündeki eserlerde detaylı bir şekilde kaydedilmektedir. Tarihsel süreçte savaş, devletlerin varlıklarını sürdürmeleri ve güvenliklerini sağlamaları için önemli bir unsur olmuştur. Bunun yanı sıra Müslümanlar için cihad ve gaza kavramları, dinî bir inanç çerçevesinde büyük önem taşımış ve Hz. Peygamber'in hadislerinde de (İslâm'ın yayılması vb. hususlar) övgüyle bahsedilmiştir. Cihad ve gaza anlayışı, İslâmî bir değer olarak kutsal addedilmiş, fetihlerin hız kazanmasıyla birlikte gazilik unvanı Müslüman toplumlarında büyük bir onur kaynağı haline gelmiştir. Şehitlik mertebesiyle birlikte anılan gazilik, askerler ve hükümdarlar arasında talep edilen bir statü sembolü olmuştur.⁴¹⁵

6.-7./13.-14. yüzyıllarda Anadolu'ya gelindiği zaman "Gazi" unvanı uc beyliklerde daha çok kullanılmaktaydı. 7./14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da yaşayan Âşık Paşa alp yahut alp-eren olmak için gereken dokuz şartı şöyle sıralamaktadır: "Güçlü bir yürek yâni cesaret, pâzû kuvveti, gayret, iyi bir at, hususi bir elbise, yay, iyi bir kılıç, süngü, uygun arkadaş"⁴¹⁶ Köprülü'ye göre uc bölgelerinde askerî gücün temelini yarı göçebe Türkmen gruplar oluşturmakla birlikte, bu unsurların "gazi" unvanıyla anılması, onların salt göçebe bir askerî zümre olmaktan çıkıp İslâmî bir meşruiyet dili içerisinde tanımlandıklarını göstermektedir. Ancak bu durum, gazi kimliğinin zorunlu olarak şehirleşme ya da medrese çevreleriyle doğrudan temas anlamına geldiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim erken Osmanlı bağlamında gaza, ilmî formasyondan ziyade, dinî-ahlâkî bir motivasyon ve siyasal meşruiyet çerçevesi olarak işlev görmüştür. Bununla birlikte, söz konusu kullanım, farklı bir siyasi ve mezhebî bağlamda şekillenmiş olup, erken Osmanlı uclarındaki gazi tipi, yaklaşık iki yüzyıllık bir kavramsal ve ideolojik dönüşümün ürünü olarak değerlendirilmelidir.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Abdülkadir Özcan, "Türklerde Gaza Geleneği", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı* (İstanbul, 1995), 362.

⁴¹⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 273; Köprülü gazilerin kökenini anlatırken fütüvvet teşkilatının 11. asırda kökeni olan ayyarlar teşkilatına kadar giderek gazileri bu teşkilatın bir unsuru olarak ifade etmektedir. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 86-87; Ayyarların ahlâkî şartları hakkında ise bk. İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları: Ayyarlar*, 64-69.

⁴¹⁷ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 88.

Türkler arasında kahraman, cesur, yiğit manasında kullanılan alp unvanı, İslâm'ın kabulünden sonra Müslüman Türk devletlerinin resmî unvanlarında kullanılmıştır. Ancak İslâm'ı benimsemelerinin ardından, bazen onunla birlikte, bazen de sadece dinî bir nitelik taşıyan 'gazi' lakabı yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Anadolu Selçuklu yöneticileri arasında çeşitli unvanlara sahip olan liderler arasında nadiren rastlanan alp unvanı, özellikle Anadolu Selçuklu ve uc beylikleri yöneticileri arasında sıkça görülmektedir.⁴¹⁸ Özellikle Türklerin Müslüman olma süreci ve sonrasında kendi kültürlerinde olan akınların İslâmî bir gayeyle bütünleşmesi ve gazâ ya da cihadın mana derinliği araştırmalara konu olmuştur. Bu bağlamda alplikten alp-erenliğe geçiş merhalesi, gaziliğin tasavvufî düşünceyle bütünleşmesi olarak açıklanmıştır. Buna göre göçebe atlı Türk'ün ideal insan tipi alp; Türk tasavvuf düşüncesinin ideal insan tipi ise gazi-derviş olan alp-erendir. Dervişler de kılıç alıp savaşır, bir avuç müridleriyle kaleler fetheder, dini yayarlardı. Ancak onların kılıcı sembolik tahta bir kılıç olup başlıca güçleri manevi yönlerinden gelmekte idi. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâmesi*'nde işaret ettiği üzere; işinin ehli olanlara, âlimlere, ehl-i beytten dürüst olanlara, gazilere, sınır boyunda olanlara, Kur'an ilimleriyle uğraşanlara beytûlmalden pay vermek her dönemde hükümdarların uyguladığı bir adettir.⁴¹⁹ Bu uygulama Müslüman devletler indinde gazaya verilen değer ile ilgili verilebilecek klasik bir örnektir.

Alplik kurumunun yerini tarikatlara bırakması ve erenlik kurumuna tamamen geçmesi, Osmanlı Devleti'nin merkezileşmesini tamamladığı 9.-10/15.-16. yüzyıllarda gerçekleşmiştir.⁴²⁰ Osmanlı sultanları ve orduları hep birlikte gazi olmuş ve hiçbir devirde dinî ve askerî kuvvet arasında bu derece kaynaşma ve birleşme vuku bulmamıştır.⁴²¹ Aşıkpaşazâde, 9./15. yüzyılda telif ettiği *Tarih*'inde, kuruluş evresinde teşkilatlanmış erken Osmanlı topluluklarını sıralarken "Gâziyân-ı Rum"u zikretmektedir.⁴²² Alplar ve alperenler gibi diğer adlarla anılan bu topluluk, Anadolu Selçuklu İmparatorluğu'nun çöküş dönemiyle sınırlı olmayan ilk Anadolu fetihleri sırasında da var olan bir sosyal oluşumdur. Anadolu Selçukluları, Danişmendliler ve daha önce Büyük Selçuklu ordularında gazi topluluğunun varlığı olduğu gibi, Samanoğulları döneminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde de bu gaziler bulunmaktadır.⁴²³

⁴¹⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 84.

⁴¹⁹ Nizâmü'l-mülk, *Siyâsetnâme*, 206-207.

⁴²⁰ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, c. I, İstanbul, 1997, s. 113.

⁴²¹ Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*, 10.

⁴²² bk. Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân*, 205.

⁴²³ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 84.

Osmanlı döneminde, Selçuklu devrinin gazileri ile göçebe savaşçılar arasında fark kalmamıştır. Bu sentez, tasavvufun bütün unsurları İslâm cihadı ve Türk mefkûresi içerisinde kaynaştırması ile mümkün olmuş ve böylece Türk-İslâm, Nizam-ı Âlem ve cihan hâkimiyeti mefkûresini önemli ölçüde kuvvetlendirmiştir. Türkistan’da başlayan; Selçuklular ile Danişmendliler devrinde gelişen ve genişleyen gazilik ananeleri, daha derin bir iman ve hayatîyetle canlanmıştır.⁴²⁴ Müslüman gazileri ile Türklerin alpleri ve alp-erenleri birleşmiş ve bu ikinci zümre de tamamen dinî bir hüviyet kazanmıştır. Osmanlılar ve gaza yapan Türkler artık her tarafta âlimlere medrese, şeyhlere zaviye ve imaret inşa etmiş; ilim ve tasavvuf tam bir kaynaşma haline gelmiş bulunuyordu. Bu sebeptendir ki Selçuklu sultanları için gazilik unvanı nadiren kullanıldığı halde, ilk devir Osmanlı Sultan ve beyleri hep “gazi” sıfatı ile anılmıştır.⁴²⁵

2.2.2. Ahîler

Ahîlik teşkilatının 7./13. yüzyılda Anadolu’da teşekkül etmesi, Abbâsî Halifesi Nâsır li-dinillâh döneminde fütüvvet örgütünün yeniden düzenlenmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Halife Nâsır, hilâfet otoritesini güçlendirmek amacıyla tasavvufî zümreleri kendi manevî otoritesi altında toplamış, bu süreçte fütüvvet ilkeleri resmiyet ve meşruiyet kazanmıştır. Nâsır’ın danışmanı Şehâbeddin es-Sühreverdî, teşkilatı sistematik bir tasavvufî hiyerarşiyle şekillendirmiş, onun *Avârifü’l-Maârif* adlı eseri hem tarikat hem fütüvvet çevreleri için teorik bir temel oluşturmuştur.⁴²⁶ Bu sistem, kardeşlik, cömertlik, doğruluk ve hizmet gibi erdemleri siyasal birlik fikriyle birleştirmiştir.

Anadolu Selçuklu sultanları I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad’ın (1220-1237) fütüvvet teşkilatına dâhil olmalarıyla birlikte, Ahîlik kurumu resmî destek kazanmış ve devletin idari yapısına dâhil olmuştur. Halife Nâsır-Lidînillah’ın Sühreverdî’yi Anadolu’ya göndermesi, fütüvvet ideallerinin bu coğrafyada kurumsallaşmasını hızlandırmış; böylece ahî zaviyeleri sosyo-ekonomik otorite merkezleri hâline gelmiştir. 7./13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Anadolu şehirlerinde ahîler ticaret ve zanaat örgütlenmesini düzenleyen lonca yapısını kurmuş ve ahlâki nizamı tesis eden yerel otoriteler olarak öne çıkmışlardır. Selçuklu otoritesinin zayıfladığı ve Moğol istilasının ardından siyasi çözülmenin arttığı dönemde, ahîler şehirlerde kamu düzenini sağlayan özerk topluluklar hâline gelmiştir. Kayseri, Sivas ve Tokat gibi merkezlerde halkı örgütleyerek dış tehditlere karşı direniş göstermiş ve yönetimi fiilen

⁴²⁴ Bahaeddin Yediyıldız, *Beylikten Cihan Devletine*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2000, s. 33.

⁴²⁵ Feridun M. Emecen, “Gazâyâ Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti”, *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı* (Ankara, 1995), 191-197.

⁴²⁶ Angelika Hartmann, “Nâsır-Lidînillah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 400.

üstlenmişlerdir. Bu durum, Anadolu şehirlerinde yerel idarelerin merkezî otoriteden bağımsız hareket edebildiğini ve ahîlerin toplumsal güvenlik açısından vazgeçilmez bir rol oynadığını göstermektedir.⁴²⁷

Ahîler, Anadolu'daki beyliklerin kuruluş sürecinde siyasi otoriteyle karşı karşıya geldikleri zaman bağımsız tavır da gösterebilmişlerdir. I. Alâeddin Keykubad'a destek veren ahî zümreleri, onun ölümünden sonra oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'in baskılarına direniş göstermiş; Köseadağ savaşı sonrasında Kayseri ve Sivas'ta Moğollara karşı şehir savunmalarını organize etmişlerdir. Osmanlı döneminde ise Fetret Devri sırasında "Düzmece Mustafa İsyanı"na (824/1421) karşı Bursa'yı savunarak meşru otorite yanında yer almışlardır.⁴²⁸ Bu örnekler, ahîlerin siyasi bir güç olarak doğrudan iktidar mücadelesi yürütmediklerini, fakat toplumun güvenliği ve düzeni açısından kritik zamanlarda belirleyici roller üstlendiklerini gösterir.

Kökeni Orta Çağ İslâm coğrafyasına uzanan fütüvvet geleneği, Anadolu'daki Ahîlik teşkilatının fikrî ve kurumsal temelini oluşturur. Ahîlik, yerel bir meslek örgütlenmesi olsa da aslında İslâm dünyasında yüzyıllar boyunca şekillenen ahlâki, dinî ve toplumsal ilkelerin Anadolu şartlarında yeniden biçimlenmiş bir sentezidir. Bu bağlamda Ocak, bu teşkilatın kendiliğinden doğmadığını vurgulayarak, yarı-göçebe bir topluluk tarafından, kısa sürede yalnızca yerel geleneklere dayanarak böyle bir kurumun teşekkül etmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁴²⁹

7./13. yüzyılın ikinci yarısından 8./14. yüzyıla kadar Anadolu'da kadılar, müderrisler, tarikat şeyhleri ve büyük tüccarların fütüvvet teşkilatına dâhil oldukları görülür. Bu durum, teşkilatın sosyal statü bakımından geniş bir kapsama ulaştığını gösterir. Fütüvvet prensiplerinin esnaf teşkilatlarına birlik nüfuz etmesi, bu yapının şehir ekonomisinin ve ahlâki düzenin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini ortaya koyar. Barkan'ın evkaf kayıtlarından tespit ettiği kadarıyla Osman ve Orhan Gazi; şeyh, fakih ve ahî unvanlı kişilere vakıf ve mülk bağışlamış; Süleyman Paşa da Ahî Yunus'u her türlü yükümlülükten muaf tutarak şehrin gelirini gelen-geçene hizmet amacıyla vakfetmiştir. Bu veriler, her kasaba ve köyde bir ahî reisinin bulunduğunu ve teşkilatın Anadolu genelinde yaygınlaştığını göstermektedir.⁴³⁰

⁴²⁷ Turan, "Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahîliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci", 152.

⁴²⁸ Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988).

⁴²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına Eleştirel bir Bakış", *Türk Sufiligine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 183.

⁴³⁰ Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 30-31. Bolu (544 numara); 224, 25, 46 nolu kayıtlar.

Selçuklu döneminde Ayyarlar, Şattârlar, Gaziler ve Alpler gibi zümrelerle temas hâlinde olan Ahîler, şehir merkezlerinde ve kırsal bölgelerde faal bir sosyal örgütlenme biçimi geliştirmiştir. Köprülü, Âşıkpaşazâde'nin "Gaziler" ile "Ahîler"i ayırmasını eleştirerek, bu zümrelerin birbirine temas eden iki paralel yapı olduğunu; bazı şahısların her iki sıfatı da taşıdığını belirtir.⁴³¹ Osman Gazi ve Orhan Gazi'nin birçok silah arkadaşı da ahî ve derviş unvanı taşıyan muharip şeyhler ve dervişler idi.⁴³² 7./13. yüzyıl Anadolu'sunda esnaf loncaları, fütüvvet halkaları ve gazi toplulukları iç içe geçmiş, ekonomik, dinî ve askerî fonksiyonlar yüklenmişlerdir.

İbn Battûta, Anadolu'daki ahîlerden övgüyle söz eder. 'Ahî' kelimesinin Arapça "kardeşim" ⁴³³ anlamına geldiğini belirten Arap seyyah, ahîlerin her şehir, köy ve kasabada bulunduğunu; yabancıları ağırlama, soygunculara karşı koruma ve eşkıyalığa yönelenleri ıslah etme görevlerini üstlendiklerini anlatır.⁴³⁴ Uğradığı her şehirde bir ahî zaviyesinde misafir edilmiş, Anadolu ahîlerinin cömertlikte Şîraz ve İsfahan halkını geçtiğini kaydetmiştir.⁴³⁵ Denizli'de İnanç Bey'in konağında fakihlerin, şeyhlerin ve ahîlerin aynı sofrada bulunmasını da ahîliğin dinî hayatının resmî öğretilerle uyumuna işaret olarak değerlendirebilir.⁴³⁶ Yine Bursa'da konakladığı zaviye sahibi yiğitlerin büyüklerinden dediği Ahî Şemseddin'in oğlu Ahî Hasan Sultan Orhan'ın hocasıdır.⁴³⁷

Werner'in ahîleri, Anadolu'daki siyasi çözülmenin yarattığı "feodal aristokrasi" ile göçer Türkmen toplulukları arasında konumlanan ve her iki yapıya karşı mücadele eden bir güç olarak sunması⁴³⁸ kanaatimizce isabetli değildir. Anadolu şehirlerindeki ahî teşkilatlarının, özellikle 7.-8./13.-14. yüzyıllarda, siyasi parçalanma ve göçer nüfus hareketliliğinin yarattığı istikrarsızlıktan etkilendikleri doğrudur. Ancak ahîleri "feodal unsurlara ve Türkmenlere karşı örgütlü bir muhalefet odağı" şeklinde tarif etmek, kavramsal ve tarihsel olarak aşırı genellemelere dayanmaktadır. Ahîlerin Rum/Grek zanaatkârlarla ilişkileri ise çoğu zaman Werner'in iddia ettiği gibi bir "siyasi ittifak" niteliğinde değil, şehir ekonomisinin çok dinli ve çok etnisiteli yapısının doğal sonucudur. Dolayısıyla ahîlerin siyasi tavrı tek yönlü bir mücadele biçiminde değil, bulundukları

⁴³¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 90.

⁴³² Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 44.

⁴³³ "أخي على لفظ الأخ إذا أضافه المتكلم إلى نفسه" Yani; " 'ahi' ifadesi, konuşanın 'kardeş' kelimesini kendisine izafe etmesi durumunda kullanılır." bk. İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nuzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*, I/292.

⁴³⁴ İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nuzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*, I/292.

⁴³⁵ İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nuzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*, I/293.

⁴³⁶ İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I/410.

⁴³⁷ İsmail Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1982), II/102.

⁴³⁸ Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu -Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci*, çev. Orhan Esen - Yılmaz Öner (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986), 101.

şehirlerde düzen ve dengeyi korumaya yönelik yerel ve pragmatik bir örgütlülük olarak değerlendirilmelidir.

Ahîliğin ve fütüvvetin etkisi yalnızca iktisadî ve sosyal alanla sınırlı kalmamış, Osmanlı'nın erken dönem siyasi kültürünün şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Paul Wittek, gazâ geleneğinin Anadolu'daki fütüvvet anlayışıyla birleşerek yeni bir siyasi meşruiyet modeli doğurduğunu belirtir. Ona göre fütüvvet, gaziliği askerî ve ahlâki bir çerçeveye oturtmuştur. Bu sayede, uc bölgelerinde faaliyet gösteren savaşçı topluluklar dinî ve toplumsal bir birlik bilinciyle hareket etmişlerdir.⁴³⁹

Giese, Osmanlıların ilk döneminde ahîlerin ve dervişlerin oynadığı rolün, beyliğin toplumsal meşruiyetini tesis etme olduğunu vurgular. Ona göre ahîler, uzun süre kendi içlerinde durağan bir yapı sergilemiş, ancak Osman Gazi gibi karizmatik bir liderin etrafında toplanarak etkin bir harekete dönüşmüşlerdir. Bu destek, Osmanlı Beyliği'nin aynı zamanda manevi temeller üzerinde yükselmesinin sağlamıştır.⁴⁴⁰ Köprülü, fütüvveti “İslâm şövalyeliği” olarak yorumlarken,⁴⁴¹ Wittek bu geleneğin gazâ ideolojisini sistemleştirdiğini belirtir. Her iki yaklaşım da Osmanlı'nın kuruluşunda ahlâki ideallerin siyasi otoriteyle birleştiği bir yapıya işaret eder. Gazi, ahî ve derviş kimlikleri, erken Osmanlı toplumunda birbirinden ayrılmaz üç meşruiyet kaynağı olarak işlev görmüştür. Giese ahîlerin sünniligi hakkında İbn Battuta'nın nakline ahîlerin Râfîzî olup bunu Sünnî bir seyyahtan gizlemelerinin gerçekten şaşırtıcı olacağı şeklinde yorum getirir.⁴⁴²

Fütüvvet anlayışı, siyasi otoriteyle doğrudan ilişkili bir ahlâk sistemi olarak yöneticilere manevi meşruiyet kazandıran bir zemin oluşturmuştur. Anadolu'daki gazi beylikleri, meşruiyetlerini büyük ölçüde Türk dervişlerinin manevi desteğiyle pekiştirmiştir.⁴⁴³ Beylerin tahta çıkış törenlerinde “savaş topuzu” veya “hilâfet kemeri” vermeleri sembolik onayı temsil eder. Nitekim Sultan Keykâvus b. Keyhüsrev'e, Şeyh Mecdeddin İshak'ın⁴⁴⁴ elçiliğinde halife tarafından bir *mürüvvet kemeri*, *doğruluk şalvarı* ve bir *fütüvvetnâme* gönderilmiştir.⁴⁴⁵ Bu mektupta, hükümdara namaz ve oruca dikkat etmesi öğütlenmiş, ardından “*halife emriyle sultana insanı yücelten fütüvvet elbisesi*

⁴³⁹ Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 52-53.

⁴⁴⁰ Giese, “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi”, 157.

⁴⁴¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 87.

⁴⁴² Giese, “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi”, 159.

⁴⁴³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), 68, 239.

⁴⁴⁴ 13. yüzyıl Anadolu'sunda Ahîlik ve tasavvuf çevreleriyle irtibatlı bir dinî-ahlâki otorite olup, Şeyh Edebali'nin babası olarak erken Osmanlı siyasal meşruiyetinin toplumsal arka planında dolaylı bir role sahiptir.

⁴⁴⁵ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/176.

gıydirildiği” belirtilmiştir. “Bütün davranışların şeriat ölçüsü içinde olması”⁴⁴⁶ vurgusu, bu geleneğin Şîi ya da Bâtînî eğilimlerden uzak, Sünnî bir ahlâk anlayışına dayandığını göstermektedir.

Tasavvufun bu dönemdeki işlevi dinî ve sosyo-politik düzeydedir. Horasan tasavvuf ekolüne dayanan yardımlaşma ve iş birliği ilkeleri, fütüvvetin Anadolu’daki biçiminde belirleyici olmuştur.⁴⁴⁷ Şeriata uygunluğu önceleyen medrese çizgisi ile marifet kavramını öne çıkaran sûfî düşünce birleşerek entelektüel ve iktisadî yaşamın temellerini şekillendirmiştir. Bu yönüyle fütüvvet Sünnî ve Şîi eğilimlerle temas kurabilen, ancak belirli bir mezhebe indirgenemeyecek ölçüde heterojen bir karakter sergilemiştir.⁴⁴⁸ Bu tasavvufî zemin, Anadolu’da siyasi otoritenin parçalandığı dönemlerde ahlâki düzenin devamını sağlamış, Osmanlı’nın kuruluşunda toplumsal ve ideolojik bir süreklilik ortaya çıkarmıştır.

Ahîlik ile Babaîlik hareketi arasındaki yakınlık, 7./13. yüzyıl Anadolu’sunun toplumsal ve dinî dinamiklerini anlamak açısından önemlidir. Her iki yapı da Türkmen kitleleri arasında doğmuş, toplumsal adalet arayışını dinî-manevi bir dil üzerinden ifade etmiştir.⁴⁴⁹ Baba İlyas ve müridi Baba İshak önderliğinde gerçekleşen 1240 yılındaki Babaî isyanı, Selçuklu yönetiminin ağır vergileri ve baskıcı politikalarına karşı bir tepki şeklinde ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁰ Bu süreçte Ahî Evran ve birçok ahînin de baskılara maruz kaldığı, Ahî Evran ile Baba İlyas’ın yakın dostluk kurduğu ve her ikisinin de benzer düşünceleri paylaştığı anlaşılmaktadır.⁴⁵¹

Baba İlyas’ın bağlı bulunduğu Vefâiyye tarikatı, bu dönemde Anadolu’nun doğusundan batısına uzanan geniş bir etki sahasına sahipti.⁴⁵² Onun soyundan gelen Âşık

⁴⁴⁶ İbn Bîbî, *el-Evâmiru’l-Alâiyye fî Umûri’l-Alâiyye*, I/178.

⁴⁴⁷ Halil Baltacı, “Ömer Lütfî Barkan’ın ‘Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler’i Üzerine Değerlendirmeler”, *AKADEMİK Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2019), 109.

⁴⁴⁸ Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 2/229.

⁴⁴⁹ Bu konuda Cl. Cahen, 13. yüzyıldaki Ahi tavrını değerlendirirken daha bağımsız bir perspektif ortaya koyar. Ona göre Ahiler, yerel ve yurtsever bir nitelik taşıdıkları için Moğol yanlısı değillerdi; ancak iktisadî ve sosyal bakımdan kentli bir zümreye mensup olduklarından, Türkmen unsurlara karşı mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Cahen’e göre Ahilerin Moğol hâkimiyetinin zayıfladığı dönemde Türkmenlerle yakınlaşması ise geçici bir ittifak niteliğindedir. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, çev. Y. Moran (İstanbul, 1979), 330-332.

⁴⁵⁰ Osman Savaş Çetiner, “Babailer İsyanının Siyasî ve Ekonomik Nedenleri ve Baba İlyas’ın Ahi Evran ve Ahilerle İlişkisi”, *Kadim Akademi SBD* 6/1 (30 Haziran 2022), 62.

⁴⁵¹ Çetiner, “Babailer İsyanının Siyasî ve Ekonomik Nedenleri ve Baba İlyas’ın Ahi Evran ve Ahilerle İlişkisi”, 70-71; Baki Yaşa Altınok, “Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Velî ile Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi” (I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu, Kırşehir, 2004), 66-67.

⁴⁵² II. Gıyaseddin döneminin resmi tarihçileri ve bazı yöneticilerinin propagandalarının etkisi ile bir yalancı peygamber, bir şarlatan olarak tanıtılan ve tarih boyunca da böyle bilinegelen Baba İlyas ve Baba İshak’ın dini ve tasavvufî görüşleri itibarıyla de Ahi Evran ile aynı düşünce yapısında olduğu, Ahi Evran’ın ise

Paşa, Muhlis Paşa ve halifeleri, Osmanlı uc bölgelerinde hem tasavvufi hem kültürel bir öncülük rolü üstlenmişlerdir. Vefâiyye geleneğinin temsilcilerinden Edebâli, Osmanlı rivayetlerinde Osman Gazi'nin mürşidi olarak anılır. Bu ilişki, Osmanlı hanedanının kuruluş ideolojisinde tasavvufi meşruiyetin belirleyici konumunu göstermektedir. Dolayısıyla Babaîlik ile Ahîlik arasındaki bağ toplumsal örgütlenme biçimi bakımından süreklilik taşır.⁴⁵³

Anadolu'daki fütüvvetnâmeler, genellikle Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* adlı eserinden iktibas edilmiş ilkeler üzerine kuruludur. Bu metinlerde fütüvvet, şeriatla uyumlu bir ahlâk düzeni olarak tanımlanır. İbn Bîbî, *Selçuknâme*'de Sühreverdî'yi, "fazilet nurlarını kendinde toplayan, felsefenin her dalında hâkim" bir bilge olarak anar.⁴⁵⁴ Bu anlayış, fütüvvetin aynı zamanda ahlâki ve ilmî bir gelenek olduğunu gösterir.

Fütüvvetin Şîî unsurlarla ilişkisi ise tartışmalıdır. Yiğitliğin (fetâ) örnek şahsı olarak Hz. Ali'nin kabul edilmesi ve bazı teşkilat silsilelerinin Hz. Ali'ye dayandırılması, bu yapının zaman zaman Şîî eğilimlerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak, fütüvvetin doğrudan Şîî bir kurum olduğunu söylemek mümkün değildir. Halife Nâsır li-dînillâh, dört mezhebi bir arada yücelten Sünnî bir yaklaşımı temsil etmekteydi. Anadolu'daki fütüvvetnâmeler de bu birleştirici çerçeveyi korumuştur.⁴⁵⁵ Ahîlik ile Alevîlik arasındaki benzerlikler, daha çok ortak ahlâki kavramlar, ritüel biçimlerinden kaynaklanır. Bazı fütüvvetnâme nüshalarının Şîî-Bâtınî unsurlar taşıdığı doğru olsa da bu durum Ahîliğin genel yapısını heterodoks kılmamaktadır. Nitekim benzer ritüel unsurlar Mevlevîlik'te de bulunmasına rağmen, Mevlevîlik Sünnî tasavvuf geleneği içinde kabul edilmiştir.⁴⁵⁶

2.2.3. Abdallar

7.-8./13.-14. yüzyıllarda Anadolu'da görülen Abdalân-ı Rûm,⁴⁵⁷ heterojen yapıları, esnek örgütlenmeleri ve sınır bölgelerinde yoğunlaşan faaliyetleriyle dikkat çeken derviş zümresidir. Bu topluluk, Horasan *melâmetîliği*, fütüvvet geleneği, göçebe-Türkmen dindarlığı, 'mücerredlik' telakkisi ve yer yer Şîî/Bâtınî unsurlarla beslenen

Sünnî, Şafîi ve Eş'ari olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Çetiner, "Babailer İsyanının Siyasî ve Ekonomik Nedenleri ve Baba İlyas'ın Ahi Evran ve Ahilerle İlişkisi", 70.

⁴⁵³ İnalçık, *Devlet-i 'Alîyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 5.

⁴⁵⁴ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, II/32.

⁴⁵⁵ Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu konudaki görüşlerine eleştiren bir bakış için bk. Seyfullah Kara, "Selçuklu Türkiye'si Dinî Tarihinde Tartışılan Bir Konu: Ahîliğin Sünniliği Meselesi", ts., I/573-586.

⁴⁵⁶ Daha geniş bilgi için bk. Yusuf Benli, "Ahilikte Şîîlik Etkisi ve Ahîliğin Anadolu'da Alevîliğe Tesirleri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", ts., I/185-216.

⁴⁵⁷ Âşıkpaşazâde'nin zikrettiği Osmanlı'nın kuruluşunda tesiri olan bir diğer grup 'Anadolu Dervişleri' anlamına gelen Abdalân-ı Rûm'dur. bk. Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân*, 205.

senkretik⁴⁵⁸ bir maneviyat tipi sergiler.⁴⁵⁹ Toplumsal konumları itibarıyla ulemâ hiyerarşisine bağlı kurumsal zümrelerden ayrılır; esnek, yarı-göçebe, dinî pratikler etrafında örgütlenen marjinal fakat etkili bir dinî topluluktur.⁴⁶⁰

Erken Osmanlı döneminde, özellikle uc bölgelerinde bu dervişler, gazâ ideolojisinin halk tabanındaki taşıyıcıları olmuş, fethedilen alanlarda İslâm'ın yayılması, sosyal dayanışma ve yeni yerleşimlerin manevî çerçevesinin kurulmasında rol oynamışlardır. 'Abdal' veya 'Baba' unvanıyla anılan, tahta kılıç taşıyıp cezbe hâlinde oldukları anlatılan bu dervişlerin siyasi ve askerî etkileri vardır. Merkezî otorite tarafından doğrudan kontrol edilmeseler de yarı-otonom yapılarıyla faydalanılan dinî figürler olmuşlardır.⁴⁶¹ Bununla birlikte toplumdaki alt tabakalara yakınlıkları sebebiyle, özellikle 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyılda devletin merkezîleşme sürecine paralel biçimde potansiyel bir tehdit olarak algılanmışlardır. Babaîler isyanı örneğinde görüldüğü gibi, bazı Abdal unsurları sosyal-millî kriz anlarında devlete karşı harekete geçebilmiş; bu da Osmanlıların zamanla bu zümreyi kurumsal tasavvuf içerisinde eritme ve denetim altına alma politikalarına yönelmesine neden olmuştur.⁴⁶²

Abdal kimliği, norm-dışı dinî pratiklerle şekillenmiştir: mülkiyet ve evlilikten uzak durma, keramet anlatılarına dayalı bir yaşam tarzı, toplumla ilişkili ritüel performanslar bu kimliğin öne çıkan özelliklerindendir. Halk anlatılarında, fetih ve gazâ süreçlerinin manevî öncüleri olarak görülmüşlerdir. Zamanla Bektâşîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi isimlerle anılmış ve Osmanlı sosyal tarihinde etkili olmuşlardır. Kalenderîler, giyim-kuşam ve davranışlarındaki radikal tutumlarından ötürü Köprülü tarafından heterodoks olarak nitelendirilir.⁴⁶³

8./14. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Rifâiyye, Ahmediyye, Halvetiyye, Kazerûniyye, İshâkiyye ve Mürşidiyye gibi tarikatların Osmanlı coğrafyasında güç kazandıkları ve devletin desteğini aldıkları anlaşılmaktadır. Bu tarikatlar, küçük burjuvazi

⁴⁵⁸Bu çalışmada “senkretik” kavramı, farklı kültürel, dinî ve düşünsel geleneklerin birbirini dönüştürerek yeni ve özgün bir bütün oluşturması anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanım, basit bir eklektik derleme ya da yüzeysel bir birleşmeyi değil; tarihsel süreç içinde şekillenen yapısal bir kaynaşmayı ifade etmektedir.

⁴⁵⁹Ocak'a göre, Kalenderîlerin yaşam tarzı, Hint alt kıtasındaki Sadhularla benzerlikler göstermektedir. Bu benzerlikler Kalenderîliğin menşei hakkında bazı ipuçları sunsa da konu hakkında yeterli tarihsel veri mevcut değildir. bk. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 134.

⁴⁶⁰Franz Babinger'in Selçukluların Şîî-Bâtınî etkilere açık olduğu ve hatta bazı dönemlerde Şîîliği resmî düzeyde benimsedikleri yönündeki iddiası için bk. Fuad Köprülü-Franz Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 13-14.

⁴⁶¹Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 94.

⁴⁶²Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 121-129.

⁴⁶³Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 94.

ve işçi sınıfı gibi toplumsal tabakalara hitap eden, görünümde Sünnî eğilimli yapıları. Buna karşılık, köylüler ve göçebe Türkmen boyları arasında dinî yaşam daha pratik, coşkulu ve uygulamaya yönelik bir karakter sergilemektedir. Bu ortamlarda metafizik kavramlar sadeleştirilmiş ve ahlâki öğretiler, günlük hayatın kurallarına dönüştürülmüştür.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) müridi olduğu yönündeki görüşler, bu yapıların Yesevîlikle bağıını gösterir. Ancak Yesevîliğin heterodoks yapılarla ilişkisi literatürde tartışmalıdır. Horasan erenlerinin Yesevî geleneğine mensup olduğu genel kabul görmektedir.⁴⁶⁴ Aslında Yesevî'nin sanıldığından daha geniş bir tasavvuf çevresi içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁶⁵ Ahmed Yesevî'nin sufi kimliğinin gelişmesinde Aslan Baba ve Yusuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) gibi isimler bilinirken, Sühreverdi ve Kübrevî ile de irtibatı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶⁶ *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektâş-ı Velî'yi yetiştiren Şeyh Lokman Perende, Yesevî'nin halifelerinden biri olarak gösterilmektedir.⁴⁶⁷ *Menâkıb*'taki bu irtibatın Yesevî şecerelerine dahi yansımından dolayı tarihî gerçekliği olması muhtemeldir.⁴⁶⁸ *Hacım Sultan Vilâyetnâmesi*'nde Ahmed Yesevî'nin işaretiyle Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya gelişi anlatılırken⁴⁶⁹ Evliya Çelebi de Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra Sarı Saltuk'u da (ö. 697/1297-98) halifesi olarak Rum diyarına gönderdiğini belirtmiştir.⁴⁷⁰

Ziraat bilgileri, toplumsal örgütlenme kabiliyetleri ve manevi otoriteleriyle bu dervişler, iskân ve imara da hizmet etmişlerdir. Kırsal alanlarda boş arazileri canlandırarak zâviyeler inşa eden ve ardından bu zâviyeleri vakıf olarak sultanların onayına sunan Kalenderî-Babaî dervişlere dair pek çok kayıt bulunmaktadır.⁴⁷¹ Ayrıca Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinde birçok muharip şeyh bulunmakta, savaş zamanlarında zâviyeler sipahi göndermektedir.⁴⁷² Fetret Devri sırasında, özellikle Balkanlar'da dervişlerin ikna yoluyla dinî nüfuz kazandığı ve bu dönemde karizmatik

⁴⁶⁴ Baltacı, "Ömer Lütfi Barkan'ın 'Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler'i Üzerine Değerlendirmeler", 102.

⁴⁶⁵ Devin Dewese, "The Mashâ'ikh-ı Turk and The Khojagân: Rethinking The Links Between The Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies* 7/2 (01 Temmuz 1996), 187-189.

⁴⁶⁶ Toprak, *Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XII. Yüzyıl Anadolusundaki Yeri*, 85.

⁴⁶⁷ Uzun Firdevsî, *Vilâyetname: Menakıb-ı Hinkar Hacı Bektaş-ı Velî*, 5.

⁴⁶⁸ Toprak, *Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XII. Yüzyıl Anadolusundaki Yeri*, 27.

⁴⁶⁹ Anonim, *Kolu Açık Hacım Sultan Velayetnâmesi* (Ankara: Ayyıldız yay., 1993), 20.

⁴⁷⁰ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., ts.), 1/312.

⁴⁷¹ Örneğin Horasan erenlerinden olan Geyikli Baba'ya temlik edilen arazi için bk. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 61.

⁴⁷² Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 44.

şeyhlerin daha etkili hale geldiği görülmektedir. Bu süreçte Balkanlar’da sufi düşünceye dayalı bir dinî ve sosyal yaşam biçiminin geliştiği anlaşılmaktadır.⁴⁷³

Ocak, Kalenderîleri Osmanlı’da marjinal sufi hareketler arasında değerlendirir. Bu yapının kökenlerini eski Türk Şamanizmi ile İslâm tasavvufu arasında bir geçiş noktası olarak görür. Özellikle göçebe ve yarı-göçebe Türk toplulukları arasında kabul gören Kalenderîler, radikal yaşam tarzları ve inanç pratikleriyle Osmanlı yönetimi tarafından potansiyel tehdit olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷⁴

II. Mehmed döneminde Osmanlı hânedânı ile Vefâiyye tarikatı arasında güçlü bir bağ oluşmuştur. Vefâî şeyhleri, aşırı Abdal-Kalenderî dervişlerden ayrılarak şerîata bağlılıklarıyla tanınmışlardır. Bu husus Elvan Çelebi tarafından vurgulanmaktadır. Eserinin son kısmında Vefâî tarikatına yahut Babaî hareketine mensup kişileri sıralarken Şeyh Edebali’yi de şu şekilde zikretmektedir: “Hacı Bektaş şol sebebden hiç/Göze almadı tâc-ı sultanı -Edebali vü bundağı huddam/Gördiler Hacıdan bu seyrânı.”⁴⁷⁵ Şeyh Edebali’yi Hacı Bektaş-i Veli’nin ardından sayarak onun gibi Baba İlyas halifesi olduğunu ima etmektedir.⁴⁷⁶

Moğol istilasından dolayı Orta-Asya, İran, Suriye ve Irak’tan ayrıca Reconquista⁴⁷⁷ sebebiyle İspanya veya Kuzey Afrika’dan gelen farklı tasavvufî akıma mensup sufilerin Anadolu’ya yerleşmesi bilinen bir olgudur. Anadolu Selçuklu hükümdarlarının bu sufilerle teması önemsedikleri ve onlara iyi muamele ettikleri, vakıflar tahsis ettikleri, tekke ve zaviye yaptıkları, vergiden muaf tutma gibi bazı imtiyazlar verdikleri bilinmektedir. Bunun sebebi Anadolu’da olabildiğince imar ve iskânı sağlamaktır.⁴⁷⁸ Bilhassa I. Alâeddin Keykubad Baba İlyas ile dostluk kurmuş ve vefatına kadar bunu sürdürmüştür.⁴⁷⁹ Ancak Keykubad’ın ölümünün ardından siyasal dengelerin değişmesiyle birlikte, 7./13. yüzyılda yaşanan Babaî İsyanı (637/1239-1240), Baba Resûlullah (Baba İshak) önderliğinde gerçekleşmiş ve Anadolu’nun özellikle

⁴⁷³ Anadolu’da dinler arası hoşgörü geliştirilmesinde Mevlânâ, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre ve İbnü’l-Arabî örnekleri için bk. Şefaettin Severcan, “Şeyh Bedreddin Olayı”, *Türkler* (Ankara, 2002), 259-275.

⁴⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Toplumunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)” 53/206 (1989), 401-444.

⁴⁷⁵ “Hacı Bektaş, bu yüzden sultanlık tacına talip olmadı; Edebali ve onun gibiler, Hacı’nın bu tavrını açıkça müşahade ettiler.” Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-kudsiyye fî menâsıbi’l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*, 169/113b.

⁴⁷⁶ Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-kudsiyye fî menâsıbi’l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*, LXXIV.

⁴⁷⁷ İber Yarımadasındaki Hristiyanların, Müslümanların varlıklarını ortadan kaldırma amaçlı girişimleri

⁴⁷⁸ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 78.

⁴⁷⁹ Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-kudsiyye fî menâsıbi’l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*, XLIX.

Kefersud ve Maraş bölgelerinde büyük etkiler yaratmıştır.⁴⁸⁰ Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev'in siyasi politikaları nedeniyle Türkmenler ve Ahîlerle bozulan ilişkiler bu isyanın altyapısını hazırlamış, ardından gelen Moğol istilasına zemin oluşturmuştur.⁴⁸¹ Kaynaklarda ve bazı günümüz değerlendirmelerinde Babaîler İsyanı⁴⁸² hakkında; bu isyanın bir peygamberlik veya bir mehdilik iddiası taşıdığı, Babaîliğin bir tarikat olduğu, Baba İshak'ın Şeyhi Baba İlyas'ın talimatıyla isyanı başlattığı, isyan önderlerinin Sünnîlik dışı, Şîî ve Bâtînî inançları olduğu gibi yaklaşımlar bulunmaktadır.⁴⁸³ İbn Bîbî'nin eserinde Babaîler "Hâricî" olarak anılmaktadır.⁴⁸⁴

Kalenderiyye esaslarından büyük ölçüde etkilenmiş olan Haydariyye tarikatının ana mensupları, Horasan'daki Türk gençleri arasından çıkmıştır. Babaîler isyanının önde gelen isimleri olan Türkmen Babaları, bu müfrit Alevî zümrelerle yakından ilişkili olup, eski Türk Şamanlarına benzeyen dervişlerdi.⁴⁸⁵ Kaynaklarda yarı meczup, sakal, bıyık, kaş ve saçları tıraşlı, hayvan postlarıyla giyinen (Geyikli Baba, Postinpûs Baba) ve tahta kılıçlarıyla savaşan dervişlerdir. Farklı kaynaklarda benzer şekilde tarif edilmeleri dikkat çekicidir.⁴⁸⁶ Bunların içerisinde Orhan Gazi dönemi meşâyihından sayılan Şeyh Geyikli Baba, Acem diyarından Hoy'da dünyaya gelmiştir. Bursa'nın fethine katılmış olup Baba İlyas'ın müridlerinden ve Vefâî tarikatindendir.⁴⁸⁷

Babaî şeyhi ünlü Baba Resulullah'ın (Baba İshak) en önemli halifesi olan Hacı Bektâş-ı Velî, Babâîlik'in devamı sayılabilecek bir tarikata adını vermiştir. Hacı Bektâş'ın Osmanlı hükümdarlarıyla görüşmesi ya da Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşundaki rolü ile ilgili iddiaların tarihî bir temeli yoktur. 8./14. yüzyılda Bektâşî tarikatı mevcut olsa da Babaîlik'in bir uzantısı niteliğindeki diğer tarikatlar arasında en önemlisi değildi. Bu önemini 8.-10/14.-16. yüzyıllar arasında, diğer tasavvufî zümreleri kendi içine alıp

⁴⁸⁰ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 48.

⁴⁸¹ Osman Savaş Çetiner, "Babailer İsyanının Siyasî ve Ekonomik Nedenleri ve Baba İlyas'ın Ahi Evran ve Ahîlerle İlişkisi", *Kadim Akademi SBD* 6/1 (30 Haziran 2022), 65.

⁴⁸² 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı patlak veren Bâbâî İsyanı, Baba İlyas-ı Horasânî ve halifesi Baba İshak etrafında toplanan, büyük ölçüde göçebe ve yarı göçebe Türkmen grupların katılımıyla gelişen dinî-sosyal nitelikli bir ayaklanmadır. Selçuklu merkezî otoritesinin zayıflığı, ağır vergi yükü ve göçebe unsurların denetim altına alınma çabaları isyanın temel sebepleri arasında yer alır. İsyan, kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmış; nihayetinde Selçuklu kuvvetleri tarafından bastırılmıştır. Bâbâî İsyanı, Anadolu'da göçebe topluluklar ile merkezî siyasal yapı arasındaki gerilimi ve tasavvufî-dinî söylemin siyasî mobilizasyon gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Ahmet Yaşar Ocak, *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1980, s. 141-149.

⁴⁸³ Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 208-209.

⁴⁸⁴ İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, II/49-52.

⁴⁸⁵ Abdalların mensubiyetine dair farklı yaklaşımlar için bk. Baltacı, "Ömer Lütfi Barkan'ın 'Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler'i Üzerine Değerlendirmeler", 105.

⁴⁸⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul, 2011), 141.

⁴⁸⁷ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 36, 38.

erittikten sonra kazanmıştır. 8./14. yüzyılda, Babaî halifesi Hacı Bektaş kültünün, Abdallar gibi Babaîlikten türeyen diğer zümreler arasında da var olması, tüm bu zümrelerin Bektâşî olarak algılanmasına ve böylece Osmanlı devletinin kuruluşunda Bektâşîlik'e olduğundan fazla önem atfedilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, Osmanlı devletinin kuruluşu sırasında Batı Anadolu'da Hacı Bektaş-ı Velî mensupları da mevcuttu. Serhatlardaki yerleşik ve göçebe Türkmenlerin dinî hayatı üzerinde en büyük etkisi olan bu dervişlerin, Hıristiyan halkı İslâm'a kazandırma konusunda da en aktif ve kesin rolü oynadığını eklemeliyiz. 8.-9./14.-15. yüzyıllar boyunca, Balkanlar'ın İslâmlaşmasında dervişlerin bu belirleyici rolü daha açık bir şekilde görülmektedir.⁴⁸⁸

2.2.4. Bacılar

Âşıkpaşazâde'nin eserinde yer alan "Bâciyân-ı Rûm" ifadesi,⁴⁸⁹ Anadolu'da kadınlara özgü bir tasavvufî örgütlenmenin varlığına işaret eden ender kayıtlardan biridir. Ancak bu ifade literatürde tartışmalı bir konudur. Âşıkpaşazâde'nin söz ettiği yapının bağımsız bir "kadınlar teşkilatı" mı yoksa dönemin sosyal yapısına dair sembolik bir ifade mi olduğu kesin olarak belirlenememektedir.

Bektaşîlerin piri Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu teşkilatla bir ilişkisi bulunmaktadır. Bektaşî geleneğinde tarikata mensup kadınlara genellikle 'bacı' unvanının verilmesi de bu durumla bağlantılı olmalıdır. Memlûkler döneminde Mısır'da kadınlara özgü tekkelerin bulunduğunu, Selçuklu döneminde ise Konya'da kadınların şeyhlere intisap ettiklerini ve örtülü şekilde şeyhlerin meclislerinde yer aldıkları bilinmektedir. Ancak Anadolu'da böyle özel bir teşkilatın varlığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 9./15. yüzyılın başlarında Dulkadir Beyliği'nin otuz bin silahlı erkek ve yüz bin kadından oluşan bir Türkmen gücüne sahip olduğunu belirten Fransız seyyah Bertrandon de la Broquiere'nin ifadesi dikkat çeker. Âşıkpaşazade'nin 'Bâciyân-ı Rûm' ifadesiyle uc beyliklerindeki Türkmen kabilelerine mensup silahlı kadınları kastetmiş olabileceği yorumu makul görünmektedir.⁴⁹⁰

Hacı Bektaş-ı Velî'nin manevî mirasını ve tarikatın devamını bıraktığı Hatun Ana'dan Âşıkpaşazâde'de bahsedilmektedir. Onu evlad edinmiş, keşif ve kerametini ona öğretmiştir.⁴⁹¹ Barkan bazı kayıtlarda Kız Bacı, Ahî Ana, Sakarya Hatun ve Hacı Fatma zaviyeleri gibi bazı zaviye şeyhlerinin kadın olduğunu dile getirir. Örneğin Kütahya

⁴⁸⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 103.

⁴⁸⁹ Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân*, 205.

⁴⁹⁰ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 94.

⁴⁹¹ Âşıkpaşazade, *Âşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332), 205.

evkafı içindeki Odyakan Baba'nın tekkesine inkişaf etmesinde onu idare eden hacı bacı adındaki Saliha ve mütediyyin ehli velayet hatun olarak nitelenilen sonrasında da kendi yerine geçen Hundi Hacı adındaki hatunun bu ocağı ihya etmiş olması dile getirilir. Yine Sume Bacı namındaki bir aziz, saliha ve bakire hatunun hizmetleri bu tekke için dile getirilmiştir. Hatta Sume Bacı akrabasından hak iddia etmemesi için bu tekkenin kendi parasıyla değil, Müslümanlardan sadaka olarak toplanan para ile satın almış olduğunu herkesin önünde ikrar etmiş ve zabta geçirmiştir.⁴⁹²

Âşıkpaşazâde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin bacılarının önde gelenlerinden olduğu anlaşılan Hatun Ana'ya⁴⁹³ bağlılığından söz etmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin gizli ilim ve kerametlerini Hatun Ana'ya gösterdiğini, nesi varsa ona emanet ettiğini bildirmektedir. Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra onun mezarını yaptırdığını da yazan müellif "...Abdal Musa dirlerdi bir derviş vardı Hatun Ana'nın muhibbi idi ol zamanda şeyhlik ve müridlik fariğlerdi Hatun Ana ol azizin üzerine mezar itti geldi bu Abdal Musa bunun üzerinde bir nice gün sakin oldu Orhan Gazi devri geldi gazalar etti..." ifadesiyle Hatun Ana ile Abdal Musa arasındaki yakınlığa işaret etmektedir.⁴⁹⁴ Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyetnâme'sinde de "Fatma Bacı", "Fatma Ana", "Kadıncık Ana" adları geçer: "Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, Rûm ülkesine yaklaşıncı es-selamu aleykum Rûm'daki erenler ve kardeşler diye selam verdi. Bu sırada Rûm ülkesinde 57 bin Rûm ereni sohbetle meclisteydi. Hünkâr'ın selam verdiği Fatma Bacı'ya malum oldu....Fatma Bacı ayağa kalkıp Hünkâr'ın bulunduğu tarafa döndü, elini göğsüne koydu, üç kez aleykümü's-selam dedi yerine oturdu."⁴⁹⁵

"Bâciyân-ı Rûm" ifadesi, Anadolu tasavvuf çevrelerinde kadınların zaman zaman idarî veya manevî roller üstlendiğini yansıtan sınırlı bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Ancak bundan müstakil, hiyerarşik bir kadın örgütlenmesi çıkarımı yapmak bugünkü verilerle mümkün değildir. Mevcut kaynaklar, kadınların bazı zaviyelerde etkin olduğunu, fakat bunun kurumsal bir birliktelik hâline gelip gelmediğine dair kesin bilgi vermemektedir.

Sonuç olarak erken Osmanlı siyaset düşüncesinin askerî fetih ve yönetim pratiklerinin yanı sıra toplumun ahlâki, dinî ve kurumsal temelleri bulunmaktadır. Bu bağlamda gaziler, ahîler, abdallar ve bacılar gibi teşkilatlı zümreler, Osmanlı siyasi

⁴⁹² Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 52; Bacıyan-ı Rum'un siyasî/toplumsal fonksiyonları hakkında daha fazla bilgi için bk. Bayram, "Bacıyan-ı Rum", 6/365-379.

⁴⁹³ Mikail Bayram'a göre Hatun Ana veya diğer adıyla Fatma Bacı (Kadıncık, Kadın Ana) Bacıyân-ı Rum'un bilinen ilk lideridir: Bayram, "Bacıyan-ı Rum", 6/367.

⁴⁹⁴ Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âli Osmân*, 222.

⁴⁹⁵ *Vilâyetname: Menakıb-ı Hinkar Hacı Bektaş-ı Velî* (İstanbul: İnkılâp Yay., 1958), 18.

tahayyülünün destekleyici ve kurucu bileşenleri olmuştur. Gaziler, Osmanlı fetihlerinin dinî meşruiyetini temin eden savaşçı kimlikleriyle; ahîler, kent yaşamında iktisadi dengeyi ve ahlâki düzeni kuran yerel otoriteler olarak; abdallar, tasavvufî hareketliliği, sosyal dayanışmayı ve İslâm'ın halk düzeyinde yayılmasını sağlayan dinî aktörler olarak; bacılar ise manevî ve kültürel aktarımın kadınlar üzerinden sürekliliğini sağlayan yapılar olarak öne çıkmıştır. Bu zümrelerin her biri, erken dönem Osmanlı siyasetinin merkezî otoriteden ziyade halkın farklı kesimlerini içine alan, ahlâk, maneviyat ve toplumsal dayanışma ekseninde gelişen bir meşruiyet anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

3. Kurumsal Siyasi Politikalar

3.1.Tımar ve Vakıf Politikaları

Osmanlı mîrî toprak düzeni, erken dönemde devletin ekonomik yapısını, siyasal örgütlenmesini ve otorite anlayışını belirleyen temel unsurlardan birini oluşturmuştur. Selçuklu iktâ sisteminin miras alınmasıyla şekillenen bu yapı, fetihlerin coğrafi koşulları, uc bölgelerinin toplumsal-ekonomik dinamikleri ve eski Türk devlet geleneğindeki mülkiyet tasavvuruyla birleşerek yeni bir siyasal düzen ortaya çıkarmıştır. Toprağın mülkiyetinin devlet uhdesinde kabul edilmesi, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde hâkimiyetin bölünmezliği, padişah otoritesinin üstünlüğü ve askerî sınıfın merkezle sıkı bağ içinde tutulması gibi ilkelerin maddi zeminini sağlamıştır.⁴⁹⁶ Osmanlılarda uygulanan mîrî toprak düzeninin, Selçuklulardan miras alınarak eski Türk devlet geleneği, toprak mülkiyeti anlayışı ve Anadolu'nun fetih sürecinde ortaya çıkan tarihî, sosyal ve ekonomik koşullara uyum sağladığı; bu düzenlemenin toplumsal yapının ekonomik, hukuki ve askerî ihtiyaçlara uygun hale getirilerek Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin uzun süre varlığını koruduğu sosyal düzenin temelini oluşturduğu ifade edilebilir.⁴⁹⁷

Osmanlı Beyliği'nin başarısında ekonomik faktörler de önemli bir rol oynamıştır. İlk dönemlerdeki Osmanlı fetihleri, tarım ekonomisi üzerine kuruluydu. Bizans ve diğer Hristiyan topraklarının fethedilmesiyle birlikte Osmanlılar, geniş tarım arazilerine ve önemli ticaret yollarına hâkim oldular. Bu, hem askerî seferlerin sürekliliğini sağlayan gelir kaynakları yarattı, hem de devletin zenginleşmesine yardımcı oldu. Osmanlılar fethettikleri toprakları kontrol etmek için tımar ve iktâ sistemini uygulamaya koymuş, bu sayede yerel askerî güçlerin beslenmesini ve devletin vergi gelirlerinin etkin şekilde kullanılmasını sağlamışlardır. Aynı zamanda Osmanlı ordusu, atlı savaşçılardan oluşan

⁴⁹⁶ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (London: Phoenix Press, 2000), 103-110.

⁴⁹⁷ Osman Turan, "Selçuklularında Toprak Hukuku", *Türkler* (Ankara, 2002), 189-199.

sipahi sınıfı ve elit askerlerden oluşan Yeniçeri Ocağı ile güçlü ve etkin bir askerî yapıya kavuşmuştur. Arazi farklı değerlerde imarlara ayrılmış ve düşük gelirli tımarlar Gazi veya Alp unvanı olan uc askerlerine tahsis edilmiştir. Bu arazilerin işlenmesi nesilden nesile kalacak şekilde devam ettiriliyordu. Tımar sistemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde toprak yönetiminin mümkün kılınması için oluşturulmuştur. Tımar, ülkenin belirli bir bölgesini oluşturmak üzere askerî hizmet karşılığında kişiye özel tahsisin yapılmasını ifade eder. Bu sistem, fethedilen toprakların yönetimini sağlamak ve askerî gücü sürdürmek için geliştirilmiştir. Tımar sahipleri, kendilerine ait topraklardan elde ettikleri gelirle asker beslemek üzere yükümlüydüler.⁴⁹⁸

Osmanlı tımar sistemi, belirli iktisadi şartların ve tarihî zaruretlerin bir sonucu olarak, farklı dönemlerde çeşitli bölgelerde kendiliğinden ortaya çıkabilen ve bu nedenle belli bir ırk veya medeniyetin imtiyazı ya da bazı büyük devlet adamlarının icadı olarak görülmemesi gereken sosyal bir olgudur. Bu açıdan tarihçiler için asıl önemli olan konu, genel isim ve şekil benzerliklerinden ziyade, incelenen tımar sistemlerinin uygulandıkları dönem ve coğrafyalarda hangi tarihî şartların etkisiyle nasıl ortaya çıktıklarını, zaman içinde anlam ve nitelik değiştirerek nasıl yeni içerikler kazandıklarını açıklamak ve bu özellikleriyle toplumda tarih boyunca üstlendikleri rolü ortaya koymaktır.⁴⁹⁹

Erken Osmanlı fetihlerinin tarım havzaları, ticaret yolları ve uc coğrafyalar etrafında gerçekleşmesi, iskân politikalarını da siyasetin ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Çevredeki boş arazilerin ziraate açılması, yeni köylerin kurulması, zaviye ve vakıf ağlarıyla desteklenen bir yerleşim modeli ile yürütülmüş; devlet, üretim kapasitesini artırmak ve hâkimiyeti kalıcı kılmak için vergi muafiyetleri, idari kolaylıklar ve yerel teşebbüsleri destekleyen tedbirler uygulamıştır.⁵⁰⁰ Bu politikaların temel amacı, hem fethedilen bölgelerde otoritenin yerleşmesini sağlamak hem de ekonomik üretimin sürdürülebilirliğini güvence altına almaktır. Devlet toprağın açılması, işlenmesi ve iskan edilmesi hareketlerini ve bu teşebbüsleri teşvik etmiştir. Zaruri olan izinleri ve muafiyetleri hatta idari ve mali muhtariyetleri onlara verebilmiştir. Böylece her bölgenin ihtiyaçlarının o bölgede bulunup bu ihtiyaçları hissedenlerin görüş ve teşebbüsleri ile

⁴⁹⁸ Muhammed Ceyhan, “Osmanlı Tımar Sisteminin ‘Kurumsal Süreklilik’ Bağlamında Tahlili”, *Turkish Studies - Historical Analysis* 15/1 (2020), 31-32.

⁴⁹⁹ Ömer Lütfi Barkan, “Tımar”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1979), 12/1/293.

⁵⁰⁰ Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in medieval Anatolia* (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, 1983), 89-102.

giderilmesi, merkezî olmayan bir mahiyette bölgenin inkişaf etmesine fayda sağlamıştır.⁵⁰¹

Bu çerçevede zaviyeler, yalnızca dinî yapılar olmaktan çok öte, sınır ve kırsal alanlarda yerleşim, güvenlik, üretim ve sosyal dayanışma merkezleri olarak siyasal işlev üstlenmişlerdir.⁵⁰² Ömer Lütfi Barkan'ın işaret ettiği üzere, birçok derviş ve zaviye şeyhi boş arazileri ziraate açmakta, değirmen, su kuyusu, bağ, bahçe gibi üretim üniteleri kurmakta ve bölgenin fizikî-kurumsal şekillenmesinde belirleyici rol oynamaktaydı. Bu dervişler sadece ölü toprağı temizleyip bağ bahçe yetiştirmekle kalmayıp iyi meyve ağaçları (limon, portakal ve gül ağaçları gibi) yetiştiren ve değirmen inşa eden kuyu kazıp su çıkaran ve arazinin sulanmasını sağlayan gayet mahir mühendisler olduğu da anlaşılmaktadır. Zamanın şartlarına göre bu, gerçekten maharet ve tecrübe gerektirmektedir. Gül ve limon bahçesi, armutluk, zeytinlik, kestanelik gibi meyve ağaçlarının dikildiğini zikredilir.⁵⁰³

Barkan, Rum abdallarını heterodoksi bir zümre olarak tasvir eden Köprülü'ye bir açıklama getirmektedir. Ona göre bu abdallar, her zaman serseri, dilenci, bekar ve melâmî şiarı olan zümreler değillerdi. İçlerinde göçebe olanlar olduğu gibi eskiden beri toprağı bağlı yerleşik tür oymaklarından çıkmış olanlar da bulunmaktaydı. Birçok dervişin o bölgeyi fetheden Gazi askerler olduğu da bilinmektedir. Bu yüzden onlara fatih-i vilayet olanların evladı olarak ad takılmıştır. Salb ve siyaset gerekmedikçe hiç kimsenin müdahale edemeyeceğı bir özgürlük verildiğı nakledilir.⁵⁰⁴

Ele geçirilen toprakların genişlemesiyle birlikte Osmanlı Devleti, kendilerinden önceki Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Beylikler gibi toprağı bölüştürme ve yönetme geleneğini sürdürmüşlerdir. Anadolu Beyliklerinden alınan bölgelerde düzeni olduğu gibi korurken, Rumeli'de fethedilen arazileri devlete bağıl arazi statüsüne dâhil etmişler, yalnızca kilise, manastır ve dinî vakıfları özgür bırakmışlardır. Ayrıca, bazı bölgeleri sahipleri üzerinde tutarak bunları “mülk tımar” olarak kaydetmişlerdir.⁵⁰⁵ Evliya menkıbeleri birçok dervişin ziraat ve toprak işleriyle meşgul olduğunu gösterdiği gibi, Osman Bey'in de gece gündüz çift sürmekle uğraştığını tasvir etmesi anlamlıdır.⁵⁰⁶ Aynı

⁵⁰¹ Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 50.

⁵⁰² Özellikle kervansaraylar en gerekli ve تنها bölgelerde kurulmaktaydılar. O bölgenin güvenliğini de sağlamaktaydılar ve bununla görevliyidiler. Böylece ticaret ve seyahat maksatlı yolculuklar büyük ölçüde kolaylaşmış ve güvenlik altına alınmıştır. bk. Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 49-50.

⁵⁰³ Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 42-47.

⁵⁰⁴ Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, 16-17, 37, 39.

⁵⁰⁵ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meselesi”, *Türkiye'de Toprak Meselesi (Toplu Eserler) I* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980), 286.

⁵⁰⁶ Uzun Firdevsî, *Vilayetname: Menakıb-ı Hinkar Hacı Bektaş-ı Veli*, 157.

şekilde halk arasında dolaşan ve Bektâşî dervişini elinde çapa ile tasavvur eden şu söz de anlamlıdır: “Bektâşînin çapası, mevlevînin çivisi.”⁵⁰⁷

Osmanlı toprak sistemi, kuruluş döneminde askerî, idari ve sosyal dinamiklerin bir transferi olarak ortaya çıktı. Tımar sistemi, yönetsel gücün sürdürülebilir ve yerel yönetimin sağlanması için etkili bir yöntem olmuştur. Ayrıca toprak yönetimi ve mülkiyet ilişkileri, Osmanlı Devleti’nin sosyal hayatını/düzenini şekillendiren önemli unsurları arasında yer alıyordu. Osmanlı Devlet’inde iskân ve imar faaliyetlerinin yürütülmesi amacıyla, idarî ve malî açıdan bağımsız nitelikte çeşitli arazi vakıflarının tesis edilmesi, geleneksel bir uygulama olarak sürdürülmüştür.⁵⁰⁸

Vakıf sistemi ise bu yerleşim modelinin hem ekonomik hem ideolojik boyutunu oluşturmuştur. İlk Osmanlı padişahlarının, şeyh, fakih ve ahî gibi yerel önderlere vakıf tahsis ederek onları bölgesel otorite unsurları hâline getirdikleri bilinmektedir. Özellikle uc bölgelerde kurulan vakıf kurumları, bu toprakların iskânına katkı sağlamış; dolayısıyla Türkleşme ve İslâmlaşma süreçlerini hızlandıran önemli bir unsur hâline gelmiştir. Başta sultanlar olmak üzere devlet ileri gelenleri ve zenginler tarafından kurulan çok sayıda hayri müessese ile bu kurumlara tahsis edilen geniş vakıflar, yeni fethedilen şehirlerde yerleşimin kolaylaşmasını sağlayan en önemli faktörlerden biri olmuştur.⁵⁰⁹ Vakıf müesseseleri, cami, medrese, şifâhâne, imaret, tekke ve zâviyeler aracılığıyla kırsal ve kentsel alanlarda yeni bir ekonomik güç merkezi hâline gelmiş, istihdam ettiği geniş hizmetli sınıfı ve vakıf gelirlerinden faydalanan mürtezika kesimi⁵¹⁰ sayesinde fethedilen bölgelerde sosyal ve demografik yapıyı dönüştürmüştür. Böylece vakıf kurumlarının sağladığı ekonomik ve sosyal destekler aracılığıyla yeni fethedilen topraklar kısa sürede Türkleşmiş, bu süreçle birlikte İslâmlaşma da hız kazanmıştır.⁵¹¹

Osmanlı Devleti’nde vakıf kavramının gelişmesiyle birlikte, vakıflara atfedilen değer ve önem büyük ölçüde artmıştır. Bunun nedeni söz konusu kurumların toplumun farklı alanlarında olumlu sonuçlar doğurmasıdır. Bu sürecin bir sonucu olarak, vakıfların sayısında belirgin bir artış yaşanmış ve infak kültürü daha da yaygınlaşmıştır. Osmanlı şehirlerinin fizikî yapısını şekillendiren cami, mescit, zaviye, medrese gibi dinî ve sosyal

⁵⁰⁷ Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilinize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap Yay., 2023), 51-52.

⁵⁰⁸ Osman Kaşıkçı, *E-Akademi*, “Osmanlı Hukukunda Taşınmazlara Tasarruf Şekli ve Tasarruf Belgelerinin Günümüz Hukukunda Geçerliliği”, (2003), 14.

⁵⁰⁹ Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyetin Yayılışı* (İstanbul, 1981), 150.

⁵¹⁰ Ulûfe sahipleri, ücretli veya paralı askerlerden oluşan ordu birlikleriyle benzer bir yapıya sahiptir.

⁵¹¹ Muhammet Kemaloğlu, “Türkiye Selçuklularında İctimai Müesseseler ve Eserler” 1/4 (Aralık 2014), 6-7.

yapıların inşası ve korunması, vakıflar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.⁵¹² Osmanlı toplumunda vakıf, kültürel kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu kurumlar, toplumun refah ve mutluluk seviyesini yükseltmek için büyük bir titizlikle yönetilmiştir. Toplumsal hayatın düzenlenmesinde önemli bir rol üstlenen vakıflar, tüm bireylere bedelsiz hizmetler sunmuştur.⁵¹³ Ayrıca menkul ve gayrimenkul malların vakıf yoluyla tasarruf edilmesi, Allah'ın rızasını kazanma amacına hizmet etmiştir. Bu bağlamda vakıflar, camiler, mescitler, okullar ve diğer toplumsal kurumların korunması görevini üstlenmiştir. Yılmaz Öztuna, toplumsal kurumların gerçekleştirdiği tüm faaliyetlerin vakıf müessesesi sayesinde mümkün olduğuna dikkat çekmiştir. Osmanlı Devleti'nde vakıflar, insani ve sosyal kurumların en önemlilerinden biri olarak kabul edilmiştir. İnsanlar, bu vakıflar aracılığıyla hayır işlerine koşmuş ve topluma faydalı faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁵¹⁴

Osmanlı vakıf sistemi, Selçuklu dönemindeki uygulamalara benzer şekilde, dinî ve sosyal hizmetlerin yanı sıra eğitim, sağlık ve ulaşım gibi alanlarda da etkili olmuştur. Örneğin, camilerin yanı sıra medreselerde eğitim faaliyetleri, imaretlerde yoksullara yemek dağıtımı ve kervansaraylarda yolcuların barınma ihtiyaçları vakıflar aracılığıyla karşılanmıştır.⁵¹⁵ Anadolu Selçukluları'nın vakıf anlayışı, Osmanlılar için bir model teşkil etmiştir. Selçukluların vakıf yönetimindeki merkeziyetçi yaklaşımı, Osmanlılar tarafından daha da sistematik hale getirilmiştir. Osmanlı Devleti, vakıfları dinî ve sosyal amaçları ile birlikte devletin idari ve ekonomik yapısını güçlendirmek için de kullanmıştır. Bu bağlamda, Osmanlı kuruluş dönemi vakıf sistemi, Anadolu Selçuklularının mirasını devralarak onu daha kapsamlı ve organize bir hale getirmiştir. Bu süreç, Osmanlı toplumunun şekillenmesinde ve devletin kurumsal yapısının oluşmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

3.2. Medreseler ve Sünnî İlmî Gelenek

Osmanlı medrese sistemi, Nizâmülmülk tarafından 5./11. yüzyılda teşkil edilen Nizâmiye modeli ile Anadolu Selçuklu birikiminin 8.-9./14.-15. yüzyıllarda yeni bir siyasi zeminde yeniden tertip edilmiş hâlidir. Bu model, medreseyi aynı zamanda Sünnî

⁵¹² Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 479.

⁵¹³ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 80.

⁵¹⁴ Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi Medeniyet Tarihi* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 2/491.

⁵¹⁵ Vakıfların kurucu niteliği, oldukça geniş ve derin bir inceleme alanı oluşturduğundan, bu çalışmada detaylı bir şekilde ele alınamamıştır. Konuya ilişkin bir örnek vermek gerekirse: Anadolu Selçuklu Devleti'nin son yıllarında tesis edildiği düşünülen Ahi Şerefeddin Evkafı, Ankara'nın canlı ve imar edilmiş bir şehir haline gelmesine önemli katkılar sağlayan vakıf kurumlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Kadir Demirel, "Ankara Şer'iyye Sicilleri Işığında Ahi Şerefeddin Evkafı Üzerine Bir Değerlendirme", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/6 (20 Temmuz 2021), 351-372.

kimliğin kurumsal üretimi, ulemanın meslekî hiyerarşisi, vakıf hukuku ve idareyle organik temas üzerinden devlet organizmasının bir parçası kılmıştır. Selçuklu şehirlerinde istinsah edilmiş eserlerin Anadolu'nun çeşitli medreselerinde dolaşımı ve kullanımının sürmesi, bu mirasın kurumsal süreklilik içinde Osmanlılara aktarıldığını gösterir.⁵¹⁶ Nizamiye modeliyle paralel biçimde Osmanlı medreselerinde fıkıh eğitimi esas alınmış; erken dönemde tefsir, hadis ve fıkıh dersleri ağırlıklı olarak okutulmuştur.⁵¹⁷

Osmanlı'nın ilk medresesi olan İznik Orhan Gazi Medresesi, 731/1331'de Orhan Gazi tarafından kurulmuştur. İlk müderrisi Mısır'da yetişmiş Davud-i Kayserî'dir (ö. 751/1350).⁵¹⁸ Onu Alâeddin el-Esved ve Tâceddin Kürdî gibi âlimler izlemiştir. Bursa'nın fethinden sonra kurulan Manastır Medresesi, Yıldırım Bayezid ve II. Murad dönemlerinde Bursa'yı önemli bir ilim merkezi hâline getirmiştir.⁵¹⁹ 8.-10/14-15. yüzyıllarda Osmanlı medrese geleneği, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî ekolünün etkisiyle şekillenmiştir.⁵²⁰ Râzî'nin özellikle *Tefsîr-i Kebîr*'i Osmanlı müderrisleri arasında temel bir kaynak olmuştur.⁵²¹ İznik Medresesi'nin ilk müderrisi Davud-i Kayserî, Râzî mektebine mensup bir âlimdir; Alâeddin Esved Alâuddin⁵²² ve Molla Fenârî de bu çizgiyi sürdürmüştür.⁵²³ Molla Fenârî'nin öğrencisi Molla Yegân,⁵²⁴ onun talebesi Hızır Bey ve Molla Gürânî silsilesi,⁵²⁵ Osmanlı medrese öğretiminin kurucu ilmî zincirini oluşturmuştur.⁵²⁶ Bazı medreselerde felsefi ilimlerin yasaklandığına dair vakfiyeler de

⁵¹⁶ Ahmet Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 1.

⁵¹⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", (2002), 853.

⁵¹⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1.

⁵¹⁹ Bu süreçte Bursa'da 21 medrese ve bir Dârüşşifâ kurulmuştur. Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003.

⁵²⁰ İhsanoğlu, "Osmanlı Bilimi Literatürü", 2/365; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 75-76.

⁵²¹ Fahri Unan, *Sosyal Bilimler Dergisi*, "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim" 3/5 (2003), 16.

⁵²² Ali Esved Kara Hoca olarak da bilinir. I. Murad devrinin âlimlerinden olup Afyonkarahisarlıdır. Tahsilini İran'da tamamlamıştır. Fıkıh ilminin fûruuna ait iki cilt eseri bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 251-252.

⁵²³ Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku's-şakaik* (İstanbul, 1989), 27, 29-30, 47.

⁵²⁴ Molla Yegân hac sırasında genç bir âlim olan Molla Gürânî (893/1488) ile tanışmış ve kendisini Edirne'ye davet etmiştir. II. Murad, Molla Gürânî'yi takdir etmiş, Bursa'daki I. Murad'ın ve I. Bayezid'in medreselerinin müderrisliğini ona vermiş ve daha sonra şehzadesi II. Mehmed'in hocalığını üstlenmesini istemiştir. Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku's-şakaik*, 150-151.

⁵²⁵ Molla Yegân hac sırasında genç bir âlim olan Molla Gürânî (893/1488) ile tanışmış ve kendisini Edirne'ye davet etmiştir. II. Murad, Molla Gürânî'yi takdir etmiş, Bursa'daki I. Murad'ın ve I. Bayezid'in medreselerinin müderrisliğini ona vermiş ve daha sonra şehzadesi II. Mehmed'in hocalığını üstlenmesini istemiştir. Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku's-şakaik*, 150-151.

⁵²⁶ Fahri Unan, *Sosyal Bilimler Dergisi*, "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim" 3/5 (2003), 16.

mevcuttur.⁵²⁷ Bu düzen, Fatih döneminde kurulan Sahn-ı Semân medreselerine kadar süregelmiş ve klasik medrese geleneğinin temellerini oluşturmuştur.⁵²⁸

Erken dönem Osmanlı devrinde ilmî hayatı canlandıran en önemli unsurlardan biri çift yönlü yapılan ilmî seyahatler olmuştur.⁵²⁹ Müderris ve talebelerin Mısır, Şam, İran, Mâverâünnehir ve Türkistan hattında gidip gelmesi, Osmanlı medreselerinin uluslararası karakterini pekiştirir.⁵³⁰ İbn Battûta'nın Anadolu gözlemleri -fakihlerin beyler nezdindeki itibarı, meclislerde ulemânın hazır bulunması- ilmî otoritenin siyasi meclislere eklemlenmiş doğasını teyit eder.⁵³¹ Onun uğradığı her Anadolu Beyi'nin yanında mutlaka fakihler de bulunmaktaydı.⁵³² Ayrıca bu dönemde hoca merkezli öğrenim biçimi belirleyici olup talebenin kıymeti çoğu kez medreseden ziyade hangi şeyhten okuduğu ile ölçülürdü. İlk Osmanlı medreselerinde görev yapan müderrislerin çoğunluğu, İslâm dünyasının önde gelen ilim merkezlerinde tahsil görmüş, daha sonra Osmanlı ülkesine gelerek eğitim faaliyetlerinde bulunmuşlardır.⁵³³

İznik, Bursa ve Edirne gibi başkentlik yapmış şehirler aynı zamanda ilim havzalarıdır.⁵³⁴ Fetihlerle beraber Rumeli'ye geçen medrese inşası, Osmanlı idaresinin İslâmî kimliği tahkim etme, yerel elitleri bağlama ve idare-toplum uyumunu güçlendirme vasıtasıdır.⁵³⁵ Balkan şehirlerinde kurulan medreseler, fethedilen coğrafyada sürekliliği, meşruiyeti ve eğitimi aynı kurumsal zeminde birleştirir.

⁵²⁷ Bu bağlamda erken örneklerden biri, Umur Bey Medresesi'dir. Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey tarafından Bergama'da kurulan bu medresenin vakfiyesinde, medresede yalnızca tefsir, hadis, fıkıh usulü ve furû'unun okutulması; felsefî ilimlerin ise kesin olarak yasaklanması şartı yer almıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri* (İstanbul, 1972), II/270; Benzer bir uygulama, yaklaşık aynı dönemde kurulan bir başka medresede görülmektedir. 1415 yılında Karamanoğlu Ali Bey tarafından Niğde'de kurulan Akmedrese'nin vakfiyesinde şu şartlar yer almıştır: *bu medreseyi ulüm-ı şer- 'iyye tedrisiyle meşgul fukahâ ve mütefekkihaya ve ulüm-ı diniye'nin muhtac olduğu ulüm-ı edebîyye tahsili ile mütevekkil evli, bekâr, leyli ve nehari talebe ile Hanefî ve Şafî mezhebine göre olan müderris ve muidlere vakfetti... Müderris, her gün fıkıh ve usfil-ı fıkıh ve sair umfir-ı şer'iyye ve aliyeyi takrir etmesini, muidin ise fukahâ derslerini her gün müzâkere ile sonunda tekrar etmesi ... İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Vakıflar Dergisi, "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi" II/2 (1942), 45-80.*

⁵²⁸ İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", 874-875.

⁵²⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 253.

⁵³⁰ Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, 2-3.

⁵³¹ İbn Battûta, Aydınoğlu Sultanı Mehmed Bey'in müderrisin baş köşede oturduğu bir mecliste onun sağ tarafına oturmasını Türklerin fıkıh bilginlerine gösterdiği saygının en büyük işareti olarak zikretmektedir. Kendisi de müderrisin sol tarafına oturmuştur ve Sultan ondan bir hadis derlemesi istemiştir. Hemen hazırlayıp vermiş, Sultan da müderristen buna Türkçe açıklama yazmasını emretmiştir. İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I/421.

⁵³² bk. İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I/404-444.

⁵³³ Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 28/330; Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, 4.

⁵³⁴ Osmanlı sınırları Anadolu'da genişlediğinde ise, Selçuklu ve beylik medreseleri mevcut vakıf şartlarıyla faaliyetlerini sürdürmüştür. İsmail Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1988), I/523.

⁵³⁵ İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", 28/329.

Osmanlı medreselerinin vakfiye şartları ile işlemesi kurumun özerk konularının bulunduğunu gösterir. Vakfiyeler, müderrislerde Hanefî mezhebine intisap, akli ve nakli ilimlerde kifayet, ahlâki seciye, fıkıh-hadis-tefsir okutabilecek ilmî sermaye gibi nitelikleri şart koşar.⁵³⁶ Edirne Dârülhadîs (838/1435) vakfiyesi gibi metinlerde, ulûm-ı şer’iyye ve fûn-ı edebîyyeye alan açılırken, felsefî ilimlerin sınırlandırılmasına dair açık hükümler görülebilir.⁵³⁷ Bu kayıtlar, erken klasik dönemde Sünnî gelenek ve müfredat dengesinin nasıl kurulduğunu gösterir. Mesela felsefî ilimler bütünüyle reddedilmez, fakat kelâm ve usûlün sınır çizdiği bir tedris mimarisi tercih edilir. Vakfiyeler ders sürekliliğini temin için idarî unsurları da düzenler. Devamsızlık, raporlama ve ücret kesintisi gibi ayrıntılar,⁵³⁸ medresenin kurumsal disiplini gösterir.⁵³⁹ İznik Orhan Gazi Medresesi vakfiyesi, Davûd-i Kayserî için “tâlib-i ilme her gün ders” dışında bir şart yoktur.⁵⁴⁰ Bu da erken dönemde dersin müderrisin şahsında temerküz ettiğini teyit eder.

Osmanlı medrese sistemi, ağırlıklı olarak Sünnî-Hanefî mezhebi üzerine inşa edilmiştir.⁵⁴¹ Bu durum devletin Sünnî kimliğini vurgulamak ve meşruiyetini artırmak için bir araç olmuştur. Bununla birlikte tasavvufî gelenekler ve özellikle Mevlevîlik gibi tarikatlar da medrese sistemiyle paralel olarak desteklenmiştir.

Ertuğrul Gazi’nin ilerleyen yaşlarında, Şeyh Edebâli’nin Söğüt bölgesine gelerek yerleşmesiyle birlikte, bu topluluğa ilim ve irfan sahibi kişiler dâhil olmuştur. Osman Bey’in yönetimi devraldığı dönemde Şeyh Edebâli, bu alandaki eksikliği fark etmiş ve Dursun Fakih’i (ö. 727/1327) Karaman’dan davet ederek dinî meselelerde topluluğu aydınlatmasını ve karşılaşılan sorunları çözmesini istemiştir. Dursun Fakih, bu daveti kabul ederek imam-hatiplik görevini üstlenmiştir. Karacahisar’da Osman Bey adına ilk hutbeyi okuyan ve Osmanlı’da ilk kadı olarak atanan kişi Dursun Fakih olmuştur.⁵⁴²

Osmanlı Devleti’nde ilk müderris unvanına sahip olan Dâvûd-i Kayserî, Karaman’da bir süre eğitim aldıktan sonra Kahire’ye gitmiş ve Memlûk medreselerinde

⁵³⁶ İhsanoğlu, “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, 876-7.

⁵³⁷ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 228-229.

⁵³⁸ Örneğin, düzenli aralıklarla düzenli olarak takip etmekle sorumlu ‘noktacı’ adı verilen bir görevli, devamsızlık yapanların isimlerini kaydederek mütevellîye rapor vermekteydi. Noktacılar, günlük üç akçe maaş alıyor ve raporlama faaliyetlerini aksatanların yevmiyeleri kesiliyordu. Tekindağ, “Medrese Dönemi”, 23.

⁵³⁹ Vakfiyelerin kadılar tarafından tasdiki sırasında bu özellikleri incelenmiş ve dayanıklılığı onaylanmıştır. İpşirli, “İlmiye Teşkilâtı”, 1/260.

⁵⁴⁰ İhsanoğlu, “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, 874.

⁵⁴¹ Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul, 1984), 20.

⁵⁴² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1975), 84.

tefsir, hadis ve fıkıh usulü üzerine dersler almıştır. Mısır'daki eğitimini tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönmüş ve bir müddet Bursa'da ikamet etmiştir. Tasavvuf sahasında özel bir çaba gösterdiği bilinen bu âlimin, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazdığı şerh büyük bir takdir toplamıştır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin yayılmasında bu şerhin önemli bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir. Şerhin başlangıcına kapsamlı bir mukaddime ekleyen Dâvûd-i Kayserî, burada tasavvuf ilminin esaslarına dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

Dursun Fakih ve Hattâb el-Karahisârî (ö.717/1317), müderrislik unvanı taşımamalarına rağmen önemli görevlerde bulunmuş seçkin ulemadan kabul edilirler. Osmanlı kaynaklarında, bu kişilerin diğer beyliklerden ayrılarak Osman Bey döneminde Osmanlı topraklarına geldikleri ifade edilmektedir.⁵⁴³ İlk dönem Osmanlı ilim ve kültür hayatında, tarikat mensupları, edipler ve kadılık yapmış olan şahsiyetlerin de önemli roller üstlendikleri bilinmektedir.

Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye Medreseleri, Sünnî inancı güçlendirmek ve Şîî-Bâtınî düşünceye karşı sistemli bir eğitim modeli oluşturmak amacıyla teşkilatlanmıştır.⁵⁴⁴ Bu model, Osmanlı medreseleri için de örnek teşkil etmiştir. Anadolu Selçuklu medreselerinin öğretim anlayışı, Osmanlı medreselerinin bilimsel zihniyetinin temellerini atmıştır. Moğol istilasından sonra Doğu'dan gelen çok sayıda âlim, şair ve mutasavvıf, Anadolu'nun ilim hayatını canlandırmış, Türk dili ve edebiyatı bu dönemde önemli bir gelişim göstermiştir.⁵⁴⁵ Selçuklular ve beylikler döneminde Anadolu'nun pek çok şehrinde medreseler inşa edilmiş; Niksar'daki Yağbasan, Konya, Sivas ve Erzurum'daki Çifte Minareli medreseler bu dönemin miraslarıdır.⁵⁴⁶ Bu yapılar Osmanlı medreselerinin kuruluşunda mimarî ve kurumsal bir model işlevi görmüştür.

⁵⁴³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 26.

⁵⁴⁴ Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul, 1976), 110-111.

⁵⁴⁵ 12. yüzyılda Danişmendîler ve Artukluların, 13. yüzyılda ise Selçukluların yaptırdığı medreselerin bir listesi için bk. Şahabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, ed. Sadi Irmak (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 9-10.

⁵⁴⁶ Danişmendîler, Artukoğulları ve Anadolu Selçuklularına ait bazı medreseler zamanla harap olmuş, ancak Niksar ve Tokat'taki Yağbasan Medreseleri gibi örnekler günümüze kısmen ulaşmıştır. Artuklular Diyarbakır, Mardin, Urfa ve Gaziantep'te medreseler inşa ederken, Selçuklular Afyon, Konya, Kayseri, Sivas, Tokat ve Antalya gibi birçok şehirde medreseler yaptırmışlardır. Sivas ve Erzurum'daki Çifte Minare medreseleri ile Erzurum Yâkutiye ve Kırşehir Caca Bey medreseleri İlhanlı dönemine ait yapılar olup bir kısmı halen ayakta. Nebi Bozkurt, "Medrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 28/325; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri* (Ankara, 1969), I/11 vd; Selçuklular ve Beylikler döneminde Anadolu'da yaptırılan ve önemli bir bölümü günümüzde de ayakta olan toplam 139 medrese bulunduğu bahsedilmektedir. Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri* (İstanbul, 1970), II/128-130.

Osmanlı Devleti’nde askerî sınıfın ‘ehl-i örf’ kesimine mensup kapıkulu askerleri ve diğerlerine idam da dâhil olmak üzere her türlü ceza uygulanırken, ‘ehl-i şer’ olarak bilinen ilmiye mensuplarına verilen en ağır ceza görevden azil ya da sürgün olmuştur. Bununla birlikte ilk kez Molla Fenârî ailesine II. Murad döneminde tanınan bazı ayrıcalıkların daha sonra tüm ilmiye ailelerine ve hatta onların çocuklarına uygulanması, sonuçta mesleği geliştirmek yerine gerilemesine yol açan en büyük sorunlardan biri hâline gelmiştir. Bu uygulamaların dışında belki de en dikkate değer olan husus, bu zümrenin toplum nezdinde sahip olduğu itibardır.⁵⁴⁷

Hanefilik bir öğreti olarak ahkamdaki belirli görüş farklılıklarının yanında bir hayatı ele alış biçimi ve bakış açısını ifade etmektedir. Dolayısıyla kültür, toplum ve tarihle iç içedir. Hanefilik mezhebi Türkçe konuşulan ülkelerde ve Osmanlı’da hâkim fıkıh mezhebiydi.⁵⁴⁸ Hanefilik Mâverâünnehir’de ekolünü ortaya çıkarırken bulunduğu bölgenin güvenliği için Hanefî ulemasının varlığı dikkate alınmaktaydı. Orta-Asya’da hukukun dilini, terimlerini ve sistematüğünü Hanefî mezhebi belirlemiştir. Hanefî mezhebinin klasik yapısının oluşumunda en etkili dönem Mâverâünnehirli hukukçuların etkili olduğu 4.-7/10.-13. yüzyıllardır. Bu dönemden miras kalan Osmanlı hukuk okulunun oluşumunda tartışmasız bir etkide bulunmuştur. Hanefî hukuk okulunun Osmanlı safhası 9./15. yüzyıl ve sonrasına tekâbül etmektedir.⁵⁴⁹

Erken Osmanlı ulemâsının büyük bir kısmının Mâverâünnehir-Horasan bölgesinden gelmesi veya bu bölgeye ilmî seyahatler yapması, Hanefiliğin Osmanlı’daki köklü etkisini açıklayan en önemli unsurlardandır. Alâeddin el-Esved, Molla Fenârî, Kadızâde-i Rûmî gibi pek çok isim Horasan-Mâverâünnehir çevreleriyle irtibatlıdır. Bu kadrolar sayesinde Selçuklu-Hanefî çizgisi, İznik ve Bursa medreselerinde Osmanlı ilmiye teşkilâtının çekirdeğini oluşturmuştur. Hanefilik, Osmanlı’da hukukî bir mezhep olarak akılcılık, maslahat, adalet, ulema hiyerarşisi ve siyasi düzen odaklı bütüncül bir zihniyetin taşıyıcısı olmuştur. Bu miras Osmanlı medreselerinde öğretilen hukuk, idare,

⁵⁴⁷ İpşirli, “İlmiye Teşkilâtı”, 1/255.

⁵⁴⁸ Türkler arasında Hanefilik ve Mâtürîdilik yayılması olgusuna dair çalışmalar; Wilfred Madelung, “The Spread of Maturidism and The Turks” 46 (1970), 109-168; Madelung Wilferd, “The Westward Migration of Ranaî Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 1; Wilferd Madelung, “The early Murjî’a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Hanafism”, *Der Islam*, 1982; S. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: tarihi arka plan, hayatı, eserleri, fikirleri ve Maturidilik mezhebi : seçki* (Kitâbiyat, 2003); Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018).

⁵⁴⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*, 18.

siyaset ve ahlâk anlayışının temel eksenini oluşturmuş; devletin meşruiyetini hem teorik hem de kurumsal düzeyde destekleyen bir çerçeve ortaya koymuştur.

Erken Osmanlı ilmî çevresinin oluşumunda Horasan-Mâverâünnehir hattının merkezî konumu dikkat çekicidir. Taşköprülüzâde'nin *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinde yer alan biyografiler, Osmanlı ulemâsının önemli bir bölümünün ya doğrudan "Acem diyarı" olarak anılan bölgelerden geldiğini ya da burada ilmî seyahatlerde bulunduğunu göstermektedir. Bu durum Osmanlı'nın kuruluş döneminde henüz yerleşik bir yüksek öğretim geleneğine sahip olmamasının doğal bir sonucudur. Selçuklu ve İlhanlı sonrası ilmî merkezlerin ağırlıkla Horasan, Mâverâünnehir, Şam ve Mısır'da bulunması, Osmanlı ulemâ havuzunun da bu coğrafyalara yönelmesine yol açmıştır.

Orhan Gazi devrinde İznik Medresesi'nin kuruluşu bu etkileşimin somut bir örneğidir. Medresenin ilk müderrislerinden olan Alaaddin el-Esved (Kara Hoca), eğitim almak üzere Acem diyarına gitmiş, dönüşünde Osmanlı ilmî yapısının çekirdeğini oluşturmuştur. Onun talebesi olan Çandarlı Kara Halil'in ilk kazasker olarak devlet teşkilatındaki konumu, erken Osmanlı bürokrasisinin Horasan ekolüyle olan fikrî temasını göstermektedir.⁵⁵⁰

Benzer şekilde Osmanlı'nın erken dönem tarikat şeyhlerinden bazılarının da Horasan kökenli olması -Geyikli Baba ve Karaca Ahmed gibi isimler- dönemin sosyal ve kültürel mobilitesini yansıtır.⁵⁵¹ Bununla birlikte bu isimler hakkındaki bilgilerin büyük kısmı menâkıbnâmelerden geldiği için tarihsel doğruluklarının sınırlı olduğu, ancak Osmanlı toplumunda Horasan menşeli manevi otoritenin güç algısına işaret ettiği dikkate alınmalıdır.

I. Murad devrinde Kadızâde-i Rûmî'nin tahsil amacıyla Acem diyarına, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine seyahat etmesi, Selçuklu sonrası ilmî coğrafyanın Osmanlı üzerindeki etkisini göstermektedir. Onun Semerkant'ta şöhret bulması, Osmanlı âlimlerinin yalnızca dış dünyadan bilgi transfer eden değil, aynı zamanda uluslararası ilmî dolaşıma katılan aktörler hâline geldiğini ortaya koymaktadır.⁵⁵²

I. Bayezid devrinde Anadolu'ya gelen İbnü'l-Cezerî gibi Şam ve Mısır kökenli âlimler ise Osmanlı merkezinin siyasi ve ilmî cazibesini artırdığını gösterir. Bu tür göçler ilmî birikim ile birlikte aynı zamanda mezhep, tasavvuf ve fikrî gelenekleri de taşımış;

⁵⁵⁰ II. Murad ve II. Mehmed'in veziri onun soyundandır. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 32-34.

⁵⁵¹ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 36, 38.

⁵⁵² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 42-46.

Osmanlı ilmî yapısının çeşitlenmesine katkı sağlamıştır. Kütahya medresesinde görev yapan Abdülvâcid b. Muhammed gibi isimler de Acem diyarının ilmî birikiminin taşraya kadar nüfuz ettiğini göstermektedir.⁵⁵³

Bu örnekler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Osmanlı'nın kuruluş ve teşekkül devrinde ilmî otoritenin büyük ölçüde Horasan-Mâverâünnehir merkezli Sünnî ilmî gelenekten beslendiği görülmektedir. Bu durum ilmî kadronun kökenini belirlediği için Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumunda da belirleyici olmuş, özellikle Fatih sonrası kurumsallaşan medrese hiyerarşisinin fikrî zemininin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak bu bölüm erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesini, 7.-9./13.-15. yüzyılda Anadolu'nun tarihî, sosyal ve kültürel dinamikleriyle iç içe geçen siyaset kültürü bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Bu bölümde incelenen siyasi tarih, toplumsal yapı, uc mekanizması, göç hareketleri, yerleşim politikaları, askerî örgütlenme biçimleri ve dinî-sosyal zümreler, Osmanlı siyasal aklının ortaya çıkışında birbirini tamamlayan unsurlar olarak belirleyici olmuştur.

Selçuklu ve İlhanlı idari gelenekleri, tımar ve vakıf gibi kurumsal düzenlemeye zemin hazırlarken; uc bölgesinin dinamik ve yarı-özerk doğası, Osmanlıların pragmatik, esnek ve yerel güç dengelerine duyarlı bir siyasi tarz geliştirmesine imkân tanımıştır. Bu ortamda gaza söylemi, askerî bir motivasyon olmasının yanı sıra siyasi meşruiyeti geniş toplumsal tabanlara taşıyan bir ideolojik çerçeve hâline gelmiştir. Ahîler, dervişler, gaziler ve bacılar gibi toplumsal aktörler, devlet otoritesinin henüz kurumsallaşmadığı bir dönemde toplumsal düzenin tesisinde aracı işlevler üstlenmiş; böylece siyaset düşüncesinin hem dilini hem meşruiyet kaynaklarını şekillendirmiştir.

Toprak düzeni, yerel güçlerle merkez arasındaki ilişkilerin belirleyici eksen olmuş; tımar sistemi bir yandan askerî kapasiteyi yeniden üretirken, diğer yandan merkezî otoritenin taşradaki temsil mekanizmasını oluşturmuştur. Vakıf ve zaviye kurumları ise hem iskân ve imar politikalarının taşıyıcısı olmuş hem de siyasî otoritenin dinî-manevî zeminde meşruiyetini güçlendirmiştir. Bu bütünlük içinde erken Osmanlı siyaset düşüncesi, Merkezîleşme arzusu ile yerel güçlerle uyum arasındaki denge, Sünnî meşruiyetin tedricen kurumsallaşması, uc kültürünün sağladığı hareketlilik, toplumsal dayanışma ve gaza söylemi eksenlerinde şekillenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı siyasi zihniyeti, gerek devlet teşkilâtının kurucu unsurlarını gerek toplum-devlet ilişkisini,

⁵⁵³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 78, 88.

gerekse hükümdarlık tasavvurunu, bu dönemin dinamiklerinden beslenerek geliştirmiştir. Bu bölümde ortaya konmaya çalışıldığı üzere, erken Osmanlı siyaset düşüncesi ne yalnızca göçebe bir savaşçı geleneğin, ne de yalnızca Selçuklu bürokratik mirasının devamıdır. Bilakis bu ikisini içinde barındıran bir sentezin ürünüdür. Bu sentez 9./15. yüzyılla birlikte kurumsallaşacak olan Osmanlı devlet düşüncesinin hem fikrî hem idari temelini oluşturmuştur.



III. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN NİTELİKLERİ

Erken Osmanlı döneminde şekillenen siyasi düşünce, hem devralınan İslâmi-felsefî mirasın hem de uc bölgesi şartlarının belirlediği pratik ihtiyaçların etkileşimi içinde oluşmuş çok etmenli bir yapıya sahiptir. Bu dönemde kaleme alınan siyâsetnâmeler, ahlâk kitapları, tercümeler ve nasihat içerikli metinler doğrudan sistematik bir ‘siyaset teorisi’ kurma iddiası taşımamakla birlikte, satır aralarında belirli kavrayış ve yönelimleri istikrarlı şekilde yansıtır. Bu nedenle bu bölümde ele alınacak başlıklar, eserlerin kendi içinde açık biçimde işlenen sistematik başlıklar olmamakla birlikte farklı tür ve geleneklere ait metinlerde ortak biçimde görülen, erken Osmanlı siyaset düşüncesine karakter kazandıran niteliklerdir. Dil tercihlerinin siyaset bilgisinin yayılmasındaki rolü, çeşitli entelektüel geleneklerin iç içe geçmesiyle ortaya çıkan yapı, şer‘î referansların meşruiyet inşasındaki belirleyiciliği, fetih ve gaza geleneğinin siyasi kültürü şekillendirişi ve nihayet akıl ile tecrübenin yönetim tasavvurundaki önemi bu dönemin siyaset anlayışını bütüncül bir biçimde kavramamıza imkân verir. Bu çerçevede bölüm, farklı metinlerde dağınık şekilde bulunan bu unsurları bir bütünlük içinde değerlendirerek erken Osmanlı siyasi zihniyetinin karakteristiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Dil ve Bilgiye Erişim

7./14. yüzyılda Aydınogulları, Germiyanogulları gibi Türkmen beyliklerinin Arapça ve Farsçaya hâkim olmamaları, siyasi ve edebî metinlerin Türkçeye çevrilmesini zorunlu kılmış; bu zorunluluk ise zamanla Türkçeyi bir bilgi ve siyaset dili olarak kurumsallaştırmıştır. II. Mehmed dönemi öncesi Osmanlılarda da siyasi düşüncüyü konu alan metinlerin büyük çoğunluğu, doğrudan Türkçe telif edilmiş veya Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu dönem literatüründe yalnızca cihadla ilgili ayet ve hadisleri derleyen bir risalenin⁵⁵⁴ Arapça olması istisna teşkil eder. Söz konusu risalenin müellifi bilinmemekle birlikte, metnin medrese eğitiminden geçmiş bir âlim tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu dönemde Osmanlı siyaset düşüncesinin teşekkülünde dil unsuru, siyasi düşüncenin üretildiği zihnî zemin olarak belirleyici bir rol üstlenmiştir. Arapçanın ilmî, Farsçanın edebî otoritesine rağmen siyâsetnâmelerin, nasihat kitaplarının ve ahlâki risalelerin büyük ölçüde Türkçe yazılması, yerli bir siyaset dilinin inşa edilmeye

⁵⁵⁴ “Tuhfetü’l-Guzât fi Fezâilî’l-Cihâd”, Arapça Yazma Eserler, Selimiye Camii Kütüphanesi, Edirne, t.y.

başlandığını gösterir. Bu durum, Osmanlıların meşruiyet üretiminde halkla, yerli ulemâ çevreleriyle ve Anadolu'nun kültürel kodlarıyla doğrudan bağ kurma iradesinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu süreç, ileride Osmanlı siyaset düşüncesinde görülecek pragmatik ve yerli özelliklerin ilk adımıdır denilebilir.

Türkçenin siyaset literatüründe kullanımının ardında sosyolojik, kültürel ve siyasi etkenler bulunmaktadır. Anadolu beylikleri hükümdarlarının ilgisinin Arapça ve Farsçaya sınırlı düzeyde oluşu, halkın günlük iletişim dili olarak Türkçeyi kullanması, siyaset geleneğinin Türkçe üzerinden taşınması siyasi düşüncenin yerli bir dil üzerinden ifade edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu tercihin arka planında, İhsan Fazlıoğlu'nun ifade ettiği üzere, Türkçenin hem eğitimde hem de toplumsal dolaşımda işlevsel bir dil olarak öne çıkması yatmaktadır. Türkçe'nin başlangıç seviyesindeki talebelere hitap etmesi, farklı meslek gruplarının ihtiyaç duyduğu pratik metinleri karşılaması, geniş Türkçe konuşur kitlelere ulaşabilmesi, yöneticilere doğrudan sunulabilir olması ve nihayet bir ilim ve düşünce dili olarak geliştirilme arzusu gibi birbirini tamamlayan saikler onun tercih edilmesine sebep olmuştur.⁵⁵⁵ Siyaset metinleri çoğu zaman bu gerekçelerin birkaçını aynı anda taşır. Halkı bilinçlendirme, yöneticiye öğüt verme veya toplum düzenini kurma gibi hedefler, doğrudan ve anlaşılır bir dili gerekli kılarken; aynı zamanda bu süreç Türkçenin kavramsal kapasitesini ve düşünce taşıyıcılığı işlevini de güçlendirmiştir.

7./14. yüzyılda kaleme alınan *Muradnâme*'de cehennem için "tamu" ve cennet için "uçmag" gibi eski Türkçe kökenli dinî kelimelerin kullanılması,⁵⁵⁶ Türkçenin İslâmî terminoloji karşısında yerli söz varlığını sürdürdüğünü ve Anadolu Türkçesine aktardığını göstermektedir. Bu durum halk tabanlı tasavvufi söylemin de bir göstergesi olarak görülebilir.

Âşık Paşa Selçuklu'dan Osmanlı hâkimiyetine geçiş sürecinde yaşamış 7./14. yüzyılda yetişen şairlerin Türkçe bilincinin en somut örneklerindendir. Onun vesilesiyle Anadolu yazın sahasında erken dönemlerden itibaren Türkçe edebiyat oluşturulması bunun bir gelenek haline gelmesine yardımcı olmuştur. Bu açıdan Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'si, edebî ve sosyopolitik yönden dikkate değerdir. Müellif, *Garibnâme*'nin mukaddimesinde eserini neden Türkçe kaleme aldığını şöyle ifade eder: "*Kitâb Türk dilinçe tertîb ola... Tâ nef'i 'âmm u hâssa irişe.*"⁵⁵⁷ Bu ifade, metnin hem halk hem de

⁵⁵⁵ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi" 3 (2003), 151-184.

⁵⁵⁶ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, çev. Adem Ceyhan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997), I/213,217.

⁵⁵⁷ "*Kitap Türkçe dilinde hazırlansın/Ta ki faydası âvam ve havâsa (ileri gelenlere ve halka) ulaşsın*" Âşık Paşa, *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), 19.

seçkin zümre için faydalı olması amacıyla Türkçe telif edildiğini belirtir. Ardından, “Gerçi kim söylendi bunda Türk dili / İlla ma’lûm oldu ma’nî menzili”⁵⁵⁸ diyerek, Türkçe telifle mananın maksadına ulaştığı ve herkes tarafından anlaşıldığını ifade eder. Bu yaklaşım aynı zamanda epistemolojik ve sosyopolitik bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Bu ifadeler, müellifin Türk dilini anlamı taşıyabilecek yetkinlikte ve irfanı aktarabilecek seviyede kabul ettiğini ve halkın dilinden hareketle ahlâki ve siyasi bir bilinç inşa ettiğini gösterir. Âşık Paşa’nın bu duruşu, Türkçe’nin kavramsal ve zihinsel bir düşünce dili haline gelişinin erken bir göstergesidir.

Âşık Paşa, eserin sonunda da benzer şekilde edebiyat sahasında Türkçeye yönelik önyargılara karşılık çağrısını daha açık bir söylemle şöyle sürdürür: “Türk diline kimsene bakmaz-ıdı / Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı / Türk dahı bilmez-ıdı ol dilleri / İnce yolu ol ulu menzilleri.”⁵⁵⁹ Âşık Paşa kendi ifadesiyle “ince ve yüce yol” dediği ilmî bilgiye Türklerin dilsel ayrışma yüzünden ulaşmakta zorlandığını belirtir. Bu nedenle *Garib-nâme*’yi Türkçe kaleme almış ve *Türk dilinde anlayalar ol Hakk’ı*’⁵⁶⁰ arzusunu dile getirmiştir. Bu tutum, bir tercüme ya da halkla iletişim çabası ile birlikte Türkçeyi meşru, anlam yüklü ve inşa edici bir düşünce zemini olarak konumlandırma iradesi olduğunu göstermektedir. Nitekim bu tercihinin “Vemâ erselnâ min resûlin illâ bi-lisâni kavmihi”⁵⁶¹ ayetine dayandırması, Âşık Paşa’nın dil meselesine dinî meşruiyet kazandırma göstergesidir.

Anadolu/Diyâr-ı Rûm’un etnik ve kültürel çeşitliliğe sahip bir coğrafya olduğu göz önünde bulundurulduğunda kimlik ve aidiyet açısından devlet düşüncesinin esasen Türk toplumunun düşünce üretimi olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. 675/1277’de Türkçenin Farsça yerine resmi yazı dili olarak ilan edilmesi⁵⁶² Türkçeyi Anadolu’da resmi dil haline getiren önemli bir adımdır. Bu durum saray kökenli elitler yerine yerel toplumsal tabakalardan gelen beylerin Arapça ve Farsçayı yeteri kadar bilmediklerinden ileri gelmiştir. Siyasi düşüncenin oluşumu ve anlatımında kullanılan dil, aynı zamanda düşünce biçimini şekillendiren, kavramların çerçevesini çizen ve aidiyet

⁵⁵⁸ “Gerçi burada Türk dili ile söylendi/ fakat anlamın menzili (varacağı yer) zaten malumdur.” Âşık Paşa, *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), I/19.

⁵⁵⁹ “Türk diline kimse bakmazdı/ Türklere ise asla gönül akmazdı/ Türk de bilmezdi o (yabancı) dilleri/ O ince yolları, o yüce menzilleri” Âşık Paşa, *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), II/533.

⁵⁶⁰ “Türk dilinde Hak’kî anlayabilsinler” Âşık Paşa, *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), II/533.

⁵⁶¹ “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.” İbrâhîm, 14/4; Âşık Paşa, *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), II/533.

⁵⁶² Selçuklu divanında Karamanoğlu Mehmed Bey’in vezir olup bu kararın bu divanda alındığına dair bk. Erdoğan Merçil. “Türkiye Selçukluları Devrinde Türkçe’nin Resmî Dil Olmasını Kim Kabul Etti?”, *Belleken* 64, sy 239 (2000): 51-58.

duygusunu yansıtan temel bir unsurdur. Osmanlı öncesi Anadolu beylikleri döneminde Türkçenin siyasi metinlerde belirginleşmesi, yeni bir düşünsel alanın ve toplumsal yönelişin inşasını simgeler.

7./14. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Şeyhoğlu Mustafa, tercüme yoluyla telif ettiği eserler sayesinde döneminin Türkçe yazını içerisinde öne çıkan isimlerden biri olmuştur. Her ne kadar Türkçe ile yazmanın edebî güçlüklerine dikkat çekse de eserlerinde bu dili kullanmaya devam etmiştir.⁵⁶³ Bu durum, Türkçenin henüz tam anlamıyla olgunlaşmış edebî ve ilmî bir dil haline gelmediğini; ancak söz konusu metinlerin, Anadolu sahasında saraya sunulan ve saray çevresinde okunan Türkçe yazının öncü örnekleri arasında yer aldığını göstermektedir. Şeyhoğlu Mustafa, Türkçe siyaset metinleri üretme konusunda da önemli bir rol üstlenmiştir. *Kâbus-nâme* çevirisi, *Marzubannâme*, *Hurşid-nâme*, *Kenzü'l-Küberâ* ve *Mehekkü'l-Ulemâ* adlı eserleriyle Türkçe yazın geleneğini zenginleştirmiş ve Türkçe siyaset düşüncesi üretmenin yolunu açarak bu alana özgün bir yön katmıştır.

Osmanlı düşünce dünyasında kullanılan klasik metinler, aynı zamanda 'kültürel tercüme'nin bir parçasıdır. Bu süreç, metinlerin hedef toplumun değerleri, siyasi ihtiyaçları ve ahlâki öncelikleri doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesini içerir. *Kelîle ve Dimne*, *Kâbusnâme* ve *İskendernâme* gibi eserler, bu bağlamda basit bir aktarımı aşarak Osmanlı siyaset düşüncesinin kurucu metinlerine dönüşmüştür. Bu dönüşüm süreci, çeviri faaliyetlerinin dönemin siyasi ve kültürel iklimiyle şekillendiğini göstermektedir. Lefevere'nin yeniden yazım ve ideolojik yönlendirme kavramları ile Venuti'nin çevirmenin görünmezliği üzerine geliştirdiği eleştirel çerçeve, bu durumu anlamada işlevsel bir açıklama sunar. Venuti, çeviri sürecinde akıcılık ve şeffaflık beklentisinin, çevirmenin kaynak metne yaptığı müdahaleyi görünmez kıldığını ifade eder.⁵⁶⁴ Ancak bu müdahale, çoğu zaman açık bir ideolojik müdahaleden çok, dönemin hâkim değer yargılarının çeviri sürecine doğal olarak yansımasıdır. Nitekim Lefevere de dönemin otoritelerinin edebî üretimin estetik yönünden çok, metinlerin toplumla nasıl bir ilişki kuracağıyla ilgilendiğini belirtir ve bu durumda biçimsel tercihler çoğu zaman çevirmene bırakılır.⁵⁶⁵ Dolayısıyla Osmanlı'da çeviri, doğrudan politik bir müdahale aracından ziyade, mevcut düzenin söylemsel ihtiyaçlarıyla uyumlu bir aktarım ve uyarlama süreci olarak değerlendirilebilir. Çevirmenler ve yöneticiler, bu metinler

⁵⁶³ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 372-3/115a.

⁵⁶⁴ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (New York: Routledge, 1995), 1.

⁵⁶⁵ André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame* (Routledge, 1992), 12.

aracılığıyla hem kendi döneminin kültürel kodlarını yansıtmış hem de siyaset düşüncesine katkıda bulunmuştur. Ancak bu süreç her zaman kasıtlı bir ideolojik tasarımdan çok, dönemin zihniyet dünyasına uygun bir biçimlenmeyi ifade etmiştir.

2. Erken Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Senkretik Yapısı

Osmanlı öncesi Anadolu'daki fikrî ortam, sosyal senkretizm ya da sentez⁵⁶⁶ diyebileceğimiz çok katmanlı bir etkileşim sürecinin ürünüdür.⁵⁶⁷ Bu dönemde bir yandan İslâm'ın dinî-kavramsal çerçevesi, diğer yandan Türk töresinin etnik-siyasal gelenekleri; buna ek olarak Fars ve Helenistik mirastan süzülen felsefi öğeler ile Horasan merkezli tasavvufi yorumlar sürekli temas hâlinde olmuş ve birbirlerini dönüştürmüştür. Farklı kökenlere sahip bu unsurların karşılıklı eklemlenmesi ne basit bir eklektisizme⁵⁶⁸ ne de tek yönlü bir etkilenmeye indirgenebilir. Aksine bu oluşum yeni bir zihniyet dokusu ve özgün bir siyasi düşünce zemini doğurmuştur.

Erken Osmanlı siyaset telakkisinin beslendiği bu entelektüel zemin, tam da bu nedenle klasik bir senkretik bileşim örneği olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, bilgi transferiyle beraber farklı geleneklerin karşılıklı etkileşimle birbirini dönüştürdüğü dinamik bir bütünleşmeyi ifade eder. İslâm'ın dinî referansları, Türk töresiyle birleşmiş; Antik Yunan ve Fars mirasıyla temas etmiş; Horasan merkezli tasavvufi birikimle yoğrulmuştur. Bu çok katmanlı bileşim, klasik anlamda sosyal senkretizmin özgün bir örneğini teşkil eder.

Söz konusu düşünsel zemin, özellikle Osmanlıyı oluşturan Türkmen topluluklarının göç ettiği Horasan ve Mâverâünnehir bölgesiyle; dolayısıyla Selçuklu mirasıyla doğrudan ilişkilidir. Anadolu'ya Endülü's'ten, yani Batı Avrupa ve Kuzey Afrika'dan da göçler olmuşsa da nüfusun büyük bir kısmı Horasan ve çevresinden gelmiştir. Bu nüfus devletin ve toplumun ayakta kalmasını sağlayan nitelikli insanları da içermektedir. Söz konusu nakil çok yönlü bir yapıya sahiptir. Ulemânın ilmî birikimi, halkın kültürel pratikleri ve dinî algıları doğrudan bu coğrafya ile bağlantılıdır. Anadolu'da kurulan ilk büyük Müslüman devlet olan Anadolu Selçukluları, bu naklin

⁵⁶⁶ Farklı kültürel-düşünsel unsurların bir araya gelip yeni bir yapı oluşturmaya anlamına gelmektedir. Osmanlı'nın oluşumunda bu senkretik-sentez yaklaşımı literatürde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bk. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds*; Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*.

⁵⁶⁷ Kafadar bu kelimeyi doğrudan dinî bağdaştırmacı anlayış anlamında kullanır. bk. Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde* (İstanbul, 2019), 20, 114-115.

⁵⁶⁸ Eklektisizm, daha çok farklı düşünce sistemlerinden seçilmiş unsurların bütünleştirilmeden bir araya getirilmesi anlamına gelir. bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2013), "eklektisizm" md.

karakteristik özelliklerini gözlemleyebileceğimiz önemli bir örnektir. Dolayısıyla siyaset düşüncesinin “Farsîliği” veya felsefenin “Yunanlılara ait olduğu” şeklindeki klişe varsayımlar yerine, söz konusu coğrafya temel alınarak bu özdeşim ve sentezin analizi daha sağlıklı olacaktır. Bu sentezin kavranması, Osmanlı kültür coğrafyasının sonraki dönemlerde de benzer kaynaklardan beslenmeye devam etmesi açısından dikkate değerdir.

Osmanlı siyaset düşüncesinin entelektüel arka planını incelerken siyaset kuramının beslendiği disiplinler arası dokuyu da dikkate almak gerekir. Bu bağlamda, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve Tûsî gibi klasik dönem düşünürler üzerinden geliştirilen yöneticilik, ahlâk ve toplum teorileri; Osmanlı siyaset düşüncesinin sonraki dönemlerde bu mirası nasıl dönüştürdüğünü anlamak açısından önemli bir referans noktası sunmaktadır. Osmanlı telif ve tercüme metinlerinde bu düşünce geleneği yalnızca aktarılmamış; aynı zamanda özgün bir bağlamda yeniden yorumlanarak siyaset teorisinin temel bileşenleri arasında yerini almıştır. Bu çalışmanın amaçlarından biri, söz konusu filozofların eserlerinin Osmanlı’da nasıl bir entelektüel yeniden üretim sürecine tabi tutulduğunu izlemektir. Özellikle Sühreverdî’nin İshrâkî sistemi ve Necmeddîn-i Dâye’nin fütüvvet eksenli siyaset anlayışı, bu klasik felsefî mirasın tasavvufî yapılar üzerinden Osmanlı siyaset tahayyülüne nasıl taşındığını göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁶⁹ Dolayısıyla klasik felsefî kaynaklara yönelik detaylı çözümlemeler yalnızca teorik bir arka plan sunmaz; aynı zamanda tasavvufla iç içe geçmiş Osmanlı siyasi düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturur.

Bu bölümde Erken Osmanlı dönemi siyâsetnâme literatüründe yer alan *Kelîle ve Dimne* ve *Kabusnâme* tercümeleri ile *İskendernâme*, *Mir’âtü’l-Mülûk*, *Enîsü’l-Celîs*, *Kenzü’l-Küberâ* ve *Mirsâdü’l-İbâd* gibi telif eserler üzerinden; felsefî, tasavvufî ve fıkhi geleneklerin erken Osmanlı düşüncesine nasıl aktarıldığı tartışılacaktır. Mesnevîler, nasihatnâmeler ve ahlâk eserleri gibi farklı türlerde kaleme alınan kitaplar aracılığıyla siyasî bilginin halka ve yönetici sınıfa ulaştırılması hedefledik. Bu metinlerin içerikleriyle ve biçimleriyle düşünce aktarımının taşıyıcıları olmalarından dolayı Osmanlı bürokrasisi, dil politikaları ve eğitim yapısı üzerindeki etkileri de göz önünde bulundurulması gereken hususlardandır.

⁵⁶⁹ Bu konu hakkında bir değerlendirme için bk. Mustakim Arıcı, “Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil”, *Nazariyat* 4/3(2018): 1-48.

Eser	Müellif	Köken/Tür	Siyaset Düşüncesine Etkisi	Mahiyet
<i>Kelîle ve Dimne</i> Tercümeleri	Kul Mesud ve Anonim Tercüme	Hint-Sâsânî hikmet geleneği	Dolaylı siyaset öğretimi; vezir- hükümdar ilişkileri; basiret, casusluk temaları	Sembolik ve fabl tarzı anlatımla siyaset hikmeti aktarımı
<i>Mir'âtü'l- Mülûk</i>	Amâsî	İslâm felsefesi	Akıl, maslahat, adalet; hikmetli sultan modeli	Felsefi-rasyonel siyaset teorisi
<i>Enîsü'l-Celîs</i>	Ankaravî	Felsefe- tasavvuf sentezi	Sezgisel bilgiye vurgu; sultan/veli modelinin temelleri	Metafizik- tasavvufi siyaset hikmeti
<i>Mirsâdü'l-İbâd</i> tercümeleri	Necmeddîn- i Dâye ve Karahisârî	Tasavvufî gelenek	Varlık düzeni ile toplumsal düzen arasındaki ilişki; sultanın ilahî meşruiyeti	Ontopolitik düzen; nizam-ı âlem fikri
<i>Kenzü'l-Küberâ</i>	Şeyhoğlu Mustafa	Tasavvuf-ahlâk ekseni	Nefs terbiyesi, siyasi istikrar; ahlâki liderlik modeli	Ruh terbiyesi merkezli yönetici tipi
<i>Tuhfetü'l-Guzât</i>	Anonim	Şer'î çizgi	Cihâdın sınırları ve şartları; meşrû siyaset ve güç kullanımı	Meşruiyetin fıkhi zemini

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinin oluşumunda farklı geleneklerin kesişim alanları belirleyici olmuştur. Felsefi rasyonalite, tasavvufî metafizik ve edebî sembolizm,

dönemin siyasi tahayyülünü ortak bir zeminde beslemiş; müelliflerin eserlerinde bu üç alan arasında geçişli ve çoğulcu bir yapı ortaya çıkmıştır.

Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî gibi filozoflar tarafından geliştirilen akıl temelli siyaset tasarımları, bir yandan İbnü'l-Arabî ve Necmeddîn-i Dâye'nin ilâhî-ontolojik liderlik modelleriyle karşılaşmış, öte yandan bu fikirler, mesnevîler ve nasihatnâmeler gibi edebî formlar aracılığıyla geniş kitlelere aktarılmıştır. Mesnevî biçimiyle kaleme alınan bazı eserlerde, siyasi hikmet ile ahlâki öğreti iç içe sunulmuş; felsefi ilkeler tasavvufi sembollerle bezenmiş ve edebî süslemeyle halkın anlayacağı dile indirgenmiştir. Bu çok katmanlı aktarım, Osmanlı siyasi zihniyetinin teorisinin yanında estetik ve manevi bir boyut taşıdığını da göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı siyaset düşüncesini anlamak, bu üç alanın hem kendi içindeki gelişimini hem de birbirleriyle kurdukları dinamik etkileşimleri göz önünde bulundurmayı gerektirir. Aksi halde Osmanlı siyasi yazınının çok-katmanlı karakteri indirgemeci şemalar içinde kaybolur.

3. Erken Osmanlı Siyaset düşüncesinin İlmî Çerçevesi

3.1. Şer'îat Kavramı ve Sünnî Çerçeve

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinin temel arka planı, Selçuklular döneminde oluşan Sünnî ilmî gelenekle yakından bağlantılıdır. Nizâmiye medreselerinin Gazzâlî merkezli ilim geleneği, dinî bilgiyi ve siyasî meşruiyet anlayışını şekillendiren ortak bir eğitim sistemi üretmiş; bu model, Selçuklular aracılığıyla Anadolu'ya ve Osmanlı ilmiye teşkilatına intikal etmiştir. Bu aktarım, Osmanlı'da şer'î referansların doğal, tartışmasız ve kültürel olarak içselleştirilmiş bir zemin oluşturmaya katkı sağlamıştır.

İncelediğimiz metinler, şeriatı doğrudan kanun yapım süreçleriyle ilişkilendiren teknik bir çerçeve sunmamakla birlikte, şeriat kavramını toplumun dinî yaşantısını, ahlâkî düzenini ve entelektüel dünyasını belirleyen bir ilke olarak ele alırlar. *Kâbusnâme*'de “*Pes ulurak ilm dîn ilmidür ki anun aslı tevhiddür ve budağı şeriat ilmidür*”⁵⁷⁰ ifadesinde de görüldüğü üzere şeriat, tevhid inancının hayata yansması ve davranışları düzenleyen temel normlar bütünüdür. Benzer şekilde Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde Peygamberlerin sonuncusuna övgü mahiyetinde “*Tarikat ehlinin rehberi, şeriatın tacı / Dinde asl u fer' onunla ortaya çıktı*”⁵⁷¹ beyitleri, şeriatın dinî hakikatin ve toplumsal

⁵⁷⁰ “Aslında ilmin özü din ilmidir; bunun temeli tevhid, dalları ise şeriat ilimleridir.” Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadruddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 149/63a-b.

⁵⁷¹ “Tarikat ehline yol gösteren, şeriatın tacıdır/Dindeki asıl ve fer' hükümler onun sayesinde ortaya çıkmıştır.” Ahmedî, *İskendernâme*, 602.

düzenin merkezinde konumlandığını ortaya koyar. Ahmedî'nin “*şeriatte rivayet, tarikattan hikâye söyle*”⁵⁷² ifadesi, bu dönemde tasavvufî sezgi ile fikhî normun aynı bütünün iki yönü olarak algılandığını gösterir.

Bu dönemde açıkça atıf yapılan Şeyh Ebû Tâlib-i Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserini⁵⁷³ burada zikretmemiz gerekir. Ehl-i sünnet düşüncesini temel alan bu eser, Mu'tezile, Mürcie ve Hâricî çizgiyi eleştirmiş; özellikle Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitlerle Selef anlayışını ön plana çıkarmıştır. Tasavvuf ile şariat arasında kurduğu denge sayesinde eser, geniş çevrelerce ilgiyle karşılanmıştır. Sûfî yazarları derinden etkileyen bu metin, tasavvuf literatüründe kaleme alınan birçok esere öncülük etmiştir. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*'da bu kitaptan faydalandığını ifade etmiş; *İhyâ'ulûmi'd-dîn*'deki bilgilerin önemli bir kısmının bu kaynağa dayandığı belirtilmiştir. Hatta *İhyâ'*'nın, *Kûtü'l-kulûb*'un sistematik biçimde genişletilmiş hali olduğu söylenebilir.⁵⁷⁴ *Mirsâdül-'ibâd* ve dolayısıyla *Kenzü'l-küberâ*'da karşımıza çıkan bu alıntı felsefeyi eleştirme yaklaşımını tarif eden Selçukludan Osmanlıya doğru ilerleyen bir düşünce hattını göstermektedir.

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinin Sünnî karakteri, metinlerde Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, sünnete uyma çağrısı ve şefaât inancının sürekli hatırlatılmasıyla belirginleşir. Müellifler Şîî imâmet teorisine değinmemekle birlikte dört halifenin hiyerarşik fazilet anlayışına⁵⁷⁵ atıf yapar ve hilâfeti imâmetten önceleyen klasik Sünnî yaklaşımı benimserler.⁵⁷⁶ Masumiyet düşüncesi yerine hikmet, adalet ve ahlâkî yeterlilik esas alınır. Ehl-i Beyt sevgisi konusunda tasavvufî gelenek göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁷⁷ “*Sünnetine uy ki mesut olasın / Şeriatına gir ki şefaât bulasın*”⁵⁷⁸ beyitleri, halkın dinî pratiklerinde şeriatla birlikte şefaât inancının⁵⁷⁹ var olduğunu

⁵⁷² Ahmedî, *İskendernâme*, 602.

⁵⁷³ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 104b/358.

⁵⁷⁴ Ayrıca Abdülkâdir-i Geylânî'nin *el-Ğunye*, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif*, Yahyâ el-Bâharzî'nin *Evrâdü'l-aḥbâb ve fuşûşü'l-âdâb* ve İzzeddin el-Kâşî'nin *Mişbâhu'l-hidâye* adlı eserlerinde bu metnin etkileri açıkça görülmektedir. Bk. Bilal Saklan, “Kût'ul-Kulûb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 501-502.

⁵⁷⁵ Sünnî gelenekte kabul edilen ve dört râşid halife arasında faziletin belirli bir sıraya göre tertip edildiğini öngören klasik hiyerarşik bir fazilet anlayışı bulunmaktadır. Buna göre Hz. Ebû Bekir fazilette birinci, ardından Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve nihayet Hz. Ali'nin gelmektedir. Mustafa Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/324-338.

⁵⁷⁶ Örneğin Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir birlikte anılması Sünnî düşüncenin bariz noktalarından biri olarak görülebilir. İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/34.

⁵⁷⁷ Osmanlı devletinde Ehl-i Beyt sevgisi, Nakîbü'l-eşraf sistemiyle resmileştirmiştir. Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşraf benzeri bir kurumun oluşturulmasına dair ilk kayıtlara, Yıldırım Bayezid dönemiyle tarihlenen kaynaklarda rastlanmaktadır. Ş. Tufan Buzpınar, “Nâkibü'l-Eşraf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006).

⁵⁷⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 24.

⁵⁷⁹ Şefaât konusu hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 412-415.

gösterir. Hz. Peygamber dini getiren kişi olarak onunla inananların manevî dünyası arasında bir bağ kurmaya özen gösterilmiş ve Hz. Peygamber sevmeye teşvik edilmiştir.⁵⁸⁰ Eserlerde Ehl-i Beyt övgüyle anılsa da Şîî imâmet zincirine gönderme yapılmamaktadır. Bu durum Anadolu'nun Selçuklu döneminden itibaren kurumsal ve kültürel olarak Sünni ekseninde şekillendiğini; Şîîliğin burada yerleşik bir alt yapı bulmadığını akla getirmektedir.⁵⁸¹

Gazzâlî'nin düşüncesi, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin zihin dünyasında özellikle iki yönüyle etkili görünmektedir: şeriatın merkezîliği, din-siyaset ilişkisinin kavramsal çerçevesi ve felsefî teorilere mesafe koyan bilgi anlayışı⁵⁸² medrese müfredatı üzerinden Anadolu'ya taşınmış ve ele aldığımız metinlerde de yankı bulduğu görülmüştür.⁵⁸³ *İskendernâme*'de Yunan hikmeti 'şeriat karşısında değersiz' görülür:

*“Mustafa peygamberliğini zahir edince,
Onunla eski peygamberlerin şeriatı ortadan kalktı;
Din onundur, dinlerin geri kalanı nedir?
Hüküm onundur, Yunan hikmeti nedir?”*⁵⁸⁴

Başka bir beyitte bu tavır daha da belirgindir:

*“Yunan hikmeti Zerdüşt mezhebidir,
Felsefeyle şeriat taban tabana zıttır.”*⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Ahmedî, *İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım*, çev. İsmail Ünver (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 23.

⁵⁸¹ Detaylı bilgi için bk. Seyfullah Kara, “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Şîilik Sorunu”, *Marife* 8/3 (31 Aralık 2008), 155-181.

⁵⁸² Gazzâlî, özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde, İslâm dünyasında etkili olan Meşşâî filozofları eleştirmiştir. O, özellikle Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların bazı görüşlerinin İslâm inancına aykırı olduğunu savunmuştur. Filozoflar hakkında Gazzâlî'nin eleştirdiği üç temel konu bulunmaktadır. Birincisi, âlemin ezeliliğini savunmalarıdır; Gazzâlî bu görüşe karşı çıkarak âlemin yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş olduğunu ileri sürer. İkincisi, Allah'ın yalnızca küllî bilgileri bildiğini iddia etmeleridir. Gazzâlî, Allah'ın hem küllî hem de cüz'î bilgileri kuşattığını savunur. Üçüncü olarak, bedeninin öldükten sonra dirilmeyeceğini öne sürmeleri, İslâm inancıyla bağdaşmaz. Gazzâlî'ye göre ahiret hayatı hem ruhen hem de bedenen gerçekleşir.⁵⁸² Bu üç konu, Gazzâlî'nin filozofları küfürle suçladığı meselelerdir. Bunun dışında on yedi konuda daha filozofları eleştirmiş, ancak bunları dinden çıkma (küfür) değil, sapkınlık (bid'at) olarak değerlendirmiştir. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford University Press, 2009), 173-176; Bu eleştirilerin tamamı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde kapsamlı biçimde ele alınmaktadır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul, 1981).

⁵⁸³ Selçuklu medrese sistemi tarafından oluşturulan ortak müfredat hikmet, kelam ve tasavvuf düzeyinde çeşitlendirilerek sürdürülmüştür. Bu formasyon sayesinde farklı coğrafyalarda (Horasan, Irak, Anadolu) yazılmış metinler, aynı kavram haritasını paylaşmaktadır. Gazzâlî'nin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve İbn Arabî üzerindeki etkisi, birçok araştırmacı tarafından paylaşılan ortak bir kanaat olarak literatürde yer bulmuştur. Margaret Smith, *al-Ghazālī - The Mystic, A Study of the Life and Personality of Smith, Margaret, al-Ghazālī - The Mystic, A Study of the Life and Personality of Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, Together with an Account of his Mystical Teaching and an Estimate of his Place in the History of Islamic Mysticism* (Lahore/Pakistan: Hijra International Publishers Mian Chambers, 1983), 211-213.

⁵⁸⁴ Ahmedî, *İskendernâme*, 23.

⁵⁸⁵ Ahmedî, *İskendernâme*, 23.

Kenzu'l-Küberâ'da da şu beyitlerde Ebû Ali adıyla zikrettiği İbn Sînâ'nın doğrudan eleştirilmesi dikkat çekicidir:

“*Mantık u hikem ü kelâm kamu/Mustafa'dan berü haram kamu*”⁵⁸⁶

“*Mustafâ ilmine 'Ali'den gir / İlmi 'ayn eyleyen Velîden gir.*

“*Dime ol 'ilmi bu 'Ali bilmez/Hikmet oldur ki Bû-'Ali bilmez*”⁵⁸⁷

Ankaravî'nin “*tabiat kemerini belinden gidersin, şariat kemerini bağlayasın*” ifadesi, nefis arzularına karşı şariatın terbiye edici rolünü vurgulayan klasik Sünnî-tasavvufî söylemin Osmanlı literatüründeki yansımalarından biridir. Bu yaklaşımda tabiat ve nefis, felsefenin soyut teorilerinden ziyade pratik ahlâkî düzenin konusu olarak ele alınır.

Gazzâlî düşüncesinde ve onun tesirindeki ilim erbabında müneccimlerin ilmi batıl görülmüştür. Ankaravî de aslında Gazzâlî'nin tesiriyle müneccimleri kaderi yazan kalemin ucunu görmekle ve kalemin sahibi olan Allah'ı görememekle suçlamıştır.⁵⁸⁸ Nücum ilmi konusunda bazı âlimlerin Gazzâlî'yi tasdik ederek takipçi olması dikkat çekmektedir.

Kenzu'l-Küberâ'nın ulemâ hakkındaki bahsinde felsefe ve nücum ilmi faydasız ilimlerin ikinci nevini teşkil etmesi açısından önemlidir. Necmeddîn-i Dâye'den nakille ulemânın da güçlü bir eleştirisini burada görmekteyiz. Buna göre nücum ilmi faldır. Zâhîrle ilgili hikmetin (İbn Sînâ felsefesi) dalları vardır ve kimisi onu kelam ilmiyle karıştırmıştır. “*Tâ ol eyü ad-ıla küfri/ve dalâleti halkun boynına yığup âciz kılalar.*”⁵⁸⁹ diyerek tür bilgi iddialarının toplumu yanlış yönlendirebileceği endişesini yansıtır. Ona göre Hz. Peygamber'e uyan ve şariat ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesi için niyetini temiz kılan kişi ancak bu ilimlerden ve bu afetlerden kaçabilir. Şeriatı yani İslâmiyet'i anlatmaya ve dinin güçlenmesine sebep olmalıdır.⁵⁹⁰

Dönem yazınına bakıldığında edebiyatta kültürel bir unsur olarak burçlar ve gezegenler edebiyatın ve söylemin bir parçası olarak karşımıza sıklıkla çıkmaktadır. Örneğin bir kültürler ve ilimler külliyyatı hüviyetinde olan Ahmedî'nin

⁵⁸⁶ “Mantık, felsefe (hikmet) ve kelâm ilimlerinin tümü, Mustafa'dan (Hz. Peygamber'den) bu yana haram sayılmıştır.” Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 346/96a.

⁵⁸⁷ “Mustafa'nın (Hz. Peygamber'in) ilmine Ali vasıtasıyla eriş; ilmi hakikat gözüyle kavrayan velînin yolundan gir./ Bu ilmi Ali bilmez' deme; öyle bir hikmet vardır ki Bû Ali (İbn Sînâ) bile onu bilemez.” Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 346/96b.

⁵⁸⁸ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 109-110, 113-114.

⁵⁸⁹ “İşte bu iyi ad ile küfrü ve sapıklığı halkın boynuna koyup âciz duruma düşürürler.” Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu - Kemal Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ: (inceleme, metin, indeks)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 344-346/95b-96b.

⁵⁹⁰ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 346-7/96b-97a.

İskendernâme'sinde bu bahise ayrı bir bölümde yer verilmektedir.⁵⁹¹ Adı bilinmeyen *Kelile ve Dimne* tercümanı, mukaddimesinde gökyüzüne bakıp utarid (merkür) gördüğü için kitabını kaleme aldığını dile getirmiştir.⁵⁹²

Döneme bakıldığında nücum ilminin meliklerin de ilgisini çektiği görülmektedir. Selçuklu reislerinin erken dönemde sefer ve hareketlerinde astrolojiye baktıkları anlaşılmaktadır. 431/1040 Dandanakan Savaşı'nda Selçukluların yanında bir müneccimin bulunduğu, savaşın ardından Tuğrul Bey, Horasan hâkimliğini ilan ederken bu astroloğun "isabetli kehanetleri" sebebiyle ödüllendirildiği kaydedilir. Hanedan içinde, Tuğrul'un amca oğlu Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış'ın da astrolojiye vukufu özellikle dikkat çekmiştir. İbnü'l-Esîr bu durumu kaydederken, Kutalmış'ın sonradan giriştiği isyanın da gösterdiği üzere, onun aslında "muhafazakâr Türkmen" eğilimini temsil ettiğini ve eski kabile geleneklerini özellikle muhafaza etmeye gayret ettiğini belirtir.⁵⁹³

Gazzâlî sonrasında mantık ve ahlâk alanları ilmî gelenek içinde varlığını sürdürmüştür; tasavvufî ilham vurgusu da bu çerçevede Gazzâlî çizgisinde etkisini devam ettirmiştir. Ele aldığımız metinlerde "ilmin gönülden gelmesi",⁵⁹⁴ "doğru sözün ilhamla söylettirilmesi" gibi ifadeler⁵⁹⁵ sıkça tekrarlanır ve bu Gazzâlî'nin ilhamı bilgi hiyerarşisinin üst katmanına yerleştiren yaklaşımıyla uyum içerisindedir.⁵⁹⁶ Bu durum, tasavvufî birikimin Sünnî-Hanefî çerçeveye çatışmadan medrese geleneğine eklemlendiğini göstermektedir. Osmanlı'da ruh-kalp merkezli siyaset tasavvurunun bir tezahürüdür. Aslında bahsettiğimiz siyaset tasavvurunu Fârâbî ile başlatmak mümkündür. Bu anlayışın Osmanlı erken dönemlerinde ve Anadolu'da pratik yansımaları olmuştur. *Örneğin İskendernâme*'de müellif "*Ruh bedeni idare eder, beden ruha alettir.*"⁵⁹⁷ "*Bu*

⁵⁹¹ Burçlar ve her bir gezegenin feleği hakkında bilgiler hakkında bk. Ahmedî, *İskendernâme*, 421 vd.

⁵⁹² Milan Adamović, *Kelile ü Dimne*, 5r-5v/38-39.

⁵⁹³ Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040* (New Delhi: Munchiram Manoharlal Publishers, 1963), 217.

⁵⁹⁴ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 103.

⁵⁹⁵ Örneğin bk. Ahmedî, *İskendernâme*, 566, 599.

⁵⁹⁶ Gazzâlî, ilhamı nübüvvetin bir uzantısı gibi görür. Peygamberlerin vahiy ile aldığı bilgi, velîlerin kalbine ilham yoluyla gelir. Ona göre bu bilgi türü, aklın ulaşamayacağı yüksek hakikatleri kavrayabilir. Bu düşünce, onun bilgi hiyerarşisini şekillendirir: Duyusal bilgi en alt düzeyde, aklî bilgi ortada, ilhâmî bilgi ise en yüksek derecede yer alır. Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, 3/18-20; Gazzâlî'nin düşüncesinde insan yapısı üç temel unsurdan oluşur: beden, ruh (nefs) ve kalp. Beden, duyularla bağlı fizikî varlık; ruh, canlılık veren cevher; kalp ise aklî-idrakî merkezin ismidir ve doğrudan ilâhî bilgiye muhatap olabilecek yegâne organdır. Gazzâlî'ye göre kalp, ilâhî hakikatleri idrak edebilen bir latîfe-i rabbâniyyedir. Kalp bu yönüyle bilgiye iki yoldan ulaşabilir: duyular ve akıl yoluyla gelen bilgi (kesbî), ve ilham ve keşf yoluyla gelen bilgi (vehbî). Gazzâlî, bu ikinci bilgi türünü özellikle önemser ve sûfîlerin ulaşabileceği en yüksek bilgi türü olarak tanımlar. Gazzâlî'ye göre kesin bilgi (yakîn), akıl yürütme veya kelâmî delil dizgelerinden öte kalbe doğrudan yerleştirilen ilahî bir nur vasıtasıyla elde edilir. Bu yönüyle bilgi, sezgisel ve ilhamî bir tecellidir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1402), 3/5-6, 16-17; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Munkız mine'd-Dalâl* (Dimeşk, 1990), 36.

⁵⁹⁷ Ahmedî, *İskendernâme*, 597.

*bedene bakma bir yüzdür, nefsinin anla cevher odur.*⁵⁹⁸ gibi dizeler bu yaklaşımın en görünür anlatılarıdır.

Şeriatın erken Osmanlı düşüncesindeki konumu, dinî normların kaynağı olmasının yanında siyasî anlayışın da ahlâkî çerçevesini belirler. Bu bağlamda “*Din ile mülk ikiz kardeştir*” sözü,⁵⁹⁹ Gazzâlî gibi⁶⁰⁰ birçok müellif aracılığıyla Osmanlı’ya intikal etmiş; Ankaravî bu ifadeyi “*es-sultân ve’l-İslâm tev’emânî*”⁶⁰¹ şeklinde aktararak sultanın meşruiyetinin dinle bütünleştiğini ifade etmiştir. Şeriat, toplumda adaletin sağlanmasının ve yöneticinin ahlâkının denetlenmesinin ölçüsü olarak görülmüş; metinlerde halkın şeriata uygun yaşaması gerektiği özellikle vurgulanmıştır. Buna karşılık devletin şeriata uygun kanun yapma teknikleri bu metinlerin konusu değildir; çünkü siyâsetnâme geleneği idarî hukuktan çok ahlâkî-siyasî düzenin ilkelerine yönelmiştir. Bu bağlamda Bedr-i Dilşâd’ın *Muradnâme*’sinde yöneticilere itaat edilmesiyle ilgili ayet zikredilirken,⁶⁰² padişahın da şeriat şiarını tutması gerektiği anlatılır.⁶⁰³

Sonuç olarak erken Osmanlı siyaset düşüncesinin şer’î meşruiyet anlayışı, sistematik fıkıh-siyaset teorisi düzeyinden ziyade ahlâkî, toplumsal ve zihinsel bir arka plan olarak belirginleşmektedir. Metinlerdeki şeriat vurgusu, Hanefî-Sünnî geleneğin doğal sürekliliğini, tasavvufî unsurlarla birleşen bir dinî-siyasî kültürü ve felsefî teoriye mesafe koyan⁶⁰⁴ bir bilgi anlayışını ifade eder. Bu yönleriyle söz konusu metinler, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin Sünnî arka planını yansıtan ortak bir zihniyet dünyası sunmaktadır.

Ele alacağımız siyaset düşüncesi büyük ölçüde ulemâ ve kalem ehlinin üretimi olduğundan, bu teorik çerçeveye ulemânın hangi şartlar altında fikir ürettiğini ortaya koyarak başlamak uygun görülmüştür. Osmanlı siyaset düşüncesi yazılı telif eserler perspektifinden ele alındığında, birçok ilim dalının meseleye temas ettiği ve onu kendi yöntemleri çerçevesinde anlamlandırdığı görülmektedir. Felsefenin kapsamının genişliği

⁵⁹⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 604.

⁵⁹⁹ Bu deyim ilk olarak Sasânî hükümdarı Erdeşir tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Erdeşir-i Bâbekân, *Ahd-i Erdeşir* (Beyrut: Dâru Sadır, 1967), 53-54.

⁶⁰⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *et-Tibrü’l-Mesbuk fî Nasîhati’l-Mülûk* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), 50.

⁶⁰¹ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 64.

⁶⁰² *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/210.

⁶⁰³ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/211.

⁶⁰⁴ Bu konuda Ömer Türker, Râzî’nin düşünsel mirasını sistemli bir biçimde sunarken, onun mütekaddimîn kelâmı ile İbn Sînâcî felsefe arasında kurmaya çalıştığı telif çabalarını ve fikrî gelişim sürecini de kapsamlı biçimde ele almaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesinin mütekellim aracılığıyla temelde devam ettirildiğini ifade etmektedir. Bk. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).

dikkate alındığında, fıkıh, tasavvuf ve edebiyat gibi alanların siyaset felsefesi tasnifi çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Bu doğrultuda söz konusu disiplinlerin siyaset düşüncesini şekillendiren boyutları ortaya konulacaktır.

Witteck'e göre, ulemâ unsuru da erken dönemde varlığıyla dikkat çeker. Bu bir yönetim sistemi geliştirebilecek gücü temsil eder. Bursa ve İznik'in fethinden hemen sonra buralara medreseler kurulması ulemanın o zamanda güçlü bir mevkiye sahip olduğunu gösterir. Erken dönemlerde *işe karışması* eski İslâm yönetim geleneklerini getirdi. Ayrıca Hristiyan ve Yahudilere hoşgörü politikasını getirdiler. Cizyeye dayanan malî politikalar hoşgörüyü getirdi. Gazi karakterli bir siyasi yapı açısından bu etki önemliydi; zira gaziler, içinde faaliyet gösterdikleri yerleşik toplumsal ve kültürel düzenle temas hâlinde bulunmuş ve bu çevreye karşı daha esnek bir tutum geliştirmişlerdi. Buna karşılık bazı derviş zümreleri, dinî hassasiyetleri ön planda tutarak yer yer daha katı ve müdahaleci bir tavır sergileyebilmiştir. Wittek bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Uygarlıkta herhangi bir kesinti olmaması fatihlerin Gazi karakteri sayesindeyken, bu uygarlığın eski dinin koruyucu kalıpları içinde yaşamaya devam edebilmesinin de ulemanın erken bir zamanda işe karışması sayesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, özellikle ulemanın etkisinin ağır basığı kentlerde geçerliydi."⁶⁰⁵

Söz konusu dönemde tasavvuf ile fıkıh arasında belirgin bir etkileşim dikkat çekmektedir. Tasavvufî düşüncenin yaygınlık kazandığı bu süreçte, âlim tipolojisi yalnızca fıkhi bir uzmanlıkla sınırlı kalmamış; tasavvufî bir yönelimle birlikte şekillenmiştir. Bu durum, siyaset düşüncesi açısından da önemlidir; zira ulemâya devlet idaresinde atfedilen rol, ilmî ve manevî otoritenin birleştiği bir zeminde anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte medrese geleneğinde Râzî ekolünü takip eden bir âlim profili de mevcuttur. Ancak belirli bir ekole mensubiyetin düşünce üretimini zorunlu olarak daralttığını ileri sürmek isabetli görünmemektedir. Nitekim Meşşâî çizgiye mensup şeyhülislâm, müderris ve kadıların varlığı, bu aidiyetin onları çoğunluktan ayıran belirleyici bir vasfa dönüşmediğini göstermektedir. Bu çerçevede Meşşâîliğin Osmanlı siyaset düşüncesi üzerinde doğrudan ve kurucu bir tesir icra ettiğini ileri sürmek de ihtiyat gerektirir.

Çoğu devlette olduğu gibi bir düstur olarak Orhan Bey de hükümdarlığında ulemâ ile birlikteydi. Onun döneminde "âlimler dört bir yandan gelmiş ve din ve şariat nedir anlatmışlardır."⁶⁰⁶ Ahmedî'ye göre Orhan din ehline dayanak ve sığınak olmuştur. Dinin

⁶⁰⁵ Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 58.

⁶⁰⁶ Ahmedî, *İskendernâme*, 571.

sancakları kalıcı olarak yükselmiş, dinin alametleri sonsuza kadar görünür olmuştur.⁶⁰⁷ Bursa'nın fethinden sonra da İslâm şehri olması ve ilim ehliyle dolması övgüyle anlatılır.⁶⁰⁸ Dolayısıyla *İskendernâme*'de gazânın İslâmi muhtevası, ulemânın İslâm'ın toplumda yaşanabilir ve görünür kılınmasındaki rolüyle birlikte değerlendirilmektedir.

Ahmedî'nin I. Bayezid döneminde naklettiği bir durum dikkat çekicidir. Buna göre Bayezid “Ömer adaletinde” bir Osmanlı sultanıydı. Kadıların adaletsiz olduğunu, şeriatı bozup rüşvet aldıklarını anladı. Onları cezalandırması ve onları düzeltmeye çalışması dile getirilir.⁶⁰⁹ II. Murad dönemi yazarı Ankaravî de eserinde dönemsel bir eleştiri olarak muhtesiblikteki bozukluğu dile getirir: “Muhtesiblerin işi Şeriatıdır. Ve fakat zamanın muhtesibleri Rum (Anadolu) muhtesibleri işleri rüşvetle görür.” der. Buna göre şeriatla üzerini örterek şeriata muhalif davranmaktadırlar.⁶¹⁰

Şeyhoğlu'nda ulemâya dair değerlendirme eserin dördüncü ve son bölümünde yer alır. Bu bölümde, ulemâya toplumsal rehberlik misyonu yüklenmekte ve gerçek ulemânın belirli niteliklere sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Ulemâ tasnifinde tasavvufi bir etki hissedilir. Şeyhoğlu, Necmeddîn-i Dâye'den naklen ulemâyı üç gruba ayırır: İlki yalnızca zâhirî ilimlerle yetinenlerdir; bu gruba müftü, vaiz ve kadı gibi şer'î görevlerde bulunanlar dâhildir. İkincisi bâtinî ilimlerde derinleşmiş âlimlerdir. Üçüncü ve en yüce mertebedeki grup ise hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerde yetkin olanlardır ki, bunlar nadir bulunur ve “kutb-ı vakt” yani zamanın mânevî kutbu olarak tanımlanır.⁶¹¹ Şeyhoğlu'na göre sadece zahirî ilimle yetinmek yetersizdir; asıl ulemâ, içsel hakikati kavrayabilen, hikmetli ve takvâlı kimselerdir. Bu bağlamda, görünüşte âlim olup rüşvetle mevki kazananlar sert bir dille eleştirilir.⁶¹² *Kenzü'l-Küberâ*'da alim kişi sünnet yolunda, kendinden öncekilerin yolunda gitmeli ve “ehl-i Sünnet ve'l-cemaat” olmalıdır.⁶¹³

Ulemâya yönelik eleştiriler, Necmeddîn-i Dâye'den yapılan nakiller aracılığıyla *Kenzü'l-Küberâ*'da da yer almaktadır. Müzekkilerin (vaizlerin) halkın iradesini fitne ve fesada çevirebildiklerini, dilleri alim gönülleri cahil (varlıktaki Fârâbîci düâlite)

⁶⁰⁷ Ahmedî, *İskendernâme*, 571.

⁶⁰⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 572.

⁶⁰⁹ Ahmedî, *İskendernâme*, 586-587.

⁶¹⁰ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 98; Ulemâ tasviri Ankaravî'nin eserinde çeşitli yerlerde görülmektedir. Örneğin Peygamber varisi ulemâ din tabipleridir fakat her yerde herkese tabiplik yapmazlar. Sultan'a nasihat için yakındırlar. el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 54; Hakikî manalara ilm ile fehm ile erişilir. Vehm ve hayal ile erişilmez. el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 91.

⁶¹¹ Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu - Kemal Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ:(inceleme, metin, indeks)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 338-9/91a-b.

⁶¹² Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 343/94a.

⁶¹³ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 97b/348.

olabildiğinden bahsetmektedir.⁶¹⁴ Orijinal metinde Necmeddîn-i Dâye altı toplumsal sınıftan bahsederken, Şeyhoğlu sadece sultanlar, vezirler ve ulemâ ile ilgili ilk dört faslı tercüme etmiştir.⁶¹⁵

Buhara Hanefî ekolünün temsilcilerinden Hâsirî’de Kadı, dinî ve hissî siyaset arasında denge kuran merkezî bir figür olarak konumlanmıştır. Hukuk normları ile yöneticinin icraatları arasında konumlanan kadı, yönetim ile hukuk düzeni arasında arabulucu bir otorite işlevi görmüştür. Bu yapı, İslâm siyaset düşüncesinde yönetim pratiklerine yönelik tarihsel eleştirilerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Müftü ise Hâsirî’nin yaklaşımında, siyasî meşruiyetin temel dayanağı olan dinî otoriteyi temsil eden en yüksek figürdür. Müftü yöneticinin kararlarını denetleyen ve istibdat eğilimlerini sınırlayan bir mekanizma olarak tasvir edilmektedir. Bu yönüyle müftü, modern anlamda anayasa mahkemesi ya da yüksek denetim kurulu işlevi gören hem meşruiyet kaynağı hem de denge unsuru olan bir otorite biçiminde değerlendirilebilir.⁶¹⁶

Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde müzekkirlerin (vaizlerin) falcılarla birlikte rızkının “ayaklar altında” olması,⁶¹⁷ nasihatî geçim aracına dönüştüren vaizlerin ahlâkî meşruiyetine yönelik bir eleştiridir. Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde kadılık görevine dair verilen öğütler arasında, kadının vakarlı ve “sâhib-i siyaset” bir duruşa sahip olması yanında “kadılık hilesi”ni öğrenmesi gerektiği de belirtilir; ancak bu bilgi, adaletin aleyhine değil, bilakis şâhidi bulunmayan mazlumların mağdur edilmemesi amacıyla kullanılmalıdır. Bu vurgu, kadının hukuk bilgisiyle birlikte adalet bilinciyle hareket etmesi işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Buna göre yeri geldiğinde kitapla değil kendi istihraç ve reyleriyle hükmederler.⁶¹⁸

Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde âlime yönelik olarak yalnızca bilgiyle yetinmeyip, aynı zamanda dindar bir yaşam sürmesi gerektiği özellikle vurgulanır. Namaz ve oruç gibi ibadetlerde titiz olmalı, ezber ve dersle ilmî donanımını artırmalıdır. Bu

⁶¹⁴ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 354/101b-102a.

⁶¹⁵ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 6; Kadılar üç bölüktür ikisi cehennemdedir. İkisi tamudadır biri ucmaktadır. 110b/367; Haksızlıklara göz yumması ve rüşvetle kuvvetlileri haklı, zayıflara üstün kırlarlar. 111a-b/ 367-8; Kadı’nın verdiği hükümlerde halka gösterdiği şefkatte şeriâtın sınırlarını gözetmesi gerekir. 114b/372.

⁶¹⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*, 64.

⁶¹⁷ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 151/65a.

⁶¹⁸ Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi: Metin, Sözlük, Dizin, Notlar, Tıpkıbasım*, çev. Enfel Doğan (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 151-2/65b-67a.

yaklaşım, erken Osmanlı siyaset ve ahlâk düşüncesinde âlim tipinin sadece ilimle değil, aynı zamanda takvâ ile de tanımlandığını göstermektedir.⁶¹⁹

3.2. Felsefi Siyaset Teorisi

İslâm düşüncesinin felsefi alanında *siyaset* kavramı, bir disiplin olarak *insanın kendini, evini ve şehrini düzenleme bilgisidir*. Bu çerçevede siyaset, ahlâk ve ekonomi ile birlikte amelî felsefenin bir alt dalını ifade eder. Felsefi gelenekte siyaset, insanın toplumsal bir varlık oluşuna dayanan kapsamlı bir disiplin olarak ele alınırken; fıkıh ve tasavvuf literatüründe siyaset, bu geniş felsefi çerçeveyi çeşitli yorumlarla yeniden şekillendirir. İslâm siyaset düşüncesinin temel hatları Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki söz ve uygulamalarla temel hatları oluşmuşsa da daha sonraki siyaset felsefesi araştırmaları Antik Yunan ve Hint-Sâsânî geleneği eserlerinden tercüme ve tevillerle zenginleştirilmiştir. Çevre kültürlerden yapılan bu alımlamanın kapsamı ve içeriği bu araştırmanın sınırlarını aşsa da İslâm filozoflarının metinlerindeki tasnifi etkilediği için belli boyutta konuya dahil edilmiştir.⁶²⁰

İlim olarak siyaset, klasik felsefe geleneğinde insanın kendini, evini ve mülkünü düzenlemesi anlamında üç aşamalı bir idare öğretisine karşılık gelir. İnsanın sorumluluğu, toplumsallığı ve siyaset ilminin ilimler tasnifi içerisindeki yeri, ilk olarak Platon-Aristoteles çizgisinde teorik bir çerçeve kazanmış; bu çerçeve İslâm filozofları tarafından yeniden inşa edilerek Osmanlı düşüncesine kadar taşınmıştır. İslâm felsefesinde gerek ahlâk gerek siyaset, insanın nefsini tanıması ve eylemlerini düzenlemesi üzerine temellenir; böylece siyaset, ahlâkın ayrılmaz bir parçası hâline gelir.

Nefsin üç temel güce sahip olduğu -aklî, gazabî ve şehvî- yönündeki tasnif, Platon'un *Devlet*'inde temellendirilen bir yaklaşımdır. Platon'un beden-nefis analogisi, yöneten ve yönetilen güçler arasındaki uyumun bireysel ve toplumsal düzenin koşulu olduğunu vurgular. Galen'in nefsi beden sağlığına benzetmesi, bu anlayışın ahlâkî düzleme taşınmış bir yansımasıdır. Böylece nefsin sağlığı ile toplum düzeni arasındaki ilişki, Yunan ve İslâm düşüncesinde epistemik bir referans noktası hâline gelmiştir. Antik Yunan kaynakları ile İslâm düşüncesi arasında bu bağlamda dikkate değer paralellikler bulunmaktadır. Bu tür meselelerin ahlâk felsefesinin temel konuları olması nedeniyle

⁶¹⁹ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 150/63b.

⁶²⁰ Özturan, "İnsanın toplumsallığı" ve "siyasetin gerekliliği" konularının alımlanışını elindeki kaynaklara göre irdelemiş ve Siyaset düşüncesi için bu konuda kaynak araştırması gerektiğini ifade etmektedir. Hümeýra Özturan, *Éthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*- (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020) s. 28.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'i*, Platon'un *Devlet'i*, Sokrates'in *Dialoglar'ı*, Plotinus'un *Enneadlar'ı* ve Galen'in *Fi'l-Ahlâk* adlı eseri, İslâm düşünce geleneğinden önce bu konuları sistematik biçimde ele alan başlıca metinler arasında yer almaktadır.⁶²¹ Düşüncenin nefsten ve varoluştan başlatılması akıl ve kemalâta erişme görüşleriyle birlikte siyaset düşüncesini insan/halk merkezli hale getirmektedir. Bunun İslâmî gelenekteki ilk teorisyeni Fârâbî olmakla birlikte İbn-i Sînâ, Tûsî, Gazzâlî, İbn Cemâa (ö. 733/1333), İbn Teymiyye, Turtuşî, Şatibî, Nizâmülmülk gibi müellifler tarafından farklı coğrafyalarda dahi olsa paylaşılan ortak bir alan olarak İslâm siyaset düşüncesi geleneğini karakterize etmektedir.

İslâm felsefesinde nefis, ahlâkın başlangıç noktası ve siyasî düzenin meşruiyet zemini olarak görülmüştür. Fârâbî, ahlâkî bozulmayı tıbbî hastalık metaforuyla açıklamış; nefis hastalığının tedavisini yöneticinin görevi sayarak tabip-yönetici analojisini geliştirmiştir. İbn Sînâ, nefsin yetkinleşmesini akıl yürütmeyeyle ilişkilendirerek bu çerçeveyi sürdürmüştür; İbn Miskeveyh ise erdemi ifrat ve tefrit uçlarından uzaklaşarak sağlanan bir “orta hâl” (itidal) olarak tanımlamıştır. Nasîrüddîn Tûsî, bu geleneği sistemleştirmiş ve bireyin yetkinleşmesini siyasal düzenin temel ilkesi hâline getirmiştir. Bu düşünürlerin ortak amacı nefsi rasyonel, dengeli ve uyumlu bir yapı içinde temellendirerek siyaset felsefesinin onto-etik zeminini oluşturmaktır.

Nefs teorisi, Antik Yunan kaynaklarından yapılan alımlamaların izlenebildiği başlıca alanlardan biridir ve İslâm ahlâk düşüncesinde ahlâk bahislerinin başlangıç noktalarından birini teşkil eder. Bu çerçevede nefsin bedenle kurduğu analogik ilişki üzerinde durulur. Ayrıca nefsin davranışlarla bağlantılı üç temel güce sahip olduğu kabul edilir; bunlar aklî, gazabî ve şehvî güçlerdir. Söz konusu güçlerin birbirleriyle ve ahlâkî erdemlerle ilişkisi, Yunan ve Arap literatüründe ortak benzetmeler üzerinden açıklanmıştır.⁶²² Nefsin haz ve öfke (gazap) ile ilişkisi de bu tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturur.⁶²³

İlk tema, kökenini Platon'un *Devlet* adlı eserinde bulur. Bu eserde, bedenin yöneten ve yönetilen uzuvlardan oluştuğu fikri dile getirilir. Sağlıklı bir beden yapısı, yöneten ve itaat eden uzuvlar arasında kurulan denge ve uyum ile mümkündür. Bu analogi, nefis bağlamında düşünüldüğünde, aklın yönetici güç olarak diğer nefsî kuvvetler

⁶²¹ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.).

⁶²² Bu sınıflamanın benzeri, Osmanlı düşüncesinde Mercimek Ahmed'in tercüme ettiği *Kabusnâme*'de de yer almaktadır. Keykâvus, *Kabusname*, I/322.

⁶²³ Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 147.

üzerinde bir hiyerarşi kurması gerektiği anlayışıyla örtüşür.⁶²⁴ Bu bağlamda beden-nefis alegorisi Aristoteles'te daha belirgin biçimde karşımıza çıkar. Aristoteles, nefsin aklını, bedenın görme duyusuna benzetir: Görme yetisinden yoksun bir bedenın yönünü bulamaması gibi, akıldan yoksun bir nefsin de doğal eğilimleri yıkıcı ve zararlı hale gelir.⁶²⁵ Galen ise bu yaklaşımı ahlâkî bir düzleme taşır ve şöyle ifade eder: 'Çirkinlik bedenı nasıl bozarsa, adaletsizlik de nefsi öyle bozar.' Ancak ona göre birey tabiatını bütünüyle değiştiremez; doğuştan gelen mizacın mutlak dönüşümü mümkün değildir.⁶²⁶

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, *İhsâu'l-ulûm* ve *Kitâbu'l-Hurûf* gibi eserlerinde siyaset ve ahlâkî "ilm-i medenî"nin alt dalları olarak sınıflandırırken, bu yaklaşımında Aristotelesçi unsurlar belirgindir. Ancak onun "medenî ilimler" tasnifi, özellikle "mille" kavramı ve ahlâkın diğer ilimlerle ilişkisi bakımından özgün nitelikler taşır.⁶²⁷ İbn Sînâ ise siyaset ve ahlâka dair tasnifinde Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* ve *Organon* geleneğini takip etmekle birlikte, "tedbîr-i menzil"i (ekonomi) siyasetin bir parçası olmaktan çıkarır; siyaset ve ahlâkı korumakla birlikte fıkıh ve kelâmı bu sınıflandırmanın dışında bırakır. Aristoteles'e atfedilen *Oikonomika* (fî tedbîrî'l-men zil) ise ev idaresi ile siyaset arasındaki ilişkiyi mukayese eden bir metin olarak İslâm dünyasında etkili olmuştur.⁶²⁸ İslâm felsefesi geleneğinde ise siyaset, Fârâbî ve Tûsî çizgisinde olduğu gibi, insan nefsinin terbiyesinden başlayan ve evin (tedbîr'ü'l-men zil) idaresiyle devletin idarî-siyasî düzenine kadar uzanan bir yapı olarak teorileştirilmiştir.

Fârâbî, bedenın sıcaklığının ortaya çekilmeye çalışılması gibi ahlâkî hastalık da aşırılık veya eksiklikten kaynaklandığı için ihtiyacın karşılanmasıyla tedavi uygulanmalıdır.⁶²⁹ Bedeni tedavi eden doktor iken nefis hastalığını tedavi edecek kişi toplumun yöneticisidir. Bu nedenle de doktorun bedeni en iyi şekilde bilmesi gibi, toplumun yöneticisi olacak kişi de nefsi çok iyi bilmelidir.⁶³⁰ Nefsi hasta olan insan kötü fiili iyi, iyi fiili kötü zanneder.⁶³¹ Fârâbî ile aynı doğrultuda İbn Sînâ da "Bedenin

⁶²⁴ Platon, *Devlet*, 12 (444d3-444e1).

⁶²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144b8-12.

⁶²⁶ Calinus, *Muhtasar min Kitabi'l-Ahlâk*, 196-7.

⁶²⁷ Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 92.

⁶²⁸ Eşler, çocuklar, mal, köle ve bunlara ilaveten evlilik, süslenme ve evin fiziki yapısıyla ilgili genel bilgileri anlatan birinci makalenin 6 sayfalık bir özeti "fî Tedbîrî'l-Men zil" adıyla çevrilmiştir. Aristoteles külliyyatı içerisinde üç makalelik olan eser Theophrastus'a atfedilse de Aristo felsefesine ters düşmemesiyle onun ders notları olabileceği de söylenmektedir. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 47-48; Theophrastus; eserlerinin aslı ve Arapça tercümeleleri elimizde olmasa da, muhtelif atıflar bulunmaktadır. s. 36.

⁶²⁹ Fârâbî, *Tenbih*, 172.

⁶³⁰ Fârâbî, *Fusul*, 23-25.

⁶³¹ Fârâbî, *Fusul*, 56-57.

iyileştiricisi doktora, nefsinde de toplumun yöneticisidir.” der.⁶³² İbn Miskeveyh, tıpkı Farâbî gibi, kişi sağlıklıysa sağlığı muhafaza ve kişi hastaysa tedavi etme” şeklinde iki ayrı yöntemden bahsetmektedir. Ayrıca, sağlığı korumada idman nasılsa, nefis sağlığında da araştırma, inceleme ve düşünmenin aynı görevi gördüğünü eklemektedir.⁶³³

İbn Miskeveyh’in birey olarak mutedil eylemi nasıl isabet ettireceğimiz hususuna fazla değinmediğini, onun yerine siyasî otoritenin, toplumsal düzen için itidale dayalı belirlenimleri nasıl yapacağına odaklandığını söyleyebiliriz.⁶³⁴ Nasîrüddin Tûsî’nin siyaset felsefesi de toplumsal düzenin rasyonel temellerinin yanında metafizik bir arka plana dayanan ahlâk anlayışıyla da şekillenmiştir. Nasîrüddin Tûsî’ye göre, bireyin faal akılla ittisal kurarak ilahî ilham ve hikmete ulaşması mümkündür. Bu anlayış, onun imâmet fikrinde de belirleyici bir rol oynar. İlâhi hikmetle irtibat kuran ideal yöneticinin, kendi nefsinin terbiye etmesi ve toplumu adaletle yönetmesi beklenir.

Nasîrüddin Tûsî, İbn Miskeveyh’in ahlâk mirasına sahip çıkan ve bu geleneği sistematik olarak sürdüren ilk büyük düşünürlerden biridir. İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-Ahlâk*, *Tedbîrû’l-Menzil* ve *Tedbîrû’l-Müdûn* adlı eserleri, Tûsî’nin düşünsel sisteminin temel yapı taşlarını oluşturur. Tûsî bu eserlerden yöntem ve içerik bakımından derinlemesine etkilenmiş, ahlâk ve siyaset düşüncesini bu miras üzerinden yeniden inşa etmiştir.

Nasîrüddin Tûsî üzerinde bir diğer önemli etki, İbn Sînâ’dır. Özellikle nefsin cevher mahiyeti, erdemlerin itidal ilkesi etrafında tanımlanması ve bireyin yetkinleşmesi fikri, Nasîrüddin Tûsî’nin ahlâk teorisinde İbn Sînâ’nın izlerini taşır. Ahlâkı, yalnızca bireysel davranışlarla sınırlı görmeyip güzellik, denge ve estetik kavramlarıyla da ilişkilendiren bu yaklaşım, Tûsî’nin düşüncesinde merkezî bir yer tutar. Bununla birlikte, Tûsî’nin siyaset felsefesi bağlamındaki metafizik arka plan, özellikle Fârâbî’nin sudûr teorisine dayanmaktadır. Fârâbî’ye göre tüm varlık, Mutlak Bir’den taşarak oluşur ve bu hiyerarşik yapı düzenli bir evren anlayışını mümkün kılar. Tûsî’nin siyaset anlayışı da bu düzen fikrinden beslenir: Toplumsal adalet, varoluşsal düzenin yeryüzündeki izdüşümüdür.

Meşşâî filozofların siyaset felsefesi, İslâm düşüncesinde klasik siyaset literatürünün önemli bir damarını oluşturur. Bu gelenekte Fârâbî, siyaset felsefesinin kurucu figürü olarak kabul edilir; onun, Platoncu ideal toplum anlayışını sudûr teorisiyle

⁶³² İbn Sînâ, *el-Birr*, 352-360.

⁶³³ İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk*, 113-114

⁶³⁴ İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk*, 89.

ilişkilendirerek yeniden yorumlaması, sonraki filozoflara derin bir miras bırakmıştır. İbn Rüşd ise, Aristoteles'in *Politika* adlı eserine doğrudan erişimi olmadığından, siyaset düşüncesini daha çok Platon'un *Devlet*'ine yazdığı *Telhîs* (özet) üzerinden şekillendirmiştir. Böylece İbn Rüşd, klasik Yunan felsefesiyle İslâm düşüncesi arasında özgün bir sentez kurma çabası içinde olmuştur. Bununla birlikte, Meşşâî gelenekte yer alan bu tür çabalar, çoğu zaman yalnızca Antik Yunan'ın akılcı mirası bağlamında değerlendirilmekte; kadimle modern, metafizikle siyaset arasındaki özgün bağlamlar yeterince takdir edilmemektedir. Oysa bu filozoflar, sade bir aktarımdan öte anlam dönüştürme ve bağlamsallaştırma faaliyetinde bulunmuşlardır.⁶³⁵

Politika'daki cinsiyet köle ayrımı ve Yunanların ırk üstünlüğü söylemleri⁶³⁶ tikel ilkelere dayanıyor olması, yani belirli bir toplumun özel koşullarına özgü bir anlatımı iltifat görmemesine sebep olmuş olabilir. Bu tasvirler felâsifenin amelî aklın faaliyet göstereceği bir alan olarak siyaset ilmine dair yine Aristoteles mantığına dayanarak ihdas ettiği epistemolojinin birçok süreci açısından problem doğurmaktadır. Dolayısıyla bu tür gerekçelerle politikanın içeriğine yönelik bazı çekincelerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz görmek mümkündür.

Fusûl münteze 'a''daki insan tabiatına ve itidal teorisine dair izahlar, sevgi ve adalet gibi kavramlarla ilgili açıklamalar en çok alıntı yaptığı kaynak olan Aristoteles *Nikomakhos Ahlakı*'ndan almıştır. Erdem listesine en çok yer ayırdığı eser *Fusûl*'dur ve *Nikomakhos Ahlakı*'ndaki listenin bir özetidir. Ahlâkın kaynağı bakımından önemli bir kavram olan 'fronêsis'in İslâm dünyasındaki karşılığı denebilecek "ta'akkul" kavramına dair izahlar bu eserde bulunmaktadır. Ta'akkul kavramına dair *Fusûl*'deki bu izahların, İbn Sînâ'nın *el-Birr ve Uyûnu'l-hikme*'deki ta'akkule dair izahlarının kaynağı olduğunu da söylemek gerekir.⁶³⁷ *et-Tenbîh* adlı eseri ahlâkı mutluluk kavramı üzerine inşa etmektedir. Aristo'yu kaynak olarak kullansa da *Fusûl*'e göre daha orijinal görünmektedir.⁶³⁸

⁶³⁵ Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", 129.

⁶³⁶ Aristo, *Politika*, 7-29.

⁶³⁷ Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 88-89.

⁶³⁸ Orijinal fikirler: Kendine özgü ahlâk tanımını bu eserde yapar; *Temyiz* kavramı izahları; *Fıtrat* ve *meleke* kavramlarıyla ahlâkî eyleme dair getirdiği açıklamalar tamamen Fârâbî'ye özgüdür; "*el-ahvâlü'l-mutîfe*" kavramlaştırması gibi Aristotelesçi ahlâkta bulunmayan pek çok husus, bu eserde Aristotelesçi çerçeveye yerleştirilmiş ve böylece Aristotelesçi yeniden yorumlanarak *teorik çerçeve daha yetkin hale getirilmiştir*. Bu eserde de alımlamalar: Hazza dair araştırmanın esasında toplum yönetimi ilminin konusu olduğu şeklindeki tespit; İtidal teorisi ve bu teoriye bağlı haz ve acıyla ilgili hususlar; Mutluluğun kendine yeter tek şey olduğu *Nikomakhos Ahlakı*'ndan mülhemdir. Bu alımlama ve tercihler İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ tarafından takip edilmiştir. İbn Miskeveyh'in *et-Tertîb* adlı eseri yapı itibarıyla Fârâbî'nin *Tenbîh*'ine

Gazzâlî'nin filozoflara eleştirileri Tanrı'nın sıfatları, ilminin cüzi olayları kapsayıp kapsamadığı, evrenin kıdemi konuları gibi daha çok ilahiyat ve metafizik alanlarıyla sınırlıdır. Ahlâk alanında ise geleneksel ahlâk ile tasavvufi ve felsefî ahlâkı birleştiren bir üslup benimsemiştir. Osmanlı müellifleri, Gazzâlî'nin bu dengeyi sağlayan tavrını uygun bulmuş ve onu sürdürmüşlerdir.⁶³⁹

Osmanlı erken döneminde nefis teorisini bütünlüklü biçimde işleyen müellif Amâsî'dir. *Mir'âtü'l-Mülûk*, klasik siyâsetnâme geleneği içinde yer almakla birlikte, kapsamı itibarıyla amelî felsefenin hemen tüm meselelerini içeren bir türün devamı niteliğindedir. Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri de benzer bir çizgiyi takip eder.⁶⁴⁰ Amâsî, bireyin ahlâkî fail olarak eylemlerinden sorumlu olduğunu vurgulayarak bilinçli tercihlerle şekillenen bir meleke olarak tanımlar. Bu yönüyle nefis eğitimi bireysel ahlâkın yanında toplumsal düzenin ve siyasal istikrarın kurucu unsurudur.

Siyasetin kavramsal tasnifi ise Amâsî'nin meliklere dair bölümünde açık bir biçimde formüle edilir. Amâsî, siyaseti iki kategoriye ayırır: İlki, “siyâset-i fâzıla”dır ki (faziletli siyaset) “imâmet” olarak nitelendirilir ve amacını halkın kemale ermesi ve “neyl-i saâdet” (saadete ulaşması) oluşturur. Buradaki saadet hem dünyevî huzuru hem de manevî olgunluğu kapsayan bütüncül bir iyi hâl durumunu ifade eder. İkincisi “siyâset-i nâkîsa”dır (noksan/bozuk siyaset) ve “tagallüb” yani zorbalık olarak tanımlanır; bu tür siyaset toplumu köleleştirmeye, şekavete (bozgunculuk) ve mezemmete (kötülük) yani ahlâkî çöküşe sevk eder. Birincisi adalet, ikincisi ise zulüm merkezlidir. Amâsî'nin “hayrât-ı âmme” (toplumsal iyilikler) başlığı altında sıraladığı emn (güvenlik), sükûn (huzur), meveddet (karşılıklı sevgi), adalet, lütuf ve vefa gibi değerler faziletli siyasetin; “şurûr-i âmme” (toplumsal kötülükler) olarak tanımladığı havf (korku), ızdırıp, çatışma, cevır (zulüm), 'unf (şiddet), gadr (haksızlık) ve hıyanet ise noksan siyasetin toplumsal sonuçlarını gösterir.⁶⁴¹ Böylece Amâsî, siyaset kavramını hem ahlâki hem toplumsal düzlemde ikili bir yapı içinde temellendirirerek Osmanlı nasihatnâme geleneğine özgün bir teorik çerçeve sunar.

benzemekte itidal teorisine dair ifadeleri neredeyse birebir almaktadır. İbn Sina'ya atfedilen *Risale fi'l-Ahd* 'de *Tenbih*'teki itidal teorisinin neredeyse aynısı görülmektedir. Bunlar Aristoteles'ten ziyade Fârâbî kaynaklıdır. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 90.

⁶³⁹ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağı (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2003), 173-175; Mübahat Türker, *Üç Tefâhüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 394-395.

⁶⁴⁰ el-Amâsî, *Mir'âtü'l-Mülûk*, 31-32.

⁶⁴¹ el-Amâsî, *Mir'âtü'l-Mülûk*, 351-3/55b-56a.

Osmanlı erken döneminde nefse dair anlatıların belirgin biçimde ortak bir çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. Müellifler arasında konunun ele alınış şekli ve kapsamı değişse de nefis teorisi ahlâkî ve siyasî düzenin başlangıç noktası olarak düşünülmüş; birey, aile ve devlet idaresini birbirine bağlayan bir kavramsal omurga işlevi görmüştür. Amâsî'nin itidal ilkesine verdiği önem, onun Aristotelesçi çizgide yer aldığını gösterir. Nefsin aşırılıklardan korunması, bireyin dengeli davranışı ve toplumun adalet üzere tutulması, siyasal otoritenin temel görevi olarak değerlendirilir. Bu nedenle Amâsî'de aile içi ilişkiler, eğitim, görgü kuralları ve köle-hizmetkâr idaresi gibi konular siyasal düzenin mikro düzeydeki izdüşümleri olarak görülür. Bu yapı, nefsi merkeze alan bir siyaset felsefesinin Osmanlı bağlamında kurumsallaştığını göstermektedir.

Osmanlı erken dönemlerinde siyaset felsefesine dair ahlâk felsefesinin hemen hemen bütün konularını dahil ederek eser telif eden kişi Amâsî'dir. Amâsî *Mir'âtu'l-Mülûk*'unda teorik felsefeden ziyade amelî felsefe konularını ele almıştır. Bilinçli şekilde ahlâk felsefesinin (amelî felsefe) tartışma konularının tamamına değindiği görülmektedir. Anadolu coğrafyasında eserini bu şekilde kaleme alması, müellifi klasik siyaset literatüründen ayıran temel unsurlardan biridir. Amâsî'nin ele aldığı amelî hikmet problemleri arasında insanın ahlâkî sorumluluğu meselesi özel bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, bireyin ahlâkî fail olarak eylemlerinden sorumlu olduğu fikri, onun düşüncesinin merkezinde yer alır. Dolayısıyla insan, kendi içsel gelişimini yönlendirme kapasitesine sahip bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayış, siyaset düşüncesinde ve bireyin gündelik yaşamında merkezî ve belirleyici bir konumda yer alır.

Amâsî'nin çalışmaları ahlâk ve edeb literatürünün bir sentezidir ve şerî ilimlerden ziyade felsefî bir hüviyete sahiptir. Bununla birlikte, eserlerinde hadis ve ayetlerden yararlandığı görülmektedir; ancak bazı bilgileri, doğrudan atıfta bulunmadan bu kaynaklardan beslenmektedir. (örneğin, “ateşle azap edilmez” ifadesi bir hadise dayanmaktadır). Amâsî, Gazzâlî'nin formüle ettiği gibi dinî ve aklî (felsefi) ilimler ayrımının, bu ilimlerin birbirinden tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmediğini, aksine bir bütünün parçaları olarak ele alınması gerektiğini savunur.⁶⁴²

Rosenthal'e göre, klasik İslâm siyaset düşüncesinde hem felsefî hem de dinî yaklaşımlar, esasen “hukukîlik” meselesi etrafında yoğunlaşmıştır. Müslüman filozoflar açısından dinî ve ahlâkî ilkelere bağlılık temel bir öneme sahip olmuş; adaletin tesisi ve hukukun gerekliliği düşünsel öncelik haline gelmiştir. Buna karşılık, devletin kuruluş

⁶⁴² el-Amâsî(825/1423), *Mir'âtu'l-Mülûk*, 28.

biçimi ve egemenliğin kaynağı gibi konular çoğunlukla ikincil düzeyde değerlendirilmiştir.⁶⁴³ Bu çerçevede Amâsî, aklî ve naklî ilimler arasında denge kurma çabası içinde olmuş; yalnızca normatif ilkeleri belirlemekle yetinmeyip, siyasî otoritenin işleyişi ve idarî düzenlemeler üzerine de kapsamlı değerlendirmelere yer vermiştir. Ayrıca Amâsî, sultanın kişisel özelliklerinin ve eylemlerinin toplum üzerindeki etkisinin büyük olduğunu vurgular. Bu toplum yapısında sultan, merkezî bir konumda yer almaktadır. Müslümanların devlet başkanını seçebileceği meselesine değinilmez, çünkü devlet, kaderci bir anlayışla dinî ve dünyevî hayatı düzenleyen zorunlu bir realite olarak kabul edilmektedir.⁶⁴⁴

Mir 'âtü 'l-Mülûk'ün birinci bölümü, amelî hikmete dair meselelere odaklanmakta ve ilimlerin tasnifi gibi teorik çerçeveler sunmaktadır. Bu bölümde yalnızca Kindî'nin ismine yer verilmiş, ancak İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn Tûsî ve Fârâbî gibi Müslüman filozoflara doğrudan atıf yapılmamıştır. Buna karşılık, Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve Galen gibi Antik Yunan filozoflarının adları zikredilmektedir. Bu tercih, Amâsî'nin felsefî kaynaklarını doğrudan klasik Yunan geleneğiyle ilişkilendirdiğini ve bu isimlerin pratik felsefeye katkılarını öne çıkardığını göstermektedir. Eserin ikinci bölümü ise, siyasî örneklikler bağlamında bir yandan İslâm tarihindeki Emevî ve Abbâsî halifeleriyle valilerine, öte yandan Sâsânî kralları ve onların vezirlerine dair tarihî ve mitolojik anlatımlara yer vermektedir. Bu durum, siyasi otoriteye ilişkin ahlâkî örnekliğin yalnızca İslâmî figürlerle sınırlandırılmadığını, farklı tarihsel geleneklerden de beslendiğini göstermektedir. Bu çerçevede devleti doğal bir varlık olarak kabul eder; dolayısıyla toplum düzeni, beşerî bir ihtiyaç ve eğilim doğrultusunda şekillenmiştir.⁶⁴⁵

Metinde Amâsî, putlara tapmayı reddeden halka öğüt veren bir peygamber ya da evliya figürüne de gönderme yapar; bu, geleneksel İslâm ahlâk düşüncesiyle uyumlu bir temsil biçimidir. Aynı zamanda Eflatuncu metafizik düşüncenin etkisi hissedilir. Ruhun ölümsüzlüğü, ruhun üç kuvvetten (aklî, gazabî, şehvî) oluştuğu düşüncesi ve idealar dünyasının ebediliği gibi temalar, İslâm pratik felsefesi literatürünün şekillenmesinde Eflatuncu görüşlerin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴⁶

⁶⁴³ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul, 1996), 168-169.

⁶⁴⁴ el-Amâsî(825/1423), *Mir 'âtü 'l-Mülûk*, 29.

⁶⁴⁵ el-Amâsî(825/1423), *Mir 'âtü 'l-Mülûk*, 34.

⁶⁴⁶ Örneğin; Amâsî “mut bi'l-iradati tahayy bi't-tabiatı” “İradenle öl ki tabiatına göre yaşayasın (nefsani arzularını öldür ki ‘aslına’ uygun olan yaşama kavuş)” Eflatun’a atfedilen bu söz Phoedo 64A’dan neşet etmiştir. Bk. Amâsî, *Mir 'âtü 'l-Mülûk*, 35a; Erwin I. J. Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World - A Collection of Essays* (Great Britain: Variorum, 1990), 409.

Öte yandan Amasî'nin takip ettiği Gazzâlî-Tûsî damarı, siyasî otoriteyi teolojik ve patrimonyal bir bütünlük içinde ele alırken; Endülüs merkezli düşünürlerde siyaset teorisinin daha sınırlı bir teolojik çerçeveye ve farklı bir idarî rasyonaliteye dayandığı görülmektedir.⁶⁴⁷ İbn Rüşd'ün siyaset düşüncesinde siyasî otoritenin kaynağı ve işleyiş biçimi, özellikle Abbasî geleneğinde gözlemlenen teolojik meşruiyetten farklılık arz eder. Endülüs'te, siyasî teolojinin Nizâmülmülk örneğinde olduğu gibi kurumsal bir forma dönüşmesi ya da dinî-siyasî uygulamaları doğrudan yönlendiren bir ideolojiye evrilmesi söz konusu olmamıştır. Bu fark, aynı zamanda yönetim yapısında vezirlerin daha etkin ve bağımsız konumda bulunmasıyla da ilişkilidir; bu durum, patrimonyal yapıların zayıf olduğu sistemlerde bürokratik yetkinliğin artışına işaret eder.

İbn Sînâ'nın felsefî teorisinin son kısmında yer verdiği hilâfete dair değerlendirmeleri de benzer biçimde, içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal konjonktür dikkate alınmadan anlaşılamaz. Bu bağlamda İbn Sînâ, hilâfete dair açıklamalarında göçebe Türkler ve Zenciler gibi şehirli olmayan toplulukların erdemli şehre hizmet etmeye zorlanması gerektiğini belirtir.⁶⁴⁸ Yaşadığı dönemde Abbâsî hilâfeti merkezli düşünce sistemini felsefî görüşlerine dâhil etmesi, İbn Sînâ'nın siyaset teorisini döneminin siyasî konjonktürüyle ilişkilendirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç olarak erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinde, siyaset teorisinin nefis, ahlâk ve bireysel terbiye eksenli meseleler etrafında şekillendiği; somut siyasî konjonktürün ise felsefî teorinin kurucu unsurlarından biri olmaktan ziyade dolaylı ve sınırlı biçimde yansıtıldığı söylenebilir. Nefis teorisi, siyaset düşüncesinde toplumsal düzenin ve siyasal otoritenin teorik çerçevesini belirleyen kurucu bir nazariyedir. Platon ve Aristoteles'in ahlâk-siyaset ilişkisinden beslenen; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve Tûsî tarafından sistemleştirilen bu gelenek, Amâsî'nin eserinde bir bütünlük içinde yeniden ifade edilmiştir. Amâsî'nin yaklaşımı, nefsi merkeze alan bir siyaset ahlâkının Osmanlı bağlamındaki erken ve özgün örneklerinden biridir. Bu nedenle nefis, Osmanlı siyaset düşüncesinin epistemik başlangıç noktası ve siyasal düzenin muhafazasında belirleyici bir kategori olarak değerlendirilmelidir.

⁶⁴⁷ Endülüs'te şekillenen siyasî teorilerin, İran merkezli patrimonyal monarşi anlayışından belirgin biçimde ayrıştığı görülmektedir. Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 118.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'Şifâ: el-İlâhiyât: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 386.

3.3. Tasavvufi Siyaset Düşüncesi

İslâm siyaset düşüncesinin sufi yorumu, siyaset bağlamında insanın varlık içindeki konumuyla irtibatlı ontolojik ve ahlâkî bir sorumluluk alanı olarak ele alır. Bu yaklaşımda siyasal düzen, bireyin nefis terbiyesiyle başlayan ve toplumun tüm katmanlarını kapsayan bir nizam anlayışına dayanır. Tasavvufun siyaset teorisi, her ne kadar sistematik formunu İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd merkezli düşüncesinde bulmuşsa da bu teorik çerçevenin erken ve kurucu izleri Necmeddîn-i Dâye, Sühreverdî ve Gazzâlî gibi isimlerin eserlerinde açık biçimde görülmektedir. Özellikle fütüvvet geleneğiyle iç içe geçmiş sûfî düşünce, siyasal otoriteyi ahlâkî kemâl, varlık düzeni ve ilahî sorumluluk kavramlarıyla birlikte değerlendirmiştir.

Dönemsel olarak İslâm siyaset düşüncesinde siyasal otoritenin meşruiyetini ilâhî işaretler, manevî semboller ve metafizik göndermeler üzerinden temellendiren yaklaşımlar yaygınlık kazanmıştır. Bu eğilimin belirgin örneklerinden biri, Büveyhîler döneminde rüyalar, kerametler ve kehanetler etrafında şekillenen hanedan merkezli bir gaybî meşruiyet söylemi ortaya çıkmıştır.⁶⁴⁹ Öte yandan tasavvuf denildiğinde teorik çerçeveden önce, sufilerin ve şeyhlerin toplum ve devlet üzerindeki dönüştürücü rolleri ön plana çıkmaktadır. Bu durum, ilerleyen süreçte İbnü'l-Arabî'nin manevî âlemi yöneten halife tasavvurunda somut bir biçimde kendini gösterecektir. Özellikle devlet tarafından vakfedilen topraklarda kurdukları zaviyeler aracılığıyla iskânı ve iâşeyi sağlayan sufiler, zamanla siyasetin ve devletin kurucu unsurlarından biri haline gelmiştir. Selçukluların uyguladığı iskân politikası, sufilerin samimi gayretleri ve ahlak anlayışıyla Osmanlılar için de önemli bir dayanak noktası olmuştur. Bu yerleşik teşkilat ve sistem, Osmanlıların fetihlere odaklanmasını kolaylaştırmış ve devletin istikrarına katkıda bulunmuştur. Ayrıca, sufilerin ziraat konusundaki bilgileri ve ölü toprakları tarıma kazandırma faaliyetleri, adalet dairesinin önemli bir unsuru olmanın yanı sıra devletin sürekliliğini sağlayan temel dinamiklerden biri olarak teorik çerçevede de kendini göstermiştir. Necmeddîn-i Dâye, “Tâ Tangrı hâslarına ve izzet velîlerine hakâret göziyle baktılar.”⁶⁵⁰ ifadesiyle, sufi ve dervişlerin toplum nezdinde saygı ve itibar görmesi gereken bir zümre olarak kabul edildiğini; buna karşılık bu kesime yönelik küçümseyici tutumların açık biçimde yerildiğini göstermektedir. Tasavvufî düşünce bağlamında velî ve dervişler, toplumsal ve ahlâkî düzenin taşıyıcı unsurları olarak konumlandırılmıştır.

⁶⁴⁹ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 147.

⁶⁵⁰ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 343/94b.

İslâm siyaset düşüncesinin sufi yorumu, evrenin yaratılış düzenine dayanan varoluşsal bir hiyerarşinin yeryüzündeki izdüşümüdür. Bu yaklaşımda siyaset, Tanrı'nın nizâmının dünya üzerindeki temsili olarak okunur. Bu anlayışın erken teorik çerçevesi, Fârâbî'nin metafiziğinde gözlemlenebilir. Fârâbî, varlık düzenini faal akıl aracılığıyla Tanrı'dan neşet eden bir silsile olarak kurar; bu silsilede insanoğlu, özellikle de filozof-kral, akıl ve erdem vasıtasıyla bu nizâmı topluma yansıtır. Her ne kadar Fârâbî, kelâmî ya da sûfî literatürdeki dil yerine felsefî bir kavram seti kullanıyorsa da kurduğu bu varoluşsal hiyerarşik düzenin sûfî gelenekle örtüşen yönleri dikkat çekicidir.⁶⁵¹ Fârâbî'nin metafizik sistemi içinde Tanrı ile insan arasındaki bağı ele alır. Nübüvvet, akıl ve mutluluk görüşleri ile birlikte insanın kemal erme sürecinde ilahî aklın rolü üzerinde durulur. Buradaki ideal tipin (erdemli/kâmil insanın) tasavvufî gelenekteki “insan-ı kâmil” anlayışıyla benzer yönleri tespit edilmektedir.⁶⁵² Fârâbî'nin sudûr nazariyesi ile tasavvuf felsefesi arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Özellikle vahdet-i vücûd öğretisindeki varlık mertebeleri teorisinin, Fârâbî'nin sudûr teorisinden mülhem olduğu genel kabul gören bir görüştür.⁶⁵³ Bu da Fârâbî'nin metafizik hiyerarşisinin, sonraki tasavvuf düşüncesini şekillendiren kavramlara zemin hazırladığını göstermektedir.⁶⁵⁴

Genel olarak Aristotelesçi bir sistemi benimsemiş olsa da sistemin temeline hareketsiz hareket ettiriciyi değil, Tanrı'yı yerleştirdiği ve faal akıl yoluyla ahlâkî bilgiyi de içeren hakikat bilgisini Tanrı'ya bağladığı için farklı bir sistem inşa etmiştir. Mutluluk kavramını Aristo gibi ahlâk felsefesinin idealin yerleştirse de dünya mutluluğunun yanında ahiret mutluluğu düşüncesini de eklemiştir. Ahlâkî ideali konusunu bambaşka bir boyuta taşımıştır. Platon ve Aristoteles gibi ahlâkî hakikatleri halka anlatma yolu olarak siyaseti bir gereklilik görse de buna dini eklemiştir. Nübüvvet ve mille teorileriyle meselenin teorik alt yapısını kendine özgü inşa etmiştir. Aristo'nun kadına ve kölelere dair yaklaşımı gibi İslâmî perspektife uymayan konularda da Aristo'nun tam zıttı görüşler öne sürmekten geri durmamıştır.⁶⁵⁵ Bu çizgi, Gazzâlî ile birlikte daha açık bir tasavvufî yorum kazanır. Gazzâlî'nin insan-nefs ilişkisini merkez alan epistemolojisi, toplumsal

⁶⁵¹ Örneğin Fârâbî'nin akıl anlayışının tasavvufla kesişim noktalarını inceleyerek filozofun sezgisel bilgiye ulaşmış aklını tasavvufî kavramlarla kıyaslayan ve Fârâbî'de aklın ahlâkî vechesinin tasavvufla yakından ilişkili olduğu sonucuna varan bir araştırma için bk. Nuralı Yegenov, *Farabi'de akıl ve tasavvuf ilişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁶⁵² Geniş bilgi için bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000).

⁶⁵³ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/157.

⁶⁵⁴ Fârâbî'nin teorisinin tasavvufla ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 38-47; Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002).

⁶⁵⁵ Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, 87.

düzenin ilahî ilkelere göre şekillenmesini öngörür. Ona göre ideal yönetim, ancak ahlâken arınmış bir nefsin ürünü olabilir. Bu durum, siyaseti zahirî iktidardan öte bir manevî sorumluluk haline getirir.⁶⁵⁶

Necmeddîn-i Dâye, bu anlayışı kurumsal ve sosyal düzeyde daha sistematik biçimde ele alır. *Mirsâdü'l-ibâd*'da insanı evrendeki yerinden başlayarak toplumsal görevlerine kadar izleyen Dâye, siyasî düzenin ontolojik ve ahlâkî gerekçelerini birlikte sunar. Dâye'ye göre, nizamı sağlamakla yükümlü olan sultan, aynı zamanda velâyet nûru taşıyan bir kişidir. Bu yönüyle sultan, halkın hem dünyevî düzenini hem de manevî selâmetini temin eder. Bu teorik hattın en sofistike biçimini İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd merkezli siyaset tasavvurunda bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî, insanı “kâmil” kıldığı ölçüde Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi sayar. Bu halifelik, bir temsiliyet ve varoluşsal bir sorumluluğu ifade eder.⁶⁵⁷

Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserinden hareketle, İslâm felsefesi, tasavvuf ve nasihatname geleneğinin birleştiği özgün bir kuramsal hattı ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu hattın kökleri belirli bir entelektüel damar olarak Selçuklu sonrası Anadolu'ya taşınmış Sünnî-tasavvufî düşünce sisteminde aranmalıdır. Anadolu'da siyasî düşüncenin kendine özgü bir dil ve zemin oluşturabilmiş olması, yönetsel ihtiyaçların yanında tasavvufun, hikmetin ve ontolojik arayışın toplumla buluşmasından doğmuştur. Bu bağlamda, kelim, hikmet, fütüvvet, tarikat literatürü ve hatta halk İslâmı dahi bu siyaset anlayışının taşıyıcıları olmuştur. Bu bağlamda Necmeddîn-i Dâye'nin Moğol istilasına karşı aktif bir görev üstlendiği görülmektedir. “Tatar fitnesi”ne karşı Selçukluları öven müellif Müslümanların korunması gerektiğine dair sultan ve meliklerin sorumluluğuna işaret etmektedir.⁶⁵⁸

Necmeddîn-i Dâye'nin varlık felsefesi ve tasavvuf düşüncesinde toplumsal, kültürel ve siyasî açıdan devamlılığını takip edebildiğimiz bazı unsurları değerlendirmeyi tercih ettik. Necmeddîn-i Dâye müfessir kimliğinden ötürü verdiği kavram ve nasihatlerle ilgili mutlaka bir ayetle temellendirme yapmaktadır. Ayetlerden yola çıkarak yetkinleşme yolu çizen yazar devlet yönetiminde özellikle şeriatın çizgilerine riayet edilmesini izah etmektedir. Meslek gruplarında ziraatçıların zengin ve üst sınıf olduklarını açıklaması ve

⁶⁵⁶ “Sen beden dumanından uzak kaldıkça/Mum gibi baştan başa nur olursun.”⁶⁵⁶ Dizesiyle Ahmedî de tasavvufî yanından haber vermiş olur. Ahmedî, *İskendernâme*, çev. Furkan Öztürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 20.

⁶⁵⁷ bk. Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-'İbâd*, 59-70.

⁶⁵⁸ Özgür Kavak, “Giriş,” *Sûfî Diliyle Siyaset*, 22.

buna göre bir yol çizmesi dikkat çeker. Ehl-i sanayi (yani zanaatkarlar) ve ehl-i tüccarın zenginliği bu kadar öncelikli izah edilmemektedir. Bu dönemin toplumunda ziraatın özel bir yeri olduğunu ve çiftçilerin zengin olduğu hakkında bir fikir vermektedir.

Fütüvvet kavramı, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinin mukaddimesinde dikkat çekici bir biçimde vurgulanmaktadır. Müellif, salât ve selâm ifadeleriyle andığı peygamberler ve velîleri, “nübüvvet noktasından” ve “fütüvvet unsurundan” beslenen varlıklar olarak tanımlar; onları hem hakikat âleminin önderleri hem de şerî'at memleketinin rehberleri olarak konumlandırır.⁶⁵⁹ Bu ifade, Dâye'nin düşüncesinde hakikat ile şerî'at arasında keskin bir ayrım değil, birbirini tamamlayan iki temel alan bulunduğunu göstermektedir. Nitekim hakikat âlemi tasavvufî ve mânevî boyutu, şerî'at ise fikhî ve zahirî düzeni temsil eder; Necmeddîn-i Dâye'ye göre bu iki alan yan yana ve birlikte anlam kazanır.

Müellif, henüz mukaddimede eserin nihai amacını, insanın kendi varlığı üzerinden Allah'ın zâtını ve sıfatlarını tanıması olarak belirler.⁶⁶⁰ Bu tanıma süreci, celâlî ve cemâlî sıfatların idrakiyle yakından ilişkilidir⁶⁶¹ ve ancak şerî'at, tarikat ve hakikat yollarında tedricî bir sülûk ile mümkün olabilir. Necmeddîn-i Dâye, bu sürecin zoraki ya da ani bir teslimiyetle gerçekleşmeyeceğini özellikle vurgular. İnsanın mânevî kemâle erişimini, demirin ateş ve suyla türlü çilelerden geçirilerek ustanın elinde ayna hâline gelmesine benzetmesi, bu dönüşümün süreklilik, disiplin ve rehberlik gerektiren bir olgunlaşma süreci olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁶²

Mirsâdü'l-İbâd'ın Türkçe çevirilerinin, Necmeddîn-i Dâye'nin düşünsel mirasını büyük ölçüde koruduğu ve bu mirası doğrudan aktardığı görülmektedir. Bu çeviriler, Necmeddîn-i Dâye'nin tasavvufî anlayışını ve özellikle Gazzâlî etkisini yansıtan öğretilerini değiştirmeksizin sunar. Necmeddîn-i Dâye'nin eserinde, Gazzâlî'nin tasavvufla şeriatı bütünleştiren yaklaşımı belirgin bir şekilde hissedilir. Bu yaklaşım, çevirilerde de muhafaza edilmiş; Necmeddîn-i Dâye'nin ahlâkî arınma, nefis terbiyesi ve mânevî yolculuk konularındaki vurguları aynen aktarılmıştır. Ayrıca, Necmeddîn-i Dâye'nin Farsçayı tasavvufî bir ifade dili olarak kullanması ve bu dilin inceliklerini

⁶⁵⁹ Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486) Karahisarî, *İrşadu'l-Mürîd ile'l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu'l-İbâd*, ed. Özgür Kavak (İstanbul, 2010), 1b-2a/49.

⁶⁶⁰ Karahisarî, *İrşadu'l-Mürîd ile'l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu'l-İbâd*, 2a/50.

⁶⁶¹ Karahisarî, *İrşadu'l-Mürîd ile'l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu'l-İbâd*, 3a/51.

⁶⁶² “Zorunlu olarak (çaresizce) teslimiyet gerçekleşmez; şeriat, tarikat ve hakikat yolunda aşama aşama bir sülûk bulunmadıkça (bu mümkün olmaz)” Karahisarî, *İrşadu'l-Mürîd ile'l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu'l-İbâd*, 3b/52.

eserine yansıtması, çevirilerde de dikkate alınmış; metnin özgün üslubu ve anlatım tarzı korunmuştur.

Necmeddîn-i Dâye'nin entelektüel dünyasında farklı kültürel çevrelerin, çeşitli yorum geleneklerinin, değişik dindarlık biçimlerinin ve hatta Müslüman toplumların folklorik miraslarının yansımalarını bulmak mümkündür. Necmeddîn-i Dâye'nin 6./12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın ortalarına denk gelen dönemde, tasavvufun post-klasik evresinde yaşamış olması, bu çeşitliliği bir arada barındırmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Dâye, yaşadığı dönemde çok yönlü bir tasavvufî birikime sahip olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî sonrası gelişen Bağdat tasavvuf geleneğinin birikimini edinmiş; Bâyezid-i Bistâmî sonrası Horasan tasavvuf anlayışının etkilerini ise özellikle şiirlerinde yansıtmıştır. Ayrıca, Gazzâlî'nin etkisinin görüldüğü bir Eş'arî dindarlık modelinin mirasçısı olarak öne çıkmaktadır. Farsçanın tasavvufî bir ifade dili olarak öne çıktığı bir dönemde yaşayan Dâye, bu dili hem konuşma hem de yazılı eserlerinde kullanma imkânına sahip olmuştur. Sahip olduğu bu çok yönlü birikim, onun kapsamlı bir düşünce yapısına ulaşmasına katkı sağlamış ve söz konusu birikimi eserlerinde özlü ve faydalı bir biçimde aktarmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁶³

Necmeddîn-i Dâye, varlık düzenini genel hatlarıyla *mülk* ve *melekût* olmak üzere iki temel kategoriye ayırır. Her bir âlem, kendi içerisinde çeşitli derecelere ve hiyerarşik katmanlara sahiptir. Dâye'nin bu sistematik varlık tasavvurunda gözettiği düzen, Rahmânî tecellinin bir yansıması olarak görülür ve kozmolojik açıdan kusursuz bir yapıyı temsil eder. Bu nedenle, *mülk âlemi* içinde de benzer bir nizamın benimsenmesi gerektiği fikri öne çıkar. Bu anlayış, *Mirsâdü'l-İbâd*'ın çeşitli tâifelerin mânevî yolculuklarını konu alan beşinci bölümünde açık biçimde yansıtılır. Necmeddîn-i Dâye'ye göre toplumun en üst kademesinde hükümdar (melik) yer alır; onu vezir izler. Ardından fakihler, zikir ehli ve ulemâ gelir. Bu sınıfları sırasıyla; servet sahibi olanlar, toprakla meşgul olanlar, çiftçiler, tüccarlar, zanaatkârlar ve esnaf takip eder.⁶⁶⁴ Her bir grubun kendi sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmesi, Necmeddîn-i Dâye'ye göre toplumsal düzenin tesisi ile birlikte ilâhî yakınlığın (vuslatın) gerçekleşmesi için de elzemdir.

Sultan ya da melik ise, sadece dünyevî bir yönetici değil, kutbiyet vasfına sahip bir manevî önder olmalıdır. Bu yönüyle Dâye'nin siyaset anlayışı, metafizik merkezli bir sorumluluk teorisidir. Necmeddîn-i Dâye'nin düşünce sistemi, alem düzeninin toplum

⁶⁶³ Bınazır Gashım-zade, *Necmeddîn-i Dâye'nin Siyasete Dair Görüşleri* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 32.

⁶⁶⁴ Necmeddîn-i Râzî, *Mirsâdü'l-İbâd* (Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1986), 5.

düzeniyle kesiştiği bir siyaset teorisidir. Bu teori, Anadolu’da şekillenen özgün bir zihinsel mirasın taşıyıcısıdır. Dâye’nin teorisini hem kendinden önceki entelektüel kaynaklarla hem de onu taşıyan sosyo-kültürel bağlamlarla birlikte ele alarak, Anadolu’da doğmuş ama evrensel öneme sahip bir siyasî düşünce biçimini yeniden görünür kılmak amaçlanmıştır. Dâye *Mirsâdu’l-İbâd*’ın mukaddime’sinde Hz. Peygamber’i tarif ederken “İskender gibi” diyerek İskender’e atıf yapar.⁶⁶⁵ Bu bize Zülkarneyn ile birlikte anılan bir peygamber telakkisini destekleyen bir tavır haber verir.

Kenzu’l-Küberâ’da Hz. Peygamber’in getirdiği iki türlü ilimden bahsedilir. Biri zahirî ilim ki sahabenin Hz. Peygamber’in söz ve hareketlerinden çıkarttıkları ilimdir. Tefsir sünnet, ahbar ilmi gibi. Diğerî bâtın ilmî hallerin bilinmesi ve ortaya çıkan bu hallerin sırlarının bilinmesidir ki batın ilminin çeşitleri zahir ilminden çoktur. Burada derin manaların olduğuna işaret ederken iman ilmi, İslâm ilmi, ihsan ilmi ve gerçeklik ilmi gibi daha birçok saydığı ilimden bahsetmektedir. Daha ulemâyı da bu ilimlere göre tasnif edecektir.⁶⁶⁶

Kenzü’l-kübera sonsözünde insanlar içerisinde seçilmiş, nazlı, narin, şerif, zarif, arzu edilen, belli ve meşhur olan birkaç taife vardır. Her bir bölüğün hali nasıldır, nedir, niçindir ve bunlar ne yapmalıdır, yolları gereği nasıl gitmelidir, neden kaçınmalı ve nelerle ilgilenmelidir bunların açıklandığı söylenir. Bu taifelerin adeta kemalât yolunda tasavvufî yolculuklarının tasviri yapılmaktadır.⁶⁶⁷ Bu mevzu toplumun ve siyasetin içerisinde tasavvufun ne derece alakalı olduğunu ve düşünce dünyasını ne derece şekillendirdiğini görmek açısından önemlidir.

Erken Osmanlı döneminin tasavvufî/felsefî bir diğer siyaset yorumu Ankaravî’ye aittir. Her ne kadar Ankaravî’nin eseri klasik anlamda felsefî bir siyâsetnâme niteliği taşımamakta ise de İbnü’l-Arabî etkisindeki metafizik çerçevesi, felsefeden beslenen bir tasavvufî siyaset anlayışına imkân vermektedir. Ona göre “nefsin siyaseti” kişinin önce kendini tanımasını gerektirir;⁶⁶⁸ insan, mülkün hakikatte Allah’a ait olduğunu⁶⁶⁹ ve sonunda ilâhî huzura döneceğini⁶⁷⁰ idrak ettiğinde hem nefsiyle hem eviyle ilişkisini adalet merkezli bir düzene oturtur. Ankaravî, ev içindeki zulmün evi “harap” edeceğini

⁶⁶⁵ Necmeddîn-i Râzî, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 1.

⁶⁶⁶ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 333-338/88a-91a.

⁶⁶⁷ “Ta ki Tanrı’nın seçkin kullarına ve izzet sahibi velîlerine hakaret gözüyle baktılar.” Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 373/115a.

⁶⁶⁸ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 37b.

⁶⁶⁹ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 41a.

⁶⁷⁰ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 40b.

vurgulayarak⁶⁷¹ siyaset kavramını en küçük toplumsal birim olan aileye kadar indirgeyen bu felsefi-sufî geleneği sürdürür. Tasavvuf literatüründe “âlem-i mülkûn siyaseti” olarak karşılık bulan bu yaklaşım, Hanefî fıkıh geleneğinde siyasetin gayr-i kazâî yönünü ifade eden *siyâset-i gayriyye* kavramlaştırmalarıyla da paralellik arz eder. Ankaravî’de saltanatın “şehenşaha ezelde takdir edildiği”ne dair ifadeler⁶⁷² ise kader-irade ilişkisine dair tasavvufî tartışmaları çağrıştırır. Bu teorik çerçevenin pratik izdüşümü, Amâsî’nin “tedbîr-i menzil” bölümünde çocuk-ebeveyn ilişkileri, edep ve görgü kuralları, köle ve hizmetkârların idaresi gibi konuların ayrıntılı biçimde ele alınmasıyla görülür.⁶⁷³

Sonuç olarak tasavvufî düşüncenin Fârâbî’nin metafizik hiyerarşisiyle kurduğu ilişki, Gazzâlî ile ahlâk merkezli bir epistemolojiye dönüşmüş; Necmeddîn-i Dâye ve İbnü’l-Arabî ile birlikte varlık, insan ve siyaset arasında derin bir ontopolitik bağ kurulmuştur. Bu bağlamda siyaset, zâhir-bâtın, nefis-âlem ve halk-Hakk arasındaki dengenin tesis edildiği bir alan olarak kavranmıştır. Anadolu’da şekillenen bu sûfî-siyasi düşünce hattı, fütüvvet literatürü, tarikat yapıları ve halk İslâmı aracılığıyla da toplumsal karşılık bulmuştur. Dolayısıyla Necmeddîn-i Dâye’nin düşünce sistemi, bireysel kemâlî hedefleyen bir tasavvuf anlayışı ile birlikte Anadolu’da siyasal tahayyülün şekillenmesinde etkili olan özgün ve çok etmenli bir siyaset teorisi olarak değerlendirilmelidir.

4. Gazâ Eksenli Siyasi Kültür

Klasik İslâm siyaset düşüncesinde müstakil bir “gaza teorisi” başlığı bulunmasa da gazâ kavramı Osmanlı siyaset kültürünün vazgeçilmez unsurlarından biri olarak belirgin bir işlev üstlenmiştir. Osmanlı Beyliği’nin ortaya çıktığı uc coğrafyasında gazâ, askerî bir faaliyet olmasının yanı sıra siyasî meşruiyetin,⁶⁷⁴ kitlesel hareketlerin ve hanedan kimliğinin inşasında etkili olan çok boyutlu bir değerler alanı hâline gelmiştir. Bu nedenle teorik literatürde sistematik bir kavram olarak ele alınmasa da dönemin tarihî anlatılarında, kitabelerde, vakfiyelerde ve menâkıbnâmelerinde gazânın, siyasi söylemin omurgasını oluşturduğu görülür. Erken Osmanlı tarih yazımında gazilerin merkeze alınması, beyliğin kuruluş sürecinin gazâ ekseninde yorumlanması ve beylerin gazi unvanlarıyla takdim edilmesi, bu kavramın toplumsal bellek ve siyasi meşruiyet açısından ne ölçüde merkezi bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple gazâ,

⁶⁷¹ el-Ankaravî, *Enîsü ’l-Celîs*, 25b.

⁶⁷² el-Ankaravî, *Enîsü ’l-Celîs*, 62.

⁶⁷³ el-Amâsî, *Kitâb-ı Mir’âtu ’l-Mülûk*, 285-337/39a-52a.

⁶⁷⁴ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 87.

Osmanlı'nın kuruluş ve erken genişleme dönemini anlamada tarihsel pratik, siyasî kültür ve ideolojik yapı bakımından anahtar bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Beyliği'nin yükseldiği dönemde gazâ, İslâm'ı yayma amacıyla gayrimüslim topraklara karşı yürütülen askerî harekâtı ifade etmekle birlikte Anadolu'nun 7.-8./13.-14. yüzyıl şartlarında daha geniş bir muhteva kazanmıştır. Bizans'ın uzun süren iç savaşlar sebebiyle zayıflaması, Balkan beyliklerinin parçalı yapısı ve Moğol hâkimiyetinin Anadolu'da oluşturduğu siyasi-bürokratik boşluk, uc bölgelerini siyasi ve askerî rekabetin yoğunlaştığı sahalar hâline getirmiştir. Osmanlıların kendilerini gazi olarak tanımlamaları, hem bölgedeki diğer Türkmen unsurlar nezdinde otorite kazanmalarını sağlamış hem de Bizans topraklarına doğru gerçekleştirilen fetihlerin meşrulaştırıcı ideolojik çerçevesini oluşturmuştur.⁶⁷⁵ Pachymeres gibi çağdaş kaynaklar, Osman Bey'in Bapheus Savaşı'nda farklı bölgelerden gelen Türkmen savaşçılar tarafından desteklendiğini aktararak gazâ etrafında şekillenen bu uc dayanışmasına işaret eder.

Modern tarih yazımında Osmanlı gazâsının işlevine ilişkin tartışmalar, büyük ölçüde Paul Wittek'in 1938 tarihli çalışmasıyla başlamıştır.⁶⁷⁶ Wittek'e göre Osmanlı Beyliği'nin temel dinamizmi İslâmî gazâ ideolojisiydi; beylik, sınır bölgelerinde savaşçı kitleleri kendine çekerek askerî enerjisini artırmış, Bizans'a komşu oluşunun sağladığı imkânla gazâyı kurucu devlet ideolojisi hâline getirmiştir.⁶⁷⁷ Ancak Wittek'in bu yaklaşımı zamanla ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. C. Heywood, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yalnızca Türk-İslâm Anadolu çerçevesi içinde değil, daha geniş Moğol coğrafyası bağlamında ele almak gerektiğini savunurken, aynı zamanda Gazi tezini de eleştirir.⁶⁷⁸ Imber ve Lowry, Wittek'e muhalif olarak gazâyı İslâmî anlamında büyük ölçüde ayırarak onu 'akın' ile özdeşleştirdiler. Böylece gazâ ideolojisini, maddi kazanç için yapılan kapsamlı ve kollektif bir yağma girişimi olarak gördüler.⁶⁷⁹

Linda Darling de gazâ kavramının özellikle 8./15. yüzyılda daha çok dinî içerikli cihad kavramına yaklaştığını ileri sürmektedir.⁶⁸⁰ Rudi Paul Lindner'e göre, Osmanlı

⁶⁷⁵ Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, 12-23.

⁶⁷⁶ Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*.

⁶⁷⁷ Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Fatma Bertay (İstanbul, 1995), 56-57.

⁶⁷⁸ Heywood, Wittek'in Avusturya'da etkili bir edebî cemiyetle olan yakın ilişkilerinin ve bu çevrenin romantik-milliyetçi fikrî atmosferinin, onun tarihçiliği üzerinde belirgin bir iz bıraktığını vurgular. Colin Heywood, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler", *Osmanlı*, Cilt I (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 137-145.

⁶⁷⁹ Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*; Colin Imber, "The Legend of Osman Gazi", *Studies in Ottoman History and Law* (Gorgias Press, 2010), 323-332.

⁶⁸⁰ Darling, "Reformulating the Gazi Narrative".

devletinin kuruluşu boy yapısına dayanır ve onun bu boy yapısında yükseldiği ve geliştiğini ileri sürer. Osmanlı'nın başlangıçta gaziler değil, kabile olduğunu; amaçlarının da gaza değil yağma olduğunu ileri sürer. Ona göre ilk Müslümanların gaziler olduğu fikrinin temel sebebi, kuruluştan 150 yıl sonra yazılan eserlerin yazarlarının kendi zamanlarında Osmanlı devletinin benimsemiş olduğu “gaza ideolojisinin” geçmişte de geçerli olduğu yanlışlığına düşmeleri idi.⁶⁸¹ Lindner'in iddiasına göre, 8./15. yüzyıldan itibaren Osmanlılar, daha düzenli bir toplum hayatına geçtiklerinde, atalarını yüceltmek ve onların din uğruna gerçekleştirdiği akın ve yağma faaliyetlerini kahramanlıkla süslemek amacıyla böyle bir açıklama getirdiler. Lindner, Wittek'in gazâ tezini de bu yönde eleştirerek gazâyâ en belirleyici rolün verilmemesi gerektiğini düşünmektedir.⁶⁸² Bu, Osmanlı tarihinde ilk beylik hükümdarlarına gazilik atfının, edebî ve ideolojik bir motivasyonla anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Hatta, gazâ ve gazi kelimelerinin 9./15. yüzyıldan önce Anadolu'da geniş çapta kullanılmadığı ve kullanıldığında pek yüce veya kutsal bir anlam taşımadığı öne sürülmektedir.⁶⁸³

Öte yandan Halil İnalçık, Moğol istilasına karşı Türkmenlerin doğuya yönelmelerinin önemini ortaya koyar. Moğolların doğrudan yönetiminden kaçmak isteyen Türkmen toplulukları Bizans sınırlarına doğru yöneldiler.⁶⁸⁴ 8./14. yüzyılın başlarında gaza ideolojisini benimseyen Türkmen beyleri Batı Anadolu'da önem kazandılar. Özetle eski Selçuklu ucunda büyük bir demografik (nüfus) potansiyele sahip ve yüceltilmiş gaza ideolojisiyle donanmış yeni bir Türkiye doğmakta olduğunu savunmaktadır. Orhan Gazi'nin gazi unvanı almasının çağdaş delili, Şehadet Camii duvarına sonradan konan⁶⁸⁵ 738/1337 tarihli mescit kitabesi sayılmaktadır. Kitabede Orhan Gazi, “el-emîrû'l-kebîri'l-muazzam el-mücâhid sultânü'l-guzât ... şücâü'd-dünyâ ve'd-dîn ... bahâdır-ı zamân Orhan b. Osman” şeklinde anılmıştır.⁶⁸⁶ “Sultânü'l-a'zam” unvanı İlhanlı Ebû Said Bahadır'ın (ö. 736/1335) ölümünden önce hiçbir Türkmen beyinin almaya cesaret gösteremediği bir unvandır.⁶⁸⁷ İnalçık'a göre “gazi, mücahid”

⁶⁸¹ R. Paul Lindner, “İlk Dönem Osm. Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet”, *Söğüt'ten İstanbul'a* (Der. Oktay Özel- Mehmet Öz), Ank. 2000

⁶⁸² Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, 29.

⁶⁸³ Şinasi Tekin, “Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlıların Fetret Devrine Kadar)”, *İstikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* (İstanbul, 2001), 178.

⁶⁸⁴ İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 9.

⁶⁸⁵ Aslında Paul Wittek'in tezini dayandığı bu kitabe ele geçen ilk delildir. Fakat kitabenin daha sonradan revize edildiği ve 1337'deki orijinal halinin olmadığına dair tedkikler yapılmıştır. Bu durum Lindner'in kendi tezini desteklemek için kullanılmıştır. İnalçık yine de bu konuda Köprülü'nün görüşü olan kültürel süreklilik tezini savunmaktadır. Kitabenin yazılış tarihi tedkiki için bk. Tekin, “Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlıların Fetret Devrine Kadar)”, 178-184.

⁶⁸⁶ Metin için bk. Ahmed Tevhid Efendi, “Bursa'da En Eski Kitabe” V/29 (01 Aralık 1330), 318-320.

⁶⁸⁷ Halil İnalçık, “Orhan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007).

unvanlarının ve gazânın bu bey ve sultanlar için gerçek bir önem taşımadığı iddiaları⁶⁸⁸ doğru değildir. Gazâ özellikle Batı Anadolu beyliklerinde temel devlet ideolojisi idi.⁶⁸⁹ 7.-8./13.-14. yüzyıl Anadolu'suna ait kaynaklarda, Osmanlılarla sıkça etkileşimde bulunan komşu beyliklerin eserlerinde gazâ kelimesine ve türevlerine sıkça rastlanır.⁶⁹⁰

Gazâ kelimesinin ne kadar yaygın olduğu bir yana bu kelimenin barındırdığı kavrama yakın düşen dinî motifler, Osmanlılar dahil çeşitli beyliklerin siyaset söylemlerinde erkenden kendilerini gösterirler. Nitekim Bursa'da 738/1337 tarihli Şehadet camii kitabesinde “Şücâuddin” lakabından önce eldeki en eski Osmanlı vesikalarından Orhan Gazi'nin 724/1324 tarihli vakfiyesinde⁶⁹¹ de bu lakabın kullanıldığı görülmektedir.⁶⁹² Ayrıca bu vakfiyede Orhan⁶⁹³ “mufahharu'l-a'zâm ve'l-mahdûmu'l-muazzam mâlik-i rikâbi'l-ümem melikü mülûki'l-ümerâ fi'l-âlem zahîru'l-İslâm ... şücâüd'd-devle ve'd-dîn Orhan Bey bin Osman bey bin Ertuğrul ea'zzellahu ensârahû ve radiye eslâfahu” şeklinde vasıflandırılmaktadır.⁶⁹⁴ Babası Osman Bey'in ise adıyla birlikte de “Fahreddin” lakapları kullanılır. Kendisine Şücâuddin diye hitap edilen bir beyin, o devirde Anadolu'nun diğer uc boylarında faaliyet gösteren çeşitli zümreler arasında yayılmış olan gazâ fikrine ilgisiz kalmış olması düşünülemez. Şücâuddin lakabını Orhan Bey'in çağdaşı beylerden en az dördünün daha kullanması da⁶⁹⁵ birtakım kültürel motiflerin ve siyasî iddiaların yaygın bir şekilde paylaşıldığını gösterir. Orhan Gazi'yi gazi unvanı kullanmaksızın “şücâ'ü'd-devle ve'd-din ve'd-dünya” (devletin, dinin ve dünyanın kahramanı) olarak sunan bir başka eser bulunmaktadır. Davûd-u

⁶⁸⁸ Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany NY, 2003), 39.

⁶⁸⁹ Nitekim 14. asrın başlarında Batı Anadolu beyliklerinden Karesi beyliğinde yani Bergama ve Balıkesir bölgesinde telif edilmiş olabileceği tahmin edilen *Risâletü'l-İslâm* adlı bir ilmihal bulunmaktadır. Şinasi Tekin'in özellikle dilbilimsel tahlilini yaptığı bu eserde Gâzilik Tarikası yani "Gaziliğin yolları" adlı bir bölüm bulunmaktadır. Bk. Şinasi Tekin, “XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası ‘Gaziliğin yolları’ adlı eski bir Anadolu Türkçesi Metni ve Gazi/Cihad Kavramları Hakkında” 13 (1989), 139-204.

⁶⁹⁰ Osman Bey'in döneminde Sinop beyinin adı Gazi Çelebi olarak bilinir. Orhan Bey'in liderliğinde Trakya seferine çıkan Aydınogulları, 1312'de Birgi'de inşa ettikleri Ulu camii kitabesinde Mehmed Bey için "el-emîrû'l-kebîr el-gâzî" ifadesini kullanır. Ayrıca, Osmanlı beyliğinin doğduğu Söğüt'e ve Osman Bey'in ilk zaferlerinden Karacahisar'a oldukça yakın konumda bulunan Seyyid Gazi Türbesi, 12. yüzyılın sonlarına doğru ziyaret edilen bir mekân olarak Arap seyyah Herevî tarafından belirtilir. Kaynaklar ve diğer örnekler için bk. Emecen, “Gazâya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti”, 194-197; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Between Two Worlds* (University of California Press, 1995), 76-78.

⁶⁹¹ İsmail Uzunçarşılı, *Belleten*, “Gazi Orhan Bey Vakfiyesi” 19 (1941), 282.

⁶⁹² Ayrıca, İbn Battuta, görtüğü Orhan Bey'in lâkabının ihtiyarüddin olduğunu naklettiği gibi (Şerif Paşa tercümesi, I. s. 34.1) Arapça Münşeat mecmuası da (Paris Milli kütüphanesi yazmaları, numara 4437) lâkabının Seyfüddin olduğunu kaydetmektedir. Bk. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 64

⁶⁹³ Osmanlı Padişahlarının düzenlediği en eski ve orijinal vakfiyedir. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Belleten*, “Orhan Gazi'nin Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa İçin Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı” 27/107 (Temmuz 1963), 437-451.

⁶⁹⁴ Vakfiyenin orijinali Topkapı sarayı müzesi arşivi 7792 numaradadır.

⁶⁹⁵ Kafadar, *Between Two Worlds*, 61.

Kayserî'nin kaleme aldığı *el-İthâfu's-Süleymânî fî'l-'Ahdi'l-Urhânî*⁶⁹⁶ adlı bu eser, Orhan'ın veliahdı Süleyman Paşa'ya ithaf edilmiştir. Süleyman Paşa'nın vefatı ardından onun adına babasının 1360'da kurduğu vakfın vakfiyesinde “*sâhibü's-seyf ve'l-kalem*” sıfatıyla ilim ehli bir kumandan olarak takdim edilmiştir.⁶⁹⁷

Gazânın Osmanlı siyaset kültüründeki yeri, dönemin edebî ve ilmî mirasında da görülmektedir. Ahmedî'nin Osmanlı hanedanını “gazi soyu” olarak överek anlatması, Aşıkpaşazâde'nin gaziyi devletin kurucu niteliği olarak tanımlaması ve menâkıbnâmelerde gazilerin dinî-manevî üstünlüğünün vurgulanması, gazânın aynı zamanda bir kimlik ve meşruiyet kaynağı hâline geldiğini gösterir.

Orhan Gazi'nin babası gibi gazâ faaliyetlerine önem verdiği ve çevresinde topladığı ilim erbabından gazânın fazileti, sevabı ve cihadın dinî boyutları hakkında bilgiler aldığı bilinmektedir.⁶⁹⁸ Gazâyâ dair bu ilgi, Osmanlı tarihinde tedricen yerleşen bir gelenek hâlini almış; bu geleneği yansıtan ve günümüze ulaşan en erken, müstakil ve otantik cihad risalesi I. Murad döneminde kaleme alınan *Tuhfetü'l-Guzât fî Fazâilî'l-Cihâd*'dır. Sultan I. Murad'a sunulan Arapça anonim risale, büyük ölçüde siyer ve meğazî literatürüne dayanmakta olup sahih rivayetleri esas alan ilmî bir üslup benimser. Eserde abartılı anlatılardan ve tasavvufî edebiyatta görülen teşbih ve mecaz yoğunluğundan kaçınılmış; yalın, medrese geleneğine uygun bir dil tercih edilmiştir. Kur'ân ayetleri, *Kütüb-i Sitte*'de yer alan hadisler ve İbn İshak, İbn Hişâm, Zührî gibi siyer otoritelerine yapılan göndermeler, müellifin klasik ilmî yöneme ve rivayet tenkidine hâkim olduğunu göstermektedir.

Risale, Bedir ve Uhud başta olmak üzere Hz. Peygamber'in gazvelerine dair rivayetleri sahabe isimleriyle aktarır; rivayetlerin ardından doğrudan nasihat ve yorum eklemeyerek metni tarafsız bir tarih aktarımı şeklinde sunar. Müellif, eserin mukaddimesinde cihad edenleri ve gazâ faaliyetinde bulunanları Müslümanlar açısından en yüksek mertebeye yerleştirir ve “mücahidlerin komutanları yeryüzünün en yüce sultanlarıdır”⁶⁹⁹ der. Ona göre, Allah din düşmanlarına karşı onların zaferiyle “İslâm

⁶⁹⁶ Eserin nüshasının tarihlendirilmemiş ve müellifinin sadece kapakta yazılı olmasından ötürü Hüseyin Yılmaz, Davud-u Kayserî uzmanı olan İhsan Fazlıoğlu'nun metin içi değerlendirmesini iletmesiyle müellifini yazarını doğrulamıştır. bk. Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*, 132.

⁶⁹⁷ Uzunçarşılı, *Belleten*, Temmuz 1963, 437.

⁶⁹⁸ Kemal, *Selâtin-nâme (1299-1490)*, çev. Necdet Öztürk (Ankara: TTK Basımevi, 2001), 48-49.

⁶⁹⁹ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fazâilî'l-Cihâd* (Edirne: Selimiye Camii Kütüphanesi, Arapça Yazma Eserler, 858), 2a.

dünyasını imar” etmektedir.⁷⁰⁰ Bu vurgu, risalenin Osmanlı hükümdarını İslâm dünyasında dinî meşruiyete sahip üstün bir konuma yerleştirme çabasını da yansıtır. Nitekim I. Murad için kullanılan “sultânü sâlâtini’d-dünyâ” (dünya sultanlarının sultanı) unvanı,⁷⁰¹ hükümdarın zaferlerinin ilahî destekle gerçekleştiği düşüncesiyle temellendirilmiştir. Bunun delili olarak “Ümmetimden bir taife kıyamet gününe kadar Allah’ın yardımıyla galip olmaya devam edecektir. Onlara arka çıkmayanlar kıyamet gününe kadar onlara asla zarar veremeyeceklerdir!”⁷⁰² meâlindeki hadis zikredilir. Burada aynı zamanda Türk siyaset geleneğinden gelen cihan hükümdarlığı düşüncesinin gazâ ile nasıl birleştiği ve ilişkilendirildiği görülmektedir.

Müellif, dönemin siyasî ve askerî şartlarını dikkate alarak “İslâm garip olarak başladı...” hadisini aktarır.⁷⁰³ Bu çerçevede I. Murad, “İslâm’ın bayrağını ve minarelerini yükselten”, “küfrün şevkini kırıp ateşini söndüren”, “hudutları muhafaza eden” bir hükümdar olarak tasvir edilir.⁷⁰⁴ Burada dikkat çekici nokta, müellifin küfrü ortadan kaldırmak yerine “şevkini kırmak” gibi daha mutedil bir ifade kullanmasıdır. Bu ifade, hem Osmanlı’nın o dönemde henüz tam üstünlük kuramadığını ima eder hem de risalenin siyasî gerçeklikle ilişkisini gösterir.

Eserde I. Murad’ın fetih faaliyetlerinin yanında “insanların güvenliğini sağlayan”, “iyilik ve cömertlik ile el uzatan” bir hükümdar olarak övülmesi,⁷⁰⁵ gazânın Osmanlı siyaset düşüncesinde yalnızca askerî bir faaliyet değil, aynı zamanda adalet, merhamet ve düzen kurma ile ilişkili bir hükümdarlık ideolojisinin parçası olduğunu ortaya koyar. Müellif, I. Murad’ın kanunları yenileyip şeriatı desteklediğini, bid’at ve fesadı ortadan kaldırdığını, Müslüman ve gayrimüslim tebaaya yönelik adaletli bir siyaset izlediğini belirtir.⁷⁰⁶ Bu ifadeler, Sünnî siyaset düşüncesinin temel kavramları olan adalet, hilm, merhamet ve nizamın gazâ literatürü içinde nasıl özümsemiş olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda o, “yeryüzünü küfr ve dinsizliğin kirlerinden temizleyip tathîr eden”, “İslâm’ın ve Müslümanın koruyucusu”dur. Ayrıca, “Mücahitlerin ve gazilerin sultanı” denilerek gaziliği ayırt edici bir paye olarak ortaya koymaktadır.⁷⁰⁷ “Dinden çıkan ve kâfirlere karşı

⁷⁰⁰ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Edirne: Selimiye Camii Kütüphanesi, Arapça Yazma Eserler, 858), 2a.

⁷⁰¹ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2b.

⁷⁰² Müslim, *Sahih-i Müslim*, Cihad/1, no: 1878, s. 199.

⁷⁰³ “İslâm garip olarak başladı ve başladığı gibi garip oluncaya kadar da kıyamet kopmayacaktır.” Müslim, *İman*, Bab-u Bedil İslam; Tirmizi, *İman*, 13; *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2a.

⁷⁰⁴ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2b.

⁷⁰⁵ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2b.

⁷⁰⁶ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2b.

⁷⁰⁷ *Tuhfetü'l-Guzât fî Fezâili'l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 3a.

Allah yolunda cihad eden, Allah’a ortak koşanlar ve inatçıların isyanını bastıran ve ülkenin sınırını muhafaza eden”⁷⁰⁸ sultan ifadesi, hükümdarın içte ve dışta kafir ve asi topluluklara karşı cihad etme görevini ilahî destekle yerine getiren, böylece düzeni ve sınırları koruyarak meşruiyet kazanan bir siyasî-dinî otorite olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.

Risalenin devamında cihadın farziyetine dair ayetler aktarılır: Bakara 2/216’daki “Savaş hoşunuza gitmese de size farz kılındı” ayeti, “kerâhet”in meşakkat anlamında yorumlanmasıyla şehadet mertebesinin yüceliğine bağlanır. Aynı şekilde kısas ayeti ve ululemr’e itaatin gerekliliği gibi deliller de cihadın şer‘î temellerini güçlendiren unsurlar olarak kullanılır. Hadislerde müminin ruhbanlığının cihad olduğu vurgulanır;⁷⁰⁹ böylece cihad, askerî bir eylem olmasının yanında dinî bir ibadet ve manevî bir arınma yolu olarak sunulur.

Risale, Hz. Peygamber’in gazvelerini kronolojik sıralamayla ele alır: Hamrâu’l-Esed, Veddân, Buvat, Uşeyra, Bedir ve Uhud gazveleri.⁷¹⁰ Bu gazvelerin Vâkıdî ve İbn Sa’d gibi meğazî yazarlarının aktardığı yaklaşık yirmi yedi gazveden⁷¹¹ seçilmiş olması, müellifin örneklemeyi bilinçli biçimde yaptığına işaret eder. Eserin sonunda cihadın mahiyeti tanımlanır: “Allah’ın yolunda ruh sarf etmek ve bütün beden azalarıyla ağır silahları taşımaktır. Can, nefis, aile, evlat, mal ve her şeye karşı sevgisini kesmektir”. Müellif, cihadın “amellerin en hayırlısı” olduğunu hadisler üzerinden temellendirir;⁷¹² hudut nöbetinin fazileti, tedbir ve sebatın önemi, savaş hazırlığı için at besleme emri gibi konulara değinir.⁷¹³ Ayrıca “Tedbirli olun, yani düşmanınızdan kendinizi korumak için tedbiriniz silahtır ve düşmanın karşısına gelince ise sebatır.”⁷¹⁴ sözü, risalenin askerî-pratik yönünü yansıtır. Böylece *Tuhfetü’l-Guzât*, erken Osmanlı siyaset düşüncesi açısından gazânın siyasî meşruiyet sınırlarını; adalet, düzen kurma, askerî pratikler, dinin korunması amacı ve cihan hükümdarlığı ideolojisi gibi konularla iç içe geçerek oldukça verimli bir şekilde açıklamaktadır.

Dönemin diğer siyasî ve ahlâkî metinlerinde de gazâyâ dair anlatıların önemli bir yer tuttuğu görülür. *Muradnâme*’de, Rum bölgesine yönelik fetihleri konu alan bir hikâye

⁷⁰⁸ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 3a.

⁷⁰⁹ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 44b-45b.

⁷¹⁰ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 54a.

⁷¹¹ Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 7; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 5-6

⁷¹² *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 50b

⁷¹³ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 51a-53b.

⁷¹⁴ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 52a.

nakledilmekte olup bu anlatı,⁷¹⁵ gazânın Osmanlı siyasal belleğindeki merkezi konumunu yansıtan örneklerden biridir. Benzer şekilde Ahmedî de Osmanlı tarihini ele aldığı kısmın başında gazileri öne çıkarır ve Osmanlı hükümdarlarının temel vasfının gazi kimliği olduğunu vurgular. Ona göre gazâ, dinî bir mahiyet taşır; Orhan Bey döneminde kâfir unsurların bölgeden uzaklaştırılmasıyla birlikte çeşitli bölgelerden gelen ulemâ, halka din ve şeriatın esaslarını anlatmış, şirk izlerinin bulunduğu her yerde tevhid anlayışı galip gelmiştir.⁷¹⁶ Ahmedî'nin "Saltanatta tacını başına takınca/Handan bac ve kayserden haraç aldı/Bu toprak şirk kirine bulaşmışken/Onun kılıcının suyuyla pak oldu"⁷¹⁷ şeklindeki beyitleri, gazâyı siyasî ve dinî meşruiyet pratiği olarak sunduğunu göstermektedir.

Aynı eserde Yahudilere gazânın farz kılınmasına rağmen, ihlâs eksikliği sebebiyle sınavları başaramadıkları yönündeki değerlendirme,⁷¹⁸ Osmanlı hanedanının "ihlâsı saf olduğundan" ilahi bir seçime mazhar olduğu fikrini temellendirir.⁷¹⁹ Böylece gazâ Osmanlı soyunun ilâhî düzlemde seçilmişliğini doğrulayan bir vasıf olarak da ele alınır.

Ankaravî'nin Gazneli Sultanı Mahmud (998-1030) ve Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'i (1097-1157) "adil ve gazi ecdad" olarak anması da Türk-İslâm siyaset geleneğinin Selçuklu, Gazneli ve Osmanlı hükümdarlarını aynı değerler bütünü içerisinde konumlandığını gösterir. Bu durum, dönem yazarlarının selef hükümdarları ideolojik bir süreklilik çerçevesinde değerlendirdiklerini ve gazâyı hanedanlar üstü bir siyasal-ahlâkî vasıf olarak gördüklerini göstermektedir.

Fetihlerin manevî boyutu bağlamında Ahmedî'nin Hz. Peygamber'in gazâyâ katılanlara melek ordusuyla yardım ettiğine dair ayetler, gazânın ilahî destekle ilişkilendirildiğine işaret eder. "Mâ remeyte iz remeyte"⁷²⁰ ayetine yapılan göndermeler, hükümdarın attığı okun dahi ilahî teyide mazhar olduğuna işaret ederek Osmanlı hükümdarının gazâdaki başarılarını metafizik bir zemine oturtur. Nitekim Ahmedî, Hz. Peygamber'in vasıflarından biri olarak gazâyı zikretmekle birlikte onun imâmet ve hilâfet ehli olmasıyla birlikte zikretmesi gazâ ile siyasal otorite (imam/halife) arasında kurulan anlam bağının erken Osmanlı düşüncesinde var olduğunu gösterir.

Öte yandan, *Kabusnâme*'de gazâ teması daha sınırlı bir görünüm arz eder. Keykâvus'un yalnızca "Hindistan üzerine birçok gazâ yaptım, diledim ki Rum gazâsı da

⁷¹⁵ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/219-221.

⁷¹⁶ Ahmedî, *İskendernâme*, 571.

⁷¹⁷ Ahmedî, *İskendernâme*, 22.

⁷¹⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 580-582.

⁷¹⁹ Ahmedî, *İskendernâme*, 583.

⁷²⁰ Ahmedî, *İskendernâme*, 23.

yapayım”⁷²¹ şeklindeki ifadesi dışında gazâ sistematik bir içerikle yer almaz. Bu durum, Ziyârî hanedanının tarihsel olarak gazâ ve fetih hareketleriyle ön planda olmamasının doğal bir sonucudur. Bununla birlikte eserde fetihlerin sosyal ve siyasî itibarı artıran bir unsur olarak zikredilmesi,⁷²² gazânın doğrudan işlenmediği ortamlarda bile dolaylı olarak bir meşruiyet ve prestij vasfı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Özellikle “düşmandan sakınma” bahsinde gazâ ile ilişkili erdemlerin öne çıkması, gazâ kültürünün geniş bir değerler alanı üzerinden etkisini sürdürdüğünü ortaya koyar.

Sonuç olarak, erken Osmanlılar açısından gazâ sadece askerî bir harekât olmaktan öte dinî yükümlülük, meşruiyet üretimi, hanedan kimliği ve hükümlanlık ideolojisi dahil olmak üzere çok yönlü bir işlev alanına sahipti. Gazâ söylemi, hükümdarın takvâsını, adaletini ve şeriatı icra kudretini vurgulayarak siyasi otoriteyi ilahî bir temele oturtmakta; fetihleri ise hem dinin korunması hem de yeryüzünde düzenin tesisi için meşru bir çerçeveye yerleştirmekteydi. Bu çerçevede gazâ, yerel bir uc pratiği olmanın ötesinde Türk-İslâm siyaset düşüncesinin geniş geleneğinde yer alan cihan hâkimiyeti ülküsü ve hilâfet anlayışıyla birleşerek Osmanlı hükümdarını hem siyasi hem dinî bir misyonun taşıyıcısı hâline getirmiştir. Osmanlı siyaset kültüründe gazânın bu şekilde yorumlanması, kavramın dinî-siyasi düzenin korunması ve devletin meşruiyetinin temellendirilmesi açısından kurucu bir rol üstlendiğini göstermektedir. Teorik düzlemde ele alındığında gazâ, kavramsal ve bağlamsal boyutlarıyla erken Osmanlı siyaset düşüncesinin gelişimini anlamada merkezî bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

5. Akıl Eksenli Siyaset Tasavvuru

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinde “akıl”, klasik İslâm siyaset teorisinin önemli mefhumlarından biri ve Türk ve Fars siyaset geleneğinin pratik ve tecrübeye dayalı yönetim anlayışını yansıtan temel bir unsur olarak merkezî bir konuma sahiptir. Osmanlı siyaset literatüründe akıl, soyut bir felsefi kategori olmaktan öte, düzeni koruma, adaleti tesis etme, geçimi güvenceye alma ve devlet yönetimini hikmetle sürdürme kapasitesinin anahtarıdır. Bu bağlamda akıl, ilahi buyrukların anlaşılmasında bir rehber ve toplumsal ve siyasî hadiseleri idare etmede vazgeçilmez bir pratik araç olarak konumlanmıştır.

İslâm siyaset düşüncesinde akıl kavramı ilk olarak Kur’an ve hadislerde belirginleşmiş, daha sonra kelâm ve felsefe geleneği içinde sistematik hâle gelmiştir.⁷²³

⁷²¹ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 102/18a.

⁷²² Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 144/58a.

⁷²³ Kavram değerlendirmesi için bk. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 2/238-242.

Ebu Hanife'nin rey anlayışı, Orta Asya merkezli Türk-İslâm siyaset geleneğinde aklın dinî hükümlerin anlaşılması ve toplumsal düzenin tesisinde tamamlayıcı bir unsur olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Hanefî ekolünde akıl ve rey kavramlarının merkezî rol oynaması, Osmanlı düşüncesinin dayandığı temel arka planlardan biridir. Mâverâünnehir'in sosyo-politik şartları, dogmatik sabit bilgilere dayanmak yerine akılla şartları değerlendirme gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Türklerin örf, tecrübe ve kanun koyma geleneği bu bölgede siyasî düşüncenin önemli bir bileşeni olmayı sürdürmüştür.

Horasan tasavvuf ekolünde de akıl, pratik hayatı düzenleyen bir ilke olarak kabul edilmiş, yardımlaşma ve tecrübe üzerinden örgütlenen bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır. Böylece akıl, dinî-manevî bilginin ve toplumsal düzenin vazgeçilmez unsuru hâline gelmiştir. Ankaravî'nin “Vasıta-i amel peygamberlerdir; vasıta-i ma'rifet ve Allah'ı bilmeklik akıllardır”⁷²⁴ sözü bu anlayışı açık biçimde yansıtır. Bu yaklaşımda akıl ile din ayrılmazdır; ancak akıl çoğu zaman dinin anlaşılmasını mümkün kılan öncül bir kapasite olarak düşünülür.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları da, Aristotelesçi akıl anlayışını İslâmî siyaset teorisine uyarlayarak devletin ancak akıl ve hikmet temelinde kemale ulaşabileceğini vurgulamışlardır. Bu düşünce, Osmanlı siyaset kitaplarında izlerini sürdüren “erdemli yönetici”, “hikmet sahibi padişah” ve “adaletle hükmeden sultan” tasvirlerinin teorik arka planını oluşturur.

Akıl vurgusu, Fars siyaset kültüründe de belirgin bir yer işgal eder. İlhanlı dönemi tarihçisi İbnü't-Tıktakâ'nın (ö. 709/1309'dan sonra) tarih kitabı *el-Fahrî*'de Fars hükümdarlarının edebiyat ve tarihten, Müslüman hükümdarların ise gramer, şiir ve tarihten faydalandıklarını aktarır.⁷²⁵ Bu çerçevede, *Kutadgu Bilig*'deki akıl vurgusuyla birleştiğinde, Türk ve Fars siyaset düşüncesinin akli devlet idaresinin anahtarı sayan köklü geleneğinin Osmanlı'ya taşındığını göstermektedir. *Kutadgu Bilig*'de de yer alan ve *Kelile ve Dimne* tercümesinde yine karşımıza çıkan ifadelerde akıl, dünya ve ahiret işlerinin temel rehberi olarak tanımlanır:

“Akl kamu devletün miftâhıdır / Hem bu kamu mecmâ'un misbâhıdır

⁷²⁴ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 118.

⁷²⁵ İbnü't-Tıktika, *el-Fahrî* (Beyrut, ts.), 5-6.

Kelile ve Dimne geleneğinde akıl, ahlâkî erdemlerin temel dayanağıdır ve özellikle Türkçe tercümelerde bu vurgu daha da belirginleşmiştir. Örneğin eserlerde geçen “*Bir işaret, akıllı insan için yeterlidir*” ifadesi,⁷²⁷ aklın sezgi gücünü öne çıkarır. Ayrıca akıl sahibi olmak çoğu metinde “hilm” ile eş anlamlı kabul edilir; buna karşılık “yavuz” olmak (sert, aceleci, öfkeli) yöneticilik açısından yerilen bir niteliktir.⁷²⁸ Bu eserde akla teorik bir tasnif de ilave edilmiştir. Buna göre akıl iki türde ele alınır: *Akl-ı azizî*, Allah tarafından insana doğuştan verilen, sezgi ve derin kavrayış gücünü ifade eden fitrî akıldır; *akl-ı kesbî* ise ilim, tecrübe ve istidlal yoluyla sonradan kazanılan anlayış ve bilgi birikimini ifade eder.⁷²⁹

Kelile ve Dimne tercümesinde yer alan akıl tasnifine benzer bir tasnif Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde de yer almaktadır. Buna göre “akıl” kavramı, iki temel biçimde tasnif edilerek ele alınır: Bunlardan ilki, “akl-ı gârizî” (doğuştan gelen, cibillî akıl) olarak tanımlanır. Bu akıl türü, kişinin herhangi bir çaba ve öğrenme sürecinden geçmeksizin, doğrudan Allah tarafından lütfedilen bir kabiliyettir. Hz. Âdem’e de verilen bu akıl, doğuştan gelen sezgi, derin kavrayış ve yaratılıştan itibaren var olan idrak yetisini ifade eder. Metinde bu tür akla sahip olan kimse “devlet sahibi” olarak nitelendirilir; çünkü bu akıl, üstün meziyetlerin ve başarıların temeli sayılmaktadır. İkinci akıl türü ise “akl-ı kesbî”dir. Bu, bireyin öğrenme yoluyla elde ettiği bilgi ve anlayışı ifade eder. Metinde “dâniş” (bilgi) terimiyle de anılan bu akıl, eğitim, tecrübe ve gözlemle gelişir; öğrenmeye, düşünmeye ve istidlale dayanır. Yazar burada, kişinin doğuştan bir aklî kabiliyeti olsa dahi, kesbî akli da mutlaka geliştirmesi gerektiğini vurgular. Bu iki akıl türü bir araya geldiğinde bireyin ‘bedî’ü’z-zamân’ -yani çağının övgüye değer, bilgide ve hikmette üstün kişisi- olabileceği belirtilir.⁷³⁰ Bu tasnif, Osmanlı siyaset düşüncesinde aklın hem fitrî hem kazanılmış bir değer olduğunu; yönetici için gerekli olanın bu iki boyutun birleşimi olduğunu gösterir.

Dönem metinleri arasında yer alan *Kâbusnâme* de Türk-İslâm siyaset düşüncesinde aklın konumunu açıkça gösteren metinlerden biridir ve Anadolu Selçukluları döneminden itibaren Osmanlı’da önemli bir referans kaynağı olmuştur.

⁷²⁶ “Akıl bütün devlet işlerinin anahtarıdır; aynı zamanda bütün toplumsal düzenin de ışığıdır. / Her şeyden önce akli yaratılmıştır; akli olan kurtuluşa erer, akıldan yoksun olan ise cehenneme düşer.” Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 2r/34.

⁷²⁷ Milan Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha* (Hildesheim-Zürich-New York, 1994), 28r/43.

⁷²⁸ Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 113v/197.

⁷²⁹ Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 34, 405.

⁷³⁰ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 188/106a.

Anadolu Selçuklu tarihçisi İbn Bîbî'nin eserinde sıkça atıf yapılan *Kâbusnâme*, siyaset ve ahlâk öğretilerini akıl ekseninde temellendirir.⁷³¹

Metinlerimizde akıl aynı zamanda hüner, tecrübe ve ilmin kazanılmasını mümkün kılan uygulayıcı bir kapasite olarak değerlendirilmiştir.⁷³² Bu açıdan Anadolu'da bilinen ilk *Kâbusnâme* tercümesinde aklın konumu ayrıntılı şekilde açıklanır. Bu metinlerde akıl, değişmeyen ve elden çıkmayan bir değer olarak tanımlanır: "Zamanla altın alınır, altınla zaman alınmaz ... Malın düşmanı çoktur... ama akli hiç kimse alamaz ...aklı olmayan kişi başsız gövdeye benzer." Aklın edep ile özdeşleştirilmesi, ahlâkî olgunluğun temel dayanağını oluşturur: "Edep akıl sûretidür; edepsüz kişi delû olur. Aklun nişanı edepdür."⁷³³

Hüner ise aklın fiil alanındaki tezahürü olarak değerlendirilir. "Hünersiz kişi yemişsiz ağaca benzer" ifadesi,⁷³⁴ aklın ancak bilgi ve beceriyle tamamlandığını gösterir. Klasik bir İslam atasözü olan "eş-şerefü bi'l-fazlı ve'l-edeb, lâ bi'l-asli ve'n-neseb" (şeref fazilet ve edeple olur, soyla değil) anlayışı,⁷³⁵ Osmanlı kültüründe hüner ve akla dayalı meşruiyet fikrinin köklü bir temele sahip olduğuna işaret eder. Nitekim Osmanlı sultanlarının aldıkları unvan ve lakapların soy üstünlüğünden çok şahsî meziyetlere dayanması, bu zihniyetin siyasi pratikteki yansımasıdır. Nitekim, *Kâbusnâme* tercümesindeki Şol ad kim sana atan, anan virür, halayık içinde anunıla meşhur olma. Belkim düriş, sen eyi bir ad kazan hünerile."⁷³⁶ Türklerin ad alma geleneğini bu bağlamda hatırlatır.

⁷³¹ Örneğin bk. "Devletinin bayrağının düştüğü, emniyet dayanağının kalmadığı bir sırada Kâbus'un söylediği gökteki samanyolunun parlaklığını geride bırakan, Süreyya gerdanlığını (ikd-ı Süreyya) hasetten çatlatan güzellikteki şu şiiri: 'Durumumuz değişince bizi küçük görenlere şunu söyleyin: Sıradan bir kişiye zaman ters düşer mi?/ Denizin yüzünde leşlerin yüzdüğünü, dibinde ise incilerin yerleştiğini görmüyor musun?/ Gökyüzünde sayısız yıldız varsa da tutulan sadece ay ve güneştir... Belki onunla üzüntülere teselli, dertlere derman bulunabilir.'" İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/62; Başka bir yerde "Kâbus'un kendisine rehber olarak seçtiği şu rubainin dedilerini kendine örnek alırdı. Şiir: Kötü alışkanlıklara sahip bir padişahın hükümdarlığına son verebilirsin. /Sen, yıldızlar doğunca çalıp oynamaya başladığın zaman güneşin battığını görmüyor musun?" bu sözleri hakikat sayıyor..." İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye*, I/83.

⁷³² Örneğin bk. "İlm ile ol çok hüner kesb eylesün; Müttekaddemler soyunu soylasın / Aklile eylesün ol tecribet(tecrübe); Kim ana yüz duta dünya ahiret" Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 34, 405.

⁷³³ Aysel Güneş, *Kabusname'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2001), (14a).

⁷³⁴ Güneş, *Kabusname'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)*, 7(14a).

⁷³⁵ "Amma bilgil hüner yiğrekdür güherden yanı asldan. "Ululuk hüner ile, edep iledür; aslıla, nesep ile değüldür." (Bil ki hüner, cevherden de soydan da daha değerlidir. Asalet, soy ve nesep ile değil; hüner ve edep iledir.) Güneş, *Kabusname'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)*, 7(14b).

⁷³⁶ "Anan baban sana bir ad verir; halk arasında onunla meşhur olmaya çalışma. Asıl olan, kendi hünerinle iyi bir isim kazanmandır." Güneş, *Kabusname'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)*, 7(14b).

Muradnâme, akıl kavramını hükümdarlığın mihveri olarak değerlendiren dizelerle doludur: “Pes anlaya âkıl ki kâmil ola / Şehenşehlik içinde âdil ola.”⁷³⁷ Bu ifade, akıl ile adalet arasında doğrudan bir bağ kurar ve hükümdarın kemalinin akılla mümkün olacağını vurgular. Bu eserde, Sâsânîlerin dört bin yıl süren egemenliklerinin adaleti terk etmeleri, akla danışmamaları ve “ashâb-ı nakl”in eksikliği nedeniyle sona erdiği belirtilir.⁷³⁸ Bu yaklaşım, siyasî meşruiyetin akıl, adalet ve istişare temellerine dayandığını vurgulayan klasik İslâm siyaset düşüncesiyle örtüşmektedir.⁷³⁹

Akkadioğlu tercümesinde de benzer ifadeler bulunmaktadır. Örneğin; “evvel aklunla tanış ki pâdişâhın vezîrû’l-vüzerâsı akıldur. Ve teennî gerek olduğu yerde evme ve biregü sözine uyup amel eyleme.”⁷⁴⁰ pasajı, aklın devlet yönetiminde ölçü ve rehber olarak konumlandırıldığını; padişahın davranışlarında acelecilikten ve başkalarının etkisi altında kalmaktan uzak durması gerektiğini; aklın ise en yüksek “vezir” kabul edildiğini ifade eder. Bu, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin akıl merkezli geleneğini açık biçimde yansıtır.

Amâsî’nin, aklın konusunu eserinin sonunda vasiyetinde anlatması onun bu konuya verdiği dikkati ve önemi göstermektedir. Bu akıl ve nakil ilişkisi hakkındaki görüşüne işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. “Vasiyyet; hükemâ-i Arab rivâyet kıldı ki bazı enbiyaya ferîşte geldi eyitdi ki: ‘Sana akıl din ve ilim getirdim. Hangisini kabul edersin?’ Eyitdi: Aklı ihtiyâr kılurum.’ Pes ferîşte ilim ile dine eyitdi: ‘götürülün gidin!’. İkisi daha eyitdi: ‘Bize şöyle emr olundu ki akıldan ayru olamayavuz.’”⁷⁴¹ Yani bazı peygamberlere gelen vahiy meleklerinin teklifine verilen cevap, diğer ikisinin de kapsayıcısı olan akıl olmuştur. Bu rivayet, aklın din ve ilmin ön şartı olarak görüldüğünü; ilmin ve dinin ancak akılla birlikte anlam kazanabileceğini ifade eder. Böylece akıl, bireysel kemâlin ve dinî-siyasi düzenin anlaşılmasında birinci ve kurucu unsur olarak konumlandırılır.

⁷³⁷ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/212.

⁷³⁸ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/225-226.

⁷³⁹ Ayrıca düşmana karşı tedbirli olma bakımından akıllı olmakla ilgili bk. Adamović, *Kelile ü Dimne*, 19r/113, 22r/118, 70r/134, 112r/195.

⁷⁴⁰ “Önce aklına danış; çünkü padişahın vezirlerin veziri akıldır. Acele etmenin uygun düşmediği yerde sürat göstermeye kalkışma ve bir başkasının sözüne kapılarak iş yapma.” Ali İhsan Yapıcı, *Akkadioğlu’nun Kabus-name tercümesi*, 86b/171.

⁷⁴¹ “Vasiyet: Arap bilginlerinin aktardığına göre, bazı peygamberlere bir melek gelmiş ve şöyle demiştir: ‘Sana akı, dini ve ilmi getirdim; hangisini tercih edersin?’ Peygamber, ‘Aklı seçiyorum’ demiştir. Bunun üzerine melek, ilme ve dine ‘siz gidin’ diye seslenmiş. Ancak ikisi de, ‘Bize şöyle emredildi: Aklın bulunduğu yerden ayrılmayız’ demişlerdir.” el-Amâsî, *Mir’âtü’l-Mülûk*, 473-474/86a-86b.

Sonuç olarak erken Osmanlı siyaset düşüncesinde “akıl” kavramının konumu, teorik bir mefhum olmaktan öte yönetim pratiklerini, ahlâki değerlendirmeleri ve toplumsal düzen tasavvurunu şekillendiren işlevsel bir unsur olarak belirginleşmektedir. Ele aldığımız metinlerde aklın sürekli olarak dini anlama, hüner, tecrübe, tedbir, istişare ve edep ile ilişkilendirilmesi, bu kavramın siyasi-kültürel dünyada çok boyutlu bir değer alanı taşıdığını göstermektedir. Fıtrî (akl-ı azizî) ve kesbî (akl-ı kesbî) akıl ayrımı ise insanın doğuştan getirdiği meleke yanında ilim, tecrübe ve hikmetle geliştirilmiş bir yetkinliği de haiz olabileceğini ifade etmektedir. Bu bütünlük içinde akıl, Osmanlı’ya intikal eden Türk, Fars ve İslâm düşünce mirasının kesişim noktasında yer almış; adaletin tesisi, öfke ve aceleden kaçınma, istişareye başvurma, hüner edinme ve edeb gibi siyaset ilkelerinin yorumlanmasında belirleyici bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Böylece akıl bahsi, erken Osmanlı siyaset kültürü açısından verimli bir okuma alanı imkânı sunmaktadır.

Sonuç olarak bu bölümde erken Osmanlı siyaset düşüncesinin teorik arka planı, felsefî, tasavvufî ve ahlâki kaynaklar çerçevesinde ele alınmıştır. Antik Yunan’dan İslâm felsefesine intikal eden nefis teorisi, erdem anlayışı ve varlık düzeni tasavvuru; Fârâbî, Gazzâlî ve onları takip eden sûfî düşünürler aracılığıyla siyasi alana taşınmış, birey–toplum–devlet ilişkisini açıklayan bütüncül bir çerçeveye dönüştürülmüştür. Bu yaklaşımda siyaset, salt güç kullanımı ya da idari tekniklerden ibaret olmayıp, akli muhakeme, ahlâki yetkinlik ve varoluşsal nizamla uyum arayışına dayanan rasyonel bir faaliyet olarak kavranmıştır. Tasavvufî düşüncenin siyaset teorisine katkısı, özellikle Necmeddîn-i Dâye ve İbnü’l-Arabî çizgisinde belirginleşmiş; sultan, yalnızca dünyevi bir yönetici olarak değil, ilahî nizamın yeryüzündeki temsilcisi olarak tasavvur edilmiştir. Bununla birlikte bu tasavvur, mistik bir kopuşa değil; nefis terbiyesi, adalet ve toplumsal düzen arasında kurulan akli ve ahlâki bir dengeye dayanır. Fütüvvet geleneği ve civanmerdlik anlayışı ise bu teorik çerçevenin toplumsal hayatta karşılık bulmasını sağlayan temel ahlâki zemin olarak öne çıkmıştır.

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinin ayırt edici yönlerinden biri de bu teorik çerçevenin gaza kültürü ile birleşmesidir. Gaza, yalnızca askerî bir pratik ya da ideolojik bir söylem değil; adalet, himaye ve düzen kurma sorumluluğu ile anlam kazanan siyasi bir dildir. Bu dil, özellikle erken dönem metinlerinde ahlâki meşruiyet ile siyasal eylemi birleştiren bir anlatı üretmiş; hükümdarlık tasavvurunun toplumsal karşılığını güçlendirmiştir. Gaza söylemi, siyaset düşüncesinin akli ve ahlâki boyutunu gölgelemekten ziyade, onu toplumsal mobilizasyon ve meşruiyet zeminine taşımıştır.

Bu dūřūnsel yapı, Tūrkēnin bilinēli bir siyaset dili olarak kullanılması ile daha da belirginleşmiştir. Erken Osmanlı metinlerinde Tūrkēnin tercih edilmesi, siyaset bilgisinin toplumsal kesimlere aktarılmasını hedefleyen bilinēli bir tercihtir. Bu yönūyle erken Osmanlı siyaset dūřūncesi, Arapēa ve Farsēa merkezli teorik geleneēi dıřlamadan, onu Tūrkēe ūzerinden yeniden ūretmiř ve dōnūřtūrmūřtūr. Erken Osmanlı siyaset dūřūncesi felsefe, akıl, tasavvuf, gaza kūltūrū ve Tūrk siyaset dili arasında kurulan senkretik bir yapı iēerisinde řekillenmiştir. Bu senkretik yapı, unsurların yūzeyssel bir biēimde yan yana getirilmesinden ibaret olmayıp, farklı geleneklerin Osmanlı tarihsel tecrūbesi iēinde yeni ve ūzgūn bir siyasi būtūnlūk oluřturacak řekilde eklemelenmesini ifade etmektedir. Bu teorik zemin, bir sonraki būlūmde ele alınacak olan kavramların erken Osmanlı siyaset dūřūncesinin ēok katmanlı ve dōnūřtūrūcū yapısının somut ifadeleri olduēunu da gūstermektedir.

IV. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN KAVRAMLARI

Siyaset düşüncesi tarihî pratikler veya teorik etkilerin somutlaştığı kavramlar aracılığıyla da anlaşılabilir hâle gelir. Zira bir düşünce dünyasının sınırları, kullanılan kavramlarda görünürlük kazanır. Erken Osmanlı metinlerinde yer alan kavramlar, siyasi tahayyülün sınırlarını, meşruiyet anlayışını ve iktidar-toplum ilişkisini belirleyen temel göstergeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede bu bölümde, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde merkezî bir yere sahip olan devlet, siyaset, adalet, hükümdarlık, hilâfet, zıllullah, vezirlik, güç dengesi ve erdemler sistemi gibi kavramlar metinler arası bir okuma yöntemiyle ele alınacaktır. Amaç, bu kavramların yalnızca tanımsal içeriklerini değil, aynı zamanda birbirleriyle kurdukları ilişkiler üzerinden oluşturdukları anlam ağını da ortaya koymaktır. Bu kavramlar ne yalnızca klasik İslâm siyaset teorisinin doğrudan bir devamı ne de tamamen yerel ve özgün unsurların ürünü olarak değerlendirilmiştir. Aksine Osmanlı müellifleri bu kavramları; fıkhi, tasavvufi, felsefî ve Fars ve Türk siyaset geleneklerinden beslenen çok katmanlı bir çerçevede yeniden yorumlamışlardır. Bu bölümde amaç, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde kavramların nasıl tanımlandığını, hangi bağlamlarda kullanıldığını ve hangi işlevleri üstlendiğini ortaya koymaktır. Böylece Osmanlı siyaset düşüncesinin özgünlüğü, kavramların içerik, anlam ve işlev dönüşümleri üzerinden somut biçimde gösterilecektir.

1. Devlet, Siyaset ve Adalet

Dönemin devlet, siyaset ve adalet anlayışında, teorik çerçeveden ayrılmayan fakat uygulamada belirginleşen bazı anlam daralmaları dikkat çekmektedir. Bu daralma, kavramların idari pratikler, toplumsal düzen arayışı ve yönetsel ihtiyaçlar doğrultusunda daha somut ve işlevsel bir içerik kazanmasıyla ortaya çıkar. Böylece söz konusu kavramlar, hem tarihsel sürekliliğin taşıyıcıları olmaya devam etmiş, hem de dönemin siyasi-tecrübî bağlamında özgün bir pratik işlev üstlenmiştir. Buradaki inceleme, bu pratik yönelimin kavramsal sınırları nasıl belirlediğini ve anlam çerçevesini hangi yönlerde daraltarak şekillendirdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Neden bir devletin gerekli olduğuna dair görüşler Antik Yunan felsefesinden itibaren dile getirilen bir konudur. Devlet anarşinin meydana gelmemesi için İslâm siyaset düşüncesine de akli bir delil olarak girmiştir. Naklî delil olarak ise ulu'l-emr'e itaat

şeklindeki ayet genel itibarıyla kullanılmıştır.⁷⁴² Bu konu daha sonra Osmanlı siyaset düşüncesinde “nizam” kavramına katkıda bulunan bir temel sağlamıştır.

İslâm düşüncesinde *siyaset* terimi iki büyük anlam alanına sahiptir. Birinci anlamıyla siyaset, felsefi tasnif bağlamında daha önce bahsedildiği gibi *insanın kendini, evini ve şehrini düzenleme bilgisidir*. Bu çerçevede siyaset, ahlâk ve ekonomi ile birlikte amelî felsefenin bir alt alanını oluşturur. İkinci anlamıyla ise siyaset, özellikle Türk-İslâm tarihindeki kullanımında “tedip”, “ta‘zîr” ve zaman zaman “ölümle sonuçlanan siyaseten cezalar” anlamına gelir. Siyâsetnâmelerde sıkça rastlanan “siyaset etmek”, çoğu kez düzeni sağlamak için uygulanan örfi yaptırımları ifade eder. Elimizdeki eserlerde de bu manasının yaygın kullanımı müşahade edilmiştir.

Kâbusnâme’nin girişinde siyaset kelimesinin bu özel kullanımına dikkat çeker ve siyaset olmaksızın hükmün geçmeyeceğini şu veciz ifadeyle açıklar: “*Hükmün geçmesi siyasetsiz olmaz. Siyaset göstermekte taksirlik gösterme, ta ki âlemin düzeni bozulmasın.*”⁷⁴³ Burada siyaset, açıkça *otoritenin icrası, düzenin devamlılığı ve gerektiğinde yaptırım gücü* anlamlarını yüklenmektedir.

Erken Osmanlı döneminin çağdaşı olan Memlûkler döneminde siyaset kavramı, doğrudan *yargı ve yönetim yetkisinin birleştiği* bir alanı ifade eder. Sultan, mezâlîm divanı aracılığıyla geniş bir yargı yetkisi kullanıyor ve bu kapsamlı yetki *al-siyâsa* olarak adlandırılıyordu. Mezâlîmde verilen hükümler çoğu zaman *Moğol yasaları* (yasa/yasaq) ve örfi hukuk doğrultusunda şekillenir; şer‘î hukukun yanı sıra laik-örfî unsurlar da önemli rol oynardı.⁷⁴⁴ İbn Teymiyye’nin ciddi eleştirilerine rağmen, şer‘î hükümlerin muğlak veya yetersiz olduğu durumlarda sultan, sultânî/örfî adalet anlayışı çerçevesinde davaları fermanla sonuçlandırabiliyordu.⁷⁴⁵ Bu durum, siyasetin Memlûk pratiğinde cezalandırma yetkisini içeren geniş bir idarî kavram olarak işlediğini gösterir.

Şeyhoğlu’nun *Kabusnâme* tercümesinde siyaset kavramı çoğunlukla devlet idaresi anlamıyla kullanılmış olmakla birlikte, kelimenin bağlam içindeki çağrışımları terbiye etmek, ehlileştirmek, takdir etmek gibi anlam kümelerini de barındırır. Doğrudan ceza anlamına gelmese bile, siyaset kelimesi keskin, otoriter ve düzen kurucu bir yön taşır. Örneğin:

⁷⁴² Örneğin Mâverdî’de devletin gerekliliği bahsi için bk. Ebu Hamid Ali b. Muhammed Mâverdî, *Nasîhatu’l-mülûk* (Mektebetü’l-Fellâh, 1983), 67-68; Ankaravî de itaatın gerekliliğine naklî delil ile yer vermektedir. Bk. el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 64.

⁷⁴³ Keykâvus, *Kabusname*, I/306.

⁷⁴⁴ David Ayalon, *Studies on Mamluks of Egypt* (Londra, 1977), 324.

⁷⁴⁵ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 211.

“Ve bahşâyîşi âdet edin; lâkin siyâseti terk etme, hâssa vezîre. Ve kendüzini vezîre rahîm dil gösterme.”⁷⁴⁶ Burada siyaset, yöneticinin otoriteyi koruma ve disiplini sağlama görevi olarak belirir.

“Gerek ki bir akçalık günâha yarım akçalık ukûbet kılasın. Hem kerem şartın ve hem siyâset resmin yerüne getirmiş olasın.”⁷⁴⁷ Bu örnek, siyasetin devletin verdiği ceza anlamındaki klasik kullanımını açık biçimde gösterir.

“Nite ki az gülmek ikinci siyâsetdür.”⁷⁴⁸ Burada siyaset, doğrudan ceza olmaksızın düzen ve mesafe koyma yoluyla otorite kurmayı ifade eder.

Metinde yemek düzenine dair verilen açıklamalar da aynı kavramsal çerçeveye işaret eder. Uluların (önde gelenlerin) yemeğe öncelikli katılması, yemeğin önce onlara sunulması ve kalan kısmın halka dağıtılması “siyaset ve tâzîm” amacı taşır.⁷⁴⁹ Bu kullanımda siyaset, cezalandırmadan ziyade sosyal hiyerarşiyi, saygı düzenini ve toplumsal mesafeyi korumaya yönelik bir disiplin ilkesidir.

Klasik İslâm siyaset düşüncesinde “siyâset etmek”, yönetmek manasının yanında cezalandırma, disiplin etme ve ıslah yetkisini de içerir.⁷⁵⁰ Bununla birlikte bu yetki sınırsız değildir. Siyâsetnâmelerde ve ahlâk kitaplarında sıklıkla zikredilen “ateşle azap etmek yalnızca Allah’a mahsustur” hadisine yapılan atıflar,⁷⁵¹ siyasetin sınırlarını ahlâkî ve ilahî ölçüler içine yerleştirir. Böylece siyaset, cezalandırma işlevini içermekle beraber, merhamet, ölçülülük, adalet ve ilahî sınırı aşmama ilkeleriyle kuşatılmış bir kavram olarak belirir.

Siyasetin mana tasavvurunun adalet bahsinde de devam ettiğini gözlemlemekteyiz. Esasen adalet mana kapsamı bakımından siyaset düşüncesinin en kapsamlı kavramlarından biridir. İslâm felsefesinde; nefsin güçlerinin itidaliyle ulaşılan erdemlerin en üst mertebisini ifade etmektedir. Tûsî’nin teorisi genel olarak Osmanlı tarafından kabul görmüştür.

Adalet kavramı Fars kültüründen İslâm medeniyetine geçmiş bir kavram gibi görülebilirse de İslâm müellifleri kavramları her zaman ayet ve hadislerle temellendirmişlerdir. Bedr-i Dilşâd’ın *Muradnâme*’sinde adaletle ilgili bir hadis aktarılır:

⁷⁴⁶ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 173/89b.

⁷⁴⁷ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 147/61a.

⁷⁴⁸ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 116/30b.

⁷⁴⁹ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 111/26b.

⁷⁵⁰ Amâsî de bir kıssa içinde siyaseti ceza anlamında kullanmıştır. bk. el-Amâsî, *Kitâb-ı Mir’âtu’l-Mülûk*, 78a/441.

⁷⁵¹ Örneğin “Zinhar od ile azap etmeyesin. Ancak Allah od ile azap eder.” şeklinde geçer; el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 89.

“inne’l-muksitîne indellahi ala menâbire min nurin an yemînirrahman” Yani, şüphesiz âdil olanlar Allah indinde nurdan minberler üzerinde Rahmân’ın sağındadır.⁷⁵²

Kâbusnâme’de geçen “Zulme sabır gösterme tez dad ile tımar et.”⁷⁵³ ifadesi adaletin normatif ya da soyut bir ilke olmasından ziyade zulmü fiilen ortadan kaldırmayı amaçlayan etkin bir siyasal işleve sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda adalet kavramı, zulüm karşısında tedip ve ıslah edici bir siyaset pratiği hâline gelir.

Siyasetnâmelerde adalet kavramının ele alındığı bağlamlarda Enûşîrvân figürünün sıklıkla anılması dikkat çekmektedir. Bu durum, Enûşîrvân’ın Fars siyaset geleneğinde adaletin ideal hükümdarlıkla özdeşleştirildiği sembolik bir referans olduğunu göstermektedir. Örneğin *Muradnâme*’de Enûşîrvân’ın adil olduğu vurgulanır ve Hz. Peygamber’in onun döneminde doğduğuna dair hadise atıf yapılarak⁷⁵⁴ bu figür ideal hükümdar örneği olarak öne çıkarılır.

Devletin anarşiyi engelleyen, siyasetin tedip ve ıslah edici, adaletin ise zulmü ortadan kaldırıcı pratik mahiyetleri İslâmî teorilerle birlikte Türk devlet geleneğinin davranışsal hafızasıyla da beslenmiştir. Devlet kavramı, varlık nedenini düzenin korunması, haksızlığın giderilmesi ve halkın dağılmaktan kurtarılması olarak kodlanır. Türk siyasi kültüründe töre, normatif bir çerçeve olmanın ötesinde, doğrudan halka temas eden bir salahiyet alanı olarak devletin zulmü engelleme ve nizamı sürdürme görevini meşrulaştırmış; bu nedenle Osmanlı siyaset düşüncesinde devlet-adalet-siyaset üçlüsünün pratik anlamları, kökleri Türk töresine dayanan tarihsel bir davranış kalıbı içinde şekillenmiştir.

2. Hükümdar Telakkisi

Erken dönem Osmanlı hükümdarlık telakkisinin özgünlüğü, büyük ölçüde hilâfet ve dinî hükümdarlık anlayışı bağlamında başvuru referans çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu döneme ait padişahlık babları ve hükümdar vasıflarını ele alan metinler, Osmanlı siyaset düşüncesinin belirli kavramlar etrafında şekillendiğini göstermektedir. Bu bağlamda hilâfet/imâmet, sultân-ı İslâm, zıllullâh ve kut kavramları, erken Osmanlı hükümdarlık telakkisini anlamada özellikle dikkat çekici unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu kavramların dönemsel anlam dünyaları, Osmanlı hükümdarının din ile kurduğu ilişkiyi ve bu ilişkinin siyasî meşruiyet zeminini nasıl inşa ettiğini ortaya

⁷⁵² Adil yerine muksit kelimesi geçer, manası adildir. Müslim, *İmare*, 18; *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, 1997, I/213.

⁷⁵³ “Zulme sabretme; hemen adaletle düzelt / ıslah et.” Keykâvus, *Kabusname*, I/307.

⁷⁵⁴ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, 1997, I/226-227.

koymaktadır. Hilâfet ve sultân-ı İslâm unvanları hükümdarın dinî meşruiyetini ve ümmet nezdindeki konumunu belirlerken; kut kavramı liyakat ve yönetme ehliyetine, zıllullâh anlayışı ise hükümdara mazlumlara koruma, adaleti tesis etme ve toplumsal düzeni sağlama sorumluluğu yüklemektedir. Bu çerçevede hükümdarın görev ve gereklilikleri ile vezir ve diğer yardımcılarıyla kurduğu ilişkiler, Osmanlı hükümdarlık telakkisinin ahlâki, dinî ve idari boyutlarını birlikte yansıtan tamamlayıcı unsurlar olarak ele alınacaktır.

2.1. Hilâfet/İmâmet

Hilâfet anlayışı, İslam siyaset düşüncesi tarihinde zaman içinde önemli dönüşümlere uğramış; bu dönüşümler, siyasî meşruiyetin dayandığı teorik temellerin yeniden şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, hilâfet kurumunun Osmanlı sultanlarıyla olan ilişkisinin tarihsel ve kavramsal boyutlarına, Memlûk siyaset teorisinin etkisi çerçevesinde değinilmesi gerekir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren sultanlar, güçlü devlet yapıları ve askerî güçleri sayesinde kendilerini İslâm ümmetinin hâmisî olarak görmeye başlamışlardır. Bu anlayış, klasik hilâfet tasavvurunun ötesinde, fiilî otoritenin meşruiyetin temel kaynağı olarak kabul edildiği bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Memlûkler'den devralınan teorik birikim, Osmanlı hilâfet anlayışının temellerinden birini oluşturmuştur. Bu miras, seçim usulleri, ehlü'l-hal ve'l-akd ve biat gibi konular üzerinden Osmanlı siyaset düşüncesine aktarılmıştır.⁷⁵⁵ Bu bağlamda Memlûkler, önemli bir ilmî üretim geleneği tesis etmekle birlikte Abbâsî hilâfetini Kahire'de sembolik olarak devam ettirerek, hilâfet kurumunun siyasî temsil biçimini yeniden yorumlamışlardır. Bir Türk-İslâm devleti olarak Osmanlı ile doğrudan siyasî rakip olmaları, Memlûkleri Osmanlı siyaset düşüncesiyle karşılaştırmalı olarak ele alınabilir kılmaktadır.

Memlûkler, Abbâsî hilâfetini Kahire'de sembolik olarak devam ettirirken, fiilî siyasî otoriteyi sultanın elinde toplamışlardır. Bu modelde halife, siyasi meşruiyetin temsili bir figürü olarak kalmış, sultan ise hem idarî hem dinî sahalarda ön plana çıkmıştır. Memlûk siyaset düşüncesinin sistematik temellerinden biri, Bedreddin İbn Cemâa'nın eserinde bulunabilir. İbn Cemâa'nın eseri, hilâfet telakkisinde Türklerin siyasî otoriteyi devralmasıyla yaşanan dönüşümün önemli temsilcilerinden biridir. Abbâsîler döneminde Mâverdî ile sistematik bir form kazanan hilâfet anlayışı, Selçuklular döneminde

⁷⁵⁵ Hilâfet kurumunun yetki ve temsil bakımından geçirdiği dönüşümü değerlendirmek üzere Memlûk dönemi alimlerinden İbn Cemâa'nın yaklaşımı açıklayıcı bir örnektir. bk. Bedrüddin İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* (Katar, 1988), 52-55.

Gazzâlî'nin katkısıyla yeniden yorumlanmış, Memlûkler döneminde ise İbn Cemâa tarafından günün siyasî gerçekliklerine uyarlanarak yeniden ele alınmıştır. Bu bağlamda, onun eseri klasik Türk-İslâm siyaset düşüncesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. İbn Cemâa, imâmetin temel şartları arasında “dinin korunması” (hîrâsetü'd-dîn) ve “Müslümanların işlerinin yönetimi” (siyâsetü'd-dünyâ) gibi pratiğe yönelik, güç merkezli unsurları ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, hilâfetin meşruiyetini teorik ilkelere çok fiilî otoriteye dayandıran bir çizgiyi yansıtmaktadır. Ayrıca, Selçuklu dönemi siyâsetnâme geleneğinin önemli isimlerinden Turtûşî'ye atıfta bulunması, özellikle “zulmün ortadan kaldırılmasını” imâmetin en öncelikli şartı olarak öne çıkarması ve ardından “zıllullah” kavramına yaptığı vurgu, bu anlayışın Selçuklu siyaset düşüncesiyle olan bağına ortaya koymaktadır.⁷⁵⁶ Tüm bu unsurlar, İbn Cemâa'nın hilâfet anlayışının, Memlûkler üzerinden Osmanlılara intikal eden siyasî meşruiyet anlayışının zeminini oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Osmanlıların hilâfeti devralma sürecinde başvurdukları teorik arka planın inşasında İbn Cemâa'nın katkısı dikkate değerdir.

İbn Cemâa, Mâverî'nin bölgesel hükümdarların fiilî otoritesini meşrulaştırmak amacıyla ileri sürdüğü ‘zor kullanma’ tezini, imâmetin bizzat zor yoluyla ele geçirilmesini meşru görececek şekilde yeniden yorumlamıştır. İbn Cemâa'ya göre, eğer halihazırda bir imam yoksa ve biri biat veya tayin olmaksızın, yalnızca kendi gücü ve askerî otoritesiyle halkı itaate zorlayarak yönetimi ele geçirirse, bu durum geçerli bir imâmet oluşturur ve ona itaat farz hâline gelir. Dahası, böyle bir yöneticinin cehaleti veya ahlâkî zafiyetleri onun imâmetini geçersiz kılmaz. Hatta bu yolla kurulmuş bir imâmet, bir başkası tarafından aynı yöntemle sona erdirilirse, yenisi öncekinin yerini alır. Bu yaklaşım, hilâfetin fiili otoriteyle iç içe geçtiği Memlûkler dönemi ve Abbâsî halifesinin sultana meşruiyet verme sahnesi açısından oldukça açıklayıcıdır; çünkü İbn Cemâa'nın bu yorumu, meşruiyeti fiilî güç temelinde tanımlar, bu da sultanın hilâfete değil, hilâfetin sultana bağımlı hâle geldiği siyasal modeli destekler.⁷⁵⁷

Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *Târîhü'l-hulefâ* adlı eserinde aktardığı üzere, Baybars tarafından hilâfetin yeniden ihdas edilmesi sürecinde, halifelik makamı geniş törenlerle, sembollerle ve siyasî temsillerle yeniden canlandırılmıştır.⁷⁵⁸ Ancak bu süreçte, hilâfet

⁷⁵⁶ Bedrüddîn İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* (Katar, 1988), 48-50.

⁷⁵⁷ İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, 55.

⁷⁵⁸ İlk olarak, el-Mustansır'ın Abbâsî soyundan geldiği, önde gelen büyüklerle gerçekleştirilen bir soy tespiti töreniyle belgelenmiş, ardından adı hutbelerde okunmuş ve sikkelere basılmıştır. Halife, Cuma hutbesinde Benî Abbâs'ın şerefini anlatan bir konuşma yaparak halka hitap etmiş, bu yolla Abbâsî hilâfetinin sembolik olarak yeniden canlandırıldığını ilan etmiştir. Ancak süreç yalnızca halifenin tanınmasıyla sınırlı kalmamış, esas itibarıyla sultanın meşruiyetini tesis edecek sembolik rollerle devam etmiştir. Halife el-Mustansır, Sultan Baybars için özel olarak bir halifelik cübbesi diktirmiş ve onun adına

makamının daha çok sembolik bir rol üstlendiği ve fiili siyasî otoritenin esasen Memlûk sultanı tarafından kullanıldığı görülmektedir. Memlûk siyasi teorisinde sultanın meşruiyeti, Abbâsî halifesi tarafından verilen bey'a (biat) ile sağlanmakta, bunun yanında ulemâ, devletin ileri gelenleri ve ordu komutanlarının onayı ile de pekiştirildiği belirtilmektedir. Böylece sultanlık, hem dinî bir otorite olan halifenin sembolik desteğine hem de askerî-sivil elitin rızasına dayanıyordu.⁷⁵⁹

7./13. yüzyılda Memlûkler İslâm dünyasında güçlü bir konumda değerlendirilmiştir. Nitekim Sultan Baybars'ın 658/1260'taki Ayn Calut Zaferi ile Moğol ilerleyişi durdurulmuş; böylece Mısır, ticaret yolları üzerinde barış ve istikrar ortamına kavuşmuştur. Bu görece istikrar dönemi bir asırdan uzun sürmüştür. Ancak 8./14. yüzyıl sonlarında yaşanan veba salgını, Çerkes kökenli askerî sınıfın Bahrî (Türk) Memlûklerin yerini alması, Timur'un Suriye seferi ve giderek kötüleşen ekonomik şartlar, 923/1517'de Osmanlılar tarafından gerçekleştirilen fetihle sona ermiştir.⁷⁶⁰

Her ne kadar Memlûkler bu modeli tarihsel pratikte temsil etmiş olsa da hilâfet ile fiilî kudret arasındaki ilişkinin teorik temellendirmesi Selçuklu dönemi düşüncesinde şekillenmiştir. Bu noktada İmam Gazzâlî belirleyici bir yere sahiptir. İmam Gazzâlî, hilâfetin meşruiyetinde “şevket” (fiilî kudret/güç) unsuruna özel bir önem atfeder ve bu kudretin Selçuklu dönemi itibarıyla Türklerin elinde olduğunu açıkça belirtir.⁷⁶¹ Ona göre, “şevket” askerî güç bağlamında imamın otoritesini koruma ve fitneyi bastırma kapasitesiyle de ilgilidir. Bu bağlamda Gazzâlî şöyle der:

*Bu çağda halk tabakaları arasında kudret ve güç, Türklerdedir. Allah, onları bu yüce makama sevgiyle bağlamış, hilâfete yardım etmeyi ve devletin düşmanlarını bastırmayı Allah'a yakınlık vesilesi olarak gören bir topluluk hâline getirmiştir. Öyle ki, onlar halifenin imâmetini tanımayı ve ona itaat etmeyi, tıpkı Allah'ın emirlerine uymak ve peygamberlerini doğrulamak gibi bir iman esası olarak benimserler.*⁷⁶²

Gazzâlî bu sözleriyle yalnızca Selçuklu sultanın askerî desteği yanında halk tabanındaki dinî sadakati de hilâfet meşruiyeti açısından değerlendirir. Türklerin sert

bir ferman yazdırmıştır. Bu cübbe, Baybars'a hilâfetin otoritesini taşıdığı anlamına gelecek şekilde bizzat halife tarafından törenle giydirilmiş, bu esnada ferman minberden okunmuştur. Ardından düzenlenen görkemli bir geçit töreniyle Sultan, Bab el-Nasr'dan geçerek Kahire'ye girmiş, şehir süslenmiş, halifenin gönderdiği fermanı taşıyan kişi onu başının üzerinde tutarak at üzerinde ilerlemiş, ileri gelenler ise yaya olarak eşlik etmiştir. Halifeye saray erkânı tahsis edilmiş, ama bu daha çok şekli bir protokol niteliği taşımıştır. Bk. Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 374.

⁷⁵⁹ Holt, “The Structure of government in the Mamluk Sultanate”, 45.

⁷⁶⁰ Peter Malcolm Holt, “The Structure of government in the Mamluk Sultanate”, *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades* (Warnister: Aris&Phillips, 1977), 47.

⁷⁶¹ İbn Cemâa, imâmetin oluşumuna dair klasik yollar arasında üçüncü bir yol olarak zor kullanılarak imâmetin kurulabileceğini belirtirken bu görüşü, özellikle Gazzâlî'nin “şevket” kavramını kullanarak ifade etmesi dikkat çekicidir. İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm*, 55.

⁷⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* (Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekafiyye, ts.), 182.

mizacına dair yöneltlen eleştirileri ise “şevket”in zayıflığını değil, insan tabiatının kaçınılmaz iniş çıkışları olarak yorumlar. Öyle ki, bu toplulukta imamın otoritesini tanımayan kimse yoktur; hilâfetin düşmanlarına karşı savaşmayı “cihad” olarak kabul ederler.⁷⁶³ Böylece Gazzâlî, fiilî güç ile uhrevî meşruiyeti birleştirerek, Türk unsurunu Hilâfet teorisinin bir parçası hâline getirir.

Gazzâlî, hadislerden hareketle imama itaati tartışırken bu itaatin mutlak olmadığını, yalnızca Allah’a itaat sınırları içinde geçerli olduğunu açıkça vurgular. Ona göre, imam Allah’a uygun emir verdiğinde itaat edilir, günaha çağırdığında ise ona karşı çıkmak gerekir. Bu görüşünü sahabenin uygulamalarıyla temellendirir. İmametin önemi ve tehlikesini ise şu sözlerle özetler:

“İmamlar Kureyş’tendir; onlar sizde üç şeyi yerine getirdikleri müddetçe: merhamet istendiğinde merhamet ederler, hükmettiklerinde adaletle hükmederler, söz verdiklerinde sözlerini tutarlar. Bunları yapmazlarsa Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerine olur. Allah onlardan hiçbir farzı ve nafileyi kabul etmez.”

Bu hadisle birlikte Gazzâlî, hilâfetin meşruiyetini yalnızca Kureyş nesebine dayandırmakla kalmaz; aynı zamanda adalet, merhamet ve ahde vefa gibi ahlâkî şartlarla da kayıtlar. Diğer hadislerde ise, “Üç sınıf insan vardır ki Allah onlara kıyamet günü bakmayacaktır: yalancı imam, zina eden yaşlı, kibirli fakir” buyurularak, adaletsiz ve yalancı imamların ahirette Allah’ın gazabına uğrayacağı bildirilir. Böylece Gazzâlî, imâmetin hem soya dayalı meşruiyetini (Kureyşîlik) hem de ahlâkî-dinî sorumluluklarını birlikte korumuş olur.⁷⁶⁴

İbn Sînâ, hilâfeti yalnızca şer’î dayanağa oturtmuş; halifenin en temel niteliği olarak şeriatı herkesten iyi bilmesini öne sürmüştür. Bunun yeterli olmaması durumunda ise halk tarafından zorla azledilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁶⁵ Bu yaklaşımın, Gazzâlî’nin hilâfet anlayışından farklı olduğu görülmektedir. Zira Gazzâlî, felsefenin metafizik alanına yönelttiği eleştirilerde şeriata aykırılığa dikkat çekerken; siyaset teorisinde aksine, gücü elinde bulunduranın iktidara geçeceğini ve özellikle Türklerin övgüye değer kurumsal yapılarıyla bu sürecin doğal taşıyıcıları olduklarını belirtir. Gazzâlî, siyasî otorite açısından dinî bilgi açısından yetkin olmayan hükümdarların imkanından bahseder. Dolayısıyla, Gazzâlî’nin metafizikte şer’î otoriteyi vurgularken siyasette fiilî

⁷⁶³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâ’ihu’l-Bâtıniyye*, 183.

⁷⁶⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâ’ihu’l-Bâtıniyye*, 208.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’Şifâ: el-İlâhiyât: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 385.

gücü meşruiyetin temel unsuru kabul etmesi, İbn Sînâ'nın hilâfet görüşleriyle karşılaştırıldığında dikkat çekici bir ayrışmayı ortaya koymaktadır.

Osmanlı döneminde “halife” unvanı, teorik olarak insanın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olması anlayışına dayandırılrsa da uygulamada bu kavramın anlamı daha esnek biçimlerde kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda, “halife” unvanı doğrudan “Müslümanların hükümdarı” anlamında Osmanlı padişahları için de tercih edilmiştir. Bu durum, halifelik kavramının hem tarihsel hem de siyasî bağlama göre yeniden anlamlandırıldığına işaret eder. Bu anlam kaymasının kökenleri, Osmanlı öncesi literatürde de gözlemlenebilmektedir. Örneğin, *Kâbusnâme* adlı eserde, Büveyhî hükümdarı Fahrüddin “zamanının halifesi” olarak anılmaktadır.⁷⁶⁶ Bu kullanım, dönemin Abbâsî ulemâsından Mâverdî'nin hilâfeti belirli şer'î ve meşrûî sınırlar içinde tanımladığı siyaset teorisiyle çelişmektedir. Bu tür örnekler, halifelik unvanının siyasî veya sembolik amaçlarla esnek biçimde kullanılabildiğini ve bu yaklaşımın Anadolu'ya da taşındığını göstermektedir.

Osmanlı'da hilâfet anlayışının ilk izlerini takip edebilmek için erken dönem tarih kroniklerine, özellikle de mukaddime bölümlerine başvurmak önemlidir. Bu metinlerde Osmanlı padişahlarına atfedilen sıfatlar, hilâfetin meşruiyetle kurduğu ilişkiyi ortaya koyar. Oruç Beğ *Tarih*'inin girişinde yer alan ifadeler buna örnek teşkil eder. Eserde, Osmanlı hanedanının soy zinciri verilirken I. Bayezid için “zamanın padişahı” tanımlamasının yanı sıra, “İslâm ve Müslümanların sultanı, mücahidlerin sultanı” şeklindeki sıfatlar kullanılmaktadır.⁷⁶⁷ Bu tür nitelemeler, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde padişaha atfedilen dinî-siyasî rolün, hilâfet nosyonu etrafında şekillenmeye başladığını göstermektedir.

Osmanlıların erken dönem hilâfet anlayışı, klasik Abbâsî hilâfet modelinden farklı olarak, daha çok fiilî siyasi ve askerî güce dayalı bir egemenlik anlayışını geliştiren Türk-İslâm siyaset düşüncesini benimsemiştir. 656/1258'de Abbâsî hilâfetinin Moğollar tarafından sona erdirilmesiyle hilâfet, İslâm dünyasında bir otorite boşluğu yaratmış, bu süreçten sonra her güçlü Müslüman hükümdar, hilâfetle ilişkilendirilen bazı unvanları taşımaya başlamıştır. Osmanlılar da başlangıçta doğrudan hilâfet iddiasında bulunmamış, ancak İslâm dünyasında siyasî üstünlüklerini meşrulaştıran dinî ve siyasi unvanları kullanarak otoritelerini pekiştirmişlerdir. Erken Osmanlı döneminde hilâfet anlayışı daha çok Müslümanların koruyuculuğu ve gaza geleneği üzerinden şekillenmiştir. Osmanlı

⁷⁶⁶ Keykâvus, *Kabusname*, I/292.

⁷⁶⁷ Oruç bin Âdil, *Oruç Beğ Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 4/2a.

sultanları, özellikle Mekke ve Medine'nin himayesi ve hac yollarının güvenliği gibi konulara önem vermiştir. Örneğin, I. Selim'in Mısır'ı fethi öncesinde Osmanlılar, Memlükler ile rekabet halinde olmuş, hac yollarının güvenliği konusunda üstünlük sağlama çabasında bulunmuşlardır. Memlüklerin, bu yolları yeterince koruyamadıkları iddiası, Osmanlıların kendi siyasî otoritelerini dinî bir görevle meşrulaştırma stratejisinin bir parçasıydı. Öte yandan, II. Mehmed dönemine gelindiğinde, Osmanlıların hilâfet anlayışı biraz daha belirginleşmiştir. II. Mehmed, İslâm dünyasında liderlik iddiasını güçlendirmek amacıyla “sultân-ı rûy-i zemîn (yeryüzünün sultanı)” gibi unvanlar kullanmış ve İslâm dünyasının en büyük siyasî gücü olarak kendini konumlandırmıştır. Bu dönemde hilâfet, doğrudan bir Abbâsî hilâfet anlayışı yerine, Osmanlı sultanlarının fiilî hakimiyetleri ile tanımlanan bir otorite modeli olarak görülmüştür. I. Selim'in Mısır Seferi (923/1517) öncesine kadar Osmanlılar, resmî olarak halifelik iddiasında bulunmamış, ancak İslâm dünyasında en büyük siyasî ve askerî güç olmaları nedeniyle bu rolü fiilî olarak üstlenmişlerdir. Mekke ve Medine'ye yönelik himaye, hac yollarının korunması ve İslâm dünyasının Hristiyan saldırılarına karşı savunulması gibi misyonlar, Osmanlı padişahlarının hilâfet anlayışının erken dönem temel unsurlarını oluşturmuştur.⁷⁶⁸

Büyük Selçuklu sultanları döneminde unvanlar da bu değişen siyasî ve meşrûiyet yapısına göre şekillenmiştir. ‘Rûkneddin, Şahenşah, Sultânü'l-Muazzam, Sultânü'l-Mağrib ve'l-Maşrık, Kâsım-ı Emirü'l-Mü'minin, Sultânü'l-Alem, Sultân-ı Gâlib, Sultân-ı Kahır, Zıllullah fi'l-Arz' gibi unvanlar,⁷⁶⁹ hükümdarın siyasî olmakla birlikte kutsal bir otorite taşıdığına işaret eden anlamlar yüklenmiştir. Anadolu Selçuklularında bu eğilim daha da belirginleşmiş, sultanlar Fars tarihinden alınan ‘Keyhüsrev’ ve ‘Keykâvus’ gibi unvanları benimseyerek hükümdarlık anlayışlarını tarihsel derinlik ve meşrûiyetle

⁷⁶⁸ İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 144-146.

⁷⁶⁹ *Rûkneddin*, hükümdarın dinî düzenin dayanağı olduğunu ifade eden “dinin direği” anlamında bir lakapken; *Şahenşâh*, İran siyaset geleneğinden devralınan ve “hükümdarların hükümdarı” anlamına gelen evrensel üstünlük iddiasını yansıtan bir unvandır. *Sultânü'l-Mu'azzam*, sultanın yüceltilmiş ve diğer hükümdarlar karşısındaki üstün konumunu vurgularken; *Sultânü'l-Mağrib ve'l-Maşrık* ile *Sultânü'l-Alem* gibi ifadeler, Doğu-Batı bütünlüğünü kapsayan sembolik ve evrensel hâkimiyet söylemini dile getirir. *Kâsım-ı Emîrü'l-Mü'minin*, halifenin dinî otoritesi adına adalet ve yetki kullanan siyasî meşruiyet formülünü ifade ederken; *Sultân-ı Gâlib* ve *Sultân-ı Kâhir*, hükümdarın askerî başarı, fiilî güç ve rakipler üzerindeki mutlak üstünlüğünü öne çıkaran unvanlardır. *Zıllullâh fi'l-Arz* ise hükümdarın ilahî adaletin yeryüzündeki temsilcisi olduğu düşüncesine dayanan teorik-siyasî bir unvan niteliğindedir. Mehmed A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamanı* (Ankara: TTK Basımevi, 1992), 3/75-76.

pekiştirmişlerdir. Aynı zamanda “Kayser-i Rum” unvanına yönelerek Bizans’ın siyasî mirasına da sahip çıkma iddiasını sergilemişlerdir.⁷⁷⁰

Selçuklu sultanları, siyasî gelişmelere ve fetih alanlarına bağlı olarak unvan dağarcığını sürekli genişletmişlerdir: “Sultanu’r-Rûm ve’l-Acem”, “Sultanu’l-Bahreyn”, “Sultanu’r-Rûm ve’l-Efrec” gibi unvanlar,⁷⁷¹ hem İslâm dünyasının çeşitli etnik-siyasî unsurlarına hitap etme, hem de dinî-siyasî meşruiyetin farklı zeminlerde yeniden kurulması çabalarını yansıtır. Selçukluların siyaset sahnesine çıkışlarından itibaren, İslâm dünyasında halife ile sultanın yönetim alanlarının paylaşıldığı görülmektedir. Dünya işleri sultanın sorumluluğundayken, dinî konular halifenin görev alanında kalmıştır. Siyasî bakımdan halifenin sultana bağlı olduğu bu sistemde, Selçuklu hükümdarları ‘Kâsım Emirü’l-Mü’minîn’ unvanını almışlardır.⁷⁷² Halife, Selçuklu sultanlarından destek ve himaye alarak varlığını sürdürürken, aynı zamanda sultanlar için bir nüfuz kaynağı haline gelmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı öncesi Türk-İslâm siyaset düşüncesinde hilâfet kurumu, giderek daha fazla sembolikleşmiş; sultanın meşruluğu ise siyasî başarı, unvanlar ve halkın desteği gibi dinamik unsurlar üzerinden yeniden üretilmiştir. İlhanlı, Timurî ve Selçuklu gelenekleri, bu sürecin farklı aşamalarında, İslâm siyaset düşüncesiyle göçebe mirası ve yerel siyasî ihtiyaçları sentezleyen özgün meşruiyet pratikleri geliştirmiştir. Bu çerçevede, İnalcık’ın da belirttiği gibi, Orhan Bey’in ‘sultan’ unvanını ilk kullanan kişi olarak kaydedilmesi önemlidir. İbn Battûta, Orhan için ‘Bursa’nın Sultanı İhtiyâruddîn Orhan Bey’ ifadesini kullanarak, onun Türkmen hükümdarları arasında mal, asker ve toprak bakımından en kudretlisi olduğunu belirtir. Bu ifade Osmanlı beyliğinin kurumsallaşma sürecine ve siyasî kimlik arayışına ışık tutar.⁷⁷³

Necmeddîn-i Dâye’nin hilâfet anlayışı, insanın varlık düzenindeki konumunu, ruhî yetkinliğini ve toplum içindeki sorumluluklarını bir bütün olarak ele alır. Bu anlayış,

⁷⁷⁰ *Keyhüsrev ve Keykâvus*, İran efsanelerinde ideal hükümdar tipini temsil eden Keyânî hanedanına mensup efsanevi kralların adları olup, Selçuklu hükümdarları tarafından bu adların benimsenmesi, İranî meşruiyet diliyle kadim ve karizmatik hükümdarlık iddiasını ifade etmektedir. *Kayser-i Rûm* ise Roma-Bizans imparatorluk mirasına göndermede bulunan ve Anadolu (Rûm) coğrafyası üzerindeki mutlak siyasî hâkimiyeti vurgulayan bir unvan olup, özellikle Selçuklu ve erken Osmanlı siyaset dilinde evrensel imparatorluk iddiasının Hristiyan-Roma geleneğiyle kurulan sembolik devamlılığını yansıtmaktadır. Mikail Bayram, “Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi” 29 (2001), 67-68.

⁷⁷¹ *Sultanu’r-Rûm ve’l-Acem*, Anadolu (Rûm) ve İran coğrafyası (Acem) üzerinde siyasî hâkimiyet iddiasını ifade eden, Selçuklu ve İlhanlı dönemi, İslâm siyasî dilinde sultanın evrensel iktidar tasavvurunu yansıtan bir unvandır. *Sultanu’l-Bahreyn* (“iki denizin sultanı”) ifadesi, Akdeniz ve Karadeniz gibi iki büyük deniz havzasına erişimi ve deniz ticaret yolları üzerindeki üstünlüğü vurgulayan sembolik bir egemenlik söylemi olarak kullanılmıştır. *Sultanu’r-Rûm ve’l-Efrec* ise Rum (Bizans/Anadolu) ve Frenk (Batı Hristiyan dünyası) coğrafyalarına yönelik siyasî üstünlük iddiasını dile getirerek, özellikle Haçlılar sonrası dönemde İslâm hükümdarının Doğu ve Batı dünyası üzerindeki sembolik hegemonya iddiasını ifade eden bir unvan formülü niteliğindedir.

⁷⁷² Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul, 1998), 311.

⁷⁷³ İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I/430.

insanın bireysel bir varlık olmanın yanında ilahî adaletin yeryüzündeki temsilcisi olduğunu vurgular. Bu nedenle, hilâfet, Dâye'nin düşünce dünyasında, bireyin manevi gelişimi ile toplumun düzeni arasında kurulan ilahî bir bağıdır.⁷⁷⁴ Umûmî padişahlık, halkın tümünü kapsayan bir yönetim biçimi olarak tanımlanmakta olup, sûfî düşüncede ahlâk temelli bir yaklaşım içermektedir. Bu anlayışa göre, böyle bir yöneticilik vasfı ancak ahlâken olgunlaşmış bireylerde tezahür edebilir.

Hilâfet, aynı zamanda metafizik ve kozmolojik bir olgudur. Osmanlı son dönemi hilâfet anlayışını çalışan İsmail Kara'ya göre bu makamın otoritesi, halktan veya dünyevi gücünden değil, ilahî kaynaklı bir lütuf ve tasarrufla yukarıdan aşağıya doğru akan hiyerarşik bir nizamdan doğar. Bu anlayışa göre halifeye/sultana itaat, ayet ve hadislerle şekillenen, Allah'tan Peygamber'e, oradan da ülu'l-emre uzanan manevi bir itaat zincirinin parçasıdır.⁷⁷⁵ Fakat Erken dönem Osmanlı devrinde, zıllullah ve hilâfet anlayışı anlam kapsamlarının farklı okunmasından ötürü, sultan indinde İsmail Kara'nın zikrettiği gibi metafizik anlayıştan ziyade liyakat ile kazanılan bir hilâfet ve zıllullah anlayışını ifade etmektedir. Nitekim bu makam gayret ve çaba ile kazanılır.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde, bir başka insan tarafından yönetilmesi düşünülemeyecek derecede mükemmel vasıflara sahip olan yönetici figürünü “imam” olarak tanımlar: “Başka bir insan tarafından yönetilemeyen reis imamdır. O erdemli şehrin ilk yöneticisidir. O erdemli şehrin ilk yöneticisi ve faziletli ümmetin reisi ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir.”⁷⁷⁶ Fârâbî hakkında Richard Walzer, onun görüşlerinde Türk köklerinin yansımalarının bulunmadığını, her zaman sufi bir kıyafeti giymesine rağmen mistik düşüncenin teorisinde bulunmadığını ifade eder.⁷⁷⁷ Fakat bu konuda alternatif görüşler sunulabileceği görüşündeyiz. Çünkü Fârâbî'nin imam tanımı, yönetici otoritesini evrensel düzeyde kurgulaması bakımından Türk devlet geleneğinin dünya hükümdarlığı fikriyle ve özellikle Fars kökenli “şehinşah” anlayışıyla benzerlik arz eder. Bununla birlikte, “ümme” ve “imam” kavramlarının kullanımı, Fârâbî'nin bu siyasal modeli İslam düşüncesindeki hilâfet teorisi ile de ilişkilendirdiğini düşündürmektedir. Her ne kadar Fârâbî hilâfeti açık bir kurumsal yapı olarak değil,

⁷⁷⁴ Osman Mutluel - İdris Türk, “Necmeddin Râzî Dâye'nin Siyaset Felsefesinin Tasavvufi Temelleri” 34/2 (2023), 445-464.

⁷⁷⁵ İsmail Kara, “Halife, Sultan, İmparator II. Abdülhamid Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not”, *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 483.

⁷⁷⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul, 2021), 202-203.

⁷⁷⁷ Richard Walzer (ed.), *Al-Farabi on the Perfect State. Abu Nasr Al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl Al-Madina Al-Fadila, A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary* (Oxford: Peeters Press, 1985), 3-4.

faziletli bir yöneticilik ideali çerçevesinde ele alsa da onun teorisi daha sonra geliştirilecek İslâm siyaset düşüncesi üzerinde önemli bir kavramsal zemin sunmuştur.

Erken Osmanlı döneminde siyaset felsefesinin temsilcisi olan Amasî, siyaseti her bireyi kendi konumuna ve derecesine yerleştirerek hak ettiği değeri vermek, güçlülerin zayıflara baskı yapmasını ve haksızlık etmesini önleyici bir düzen olarak tanımlar. Ona göre siyaset, ilâhî siyaset (siyaset-i ilâhî) ve melik siyaseti (siyaset-i melik) olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Siyaset-i melik, işlerin nâmûs-i ilâhî tarafından belirlenen kurallara uygun olarak düzenlenmesi açısından toplumu yönetme işlevini yerine getirir. İlâhî ilham ile diğer insanlardan ayrılan ve itaat edilen kişiye, eski alimler tarafından *nâmûs* denilmiş, onun koyduğu hükümlere ise *ilahî nâmûs* adı verilmiştir. Fukaha ve muhaddisler ise nâmûsu şâri', ilahî nâmûsu da şeriat olarak adlandırmışlardır. Hükümler koymada ilâhî teyit ile öne çıkan bu şahsa, geçmiş alimler mutlak melik (melik-i ale'l-ıtlak), onun ortaya koyduğu hükümlere ise meliklik sanatı (sınâat-ı melik) derken; fukaha ve muhaddisler ise bu şahsı imam, fiilini ise *imâmet* olarak isimlendirmiştir.⁷⁷⁸

Amâsî, melikin siyasetini de fâzıl siyaset (siyaset-i fâzıla) ve nâkıs siyaset (siyaset-i nâkıs) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Amâsî'ye göre, faziletli siyaset, imâmet olarak adlandırılmakta olup, amacı halkın kemale ve mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Nâkıs siyaset ise tagallub olarak adlandırılır ve hedefi halkı köleleştirip kötülöklere, rezillöklere yönlendirmektir. Faziletli siyaset uygulayan meliklere *imam* denir. *Medînetü'l-Fâzıla*'da da ideal devleti yöneten kişiyi imam, reis ya da el-reîsü'l-evvel olarak tanımlanır. İmam, adaleti sağlayan, tebaasını dost olarak gören, şehirleri ve vilayetleri iyilikle dolduran ve arzuların kontrolünü elinde tutan kişidir. Nâkıs siyaset izleyen meliklere ise *mütegallib* denir. Mütegallib, zulmederek halkı köle haline getiren, şehirleri ve vilayetleri kötölöklere dolduran ve şehvî arzuların esiri olan kişidir. Toplumun yararı; güvenlik, huzur, dostluk, adalet, merhamet ve sadakatten ibarettir. Topluma zarar veren ise; korku, acı, kaos, haksızlık, zorbalık, sadakatsizlik ve ihanet gibi unsurlardır. Ülkeleri yönetmeye talip olanların ise, sevgi, öfke ve şehvetten oluşan nefsanî güçlerini kontrol altına almaları ve derin bir bakış açısı, doğru bir görüş, deneyimle oluşmuş karar verme yeteneği, azim, sabır, zenginlik ve güvenilir yardımcılar gibi yedi özelliği kazanmaları gerekmektedir.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 345-347/54a-54b.

⁷⁷⁹ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 351-353/55b-56a.

Ankaravî'nin eserinde de sultana verilen ten elbisesi saltanat, can elbisesi ise Allah'a kurbet (yakınlık) olarak zikredilmektedir.⁷⁸⁰ Yine Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde Hz. Peygamber'i tanıtırken; "*Hem saadet hem keramet ehli o/Hem hilâfet, hem imâmet ehli o*"⁷⁸¹ ifadeleriyle çizdiği figür, klasik anlamda farklı meşruiyet alanlarını şahsında toplayan bütünleştirici bir otorite tipidir. Beyitte geçen saadet ve keramet, peygamberî ve velâyet merkezli manevî yetkinliğe işaret ederken; hilâfet ve imâmet kavramları, dinî ve siyasî temsil gücünü ifade etmektedir. Bu dört kavramın aynı kişide toplanması, İskender'in -ve daha geniş anlamda ideal hükümdarın- hem uhrevî hem dünyevî alanlarda yetkili kılındığını gösterir. Böylece Ahmedî, peygamberlik, velâyet ve siyasal iktidar arasındaki ayrımı keskin çizgilerle ayırmak yerine, bunları aynı ahlâkî ve metafizik zeminde buluşturan bir siyaset tasavvuru sunmaktadır.

II. Murad devrinde manzum olarak kaleme alınan Bedr-i Dilşâd'ın *Muradnâme* adlı eseri, çoğunlukla *Kâbusnâme* tercümesi olarak değerlendirilmekle birlikte, içerdiği eklemeler ve yeniden düzenlemeler sayesinde özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yönüyle eser, dönemin siyasî, dinî ve kültürel zihniyetini yansıtan yeniden yorumlanmış bir nasihatnâme olarak değerlendirilebilir. Bedr-i Dilşâd, eserini baştan sona hiyerarşik bir düzene oturtmuştur. Bölüm başlıklarını Allah Teâlâ, Hz. Peygamber, padişah ve vezir sırasına göre yeniden tasnif etmiş; klasik yapıya ek olarak bazı yeni bablar da eklemiştir. Bu düzenleme, siyasî öncelikler açısından da anlamlıdır. Özellikle eserin son kısmına eklediği "dünyanın sonu"na dair bölüm, hadislere dayalı olarak kıyamet öncesi olayları sıralarken İstanbul'un fethine de yer vermektedir.⁷⁸² Bu ayrıntı, eserin Osmanlı'nın siyasî ufkunu ve dönemin tarihsel beklentilerini de yansıttığını göstermektedir.

Eserin Hz. Peygamber'e dair ikinci bölümünün sonunda hilâfet meselesine doğrudan temas edilmektedir. Peygamber'in ardından ümmetin başına geçecek olanın "halife" olarak adlandırıldığı belirtilir ve "*Halîfe olur anlara şahlar*"⁷⁸³ ifadesiyle bu bağlamda hükümdarların konumu tanımlanır. Bu anlayış, hükümdarlığı doğrudan nübüvvetin devamı olarak konumlandırmakta; hilâfeti, nübüvvet makamına tâlî bir konumda, ancak onun mirasını taşıyan bir otorite biçimi olarak yüceltmektedir. Bu siyasî anlayış, padişahın şeriata uygun davranması gerektiği yönündeki nasihatlerle pekiştirilir. "*Nizâm ile âlem münevver olur*"⁷⁸⁴ ifadesiyle düzenin ilim ve adaletle sağlanacağına

⁷⁸⁰ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 6b.

⁷⁸¹ Ahmedî, *İskendernâme*, ts., 23.

⁷⁸² bk. *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997), II/1036.

⁷⁸³ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/209.

⁷⁸⁴ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/209.

işaret edilirken, yöneticilere itaati emreden ayetler de bu çerçevede yorumlanır. Padişahlık babına geçmeden önce gelen bu kısmın sonunda, hükümdarın velayet ve adaletle özdeşleştirilen bir figür olması gerektiği vurgulanır.

Padişahlık babının girişinde hilâfetin ‘*Nübüvve makamına tâlî*’ olarak âlem içinde yüce kılınması için edilen dua da⁷⁸⁵ bu anlayışı desteklemekte; hilâfet kurumunu salt siyasî bir yetki değil, aynı zamanda kutsal bir devamlılık ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Bu bağlamda Hz. Ömer örneği özel bir anlam taşır. Eserde Hz. Ömer “hilâfet makamında sultan” olarak nitelendirilir.⁷⁸⁶ “Pes anlaya âkıl ki kâmil ola / Şehenşehlik içinde âdil ola”⁷⁸⁷ beyitiyle onun için “şehenşehlik” unvanı kullanılmıştır. Bu beyitte hem ideal hükümdarın adaletle donanmış olması gerektiği vurgulanmakta hem de aklın merkezî rolüne dikkat çekilmektedir. Böylece *Muradnâme*, hilâfet anlayışının Osmanlı dönemindeki şekillenmesine dair de özgün ipuçları sunar. Hilâfet hem şer‘î düzenin teminatı hem de sultanın siyasî-ahlâkî konumunu meşrulaştıran bir kavram olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Muradnâme’de hilâfet kavramının tarihî ve siyasî boyutlarına dair dikkat çekici bir örnek de Endülüs Emevîlerine yapılan atıfta görülmektedir. Eserde, Hişâm b. Abdülmelik’ten söz edilirken şu ifadeye yer verilir: “Hişâmü ibni Abdi’l-Melik şâh iken / Hilâfet yüzünde şehenşâh iken”⁷⁸⁸ Bu beyitte hem Hişâm’ın hilâfet makamında olduğu belirtilmekte hem de onun “şahların şahı” (şehenşâh) olarak tanımlanmasıyla hilâfet otoritesinin yüceliğine işaret edilmektedir. *Muradnâme*’nin bu ifadesi, Abbâsî hilâfeti döneminde coğrafi olarak merkezden uzak bir konumda bulunan Endülüs Emevîlerinin hilâfet statüsünün kabul edildiğine dair dolaylı bir yorum imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla hilâfet unvanının yalnızca Abbâsî merkezli bir kurum olarak değil, farklı siyasî gelenek ve coğrafyalarda da meşruiyet kaynağı olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, hilâfet kavramının sadece teorik metinlerde değil, edebî-siyasî anlatılarda da esnek bir anlam çerçevesi içinde kullanıldığını göstermektedir.

Öte yandan Türk-İslâm devlet geleneğinde hükümdarlara verilen lakap ve unvanlar, şahsi nitelikleri yansıtan semboller olmanın yanında siyasal meşruiyetin hangi kaynaklara dayandığını gösteren önemli göstergelerdir. Bu bağlamda Selçuklu ve Osmanlı siyasi tecrübesi, lakap kullanımının anlam ve işlevi bakımından belirgin farklılıklar sergilemektedir. Selçuklu sultanları döneminde lakap ve unvanlar büyük

⁷⁸⁵ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/210-211.

⁷⁸⁶ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/212.

⁷⁸⁷ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/212.

⁷⁸⁸ *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, I/217.

ölçüde Abbâsî halifesi tarafından tevcih edilmiştir. Tuğrul Bey'in "Rükneddîn", Alp Arslan'ın "Ebü'l-Feth" ve "es-Sultânü'l-Mu'azzam", Melikşah'ın ise "Celâleddîn" ve "Melikü'l-Mülûk" gibi unvanlarla anılması, Selçuklu siyasal otoritesinin İslâm dünyasındaki meşruiyetini halifelik makamı üzerinden temellendirdiğini göstermektedir. Bu unvanlar, sultanların hem dinî hem de siyasî bakımdan İslâm ümmeti içerisindeki yerini teyit eden resmî ve sembolik araçlar olarak işlev görmüştür. Nitekim Selçuklu siyaset anlayışında lakaplar, diplomatik yazışmaların ve resmî temsilin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Osmanlı siyasal geleneğinde ise lakap kullanımının zamanla farklı bir mahiyet kazandığı görülmektedir. Osmanlı padişahları resmî belgelerde "sultan", "han" ve "padişah" gibi klasik unvanları kullanmaya devam etmekle birlikte, tarih yazıcılığı ve halk nezdinde daha çok kişisel vasıflara veya siyasî icraatlara dayalı lakaplarla anılmıştır. "Yavuz Sultan Selim", "Kanûnî Sultan Süleyman" ve "Fatih Sultan Mehmed" gibi örnekler, bu lakapların hükümdarların askerî başarıları, hukukî düzenlemeleri veya karakter özellikleriyle doğrudan ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu durum, Osmanlı siyasal meşruiyetinin dinî otoriteden ziyade fiilî başarı ve icraatlara ve Türk ananelerine dayandığını akla getirmektedir.

Osmanlıların 10./16. yüzyılda halifeliği kendi bünyelerine almalarıyla birlikte, İslâm dünyasında en güçlü dinî-siyasi otorite konumuna yükselmeleri, dışarıdan tevcih edilen resmî unvanlara olan ihtiyacı büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu süreçte lakaplar, yukarıdan verilen semboller olmaktan ziyade, tarihçilerin ve toplumun hükümdar algısını yansıtan tanımlayıcı unsurlar hâline gelmiştir. Böylece Osmanlı lakap geleneği, resmî meşruiyet söyleminden çok, siyasi pratiklerin ve toplumsal hafızanın ürünü olarak şekillenmiştir. Bu farklılaşmanın temelinde meşruiyet kaynağındaki dönüşüm yatmaktadır. Selçuklu siyasal yapısında meşruiyet, büyük ölçüde Abbâsî halifesinin dinî otoritesiyle ilişkilendirilirken; Osmanlılarda halifeliğin devralınmasıyla birlikte meşruiyet, merkezî iktidarın kendi kurumsal yapısı ve icraatları üzerinden inşa edilmiştir. Dolayısıyla lakap geleneğindeki dönüşüm, Selçukludan Osmanlıya uzanan süreçte siyasi otoritenin temsil biçimlerinde meydana gelen yapısal değişimin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

2.2. Sultân-ı İslâm

Dönemin siyaset literatüründe sıkça rastlanan "Padişah-ı İslâm" ve "Sultân-ı İslâm" gibi unvanlar, genellikle doğrudan Osmanlı hükümdarlarına hitaben kullanılmıştır. Bunlar yalnızca padişahın Müslüman bir hükümdar olduğunu ifade etmekle kalmaz; aynı

zamanda onun Müslümanların tamamı üzerinde temsili bir otoriteye sahip olduğu yönündeki iddiaya da işaret eder. Bu tür ifadeler, doğrudan “halife” unvanı kullanılmasa da padişahın ümmetin siyasî lideri olarak konumlandırıldığını gösteren dolaylı hilâfet atıfları olduğu düşünülmektedir. Söz konusu unvanlar, özellikle hilâfet kurumunun sembolikleştiği ve Abbâsî soyundan gelen halifelerin fiilî gücünü kaybettiği bir dönemde Osmanlı hükümdarına atfedilen dinî-siyasî meşruiyetin göstergeleri olarak değerlendirilmelidir. Bu kullanımlar, Osmanlı’nın hilâfeti doğrudan devralmasından önce bile, sultanın ümmetin koruyucusu ve nizamın sürdürücüsü olarak görüldüğüne dair önemli metinsel izler sunmaktadır.

Ankaravî’nin eserine ilişkin yapılan değerlendirmelerde, bu bağlamda önemli bir anekdot dikkat çekmektedir. II. Murad’ın tahtı oğlu II. Mehmed’e bırakmasının ardından bir süre inzivaya çekildiği bilinmektedir. Ankaravî, eserinde Hulefâdan bir halifenin ahiret hayatı için dünyevî otoritesini terk ettiğini aktararak, bu bağlamda “ey sultan-ı İslâm” hitabıyla halifelik ve sultanlık kavramlarının kesiştiği noktaya vurgu yapmaktadır. Ona göre, halifelik sadece dünyevî bir otorite değil, aynı zamanda uhrevî kazanımlarla da ilişkilidir. Ona cehd ile kazandığı bu halifelik işiyle ahiretini de kazanacağını söyleyen Beyazıd-ı Bistâmî’dir.⁷⁸⁹ Gazzâlî de “sultan-ı İslâm” doğrudan kitabın yazıldığı kişiye (Sencer ya da Melikşah) ithafen kullanılmıştır.⁷⁹⁰ Bu bağlamda Gazzâlî’nin de benzer bir kullanım yapması dikkat çekicidir.

“Sultan-ı İslâm” unvanı tarih boyunca daha çok güçlü ve nüfuz sahibi Müslüman hükümdarlar için kullanıldığı görülür. Osmanlı padişahları ve Memlûk sultanları “Sultan-ı İslâm” unvanını genellikle İslâm dünyasının koruyucusu ve en güçlü Müslüman hükümdar anlamında kullandıkları düşünülmektedir. Ancak bağlama göre farklı anlamlar taşıyabilir: Osmanlılar, kendilerini İslâm’ın en güçlü devleti ve Müslümanların hamisi olarak gördüklerinden, bu unvan siyasî ve dinî otoriteyi pekiştiren bir anlam taşımıştır. Örneğin, Akkadioğlu da mukaddimesinde I. Bayezid’in oğlu Emir Süleyman’a “Sultan-ı İslâm Hüdavendigâr” diye hitap etmektedir.⁷⁹¹

Memlûkler de özellikle Moğol istilalarına karşı İslâm dünyasını savundukları dönemde, “Sultan-ı İslâm” unvanını kendileri için kullanmışlardır. Memlûkler, Abbasi

⁷⁸⁹ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 107-108; Bu eserde bu tabirin geçtiği diğer örnekler için bk. “Padişah-ı İslâm”, el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 91; “ey sultan-ı İslâm” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 63; “Ey sultan-ı ehl-i İslâm”, “.. İmdi sultan-ı âlemsin, ehl-i Rum’un bile hepsi senin raiyyetindir.” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 83.

⁷⁹⁰ Gazzâlî, *et-Tibrü’l-Mesbuk fî Nasîhati’l-Mülûk*, 54.

⁷⁹¹ Ali İhsan Yapıcı, *Akkadioğlu’nun Kabus-name tercümesi: Giriş - Metin - Gramatikal Dizin* (Ankara, 2021), 18.

Halifelerini Kahire’de himaye ettikleri için, İslâm’ın fiili koruyucusu olduklarını iddia ediyorlardı. Bu yüzden “Sultan-ı İslâm” unvanı, onların İslâm dünyasının askerî ve siyasi lideri olduğu iddiasını güçlendiren bir anlam taşıyordu. Özellikle Sultan Baybars (1260-1277), Memlûklerin İslâm dünyasının gerçek lideri olduğunu göstermek için bu tür unvanları benimsemiştir. Hem Osmanlılar hem de Memlûkler bu unvanı İslâm dünyasının en büyük ve en güçlü Müslüman hükümdarı olduklarını vurgulamak için kullanmıştır. Yani, sadece herhangi bir “Müslüman sultan” anlamında değil, İslâm’ın siyasî ve askerî lideri anlamında tercih etmişlerdir. Sultan savaşçı-hükümdardı ve bu onu dinin yayılmasında odak noktası haline getirdi.⁷⁹²

Erken dönem Osmanlı müelliflerinden Ankaravî’nin bu tabiri eserlerinde sıklıkla kullandığı görülmektedir. Nitekim Ankaravî, hükümdarı dinî sorumluluk bilinciyle tanımlayarak şu ifadeleri kullanır: “Ey Pâdişah-ı İslâm emr-i bi’l-maruf et ki peygamber derecesine erişsin. Şer-i Muhammediye’ye takviye edesin, icra etmeye say edesin. Çünkü “Rum’da dîn-i İslâm zaîftir.”, sakın zayıf olmasın.”⁷⁹³ der. Bu vurgu, Ankaravî’nin hükümdarlığı siyasî ve askerî bir otoritenin yanında İslâm’ın korunması ve güçlendirilmesinden sorumlu dinî kimlik ve bağlılık ekseninde temellendirdiğini göstermektedir. Ayrıca Ankaravî, mukaddimesinde II. Murad’a “hakan-ı a’zam mâlik-i rikâbi’l-ümem sultânü’l-İslâm ve’l-müslimin ki a’kal selâtîndür ve melce’ü’l-mesâkindür söz bilicidür ve ma’ni fehm edicidür.”⁷⁹⁴ der. Bu ifade, erken Osmanlı-Selçuklu siyaset dilinin meşruiyet anlayışının katmanlarını yansıtır niteliktedir. “Hakan-ı a’zam” ve “mâlik-i rikâbi’l-ümem” gibi terimler, Türk ve Fars siyaset geleneğinden devralınan evrensel hükümdarlık iddiasını vurgularken; “sultânü’l-İslâm ve’l-müslimîn” ifadesi, hükümdarın İslâm ümmeti üzerindeki koruyucu ve düzenleyici rolünü öne çıkarır. Metnin devamında yer alan aklî üstünlük, sosyal himaye (melce’ü’l-mesâkin) ve anlama-yorumlama yetisi, hükümdarlığın askerî gücün yanında hikmet, adalet ve idrak ile temellendirildiğini gösterir. Bu yönüyle metin, sultanı hem fiilî iktidarın sahibi hem de ahlâkî ve entelektüel otorite olarak tasvir eden klasik İslâm siyaset düşüncesi çerçevesine oturmaktadır.

⁷⁹² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 211.

⁷⁹³ “Ey İslâm padişahı! İyiliği emret ki peygamberlik derecesine erişsin. Muhammedî şeriatı güçlendir, onu uygulamak için gayret göster. Zira ‘Rum diyarında İslâm dini zayıftır’; sakın bu zayıflık sürmesin.” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 120.

⁷⁹⁴ “En büyük hakan, ümmetlerin boyunlarının sahibi, İslâm’ın ve Müslümanların sultanı; sultanların en akıllısıdır, çaresizlerin sığınağıdır; sözü bilen, manayı kavrayan kimsedir.” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 54; Yine “sultânü’l-emni ve’l-emân nâşirü’l-adli ve’l-ihsân sultânü’l-İslâm ve melce’ü’l-enâm bir şah”: “Güvenliğin ve emniyetin sultanı, adalet ve ihsanı yayan, İslâm’ın sultanı ve bütün insanların sığınağı olan bir şah” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 55; “Sultânü’s-Selâtîn ve gıyâsü’l-melhukîn”: “Sultanların sultanı ve mahlûkatın dayanağı” el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 55; Ey padişah-ı İslâm el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 58.

Ankaravî’de sultanla ilgili bahislerde hilâfet doğrudan konu edilmemekle birlikte, İslâm ile sultanın “ikiz kardeş” olarak tasvir edilmesi, hükümdarlığın dinî mahiyetini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede zıllullâh kavramı, mazlumlara Allah’ın gölgesi altında, yani “İslâm’ın sultanı” nezdinde huzur ve emniyet bulmaları şeklinde yorumlanmaktadır. Ankaravî, padişaha itaatın gerekliliğini vurguladıktan sonra, Allah’ın evi olarak Kâbe ve Hacerü’l-Esved bahislerine geçerek dikkat çekici bir sembolik ilişki kurar. Buna göre İslâm’ın sultanı olmak ile Harem-i şerif arasında doğrudan bir bağ tesis edilmekte; Allah’ın Kâbe’yi kendine izafet ettiği ve temiz tutulmasını emrettiği gibi, sultanı da dinin muhafızı olarak konumlandığı ima edilmektedir.⁷⁹⁵ Hacerü’l-Esved’in “Allah’ın yeryüzündeki sağ eli”⁷⁹⁶ olarak nitelendirilmesi ise, cismanî bir benzetmeden ziyade teşbihî bir anlam taşımakta; onu öpmenin el öpmeye benzetilmesi, hacıların hacetlerinin kabulüne işaret etmektedir. Bu sembolik çerçeve, I. Selim döneminde Haremeyn’in Osmanlı topraklarına katılması ve hilâfetin Osmanlı’ya resmen intikalinden çok daha önce, Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinde kurulan kavramsal bir bağlantının varlığına işaret etmektedir. Nitekim bu vasıfları dolayısıyla halkın ruhu ve hiçbir ferдин manevî değeri, *sultânü’l-İslâm*’ın makamına erişemez.⁷⁹⁷

2.3. Zıllullah

İslâm siyaset düşüncesinde sultanın Allah’ın gölgesi olarak nitelendirilen “es-sultânü zıllullah” meşhur rivayeti,⁷⁹⁸ İslâm siyasetname metinlerinin çoğunda yer aldığı gibi, Osmanlı döneminde ‘es-sultânü zıllullah fi’l-arz’ anlayışıyla varlığını göstermiştir.

Şârihler, “Rahmân’ın gölgesi” ifadesiyle insanların zarar ve sıkıntılardan korunmasının kastedildiğini belirtmiş; bu durumu, gölgenin insanı güneşin yakıcılığından muhafaza etmesine benzetmişlerdir. Bu çerçevede gölge kavramı, koruma ve himaye anlamında yorumlanmıştır. Yine şerh geleneğinde zıllullâh ifadesinin teşbihî bir anlatım içerdiği vurgulanmış; sultanın gölgeye benzetilmesiyle insanların adaletin serinliğinde huzur buldukları ifade edilmiştir.⁷⁹⁹ Son dönem Osmanlı Alimlerinden Babanzâde Ahmed

⁷⁹⁵ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 64.

⁷⁹⁶ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 66.

⁷⁹⁷ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 68-69.

⁷⁹⁸ “*Sultan Allah’ın gölgesidir.*” Kaynak ve sened-isnad değerlendirmesi için bk. Abdullah Taha İmamoğlu-Özkan Öztürk, “İslâm Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (25 Ekim 2023), 52-59; “*es-Sultânü zıllullahi fi’l-ardı ye’vî ileyhî küllüü mazlûmîn*” Bu rivayet *Kütüb-i Tis’a*’da yer almamakla birlikte, rivayetin kaynağı için bk. *Aclunî, Keşfu’l-hafâ*, I, 213,456.

⁷⁹⁹ Kur’an-ı Kerim, (A’raf, 7/73); (Hûd, 11/64); (Şems, 91/13); Abdullah Taha İmamoğlu - Özkan Öztürk, “İslâm Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, *RUMELI: Journal of Islamic Studies* 12 (01 Eylül 2023), 60; Ebu’l-Hasen Nureddin el-Molla el-Herevi el-Kari Ali b. Muhammed, *Mirkatü’l-mefatih şerhu Mişkati’l-mesabih*, (Beyrut: Daru’l-fikr, 2002), 6/2419, 72.

Hilmi de “Sultan, yeryüzünde zıllulâhtır. Her mazlum O’na ilticâ eder.” lafzı ile bilinen hadisi tekrar eder.⁸⁰⁰

İslâmî siyaset dilinin erken teşekkül döneminde, ilk Türk-Müslüman siyasal tecrübelerden biri olan Sâmânîler devrinde kaleme alınan eserlerde “zıllullâh” kavramının belirgin biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda en dikkat çekici unsur, Seâlibî’nin (ö. 429/1038) hadis bölümüne *zıllullah* hadisiyle başlamasıdır.⁸⁰¹ Zıllullah kavramı, yöneticinin varoluşsal düzende Tanrı tarafından belirlenmiş özel bir konumu olduğuna işaret eder. Ancak Seâlibî, bu dinî meşruiyetin sınırlarını da çizmeyi ihmal etmez. Eserde, Sâsânî hükümdarlarına ilişkin anlatılarda dikkatli bir denge gözetilir; geçmişin bilgeliği ve idarî tecrübesi takdir edilirken, aynı zamanda onlara yönelik aşırı tazim ve kutsiyet atıfları eleştirilir. Bu bağlamda, İbn Mukannâ‘ gibi figürlerin tanrısallık iddiası doğrudan eleştirilmekte⁸⁰² ve ilâhî yetkinin tecdîd edilemez bir hak değil, sınırlı ve sorumlu bir emanet olduğu vurgulanmaktadır. Seâlibî’nin bu tutumu, siyasî düşüncede hem tarihî mirasla bağ kurma hem de onu İslâmî sınırlar içerisinde yeniden yorumlama çabasının tipik bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Zıllullah ifadesinin Gazneli Sultan Mahmud tarafından kullanılmaya başlaması İslâm tarihinde Türklerin aktif olarak tarih sahnesine çıkmasıyla eş zamanlıdır. Zıllullah tabirinin kullanımının ilk kez Gazneli Sultan Mahmûd ile başladığına işaret eden Babanzâde, “Ondan evvel elkâb-ı mülûkden değil idi.” der.⁸⁰³ Güçlü hükümdar tasavvuru, halife, sultan ve zıllullah terimlerinin zamanla birlikte kullanılmasını olağan hale getirmiştir.⁸⁰⁴ Zıllullah Gaznelilerle tüm Türk geleneğine teşmil edilmişse de Büyük Selçuklu hükümdarlarının kaynaklarda bu tabirden imtina etmesinin halifelikle alakalı olduğu düşünülmektedir. Buna göre daha çok Gaznelilerin bulunduğu havzanın düşüncesiyle ilişkili olan Osmanlılar Müslüman hükümdarların en güçlüsü oldukları iddiası ve Abbâsî halifelerinin güç yitirmesi ile bu tabiri kullanmakta beis görmemiş ve

⁸⁰⁰ İmamoğlu - Öztürk, “İslâm Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, 01 Eylül 2023, 62; Ayrıca Topkapı sarayı Bâb-ı Hümayun girişinde de bu hadis yazılı levha bulunmaktadır. (1285/1868-9 tarihli)

⁸⁰¹ Se’âlibî, *Âdâbu’l-Mülûk*, 25.

⁸⁰² Se’âlibî, *Âdâbu’l-Mülûk*, 22.

⁸⁰³ “Ondan önce, hükümdar unvanlarından sayılmazdı.” Zeynü’d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 2/617-619.

⁸⁰⁴ Bu hadisi, yöneticilerin iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla Allah’ın iradesini ve kader inancını istismar ettikleri bir hanedan miti olarak nitelendirmek, zorba yöneticilerin hâkimiyetlerini mülkleştirerek halifenin otoritesini ilahî bir temele dayandırdığını öne sürmek ve bunun İslâm’ın Tanrı anlayışını zedelediğini savunarak rivayetin yabancı, hatta İran kökenli olduğunu iddia etmek, Türk devlet geleneğini ve hadis temelini görmezden gelmek olur. bk. Abdullah Taha İmamoğlu - Özkan Öztürk, “İslâm Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, *RUMELİ: Journal of Islamic Studies* 12 (01 Eylül 2023), 73-74.

fakat işârî anlamlarından ziyade öncelikle güçlü olduklarını ima eden mazlumların sığındığı gölge olmayı dile getirmişlerdir.

Selçuklu hükümdarları zıllullah ifadesini resmî bir unvan olarak kullanmamış olsalar da kavram siyasetnâme literatüründe teorik ve kavramsal bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî, *Nasihâtu'l-Mülûk*'un adalet ve siyaset konulu ikinci bölümünde “Emir yeryüzünde Allah’ın gölgesidir.” hadisine yer verir. Nasıl ki gölge insanı yakıcı güneşten yakıyorsa devletin emiri de halkını tehlikelerden koruduğu için Allah’ın gölgesi olarak nitelendirmiştir.⁸⁰⁵ Gazzâlî Allah’ın sıfatları ve isimlerinin hükümdarlara verilmesi konusunu Aristo’dan nakille tartışırken zıllullah hadisine vurgu yaparak, Allah’ın gölgesi olmayı ilahî isim ve sıfatlar ile vasıflanmak olarak açıklar. İlim ve adâlet gibi sıfatlara sahip olmak ilahî sıfatlarla tecelli etmek demektir. Bu vasıflara sahip olan sultan kendisinde ilâhî isimlerin tahakkuk ettiği bir kimsedir.⁸⁰⁶

Erken Osmanlı döneminde etkili olan Necmeddîn-i Dâye’nin siyaset anlayışında da zıllullâh kavramı önemli bir teorik zemine sahiptir. Buna göre padişah, ilahî adalet ve düzenin yeryüzündeki tezahürü olarak “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullâh)” şeklinde tanımlanır. Nitekim Necmeddîn-i Dâye’nin sultanlarla ilgili ilk bölümü, Hz. Davud’un yeryüzüne halife kılınmasıyla ilgili ayetle⁸⁰⁷ başlamaktadır.⁸⁰⁸ Necmeddîn-i Dâye’ye göre sultan, Hakk’ın yeryüzündeki halifesidir; gölge (zıll) metaforu bu temsilin fadesidir. Nitekim “Te’vî ileyhi küllü mazlûmin” (Her mazlum ona sığınır) ifadesi, sultanın adalet dağıtan ve mazlumların başvuru mercii olan konumunu açıklamaktadır.⁸⁰⁹ Daha sonra Necmeddîn-i Dâye Allah’ın gölgesi olma durumunu saltanatı, hü mâ kuşunun gölgesinin bir kişiyi devlet ve mülk sahibi yapmasına benzetir. Buna göre, hü mâ kuşunun gölgesinin düştüğü kişi nasıl mülk ve devlet buluyorsa, Hakk’ın gölgesinin altında olan sultan da Allah’ın etkisiyle ona ihsan edilen bir makamda bulunarak saltanata kavuşur. Sultan, Allah’ın gölgesi olmakla yani saltanat makamına erişmekle onurlandırılmıştır.⁸¹⁰ Şeyhoğlu da bunu misal babında nakletmektedir.⁸¹¹

⁸⁰⁵ Gazzâlî, *Nasihâtu'l-Mülûk*, s. 71; Bu bağlamda; “Emir kâfir olsa, halkına zulüm yapmadıkça idareciliği bakidir.” hadisi de geçer. Gazzâlî, *Nasihâtu'l-Mülûk*, s. 72.

⁸⁰⁶ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbuk fî Nasihati'l-Mülûk*, 227-228.

⁸⁰⁷ “Yâ Dâvûd! Muhakkak ki biz seni arzda bir halife kıldık; imdi nâs arasında hak ile hürmet [de hevâya tâbi olma ki seni Allah yolundan sapıtmasın; çünkü Allah yolundan sapanlar hesâb gününü unuttukları cihetle kendilerine pek şiddetli bir azâb vardır!], Sâd 38/26.

⁸⁰⁸ Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset*, 59.

⁸⁰⁹ “bütün mazlumların kendisine sığındığı merci” Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle*, 74.

⁸¹⁰ Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset*, 60.

⁸¹¹ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 207.

Şeyhoğlu da “Zıllullah fi’l-ardi ye’vî ilehi külli mazlûmin” hadisine atıfla padişah, zulmün yakıcı sıcaklığına karşı mazlumların sığındığı serin bir gölge olarak tasvir edilmektedir. Zulüm, yakıcı ve bunaltıcı bir sıcaklık; padişahın adaleti ise ferahlatıcı bir gölge metaforuyla anlatılmaktadır. Bu bağlamda zıllullâh anlayışı, doğrudan hilâfet ve Allah adına vekâlet (niyâbet) kavramlarıyla ilişkilendirilir.⁸¹² Nitekim *Kenzü’l-Küberâ*, Necmeddîn-i Dâye’nin *Mirsâdü’l-’ibâd* adlı eserinin telif-tercüme yoluyla oluşturulmuş bir versiyonu olduğundan, eserde yer alan zıllullah anlayışı ve yorumu, Şeyhoğlu tarafından büyük ölçüde tekrar edilmiştir.

II. Murad’a tercüme edilen Necmeddîn-i Dâye’nin *Mirsâdü’l-’ibâd* tercümesinde bu hadis ilk babda yer almakta; zıllullâh kavramı açık biçimde hilâfet manasıyla açıklanmaktadır. Gölge-asıl ilişkisi üzerinden yapılan bu açıklamada, gölgenin asla bağıllığı ve onun niteliklerini yansıtması, sultanın Allah’ın sıfatlarını adalet ve himaye yoluyla yeryüzünde görünür kılması şeklinde yorumlanır. Bu bağlam, “Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı”⁸¹³ hadisiyle de ilişkilendirilerek metafizik bir derinlik kazanır.⁸¹⁴

Ankaravî zıllullah kavramını etkin biçimde kullanan erken dönem Osmanlı müelliflerindendir. Eserinde “zıllullah fi’l-arz” ifadesine itaati anlattıktan sonra yer verir.⁸¹⁵ Kavramı açıklarken bunun hakikî anlamda anlaşılmaması gerektiğini özellikle vurgulayan Ankaravî, Allah’ın cisim olmaktan münezze olduğunu belirtir. Bu bağlamda gölgeyi, fizikî bir varlık olarak değil, dinlenme ve sükûn bulma anlamı üzerinden yorumlar; zulme uğrayanların Allah’ın sâyesi olarak hükümdarın adaleti altında huzur ve emniyet bulduklarını ifade eder.⁸¹⁶ Bu çerçevede sultânü’l-İslâm, Allah Teâlâ’nın gölgesi anlamında değerlendirilmekte ve hükümdarın koruyucu-himayeci rolü ön plana çıkarılmaktadır.⁸¹⁷ Ankaravî, eserinin son bölümünde “es-sultân zıllullah fi’l-arz” bahsini tekrarlar. Burada hükümdar, Allah Teâlâ’nın yeryüzündeki azametinin gölgesi olarak tasvir edilmekte; “ey padişah-ı İslâm, ey merci’-i imâm” şeklindeki hitapları ile birlikte,

⁸¹² Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 206.

⁸¹³ “Allah âdemi kendi suretinde yarattı.” Buhârî, İsti’zan, 1; Müslim, “Birr”i 115, “Cenne”, 28; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519.

⁸¹⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset İreşâdü’l-Mürîd ile’l-murâd fî tercemeti Mirsâdü’l-’İbâd*, thk. Özgür Kavak, çev. Kasım b. Mahmud (891/1486) Karahisarî (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 59-60.

⁸¹⁵ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celis*, 64-65.

⁸¹⁶ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celis*, 65. Ayrıca, eserde levh-i mahfûz kavramına da yer verilmesi, padişahın kaderî rolüne ve ilahî yazgıdaki yerine dair metafizik bir çerçeve oluşturur. Genişçe anlatılan konulardan bir diğeridir. el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celis*, 103-106.

⁸¹⁷ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celis*, 66.

İslâm toplumunu doğru yola yönlendirme sorumluluğunu ifade eden emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevinin de doğrudan padişaha ait olduğu belirtilmektedir.⁸¹⁸

Ankaravî, bu anlayışı somutlaştırmak amacıyla Hz. Süleyman ve İskender-i Zülkarneyn gibi peygamberî ve efsanevî hükümdarlarla; Me'mûn ve Hârûn Reşîd gibi Abbâsî halifeleriyle kurulan sembolik süreklilik,⁸¹⁹ Sultan Mahmud ve “*nusratu'l-guzât ve'l-mücâhidîn, server-i guzât, sultân-ı gâziyân, kehfü'l-mazlûmîn ve nâsıru'l-müslimîn*” olarak andığı Orhan Gazi, I. Murad, I. Bayezid ve I. Mehmed gibi Osmanlı ve Türk-İslâm geleneğinin önde gelen figürlerini örnek gösterir. Bu şahsiyetler, guzâtın önderleri, mazlumların sığınağı ve Müslümanların yardımcısı olarak nitelendirilmekte; böylece ideal hükümdar tipinin sürekliliği ve meşruiyet zemini tarihsel bir silsile içerisinde kurulmaktadır.⁸²⁰

2.4. Kut

Kut, Türk devlet geleneğinde hükümdarlık yetkisinin ilahî bir meşruiyet zeminine dayanmasını ifade eden temel bir kavramdır. Bu anlayışa göre kut, hükümdara doğuştan ve mutlak biçimde verilmiş bir ayrıcalık olmaktan öte töreye uygun davranma, adaleti tesis etme ve yönetme ehliyetini fiilî olarak gösterme şartıyla hak edilerek kazanılan bir ilahî tasdiki temsil eder. Bu yönüyle kut, hükümdarlığı ahlâkî sorumluluk ve liyakat ilkeleriyle birlikte düşünmeye imkân tanıyan dinamik bir meşruiyet anlayışı sunar. Her ne kadar hilâfet ve zıllullah kavramlarıyla ilahî kaynaklı meşruiyet vurgusu bakımından örtüşen yönleri sahip olsa da kut anlayışı teolojik bir vekâlet fikrinden ziyade, Türk siyasal geleneğine özgü olarak başarı, adalet ve düzen üretme kapasitesi üzerinden şekillenen bir hükümdarlık telakkisini yansıtır. Bu kavramın izleri, Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi erken Osmanlı döneminde de özellikle hükümdarın liyakati,

⁸¹⁸ “İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak” el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 118; Ankaravî eserin sonunda padişaha yazdığı şiirde de “sultânü's-Selâtin” der. el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 120.

⁸¹⁹ Benzer şekilde *Muradnâme*'de Enûşîrvân, İskender, Muaviye, Ebu Cafer ve Hz. Muhammed gibi tarihsel şahsiyetlerin bir arada yer alması senkretik yapıdan haber verir. *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/226-232.

⁸²⁰ “...senin ecdadın nusratu'l-guzât ve'l-mücâhidîn saîd ü şehîd Orhan gibi ve server-i guzât Murad han gibi Sultan Gâziyân Bayezid gibi kehfü'l-mazlûmîn ve nâsıru'l-müslimîn saîd ü şehîd Sultan Muhammed han gibi”: “*Senin ataların arasında, gazilerin ve mücahitlerin yardımcısı, bahtiyar ve şehid Orhan gibi; gazilerin önderi Murad Han gibi; gazi sultanlardan Bayezid gibi; mazlumların sığınağı ve Müslümanların yardımcısı, bahtiyar ve şehid Sultan Mehmed Han gibi*” el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 86; “*Ta kıyamete değin adil padişahların adli söylenir; Sultan Mahmud gibi Sultan Sencer gibi ve senin ecdadın gazi, adil padişahlar gibi*” el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 88; “*Şah-ı cihan*” el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 88; “*Padişâh-ı İslâm*” el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 121; Ankaravî “*ki yavuz himmetler ola*” yavuz kelimesi iyi manada kullanılmaya başlanmış el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celîs*, 88; Gazzâlî dine sahip çıkması, bidat getirmemesi ve Hanefîliğe çok bağlı olmasından ötürü Sultan Sencer'i Halife Memun'dan üstün tutmaktadır. İmam-ı Gazâlî, *Mülkûn Sultanlarına... Nasihatü'l-Mülûk*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020), 15.

gazâ başarısı ve adalet dağıtma vasfı üzerinden yeniden üretilmiş ve dönemin siyaset dili içinde özgün bir anlam çerçevesi kazanmıştır.

Selçuklu siyaset geleneğini temsil eden bir örnek olarak Nizâmülmülk'e burada özellikle değinmek gerekir. Nizamulmülk, zıllullah kavramından ziyade Allah'ın takdiri ile kullardan birisinin saadet ve devlete erişmesinden bahseder. Onun bahtını açık eder ve ona verdiği akıl ve fikirle layıkıyla eli altındakileri istihdam eder.⁸²¹ Güzel bir çehre, temiz ahlâk, adalet, civanmertlik, yiğitlik, binicilik, ilim envai çeşit pusatları kullanma mahareti, muhtelif sanatlara vakıf oluş, şefkat-merhamet, vaat ve adaklarına vefa, dinde istikamet, pir ü pak bir itikad, Hak tealaya kulluğu sevmek, teheccüd ve nafile oruçlara riayet, din bilginlerine saygı göstermek, zahit ve dervişleri aziz ve muteber tutmak, ilim ehlini himaye etmek gibi hükümdarlığa yakışan hasletleri Hakk teâlâ ihsan etti. Allah muhakkak onun liyakat ve itikadı ölçüsünce kendisine devlet ve memleket verdi. Devletin halinden iyi töreyle yönetilip yönetilmediği anlaşılır. Halifelerin baş edemediği isyanlarla onlar baş etmiş halk huzur bulmuştur.⁸²² Cihan hükümdarı ve cihangir hükümdar der kendilerine.⁸²³ Yani dünyada en güçlü devlet olduklarını kabul etmektedirler denilebilir.⁸²⁴

Karahanlılar döneminde kaleme alınan *Kutadgu Bilig*, Türk devlet telakkisini daha doğrudan ve belirgin biçimde yansıtan bir metin niteliği taşımaktadır. Bu sebeple eserde hükümdarlık, İslâmî teşbih ve unvanlardan ziyade, kut, töre ve ahlâkî liyakat ekseninde ele alınmakta; devlet idaresine dair ilkeler kadim Türk siyasal düşüncesiyle süreklilik içinde sunulmaktadır. *Kutadgu bilig*'de hükümdarlık telakkisi, doğrudan kut kavramı etrafında şekillenmekte; devlet idaresi, yumuşak huyluluk, düzgün tavır, tatlı dil ve alçak gönüllülük gibi ahlâkî niteliklerle birlikte ele alınmaktadır. Eserde kut, hükümdara geçici olarak bahşedilen ve ancak iyilik, adalet ve töreye uygun davranışla muhafaza edilebilen bir imkân olarak tasvir edilir.⁸²⁵ Bu yönüyle *Kutadgu Bilig*, hükümdarlığı ilahî bir lütuf olarak kabul etmekle birlikte, bu lütfun sürekliliğini ahlâkî sorumluluk ve fiilî davranışlara bağlar. Nitekim eserde zıllullâh tabirine devlet bahislerinde yer verilmemesi, kut anlayışının teşbihî bir ilahî vekâletten ziyade, Türk

⁸²¹ Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, 12.

⁸²² Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, 13.

⁸²³ Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, 13-14.

⁸²⁴ Bu bağlamda Divân-i Mezalim'in Sâsânîlerdeki kökeninden de bahseder. Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, 17.

⁸²⁵ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 61, 70.

devlet geleneğine özgü liyakat ve töre merkezli bir meşruiyet çerçevesi içinde ele alındığını göstermektedir.

İlhanlılar döneminde kaleme alınan siyâsetnâmeler de içerik bakımından Moğol öncesi İslâmî siyaset düşüncesiyle büyük oranda paralellik göstermekteydi.⁸²⁶ İlhanlı siyasî ideolojisi, Moğol geleneklerinde mevcut olan “Tanrısal yetkilendirme” düşüncesini -yani Tanrı’nın bir boyu veya hükümdarı dünya düzenini sağlamakla görevlendirmesi fikrini- İslâm siyaset anlayışına uyarlamakta zorlanmamıştır. Bu çerçevede, İlhanlı yönetimi meşruiyetini hem geleneksel bozkır otorite yapılarından hem de İslâmî referanslardan aynı anda türetmiştir. Benzer bir eğilim Timurlu dönemde de gözlemlenmektedir. Timur (1370-1405), dünya hâkimiyetini hedeflemese de boy temelli iktidar yapısını aşmak amacıyla fetihlere yönelmiş ve Mâverâünnehir, İran ve Irak gibi bölgelerde hâkimiyet kurmuştur. Timur’un siyasî meşruiyeti, bozkır geleneği ile İslâmî söylem arasında kurduğu dengede şekillenmiştir. Başarılı fetihlerini Tanrı’nın lütfu olarak yorumlayan Timur, egemenliğini “Tanrı iradesinin tecellisi” olarak sunmuş ve bu doğrultuda geleneksel ve dinî meşruiyet kaynaklarını harmanlayan bir söylem geliştirmiştir.⁸²⁷ Timur’un başarılarının “Tanrı’nın lütfu” ve “ilâhî iradenin tezahürü” olduğu, düşmanlarının bu ilâhî iradeye karşı geldikleri için yenildiği fikri işlenir.

Türk siyaset geleneğinden gelen kut anlayışının, Osmanlı dönemi siyasî düşüncesine aktarımı çeşitli edebî metinler aracılığıyla takip edilebilmektedir. Bu anlayış, hükümdarın Tanrı tarafından seçildiği ve meşruiyetini doğrudan ilâhî iradeden aldığı inancına dayanır. Söz konusu anlayış Osmanlı sentezinde, aslında Hint-Fars siyasî düşüncesinde ve onun etkisiyle İslâm dünyasında yaygın biçimde okunan *Kelile ve Dimne* gibi tercüme metinlerde de yer bulmuştur. Özellikle I. Murad’a dair metinlerde kut fikrinin izleri gözlemlenebilir. Hükümdarın Tanrı tarafından seçilmişliği, onun ahlâkî erdemleriyle -özellikle adalet ve insaf sahibi olmasıyla- temellendirilmekte ve bu erdemler siyasî üstünlüğünün gerekçesi olarak sunulmaktadır. I. Murad’a atfedilen şu beyitler bu anlayışı yansıtmaktadır:

*“Tanrıdan devletlüdür bellü beyan
Begler içinde güneş gibi ‘ayân
Kendünün adı durur hem şah Murad*

⁸²⁶ Ann K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government* (Londra: Ashgate, ts.), III/140-147.

⁸²⁷ Beatrice Forbes Manz, *The rise and rule of Tamerlane* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), XI/15.

Tanrıdan bulmuşdurur ol şah murad”⁸²⁸

Bu dizelerde, hükümdarın sahip olduğu devletin doğrudan Tanrı vergisi olduğu açıkça belirtilmekte, beyler arasındaki konumu ise “güneş gibi” bir açıklıkla tanımlanmaktadır. Hükümdarın diğer beylerden üstünlüğü, siyasî başarısının yanında ahlâkî niteliklerine de dayandırılmaktadır.

Metinlerde, I. Murad’ın fetihlerinin zaferle sonuçlanmasının ardından diğer şahların ona boyun eğmesi, onun “bütün beylerin beyi” olduğuna dair vurgular, bu siyasî üstünlüğün hem ilâhî bir takdir hem de adaletli yönetime dayandığı fikrini pekiştirir. Hükümdarın malca zenginliği, adaleti ve insafı bu konumun göstergeleri ve gerekçeleri olarak zikredilmektedir. Böylece kut aynı zamanda erdemli bir yönetimle bütünleştirilmiş bir meşruiyet zeminine dönüşmektedir. Aşağıdaki beyitler bu düşünceyi yansıtmaktadır:

*“Kanca kim varsa bulur feth ü zafer
Şahlar anunile razi serbeser
Kamu beglerün begi sultanıdır
Şimdi ol adil şahın devranıdır”*⁸²⁹

Bu dizelerde, I. Murad’ın zaferleriyle diğer hükümdarların onun otoritesini tanınması dile getirilmiştir. “Beglerün begi sultanı” ifadesi ise onun diğer beylerin üzerinde sembolik ve siyasî bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir. “Adil şah” vurgusuyla da bu siyasî üstünlüğün ahlâkî bir zeminle temellendirildiği anlaşılmaktadır.

*“Eli günü devleti ü malı bol
Gazi Orhan oğludur gey dinle ol”*⁸³⁰

Burada, I. Murad’ın zenginliği ve cömertliği de övülür ve meşruiyet işareti haline gelir. Aynı zamanda babası Orhan Gazi’ye yapılan göndermeyle Osmanlı soyunun ilahî meşruiyet silsilesine dahil olduğu ima edilir.

*“Kendünün adı durur hem şah Murad
Tanrıdan bulmuşdurur ol şah murad
Devleti insafı çok adli tamam
Hakdan erişün ana yüz bin selam”*⁸³¹

Bu beyitlerde ise hükümdarlığın doğrudan Tanrı’dan alındığı, yani bir irsî ya da güç dayatması olmasından ziyade ilahî bir lütuf olduğu vurgulanmaktadır. “Devleti insafı çok, adli tamam” ifadesi, hükümdarın sahip olduğu siyasî üstünlüğün kaynağını onun

⁸²⁸ “Tanrı tarafından devlet ve talih verilmiş olduğu açıkça bellidir / Beyler arasında güneş gibi apaçıktır / Onun adı Şah Murad’dır / O şah, muradını Tanrı’dan bulmuştur.” Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 37/406.

⁸²⁹ “Kim onun yanında yer alırsa fetih ve zafer bulur / Şahların hepsi onunla baştan başa razıdır / O, bütün beylerin beyi ve sultanıdır / Şimdi adil olan o şahın devridir.” Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 37/406.

⁸³⁰ Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 37/406.

⁸³¹ Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 37/406.

adaletli ve insaflı oluşuna bağlamaktadır. Böylece siyasî meşruiyet, dünyevî başarıların yanında adaletle pekiştirilmiş bir değer olarak sunulur.

Bu bağlamda öne çıkan meşruiyet anlayışı, ilk bakışta hükümdarlığın ilâhî kaynaklı olduğuna dair metafizik bir vurguyu çağırırsa da klasik hilâfet kurumu bağlamındaki ‘ümmetin dinî lideri’ modelinden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Burada padişah, Abbâsî tipi teolojik-hukukî hilâfet yapısının devamı olarak değil; Tanrı’nın yetkilendirmesiyle düzen koruyucusu olarak konumlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, hilâfetin şer’î otoritesinden ziyade, padişahın siyasî ve ahlâkî erdemlerle donanmış bir yönetici figürü olarak tasvir edilmesine dayanır.

Şeyhoğlu da padişahın mülkünün Allah’tan geldiğini bilmesi gerektiğini belirtirken “Mülkü kime dilerse verir” ayetini dile getirir.⁸³² Bil ki padişahlık Allah’ın halifeliğidir. Hareketine ve sözüne dikkat et ki hilaf olmaya.⁸³³ Bu sözler Tanrı’dan gelen devlet olan kut anlayışını yansıtır niteliktedir. Benzer şekilde, *Kenzü’l-Küberâ*’da padişahlık bahsi,⁸³⁴ Osmanlı nasihatnâme geleneğindeki bir diğer yansıması olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde *Muradnâme*’de İskender de “Tanrı sözünü tutan, âleme ulu han” olarak yüceltilir ve ilahî meşruiyeti olan bir yönetim anlayışının modeli olarak sunulur.⁸³⁵

Sonuç olarak, erken Osmanlı hükümdarlık telakkisi, hilâfet, zıllullâh ve kut kavramlarının tekil ya da rastlantısal biçimde benimsenmesinden ziyade, bu kavramların farklı siyasi ve fikrî geleneklerden devralınarak yeni bir meşruiyet çerçevesi içinde yeniden yorumlanması üzerinden şekillenmiştir. Hilâfet ve sultân-ı İslâm anlayışı, hükümdarın ümmet içindeki dinî konumunu ve İslâm’ın korunmasına yönelik sorumluluğunu belirlerken; zıllullâh kavramı, padişahı mazlumlara için bir sığınak, adaletin ve emniyetin teminatı olarak tasvir eden ahlâkî ve koruyucu bir iktidar anlayışını ifade etmektedir. Buna karşılık kut, Türk devlet geleneğine özgü olarak hükümdarlık yetkisini liyakat, töreye bağlılık ve fiilî başarı şartına bağlayan dinamik bir meşruiyet ilkesi sunmaktadır. Bu kavramlar arasındaki ilişki, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin senkretik ancak bütüncül yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Osmanlı hükümdarı, ne yalnızca klasik hilâfet teorisinin bir devamı ne de salt Türk siyasal mirasının tekrarı olarak

⁸³² Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 210-211.

⁸³³ Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*, 212.

⁸³⁴ Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu - Kemal Yavuz, *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ:(inceleme, metin, indeks)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 32a/245.

⁸³⁵ Bu bağlamda İskender’in dini devlete koruyucu kılması için aldığı bir öğütten bahsedilir. *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, 1997, I/229-230.

konumlandırılmıştır. Aksine, ilahî meşruiyet, ahlâkî sorumluluk ve siyasi ehliyet unsurlarını bir arada taşıyan çok katmanlı bir hükümdarlık telakkisi inşa edilmiştir.

3. Hükümdarın Gereklilikleri ve Görevleri

İslâm siyaset düşüncesinde hükümdarlık, iktidar kullanımı ahlâkî yetkinlik, toplumsal sorumluluk ve ilahî meşruiyetle birlikte ele alınan bir görev olarak tasavvur edilmiştir. Bu anlayış, özellikle siyâsetnâme ve nasihatnâme türündeki eserlerde, hükümdarın şahsında toplanması beklenen nitelikler ve uyması gereken kaideler üzerinden ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Erken Osmanlı dönemine ait metinler de bu geleneğin devamı niteliğinde olup, hükümdarın dinî hassasiyeti, adalet anlayışı, akıl ve tedbirle hareket etmesi, toplumu gözetmesi ve ehil yardımcılarla çalışması gibi hususları merkeze alır.

Muradnâme'de padişahın uyması gereken on temel kaide sıralanmakta ve hükümdarlık, ahlâkî sorumluluk, adalet ve tedbir ekseninde tanımlanmaktadır. Buna göre padişah, her şeyden önce kendisi için uygun görmediği bir davranışı, faydalı görünse dahi, halkına reva görmemelidir. İkinci olarak, ihtiyaç sahipleri ve mazlumlar padişahın kapısında mahrum bırakılmamalı; kendilerine geciktirilmeksizin ve eksiltme yapılmaksızın adaletle sığınma imkânı tanınmalıdır. Üçüncü kaide, padişahın zamanını nefsanî meşguliyetlerle tüketmemesini, gece ve gündüzünü devlet işlerine ayırmasını gerekli kılar. Bu bağlamda hükümdarın vaktinin büyük kısmını memâlikin tedbîrine hasretmesi ve raiyyetin hâinden haberdar olması beklenir.⁸³⁶

Dördüncü olarak padişahın, idarî ilişkilerinde müdârâ ve rıfk ile hareket etmesi gerektiği vurgulanır. Bu ilke, yalnızca hükümdar için değil, onun adına görev yapan valiler için de geçerlidir. Yönetici hem reayaya hem kendisine yakın olanlara hem de üst makamlara karşı yumuşak davranmalı; merhametli olana merhametle, asi olana ise adalet ölçüsünde karşılık vermelidir. Beşinci kaide, padişahın cehd üzere olmasıdır. Hükümdarın, Allah'a yönelik niyet ve tedbirinin güçlü olması, gücü yettiğinde adalet ve düzen için çaba göstermesi halkın rızasını kazandıran temel unsurlardan biri olarak görülmektedir.⁸³⁷

Altıncı kaide, Tanrı buyruğuna aykırı olan işlerden kesin biçimde uzak durulmasını ve bu hususta hiçbir kimsenin rızasının gözetilmemesini emreder. Yedinci olarak padişahın kerîm, yani cömert olması ve verdiği sözlere sadık kalması istenir. Ahde

⁸³⁶ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/213-215.

⁸³⁷ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/216-217.

vefâ, dinî bir ilke olarak değerlendirilmekte; cömertlik ile birlikte zikredilmesi ise Horasan siyaset ve ahlâk geleneğini hatırlatan önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Sekizinci kaide, âlimlerin korunması, onlarla sohbet edilmesi ve nasihatlerinden istifade edilmesidir. Dokuzuncu olarak padişahın kibirden uzak durması, övünme ve fesadı terk etmesi gerektiği belirtilir. Bu bağlamda metinde aşırı hiddetlenme, aklın zayıflamasına yol açan bir hâl olarak ele alınmakta; öfkenin yönetici için yıkıcı sonuçlar doğuracağına dikkat çekilmektedir.⁸³⁸ Onuncu ve son kaide ise, padişahın müdebbir ve müfekkîr kimseleri, yani işinin sonunu ilmiyle düşünen ve derin tefekküre sahip kişileri kendisine yakın tutmasıdır.⁸³⁹ Buna göre padişahın müdebbir, yani işlerin öncesini ve sonrasını gözetan bir idrak sahibi olması; aklî melekelerle sahip bulunması; zâhir ve bâtını ayırt edebilmesi; her işte müdârâyı âdet edinmesi; zulme değil adalete meyletmesi ve hükmünün tesiri için vakarını koruyarak ölçüsüz neşeden kaçınması tavsiye edilmektedir.⁸⁴⁰ Padişaha, kerem sahibi olması, raiyyetine karşı merhametle davranması ve civân-merdliği (mertlik ve fütüvvet ahlâkını) bir âdet hâline getirmesi nasihat edilmektedir.⁸⁴¹

İslâm tarihinde sultan ve yönetime hâkim olan boy/sülale ister Sünnî ister İsmailî ister İmâmî olsun halk kültüründe atalar ve soy ön plana çıkarılarak meşruiyet arardı.⁸⁴² Hanedana bağlılık fikri, o ailenin kutsal ve seçkin bir kökene dayandığına ve bu nedenle ilahî niteliklerle donatıldığına dair inancın temeline dayanır.⁸⁴³ Osmanlılar da Anadolu'da hâkimiyetlerini pekiştirme sürecinde şecere üretimi yoluyla kimlik ve soy temelli bir meşruiyet alanı inşa etmişlerdir. Nitekim Osmanlı kroniklerinde yer alan Türk-Oğuz şecereleri ve özellikle Kayı silsilesi, hanedanın kökenini Oğuz Han'a bağlayarak siyasî iktidarı tarihsel ve efsanevi bir soya dayandırma işlevi görmüştür. Bu durum, erken Osmanlı kimliğinin aynı zamanda nesep merkezli bir meşruiyet söylemi üzerinden kurulduğunu göstermektedir.⁸⁴⁴ Bu meşruiyet çerçevesi, tarihî bir gerçeklik olarak

⁸³⁸ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/218.

⁸³⁹ Müellif, bu hususu Yunanlılardan naklettiğini belirterek zamanın hükümdarının kapısında akıllı ve tefekkürde kâmil kimselerin bulunması gerektiğini ifade eder. Bu vurgu, söz konusu kaidenin filozoflara işaret ettiğini ve aklın hükümdarlık telakkisinde felsefi bilgiyle de ilişkilendirildiğini düşündürmektedir. *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/219.

⁸⁴⁰ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/232-233.

⁸⁴¹ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/233; Bu kaideler Mercimek Ahmed'in tercümesinde kısaca şöyle geçer: "Beyliğin altı türlü sermayesi vardır. 1- adalet, 2- kerem (vermek) 3- heybet göstermek 4- meşru olmayan işlerden sakınmak 5- aceleciliği terk etmek, her işin kolayını gözlemek 6- gerçek söylemek (fütüvvete benziyor) Bunlar olduğunda padişah gaflet şarabıyla mest olsa da padişahlığı ayırık olur." Keykâvus, *Kabusname*, I/308.

⁸⁴² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 88.

⁸⁴³ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 138-139.

⁸⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. Üçler Bulduk, "Osmanlı Kroniklerinde Türk- Oğuz Şecereleri ve Kayılar", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(1999), 129-139.

karşımıza çıkan çocuk padişah meselesine de teorik bir açıklama sunmaktadır. Nitekim *Kâbusnâme*'de, vezir konumunda bulunan kimselerin padişah çocuk dahi olsa ona saygıda kusur etmemeleri gerektiği vurgulanır. Bu yaklaşım, padişahzâdelerin su kuşlarının (kaz ve ördek yavrularının) doğuştan yüzmeyi bilmelerine benzetilmesiyle temellendirilir; buna göre hanedan mensupları ilm-i siyaseti doğuştan bilme kabiliyetine sahiptir. Böylece soyluluğun ve hanedan mensubiyetinin saltanattaki belirleyici rolü, İslâmî siyaset diliyle birlikte Fars düşünce geleneğini hatırlatan bir hükümdarlık telakkisi içinde yeniden üretilmiş olmaktadır.⁸⁴⁵

Hanedanlık ve soy meselesi, felsefî siyaset teorisi içerisinde de karşılığını bulmaktadır. Bu bağlamda Amâsî'nin hükümdar için sıraladığı yedi temel özelliğin ilki "übüvvet" yani soydaki asalettir. Bu klasik İslâm siyaset düşüncesinin özgün ve farklı bir dalını temsil etmektedir. Çünkü saltanatla birlikte soyun önemi meliklikte önemi haizdir. Fakat bunun gerekçesi asaletin insanların sevgisini kazanmasıyla çabucak itibar kazanacağı şeklinde yorumlanır. İkinci özellik; "yüce gayelilik (uluvv-i himmet)" yani nefsanî kuvvetleri terbiye etmektir. Üçüncüsü "metânet-i rey" yani sağlam görüştür. Tecrübeyle, ince bakış ve doğru fikir ile elde edilir. Dördüncüsü, "azîmet-i tamâm" yani tam bir azim sahibi olmak ki bu meliklerin onunla maruf olduğu bir özelliktir ve ona 'meliklerin azmi' denir. Bu fazilet sebat etmek ve doğru görüş ile elde edilir.⁸⁴⁶ Beşincisi zorluklara sabrederek usanmadan talebinde devamlılık göstermektir.⁸⁴⁷ Altıncısı, zenginlik ve servettir. Yedincisi ise doğru yardımcıları bulmaktır.⁸⁴⁸

Kâbusnâme'nin padişahın yapması gerekenler bahsinde Padişah'ın dinî hayatı öncelikle bahsedilen konudur. Padişahın haramdan sakınması gerekir ki bu *pakdînlik nişanıdır*.⁸⁴⁹ Şeyhoğlu, *Kâbusnâme* tercümesinde padişah adayına hitaben zahid bir yaşam tarzını benimsemesini, her işte kontrol ve irade sahibi olmasını, kararlı ve istikrarlı davranmasını, sözlerinde dürüst ve temiz dilli olmasını tavsiye eder. Ayrıca padişahın, gayrimüslimlerle gönülden bağ kurmaması gerektiğini belirtir ve bu hususu Kur'an'dan delillendirir. Özellikle Mümtetine Sûresi'nin ilk âyetine atıf yaparak, "Ey iman edenler! Benim de sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin..." ifadesiyle padişahın inanç

⁸⁴⁵ Keykâvus, *Kabusname*, I/290; Soyluluğun saltanattaki yeri için ayrıca bk. Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 170/85b.

⁸⁴⁶ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 355/56b.

⁸⁴⁷ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 357/57a.

⁸⁴⁸ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 359/57b.

⁸⁴⁹ "Temiz/arı bir dine sahip olmanın göstergesidir." Keykâvus, *Kabusname*, I/301.

temelli bir duruş sergilemesini öğütler. Ayrıca, padişaha her işte “*ray ve tedbire muti olması*”, yani düşünce ve ihtiyatla hareket etmesi öğütlenmektedir.⁸⁵⁰

O dönem cihadla ilgili kaleme alınan risalenin girişinde de Sünnî bir çizginin belirgin olduğu görülür: cihadın gayrimüslimlere karşı İslâm’ı savunmak amacıyla yapıldığı dikkate alınırsa “Allah’ın hidayet ve hak din ile gönderdiği” Hz. Peygamber’e ve onun Ehl-i beytine, “istikametli şeriatı” ve “sırat-ı müstakimi”ne yardım eden ashabına selam gönderilerek Ehl-i sünnet çizgisi olan Hz. Peygamber’in sünneti ve şeriatın en doğru yol olduğu hatırlatılmış olur.⁸⁵¹ Bu ifadeler, eserin şerî delil mesabesindeki içeriğinin habercisi niteliğindedir. Bu çerçevede Sultan Bayezid’in içki ve eğlence meclislerinden uzak durması gibi özellikler,⁸⁵² hükümdarların kişisel takvâsının şeriat mefhumu ile doğrudan ilişkilendirildiğini gösterir.

İskendernâme’de Orhan Gazi, mescit ve mihrap inşa etmesi, çok sayıda vakfı ihya etmesi ve özellikle Bursa’nın fethinden sonra kilise ve manastırların mescit ve vakıflara dönüştürülmesi üzerinden övülmektedir. Bu dönüşüm, bir imar faaliyeti aracılığıyla tevhid merkezli bir dinî kimliğin tesisi olarak yorumlanır; nitekim “pek çok kiliseyi yıkıp mescit yaptığı, ikiliği bırakıp Bir’e taptığı” vurgulanarak Orhan’ın siyasî icraatları açık biçimde dinî bir anlam çerçevesine yerleştirilir. Benzer şekilde I. Murad’ın kanunları yeniden düzenlemesi ve bu yolla şeriatı desteklemesi, hükümdarlığın temel görevlerinden biri olarak sunulmaktadır. Murad Hüdâvendigâr, “milletin kanunlarını yenilemek” ve “İslâm’ın ak yasasını yükseltmek” için sürekli çaba gösteren; İslâm ehline yardım eden ve kulların menfaatini gözetten bir hükümdar olarak tasvir edilir.⁸⁵³ Bu anlatım, erken Osmanlı hükümdarlık telakkisinde kanun-şeriat uyumunun merkezî bir meşruiyet unsuru olduğunu göstermektedir.

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinde padişahın görevleri arasında, devletin bekası için gerekli istihbaratın sağlanması ve yönetilmesi de yer tutmaktadır. “Çevrendeki padişahın hareketinden gafil olma.”⁸⁵⁴ uyarısı, hükümdarın dış siyasî gelişmelerle ve diğer hükümdarların tutumlarıyla da yakından ilgilenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Benzer biçimde, “canını ve malını emanet ettiğin vezirden gafil olma” ifadesi, vezirin taşıdığı sorumluluğun ve güven ilişkisinin önemini vurgular. Nitekim Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde vezirlik bahsinde, iyi bir vezirin farklı milletlerden ve

⁸⁵⁰ Mümtehhine 60/1; Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 173/89a.

⁸⁵¹ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 2a.

⁸⁵² Ahmedî, *İskendernâme*, 586.

⁸⁵³ *Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâili’l-Cihâd* (Arapça Yazma Eserler, 858), 3a.

⁸⁵⁴ Keykâvus, *Kabusname*, I/308.

hükümdarlardan casuslar edinerek sürekli bilgi toplaması gerektiği özellikle belirtilmektedir. Bu çerçevede vezirden beklenen görev, her milletten ve hükümdardan casus edinerek⁸⁵⁵ diğer hükümdarların eğilimlerini ve hareketlerini önceden öngörebilecek bir dış istihbarat ağı kurmaktır. Bu yaklaşım, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde bilgiye dayalı diplomatik ve askerî güç inşasının önemli bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim savaş sırasında düşman zayı olmuş olsa dahi casusluk faaliyetlerinin ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.⁸⁵⁶

Padişahın görevleri bağlamında, vezirlerin konumu ve padişah-vezir ilişkisi, patrimonyal yapının sınırlarını belirleyen kritik bir unsur olarak ele alınmalıdır. Patrimonyalist devlet anlayışında hükümdar, iktidarın nihai sahibi olarak konumlanırken; vezir ve diğer yardımcıları bu iktidarın akıl, tedbir ve uygulama boyutunu temsil eder. Bu durum, vezirin hem vazgeçilmez bir unsur hem de dikkatle sınırlandırılması gereken bir güç odağı olarak görülmesine yol açmıştır.

Kâbusnâme'de geçen “*her iş kim işleyesin, evvel âkil kişiler ile meşveret eyle*” ifadesi, hükümdarın karar alma süreçlerinde istişare geleneğine bağlı kalması gerektiğini vurgular. Şeyhoğlu'nun “*padişaha vezir akıldur*” biçimindeki özlü ifadesi ise, vezirin padişahın zihnî kapasitesini temsil eden bir unsur olduğunu ortaya koyar.⁸⁵⁷ Buradaki metafor, siyâsî iktidarın ancak akıl (vezir) ile tamamlandığında istikrarlı, adil ve hikmetli olabileceğini ima eder.

Kâbusnâme'de padişaha, vezirine karşı da dikkatli ve mesafeli davranmasını öğütler. Tanrı'nın rahmetiyle davranmak esastır; ancak adalet ve siyaset terk edilmemelidir. Vezir her ne kadar akıl danışılan kişi olsa da onun her sözü hemen kabul edilmemelidir, “*göreyim ne etmek gerektir*” denilerek maslahat aranmalıdır. Bu, padişahın otoritesini koruması ve vezirin onu zayıf görmemesi için önemlidir. Vezir tayininde ise işlerin aksamaması için kendisine tam yetki verilmesi, ancak vezirin akrabaları ve hasımlarıyla ilgili konularda farklı görevlendirmelere gidilmesi tavsiye edilir.⁸⁵⁸ Öte yandan *Kâbusnâme*, vezirin padişaha karşı bütünüyle korkusuz olmaması gerektiğini de ifade eder; zira padişaha en yakın olan kimselerde korkunun artması tabii görülmektedir.⁸⁵⁹ Bununla birlikte metin, vezirin kontrol ve teftiş edilmesini, bu amaçla casusluk yoluna başvurulmasını da meşru bir tedbir olarak sunar. Padişah, vezirin

⁸⁵⁵ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 170/86a.

⁸⁵⁶ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 172/88a.

⁸⁵⁷ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 173/89a.

⁸⁵⁸ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 173/89b.

⁸⁵⁹ *Kelile*'de de bunun daha yoğun bir ifadesi vardır. Keykâvus, *Kabusname*, I/290.

görüşlerine muhtaç olduğunu hissettirmemeli; onun sözlerini hemen uygulamak yerine, kendi menfaatini mi yoksa padişahın salahını mı gözettiğini araştırmalıdır. Haksız yere adam öldürenin affedilmemesi ve hükmün hor görülmesine izin verilmemesi gerektiği özellikle belirtilir. Bu bağlamda padişah-sipahi/reaya ilişkisi, biri hâkim, diğeri mahkûm olan taraflar şeklinde tanımlanmakta; hükümdarın hükmünü geçirememesi hâlinde düzenin bozulacağı vurgulanmaktadır.⁸⁶⁰ Dolayısıyla padişahın, canını ve malını emanet ettiği vezirden gafil olmaması temel bir yönetim ilkesi olarak sunulmaktadır.⁸⁶¹

Ankaravî de yardımcıları bahsinde padişahın vezirleriyle istişare etmesini zorunlu görmekle birlikte, bu istişarenin rastgele kişilerle değil, fazilet ve akıl sahibi tek bir vezir üzerinden yürütülmesi gerektiğini özellikle vurgular. “*Anun canı senin devletin ola ve senin devletin anun canı ola*” ifadesiyle, vezirin varlığı ile devletin bekası arasında doğrudan bir bağ kurulmakta;⁸⁶² bu bağın ancak faziletli ve akl-ı kâmil bir vezirle mümkün olacağını belirtmektedir. Ankaravî’ye göre her kişinin tedbiriyle iş görmek, memleketi fesada sürükler ve nizâm-ı âlemi bozar. Bu nedenle padişahın, sâhib-i re’y ve sâhib-i tedbîr olan tek bir vezirin sözünü esas alması gerekir. Müellif, kendi döneminde Padişah-ı İslâm’ın hizmetinde bu niteliklere sahip kimselerin bulunduğunu belirterek, bu sayede fesadın önüne geçildiğini ifade etmektedir.⁸⁶³

Kelîle ve Dimne tercümesinde, benzer şekilde, padişahın akıllı ve ehil kimselerin sözünü dikkate almaması, doğrudan devlet düzenini ve halkın refahını tehlikeye atan bir tutum olarak değerlendirilir. Akıl ve tedbirden yoksun bir yönetimde, askerî gücün büyüklüğünün tek başına yeterli olmayacağı; kaçınılmaz şartlar karşısında sonunda baş eğmek durumunda kalınacağı özellikle vurgulanmaktadır. Bu bağlamda vezirin konumu belirgin biçimde öne çıkarılmakta; vezir, kamudan (avamdan) daha zeki ve dirayetli bir kimse olarak tasvir edilerek, aklın ve tedbirin kurumsal temsilcisi şeklinde konumlandırılmaktadır.⁸⁶⁴ Bu bağlamda Akkadioğlu’nun, yaşayan bir örnek üzerinden sunduğu vezir portresi dikkat çekicidir. *Kâbusnâme* tercümesinin mukaddimesinde, eseri ithaf ettiği Osmanlı şehzadesi Emir Süleyman’ın veziri Hamza Bey, müellif tarafından “Emir’in hâssu’l-havâssı” ve “emîr-i kebîr ve vezîr-i hatîr, nûru’d-devle ve’d-dünyâ”

⁸⁶⁰ Keykâvus, *Kabusname*, I/302-303.

⁸⁶¹ Keykâvus, *Kabusname*, I/313.

⁸⁶² el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 90-91.

⁸⁶³ el-Ankaravî, *Enîsü’l-Celîs*, 91.

⁸⁶⁴ Adamović, *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*, 112r/195.

şeklinde nitelendirilmektedir. Onu ciddiyet ve samimiyetle bütün mülkün işlerini yürüten ve onun memleket üzerinde verdiği emirleri kabul gören biri olarak anlatır.⁸⁶⁵

İncelenen metinler, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde hükümdarlığın ahlâk, din ve siyaset arasında kurulan dengeli bir ilişki çerçevesinde anlamlandırıldığını göstermektedir. Padişahın haramdan sakınması, adaletle hükmetmesi, mazlumlara kapısını açık tutması, nefsânî hayattan uzak durması ve memleket işlerini akıl ve tedbirle yürütmesi, kişisel faziletler olmanın ötesinde siyasal meşruiyetin temel şartları olarak sunulmuştur. Bu bağlamda hükümdar, toplumsal düzenin, dinî istikametinin ve ahlâkî dengenin koruyucusu konumundadır. *Kâbusnâme* ve tercümelerinde hükümdarın vezirle kurduğu ilişki, kalp-akıl alegorisi üzerinden açıklanarak siyasal iktidarın ancak istişare, ilim ve hikmetle tamamlanabileceği vurgulanmıştır.

Hanedan soyu, dinî aidiyet, adalet anlayışı ve toplumsal gözetim ilkeleri birlikte ele alındığında, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde hükümdarlığın kişisel karizma kadar ahlâki sorumlulukla da tanımlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca vezirin ne mutlak bir yetki sahibi ne de yalnızca pasif bir uygulayıcı olarak tasavvur edildiğini düşünülmektedir. Vezir, klasik düşünceyi takip ederek, devlet bedeninin “aklı” olarak tanımlanmakta; hükümdarın karar alma süreçlerinde istişare edilen, tedbir üreten ve uygulamayı yönlendiren temel bir unsur olarak konumlandırılmaktadır. Bununla birlikte bu merkezi rol, vezirin sürekli gözetim ve denetime tâbi tutulmasını da gerekli kılmıştır. *Kâbusnâme*’de vezirin casuslarla kontrol edilmesi, sözlerinin hemen uygulanmaması ve padişahın vezire olan ihtiyacını açıkça hissettirmemesi yönündeki tavsiyeler, otoritenin zayıflamasını engellemeye yönelik bilinçli bir siyasal refleksi yansıtmaktadır.

4. Devletin Güç Dengesi: Adalet Dairesi

Adalet dairesi (dâire-i adl), devletin bekasını adalet, reaya, imar, hazine ve ordu gibi unsurların arasındaki karşılıklı ilişkiye dayandıran klasik siyaset teorisidir. Bu anlayışta adalet, siyasî düzenin kurucu ve sürdürücü ilkesi olarak kabul edilir; adaletin bozulması, dairenin tamamının çökmesine yol açar. Kavram, özellikle Fars siyaset geleneği ve İslâm siyasetnâme literatüründe yaygın biçimde kullanılmıştır.⁸⁶⁶

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinde adalet dairesi, toplumsal ve iktisadi düzeni açıklayan işlevsel bir çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadır. Padişah, asker, reaya, imâr

⁸⁶⁵ “Yöneticinin en yakın ve en güvenilir çevresi” ve “büyük emir ve itibarlı vezir, devletin ve dünyanın nuru” Yapıcı, *Akkadioğlu’nun Kabus-name tercümesi: Giriş - Metin - Gramatikal Dizin*, 18.

⁸⁶⁶ Detaylı bilgi için bk. Jennifer A, London, “The ‘Circle Of Justice.’” *History of Political Thought*, JSTOR, 32/3(2011), 425-47.

gibi unsurlar arasında kurulan döngüsel ilişki, devletin bekâsının askerî güçle birlikte üretim ve adaletle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayışta adalet, bireysel bir erdem olmanın ötesinde; mülkün meşruiyetini temellendiren, toplumsal düzeni sürdüren ve siyasî otoriteyi anlamlı kılan kurucu bir ilkedir. Erken Osmanlı dönemine ait siyaset metinlerinde bu kavramsal çerçevenin izleri açık biçimde görülmektedir.

Erken Osmanlı döneminde adalet dairesinin sadeleştirilmiş kısa formuna rastlanmaktadır. Bu formülde dikkat çeken unsurlar arasında devlet, asker, altın (ekonomi), imaret, adalet ve insaf yer almaktadır. Bu yapı, özellikle *Kabusname*'de ve vezirliğe dair bölümlerde tekrar edilmekte; adalet dairesi anlayışının hilâfet merkezli klasik formülasyonundan farklılaştığı görülmektedir.

Adalet dairesi olarak bilinen kavramsal çerçeve, Sâsânî öncesi Fars, Sümer ve Hint düşünce geleneklerine uzanan bu anlayış, İslâm dünyasında özellikle *Sırru'l-Esrâr* ve benzeri eserler aracılığıyla formüle edilmiş; zamanla siyâsetnâmeler, nasihatnâmeler ve ahlâk risaleleri üzerinden yaygın bir siyaset söylemi hâline gelmiştir. Klasik ahlâk felsefesi, doğa tasavvuru ve varlık felsefesi irtibatlı olan adalet dairesi, mülkün meşruiyetini, iktisadî üretimi, askerî gücü ve toplumsal düzeni tek bir döngüsel yapı içerisinde düşünmeye imkân tanır. İlker Kömbe'nin tanımı şu şekildedir:

“Siyasî yönüyle bu kavram, meşruiyet kaynağını dinden ve hukuktan alan, içtimai, iktisadi ve askerî gücü toprağa bağımlı, gayesi kemal ve süreklilik (beka), vasıtası ve temeli ise adalet olan mülk siyasetinin muhtasar ve mufid bir ifadesidir.”⁸⁶⁷

Adalet dairesinin kısa ve uzun formları bulunmaktadır. Kısa formu ilk defa *Ahd-i Erdeşir* tercümesiyle geçmiştir. Müslüman yazarlardan ilk defa İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Uyunu'l-Ahbar*'da ifade bulmuştur. Aristoteles'e atfedilen, *Secretum Secretorum* (*Sırru'l-Esrar*, *Kitabu's-Siyâse fî Tedbiri'r-Riyâse*) adlı eserin adalet bahsinin İbn Miskeveyh'in *Tezhîbü'l-Ahlâk*'ına ve ardından pek çok İslâm kaynağına da aktarımını görmek mümkündür.⁸⁶⁸

Erken Osmanlı dönemine ait metinlerde, özellikle *Kabusnâme* ve *Kelile ile Dimne* tercümelerinde yer alan siyaset anlayışı ile adalet dairesi formülü arasında önemli bir örtüşme görülmektedir. *Kelile ile Dimne*'de de adalet dairesinin bir unsuru imardır. Mercimek Ahmed'in *Kâbusnâme* tercümesinde, benzer şekilde; *Mülk kayımlığı çeri iledir*

⁸⁶⁷ İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş” 2013 (ts.), 60. Adalet dairesinin her bir unsurun detaylı kavramsal tahlili için bk. İlker Kömbe, “Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

⁸⁶⁸ Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 52-55.

/ Çeri kayımlığı akça iledir ve altunla Akça ve altun şenlikten hâsıl olur / Şenlik adl ü insaftan hâsıl” ifadeleri geçmektedir.⁸⁶⁹ Bu pasaj, toplumsal ve siyasî yapının birbirine bağlı halkalardan oluştuğu fikrini yansıtmaktadır; Padişah, varlığını ve otoritesini orduya (leşkere) borçludur: Ordu, köy ve taşra üretimiyle ayakta kalır: köyler, reaya (üreten halk) ile mamur olur: Bu zincirin tamamı ise adaletle işler. Dolayısıyla bu anlayışta adalet, siyasî, askerî ve ekonomik düzenin işleyişini mümkün kılan temel ilkedir. Pasaj, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinde daha sonra sistemleşecek olan adalet dairesi teorisinin habercisi niteliğindedir.

Bu tercümelerde adalet dairesinin hemen ardından ziraat konusuna yer verilmektedir. Burada özellikle “imaret” kavramının yer alması kayda değerdir. İmaret kavramı, tarım ve bayındırlık faaliyetlerini de kapsamakta; böylece toprak düzenine dayalı üretim ekonomisinin devlet yapısı içindeki yerinin, siyaset düşüncesine nasıl yansıdığını göstermektedir. Bu yaklaşım, genel olarak Selçuklu ve benzeri Türk-İslam devletlerinde karşılaşılan siyaset teorilerinde de görülür. Dini öğelere doğrudan referans vermekten ziyade, daha pratik ve dünyevi unsurları merkeze alan bu anlayış, yönetim düşüncesinde farklı bir ağırlık merkezine işaret eder.

Şeyhoğlu’nun *Kâbusnâme* tercümesinde, tarıma dair bilgiler yalnızca genel tavsiyelerle sınırlı kalmayıp, ekinlerin nasıl ve ne zaman ekileceği, hangi aletlerin kullanılacağı gibi pratik detaylara da yer verilmektedir. Bu yönüyle eser, ahlâkî ve siyasî öğütlerle birlikte üretim ve geçim hayatına ilişkin teknik bilgiler de içeren ansiklopedik

⁸⁶⁹ İlyasoğlu Mercimek Ahmet, *Kabusnâme*, II, 218.; Diğer tercümelerde de aynı çerçeveyi bulmak mümkündür: “Ve hem pâdişâhuñ kuvveti ve maşlahatı çeri iledür. Ve çeri altun-ıladur. Ve altun (4) ‘imâretledür. Ve ‘imâret ‘adl ve insâf-ıladur. Ve egerçi vezir ‘âdil ve fâzıl olursa (5) kiçi melik gibidür. Ve halkuñ nazarı andadur gerek kim pâdişâh tarafından gâfil (6) olmaya[sın]” Yani; “Padişahın gücü ve yararı orduyladır. Ordu ise altınla ayakta durur. Altın, imar sayesinde elde edilir. İmar, adalet ve insafla mümkündür. Eğer vezir âdil ve faziletli olursa, küçük bir hükümdar gibidir. Halkın gözü ondadır; bu yüzden padişah onunla ilgili meselelerden gafil olmamalıdır.” Akyüz, “Mütercimi Bilinmeyen İkinci Kabus-nâme Tercümesi (44A-90B)”, 76a/83; Diğer bir tercümede: “Ve hudâvendünî şunun üzerine yelte ki leşkere eylük eyleye ki pâdişâh leşkerile imâret olur ve yer dahı ekinciyle imâret olur. İmâret eylemege düriş ve cihan-dâr ol. Cihan-dârlık leşkerile olur ve leşker malıla tutulur ve mal imâretten hâsıl olur ve imâret adl ü insaf ile olur. Pes adl ü insafdan gafil olma “ Yani; “Hükümdarın dikkat etmesi gereken husus şudur ki, orduya önem versin. Çünkü padişah orduyla imar sağlar; toprak da çiftçiyle bayındır olur. Bayındırlık yapmak istiyorsan düzenli ol ve dünyayı yönet. Dünya yönetimi orduyla mümkündür; ordu ise mal ile ayakta kalır; mal, imardan elde edilir; imar ise adalet ve insafla sağlanır. Öyleyse adalet ve insaftan sakın gafil olma.” Yapıcı, *Akkadioğlu’nun Kabus-name tercümesi: Giriş - Metin - Gramatikal Dizin*, 84a/166; Şeyhoğlu tercümesinde; “Ve hudâvendünî şunun üzerine yelte ki leşkere eylük eyleye ki pâdişâh leşkerile imâret olur ve yer dahı ekinciyle imâret olur. İmâret eylemege düriş ve cihan-dâr ol. Cihan-dârlık leşkerile olur ve leşker malıla tutulur ve mal imâretten hâsıl olur ve imâret adl ü insaf ile olur. Pes adl ü insafdan gafil olma.”⁸⁶⁹ Yani: “Bu nedenle padişah hem orduya hem halka (reaya) huzur sağlamalıdır. Çünkü padişah, ordu sayesinde imar sağlar; ordu, köy sayesinde var olur; köy, halkla (reaya ile) bayındır hâle gelir; düzen ise adaletle sağlanır. Öyleyse adalet ve insaftan asla gaflet etme.” Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*, 85b/170.

bir nitelik taşımaktadır.⁸⁷⁰ *Kâbusnâme*'de vezirlik ve padişahlık arasında olan ziraatçı bölümü anlamlıdır. İkinci anonim *Kabusnâme tercümesi* ev, yer(toprak) ve mülk satın almakla ilgili bölümde “Yer issinün kıymeti tahıl iledür. Ve çün tahıl vermeye, dükeli âlemün yerin senin, sa’y. Ve yer issinün kıymeti tahıl-ıladur ve tahıl imâret-iledür ve imâret hâsıl-ıladur.”⁸⁷¹ İmaret burada mamur edilmiş devlet elindeki medenî yer manasındadır. *Kâbusnâme*'de vezirin mimar olması gerektiği yani köyleri mamur hale getirmesi gerekliliği üzerinde durulur.⁸⁷² Döneme tesir eden müelliflerden Necmeddîn-i Dâye'nin de ziraat ehline bir bölüm ayırması tarım temelli bu toplumun çiftçileri hakkında bize bilgi sunmaktadır. Örneğin bu babın başında “dihkanlardır ki anların mâl u mülkü olur” diyerek bu sınıfın zenginliğine dikkat çeker. Dihkanlar ekinci (çiftçi) ve şarkird (işçi)den farklı olarak toprak sahiplerini ifade etmektedir.

Kelile ile Dimne'nin Kul Mesud tercümesinde Aristoteles'in İskender'e sunduğu kitabın özü olduğunu söylediği bu sekiz cümle *Kelile ile Dimne*'de ortaya çıkar. “İrade Sanatı” adı altında Kul Mesud tercümesinde: “la mülke illâ bi'r-Ricâli / Velâ ricâle illâ bi'l-mâli / Ve lâ mâle illâ bi'l-imâreti / Ve lâ imârete illâ bi'l-adli ve's-Siyâseti” bu cümleler, Kul Mesud tarafından şu şekilde Türkçeye çevrilmiştir: “Yani pahişahlık erenlersüz olmaz ve er malsuz kaim olmaz ve mal imaretsüz ele gelmez ve imaret adlsüz ve siyasetesüz mümkün değül.”⁸⁷³ Bu çerçeve, özellikle Mercimek Ahmed'in *Kâbusnâme* tercümesinde rastlanan “mülk-çeri-akça-şenlik-adl ü insaf” dizgesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Her iki metin de adaletin, siyasî düzenin ve toplumsal refahın sürdürülebilirliğinde kurucu bir unsur olduğunu vurgulamakta; dolayısıyla erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinde adalet dairesi fikrinin edebî ve didaktik metinler aracılığıyla nasıl yapılandığını göstermektedir.

Mir'âtü'l-Mülûk'ta adalet dairesine işaret eden ifadeler, büyük ölçüde Gazzâlî'nin *Nasihatü'l-Mülûk* adlı eserinden aldığı “İkinci Kısım: Nasihatler, Hikâyeler ve Vasiyetler”in ardından gelen “Birinci Fasıl: Meliklere Nasihatler” başlığı altında yer almaktadır. el-Amasî, söz konusu ifadeleri “hukemâ ve ukalânın kavli” şeklinde genelleştirerek, kaynağı açıkça belirtmeden aktarmaktadır. Söz konusu rivayet şu

⁸⁷⁰ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 94b/178.

⁸⁷¹ “Bir yerin değeri tahilla ölçülür. Eğer tahıl vermiyorsa, dünyanın tüm toprakları senin olsa da boşunadır, bir yararı yoktur. Bir yerin değeri tahıla bağlıdır; tahıl ise imar ile elde edilir ve imar emekle sağlanır.” Akyüz, “Mütercimi Bilinmeyen İkinci Kabus-nâme Tercümesi (44A-90B)”, 48b/42.

⁸⁷² Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 85a/170.

⁸⁷³ “Mülk (devlet düzeni), ancak er kişilerle (yiğit, ehil kimselerle) mümkündür. Er kişiler de mal olmadan varlık gösteremez. Mal ise ancak imar (bayındırlık) yoluyla elde edilir. İmar da adalet ve siyaset olmadan mümkün değildir.” Toska, *Türk edebiyatında Kelile ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)*, 3a-9/7.

şekildedir: İnne'd-dîne bi'l-mülk / ve'l-mülke bi'l-cünd / ve'l-cünde bi'l-mâl / ve'l-mâle bi-'imârati'l-bilâd / ve 'imârate'l-bilâdi bi'l-'adli beyne'l-'ibâd.⁸⁷⁴ Bu dairesel yapıya sahip beş cümlelik yapı; 'din', 'mülk', 'ordu', 'servet', 'beldelerin imarı' ve 'kullar arasında adalet' olmak üzere altı temel unsurdan oluşmaktadır. Gazzâlî'nin *Nasîhatü'l-Mülûk*'unda geçen "ulemâ" kavramının, *Mir'âtü'l-Mülûk*'ta "ukalâ" olarak değiştirilmiş olması da dikkat çekicidir. Benzer şekilde, "imâretü'l-bilâd bi'l-'adli fi'l-'ibâd" şeklindeki ifade, *Mir'âtü'l-Mülûk*'ta "bi'l-'adli beyne'l-'ibâd" biçiminde yer almaktadır. Bu ifadelerin yapısı, yer aldığı bağlam ve atıf biçimleri dikkate alındığında, Gazzâlî'nin *et-Tibrü'l-Mesbûk*'u ile arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkündür.⁸⁷⁵

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinde adalet dairesi, devletin askerî, iktisadi ve toplumsal yapısını açıklayan işlevsel bir model olarak ortaya çıkmaktadır. *Kābusnâme*, *Kelîle ve Dimne* ve *Mir'âtü'l-Mülûk* gibi eserlerde görülen adalet, imar, ordu ve ekonomi arasındaki döngüsel ilişki; Osmanlı yönetim anlayışının meşruiyetini ve sürekliliğini hangi temel unsurlar üzerine kurduğunu göstermektedir. Bu çerçevede adalet pratik boyutta derinliği olan bir kavrama dönüşmektedir. Ziraat ve imarın bu formülasyonda bir yer işgal etmesi, Osmanlı siyaset tahayyülünün aynı zamanda pratik ve toplumsal gerçekliğe yaslanan bir zeminde inşa edildiğini ortaya koyar. Sonuç olarak, adalet dairesi kavramı, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde ahlâk, iktidar, ekonomi ve toplum arasındaki ilişkiyi anlamak için temel bir teorik çerçeve sunmakta; dönemin siyâsi metinlerinde düşünsel bir süreklilik ve yerel uyarlama biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. Siyaset Düşüncesinde Erdemler Sistemi

Erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinde erdemler, genellikle belirli ve tekrarlayan bir sistematığın unsurları olarak siyasetin temel konuları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Osmanlı siyasetnameleri, söz konusu erdemlerin nasıl kavrandığı ve ideal yönetici tipinin nasıl yansıtıldığı konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Ahlâk ve siyaset teorisine dayalı bu sistematik anlayışın en eski kökeni, Antik Yunan formülüne, özellikle Platon⁸⁷⁶ ve Aristoteles'in çalışmalarına dayanmaktadır.

⁸⁷⁴ "Din, hükümet (iktidar/devlet) ile kaimdir. / Hükümet, orduyla ayakta durur. / Ordu, malla (ekonomik kaynakla) varlığını sürdürür. / Mal (servet), ülkenin imarıyla elde edilir. / Ülkenin imarı ise kullar (halk) arasında adaletle sağlanır." el-Amâsî, *Kitâb-ı Mir'âtü'l-Mülûk*, 157.

⁸⁷⁵ Kömbe, "Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları", 142-144.

⁸⁷⁶ Platon'un *Devlet*'inde İslâm düşünürlerinin geniş ölçüde kabul ettiği bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemleri için bk. Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 42/351d2, 106/427e3, 111/433b7.

5.1. Temel Erdemler: Hikmet, Şecaat, İffet ve Adalet

Erken dönem Osmanlı siyasetnamelerinde özellikle bazı erdemlerin öne çıktığı ve sıklıkla tekrarlandığı görülmektedir. Bu erdemler arasında hilm (yumuşak kötü huyluluk), şecaat (cesaret/yiğitlik), hikmet (akıl/bilgelik), sehâ (cömertlik/civanmertlik), iffet, doğruluk ve dostluk yer almaktadır. Bu bireysel faziletler aynı zamanda siyasî erdemler olarak da değerlendirilmektedir. Özellikle yiğitlik ve cömertlik, klasik fütüvvet anlayışında da temel erdemler arasında sayılmaktadır. Bu erdemlerin Antik Yunan formülünde de karşılıkları vardır, fakat bu onları yalnızca bu felsefi geleneğe mal etmek anlamına gelmemelidir. Zira fütüvvet teşkilatları bu nitelikler aracılığıyla, pratik alanda toplumsal düzeyde yaygınlaştırılmış, pratikte yaşanmış ve övülen ahlâkî vasıflar hâline gelmiştir.

Eflatun ve Galen'in üçlü nefis ve dörtlü erdem anlayışı, felsefî İslâm ahlâkının gelişiminde bir çerçeve oluşturmuştur.⁸⁷⁷ Bu ana tema, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından işlenmiş, İbn Miskeveyh ile ahlâk bağımsız ve sistematik bir disiplin haline gelmiş ve sonraki ahlâkçılara ilham kaynağı olmuştur. İbn Miskeveyh, önceki birikimi ustalıkla tasnif, terkiib ve telif ederek yorumlamıştır. Bu mirasa sahip çıkan ilk önemli isim ise Tûsî olmuştur. İbn Miskeveyh'e kadar birikmiş olan ahlâk ilmî mirasını inceleyen Tûsî, genel anlamda onu takip etmiş, ancak bazı farklılıklarla ahlâk ilmi eserlerinin formatını değiştirmeyi başarmıştır. Temelini İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlâk* eserinden alarak, buna ev idaresi (tedbîru'l-menzil) ve siyaset (tedbir-i müdün) konularını ekleyerek ideal bir ahlâk eseri formu oluşturmuştur. İbn Miskeveyh'in bazı bölümlerini kendi bakış açısına göre yeniden düzenleyen Tûsî, ortaya koyduğu ahlâk sistemiyle kendinden sonraki ahlâkçılar üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Felsefesinin genelinde olduğu gibi ahlâk alanında da İbn Sînâ'nın etkisi gözlemlenmektedir. Özellikle nefis, kuvveler ve bu temel üzerine inşa edilen erdemler ile itidal konularını İbn Sînâ'nın etkisi altında kaleme almıştır. Siyaset felsefesinde ise Fârâbî'den faydalandığı görülmektedir. İbn Miskeveyh'in eseri, bireysel ahlâk incelemelerinde Tûsî'nin başlıca kaynağı olmuştur. Grek felsefesinden doğrudan alıntılar yapmasının yanı sıra, İbn Sînâ ve Fârâbî aracılığıyla dolaylı bir etkilenme de söz konusudur.

Erdem, özellikle Aristoteles ve Platon'dan itibaren İslâmiyet formülünde de sistemli bir biçimde ele alınan, ahlâkın kurucularından biridir. Fazilet ve reziletler, neredeyse tüm ahlâk metinlerinde merkezî bir yerde yer almakta; bu bağlamda her

faziletin bir denge hali, eksikliği (tefrit) ve aşırılığı (ifrat) ile birlikte değerlendirilmesi, ahlâkî sistemin dengeli bir şekilde yansıtılmaktadır.⁸⁷⁸ Bu bölümde, söz konusu faziletlerin Osmanlı siyaset düşüncesindeki yerini incelediğimiz için, erdemlerin kendileri üzerinde durulacak; erdemsizlikler ise çalışmamızın kapsamı dışında bırakılacaktır.

İslâm düşüncesine naklin en bariz görüldüğü eser Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserde erdemler; yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, âlicenaplık, yüce gönüllülük, onur sevgisinde orta olan, yumuşaklık, doğruluk, nüktedanlık, dostluk, hayâ, -haklı- gazap şeklinde sıralanır.⁸⁷⁹ Adalet erdemine dair beşinci kitabında ise iki aşırı ucu haksızlığa uğrama ve haksızlık etme olan adalet erdemine yer verilmektedir.⁸⁸⁰ Aristo'ya atfedilen diğer (sahte) eser ve risalelerde daha bilinmeyen ve farklı erdem-erdemsizliklerden bahsedilmektedir.⁸⁸¹

İslâm alimlerinde bilinen temel erdem ve erdemsizliklerin tam listesi ilk olarak Fârâbî'de görülmektedir. *et-Tenbîh*'de bu erdemler, cesaret (şecaat), cömertlik (seha), ölçülülük (iffet), nüktedanlık (zaraf), doğruluk (sıdk), dostluk (teveddüd) olarak zikredilmektedir.⁸⁸² İbn Sînâ'nın *el-Birr ve'l-İsm*'inde iffet (ölçülülük), cömertlik (sehâ), nüktedanlık (zaraf), tevazu, yumuşaklık (hilm), hayâ, dostluk (teveddüd) erdemleri Fârâbî'den alınarak zikredilmiştir.⁸⁸³ Bu düşüncesele çizgiyi daha sistemli ve ahlâk temelli köklü biçimde sürdüren isim ise İbn Miskeveyh'tir. İbn Miskeveyh de İbn Sînâ gibi dört temel erdemi kabul etmiş ve buna ek olarak yaklaşık yirmi tali erdemin listesini ve açıklamalarını sunmuştur. Erdemler listesinde daha verimli bir kaynak olduğu görülen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ıdır. Nâtık nefsin erdemi olan hikmet, behîmî nefsin erdemi cömertlik ve iffet, öfke kuvvesinin erdemi cesaret ve yumuşaklıktır. Bu erdemlerin dengeli ilişkisinden ise adalet erdemi doğmaktadır.⁸⁸⁴ Dört temel erdemin altında saydığı erdemler de şu şekildedir: Hikmetin (bilgeliğin) kısımları; zekai hatırlama (zükr), akıl (akl), hızlı anlama (sür'atü'l-fehm), kolay öğrenme (suhûletü't-ta'allüm)dir. İffetin (ölçülülüğün) kısımları; hayâ, sükûnet, sabır, cömertlik, refah (felâh), şeref-iyi geçimlilik (rif'at), iktisat-kanaat, yumuşak huyluluk (dimâset), düzenlilik (tedbir), iyi hal (hüsnu't-

⁸⁷⁸ Detaylı bilgi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 357-392.

⁸⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 49-52.

⁸⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 115.

⁸⁸¹ Listeler için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*-, 361-365.

⁸⁸² Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* (Amman: el-Câmiatü ürdüniyye, 1987), 199-203.

⁸⁸³ İbn Sînâ, "el-Birr ve'l-ism", *el-Mezhebetü't-Terbevî inde İbn Sînâ* (Beyrut: Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988), 363.

⁸⁸⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 16.

tarîka), barışçılık (müsâleme), ağırbaşlılık (vakar) dır. Şecâ'atın (cesaretin) kısımları; yüce gönüllülük (kiberü'n-nefs), yiğitlik (necdet), büyük himmet sahibi olmak (ızzamü'l-himme), sebât, yumuşaklık (hilm), taşkınlık yapmama (ademü't-tayş), tahammül (celâde), sıkıntıya katlanma (ihtimâlü'l-kedd)dir. Adaletin altındakiler; sevgi (mahabbet), yakınlık (ülfet), dostluk (teveddüd), ortaklık (müşâreket), karşılıklı iyi muamele (hüsnü'l-iştirâk), güzelce yerine getirme (hüsnü'l-kadâ)dır.⁸⁸⁵

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi Türk-İslâm coğrafyasında yaşamış düşünürlerin siyâsetnâmelerinde yer verdikleri ve sonrasında topluma da tatbik ettikleri erdemlerin, ahlâk felsefesinin temel kavramları arasında yer aldığı görülmektedir. Bu düşünürlerin, söz konusu sistematik ahlâk anlayışını birebir takip etmedikleri, ancak genel kavramlar çerçevesinde seçtikleri belirli erdemleri özellikle tasavvufî eğitim sürecinde hem teorik hem pratik düzlemde yaşattıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu erdemlerin, doğrudan nasihat yoluyla toplumsal yapıda, ahilik teşkilatında ve devlet yönetiminde uygulanıyor olması dikkatle incelenmesi gereken önemli bir husustur.

Nasîrüddin Tûsî'ye gelene kadar olgunlaşan fazilet kavramı ve çeşitleri, genel anlamda Nasîrüddin Tûsî'de de büyük bir değişiklik göstermemiştir. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde erdem türlerini açıklamıştır. Ona göre insanî nefsin üç kuvvesi bulunmaktadır. Birinci kuvve, melekî nefis olarak da adlandırılan düşünme kuvvesidir. İkinci kuvve, yırtıcı nefis olarak bilinen gazabî kuvvedir. Üçüncü kuvve ise hayvanî nefis denilen şehvânî kuvvedir. Kuvvelerden birinin baskın hale gelmesi, diğerlerini etkisi altına alır ve bu, kişinin ahlâkî durumunu belirleyen temel faktördür. Nefsin temel erdemlerinin sayısı, kuvvelerin sayısına paralel olarak dördttür. Düşünen nefsin dengeli hareketi ve yakînî bilgilere ulaşılması, 'ilim' erdemini doğurur ve bunun sonucunda 'hikmet' erdemi ortaya çıkar. Yırtıcı nefsin dengelenmesi ise düşünceye tabi olmasına bağlıdır ve bu, sakinlik ile makullük erdemlerini meydana getirir; bu süreçten 'hilm' erdemi ve ardından 'yiğitlik' erdemi oluşur. Behîmî nefsin dengede olması ise düşünceye tabi olması ve isteklerini ona göre şekillendirmesiyle mümkündür; bu süreçten 'iffet' ve aynı zamanda 'cömertlik' erdemleri doğar. İlâveten, ilim, hilm ve iffet erdemlerinin bir arada uyum içinde bulunması, adalet erdemini ortaya çıkarır. Tüm bu erdemlere sahip olan kişi, övülmeye değer görülür.⁸⁸⁶

Osmanlı'nın erken dönem siyâsetnâmelerinde belirli erdemlerin özellikle ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu erdemler, felsefî bir teoriye dayandırılın ya da

⁸⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tezhîbu'l-Ahlâk*, 17-21.

⁸⁸⁶ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Tahran: İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, 1413), 22-24.

dayandırılmasın, eserler boyunca fiilî örneklerle desteklenerek tekrarlanmakta ve okuyucuya güçlü bir şekilde aktarılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu dönemde konuya felsefî bir derinlik kazandıran yazarlardan biri Amâsî'dir.

Amâsî'nin aktardığı bilgilere göre “mekârim-i ahlâk”,⁸⁸⁷ esasen “ecnâs-ı fazâil” (fazilet çeşitleri) ile sınırlıdır. İlm-i nefis bağlamında insan nefsinin üç temel kuvvetten oluştuğu kabul edilmektedir: Kuvve-i nâtika (düşünen/akleden nefis), kuvve-i gazabiyye (öfke ve saldırganlıkla ilişkili nefis; diğerlerine hükmetme arzusunu içerir), kuvve-i şehviyye (bedensel hazlara ve yeme-içme gibi arzulara yönelen nefis). Amâsî bu kuvvetlerin ahlâkî yönelimlerini şöyle açıklar: “..Şöyle ki nefis-i nâtika her gâh ki itidal ile hareket kıla ânun şevki iktisâb-ı maârif-i yakînde ola ve hareketden fazilet-i ilim hadis ola ve bu fazilet tabiyyetiyle hikmet lazım ola.”⁸⁸⁸

Sebûî nefis (kuvve-i gazabiyye), dengeli bir şekilde akla tâbi olmaya devam ettiğinde hilm (yumuşak huyluluk, öfke kontrolü) fazileti ortaya çıkarır. Bu fazilete süreklilikle uyulduğunda ise şecaat (yiğitlik, cesaret) erdemi gelişir. Benzer şekilde, behîmî nefis (kuvve-i şehviyye) de itidal üzere hareket ettiğinde ve aklî nefse tâbi olduğunda, iffet (ölçülü arzu, nefsin denetimi) fazileti meydana gelir; bu faziletten de doğal bir sonuç olarak sehâ (cömertlik) ortaya çıkar. Bu üç temel nefsî gücün dengelenmesiyle oluşan faziletlerin bütünlüğü, insan karakterinde adaletin tecelli etmesini sağlar. Nitekim, klasik İslâm ahlâk düşüncesinde “cemî'-i hükemâ” (bütün hikmet ehli filozoflar) ittifakla şu görüşü benimsemiştir: Erdemler (ecnâs-ı fazâyil) dört ana başlıkta toplanır: hikmet, şecaat, iffet ve adalet.⁸⁸⁹

Amâsî'nin ahlâk anlayışına göre bir erdem, yalnızca bireyin içinde barındırdığı bir nitelik olarak kalırsa ve topluma taşınmazsa, zamanla dengesizliğe veya aşırılığa dönüşebilir. Bu bağlamda Amâsî, ölçüsüz erdemlerin bozuma uğrayabileceğini örneklerle açıklar: Bir kişi cömertse ama bu cömertliği ölçüsüzse minfak (savurgan); cesur fakat bu cesaret aşırı kıskançlıkla birleşmişse gayûr (aşırı kıskanç); bilge ama bilgisini paylaşmayan biriye müstabsır (kendi içine kapanık, ukalâ) olarak tanımlanır. Bu da gösterir ki, erdemin tamamlanabilmesi için onun hem ölçülü hem de toplumla ilişki içinde yaşanması gerekir.

⁸⁸⁷ İslâm ahlâk literatüründe bireyin olgunlaşması ve toplum içinde erdemli bir varlık hâline gelmesi için gerekli olan yüksek nitelikler anlamında kullanılır.

⁸⁸⁸ “Nefs-i nâtika her ne zaman itidal üzere hareket ederse, onun iştıyakı yakînî (kesin) bilgileri elde etmeye yönelir. Bu hareket tarzı sayesinde ilim fazileti doğar ve bu fazilet, doğal bir biçimde hikmeti gerektirir.” el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 20a-20b/210-211.

⁸⁸⁹ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 20b-21a/211-213.

Amâsî de klasik İslâm ahlâk geleneğini takip ederek faziletleri dört ana başlıkta toplar: hikmet, şecaat, iffet ve adalet. Her biri, kendi içinde birtakım alt faziletleri barındırır. Hikmetin türleri: zeka, sürat-ı fehm, sühulet-i fehm (kolay öğrenme), tehaffuz (ezberleme), tezekkür (hatırlama); Şecaatin türleri: himmet, sebat, hilm, tahammül, tevazu, hamiyet, rikkat; İffetin türleri: haya (utanma), rıfk, sabır, kanaat, vakar, hürriyet, seha (cömertlik); Adaletin türleri: sadakat, ülfet, vefa, şefkat, mükafat, teslim, tevekkül, ibadet. Reziyetler ise himetin zıddı cehl (cehâlet), şecaatin zıddı cübn (ödleklik), iffetin zıddı şereh (aç gözlülük) ve adaletin zıddı cevri (zulümdür).⁸⁹⁰ Bu sınıflandırma, klasik İslâm filozoflarının sistematüğini yansıtır ve özellikle Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserindeki dört erdem modeline açıkça dayanmaktadır.

Klasik İslâm siyaset düşüncesinde, özellikle nasihatnâme türü eserlerde, hükümdara ya da yöneticiye verilen ilk ve en temel öğütlerden biri hilm sahibi olmaktır. Hilm, öfkeyi bastırma, ölçülü davranma, intikam almayı yenme ve merhametle hükmetme gibi anlamlarıyla, siyasî iktidarın ahlâkî sınırında yerleşik faziletlerden biri olarak öne çıkar. Nitekim pek çok eserde, padişaha ya da emir sahibine ilk söylenen şey, “her işte yumuşak ol” veya “öfkeni tut” gibi ifadelerdir. Bu durum, siyasetin sadece hukukî olmadığını, aynı zamanda ahlâkî bir denetime tabi olduğunu göstermektedir.⁸⁹¹

Hilmin siyasi anlamı, gücün mutlaklaşmasını engelleme, yönetim ile yönetilen mesafeyi şefkat ve anlayışlar yoluyla dengeleyen bir ilke olarak mevcut olan çıkar. Zira bir hükümdarın adaleti ancak öfkesini kontrol etmesi, cezalandırırken ölçüyü koruması ve muhatabını hor görmeden konuşabilmesi mümkündür. Hilm sahibi bir hükümdar, kendisine karşı suç işleyenlere dahi ağır cezalar vermek yerine ıslahı ve bağışlamayı önceleyen bir yaklaşım sergiler; bu da halkta güven ve saygı uyandırır. Bu konudaki dengeyi Gazzâlî şöyle ifade etmektedir: “*Yeryüzünün harab olması iki şeyledir: biri melikin acziyeti, ikincisi melikin cevridir.*”⁸⁹² Özellikle Osmanlı'nın erken dönem siyasetnâmelerinde, hilm sıklıkla şecaat, adalet ve sehâ gibi diğer erdemlerle birlikte zikredilmekte; ancak bunların arasında idari açıdan bakıldığında en önce gelen fazilet olarak sınıflandırılmaktadır. Bu tercih, devlet yönetiminden çok ölçülülüğün, korkutmaktan çok gönülden kazanmanın makbul olduğunu göstermektedir. Hilm aynı zamanda meşru ve birleştirici bir yönetimin teminatı olarak düşünülmektedir.

⁸⁹⁰ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 21b-22a/215-217.

⁸⁹¹ Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016), 143.

⁸⁹² Gazzâlî, *et-Tibri'l-Mesbuk fî Nasîhati'l-Mülûk*, 52.

Muradnâme'de padişahlık bölümünde, hükümdarın tutumu hakkında “*Mudârâ vü rıfk ile ide işi*” ifadesine yer verilir;⁸⁹³ bu da padişahın hoşgörülü ve yumuşak bir tavırla hareket etmesi gerektiğini telkin eder. Aynı bölümde “*ve cemî halka nicesi şefkat göstermek gerek*”⁸⁹⁴ şeklindeki ifade ise, hükümdarın toplumun tüm kesimlerine karşı merhametli davranmasının önemini vurgular. Bu başlık altında, padişahın her toplumsal gruba yönelik muamelesi ayrıntılı biçimde ele alınır. Nitekim metinde, kıyamet gününde kurtuluşa erecek kimse olarak “*adil olup yumuşak davranan imam*”⁸⁹⁵ zikredilmekte; böylece siyasal adaletin yanı sıra ahlâkî ölçü olarak da hilmin (yumuşak huyluluk) öne çıktığı görülmektedir. Benzer bir ahlâkî yaklaşım, Şeyhoğlu'nun eserinde de yer bulur. Şeyhoğlu, yerilen özellikleri tanımlarken şu ifadeyi kullanır: “*Yavuz sîret ile ve hasîs tama' ile ve dûn himmet ile yidiler*.”⁸⁹⁶ Bu ifadede, sert mizaçlılık (yavuzluk), aşırı tamahkârlık ve yardım etmeme hali olumsuz nitelikler olarak sunulmakta; bunlar sırasıyla hilm (yumuşak huyluluk) ve sehâvet (cömertlik) gibi erdemlerin zıtları olarak değerlendirilmektedir.

Gazzâlî devletin başında bir emirin olması gerektiği hakkında bir topluluğun içinde oluşacak zorbalığa engel olduğu için Allah'ın hikmetlerinden olduğunu zikretmektedir. Burada insanlığı yaratılıştan merhametli ve insafli olanlar ve sonradan kazananlar olarak ayırması ve bunların arasında kargaşa çıkacağını anlatması manidardır.⁸⁹⁷ Ahmedî de faziletleri amelî hikmet teorisinden aktarmıştır: *Bu dedüğüm hikmetün ecnâsıdır*.⁸⁹⁸ Şecaat, iffet (haya), adalet tasnifiyle sunmaktadır. Şecaat ve sebatın sağlam olması ve tahammül için gerekir. “Nefsi dûn etme bülend et himmeti/ Kişinün himmetle artar rütbeti” Yani nefsinin alçaltma gayreti yücelt, gayretle rütben yükselir. Ayrıca tevazu ve tahammülü seçersen bahtın sana yâr olur.⁸⁹⁹

İskendernâme'de geçen şu sözler bu bağlamda anlamlıdır: “Kişi ki anda olmaya hilm ü sükûn /Kamu işi olur idbâr u cünûn / Her kişide kim hamiyyet olmaya /Kemdür ölüden egerçi ölmeye”⁹⁰⁰ Yani yumuşak huylu ve sakin olmayan kişinin her işi düşkünlük ve delilik olur. Yürekli olmayan her kişi ölmese de ölüden beterdir. Şecaatın fevrî olmak

⁸⁹³ “İşini hoşgörü ve yumuşaklıkla yapsın.” *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/216.

⁸⁹⁴ “Bütün halka karşı nasıl şefkatli davranmak gerek” el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 31b/245.

⁸⁹⁵ el-Amâsî, *Mir'âtu'l-Mülûk*, 32a/246.

⁸⁹⁶ “Kötü huylu, cimri bir hırsla ve alçak (düşük) bir gayretle yaşadılar.” Şeyhoğlu - Yavuz, *Kenzü'l Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, 343/94b.

⁸⁹⁷ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbuk fî Nasîhati'l-Mülûk*, 43.

⁸⁹⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, 498.

⁸⁹⁹ Ahmedî, *İskendernâme*, 498-499.

⁹⁰⁰ “Bir kimsede hilm ve sükûnet bulunmazsa/ Yaptığı her iş bozulur, çılgınlığa sürüklenir/Her kimde hamiyet (izzet, onur ve gayret duygusu) yoksa/Ölmese bile ölüden daha değersizdir.” Ahmedî, *İskendernâme*, 499.

yerine maksadının sabır olması, kibir/büyüklenme yerine alçak gönüllü fakat gayrette özgüvenli olmak, hilm ve sakinlikle birlikte anılması şecaatin dengeli versiyonunun açıklanması açısından dikkat çeker.

Nefsin olgunluğu, yumuşak başlılık ve sabırla mümkündür. “Ne-durur nefsün kemâli rıfk u şabr” ifadesiyle de bu düşünce açıkça dile getirilir. Bu bağlamda kanaat, sabır ve rıfk (yumuşak huyluluk) erdemleriyle birlikte anılan temel ahlâkî hasletlerden biridir.⁹⁰¹ Aynı şekilde, “Ger sana yoldaş olur-ısa vera’ / Tâ ebed cânuna ermeye feza’ ”⁹⁰² beytinde geçen vera’, günahlardan sakınmayı ve takvayı ifade eder; zühd kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu da gösterir ki, Osmanlı ahlâk anlayışında sadece siyasal değil, kişisel davranış düzleminde de erdemli yaşamın temelleri özenle tanımlanmıştır. İffet ise, özellikle dinî anlamda haramlardan sakınma ve nefsin arzularına karşı koyma bağlamında kullanılmış, bireysel ahlâkın vazgeçilmez bir unsuru olarak ele alınmıştır.

Adalet kavramı da bu erdemler silsilesi içinde özel bir yere sahiptir. “Var ısa ‘adlün gerek sende vefâ / Bî-vefâdan kimsene bulmaz safâ’ ”⁹⁰³ beyti, adaletin yanında vefa erdeminin de bulunması gerektiğini vurgular. Bu anlayışa göre, adalet sadece hakkı gözetmek değil, aynı zamanda iyiliğin karşılığını vermek, güvenilir olmak ve sadakati korumaktır. Adil bir yönetici, yalnızca hakkı gözetmekle kalmaz; aynı zamanda şefkatli, halkla içli dışlı, lütufkâr, tevekkül sahibi ve verdiği sevgi sözünde sadık olmalıdır. Bu yaklaşım, “Hâkime insâf gerekdür yakîn / Tâ ola kâyim umûr-ı mülk ü dîn”⁹⁰⁴ beytinde somutlaşır. Burada açıkça, devletin ve dinin düzenli bir şekilde devam edebilmesi için yöneticinin insaf ve adalet sahibi olması gerektiği ifade edilir. Dikkat çekici olan nokta, klasik siyâsetnâmelerde genellikle padişahlara yönelik olarak sunulan bu tür ahlâkî ve siyasî öğütlerin, burada kadı ve hâkim gibi yargı erkini temsil eden görevlilere de teşmil edilmiş olmasıdır. Bu durum, erken Osmanlı siyaset düşüncesinde adaletin yalnızca hükümdarlık erdemi değil, aynı zamanda kurumsal bir sorumluluk olarak yargı makamına da yüklendiğini göstermektedir.

İslâm felsefesi geleneğinde erdemler genellikle hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört temel başlık altında sınıflandırılmış ve bu sistem, Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddin Tûsî gibi düşünürlerce mukarrer hale getirilmiştir. Bu şema, aklî ve teorik

⁹⁰¹ “Nefsin olgunluğu, yumuşak huyluluk ve sabırdan başka nedir ki?” Ahmedî, *İskendernâme*, 499-500.

⁹⁰² “Eğer sana yoldaş olursa vera’ (günahlardan sakınma, takvâ), Ebediyen canına korku ve dehşet erişmez.” Ahmedî, *İskendernâme*, 500.

⁹⁰³ “Sende adalet ve vefa gereklidir; Vefasız kimseden kimse huzur bulmaz.” Ahmedî, *İskendernâme*, 500.

⁹⁰⁴ “Hâkime insaf gereklidir, şüphesiz; ta ki mülkün ve dinin işleri ayakta dursun.” Ahmedî, *İskendernâme*, 501.

faziletleri merkeze alırken, toplumla kurulan ahlâkî ilişkileri de belirli bir ölçü içerisinde yapılandırır. Ancak, erken Osmanlı dönemine ait metinlerde, bu teorik çerçevenin yanı sıra fütüvvet kaynaklı bazı erdemlerin öncelik kazandığı da görülmektedir. Özellikle cömertlik (sehâ) faziletine bağlı olarak fütüvvetin ahlâkî boyutuna yapılan vurgu dikkat çekicidir.⁹⁰⁵ Bu bağlamda, *Kâbusnâme*, klasik felsefi ahlâk tasnifinden farklı olarak, bireyin toplum içindeki davranışlarını şekillendiren pratik erdemleri öne çıkarır. Eserde sıkça vurgulanan erdemler arasında cömertlik, yiğitlik, sır saklama, dostlukta sadakat, alçakgönüllülük ve tevazu gibi nitelikler yer alır. Bunlar, doğrudan felsefi bir sistematik içinde sunulmasa da fütüvvet anlayışının merkezini oluşturan ve bireyin toplumla olan ilişkisini ahlâkî açıdan düzenleyen değerlerdir. Bu yönüyle *Kâbusnâme*, felsefi ahlâk tasnifinin içinden doğan fakat onu aşan bir fütüvvetî ahlâk anlayışını yansıtır.

Fütüvvet anlayışında doğruluk ve dürüstlük, öne çıkan hasletler arasında yer alır. Bu nitelikler, yalnızca kişiler arası ilişkilerde değil, padişahlık ve vezirlik gibi yönetim makamlarında da önemle vurgulanır. *Kâbusnâme*'de, bir beyliğin dayandığı altı temel sermayeden söz edilir: adalet, kerem (cömertlik), heybet göstermek (otorite sahibi olmak), meşru olmayan işlerden sakınmak, aceleciliği terk etmek ve her işte kolaylık yolunu gözetmek, doğru sözlü olmak. Bu ilkeler, yöneticinin kişisel erdemleri olmanın ötesinde, siyasal düzenin sürdürülebilirliği ve toplumda güven duygusunun tesisi açısından da belirleyici görülmüştür.⁹⁰⁶

Öte yandan, *Muradnâme*'de hükümdarlığa dair bölümde, “der sahâvet-i pâdişâh”⁹⁰⁷ başlığı altında cömertlik, ideal hükümdarın temel niteliklerinden biri olarak ele alınır. Bu bağlamda Ankaravî, II. Murad için ettiği duada, onu “vâris-i mülk-i Süleyman” olarak nitelendirir ve Allah’tan onun izzetli tahtını varlığıyla süslemesini; adalet ve cömertliğinin eserlerinin tüm âleme yayılmasını diler.⁹⁰⁸ Ankaravî’ye göre sehâ (cömertlik) ve buna eşlik eden güzel muamele, küfrün çirkinliğini örten üstün ahlâkî özellikler arasında yer alırken, İslâm, bu vasıfların tam karşıtı olan güzellik ve iyilikle tanımlanır. Buna karşılık zulüm, İslâm’ın güzelliğini örten olumsuz bir nitelik olarak değerlendirilir.⁹⁰⁹ Bu çerçevede adalet, Allah’ın sıfatlarından biri olarak da telakki edilir.

⁹⁰⁵ Sıralama bakımından ahlâk felsefesi sistematüğinden yer yer farklılık gösteren fütüvvet erdemler sistemi için bk. Tuba Yutaz, *Ahlâk Felsefesi Açısından Fütüvvetnameler ve Fütüvvet Anlayışı* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39-53.

⁹⁰⁶ Devamında, “*Bunlar olduğunda padişah gaflet şarabıyla mest olsa da padişahlığı ayırık olur.*” der. Keykâvus, *Kabusname*, I/308.

⁹⁰⁷ “*Padişahın cömertliği üzerine*” *Bedr-i Dilşâd’ın Muradnâmesi*, 1997, I/243.

⁹⁰⁸ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celis*, 65.

⁹⁰⁹ el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celis*, 83.

Adaletin somut karşılığı ise, yapılan iyiliğin karşılığını vermek, yetki ve gücü ehil olmayan ellere tevdi etmemek ve her işi kendi yerinde ve ölçüsünde icra etmektir.⁹¹⁰

4.2. Felsefi Bir Faziletten Sosyo-Pratik Kimliğe: Cömertliğin Dönüşümü

Klasik İslâm felsefesinde cömertlik (sehâ), genellikle iffet başlığı altında değerlendirilen alt erdemlerden biri olarak konumlandırılır. İffet, nefsin arzu ve hazlara yönelik itidalli hareketini ifade ederken; sehâ, bu ölçülülüğün toplumla ilişkili bir yansıması olarak tanımlanır. Buna göre, birey nefsinin isteklerini kontrol altına aldığı anda, sahip olduklarını başkalarıyla paylaşma erdemine, yani cömertliğe ulaşır. Bu anlayışta sehâ, bireysel ahlâkın bir sonucudur ve daha çok kişisel olgunluğun bir göstergesi olarak kabul edilir. Ancak özellikle fütüvvet geleneğinde, sehâ, ahlâkî sistemin merkezinde yer alan kurucu bir değer hâline gelir. Fütüvvetnâmelerde ve bu geleneği yansıtan eserlerde cömertlik, yalnızca kişinin malını paylaşmasıyla sınırlı bir davranış biçimi değil; insanî ilişkilerin, kardeşliğin, yoldaşlığın ve toplumsal güvenin temel taşı olarak görülür. Bu noktada sehâ, felsefi kökenlerinden çıkarak sosyo-pratik bir kimliğe bürünür. Artık o, kişinin içsel terbiyesinin ötesinde, başkalarıyla kurduğu ilişkilerde ahlâkî ölçüyü belirleyen bir ilkedir.

Bu dönüşüm, İslâm ahlâk düşüncesinin yalnızca teorik bir sistem olarak kalmadığını, tarihsel süreçte toplumsal ihtiyaçlara ve kültürel yapıların dinamiklerine göre yeniden biçimlendiğini de ortaya koyar. Cömertliğin bu evrimi, özellikle *Kâbusnâme* gibi nasihatnâmelerde açık biçimde izlenebilir; burada sehâ, bilgelikten bile önce gelen, yiğitliğin ve erdemli yaşamın temel şartı olarak tanımlanır. Dolayısıyla, sehânın felsefi anlamından fütüvvet ahlâkındaki konumuna geçişi, ahlâkî kavramların tarihsel, sosyal ve edebî bağlamlara göre esneyen ve dönüşen yapısını gösterir.

Erken dönem Osmanlı siyaset metinlerinde fütüvvet kavramı, sıklıkla cömertlik anlamına gelen civanmerdlik ile birlikte anılmakta ve bu iki kavram arasında adeta bütünleşik bir anlam örgüsü bulunmaktadır. Ancak birliktelik, toplumsal göndermeleri açısından da dikkat çekicidir. Fütüvvet ve civanmerdlik o denli sıkı bir ilişki içindedir ki, çoğu zaman birbirinin yerine geçebilen, hatta eşanlamlı sayılabilecek ifadeler hâline gelirler. Bu durum, metinlerde doğrudan fütüvvet teşkilatına yapılan atıflarla da pekiştirilir. Ayrıca iffetin ziyneti cömertliktir (sehâ) ve bu erdem fütüvvet ehliyle

⁹¹⁰ Bu bağlamda; “Ulemaya silah vermeyesin, her işi mahalline sarf edesin.” der. el-Ankaravî, *Enîsü'l-Celis*, 84-85.

doğrudan bağlantılanır. Bu yapısal örtüşmenin en belirgin örneklerinden biri Ahmedî'nin *İskendernâme* adlı eserinde görülmektedir.

“Kimde ‘ıffetle mürüvvet olmaya
Bî-şek ol ehl-i fütüvvet olmaya
Ben ki bu yolda kemer bağlamışam
Taķatumca her işi anlamışam
‘Asr ehlinde mürüvvet görmedüm
Birini ehl-i fütüvvet görmedüm”⁹¹¹

Burada fütüvvetin kavramsal teorisi kemer kuşanma ritüeli ile birlikte zikredilmiştir. Bu erdemlerin teşkilatla toplumun bir parçası olması yanında teorik zemininin de hala korunduğu ve anlam yükünün formüle edilmiş olmakla birlikte hala bilinçte yaşadığını göstermektedir. Ahmedî, kendisinin de bu kemeri bağladığını fakat kendi zamanında mürüvvet ve fütüvvet göremediğini eleştirir.

Kâbüsnâme, her ne kadar saray çevresi ve yönetici zümreye yönelik bir âdâb ve ahlâk kitabı olarak kaleme alınmış olsa da içerdiği normatif çerçeve yalnızca seçkinlere hitap etmekle sınırlı değildir. Eser, toplumun farklı kesimlerinde yer alan bireylerin ve meslek gruplarının uyması gereken ahlâkî ilke ve davranış biçimlerini de kapsamlı biçimde ele almaktadır. Nitekim *Kâbüsnâme*'nin civanmertliğe ayrılan kırk dördüncü bölümü, bu yönüyle ahlâkî olgunluğun toplumsal bir ideal olarak nasıl tanımlandığını açık biçimde ortaya koyar. Müellife göre civanmertlik unvanını hak edebilmek için üç temel sıfatın bir arada bulunması gerekir: *akıl, doğruluk ve erlik*. Bu nitelikler, civanmertliğin yalnızca fizikî cesarete indirgenemeyeceğini; aksine ahlâkî ve zihnî bir yetkinlik alanı olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Eserde civanmertliğin hünerleri, yüreklilik ve mertlik, her işte sabır ve vefa, doğruluk, pâkdâmenlik (ıffetli olma) ve gönül temizliği gibi vasıflarla tanımlanır. Bunun yanı sıra civanmertin, kendi menfaati uğruna başkasına zarar vermemesi; hatta dostlarının yararı söz konusu olduğunda kendisini zarara uğratmayı dahi meşru görmesi beklenir. Metinde ayrıca güçsüzlere ve esirlere eziyet edilmemesi, yardım isteyenlere destek olunması, zalimin mazluma zulmetmesine engel olunması, sözde ve fiilde doğruluğun gözetilmesi, rızkın helâl yollardan temin edilmesi ve karşılaşılan belaların birer imtihan olarak sabırla karşılanması civanmertliğin

⁹¹¹ “İffetle mürüvvet sahibi olmayan,
Şüphesiz fütüvvet ehli de olamaz.
Ben bu yolda kuşak bağlamış biriyim,
Gücüm yettiğince her işin anlamını kavramaya çalıştım.
Bu çağın insanları arasında mürüvvet görmedim,
Bir tek kişiyi bile fütüvvet ehli olarak bulmadım.” Ahmedî, *İskendernâme*, 500.

ayrılmaz unsurları arasında sayılmaktadır.⁹¹² Bu çerçevede *Kâbusnâme*, civanmertliği bireysel bir erdem olmaktan ziyade, toplumsal düzeni ve adaleti ayakta tutan ahlâkî bir ilke olarak konumlandırmakta; fütüvvet ve mürüvvet anlayışıyla örtüşen bir ahlâk tasavvuru sunmaktadır.

Kabusnâme'de “Civanmerdlik/cömerdlik” in varlık felsefesine dayanan zemini anlatılmaktadır. Varlık felsefesi içerisinde Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesine hemen hemen denk düşen bir anlatı olduğunu düşünüyoruz. Tabi ki bu varoluşun hiyerarşisini anlatan felsefe ilk defa Fârâbî tarafından İslâmî bir teori olarak ortaya konulmuştur. Sonrasında siyaset felsefesi tarihi boyunca işlenmiş ve çeşitleri ortaya konmuştur.

Kâbusnâme insanlığı bedensel varoluşla sınırlı görmeyerek; ten (beden), can (ruh), havâs (duyular/idrâk) ve ma'nâ (hakikat bilgisi) üzerinden kademeli bir varlık tasnifi kurar. Buna göre insanlığın hakiki sureti cömertliktir; doğruluk ruhun, bilgi duyuların, safâ ise ma'nânın karşılığıdır. Bu unsurların farklı derecelerde insanlara “değmesi”, toplum içinde farklı zümrelerin ortaya çıkmasını açıklar. Yalnızca bedene sahip olanlar sipâhîler, ayyârlar ve pazarcılar olarak anılırken, onların insanlığı cömertlik ile tanımlanır; beden ve ruhu birlikte taşıyanların insanlığı marifet ve zühd olarak adlandırılır ve bu grup tasavvuf ehliyle ilişkilendirilir. Beden, ruh ve duyulara sahip olanlar ise hakîmler, peygamberler ve asfiyâ olarak tasvir edilir; onların insanlığı ilim ve fazlalık (ziyadeliği) ile nitelendirilir. En üst mertebede ise beden, ruh, duyular ve ma'nânın birlikte bulunduğu ruhânîler ve peygamberler yer alır. Bu hiyerarşik tasnifte dikkat çekici olan husus, cömertliğin en alt toplumsal zümreyle sınırlandırılmaması; bilakis gerçek anlamda cömertliğe ulaşanların peygamberlerle irtibatlı (taalluk sahibi) kimseler olarak sunulmasıdır. Böylece civanmerdlik, fütüvvet ahlâkında toplumsal bir erdem olarak ilahî feyze bağlanan ve insanı nübüvvet silsilesine yaklaştıran kurucu bir varlık ilkesi hâline gelmektedir.⁹¹³

Eserde ilim sahibi filozoflar, tasavvuf ehlinin üzerinde konumlandırılmakta; ahlâkî ve entelektüel yetkinliğe dayalı hiyerarşik bir tasnif sunulmaktadır. Bu hiyerarşinin en üst mertebesine ise civanmertlik -metinde cömertlik ile özdeşleştirilerek- yerleştirilir. Müellife göre bu mertebeye ulaşanların taalluku doğrudan peygamberleredir. Bu bağlamda, toplumda “cömert” olarak adlandırılan asker ve esnaf zümresinden ziyade,

⁹¹² Keykâvus, *Kabusname*, I/377.

⁹¹³ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 98a/181.

cömertlik vasfını hakikî anlamda taşıyan kimselerin peygamberlerle irtibatlı bir konumda tasvir edilmesi dikkat çekicidir.⁹¹⁴

Metinde gerçek cömertliğin üç temel nitelikten oluştuğu belirtilir: Birincisi, kişinin söylediği sözü fiile dökmesi ve sözünde durması; ikincisi, doğruluğa aykırı davranmaktan kaçınması; üçüncüsü ise sabır sahibi olmasıdır.⁹¹⁵ Zira müellife göre cömertlikle irtibatlı olan bütün sıfatlar, bu üç temel vasıfla birlikte düşünülmelidir. Bu yaklaşım, her erdemin nihai olarak cömertliğe rücû ettiği Nasîrüddîn Tûsî'nin erdemler hiyerarşisiyle de örtüşmektedir.

Eserde ayrıca Hak Teâlâ'nın has kullarının üç temel sıfatla nitelendirildiği ifade edilir: akıl, doğruluk ve civanmerdlik.⁹¹⁶ Bu üçüncü sıfat, Akkadioğlu tarafından “civanmertlik” şeklinde tercüme edilirken, Mercimek Ahmed aynı kavramı “erlik” olarak karşılamıştır. Bu durum, kavramın Türkçe siyaset ve ahlâk dilinde yiğitlik, mertlik ve ahlâkî olgunluk ekseninde farklı karşılıklar bulduğunu göstermektedir.

Mercimek Ahmed tercümesinde, konuya girişte âlem-i cüz'î, âlem-i küllî ve anâsır-ı erbaa gibi kozmolojik başlıkları özetlemekte; ek olarak beşinci unsur olan nûr, yani güneşi zikretmektedir. Beşinci unsurun nûr olarak tanımlanması, metnin İsrâkî felsefenin kurucusu olan ve fütüvvet düşüncesinin teorik ve kurumsal düzeyde şekillenmesinde etkili bir isim olan Sühreverdî'nin düşüncesinden beslendiğini düşündürmektedir.⁹¹⁷ Comardlığın üç nesnesi, akl yani us, ikinci doğruluk, üçüncü ademîliktir.⁹¹⁸ Şeyhoğlu tercümesinde güneş dört anasırın birindendir.⁹¹⁹ Kendisine cömertlik değenlerin taalluku peygamberleredir.⁹²⁰

“Civanmerdlik” başlığı *Muradnâme* isimli tercümede yirmi altıncı babda özgün bir tasnifle ele alınır. Bu bölümde civanmerdlik, toplumsal kesimlere göre ayrıntılı biçimde tasvir edilmiştir: Bâzariyân'ın (ticaret ehli), ehl-i fakr'ın, ehl-i tasavvufun ve zâhirî dervişlerin civanmerdliği ayrı ayrı ele alınır. Özellikle zâhirî dervişlerin, bâtın nuru ve ruhânî marifetten yoksun oldukları vurgulanırken, enbiyâ (peygamberler), evliyâ (velîler) ve hükemânın (filozoflar) civanmerdliği ise idealize edilerek sunulur.⁹²¹ Civanmerdliğin temel üç özelliği; akıl, sehâvet (cömertlik) ve merdümlük (insanlık, adamlık) olarak

⁹¹⁴ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 98a/181.

⁹¹⁵ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 98a/181.

⁹¹⁶ Yapıcı, *Akkadioğlu'nun Kabus-name tercümesi*, 179-180; Keykâvus, *Kabusname*, I/318.

⁹¹⁷ Keykâvus, *Kabusname*, I/319-320; Yapıcı, *Akkadioğlu'nun Kabus-name tercümesi*, 180.

⁹¹⁸ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 178/95a.

⁹¹⁹ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 179/96a.

⁹²⁰ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 181/98a.

⁹²¹ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/514-526.

belirlenmiştir.⁹²² Peygamberlerin civanmerdliği anlatılırken özellikle ulu'l-azm peygamberlere yer verilir. Bu bağlamda erlik, şecaat (cesaret), sehâvet, ilim, adalet ve fütüvvetin kaynağının da onlardan geldiği ifade edilir.⁹²³ Civanmerdliğin “havâsı” (üstünlük yönü) ilim; “ziyneti” (süsleyici niteliği) ise hilm (yumuşak huyluluk) olarak tanımlanır.⁹²⁴

Muradnâme'de “merdümlük” ayrı bir başlık altında işlenmiştir. Bu bölümde erliğin temeli üç ilkeye dayandırılır: İlki, sözünü tutmak; ikincisi, doğruluktan sapmamak; üçüncüsü ise sabırlı olmaktır.⁹²⁵ Şeyhoğlu ise bu kavramı “comardlık” (cömertlik) olarak tercüme etmiş ve bu üç niteliği yeniden vurgulamıştır.⁹²⁶ Bu üç nitelik hem comardlıkla ilişkilendirilmiş hem de farklı sosyal zümrelerde comardlık anlayışının bulunduğu belirtilmiştir.

Horasan tasavvuf anlayışının fütüvvet ile ilişkisine burada yer vermek gerekir. Özellikle Kalenderî ve Haydarî dervişlerin İlhanlılar üzerinde de önemli bir etki bırakacak kadar köklü ve tesirli olduğu belirtilmelidir.⁹²⁷ Horasan tasavvuf ekolü kurucularından Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) “Fütüvvet Şam'dadır, Lisan Irak'tadır. Sıdk ve doğruluk Horasan'dadır.” demiştir.⁹²⁸ Bu alıntı Arap yarımadasına işaret etmesi cahiliye devrinden gelen bir fütüvvet anlayışını destekler mahiyettedir. Adı Horasan'la özdeşleşen melâmetîlerin durumu Irak'ta anlatılınca Sehl Tüsterî (283/896) ve Cüneyd şöyle derler: “Eğer Ahmed-i Mürsel'den (Hz. Muhammed) sonra peygamber gelseydi bu taifeden gelirdi.”⁹²⁹ Ayrıca İbn Yezdanyâr'dan şöyle nakledilir: “Horasan sufilerinde söz yok amel [var]; Bağdad sufilerinde ise amel yok söz vardır. Basra sufilerinde hem söz hem amel; Mısır sufilerinde ise ne söz ne amel vardır.”⁹³⁰ Bir başka rivayette “İsfahan dervişleri insaf alırlar vermezler; Horasan dervişleri hem insaf alırlar hem verirler; Taberistan dervişleri ne insaf alırlar ne de verirler; Parsî dervişleri, başkasına insaf verirler kendileri almazlar.” denilmektedir.⁹³¹

⁹²² *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/504.

⁹²³ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/526.

⁹²⁴ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/526.

⁹²⁵ *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, 1997, I/509.

⁹²⁶ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 98a.

⁹²⁷ Hanifi Şahin, “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü” 1/45 (2016), 115.

⁹²⁸ Kuşeyrî, *Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi)*, 373.

⁹²⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, (Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi; Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 1995, 187.

⁹³⁰ İbnü'l-Mulakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, (tah: Nureddin Şeribe), Kahire 1973, 335; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul 2003, 240.

⁹³¹ Keykâvus, *Kabusname*, (Terc: Mercimek Ahmed-Haz: Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1944, 388; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989, 12.

Necmeddîn-i Dâye de Sühreverdi'nin öğrencilerinden olduğu için fütüvvete benzer mesleklere dayalı bir yetkinleşme sistemi kurmaktadır. Bu bağlamda Black, Keykâvus ve Necmeddîn-i Râzî'nin görüşlerini çalışmanın saygınlığı⁹³² başlığında bir arada değerlendirme imkânı bulmuştur. Bu müelliflerin eserleri geleneksel sünîlik ile tasavvufî ve yeni-platoncu fikirleri birleştiriyordu. Bu açıdan kendinden önce yazılan hiyerarşi eksenli siyaset kitaplarından farklıdır. Bu anlayışa göre tasavvufî üstünlük görevleri yerine getirmekle olur.⁹³³ Bu bağlamda Şeyhoğlu tercümesinde comardlık bölümünde ehl-i tasavvuf şartları olarak sunulan bölümde Horasan ekolünden Kuşeyrî ve Resâil eserine atıfta bulunmaktadır.⁹³⁴

Cömertlik, erken Osmanlı düşünce dünyasında insanın varlık içindeki konumunu ve toplumla kurduğu ilişkiyi belirleyen temel ilkelerden biri olarak öne çıkmaktadır. Klasik felsefî erdem tasniflerinde iffetin alt başlığı altında ele alınan sehâ, fütüvvet ve civanmerdlik anlayışı içerisinde ontolojik, ahlâkî ve toplumsal boyutları bir arada taşıyan merkezî bir değere dönüşmüştür. Bu dönüşüm, ahlâk kavramlarının teorik çerçevelerle sınırlı kalmadığını; tarihsel bağlam, toplumsal yapı ve kültürel gelenekler içerisinde yeni anlam katmanları kazanarak yeniden üretildiğini göstermektedir. Erken Osmanlı metinlerinde cömertliğin bu çok yönlü anlamı, fütüvvet geleneği aracılığıyla toplumsal düzenin ve siyâsi tahayyülün de kurucu unsurlarından biri hâline gelmiştir. Erken Osmanlı metinlerinde cömertliğin taşıdığı bu anlam dünyası, fütüvvet geleneği aracılığıyla bireysel erdemin ötesine geçerek siyasal tahayyül ve toplumsal örgütlenmenin de önemli unsurlarından biri haline gelmiştir.

Sonuç olarak bu bölümde yapılan inceleme, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin kavramsal dünyasının bütüncül, katmanlı ve işlevsel yapısına dair özgün yönler araştırmıştır. Devlet, siyaset ve adalet kavramları, Osmanlı metinlerinde idari düzen, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal denge ile doğrudan ilişkili kavramlar olarak ele alınmıştır. Özellikle adalet, siyasi düzenin hem ahlâkî meşruiyetini hem de iktisadi ve askerî sürdürülebilirliğini mümkün kılan kurucu bir ilke hâline gelmiştir.

Hükümdarlık telakkisi bağlamında ele alınan hilâfet ve zıllullah kavramları, erken Osmanlı düşüncesinde salt hukuki veya sembolik unvanlar olmanın ötesine geçerek, hükümdarın ilahî nizam karşısındaki sorumluluğunu ifade eden kavramsal çerçeveler olarak kullanılmıştır. Hükümdarın görev ve niteliklerine dair tartışmalar, siyasal iktidarın

⁹³² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 195.

⁹³³ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 196-7.

⁹³⁴ Şeyhoğlu, *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-Nâme Tercümesi*, 183/100a.

ahlâk, akıl, istişare ve adaletle sınırlandırılması gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda vezir ve yardımcıları ilişkiler, patrimonyal bir yapı içinde dahi denge ve denetim fikrinin varlığını ortaya koymaktadır.

Adalet dairesi ve erdemler sistemi ise erken Osmanlı siyaset düşüncesinin teorik sürekliliğini en açık biçimde yansıtan alanlar olmuştur. Felsefî ahlâk geleneğinden devralınan erdemler, Osmanlı bağlamında soyut faziletler olmaktan çıkarak toplumsal ve siyasal kimliklere dönüşmüştür. Özellikle cömertlik (kerem), devletin iktisadi, askerî ve toplumsal düzenini besleyen temel bir siyasi değer olarak konumlandırılmıştır. Sonuç olarak bu bölüm, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin kavramsal çerçevesinin, klasik İslâm siyaset teorisi çerçevesinde farklı düşünce geleneklerinin Osmanlı tarihsel tecrübesi içinde yeniden anlamlandırıldığı özgün bir siyaset dili oluşturduğunu göstermektedir. Kavramlar üzerinden yürütülen bu analiz, Osmanlı siyaset düşüncesinin özgünlüğünü teorik soyutlamalar yerine metin temelli ve işlevsel bir düzlemde görünür kılmakta; böylece tezin genel sonucuna doğrudan zemin hazırlamaktadır.

SONUÇ

Çalışmamız, konu itibarıyla literatürde büyük ölçüde bakir kalmış bir alana odaklandığından, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesine ilişkin mevcut yaklaşımların sınırlı olduğu bir zeminde yürütülmüştür. Bu zihin dünyasının açıklanması, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu sınırlılığa rağmen incelenen kaynaklar, Osmanlı siyaset düşüncesinin erken safhasında, daha önceki dönemlerden farklı olarak, siyaset tefekkürünün belirli bir elit zümreyle sınırlı kalmayıp halk tabanına yayıldığını ortaya koymaktadır. Bu halk kitlesi, köken itibarıyla Horasan bölgesinden Anadolu'ya taşınmış Selçuklu tebaasından oluşmakta olup, beraberinde Horasan'da teşekkül etmiş bir siyaset düşüncesi birikimini de Anadolu'ya taşımıştır. Ancak Osmanlılar, hanedan silsilesi bakımından Selçukluların doğrudan devamı niteliğinde olmadığından, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin izlerini yalnızca hanedan merkezli bir süreklilik üzerinden takip etmek mümkün değildir. Bu nedenle çalışmada, siyaset düşüncesinin sürekliliği hanedanlar üzerinden değil, halk ve toplumsal yapı üzerinden izlenmiştir. Bu yaklaşım doğrultusunda, Osmanlı siyaset düşüncesinin erken evresine ilişkin kökenler, Horasan bölgesinde oluşan çok katmanlı sentez içerisinde aranmıştır.

Horasan coğrafyasında Türkmen unsurların, bölgedeki zengin siyasi ve kültürel sentezin aktif bir parçası hâline geldiği görülmektedir. Selçuklu hâkimiyeti altında yaşamalarına rağmen Gaznelilerle kurulan ilişkiler ve bu ilişkilerin toplumsal düzeydeki yansımaları, söz konusu sentezin önemli göstergelerindendir. Bu durumun en bariz tezahürlerinden biri, *Kabusnâme*'nin Anadolu'da sıkça tercüme edilmesi ve yaygın biçimde dolaşıma girmesidir. *Kabusnâme*'nin bu denli ilgi görmesi, Selçuklu hanedanının siyasi devamlılığından ziyade, Horasan menşeli halkın kültürel ve zihinsel sürekliliğiyle açıklanmalıdır. Zira eser, Horasan bölgesinde hüküm süren Ziyârî hükümdarına ait olup, dönemin gündelik hayatına, görgü ve âdetlerine ve çeşitli meslek gruplarına dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle *Kabusnâme*, erken Osmanlı döneminin siyasi ve toplumsal zihniyet dünyasını anlamlandırmada önemli bir işlev görmüştür.

Kelîle ve Dimne tercümeleri de yalnızca belirli bir edebî türün devamı olarak değerlendirilmekten ziyade, bu çalışmada *Kabusnâme* ve benzeri eserlerde ele alınan konu başlıklarıyla büyük ölçüde örtüşen bir muhtevaya sahip olmaları sebebiyle literatürün önemli ve işlevsel parçaları hâline gelmiştir. Zira söz konusu tercümeler, fütüvvet başta olmak üzere çeşitli sosyo-kültürel unsurları konu edinmekte; ahlâk, yönetim anlayışı ve toplumsal düzen gibi siyaset düşüncesiyle doğrudan ilişkili temaları

bünyesinde barındırmaktadır. Bu yönüyle *Kelîle ve Dimne* ve *Kabusnâme* tercümeleri, erken Osmanlı döneminde halk tabanına hitap eden siyaset ve ahlâk tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamış; yalnızca tercüme faaliyetleri olarak değil, siyaset düşüncesinin aktarımı ve yeniden üretimi açısından da literatürde merkezi bir konum kazanmıştır.

Öte yandan Horasan kökenli toplumsal yapılanmaların Anadolu'daki yansımaları, özellikle fütüvvet teşkilatının Anadolu'da ahîlik biçiminde kurumsallaşmasıyla daha belirgin hâle gelmiştir. Ahîlik, toplumun siyasetle kurduğu ilişkiyi doğrudan etkileyen temel unsurlardan biri olarak, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin halk tabanlı karakterinin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Fütüvvet teşkilatıyla doğrudan ilişkili bir eser olan Necmeddin-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ının Anadolu'da tercüme edilmesi, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesi açısından tesadüfi bir gelişme değildir. Türklerin İslâmlaşma sürecinde belirleyici bir rol üstlenen tasavvuf çevreleri ve sûfiler, Anadolu'da da kendilerini Horasan tasavvuf ekolüne dayandıran belirli şecereler aracılığıyla meşrulaştırmış; bu aile ve zümreler hem toplumsal sürekliliği sağlamış hem de toplumun teşkilatlanmasında etkin bir rol oynamıştır. Hükümdarların dervişlere toprak tahsis etmeleri ve bu arazilerin, gelen gidene yedirip içirme şartıyla vakıf statüsünde işletilmesi, tasavvufi yapının yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda fiilî ve kurumsal bir faaliyet alanına sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla erken Osmanlı döneminde tasavvuf, siyaset düşüncesinin ve devlet teşekkülünün tamamlayıcı bir unsuru olarak hem teorik hem de pratik düzeyde etkisini göstermiştir. Bu durum, tasavvufî düşüncenin yalnızca dinî ve ahlâkî alanla sınırlı kalmayıp erken dönemde siyaset düşüncesine de nüfuz ettiğini göstermektedir. Şeyhoğlu'nun *Mirsâdü'l-İbâd*'ı Türkçe olarak tercüme etmesi, bu etkileşimin somut örneklerinden biridir.

Saray edebiyatına en yakın eser niteliğini taşıyan Ahmedî'nin *İskendernâme*'si ise gerek muhteva zenginliği gerekse özgünlüğü bakımından bu dönemin en dikkat çekici metinlerinden biridir. Çalışma kapsamında İskender figürünün kökenleri, Mâverâünnehir merkezli sentez çerçevesinde ele alınmış; Türklerin Zülkarneyn ile İskender figürlerini bütünleştirerek, buna Süleyman figürünü de eklemek suretiyle “cihan hâkimiyeti” fikrini Anadolu'ya taşıdıkları görülmüştür. Bu yönüyle *İskendernâme*, edebî bir eser olmasının yanında siyasi meşruiyet ve iktidar tasavvurunun sembolik düzeyde inşa edildiği bir metin olarak değerlendirilmelidir.

İncelenen eserlerin büyük ölçüde Türkçe kaleme alınmış olması, Selçuklular ve diğer Türk-Müslüman devletlerden ayrılan en belirgin özelliklerden biridir. Bu durum,

Türk beylerinin siyasi ve toplumsal hayatlarını kendi dilleri ve kimlikleri çerçevesinde sürdürdüklerini göstermektedir. Halk tabanında Arapça ve Farsçanın yaygın olmaması, buna paralel olarak medrese çevreleriyle ilişkilerin sınırlı kalması, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesinin belirleyici unsurları arasındadır. Bununla birlikte, bu dil tercihi, siyaset düşüncesindeki özgünlüğün kaynağına ilişkin en net göstergelerden birini sunmaktadır. Türkçenin tercih edilmesi, söz konusu düşüncenin millî bir tefekkür zemininde üretildiğini akla getirmektedir. Türkçeye yönelişin yalnızca Osmanlılara özgü bir tercih olmadığı; Anadolu'daki tüm beyliklerin aşama aşama yürüttüğü ve nihayetinde Osmanlılar döneminde yoğunlaşarak belirginleşen bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin ani bir kopuşla değil, bir birikim ve süreklilik içinde teşekkül ettiğini göstermektedir.

Türk devlet geleneğinin kökenleri incelendiğinde, Selçukluların bu geleneği büyük ölçüde sürdürdükleri ve Anadolu'daki Türk beylerinin de kendilerini bu sürekliliğin bir parçası olarak konumlandıkları görülmektedir. Siyaset düşüncesi alanında erken dönemde yalnızca pratik ve ahlâkî metinler değil, ilmî eserler de dolaşımdadır. Bu bağlamda *Mir'âtü'l-Mülûk*, Nasîrüddin Tûsî ve Gazzâlî'nin çizgisini takip eden bir sürekliliğe işaret etmektedir. Benzer biçimde *Enîsü'l-celîs*'te İbnü'l-Arabî düşüncesinin izlerine rastlanması, tasavvufî-felsefî mirasın ilmî düzeyde de aktarıldığını göstermektedir.

Âşıkpaşazâde'nin devletin kuruluş sürecine dair anlatısında bacılar, ahîler, dervişler ve gazileri dile getirmesi tesadüfî değildir. Bu tasnif, erken Osmanlı döneminde siyaset düşüncesinin yalnızca merkezî bir iktidar veya dar bir elit zümre etrafında şekillenmediğini; aksine toplumun farklı kesimlerinin aktif katılımıyla oluştuğunu göstermesi bakımından çalışmanın temel bulgularını desteklemektedir. Nitekim erken dönemde, güçlü bir hiyerarşiye sahip merkezî bir devlet yapısından ziyade, toplumsal unsurların müşterek katılımına dayalı bir siyaset ve devlet anlayışının varlığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda toplumun yapısı, siyaset düşüncesinin teşekkülünde belirleyici bir mahiyet arz etmektedir.

Ahî teşkilatının Anadolu'nun neredeyse bütün yerleşimlerinde yaygın olması, otorite boşluklarının oluştuğu durumlarda köylerin güvenliğini sağlamaları, idari sorumluluklar üstlenmeleri ve misafirleri ağırlamaları, bu zümrenin ahlâkî veya ekonomik bir yapı olmasının yanında siyasi işlevler üstlenen bir toplumsal unsur olduğunu göstermektedir. *Kabusnâme*'de yer alan “civanmertlik” bahsinin ahîlik geleneğiyle doğrudan ilişkili olduğu dikkate alındığında, burada inşa edilen ahlâkî

sistemin siyasetle iç içe geçtiği görülmektedir. Sözünde durmak, sabretmek ve doğruluk gibi civanmertliğe atfedilen erdemlerin Anadolu’da toplumsal değerlere dönüşmüş olması, erdemler hiyerarşi bakımından erken dönem siyaset düşüncesinin özgün nitelikleri arasında değerlendirilebilir.

Çalışma kapsamında Osmanlı siyaset düşüncesinin erken formunda aklın ve akliliğin belirgin biçimde ön planda olduğu tespit edilmiştir. Bu aklî yönelim, Türklerin düşünce dünyasında mevcut olan bir mirasla ilişkilendirilmiştir. Horasan bölgesinin Bağdat merkezli ilmî ve siyasi çevrelerden görece bağımsız bir alan olması, bölgede Ebû Hanîfe geleneğinin ve buna bağlı olarak rey ekolünün yaygınlaşması, bu aklî yaklaşımın fikhî zeminini oluşturmaktadır. Benzer biçimde Fars siyaset geleneğinde de aklın merkezi bir konumda yer alması ve tasavvuf alanında Horasan ekolünün Bağdat ekolüne kıyasla daha marifet ve akıl temelli bir çizgiye sahip olması, bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu durumun, hilâfet merkezinden uzak, Horasan ve Mâverâünnehir kökenli toplulukların benimsediği İslâm anlayışından kaynaklandığı düşünülmektedir. Söz konusu zihniyet sürekliliği, Anadolu’da da gözlemlenmiştir.

Öte yandan gaza anlayışının Türklerin siyaset düşüncesinde merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu durum, hilâfet teorisinde yaşanan dönüşümlerle yakından ilişkilidir. Çalışmada bu ayrımın izleri Gazzâlî’den itibaren takip edilmiştir. Gazzâlî, halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini vurgulamakla birlikte, bu şartın fiilen karşılanamadığı durumlarda esnetilebileceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Türk-İslâm siyaset düşüncesinde ortaya çıkan yeni bir aşamanın erken Osmanlı döneminde de sürdüğünü göstermektedir. Bu çerçevede Osmanlı siyaset düşüncesi, Türk-İslâm siyaset düşüncesinin bir devamı ve bir dalı olarak değerlendirilmiştir.

Abbâsîler döneminde Hilâfetin zayıflamasıyla birlikte Gazneliler ve Selçuklular gibi Türk-İslâm devletlerinin ortaya çıkması, hilâfet anlayışında ve siyaset düşüncesinde önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Osmanlılarda da bu sürekliliğin devam ettiği görülmektedir. Hilâfet teorisinin Memlûkler döneminde İbn Cemâa tarafından formüle edilmesi, Gazzâlî’nin hilâfeti koruyan “şevket” sahibi hükümdar anlayışının daha ileri bir aşamasını temsil etmektedir. Ancak Osmanlılar, erken dönemde hilâfetle aralarındaki mesafeden ötürü kendilerine özgü yeni bir hilâfet teorisi üretme ihtiyacı duymamışlardır. Bu durum, Gaznelilerin Selçuklulara kıyasla hilâfetle daha mesafeli bir ilişki kurmalarına benzetilebilir. Osmanlılar da erken dönemde dinî meşruiyeti doğrudan merkeze alan bir siyaset anlayışı geliştirmemiş; buna rağmen Memlûklerin sunduğu teorik çerçeveyi

bütününü reddetmemiştir. Bu yaklaşım, ilerleyen dönemlerde daha görünür hâle gelmiştir.

Osmanlıların kullandıkları unvanlar ve lakapların Selçuklulara kıyasla farklılık arz etmesi de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Hilâfet merkezinden uzaklık ve bu merkeze nispetle bir konum belirleme zorunluluğu, dinî siyasetle aralarına belirli bir mesafe koymalarına yol açmıştır. Nitekim dinî ve dünyevî siyaset ayrımının Hanefî fakihleri ve Mâverâünnehir ulemâsı arasında yaygın bir düşünce olduğu ve bu ayrımın ehliyet ve aklîlik kavramlarıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.

Erken Osmanlı siyaset düşüncesinde hükümdarlık algısına dair bazı kavramların öne çıktığı tespit edilmiştir. Zıllullâh, halife ve sultan-ı İslâm kavramları bu bağlamda belirleyici olmuştur. Zıllullâh unvanının ilk olarak Gazneliler tarafından kullanıldığı, Osmanlılarda da mazlumların sığındığı gölge anlamı üzerinden güç sahibi hükümdar tasavvurunu pekiştiren bir içerikle benimsendiği görülmektedir. Benzer biçimde, Tanrı tarafından verilen hükümdarlık anlayışını ifade eden “kut” düşüncesinin, diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı metinlerinde de yer aldığı ortaya konmuştur. Sultan-ı İslâm unvanının sıklıkla kullanılması, halifelige denk bir meşruiyet alanı inşa edildiğine işaret etmektedir. Halife ifadesinin padişahlar için kullanılması da erken Osmanlı siyaset düşüncesinde bu kavramsal esnekliğin açık bir göstergesidir.

Osmanlı siyaset düşüncesine dair incelenen metinlerde, şariat vurgusunun çoğu zaman Gazzâlî merkezli normatif çerçeveye ele alındığı görülmektedir. Aynı zamanda şariat kavramının, belirli dinî kurallara sıkı biçimde bağlı bir topluluğa işaret eden sosyolojik bir içerik kazandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Anadolu’da İslâmiyet’in nasıl yorumlandığına ilişkin önemli bir soru alanı açmaktadır. Özellikle derviş zümrelerinin sünnî pratiklerin dışında bir konumda yer alıp almadıkları meselesi, kanaatimizce müstakil ve ayrıntılı bir araştırma konusu olarak ele alınmalıdır.

Bu çalışmada Osmanlı siyaset düşüncesinin “senkretik” yapısıyla kastedilen husus, Horasan kültür havzasında teşekkül etmiş farklı unsurların bir araya gelerek oluşturduğu düşünsel birikimin Anadolu’ya aktarılması ve bu birikimin Anadolu’nun özgül şartları içerisinde yeniden şekillenmesidir. Başka bir ifadeyle, Osmanlı siyaset düşüncesi, belirli unsurların mekanik bir aktarımından ziyade, yeni coğrafi, toplumsal ve iktisadî koşullar altında yeniden kurulan bir düşünce dünyasını yansıtmaktadır. Bu bağlamda adalet dairesinde “din” yerine “imar” unsurunun merkezî bir konuma yerleştirilmiş olması, çalışmanın özgün bulgularından biri olarak öne çıkmaktadır. İmar kavramının, şehirleşme ile birlikte ziraat ve tarımsal üretimi de kapsaması, erken Osmanlı

toplumunun tarım temelli bir toplumsal düzeni esas aldığını göstermektedir. Türklerin Orta Asya'daki göçebe hayatlarında ziraat alanında sınırlı bir birikime sahip olmalarına karşın, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde gelişmiş bir ziraat kültürüyle karşılaşmaları, bu bilginin Anadolu'ya taşınmasını mümkün kılmıştır. Horasan kökenli bu ziraî tecrübenin Anadolu'da yeni yerleşim alanlarının açılmasına ve iskân süreçlerinin başarıyla yürütülmesine önemli katkılar sunduğu görülmektedir. Türkmenlerin kendi kültürel ve toplumsal özgünlüklerini korumaları, bu iskân siyasetiyle birlikte değerlendirildiğinde, erken Osmanlı siyaset düşüncesinin ahlâkî ve toplumsal sürekliliğini de açıklamaktadır.

Selçukluların kendi halklarını yönetmeye dayalı bir devlet geleneğini sürdürmeleri, bu sürekliliğin önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Buna karşılık Gazneliler ve bazı diğer Türk devletlerinin, askerî elit konumundan hükümdarlığa geçmeleri sebebiyle Fars kökenli idarî kurumları büyük ölçüde devam ettirdikleri görülmektedir. Zira bu devletler, kendi oymak ve topluluklarını yönetmekten ziyade, farklı etnik ve kültürel unsurlardan oluşan toplumların başına geçmişlerdir. Bu durum, onların siyaset düşüncesi ve devlet geleneklerinin, farklı idarî yapıların devamlılığı üzerinden şekillenmesine yol açmıştır. Selçukluların ise Türk devlet geleneğini koruma yönündeki tutumları dikkat çekicidir. Osmanlıların da bu geleneği büyük ölçüde sürdürdükleri görülmektedir.

Sonuç olarak Osmanlı siyaset düşüncesinin erken dönemine ilişkin yürütülen bu özgünlük arayışı; Osmanlıların millî kimliği, halk tabanının belirleyici rolü, köklü Türk devlet gelenekleri ve içinde bulundukları coğrafi ve siyasi konum birlikte değerlendirildiğinde verimli sonuçlar ortaya koymuştur. Bu dönem için elde edilen bulgular, Osmanlı siyaset düşüncesinin uzun süreli bir birikimin, sentezin ve toplumsal tecrübenin ürünü olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, Osmanlı siyaset düşüncesinin anlaşılmasına dair bir perspektif sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Adalı, Hasan Hüseyin. *Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları*. 2004.
- Adamović, Milan. *Kelile ü Dimne. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*. Hildesheim-Zürich-New York, 1994.
- Ahmed Tevhid Efendi. *Bursa'da En Eski Kitabı*. V, sy 29 (1330): 318-20.
- Ahmedî. *İskendernâme*. 2. bs. Çeviren Furkan Öztürk. Hasan Âli Yücel Klasikler. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y.
- Ahmedî. *İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım*. Çeviren İsmail Ünver. TDK Yayınları, 1983.
- Ahmedî. *İskendernâme*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Ahmet Eflâkî. *Ariflerin Menkıbeleri*. Çeviren Tahsin Yazıcı. 1973.
- Ahmetbeyoğlu, Ali. "Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümlerliliğin Hududları". *Tarih Dergisi*, sy 71 (2020): 29-50.
- Aka, İsmail. "Timurlularda hâkimiyet anlayışı". *Türk Kültürü* 37, sy 430 (1999): 84-88.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. 2. Baskı. Yapı Kredi Yay., 2014.
- Akşin, Sina. *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti 1300-1600*. Cem Yayınevi, 2005.
- Akyüz, Fatih Deniz. "Mütercimi Bilinmeyen İkinci Kabus-nâme Tercümesi (44A-90B)". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Akyüz, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. Dergah Yayınları, 1991.
- Akyüz, Vecdi. *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*. Editör Seyfettin Ünlü. C. 1. İlke Yayınları, 1996.
- Alıcı, Mehmet. *Sühreverdî'nin İsrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri*. 11, sy 2 (2014): 61-81.
- Ali b. Muhammed el-Muhammedî Şir'atü'l-Gazzâlî (858/1454'ten sonra). *İslam hükümdarları için siyâset rehberi: Tahrirü's-süluk fî tedbiri'l-müluk, (inceleme, tercüme ve neşir)*,. Çeviren Özgür Kavak. Klasik Yayınları, 2018.
- Ali eş-Şîrâzî (945/1539). "Düstûrü'l-vüzerâ". t.y. Hekimoğlu.
- Alkuş, Oktay. *Türk Yönetim Tarihi*. Detay Yayıncılık, 2018.
- Altay, Ahmet. "Düstûrü'l-Mülk Vezîrû'l-Melik (metin ve değerlendirme)". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Altay, Ahmet. "Klasik Osmanlı Siyâsetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış". *Journal of Turkish Studies* Volume 6 Issue 3, sy 6 (2011): 1795-809.
- Altınok, Baki Yaşa. "Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Velî ile Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi". 12 Ekim 2004, 63-77.

Altungök, Ahmet. *Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslam Kültür ve Medeniyetine Etkileri*. XXIV, sy 2 (2014): 445-87.

Altungök, Ahmet. *Sâsânîler Dönemi İran Tarihi Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme*. 39, sy 68 (2020): 89-121.

Altunkaya, Mustafa. *Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri*. Journal of Turkish Studies, c. 11, sy 2 (2016): 127-48.

Amâsî, Ahmed bin Hüsameddin el-. *Kitâb-ı Mir 'âtu'l-Mülûk*. Büyüyen Ay, 2016.

Ankaravî, Kasım b. Seydî el-Hâfız el-. *Enîsü'l-Celîs*. Editör Azmi Bilgin. Ankara, 2017.

Anonim. *Kolu Açık Hacım Sultan Velayetnâmesi*. Ayyıldız yay., 1993.

Antov, Nikolay. "The Ottoman State and Semi-Nomadic Groups Along The Ottoman Danubian Serhad (Frontier Zone) In The Late 15th and The First Half of The 16th Centuries: Challenges and Policies". *Hungarian Studies* 27, sy 2 (2013): 219-35.

Aquinas, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Çeviren John P. Roman. 2 vols. Henry Regnery Company, 1961.

Arat, R. Rahmeti, çev. *Oğuz Kağan Destanı*. Burhaneddin Basımevi, 1936.

Arıcı, Mustakim. *Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil*. 4, sy 3 (2018): 1-48.

Arıcı, Mustakim. "Yenilenme Dönemi Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *İçinde İslam Düşünce Atlası*, III.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. Sosyal Yayınlar, 1996.

Aristoteles. *Metaphysics*. Çeviren Richard Hope. The University of Michigan Press, 1960.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Furkan Akderin. Say Yayınları, 2020.

Aristoteles. *Politika*. Çeviren Furkan Akderin. Say Yayınları, 2017.

Arslan, İhsan. *İlk Türk-İslam Devletlerinde Hükümdarlık ve Hakimiyet Sembolleri*. 16, sy 51 (2012): 73-92.

Arslan, Mahmut. *Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu-Bilig*. 1 (1986): 100-111.

Ashtiany, Mohsen. "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mersâd al-'Ebâd Men al-Mabdâ' Elâ' l-Ma'âd)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, sy 2 (1984): 363-64.

Âşık Çelebi. *Meşâiru's-Şuarâ*. Çeviren Filiz Kılıç. Ankara, 2018.

Âşık Paşa. *Garib-nâme*. I-II. İstanbul, 2000.

Âşıkpaşazade. *Tevârih-i Âli Osmân*. Matbaa-ı Âmire, 1332.

Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. Çeviren Gürzat Kami. Klasik Yayınları, 2019.

- Ateş, Süleyman. *Tasavvufta Fütüvvet*. AUİF Yayınları, 1977.
- Avcı, Metin. *İmam Maturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Ay, Resul. *XIII-XIV. Yüzyıl Anadolu'sunda Kentsel Yönetim ve Kent Toplumunda Otorite İlişkileri*. sy 32 (2002): 21-46.
- Ayalon, David. *Studies on Mamluks of Egypt*. Londra, 1977.
- Aycan, İrfan. *Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41-132/661-750)*. XXXIX (1999): 147-74.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Molla Fenârî*. C. 30. Ankara, 2020.
- Aydın, Mehmet. "Ahlâk". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 2. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İz Yayıncılık, 2000.
- Aydüz, Salim. "Nasır al-Din al-Tusi's Influence on Ottoman Scientific Literature (Mathematics, Astronomy and Natural Sciences)". *International Journal of Turkish Studies* 17, sy 1-2 (2011): 21-38.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*. II. İstanbul, 1972.
- Bağdâdî, Abdulkadir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlı. Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*. C. 13. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Bağdatlı, Özlem. "İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2016.
- Bakır, Abdullah. "Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-nâme isimli Eserinin Edisyon Kritiği". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2018.
- Baltacı, Halil. "Ömer Lütfi Barkan'ın 'Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler'i Üzerine Değerlendirmeler". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 6 (2019): 6.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy 3 (2017): 1873-904. <https://doi.org/10.18505/cuid.341838>.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Hamle, 1993.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler*. 1942, 279-386.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Meselesi". İçinde *Türkiye'de Toprak Meselesi (Toplu Eserler) I*. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980.

Barkan, Ömer Lütü. *Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi*. 1, sy 2 (1943): 343-56.

Barkan, Ömer Lütü. *Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi*. XI (t.y.).

Barkan, Ömer Lütü. “Timar”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*, c. 12/1. İstanbul, 1979.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç, ve Fuad Köprülü. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I Anadolu'nun İdari Taksimatı*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988.

Bayram, Mikâil. *Ahi Evren Kimdir?* 16, sy 191 (1978): 658-68.

Bayram, Mikail. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*. Konya, 1991.

Bayram, Mikail. *Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi*. sy 29 (2001): 61-72.

Bayram, Mikail. “Bacıyan-ı Rum”. İçinde *Osmanlı*, c. 6. Türkler. Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Bayram, Mikail. “Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 10 (Aralık 2001): 10.

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*. İSAM Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy 5 (Mayıs 2005): 5.

Bekiryazıcı, Eyüp. *İslam Düşüncesi ve İshrâkîlik*. sy 28 (Bahar 2014): 25-36.

Benli, Yusuf. “Ahilikte Şiîlik Etkisi ve Ahiligin Anadolu'da Alevîliğe Tesirleri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler”. I (t.y.): 185-216.

Bertrandon de La Brocquiere. *The Travels of Bertrandon de La Brocquiere*. Çeviren Thomas Johnes. Hafod Press, 1807.

Beydebâ. *Kelile ve Dimne*. Bedir Yayınları, 1998.

Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi I: Kökenleri*. İstanbul, 2009.

Bianquis, Thierry. “Autonomous Egypt from Ibn Tûlûn to Kâfûr, 868-969”. İçinde *The Cambridge History of Egypt*, editör Carl F. Petry. Cambridge University Press, 1998.

Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul, 1984.

Binbaş, İlker Evrim. “Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)”. İçinde *Horizons of the World: Festschrift for Isenbike Togan*, editör İlker Evrim Binbaş ve N.Kılıç Schubel. Ithaki Publishing İstanbul, 2011.

Birnbaum, Eleazar. *The Book of Advice by King Kay Ka'us Ibn Iskander The Earliest Old Ottoman Turkish Version of his Kabusname*. The Department of Near Eastern Languages & Civilizations Harvard University, 1981.

Black, Antony. *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press, 2011.

Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. Dost Kitabevi, 2010.

Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 2. İstanbul, 1989.

Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlı Düşünce Hayatı ve Felsefe*. İstanbul, 2005.

Bosworth, Clifford Edmund. “Sadr”. İçinde *Encyclopedia of Islam New Edition*, VIII. 1995.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040*. Munchiram Manoharlal Publishers, 1963.

Bosworth, Clifford Edmund. “The Transition from Ghaznavid to Seljuq Rule in North-Eastern Iran”. Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1961.

Bowering, Gerhard, ed. *Islamic Political Thought An Introduction*. Princeton University Press, 2015.

Bozkurt, Mehmet. “Erken Osmanlı Döneminde Siyasal iktidar, Ulemâ ve Sûfiyye (İlişkiler, Problemler)”. Yüksek Lisans Tezi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsiler*. 6. Baskı. İSAM Yayınları, 2019.

Bozkurt, Nebi. “Medrese”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28. Ankara, 2003.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. I. İstanbul, 1975.

Bursalı Mehmed Tahir. *Siyâsete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye*. İstanbul, 1332.

Buzpınar, Ş. Tufan. “Nâkibü'l-Eşrâf”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32. İstanbul, 2006.

Câbirî, M. Â. *Arap Ahlâkî Aklı*. Çeviren M. Çelik. İstanbul, 2015.

Câbirî, M. Â. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul, 2001.

Cahen, Claude. *İlk Ahiler hakkında*. Çeviren Mürsel Öztürk. BELLETEN, c. 50, sy 197 (1986): 591-602.

Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. Çeviren Y. Moran. İstanbul, 1979.

Cahen, Claude. “Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi”. *Belleten* 51, sy 201 (1987): 1375-432.

Câmî, Nûreddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed el-Câmî Molla. *Hirednâme-i İskenderî*. C. 287-321 yk. ; : : Yazma, 897. SÜLEYMANİYE : Ayasofya.

Canatan, Kadir. *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyâsetnâme Geleneği*. Doğu Kitabevi, 2014.

Ceyhan, Adem, çev. *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*. I-II. Milli Eğitim Bakanlığı, 1997.

Ceyhan, Muhammed. “Osmanlı Tımar Sisteminin ‘Kurumsal Süreklilik’ Bağlamında Tahlili”. *Turkish Studies - Historical Analysis* 15, sy 1 (2020).

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren Hüseyin Hatemî. I. İletişim Yayınları, 2013.

Coşkun, Muhammed. “İslâm /Arap Ahlâkının Yapısal Soy Kütüğü – Muhammed Âbid el-Câbirî Bağlamında –”. *Öneri Dergisi* 11, sy 43 (2015): 185.

Crone, Patricia. *God’s Rule: Government and Islam*. Colombia University Press, 2004.

Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Çeviren Hakan Köni. Kapı Yayınları, 2007.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn el-. *el-Gıyâsî: Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsî’z-zulem*. 2. El-Mektebetü’l-Kübrâ, 1981.

Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. AUİF Yayınları, 1974.

Çağatay, Neşet. *Fütüvvet Ahi Müessesinin Menşei Meselesi*. 1, sy 2-3 (1952): 61-84.

Çağatay, Neşet. *Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları*. 40, sy 159 (1976): 423-38.

Çağdaş, Kemal. *Pançtantra Masalları*. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1962.

Çelebi, Ahmet. *İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi*. Çeviren Ali Yardım. İstanbul, 1976.

Çetin, Abdülbaki. “Hacı Oğlu Hüseyin Miftâhü’l-Adl (İnceleme-Metin- Sözlük)”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

Çetin, Halil. “Ağaç Motifli Osmanlı Saltanat Rüyasının Tabir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. *Gazi Akademik Bakış* 5, sy 10 (2012): 25-38.

Çetin, Maksut. “İmam Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı ve Siyasi Tutumu”. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, sy Özel Sayı (2019): 25-37.

Çetin, Osman. “Horasan”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 18. İstanbul, 1998.

Çetin, Osman. *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyetin Yayılışı*. İstanbul, 1981.

Çetiner, Osman Savaş. “Babailer İsyanının Siyasi ve Ekonomik Nedenleri ve Baba İlyas’ın Ahi Evran ve Ahilerle İlişkisi”. *Kadim Akademi SBD* 6, sy 1 (2022): 61-73.

Çiftcioğlu, İsmail. *Osmanlılar İle Anadolu Beylikleri Arasındaki İlişkilerde Ulemânın Diplomatik Rolü*. t.y.

Çimen, Cihan. “Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (Kuruluştan 892/1487’ye kadar)”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyad Araştırmaları Enstitüsü, 2006.

Çolak, Orhan. “İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyâsetnâmeler Bibliyografyası”. *TALİD* I, sy 2 (2003): 339-78.

Darling, Linda T. 5. *Ottoman Turkish: Written Language and Scribal Practice, 13th to 20th Centuries*. University of Pennsylvania Press, 2012.

Darling, Linda T. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice From Mesopotamia to Globalization*. Routledge, 2013.

Darling, Linda T. "Mirrors for Princes in Europe and the Middle East: A Case of Historiographical Incommensurability". İçinde *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World*, editör A. Classen. De Gruyter, 2013.

Darling, Linda T. "Reformulating the 'Gazi' Narrative: When was the Ottoman State a 'Gazi' State?" *Turcica* 43 (2011): 13-53.

Dâvûd-ı Kayserî. "el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-'Ahdi'l-Urhânî". t.y. Ali Emiri Arabî. Süleymaniye Kütüphanesi.

Daye, Ebu Bekir b Abdullah b Muhammed er-Razi Necmeddîn-i. *İrşâdü'l-Mürîdi ile'l-Murad fi Tercemeti Mirsadi'l-İbad.* ; ;, t.y. İ.Ü. NADİR ESRL : Türkçe. Erişim 08 Ağustos 2025.

Dâye, Necmeddîn-i. *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fi tercemeti Mirsâdü'l- İbâd.* Çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî. İnceleme ve yay. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

De Boer, T. J. *The Histoy of Philosophy in Islam*. Dover Publications, 1967.

Demirel, Kadir. "Ankara Şer'yye Sicilleri Işığında Ahi Şerefeddin Evkafı Üzerine Bir Değerlendirme". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, sy 6 (2021): 6.

Demirtaş, Faruk. *Osmanlı Devleti'nde Anadolu'da Kayılar*. sy 47 (1948): 575-614.

Deniz, Gürbüz. *Son Dönem Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmed Tahir Bey ve Siyasete Müteallık Âsâr-ı İslâmiye adlı Risalesi*. 12, sy 1 (1999): 58-64.

ed-Desûkî, Ömer. *el-Fütüvve inde'l-'Arab*. Kahire: Vizâretü't-Terbiyyeti ve't-Ta'lîm, 1951.

Deweese, Devin. "The Mashâ'ıkh-ı Turk and The Khojagân: Rethinking The Links Between The Yasavî and Naqshbandî Sufî Traditions". *Journal of Islamic Studies* 7, sy 2 (1996): 180-207.

DİA. "Kutadgu Bilig". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26. Ankara, 2002.

Dihlevî, Emir Husrev b Seyfuddin Mahmud el-Buhari Husrev-i. *Ayine-i İskenderi*. 151 vr. : : Yazma, 1108. TİRE : Necip Paşa Vakf.

DoçDr, Yrd. *Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)*. 2008.

Doğan, Enfel. "Fars Klasiği Kabus-Nâme'de Türklere Bakış ve 'Türkelmiş' Kelimesi Üzerine". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8, sy 23 (2020): 94-107.

Doğrul, Ömer Rıza. *Kelile ve Dimne*. İstanbul, 1957.

- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S. P. C. K., 1953.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Târîh-i İslâmiyet*. Çeviren Abdullah Cevdet. Mısır, 1908.
- Dursun Bey (ö. 896/1491'den sonra). *Târîh-i Ebü'l-Feth*. Çeviren Mertol Tolum. I-II. İstanbul, 2020.
- Dündar, Onur. *Fütüvvet Teşkilatlarının Süreç Analizi Yoluyla İncelenmesi*. sy 83 (Aralık 2022): 197-224.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Cemîl Sıdkı Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999/1420.
- El-Merheb, Mohamad. *Political Thought in the Mamluk Period The Unnecessary Caliphate*. Edinburgh University Press, 2022.
- Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*. İstanbul Üniversitesi Matbaası, 1984.
- Emecen, Feridun. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fetret Dönemine". İçinde *Türkler*, c. 9. Ankara, 2002.
- Emecen, Feridun M. "Gazâya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti". İçinde *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*. Ankara, 1995.
- Emecen, Feridun M. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. İstanbul, 2001.
- Emir, Sedat. *Erken Osmanlı Mimarlığında Çık İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler II: Orhan Gazi Dönemi Yapıları*. İzmir, 1994.
- Erdeşir-i Bâbekân. *Ahd-i Erdeşir*. Dâru Sadır, 1967.
- Erginli, Zafer. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Türk Dervişlerinin İzleri". İçinde *Türkler*, editör Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, ve Salim Koca, c. 9. Yeni Türkiye Yayınları.
- Erkan, Mustafa. "Gazavatnâme". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13. İstanbul, 1996.
- Erkaya, Mahmud Esad, ve Hayri Kaplan. *Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bilimsel Suistimal: Çarpıtma (Falsification) ve Uydurma (Fabrication) Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme*. sy 13 (Aralık 2022).
- Erkıpçak Akseki, Ayşe Eylem. "Ömer Lütfi Barkan'da Devlet ve Türk Devlet Geleneği". *Memleket Siyaset Yönetim* 19, sy 41 (2024): 47-72.
- Erşahin, Seyfettin. *Ankara Ahiler İktidarı Meselesi (Yüzyıllık Tartışmaya Katkı)*. t.y.
- Ertaylan, İ. Hikmet, ed. *Sînân Paşa: Maarifnâme*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1961.
- Ertuğrul, Ali. "Bir Kaynak Olarak Nizâmü'l-Mülk'ün Siyâsetnâmesi". İçinde *Türkler*, c. 5. Ankara, 2002.

Ethe, Hermann. “On some hitherto unkonwn Turkish versions of Kalilah and Dimnah”. 2. kısım (1883): 239-55.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. C. 1. Yapı Kredi Yay., t.y.

Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. Çeviren Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. Litera Yayıncılık, 2018.

Fakhry, Majid. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oneworld, 2002.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. 2. ed. Leiden, 1994.

Fakhry, Majid. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oneworld Publications, 1997.

Farâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul, 2021.

Fârâbî. *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*. El-Câmiatü ürdüniyye, 1987.

Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. Kubbealtı, 2014.

Fayda, Mustafa. “Hulefâ-yı Râşidîn”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 18. İstanbul, 1998.

Fazlıoğlu, İhsan. “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4, sy 1 (2017): 1-68.

Fazlıoğlu, İhsan. *Osmanlı Döneminde “Bilim” Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi*. sy 3 (2003): 151-84.

Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”. *Bilim ve Sanat Vakfı Yay.* 1, sy 14 (2003).

Fazlıoğlu, İhsan. “Selçuklular Devri’nde Anadolu’da Felsefe-Bilim -Bir Giriş-”. İçinde *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, 5. Baskı. PaSâsânîense Yayınları, 2016.

Fazlıoğlu, İhsan. “‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları”. *TALİD* I, sy 2 (2003): 379-98.

Fleet, Kate. “Early Ottoman Self-Definition”. *Journal of Turkish Studies, Essays in Honor of Barbara Flemming* I, c. 1, sy 26 (2002): 229-38.

Fleischer, Cernell H. “Royal Authority, Dynastic Cyclism and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth Century Ottoman Letters”. *Journal of Asian and African Studies* 18, sy 3/4 (1983): 198-220.

Fleischer, Cornell H. “From Şeyhzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural Origins the Ottoman Nasihatname”. Editör H. W. Lowry ve R. S. Hattox. Bilkent University, 1990.

Flemming, Barbara. “Political genealogies in the sixteenth century”. *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, sy 7-8 (1988): 123-37.

Flemming, Barbara. "The Sultan's Prayer before Battle". İçinde *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, editör Colin Heywood ve Colin Imber. İstanbul, 1994.

Fodor, Pal. "Ahmedi's Dâsitân As A Source of Early Ottoman History". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 38, sy 1/2 (1984): 41-54.

Fouchécour, Charles-Henri de. *Moralia les Notions Morales Dans la Littérature Sâsânîane du 3e/9e au 7e/13e Siècle*. 1986.

Fuess, Albert. *Sultan With Horns: The Political Significance of Headgear in the Memluk Empire*. XII, sy 2 (2008): 71-94.

Gashım-zade, Bınazır. "Necmeddîn-i Dâye'nin Siyasete Dair Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. AUIF Yayınları, 1962.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *et-Tibrü'l-Mesbuk fî Nasîhati'l-Mülûk*. Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1988.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye. Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekafiyye*, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. C. 3. Dâru'l-Marife, 1402.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Munkız mine'd-Dalâl*. Dımeşk, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. Çeviren Bekir Karlıga. İstanbul, 1981.

Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton University Press, 1962.

Gibb, Hamilton A. R., ve Harold Bowen. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Oxford, 1950.

Gibb, Hamilton A. R., ve Richard Walzer. "Akhlak". İçinde *Encyclopedia of Islam New Edition*, c. 1. E.J.Brill, 1986.

Gibbons, Herbert Adam. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. Çeviren Ragıp Hulusi Özden. Altınordu Yayıncılık, 2017.

Gibbons, Herbert Adam. *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I, 1300-1403*. Routledge, 2013.

Giese, Friedrich. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi". İçinde *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, 4. bs, çeviren Zehra Aksu Yılmaz. İmge Kitabevi, 2000.

Göksu, Erhan. *Çift Başlı Kartal ve Selçuklular*. sy 5 (2016): 117-41.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*. 7, sy 1-4 (1949): 3-354.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilinize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İnkılap Yay., 2023.

Gömeç, Saadettin Yağmur. *Tarihi Türk Coğrafyasının Genel Hatları*. 120, sy 237 (2018): 103-14.

Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press, 2009.

Gutas, Dimitri. *Yunan Düşünce Arapça Kültür*. Çeviren Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi, 2003.

Güllülü, Sabahattin. *Ahi Birlikleri*. İstanbul, 1992.

Gündüz, Ahmet. *İbn Battuta Seyahatnamesi'nde Türk Kadını*. 9, sy 118 (2023): 9556-62.

Gündüz, Tufan. *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu bildirileri: Tarsus, 14 Mayıs 2000*. Yörtürk Vakfı, 2000.

Güneş, Aysel. "Kabusname'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)". Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2001.

Güzel, Fatih. "XIII. yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri". I (2018): 236-42.

Hacıoğlu Hüsameddin. "Miftâhu'l-Adl". t.y. Agah Sırrı Levend. Atatürk üni. Seyfettin Özege Ktp.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çeviren Mehmet Yazgan. Beyan Yayınları, 2017.

Hartmann, Angelika. "Nâsır-Lidînillâh". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32. İstanbul, 2006.

Haskuck, F. W. *Christianity and islâm Under the Sultans*. Oxford, 1929.

Hatibzâde Muhyuddîn Efendi (901/1496). *Ravzü'l-Ahyar el-Müntehâb min Rebî'i'l-Erbâb*. Kahire, 1311.

Hatibzâde Muhyuddîn Efendi (901/1496). "Risâle fî fezâ'ili'l-cihâd". t.y. Lala İsmail.

Hawting, Gerald. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. Second Edition. Routledge, 2000.

Heywood, C. *The Ottoman emirate (1300-1389)*. Editör Elizabeth A. Zachariadou. C. 59. Oxford University Press, 1996.

Heywood, Colin. "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi: Yeni Hipotez Hakkında Bazı Düşünceler". İçinde *Osmanlı*, I. Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. Macmillan, 1970.

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. C. 2. Chicago, 1974.

Holt, Peter Malcolm. "The Structure of government in the Mamluk Sultanate". İçinde *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*. Aris&Phillips, 1977.

Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî. *Ahlâk-ı Muhsinî*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Imber, Colin. "Canon and apocrypha in early Ottoman history". İçinde *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, editör Colin Heywood ve Colin Imber. İstanbul, 1994.

Imber, Colin. "Ideals and legitimation in early Ottoman history". İçinde *Süleyman the Magnificent and His Age*, editör Metin Kunt ve Christine Woodhead. Longman: London, 1995.

Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. Çeviren Şiar Yalçın. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Imber, Colin. "The Legend of Osman Gazi". İçinde *Studies in Ottoman History and Law*. Gorgias Press, 2010.

Imber, Colin. "The Ottoman Dynastic Myth". *Studies in Ottoman History and Law*, sy 19 (1987): 7-27.

Imber, Colin. *Warfare, Law and Pseudo-history*. Isis Press, 2011.

Iorga, Nicole. *Histoire de La Vie Byzantine*. III. Empire et Civilisation. Edition De L'auter, 1934.

İbn Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. Çeviren Ahmed Avni Konuk. İz Yayıncılık, 2018.

İbn Battûta. *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*. I. Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1407.

İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. Çeviren A. Sait Aykut. I. Yapı Kredi Yay., 2004.

İbn Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi. *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî Umûri'l-Alâiyye (Selçuk-nâme)*. Çeviren Selçuk Öztürk. I. T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphâne Başkanlığı Basımevi, 1996.

İbn Cemâ'a, Bedrüddîn. *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*. Katar, 1988.

İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. I-II. Kahire, 1375.

İbn el-Hatîb Muhyî ed-dîn Mehmed b. Kâsım Amâsî (864-940/1460-1534). "Ravzu'l-Ahyâr". t.y. Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi.

İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*. Çeviren Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, ve Tunç. t.y.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem*. I. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tezhibu'l-Ahlâk*. Menşûrâtü'l-Cemel, 2011.

İbn Sînâ. “el-Birr ve'l-ism”. İçinde *el-Mezhebetü't-Terbevî 'inde İbn Sînâ*. Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1988.

İbn Sînâ. *Kitâbu'Şifâ: el-İlâhiyât: Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. Litera Yayıncılık, 2011.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferece Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*. X. Daru'l-Kütüb, 1985.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebi'l-HasenAli b. Muhammed. *el-Kamil fî't-Tarih*. VIII. Darü'l-İlmiyye, 1987.

İbnü't-Tıktıka. *el-Fahrî*. Beyrut, t.y.

İdris-i Bidlisi. “Mir'âtu'l-Cemâl”. t.y. Esad Efendi.

İdris-i Bidlisi. *Selim Şah-Name*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. İstanbul, 2016.

İdris-i Bitlisi. *Kânûn-ı Şâhenşâhî*. Çeviren Pelin Seval Esen ve Esengül Uzunoğlu Sayın. Timaş Akademisi, 2022.

İdris-i Bitlisi (ö. 926/1520). “Heşt Bihişt”. t.y. Ayasofya; Nuruosmaniye. Süleymaniye Ktp.

İdris-i Bitlisi (ö. 926/1520). *Heşt Bihişt*. Çeviren M. Karataş ve arkadaşları. I-III. Ankara, 2008.

İdris-i Bitlisi (ö. 926/1520). “Kanûn-i Şehinşâhî”. t.y. Esad Efendi.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Bilimi Literatürü”. İçinde *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, editör Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2. İstanbul, 1999.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu*. 2002, 849-903.

İlgürel, Mücteba. “İstimalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Cilt 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 362-363.

İlyasoğlu Mercimek Ahmet. *Kabusnâme*. II. Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.

İmam-ı Gazâlî. *Mülkün Sultanlarına... Nasihatü'l-Mülûk*. 2. baskı. Çeviren Osman Şekerci. Büyüyen Ay, 2020.

İmamoğlu, Abdullah Taha, ve Özkan Öztürk. “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullah Hadisi ve İşârî Yorumları”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (Ekim 2023): 52-78.

İnalcık, Halil. “Dervish and Sultan: An Analysis of The Otman Baba Vilayetnamesi”. İçinde *Manifestations of Sainthood in Islam*. Gorgias Press, 2011.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. 73. bs. Seçme Eserler, II. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.

İnalcık, Halil. *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*. Gorgias Press, 2010.

İnalcık, Halil. *Has-Bağçede 'Ayş u Tarab: Nedîmler, Şâirler, Mutribler*. 3. basım. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

İnalcık, Halil. "How to read 'Âshık Pasha-zâde's history". İçinde *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, editör Colin Heywood ve Colin Imber. İstanbul, 1994.

İnalcık, Halil. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariye ve gelenekleri". İçinde *Reşit Rahmeti Arat İçin*. Ankara, 1967.

İnalcık, Halil. "Orhan". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33. İstanbul, 2007.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi". İçinde *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. Ankara, 2000.

İnalcık, Halil. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Sorunu*. Çeviren Tahir Sünbül. 15, sy 26 (1991).

İnalcık, Halil. *Osmanlı Döneminde Balkanlar Tarihi Üzerinde Yeni Araştırmalar*. I, sy 1 (2012): 1-10.

İnalcık, Halil. *Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları*. 13, sy 2 (1958): 102-26.

İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağı (1300-1600)*. Çeviren Ruşen Sezer. Yapı Kredi Yay., 2003.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Padişahı". *SBFD* 13, sy 4 (t.y.): 68-79.

İnalcık, Halil. *Osmanlı tarihinde İslamiyet ve devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. Eren, 2005.

İnalcık, Halil. *Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi*. sy 1 (1959): 69-94.

İnalcık, Halil. "Padişah". İçinde *İslâm Ansiklopedisi*, IX. İstanbul, 1964.

İnalcık, Halil. "Power Relationship between Russia, Ottoman Empire and Crimean Khanate as Reflected in Titulature". İçinde *Turco-Tatar Past Soviet Present: Studies Presented to Alexandre Benningsen*, editör Ch. Lemerrier, Quelquejay, G. Veinstein, ve S. E. Wimbush. Paris, 1986.

İnalcık, Halil. "Struggle For East-European Empire: 1400-1700". *The Turkish Yearbook* 21 (1991).

İnalcık, Halil. *Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi*. Çeviren Kemal Aydın Akgündüz. 1994, 7-17.

İnalcık, Halil. "The Origin and Definition of the Circle of Justice (Dâire-i Adâlet)". İçinde *Selçuklu'dan Osmanlı'ya: Bîlim Kültür ve Sanat: Prof. Dr. Mikâil Bayram'a Armağan*, editör Mustafa Demirci. Kömen Yay., 2003.

İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. Phoenix Press, 2000.

İnalcık, Halil. "The Rise of Ottoman Historiography". İçinde *From Empire to Republic*. Gorgias Press, 2010.

İnalcık, Halil. *Türk İdârî Teşkilâtı Tarihi*. Kronik Kitap, 2023.

İnce, Erdal. *Türkiye'de Tarih Yazıcılığına Annales Okulu Yönteminin Yansıması*. 17, sy 70 (2024): 1799-814.

İpşirli, Mehmet. "İlmiye Teşkilâtı". İçinde *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, editör Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 1. IRCICA, 1994.

İpşirli, Mehmet. "Medrese (Osmanlı Dönemi)". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28. 2003.

Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in The Muslim Fiqh*. Brill, 1999.

Kafadar, Cemal. "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum". *Muqarnas* 24 (2007): 7-25.

Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. İçinde *Between Two Worlds*. University of California Press, 1995.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Aresinde*. İstanbul, 2019.

Kafadar, Cemal. "Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler". İçinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, editör Murat Belge. İstanbul, 2001.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. Ötüken, 1998.

Kahveci, Niyazi. *İslam Siyaset Düşüncesi*. Sinemis Yayınları, 2012.

Kalkaşendî, Eş-Şeyh Ebu'l-Abbâs Ahmed el-. *Subhu'l-a'sâ fî sinâa't'il-inşâ*. XII. Dârü'l-kütübi's-sultaniyye, 1918.

Kalyon, Abuzer. *Kelile ve Dimne'nin Tercüme Serüveni*. sy 16 (Ocak 2004): 227-37.

Kanatsız, Abdullah Vahdi. "Da'wah n-Nafs: Şehzade Korkud on örf and shari'a in the Ottoman context". Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2013.

Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. I. Dergah Yayınları, 1997.

Kaplan, Yunus. "Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet Mefhumu (1550-1650)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Kaplanoğlu, Raif. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları, 2000.

Kara, İsmail. "Halife, Sultan, İmparator II. Abdülhamid Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not". İçinde *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. Timaş Yayınları, 2015.

Kara, Mustafa. “XIV. ve XV. Yüzyıllarda Türk Toplumunu Besleyen Kitaplar”. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, sy 12 (1999): 130-47.

Kara, Seyfullah. “Selçuklu Türkiye’si Dinî Tarihinde Tartışılan Bir Konu: Ahiliğin Sünnîliği Meselesi”. I (t.y.): 573-86.

Kara, Seyfullah. “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu’da Şîlik Sorunu”. *Marife* 8, sy 3 (2008): 155-81.

Karadeniz, Yeliz. “İslam Düşünce Tarihinde Yönetim Anlayışı: İbnü’l-Mukaffa Örneği”. *International Journal of Political Studies* 8, sy 3 (2022): 1-11.

Karahisarî, Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486). “İrşadu’l-Mürîd ile’l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu’l- İbad”. t.y. Fatih. Süleymaniye Ktp.

Karahisarî, Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486). *İrşadu’l-Mürîd ile’l- Murad fî Tercemeti Mirsâdu’l- İbad*. Editör Özgür Kavak. İstanbul, 2010.

Karaismailoğlu, Adnan. “Kelîle ve Dimne”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25. Ankara, 2022.

Karal, Enver Ziya. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşundan Tanzimat’a Kadar Siyasi Tarih”. İçinde *Yeni Türkiye*. 1959.

Karamustafa, Ahmet T. “Origins of Anatolian Sufism”. İçinde *Sufism and Sufis in Ottoman Society Sources-Doctrine-Rituals-Turuq-Architecture Literature and Fine Arts-Modernism*, editör Ahmet Yaşar Ocak. Atatürk Supreme Council For Culture, Language And History Publications Of The Turkish Historical Society XXX. Serial 3a. Ankara, 2005.

Karatepe, Şükrü. *Osmanlı Siyasi Kurumları*. 4. Basım. İz Yayıncılık, 2004.

Karpat, Kemal. *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*. İstanbul, 2000.

Kastritsis, Dimitris. *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13*. BRILL, 2007.

Kaşgarlı Mahmut, ve Besim Atalay. *Divanü Lûgati’t-Türk Tercümesi*. I. TTK Basımevi, 1985.

Kaşıkçı, Osman. *Osmanlı Hukukunda Taşınmazlara Tasarruf Şekli ve Tasarruf Belgelerinin Günümüz Hukukunda Geçerliliği*. E-Akademi, 2003.

Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-zünûn ’an esâmî el-kutub ve-l-fünûn*. II. El-Matbaatü’l-Ülâ, 1311.

Kavak, Özgür. “A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century, by Marinos Sariyannis”. *İlahiyat Studies* 10, sy 2 (2019): 2.

Kavak, Özgür. “Dünya ve Din Siyaseti”: Saîd b. İsmail el-Aksarâyî’nin Siyaset İlmihâlinde Hilâfet. sy 32 (2014): 63-98.

Kavak, Özgür. *İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyâsetü’l-dünyâ ve’l-dîn Adlı Eseri*. 17, sy 33 (2012): 193-213.

Kavak, Özgür. *Sultan, Ordu ve Reâyâ II. Bayezid'e Sunulan Müellifi Meçhul Siyâsetnâme (İnceleme-Tercüme-Metin)*. İstanbul, 2020. Esad Efendi.

Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12. İstanbul, 1995.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. Ekin Yayınları, 1983.

Kazıcı, Ziya. “Ahîlik”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I. İstanbul, 1988.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. Bilge Yayınları, 2003.

Kejanlı, Türkan. *Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Kent Sistemi, Kale Ve Merkez-Çarşı Gelişimi*. 5, sy 3 (2010): 287-302.

Keleş, Erol. “İlhanlı Sivil ve Askerî Teşkilatında Uygur Türkleri ve Anadolu'da Uygur Mirası Üzerine”. *Turkish Studies - Historical Analysis* 15, sy 3 (2020): 931-41.

Kelîle ve Dimne-i Kâşîfî yâ Envâr-ı Süheylî. Tahran, 1341.

Kemal. *Selâtin-nâme (1299-1490)*. Çeviren Necdet Öztürk. TTK Basımevi, 2001.

Kemaloğlu, Muhammet. *Türkiye Selçuklularında İçtimai Müesseseler ve Eserler*. 1, sy 4 (2014): 1-31.

Kemaloğlu, Muhammet. “XI. -XIII. Yüzyıllarda Anadolu'da İslâmiyet”. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Third Edition. Routledge, 2017.

Keyâvus bin İskender bin Veşmgîr. *Kâbûs-nâme*. Çeviren Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu. TDK Yayınları, 2016.

Keykâvus. *Kabusname*. Çeviren Mercimek Ahmed. I. İstanbul, 1944.

Kılıç, Muharrem. *Siyâsetnâme Geleneği Açısından Kafiye'ci'nin Seyfî'mülûk ve'l-hükkâm Adlı Eseri*. IV, sy 1 (2009): 21-41.

Kılıç, Ünal. “Hâciblik”. İçinde *İslâm Kurumlar Tarihi*, 2. bs, editör Eyüp Baş. Grafiker Yayınları, 2017.

Kip, Fazlı. “Nasîruddin Et-Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî adlı eserinde siyaset felsefesi”. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.

Koca, Salim. “Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı”. İçinde *Türkler*, editör Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, ve Salim Koca, c. 2. Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Edebiyat Yayınevi, 1964.

Konur, Himmet. *Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (I-V. Asırlar)*. DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, 3-27.

Korkmaz, Zeynep, ed. *Sadru'd-dîn Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi [İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkı basım]*. Ankara, 1973.

Korkut, Şenol. “Felâsife’nin Siyaset Nazariyesi”. İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi. Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, editör Lütfi Sunar ve Özgür Kavak. İLEM Kitaplığı, 2018.

Korkut, Şenol. “Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir”. İçinde *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. 2018.

Kortepeter, Max C. “The Islamic-Ottoman Social Structure: The Quest for a Model of Ottoman History”. İçinde *The Ottoman Turks: Nomad Kingdom to World Empire*. İstanbul, 1991.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. 3. Basım. Klasik Yayınları, 2016.

Kömbe, İlker. “Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Kömbe, İlker. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 35 (Aralık 2013): 35.

Kömbe, İlker. “İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyâsetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru”. İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ankara, 2018.

Kömbe, İlker. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *DİVAN*: 23, sy 44 (2018).

Kömbe, İlker. “Tarihsel ve Teorik Açından Adalet Dairesinin Uzun Formu”. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6, sy 1 (2021).

Köprülü, Fuad. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. 4. Basım. Kaynak Yayınları, 2003.

Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*. 6. Baskı. Türk Tarih Kurumu, 1999.

Köprülü, Fuad. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Etnik Menşe’i Mes’eleleri*. sy 28 (1943): 219-303.

Köprülü, Fuad. “Ribat”. İçinde *Vakıflar Dergisi*, c. 2. Ankara, 1942.

Köprülü, Fuad. *Tarih Araştırmaları 1*. Editör Taştan. Akçağ Yayınları, 2006.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ötüken, 1980.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara, 1976.

Köprülü, Fuad, ve Franz Babinger. *Anadolu’da İslamiyet*. Çeviren Ragıp Hulusi. İnsan Yayınları, 1996.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Anadolu Selçuklu Târihînin Yerli Kaynakları*. VII, sy 27 (1943): 379-521.

Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. I-II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Köymen, Mehmed Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamanı*. C. 3. TTK Basımevi, 1992.

Köymen, Mehmed Altay. “Büyük Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk ve Tarihî Rolü”. *İçinde Türkler*, c. 5. Ankara, 2002.

Köymen, Mehmet Altay. *Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri, I, Üniversiteler*. IV (1975): 75-125.

Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.

Köymen, Mehmet Altay. “Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları”. XVII, sy 68 (1953): 557-604.

Kunt, Metin. “Siyasal Tarih (1300-1600)”. *İçinde Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti 1300-1600*, 8. Basım, editör Sina Akşin. Cem Yayınevi, 2005.

Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. I. Ankara, 1969.

Kurt, Hasan. *Orta Asya'nın Etnik ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü*. 12, sy 3-4 (1999): 353-66.

Kurtoğlu, Zerrin. *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İletişim Yayınları, 1999.

Kurtuluş, Rıza. “Keykâvus b. İskender”. *İçinde Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kurtuluş, Rıza. “Merzübânnâme”. *İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kuşeyrî. *Kuşeyrî Tasavvuf'un İlkeleri (Risale-i Kuşeyrî)*. Çeviren Tahsin Yazıcı. İstanbul, 1978.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. 2. Baskı. İz Yayıncılık, 2001.

Küçük, Abanoz. *Sözlü Gelenekten Derlenen Hacı Bektaş Veli - Mevlana Rekabeti Konulu Bir Menkabe*. sy 35 (2014): 229-39.

Küçük, Hüseyin. “Kara-Davutzaade Vahidi Tecaribü'l İnsan-Eser incelemeleri”. Bitirme Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1981.

Lambton, A. K. S. “Justice in the Medieval Sâsânîian Theory of Kingship”. *Studia Islamica*, sy 17 (1962): 91-119.

Lambton, A. K. S. *The Dilemma of Government in Islamic Sâsânîia: The “Siyâsat-nâma” of Nizâm al-Mulk*. 22 (1984): 55-66.

Lambton, Ann K. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford University Press, 1981.

Lambton, Ann K. “The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk of Ghazali”. *The Islamic Quarterly*, sy 1 (1954): 47-55.

Lambton, Ann K. S. "Quis custodiet custodes: Some Reflections on the Sâsânîan Theory of Government: I". *Studia Islamica*, sy 5 (1956): 125-48.

Lambton, Ann K. S. *Theory and Practice in Medieval Sâsânîan Government*. III. Ashgate, t.y.

Lapidus, İra M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, 1988.

Lapidus, İra M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, 1984.

Latîfi (ö. 990/1582). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. Çeviren Rıdvan Canım. Ankara, 2018.

Lefevere, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Routledge, 1992.

Levend, Agah S. "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız". *TDAY Belleten*, 1963, 89-115.

Levend, Agah Sırrı. *Siyaset-nameler*. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, c. 10 (1963): 167-94.

Lewis, Bernard, ve Peter Malcolm Holt. *Historians of the Middle East*. C. 4. London: Oxford University Press, 1962.

Lindner, Rudi P. *Explorations in Ottoman Prehistory*. Ann Arbor, Michigan, USA, 2007.

Lindner, Rudi Paul. "Anatolia, 1300–1451". *The Cambridge History of Turkey*, Kate Fleet (ed.), The Cambridge History of Turkey, Byzantium to Turkey, 1071-1453, c. 1 (2009): 102-37.

Lindner, Rudi Paul. *Nomads and Ottomans in medieval Anatolia*. Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, 1983.

Lindner, Rudi Paul. *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*. Çeviren Müfit Günay. İmge Kitabevi, 2000.

London, Jennifer A. "The 'Circle Of Justice.'" *History of Political Thought*, *JSTOR* 32, sy 3(2011), 425-47.

Lowry, Heath W. *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*. 2. Baskı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany NY, 2003.

M. Esmail, M. İbrahim. "Kâşifi'nin Gazânâme-i Rum adlı Farsça eseri ve Türkçe'ye Tercüme ve Tahlili". Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, 2005.

Madelung, Wilferd. "The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism". *Der Islam* 59, sy 1 (1982).

Madelung, Wilfred. "Nasir al-Din Tusi's ethics: between philosophy, Shi'ism, and Sufism". İçinde *Ethics in Islam*, editör R.G. Hovannisian. Malibu, 1985.

Madelung, Wilfred. *The Spread of Maturidism and The Turks*. sy 46 (1970): 109-68.

Mahendra, F.R., M. Aldiansyah, R.F. Wulandari, M. Prakasa, ve S. Faradis. *Between Baghdad and Khurasan: Early Sufism in Islamic History at 7-9 M Century*. 7, sy 2 (t.y.): 118-28.

Makrîzî, Ahmed b. Ali. *Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. I. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Manz, Beatrice Forbes. *The rise and rule of Tamerlane*. XI. Cambridge University Press, 1989.

Marco Polo. *The Travels of Marco Polo*. Londra, 1931.

Mâverdî, Ebu Hamid Ali b. Muhammed. *Nasîhatu'l-mülûk*. Mektebetü'l-Fellâh, 1983.

Mecdî Mehmed Efendi. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku's-şakaik*. İstanbul, 1989.

Ménage, Victor Louis. *Beginnings of Ottoman Historiography*. 1962.

Mengüç, Murat Cem. "Histories of Bayezid I, Historians of Bayezid II: Rethinking Late Fifteenth-Century Ottoman Historiography". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, sy 3 (2013): 373-89.

Merçil, Erdoğan. *Türkiye Selçukluları Devrinde Türkçe'nin Resmî Dil Olmasını Kim Kabul Etti?* 64, sy 239 (2000): 51-58.

Metin, Abdullah. *Osmanlı Siyasi Düşüncesinin Kökenleri ve Ana Hatları*. 15, sy 54 (2018): 229-44.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la el-. *Hilâfet ve Saltanat*. Çeviren Ali Gencer. Hilal Yayınları, 2018.

Mohammed, Maha Bakhit. "Sultan I. Murad'a Sunulan Arapça bir Risale: Tuhfetü'l-Guzât fî Fazâili'l-Cihâd (Tercüme ve Değerlendirme)". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Morgan, D. O. "The 'Great "yāsā" of Chingiz Khān' and Mongol Law in the İlkhānate". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 49, sy 1 (1986): 163-76.

Moustakas, Konstantinos. "'Byzantine 'Visions' of the Ottoman Empire: Theories of Ottoman Legitimacy by Byzantine Scholars after the Fall of Constantinople". İçinde *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings : Studies Presented to Leslie Brubaker*, editör Angeliki Lymberopoulou. Ashgate Publishing, Ltd., 2011.

Moustakas, Konstantinos. "Idealizing Themes of Osmanli Origins in the Historical Texts of the 15th and Early 16th Centuries". *Ariadne* 18 (2012): 151-70.

Moustakas, Konstantinos. "The myth of the Byzantine origins of the Osmanlis: an essay in interpretation1". *Byzantine and Modern Greek Studies* 39, sy 1 (2015): 85-97.

Muallim Cevdet. *İslam-Türk Teşkilat-ı Medeniyyesinden Ahiler Müessesesi*. Diken Neşriyat, 1335.

Muallim Cevdet. *Zeyl alâ Faslı'l-Ahıyyeti'l-Fityâni't-Türkiyyefî Rihleti İbn Battûta*. Kurtuluş Matbaası, 1350.

Muhyiddin Kafiyeçi (879/1494?). *Seyfü'l-kudât ale'l-buğât*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Muhyiddin Kafiyeçi (879/1494?). *Seyfü'l-kudât ale'l-buğât*. Çeviren Nail Okuyucu. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Muînü'l-fukara Ahmad ibn Mahmud. *Tarih-i Mollazâde*. Tahran, 1339.

Musannifek (875/1470). “Hâllü'r-rumûz fî keşfi'l- künûz”. t.y. Fâtih; Şehid Ali Paşa. Süleymaniye Ktp.

Mutluel, Osman, ve İdris Türk. *Necmeddîn-i Râzî Dâye'nin Siyaset Felsefesinin Tasavvufî Temelleri*. 34, sy 2 (2023): 445-64.

Nasîruddin Tûsî. *Ahlâk-ı Nâsirî*. 5. Baskı. Çeviren Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. Litera Yayıncılık, 2021.

Neccar, Mustafa Recep. *Hikâyetü'ş-Şuttâr ve'l-Ayyârîn*. Marife, 1981.

Necmeddîn-i-i Dâye. *Mermûzât-ı Esedî*. Tahran, 1352.

Necmeddîn-i Dâye. *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-Mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*. 2. Basım. Çeviren Kasım b. Mahmud (ö. 891/1486) Karahisarî. Klasik Yayınları, 2019.

Necmeddîn-i-i Dâye. *Tasavvuf Yolu: Mirsâdu'l-İbâd mine'l Mebde' ile'l-Mead - Başlangıçtan Nihayete Allah'ın Kullarının Yolu-*. Çeviren Halil Baltacı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Necmeddîn-i Râzî. *Mirsâdu'l-İbâd*. 3. baskı. Tahran, 1366.

Nizamü'l-mülk. *Siyâsetnâme*. 21. bs. Çeviren Mehmet Taha Ayar. Hasan Âli Yücel Klasikler. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

Northrup, Linda S. “The Bahri Mamluk sultanate, 1250-1390”. İçinde *Islamic Egypt, 640-1517*, editör M. W. Daly, c. 1. The Cambridge History of Egypt. Cambridge University Press, 2008.

Ocak, A. Yaşar. “Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from The Fourteenth to The Sixteenth Centuries”. İçinde *Manifestations of Sainthood in Islam*, editör Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst. İstanbul, 1993.

Ocak, A. Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Bir Metodoloji Denemesi*. Ankara, 1992.

Ocak, A. Yaşar. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. Nizamiye Akademî, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Anadolu’da İslamiyet”, *Fuat Köprülü ve Sonrası*. 2, sy 8 (2006): 9-18.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*. Dergah Yayınları, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Fütüvvet (Tarih)”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13. İstanbul, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Türk Tarih Kurumu, 1992.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. 53, sy 206 (1989): 401-44.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sûfililiğine Bakışlar*. İletişim Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye’de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel bir Bakış”. İçinde *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İletişim Yayınları, 1996.

Okumuş, Ejder. “Gazâlî’nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21, sy 2 (2021): 705-26.

Orak, Kadriye Yılmaz, ve Mahmut Berköz. “Kelile ve Dimne Tercümeleri ve Kitlelerin Eğitimindeki Rolü”. *Türkiyat Mecmuası* 3 (2013): 207-32.

Oruç b. Âdil (ö. 908/1503’ten sonra). *Tevârih-i Âl-i Osman*. Çeviren Nihal Atsız. İstanbul, 1973.

Oruç bin Âdil. *Oruç Beğ Tarihi*. Bilge Kültür Sanat, 2014.

Ögel, Bahaeddin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. 4. Baskı. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2001.

Ögel, Bahaeddin. *Türklerde Devlet Anlayışı -13. Yüzyıl Sonlarına Kadar-*. Ötüken Neşriyat, 2016.

Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul, 2000.

Öz, Mehmet, ve Oktay Özel, ed. *Söğüt’ten İstanbul’a. Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. İstanbul, 2000.

Öz, Ruhullah. “Fahreddin Er-Râzî’nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 1 (2022): 190-212.

Özakpınar, Yılmaz. *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. İstanbul, 1997.

Özavşar, Resul. “Marzubânnâme Tercümesi Metin, Çere, Art Zamanlı Anlam Değişimleri, Dizin”. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği: 14.– 17. Yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul, 2004.

Özcan, Abdülkadir. “II. Bayezid Devri Tarihçiliği ve İlk Standart Osmanlı Tarihleri”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy 2 (Aralık 2013): 2.

Özcan, Abdülkadir. “Türklerde Gaza Geleneği”. İçinde *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*. İstanbul, 1995.

Özcan, Abdülkadir. “Türklerde Gaza Ruhü ve Bunun Osmanlılardaki Tezahürü”,”. Conference paper presented de X. Osmanlı Sempozyum Bildirileri, Söğüt. 1995.

Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Maturidilik*. Cedit Neşriyat, 2015.

Özdemir, Mehmet, ve Mustafa Necati Barış, ed. Tarihte Müslümanlar -Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı-. C. 2. Otto, 2020.

Özdemir Şahin, Lale. *Ottoman History Through the Eyes of Aşıkpaşazade*. İSİS Press, 2013.

Özel, Oktay. “Limits of the Almighty: Mehmed II’s ‘Land Reform’ Revisited”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, sy 2 (1999): 226-46.

Özen, Şükrü. “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”. İçinde *Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, editör İlyas Çelebi. Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2018.

Özerkmen, Necmettin. *Ahiliğin Tarihsel- Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları- Sosyolojik Yaklaşım*. 44, sy 2 (2004): 57-78.

Özgüdenli, Osman G. *Selçuklular*. C. I. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Ülüş sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1604)”. İçinde *Türkler*, c. 5. 2002.

Özkardaş, Kazım Berkay. “Câhiliye döneminde fütüvvet”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2024.

Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi Medeniyet Tarihi*. C. 2. Kültür Bakanlığı, 1998.

Özturan, Hümeýra. *Éthostan Ahlâka - Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı-*. Klasik Yayınları, 2020.

Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. 2. Baskı. Dergâh, 2017.

Pachymeres, Georges. *Bizanslı Gözüyle Türkler*. Çeviren İlcan Bihter Barlas. İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.

Pakalın, Mehmet Zeki. “Tekke”. İçinde *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3. İstanbul, 1993.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. *Türk-İslâm Felsefesinde İran-Sâsânî Düşüncesinin Etkisi*. 5, sy 1 (2018): 39-55.

Peacock, A. C. S. “Urban Agency and the City Notables of Medieval Anatolia”. *Medieval Worlds*, sy 14 (2021): 22-34.

Pırlanta, İsmail. Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları: Ayyarlar. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.

Plassner, M. “Kaykâ’ûs b. İskandar b. Kâbûs b. Vaşmgîr ‘Unsur al-Ma’âlî””. İçinde *İslâm Ansiklopedisi*, c. 6. Milli Eğitim Basımevi, 1952.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Rosenthal, Erwin I. J. *Greek Philosophy in the Arab World - A Collection of Essays*. Variorum, 1990.

Rosenthal, Erwin I. J. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Brill, 2007.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ’da Siyaset Düşüncesi*. Çeviren Ali Çaksu. İstanbul, 1996.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press, 1958.

Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan v.dğr. İstanbul, 2002.

Roux, Jean Poul. *Türklerin Tarihi Pasifik’ten Akdeniz’e 2000 Yıl*. Çeviren Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan Özcan. Kabalcı Yayınevi, 2015.

Saklan, Bilal. “Kût’ul-Kulüb”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26. Ankara, 2002.

Samuk, Oğuz. “Mütercimi Bilinmeyen İkinci Kabus-nâme Tercümesi (1b-43b)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.

Sariyannis, Marinos. *Ottoman Political Thought Up to The Tanzimat: A Concise History*. Rethymno, 2015.

Sariyannis, Marinos. “Ruler and State, State and Society in Ottoman Political Thought”. *Turkish Historical Review* 4, sy 1 (2013): 83-117.

Sawyer, Caroline Goodwin. “Alexander, History, and Piety: A Study of Ahmedî’s 14th-Century Ottoman ‘Iskendername’”. Ph.D., Ann Arbor, United States, t.y. Erişim 09 Kasım 2021.

Se’âlibî, Ebû Mansur. *Âdâbu’l-Mülûk*. Alimü’l-Kütüb, 2007.

Seâlibî, Ebu Mansur es-. *Hükümdarlık Sanatı (Adabü’l-Mülûk)*. Çeviren Sait Aykut. İnsan Yayınları, 2003.

Selden, Daniel L. “Mapping the Alexander Romance”. İçinde *Alexander Romance in Sâsânîia and the East*, editör Richard Stoneman, Kyle Erickson, ve Ian Netton, c. 15. Barkhuis, 2012.

Severcan, Şefaettin. “Şeyh Bedreddin Olayı”. İçinde *Türkler*. Ankara, 2002.

Sherwani, Haroon Khan. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore, 1945.

Silay, Kemal. “Ahmedi’s History of the Ottoman Dynasty”. *Journal of Turkish Studies* 16 (1992): 129-200.

Sinan Paşa. “Ahlâknâme”. t.y. Laleli.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. *İbn Teymiyye’nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi*. sy 20 (2013): 88-104.

Smith, Margaret. *al-Ghazālī - The Mystic, A Study of the Life and Sāsânîonality of Smith, Margaret, al-Ghazālī - The Mystic, A Study of the Life and Sāsânîonality of Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, Together with an Account of his Mystical Teaching and an Estimate of his Place in the History of Islamic Mysticism*. Hijra International Publishers Mian Chambers, 1983.

Soofızadeh, Abdolvahid. “Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Türk-İslam ve İran Mimarisinin Etkileşimleri”. Conference paper presented de İstanbul Uluslararası Modern Bilimsel Araştırma Kongresi, İstanbul. 2021.

Southgate, Minoo S. “Portrait of Alexander in Sāsânîian Alexander-Romances of the Islamic Era”. *Journal of the American Oriental Society* 97, sy 3 (1977): 278-84.

Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri*. II. İstanbul, 1970.

Sultan Murad Han. *Fatih Sultan Mehmed’e Nasihatler*. Çeviren Abdullah Uçman. İstanbul, 2017.

Sunar, Lütfi, ve Özgür Kavak, ed. *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. İLEM Kitaplığı, 2018.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman es-. *Târîhu’l-Hulefâ*. Daru İbn Hazm, 2003.

Sülemî. *Mukaddime fi’t-Tasavvuf, Sülemi’nin risaleleri*. Çeviren Süleyman Ateş. Ankara, 1981.

Sümer, Faruk. “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?” *BELLETEREN* 25, sy 96 (1960): 96.

Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

Swain, Simon. *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English English Translation, and Study of Bryson’s Management of the Estate*. Cambridge, 2013.

Syros, Vasileios. “Galenic Medicine and Social Stability in Early Modern Florence and the Islamic Empires”. *Journal of Early Modern History* 17, sy 2 (2013): 161-213.

Syros, Vasileios. *Well Begun Is Only Half Done: Tracing Aristotle’s Political Ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources*. Arizona, 2011.

Şabanzâde Mehmed. *Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhteşem*. Hacı Salih Efendi Matbaası, 1285.

Şahin, Enes. “İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü’l-Mülûk”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy 24 (2023): 588-622.

Şahin, Hanifi. *İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü*. 1, sy 45 (2016): 109-38.

Şahin, Haşim. *Dervişler-Fakihler-Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dini Zümreler 1300-1400*. İstanbul, 2020.

Şehzade Korkud (919/1513). *İslam’da ganimet ve cariyelik: Osmanlı sistemine içeriden bir eleştiri, (tıpkı basım)*. Çeviren Osman Güman. İSAR Yayınları, 2013.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İkdâm Matbaası, 1317.

Şeşen, Ramazan. “Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercümeler”. *Türk Tarih Kurumu*, 1994, 889-919.

Şeyhoğlu Mustafa. *Hurşid-name (Hurşid u Ferahşad)*. Editör Hüseyin Ayan. Erzurum, 1979.

Şeyhoğlu, Sadrüddin Mustafa. *Şeyhoğlu Sadrüddin’in Kabus-Nâme Tercümesi*. Çeviren Enfel Doğan. Mavi Yayıncılık, 2011.

Şeyhoğlu, Sadrüddin Mustafa, ve Kemal Yavuz. *Kenzü’l Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ:(inceleme, metin, indeks)*. Atatürk Kültür Merkezi, 1991.

Şükrullah b. Şihabeddin Ahmed b. Zeyneddin Zeki. *Behcetü’l- Tevarih*. Editör Hasan Almaz. Ankara, 2004.

Taeschner, Franz. *İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*. 15, sy 1-4 (2015): 3-32.

Tâî, Hâtım b. Abdullâh b. Sa’d et-. *ed-Divân*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990.

Taneri, Aydın. “Hâcib”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14. İstanbul, 1996.

Tarsûsî, Necmeddîn-i et-. *Tuhfetü’l-Türk*. Editör Özgür Kavak. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa’âde ve mişbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-ulûm*. 3. bs. C. 2. Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1968.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*. Çeviren Muhammet Hekimoğlu. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tekin, Şinasi. “Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler (Başlangıcından Osmanlıların Fetret Devrine Kadar)”. İçinde *İstikakçının Köşesi Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. İstanbul, 2001.

Tekin, Şinasi. *XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası “Gaziliğin yolları” adlı eski bir Anadolu Türkçesi Metni ve Gazi/Cihad Kavramları Hakkında*. sy 13 (1989): 139-204.

Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. TTK Basımevi, 1988.

Tekindağ, Şahabettin. “Medrese Dönemi”. İçinde *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, editör Sadi Irmak. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973.

Temurtâşî (887/1484’ten sonra). “Edilletü’l-kat’iyye fî ’ukûdi’l-vilâyât ve’s-siyâseti’ş-şer’iyye”. Manuscript. h 887. Kasidecizâde.

Tevekkülî, Hasan. “İdrîs Bitlîsî’nin Kanun-ı Şâhenşâhi’sinin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.

Tezcan, Baki. “Erken Osmanlı Tarih Yazımında Moğol Hatıraları”. Çeviren Zeynep N. Yelçe. *TUBA/JTS XL* (2013): 385-99.

Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul, 1970.

Toprak, Hicret Kiraz. “Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XII. Yüzyıl Anadolusundaki Yeri”. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE Tarih Bölümü, 2008.

Tor, Deborah. “Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi’a”. *Iranian Studies* 38 (Aralık 2005): 555-73.

Toska, Zehra. *Kelile ve Dimne’nin Türkçe Çevirileri*. TUBA, XV (1991): 355-77.

Toska, Zehra. “Türk edebiyatında Kelile ve Dimne çevirileri ve Kul Mesud çevirisi (2 cilt)”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 1989.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. The Clarendon Press, 1971.

“Tuhfetü’l-Guzât fî Fezâilî’l-Cihâd”. Edirne, t.y. Arapça Yazma Eserler. Selimiye Camii Kütüphanesi.

Tulum, Mertol. *Sinan Paşa Maârif-nâme-Öztlü Sözler ve Öğütler Kitabı*. Ankara, 2013.

Turan, Hayrunnisa. *Kudüs’teki Memlûk Türk Devleti Armaları (Renkler)*. 83, sy 298 (2019): 887-912.

Turan, Namık Sinan. *Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci*. sy 52 (Ekim 2010): 151-87.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. 7. Baskı. İstanbul, 1998.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan’dan Osman Gazi’ye, 1071-1318*. İstanbul, 1971.

Turan, Osman. “Selçuklularında Toprak Hukuku”. İçinde *Türkler*. Ankara, 2002.

Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*. Ötüken Neşriyat, 2014.

Turan, Refik. “Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat”. İçinde *Türkler*, c. 7. Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Turna, B. Babür. “Perception of History and The Problem of Superiority in Ahmedî’s ‘Dastân-ı Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman’”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 62, sy 3 (2009): 267-83.

Tusalp, Ekin Emine. *Political Literacy and the Politics of Eloquence: Ottoman Scribal Community in the Seventeenth Century*. 25 Şubat 2014.

Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, 1413.

“Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre’den Örf’e Değişim (In Management Tradition of Turk State Change From Custom To Manners) - Serdar UĞURLU-Kaan YILMAZ | Journal of Turkish Studies”. Erişim 25 Temmuz 2024.

Türker, Mübahat. *Üç Tefâhüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Türker, Ömer. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Editör Osman Demir. İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer. “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”. İçinde *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, editör Lütfi Sunar ve Özgür Kavak. İLEM Kitaplığı, 2018.

Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyâsetnâmeleri*. Kültür ve Sanat Yayınları, t.y.

Uğurlu, Serdar, ve Kaan Yılmaz. “Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre’den Örf’e Değişim”. *Journal of Turkish Studies* 6, sy Volume 6 Issue 2 (2019): Volume 6 Issue 2.

Uludağ, Süleyman. “Fütüvvet”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII. İstanbul, 1996.

Unan, Fahri. *İdeal cemiyet, ideal hükümdar, ideal devlet: Kınalı-zâde Ali’nin Medîne-i Fâzıla’sı*. C. 8. Lotus, 2004.

Unan, Fahri. *Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim*. Sosyal Bilimler Dergisi, c. 3, sy 5 (2003): 14-34.

Uslu, Recep. “Cündişapur.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Uslu, Recep. “Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi”. Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, 1997.

Uyanık, Osman. “Yusuf Has Hacib’in Gök Bilimine Katkıları”. İçinde *Uluslararası Ahmet Yesevi’den Günümüze İnsanlığa Yön Veren Türk Büyükleri Sempozyumu Bildirileri*, editör İrfan Ünver Nasrattınoğlu. Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2009.

Uzun Firdevsî. *Vilayetname: Menakıb-ı Hinkar Hacı Bektaş-ı Veli*. İnkılap Yay., 1958.

Uzunçarşılı, İsmail. *Gazi Orhan Bey Vakfiyesi*. Belleten, sy 19 (1941): 277-88.

Uzunçarşılı, İsmail. *Osmanlı Tarihi*. I. Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail. *Osmanlı Tarihi*. II. Ankara, 1982.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Niğde’de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi*. Vakıflar Dergisi, II, sy 2 (1942): 45-80.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Orhan Gazi'nin Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa İçin Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Ash.* Belleten, c. 27, sy 107 (1963): 437-51.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı.* Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Yavuz Sultan Selim’in Kızı Hanım Sultan Ve Torunu Kara Osman Şah Bey Vakfiyeleri”. *Belleten*, advance online publication, 1976.

Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı. *Kitabeler.* t.y.

Üçer, İbrahim Halil, ed. *İslam Düşünce Atlası.* 4. bs. C. 4. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi.* İstanbul, 2007.

Ünal, Mehmet Ali. “Osmanlı Devri Türk Kültür ve Medeniyetinin Temel Özellikleri”. *İçinde Türkler*, c. 9. Ankara, 2002.

Ünver, Ahmet Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı.* İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.

Ünver, İsmail. “İskender”. *İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22. İstanbul, 2000.

Ünver, İsmail. “İskender- Edebiyat-”. *İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22. İstanbul, 2000.

Vâhidî (929/1523'ten sonra). “Tecâribü'l-insân”. t.y. Mehmed Reşat.

Validi, Ahmet Zeki. *Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti.* I (1931): 1-42.

Varol, M. Bahaüddin. *İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi.* 18, sy 18 (2004): 115-35.

Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation.* Routledge, 1995.

Vryonis Jr, Speros. “The Decline of Medieval Hellenism and the Process of Islamization in Asia Minor from the Eleventh through the Fifteenth Centuries”. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971.

Vryonis, Speros 1928-2019. *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century.* Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA. University of California Press, 1971.

Walzer, Richard, ed. *Al-Farabi on the Perfect State. Abu Nasr Al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl Al-Madina Al-Fadila, A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary.* Peeters Press, 1985.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought.* Edinburgh University Press, 1998.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi.* Çeviren Osman Demir. Ketebe, 2021.

Werner, Ernst. *Büyük Bir Devletin Doğuşu -Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci*. Çeviren Orhan Esen ve Yılmaz Öner. Alan Yayıncılık, 1986.

Widengren, Geo. *Les Religions de l'Iran*. Payot, 1968.

Wilferd, Madelung. "The Westward Migration of Ranafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy 2 (2002): 1.

Witteck, Paul. "Der Stammbaum der Osmanen - ProQuest". *Der Islam*, sy 14 (1925): 94-100.

Witteck, Paul. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. Çeviren Fatma Berktaş. İstanbul, 1995.

Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*. Yedinci, 2004.

Yapıcı, Ali İhsan. *Akkadlıoğlu'nun Kabus-name tercümesi: Giriş - Metin - Gramatikal Dizin*. Ankara, 2021.

Yapıcı, Ali İhsan. *Mütercimi Bilinmeyen Eksik Bir Kelile ve Dimne Tercümesi*. Sonçağ Yayıncılık, 2019.

Yavuz, Kemal, ve M. A. Yekta Saraç, çev. *Âşık-Paşazâde Osmanoğullarının Tarihi*. K Kitaplığı, 2003.

Yazar, Nurullah. *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi*. Otto, 2020.

Yazıcızâde, Ali. *Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş-Metin-Dizin*. Çeviren Abdullah Bakır. İstanbul, 2009.

Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42. İstanbul, 2012.

Yegenov, Nuralı. "Farabi'de akıl ve tasavvuf ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2013.

Yıldırım, Kürşat. "Büyük Hun Devleti'nde Beylerin İdare Sahaları". *Türk Dünyası Araştırmaları* 118, sy 232 (2018): 117-28.

Yıldırım, Münise. *Yazınsal Türler*. Çizgi Kitabevi, 2009.

Yıldırım, Nimet. *İran Edebiyatı*. I-III. İstanbul, 2012.

Yılmaz, Hakan. "Geyikli Baba'nın İnegöl'e Yerleşmesi, Orhan Gâzî ile ilişkisi ve Heterodoksluğu Yönündeki İddiaların Kesin Deliller Işığında Çürütülmesi". I (Ekim 2016): 461-506.

Yılmaz, Hakan. "Osman Gâzî'nin 700/1300-1301'de Yenişehir'de Bastırdığı Üçüncü Sikkesi". *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4, sy Söğüt Özel Sayısı (2019): 81-120.

Yılmaz, Hakan. *Osmanlı 'Kayı' Menşeinin Yeni Tarihî ve Nümizmatik Kanıtları*. sy 402 (2020): 26-33.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton, 2018.

Yılmaz, Hüseyin. *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*. Çeviren Pelin Doğan ve İsmail Kaygısız. İletişim Yayınları, 2023.

Yılmaz, Hüseyin. “The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Suleyman the Lawgiver (1520-1566)”. 2005.

Yılmaz, Hüseyin. “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy 2 (Eylül 2003): 231-98

Yılmaz, Mehmet Şakir. “Political thought in the beginning of the Ottoman Empire as expressed in Ahmed bin Husameddin Amasi’s *Kitab-i Miratu’l-Muluk* (1406)”. Bilkent Üniversitesi, 1998.

Yûsuf Hâs Hâcib. *Kutadgu Bilig*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, t.y.

Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. 12. bs. Çeviren Ayşegül Çakan. Hasan Âli Yücel Klasikler. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Yutaz, Tuba. “Ahlak Felsefesi Açısından Fütüvvetnameler ve Fütüvvet Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE, 2019.

Yücel, Yaşar. “Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı”. *Belleten* 54, sy 210 (1990): 805-24.

Yükneki, Edib Ahmed b. Mahmud. *Atebetü’l-Hakayık*. 3. Baskı. Türk Dil Kurumu, 2006.

Yüksel, Ahmet Turan. *İlk Müslüman-Türk Devletlerinin Siyasi, Kültürel Ve Medeniyet Tarihi Üzerine*. 11, sy 11 (2001).

Yüksel, Çağla Caner. “Selçuklu Döneminde Anadolu Kentleri ve Kent Mimarisi”. 2019, 347-51.

Yüksel, Musa Şamil. “Timurlu Siyaset (Devlet) Teorisi’nde Sultan”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 28, sy 46 (2009): 231-47.

Zachariadou, Elisavet A. *The Ottoman Emirate (1300-1389): Halcyon Days in Crete 1: a Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991*. Crete University Press, 1993.

Zachariadou, Elizabeth. “Elizabeth Zachariadou, ‘Pachymeres on the “Amourioi” of Kastamonu”’. İçinde *Byzantine and Modern Greek Studies*, III. Birmingham, 1977.

Zachariadou, Elizabeth. *Halcyon Days in Crete IA Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991. The Ottoman Emirate (1300-1389)*. Crete University Press, 1993.

Zachariadou, Elizabeth A. “Religious dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman expansion”. İçinde B. Lewis – F. Niewöhner eds, *Religionsgespräche*

im Mittelalter; Eadem, Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans, Aldershot 2007). Na, 1992.

Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif ez-. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Çeviren Ahmed Naim. C. 2. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhir ve 'l-a'lâm*. XLIII. Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1410.



ÖZET

Bu çalışma, erken dönem Osmanlı siyaset düşüncesini şekillendiren temel kaynakları tespit etmeyi ve bu düşüncenin özgün yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Selçuklu sonrası dönemde oluşan siyasal zihniyetin, İslâm siyaset düşüncesi ve Türk-Fars kültürel mirası üzerinden nasıl yeniden yapılandığı incelenmiştir. *Kābusnâme*, *Kelîle* ve *Dimne* ve *Mir'âtü'l-Mülûk* gibi eserler üzerinden yapılan çözümlemelerde, “adalet dairesi”, “fütüvvet”, “nefs terbiyesi” ve ahlâkî erdemler gibi kavramların dönemin siyaset anlayışındaki merkezi rolü değerlendirilmiştir. Erken Osmanlı siyaset literatürünün büyük ölçüde tercümelerden oluşmasına rağmen, bu çeviri faaliyetlerinin dönemin sosyal, ahlâkî ve siyasal kodlarına uygun biçimde yeniden üretildiği gösterilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı siyaset düşüncesi, hilâfet ve şer'î meşruiyet temelli ile birlikte toplumsal düzen, ahlâkî sorumluluk ve yönetim pratiğiyle ilişkili çok katmanlı bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışma, erken Osmanlı siyasal tahayyülünü açıklarken siyâsetnâmeler, ahlâk risaleleri ve tasavvufî metinler arasındaki etkileşimi de göz önünde bulundurarak dönemin özgünlüğünü teorik ve tarihsel bir çerçevede tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Erken Osmanlı siyaset düşüncesi, Siyâsetnâme geleneği, Fütüvvet ve ahlâk, Nefs terbiyesi, Adalet dairesi, Hilâfet ve siyasal meşruiyet.

ABSTRACT

This study aims to identify the foundational sources of early Ottoman political thought and to explore its distinctive characteristics. It investigates how post-Seljuk political consciousness was reshaped through the combined influence of Islamic political theory and the Turkic-Perso cultural heritage. Drawing on texts such as the *Qābūsnāma*, *Kalīla wa Dimna*, and *Mir'āt al-Mulūk*, the study examines central concepts like the “circle of justice,” *futuwwa*, self-discipline (*nafs* training), and moral virtues. Although early Ottoman political literature largely consists of translated works, these translations were reinterpreted and adapted to align with the ethical, social, and political codes of the time. Accordingly, Ottoman political thought is presented not merely as a continuation of caliphal or Shari‘a-based legitimacy, but as a multi-layered structure that integrates social order, moral responsibility, and administrative pragmatism. By analyzing the interaction between *siyasetnāmes*, ethical treatises, and Sufi literature, the thesis provides a theoretical and historical framework to evaluate the originality and complexity of early Ottoman political imagination.

Keywords:

Early Ottoman Political Thought, Mirrors for Princes Tradition, Circle of Justice, Futuwwa and Ethics, Ethical Self-Cultivation, Caliphate and Political Legitimacy.