

Klasik Dönem Osmanlı'da Dinin İktidar ve Halk Arasındaki Meşruiyeti

Yunus Koç*

Öz

İslâm öncesi Türk devletlerinde Kut geleneğine göre Kağan, Osmanlı'da ise sultan kutsal olanın temsilidir. Bu durum her iki toplumda da meşruiyetin kaynağının ilahî olduğunu gösterir. Dolayısıyla İslâm öncesi Türk devletlerinin sahip olduğu halk ile iktidar arasında önemli bir meşruiyet kaynağı olarak ilahî gelenek inancının, bir siyasal davranış kültürü olarak kendisinden sonraki Türk devletlerine intikal ettiği söylenebilir. Ancak bir toplumdaki diğerine aktarılan siyasal kültüre ve meşruiyete kaynaklık eden araçlar farklılaşabilmektedir. Bu durum siyasal kültürün özde olmazsa bile şeklen önemli değişiklikleri beraberinde getirir. İşte bu çalışma tarihsel sosyoloji yöntemine uygun olarak; İslâm öncesi Türk devletlerinde siyasal kültür ve meşruiyet kaynağı açısından Kut geleneğinin ilk dönem Osmanlı'ya ne ölçüde intibak ettiğini, Osmanlı klasik döneminde İslâm'ın politik bir argüman olarak yönetici seçkinlerin meşruiyet oluşturma çabalarına ne şekilde hizmet ettiğini, ayrıca İslâm'ın devlet ve halk nezdinde algısını bu meşruiyet ilişkisi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meşruiyet, Kut, Gaza/Cihad, Medrese, Veli Kültü.

Legitimacy of Religion Between Government and People in the Classical Ottoman Period

Abstract

According to the Kut tradition in pre-Islamic Turkish states Kağan and in the Ottoman Empire the Sultan are the representatives of the divine. This shows that the divine is the source of legitimacy in both communities. Therefore, it can be said the belief in the divine tradition as an important source of legitimacy between the people and the power owned by the pre-Islamic Turkish states, was transferred to the other Turkish states as a culture of political behavior. However, the tools that are transferred from one society to another and which are the source of political culture and legitimacy differ from each other. This situation brings important changes for political culture, even if it is not essential. This study aims to examine to what extent the tradition of Kut, in terms of political culture and legitimacy in pre-Islamic Turkish states, was adapted to the Ottoman in the first period and to examine how Islam served as a political argument for the ruling elite's legitimacy efforts in the Ottoman classical era, as well as the perception of Islam in the context of the state and the people in accordance with the method of historical sociology.

Keywords: Legitimacy, Kut, Holy War/Jihad, Madrassah, Sainthood.

*Dr. Öğr. Üyesi | Muş Alparslan Üni., Siyaset Bil. ve Kamu Yön. Böl. | yunuskoc2@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9453-2910 | DOI: 10.36484/liberal.720562
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 25, Sayı: 98, Bahar 2020, ss.103-124.
Gönderim Tarihi: 15 Nisan 2020 | Kabul Tarihi: 29 Haziran 2020

Giriş

Bir toplumun politik sistem içerisindeki davranışını, tutumunu, itaatini, muhalefetini, etkileyen ve onu şekillendiren durum siyasal kültür olarak ifade edilebilir. Siyasal kültür kaynağını, din ve gelenek gibi geçmişte yaşanmış, tecrübe edinilmiş birikimler yoluyla kazanır. Aynı zamanda bu durum, meşruiyet araçlarını da ortaya koyar. Sokullu'nun (2015: 104) dediği gibi siyasal kültür, siyasal sistemin işleyişi için temel teşkil eden toplumda hâkim davranış, inanç ve değerler bütünü olarak da tanımlanabilir. Bir topluma siyasal kültür, aynı dini ve etnik toplumlar yoluyla miras kalır. Yani siyasal kültür, benzer dini ve etnik toplumlar aracılığıyla intikal eder. Bundan dolayı her toplumun kendine özgü bir siyasal kültürü ve meşruiyet araçları olduğu söylenebilir. Ancak bir toplumdan diğerine aktarılan siyasal kültüre ve meşruiyete kaynaklık eden araçlar farklılaşabilmektedir. Bu durum siyasal kültürün özde olmazsa bile şeklen önemli değişiklikleri beraberinde getirir. Keza İslâm Öncesi Türk devletlerinin siyasal kültürüne ve meşruiyetine kaynaklık eden Kut geleneğinin yerini İslâm dininin almış olması bu hususta önem arz eder.

Türk-İslâm devleti olarak Osmanlı kendisinden önceki Müslüman devletlerden ya da onlardan evvelki Türk devletlerinden aldıkları siyasal kültürü ne ölçüde devam ettirdiği, değiştirdiği, yapılan değişikliğin yerine onu ikame edecek ne tür araçlar getirdiği, bu araçları nasıl kullandığı ve araçlara nasıl bir anlam yüklediği konuyla ilgili önem arz eden diğer hususlardır. Ancak daha ziyade yapılacak böylesi çalışmalara da kaynak sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışma İslâm öncesi Türk devletlerinde siyasal kültür ve meşruiyet kaynağı açısından Kut geleneğinin ilk dönem Osmanlı'ya ne ölçüde intibak ettiğini, Osmanlı klasik döneminde İslâm'ın politik bir argüman olarak yönetici seçkinlerin meşruiyet oluşturma çabalarına ne şekilde hizmet ettiğini, ayrıca yeri geldikçe İslâm'ın devlet ve halk nezdinde algısını bu meşruiyet ilişkisi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde tarihsel sosyoloji yöntemine (Skocpol, 2014) uygun olarak konuyla ilgili çalışmalar incelenmiş, çalışmalarda konuya ilişkin tespit edilen ana kavramlar, yapılar tetkik edilmiş, ulaşılan malumatlar zaman ve mekândan koparılmadan irdelenmiş, sorgulanmış ve bu malumatlardan çıkarımlar yapılmıştır.

Tarihsel Arka Plan: İlahî Motivasyonun Serencamı

Siyasi meşruiyet kaynağı ilahî ve tarihî olarak iki ana mecrada karşımıza çıkar. Bu iki ana mecraanın birinde din, diğerinde kavimlerin münhasıran sahip oldukları gelenek ve görenekler önem arz etmektedir. İktidar ile halk arasında meşruiyeti sağlayan din ve gelenek/görenek kimi toplumlarda yalnızca

biri, kimilerinde ise her ikisi de kabul görür. İşte Türk ve Türk-İslâm devletlerinde birbirlerini tahkim eden diyalektik bir ilişki içerisinde din ve gelenek/görenek, meşruiyet kaynağı olarak rıza gösterilmiştir.

Türk ve Türk-İslâm devletlerinde din ve gelenek/görenek, hükümdarların ve yüksek kademedeki devlet adamlarının sıkça başvurdukları bir meşruiyet aracı olmuştur. Bu araçların işlevi; hükümdar başta olmak üzere devlet adamlarının ortaya koyduğu politikaların özellikle halk nezdinde kabul görülmesini sağlamıştır. Böylelikle diyalektik bir ilişki içerisinde din ve gelenek/görenek birlikte devlet nizamını tezyif değil tahkim edecek bir kültür olarak ortaya çıkmıştır. Tabii bu devlet kültüründe din, geleneği de kendi içerisinde dönüştüren ilahî motivasyon aracı halini almıştır. Gencer'in (2014: 49) dediği gibi "*gelenek (tradition), özünde teolojik bir kavram*" olmuştur.

Türk devlet kültürü olarak Kut¹ geleneği² bu açıdan önemiyet arz eder. Orta Asya Türk devletlerinde hakanların tahta çıkmak için kullandığı Kut geleneği, onların tahtı "Tanrı'nın inayetiyle" elde ettiğine işaret olarak algılanmıştır. Nitekim Göktürk ve Uygur Türklerinden kalan yazıt ve vesikalarda hakanların sahip oldukları şanların ve politik egemenliklerinin kaynağının Tanrısal olduğunu vurgulayan İnalçık (1959: 73-74), İslâm öncesi Türk devletlerinde hakan sahip olduğu payeyi "*Tengri'de (=Tanrı'da) Bulmuş (ya da) Tengri'de Kut Bulmuş (veyahut) Kutluğ her zaman karşılaşılan unsurlardır*" diyerek mevzuaya daha da açıklık getirmiştir. Hanın Tanrı'dan geldiği tasavvuru, milattan evvel Orta Asya topluluklarının ilk örgütlenme örneğini vermiş olan Hsiung-nu'lara kadar takip edilebilmektedir.

Kut anlayışı, eski Türkler nezdinde tahta çıkma konusunda önemli bir hareket alanı oluşturmuştur. Türk hükümdarlar bunu önemli argüman olarak kullanmış ve yönetici, kendini halka bu şekilde kabul ettirmiştir. Lakin burada mühim olan hükmetme yetkisinin Tanrı'nın inayetiyle kazanılmış olmasıdır (Ögel, 2017: 34-35). Genç'in (1981: 66) de dediği üzere Türk egemenlik

1 Hükmetmek, hâkim olma anlamında önemli rol üstlenen "Kut" kelimesine Mahmud Kâşgarî; şans, iktidar, talih, tali, mutluluk, anlamlarını katar. Gökalp, Kut'u iptidai topluluklardaki anlamıyla değerlendirir. Ona göre Kut, toplumdaki her şeyi etkileyen ve topluma mukaddes nitelik kazandıran sihirli bir güçtür. Şamanizmde Kut, yaşam umdesi, hayat manasında kullanılır. Kut, Türklerde ve Moğol toplumunda genellikle gökten inen nur şeklide telakki olunurdu. Hakanın soyu da bu nurdan ortaya çıkmıştır. Kut taşıyan kağan mukaddestir. Han soyu bundan meydana gelmiştir. Hazarlarda hakan, kam (şaman) ailesi gibi mukaddestir (İnalçık, 1959: 74). Yusuf Hâs Hâcib ise, "Kut" kelimesini doğrudan "devlet" kelimesine tekabül edecek şekilde kullanmıştır. Lakin "devlet" ile kastedilen politik egemenlik gücü yani iktidar, devleti yönetebilme gücü ve yetkisidir (Genç, 1981: 67).

2 Burada gelenek, Gencer'in (2014: 53) ifadesiyle; toplumda muayyen bir davranış yığınına yönlendiren, belirli teamül biçimleri oluşturan ve insanları bu teamüllere göre hareket etmeye zorlayan ideolojik bir araçtır. Geleneklerin farklılıklarına karşın karakteristik niteliği açısından toplumda bir yığının sahip olduğu ortak kültürel mirasa tekabül eder. Gelenek, çoğu zaman toplumda düzen ve meşruiyetin menşei sayılır.

anlayışında hâkim olan düşünce, hükümdarın ilahî iradeyi kabul edişine dayanır. Hükümdarın yönetebilme görevi bizzat Tanrı'nın kendisine bahsettiği bir lütuftur. Diğer bir ifadeyle Türk hükümdarları Tanrı'nın iradesiyle verilen Kut ile hükmetme yetkisi elde ederler ve politik iktidar hakkına sahip olurlar. Dolayısıyla eski Türklerde devlet yönetimin kaynağı ilahî iradede gizlidir. Ancak bu iradenin inayetiyle hükümdarlar hâkimiyet elde eder. Yani hâkimiyetin kaynağı ilahîdir.

Haliyle Kut geleneği, halka hizmet etmek için Tanrı'nın hükümdara verdiği yetki anlamına tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Bunun ipuçlarını en çok Orhun abidelerinde görürüz. Öyle ki Orhun yazıtlarında *“Tengri yalıkadukın üçün (Ö)züm kutım bar üçün kağan olurtım”* diyen Bilge Kağan (akt. İnalçık, 1959: 74), Hanın sahip olduğu Kut'u Tanrı'nın rızasına dayandırmaktadır. Hakeza 1240'da yazılmış olan Moğolların gizli tarihinde Cengiz Han da (akt. İnalçık, 1959: 74), *“Mengü Tanrı'nın verdiği güçle bütün ulusu idarem altında topladım”* demesi bu hususta dikkat çekicidir. Yine aynı tarihî kaynakta *“Mengü Tengri küçündür” (Ebedi Tanrı gücile) förmülüne möhür ve vesikalarda, Moğol Hanlarının unvanı olarak daima rastlanır.”*

Tarihî anekdotlardan anlaşıldığı üzere İslâm öncesi Türk devletlerinde politik iktidarın karşılığı olarak “Kut” terimi kullanılmıştır. İki bin iki yüz yıldır kullanılan bu terimin nazariyesinden bakıldığında bilinen politik eserlerimizden biri olan Kutadgu-Bilig, Kut'u *“ilahîdir... Hükümdarlığa giden yol onun iradesinden geçer... Yapılan tüm dilekler ancak onun vasıyasıyla tahakkuk eder... Hakan erki Tanrı'dan alır... Kuttan vazgeçmek demek iktidarlıktan da feragat etmek demektir”* şeklinde tarif eder (Kafesoğlu, 1998: 249-250).

Kut geleneğine göre birçok noktada yönetme işi Tanrı tarafından hakana verilir.³ Tanrı hakana halkı emanet eder. Tanrı inayet ettiği için hakan tahta oturur (Bayındır, 2017: 28-29; Ögel, 2017: 45). Tanrı istemezse Kut'u haktan geri alır. Bu anlayış İslâm öncesi Türk hakanlarının bir anlamda yönetim felsefesini oluşturmuştur (Genç, 1981: 71-72). Hakanlar emaneti en iyi bir şekilde kollar, korur, onları doyurur, giydiren, bir araya toplar ve huzur içinde olmalarını sağlar. Bilge Kağan (akt. Koca, 2002: 324), Göktürk kitabesinde hakanın mesul olduğu böylesi bir amacı; *“Tengri (Tanrı) buyurduğu için kendim devletli (Kut) olduğum için, kağan oturdum. Kağan oturup, aç milleti doyurdum,*

3 Göktürk Devleti'nin en son kağanı olan “Bilge Kutluğ Kağan” Tanrı tarafından devleti idare edebilme beceri ve bilgeliği ile donatıldığı aynı zamanda devleti yönetme sorumluluğu kendisine verildiği için “Kutluğ” ünvanı almıştır. İstirat kabilinde söylemek gerekir ki, “Kut” sözcüğü idare edebilme yetkine sahip olan hükümdarlara verildiğinde “Kutluğ” halini alır (Turgunbayer, 2019: 247-248). Göktürk hükümdarı Bilge Kağan'ın kitabesinde (akt. İnalçık, 1959: 70), ölümünden sonra amcasına söyledikleri bu noktada dikkat çekicidir: *“Tengri (Tanrı) istediği için ve Tengri talim ettiği için Hükümdar makamına oturdum.”* Burada ehemmiyet arz eden husus Tanrı'nın iradesinin anılmış olmasıdır.

çıplak milleti giydirdim, fakir milleti zengin, az milleti çok kıldım" diyerek nasıl gerçekleştirdiğini izah eder. Eğer bu gibi konularda başarılı olamazsa Tanrı ondan Kut'u alır ve bir başkasına verir (Ögel, 2017: 46; Koca, 2002: 318).

Dolayısıyla İslâm öncesi Türk toplumlarında Kut tasavvuru ebedi bir egemenliğe fırsat vermemektedir. Haliyle yönetme salahiyeti de bu yüzdendir ki bazı şartlarla sınırlandırılmıştır (Arslan, 1987: 107-108). Öncelikle egemen, tarumar olmuş halkı bir arada toplamalı, halkın yeme, içme, giyinme gibi temel ihtiyaçlarını gidermelidir. Bunların yanı sıra toplumun iktisadi, hukuki (adaletle hüküm sürdüreceği kanunlara) ve güvenliğine dair taleplerine kulak vermelidir. Kutadgu-Bilig'de belirtildiği üzere; *"hakan, her şeyden evvel sen adaletle hükmedeceğin kanunlarını sağla ve yaptığın bu kanunlara riayet göster. Sen güç ol ve halkını güçlendir ki halkta senin iktidarlığına biat etsin... Halkın güçlendirilmesi için onun gereksinimlerini karşılamak gerekir"* (akt. Kafesoğlu, 1998: 256-257). Dolayısıyla Türk hakanlarına verilen vazife yerine getirilmediği takdirde Tanrı tarafından hakana verilen Kut yine onun tarafından iktidarlığı elinden alınırdı. Keza 716 yılında Gök-Türk hükümdarlarından İnel Kağan'ın iktidarını kaybetmesi böylesi bir gerekçeyle izah edilir (Kafesoğlu, 1998: 257; Taşağıl, 2015: 165-166; Basri, 2005: 3).

Kut anlayışının bir taraftan dine diğer taraftan geleneğe temas ettiğini söylemek mümkündür. Keza Kut, geleneksel olarak hakanların en önemli yardımcısıdır. Halkı idare etmek için töreyi daima gündemde tutar. Bu durum beraberinde devlet düzenini sağlayacak hukukun kaynağını oluşturmuştur. Böylece Türklerde, örfi hukuk geleneği oluşmaya başlamıştır. Ayrıca Kut anlayışının din yani inanç ile de yakından ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira eski Türklerde, hâkimiyetin kaynağı Tanrıdır ve onun iradesi hakanı belirleyen ve yönlendiren temel etkindir. Bu yüzden Türk hakanları iktidara gelmelerini *"...Tanrı buyurduğu için"* gerçekleştirdiğine inanırlardı. Hakan olarak bütün icraatlarını Tanrı'nın rızasını kazanmaya adanmış olduklarını görürüz (Koca, 2002: 319-321; Arslan, 1987: 102; Bogenbayev ve Calmırza, 2014: 70-73).

"Türklerde hükmetmenin menşei ve mahiyeti hakkında eski dini inançlara dayanan kökleşmiş telakkilerle münasebettar görünmektedir ve bu davranış (gelenek olarak) Türk kavimlerinde kuvvetle tezahür etmektedir" diyen İnalçık'tan (1959: 73) ve *"Bozkır kültürünün biçimlendirdiği Türk kültür ve medeniyetinin ruhu, belirli bir siyasî gelişim sürecinde ele (alınmalıdır)... Ezeli dünyanın farklı bölgelerine yerleşen, muhtelif yaşam biçimleriyle ve dinlerle ünsiyet kuran Türklerin kaynağı sayılabilecek Orta Asya'dan günümüze muayyen bir süreç takip edildiğinde, bu tarihî seyirin tayin edici umdesinin devlet geleneği olduğu görülür."* sözleriyle Türk devlet geleneğinde bir devamlılık telakkisine matuf Ögel'den (2017: 18)

esinlenerek, İslâm öncesi Türk devletleri sahip olduğu bu kültürü kendisinden sonra gelen Türk devletlerine aktarmış olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslâm öncesi oluşan bu Kut anlayışı ve hukuk geleneği, geçiş döneminde Karahanlılar Devleti ile diğer Türk-İslâm devletlerine miras kalmış Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu tecrübesi ile oluşma dönemini bitirmiş ve Osmanlı Devleti'ne son hali ile ulaştırmıştır.

Bu anlayış ve siyaset felsefesi, Türk-İslâm devletlerinin hemen hemen hepsine sirayet etmiştir. Devlet kültürü olan bu zincir halkası, Osmanlı Devleti'ne kadar ulaşmıştır. Öyle ki *“Türk milleti tarihi süresince elde ettiği tüm kudretini, birikimini ve deneyimini bir araya getirerek Osmanlı İmparatorluğu'nu inşa etti. Türk tarihinin daha önceki evreleri bu yüce yapıtın tezahürü için yapılan bir deneme sürümüne benzer. Kurulmuş olan tüm yüce Türk devletler tıpkı Beethoven'un birbirini takip eden ve her biri muazzam yapıtlar olan ilk sekiz senfonisine benzer.”* diyen Erol Güngör (1980: 78) de, bu halkanın Osmanlı Devleti'ne nasıl bir tecrübe ve birikimle birlikte ulaştığını vurgular. Lakin Güngör (1980: 78-79) sözlerinin devamında *“Beethoven'un dokuzuncu senfonisine kulak verenler yapılmış olan diğer tüm senfonilerin en muazzam olan eser için bir ön çalışma olduğu izlenimini elde ederse Osmanlı Devleti'ni idrak eden biri de tüm diğer Türk devletlerin bu devlet için bir ön hazırlık olduğunu anlayacaktır. Teşkilatçılık, idarecilik, hâkimiyet duygusu, adalet ve şefkat, vekar, yiğitlik, fedakârlık ve feragat, manevi derinlik gibi kültürümüzün bütün mümeyyiz vasıfları hiçbir zaman bu devirdeki kadar işlenmiş ve geliştirilmiş değildir”* diyerek Türk devletlerinin en kudretlisi olan Osmanlı'nın inşası için önceki devletlerin bir prova olduğunu belirtir. Bundan dolayıdır ki *“Eski Türklerde medeni terakki ile kültür gelişmesi yan yana gidiyordu. Bugün herkes kabul eder ki Karahanlılar'ın kültürü Gök Türkler'inkinden, Selçuklu kültürü Karahanlılar'inkinden, Osmanlı kültürü de Selçuklular'inkinden daha üstündü”* sözleriyle Güngör (1980: 83, 120), İslâm medeniyetinin en önemli temsilci olan Türk medeniyeti içerisinde en gelişmiş örneğin Osmanlı medeniyeti olduğunu belirtir.

İslâm öncesi Türk toplumlarında devlet kültürünün iktidar ile halk arasında meşruiyet aracı halini almasının en önemli sebebi ilahî bir niteliğe sahip olmasıyla açıklanabilir. Keza bu özelliğinden dolayıdır ki, kendisinden sonra gelen Türk-İslâm devletlerine miras olarak kaynaklık etmiştir. Çünkü İslâm öncesi Türk devletlerin sahip olduğu Şamanizm ve Gök Tanrı gibi inançlar ile gelenekler-görenekler ete kemiğe bürünerek ilahlaştırılmıştır. Toplum nezdinde iktidarın meşruiyetini güçlendiren bu durum, daha sonra gelen Türk toplumlarında da miras olarak kabul görmesi, motivasyonun ilahî

kaynak olduğunu gösterir niteliktedir.⁴ Tıpkı Genç'in (1981: 66) dediği gibi "*(hâkimiyetin kökeninin ilâhî olduğu inancına sahip olan Türk toplumlarında) Türk kağanı âdetâ göğün arzdaki mümessili gibidir. Böylesi bir egemenlik tasavvuru Asya Hun İmparatorluğu'ndan bu yana Türklerde yönetimin esas unsurunu oluşturduğu malûmdur.*" Fakat bu mirasta değişen şey din olmuştur. Genel bir tabirle öz olarak aynı kalmış şeklen değişime uğramıştır. Diğer bir ifadeyle gelenek-görenek artık eski Türk inancı ile değil İslâm dini ile harmanlanmıştır. Devlet kültürü olarak ilahî motivasyon kaynağı artık İslâm olmuştur.

Eski Gelenekten/Kültürden Yeni Geleneğe/Kültüre: Kut değil İslâm, Kahraman/Cengaver Değil Gazi-Gaza/Cihad

Osmanlı Devleti'ni müthiş bir tecrübenin ürünü olarak telakki eden Güngör'den (1980-78-83) yola çıkarak denilebilir ki, bu tecrübe ile Osmanlı geçmişten birçok şeyi miras almıştır. İstirat kabilinde gözden kaçırılmaması gereken husus, özellikle Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinin ardından bu tecrübenin yeni bir merhaleye girdiği ve eskisini de içinde barındırmaya devam ettirdiğidir. Böylece Osmanlı Devleti, sahip olduğu bu yeni kültür ile büyük bir Türk-İslâm İmparatorluğu niteliğine bürünmüştür (İnalçık, 1998: 27; Emecen, 2007: 487-492).

Osmanlı Devleti, bu vasfını Orta Asya Türk geleneğinden, Oğuzlar, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklulardan aldığı miras ile oluşturmuştur. Siyaset felsefesi de bu miras üzerine şekillenmiştir (İnalçık, 2015: 225-226; 2014: 11-14; Ateş, 2009: 21). İnalçık'ın (1959: 74-75) ifade ettiği gibi; Anadolu Selçuklularında Vezirler için "Uluğ Kutluğ İnanç Bilge" unvanı kullanılmakta idi. 13. Asırda Kastamonu uç emiri Mahmud için yazılmış olan "Kavâidü'r-resâil" ve "ferâidu'l-fedâil" adlı inşa manüelinde emirler için "Kutluğ Bilge" unvanı kullanılmakta idi. Anadolu Selçuklularında "Kutlu" ile birlikte kullanılan "Oğurlu" unvanı yakın mana ifade eder görünmektedir. Hazarlarda umumî felâketler ortaya çıkınca, hakanda Kut'un, gittiğine inanılırdı. Türk İslâm devletlerinde, Mesela Osmanlı Devleti'nde, Kut sözcüğü şamanizmdeki anlamını kaybederek İslâmî bir içerik kazanmış pek çok kez mübarek (gaza) sözcüğü ile tebdil edilmiştir.

4 Bu hususta şöyle bir misal verilebilir. İslâm öncesi Türk devlet tasavvurunda politik egemen olarak Kut, Tanrı'nın inayetiyle hanedan ailesine ve ona mensup olan hakana verilirdi. Bundan dolayı, hakan ve ailesi Tanrı tarafından kutsanmış olarak kabul edilirdi. Keza bu kutsal hanedan üyelerinin kanı dökülemezdi. Kutsal kana sahip olan hanedan mensuplarının hayatlarına son verilmesi gerektiği durumlar da ise kanları dökülmeden (mesela yaşamına son verilmek istenen kişinin sahip olduğu okun yayıyla boğularak) gerçekleştirildi. İslâm öncesi Türklerde olan bu gelenek, İslâm'ı kabul ettikten sonra da Osmanlı hanedanında devam etmiştir (Arslan, 1987: 102).

Kut anlayışı yeni bir cila ile cilalanır, kağan, sultan olur, töre; örfi hukuk haline gelir,⁵ Tanrı buyruğu; Allah'ın inayeti şeklinde bir anlayış değişir.⁶ Sultanlar, halifelik sıfatına önem atfetmeye başlarlar. Sultanlar, Zillullah fi'l-alem olurlar, ila-yı kelimetullah peşinde koşmaya başlarlar, Allah'ın izniyle cihad ederler, onun izni olmaksızın sefere çıkmazlar, kuru cihangirlik davasını gütmeyizler. Osmanlılar işte bu yeni anlayışla, yeni ideoloji ile yola çıkarlar; İslâm'ı yeryüzünde yaymaya gayret ederler, nizam-ı âlemi inşa için kılıç sallarlar, yeryüzünde tek din, tek devlet ve tek pa-yı taht peşine düşerler (Keklik ve Aslan, 2018: 117-126). III. Murad'ın hocalığını yapan Hoca Sadettin Efendinin (1979: 4) şu beyiti bu manada oldukça dikkat çekicidir.

“Padişahlık tahtının, borkünün ıssıları

Tek tek her biri Tanrı yoluna durmuşlar

Yardımcıydılar Hak dine, padişah oldukça”

İslâm'ın devletçi anlamdaki bu yeni yorumlanış tarzı, Sünni İslâm'ın resmi hamisi ve hadimi olmak üzerine şekillenir. Mısır'dan alınan Hilafet bu ideolojinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Şah İsmail bu yeni ideoloji ve anlayışın bir tezahürü olarak tehdit olmaktan çıkarılır, dinin devamlılığı devletin devamlılığına rabt edilir (Avcı, 1998; Özcan, 1998). Fatih'i, Yavuz'u ve Kanuni'yi seferden sefere koşturan bu ideolojidir. Bu ideoloji aynı zamandan bir meşruiyettir. Çünkü iktidar bizzat Allah tarafından Osmanlı Sultanı'na verildiğinden,⁷ Osmanlı Sultanı bu ideoloji üzerinden hareket eder ki, iktidar Allah tarafından elinden alınmasın.⁸ Nasıl ki ülkeleri zapt eden orduların

-
- 5 Tabii şunu vurgulamak gerekir ki, bu değişim kimi zaman aynı anlam dünyasının devamı niteliğinde de olmuştur. Yani eski Türk geleneğinin sahip olduğu değerler yeni Türk devleti olarak Osmanlı'da İslâm ilahiyatına ters düşmediği sürece devam etmiştir. Keza Türk geleneğinde reis, kendi toplumunun babası/ hamisi olarak görülür. Bu gelenek bir yandan *“aç milleti doyurdum, çıplak milleti giydirdim, az milleti çok ettim”* diyen Bilge Kağan'a, diğer yandan da yatalak bir kadına ait olan evin tadilatını yapmak için sırtında kerpiç taşıyan Hazret-i Ömer dönemine dayanır (Güngör, 1980: 146). Benzer şekilde Türk geleneğinde devlet o kadar ön plandadır ki devlet reisi öldüğünde dahi yas abartılmaz. Bu gelenekte devlet daim, reis ise fanidir. Güngör'ün (1980: 157-158) dediği gibi, Orkun abidelerinden anladığımızı göre eskiden büyük bir şahsiyetin ölümü halinde bütün millet bir süre siteme giriyor, merasimler yapılıyordu. Sonraları ızdırabın saklanması daha çok kıymet verilen bir tavırdı... Kanuni Sultan Süleyman öldüğünde kendisine oldukça kalabalık bir cenaze töreni düzenledi. Ancak törene katılan mahşeri kalabalık üzüntüsünü göstermeyerek sultana yakışır bir ciddiyetlik gösterdi. Ayrıca eski Türklerde *“Töre”* geleneğine imparatorluk döneminde *“Kaanun-u Kadim veya “De'b-i dirin-i Osmaniyan”* (Güngör, 1980: 146) denilerek ebedilik vurgusu yapılması bu hususta dikkate değerdir.
- 6 Türklerin İslâm'ı kabul etmesiyle beraber Kut anlayışına yeni manaların eklenildiğini görmek pekâlâ mümkündür. Mesela Türklerin İslâmiyet ile tanışmasıyla birlikte Yusuf Has Hacıp Balasaguni'nin Kutadgu Bilig adlı siyasetnamesindeki betimlenen Kut kavramından da anlaşılacağı gibi fanilerin dünyasıyla ilgili mevcut anlamlara ek olarak ahiret gibi İslâm inancını kapsayan anlamlar da dâhil edilmiştir (Turgunbayer, 2019: 248).
- 7 Keza *“Hace-i Sultani”* (sultanların hocası) sıfatına sahip olan Hoca Sadettin Efendi (1979: 107) *“Allah'ın Lutf ve keremine ulaşmış, Gazi Hüdavendigâr sanıyla tanınmış, Sultan Murad Hazretleri”* sözleriyle, I. Murad'ın sultanlık makamına erişmesinin kaynağının ilahî olduğunu aktarır.
- 8 Sırbistan hâkimi olan Las, Bosna kralını, Osmanlı'ya boyun eğmiş olan haraçgüzâr kral ve beylerini yanına çekerek Lala Şahin liderliğindeki Osmanlı gazilerini mağlup ederken I. Murat İstanbul tekürü ile akrabalık bağları kurmak için düğün hazırlıklarına girişmiş, tekürün üç kızından birini kendisine

başındaki kumandanlar bir gün “devlet uğruna” boyunlarını kemende uzatırlar, tahtını kaybeden devlet reisi de “hüküm Allah'ındır” demekle yetinirdi (Güngör, 1980: 79). Hatta şeriat geleneğinin dışında dahi iktidar olmayı arzulayanlar ancak başlarını ortaya koyarak yola koyulurlar, başaramadıkları takdirde kendilerine gerekmeyen başlar da alınırdı (Güngör, 1980: 146). İşte tebaa da bu ideoloji ile hareket eden bir sultana itaat etmekle yükümlüdür. Sultan, koşulsuz şartsız itaat edilmesi gereken kişidir, çünkü Allah, onu yer yüzünün halifesi olarak seçmiştir (Keklik ve Aslan, 2018: 131). Hoca Sadettin Efendi (1979: 5) beyitinde dediği gibi;

“Yüce Tanrı (sultana) kereminden bunu verdi.

Sultanımızdır şimdi Harameyn'i koruyan

Tanrı emirlerini elbet odur koruyan

Zelil eder Tanrı onu, kimse ona düşman”

Yeri gelmişken söylemek gerekir ki, Osmanlı Sultanı'nın sahip olduğu seçkinlik, batılı devletler anlamında aristokratik bir yapıyla izah edilemez. Hatta seçkinler karşısında Osmanlı tebaası ile Batılılar aynı vasıflara, haklara sahip olduğu söylenemez. Keza Osmanlı'da tebaa din özgürlüğü, can güvenliği ve adil vergi düzenlemesi kanunnamelerle belirlenmiştir. Sultan ya da tımar sahibinin reaya üzerinde hiçbir yargı yetkisi yoktu. Hatta reaya toprağa bağlı değildi. Bu hususta özgürdü. İsteddiği zaman işlediği toprağı terk edebilirdi. Yalnızca toprak boş kaldığı zaman içerisinde belirli tazminat ödemekle mükellefti ya da bu tazminatı vermemek için toprağın bir başkası tarafından işlemeye başlanması gerekirdi (Ateş, 2009: 26-42). Batılılar ise, iktidar karşısında Osmanlı tebaasının bu haklarına sahip değillerdi. Keza aristokratlar tarafından toprağa bağlı olarak yaşamak zorunda kalan köylü, toprak ile beraber alınıp satılan bir mal gibiydi (Erez, 2017: 1). Yani politik bir seçkin olarak Osmanlı Sultan'ı ile halk arasındaki ilişki İslâmi ve geleneksel değerlerin belirleyici olduğu kanunnameler ile düzenlenmiştir. Lakin unutmamak gerekir ki, Pareto'nun (2018) “Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü”, Mills'in (2017) “İktidar Seçkinleri” ya da Mosca'nın (2005) “Siyaset Biliminin Temelleri” çalışmalarında dile getirdikleri gibi iktidar burada seçkinler arasında el değiştiren bir merci değil, aksine Allah'ın bir emaneti olarak kabul edilir. Weber'in (2018:

diğer ikisini ise şehzadelerine nikâhlamıştır. İşte bu olayda “kâfire” karşı mağlup olmanın nedenini İ. Murad'ın kendi zevk ve sefasına kapılarak ilahî görevini unutmaya bağlayan Hoca Saadetin (1979: 168-170) mevzuu “*Bu büyük düşün esnasında birkaç gün nefsinin dilediği gibi yaşamak, hislerine, duygularına göre lezzete kanmak istemişti... Böylece eğlence ve safa gereklerini hazırlamış, zamaneni fitnessine kulak asmamış, keyfine bakmayı öngörmüştü... Kâfirin galebe ettiği haberi geldi. Ululardan ulu olan Allah varlığını gösterdi. Çünkü bu padişah, Tanrı tarafından görevli kılınmış bir kul idi. Bu korkunç olayı öğrenince büyük bir gönül kırıklığı içinde tövbe etmiş, istiğfar eylemiş, Tanrı'nın rızasını tekrar kazanmayı dilemiştir*” sözleriyle dile getirir.

346-365) karizmatik ve geleneksel otorite tanımlamasına karşılık gelebilecek sultan otoritesi, bu bağlamda kutsaldır ve kutsallığı Allah'a dayanmaktadır. Geleneksel yönüne yapılan vurgu, Allah'ın halifesi/gölgesi olan kişinin soyundan gelmesi ve onu devam ettirmesi açısından dır.

Weberyen yaklaşımla sultanın siyasal meşruiyetini sağlayan karizmatik ve geleneksel nitelikler ilahî duruma tekabül eder.⁹ Yani sultanın iktidarını sürdürmesini sağlayacak faaliyetler Müslümanların ödevidir. Mardin'in (2016: 35-78) merkez-çevre yaklaşımıyla izah edilecek olursa, çevrenin merkezin peşinden gitmesindeki bu çaba, dinin emridir ve dolayısıyla halk, sultanı Allah'ın gölgesi olarak gördüğü için varisinin peşinden gitmek zorundadır. Zira Halife-Sultana itaat Allah'a itaatti; ona isyan Allah'a isyandı (Kapar, 1991: 73-74). Bu ideolojik birliktelik, İslâm'ın devleti, devletin de İslâm'ı ayakta tutan ve tebcil eden bir anlayışın yerleşmesini beraberinde getirdi. Bu da Osmanlı Devleti'ni beylikten, Devlet-i Aliyye haline getiren bir enerji yarattı. İtici bir güç olarak motivasyon sağladı. Büyük Osmanlı zaferleri hep bu ideolojinin peşinden geldi. İslâm'ın cihanşümüllüğü, Osmanlı cihanşümüllüğünü besledi. Böylece Osmanlı sultanları için ilahî meşruiyet zemini oluştu. Bu, Müslümanları Osmanlı Devleti'nin sancağı altında topladı. Aynı zamanda İslâmi meşruiyetin oluştuğuna işaretti.

Bu noktada dikkate değer olan husus; devletin İslâm anlayışı, tebaanın yönetilmesine bir meşruiyet zemini kazandırırken; halkın İslâm anlayışı ise devlete itaat etmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Devletin esas politik aygıtı olarak İslâm'ı nasıl idrak ettiğini, yorumlandığını bunu gerçekleştiren hangi kurum ve yöntemi kullanarak nasıl bir görüntüye kavuştuğunu bilmemiz gerekmektedir. Osmanlı devlet mekanizmasının dini algısı/yorumu, evvelki Müslüman toplumlarla benzerlikler olduğu kadar onlardan farklı da olabilmektedir. Bundan dolayı kendine mahsustur. Müslüman toplumlara karşı gerçekleştirilen gaza ideolojisi ya da kardeş katli gibi İslâm'ın yeni yorumu ona güçlü bir siyasal kudret kazandırmıştır (Emecen, 2007: 490-493). Bunun böyle oluşu, Ahmet Yaşar Ocak'ın (2009: 90-93) belirttiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin iç içe geçmesine dayanmaktadır. Diğer

9 Klasik dönem Osmanlı'da din ve geleneğin önemli bir meşruiyet kaynağı olduğunu son dönem Osmanlı'da dahi bu itikadın devam etmesinden anlamak pekâlâ mümkündür. Keza meşruiyetin ilanına kadar avamın bile pek sevdiği, pek muteber ettiği Sahib Molla (merhum Mevlevî) İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan ilişkisi öğrenildikten sonra seksen yıllık bu sūfî dinsizlikle suçlanmış, daha evvel kendisine gösterilen teveccühten eser kalmamıştı. Benzer şekilde Mithat Paşa'nın da "gâvür padişah" yanlısı oluşu, Hıristiyanları Meclise sokarak şeriata aykırı kanunlar yapmak istediği, hazırladığı Kanun-i Esasi'nin küfür olduğu (Kara, 2017: 37-38) yönündeki söylentilerle aynı akibete maruz kaldığını söylemek mümkündür. Bundan dolayıdır ki, Hikmet dergisi Mithat Paşa'yı dinden dönmediğini ispatlamak için Halidî-Nakşî şeyhlerinden diye takdim etmiştir.

bir ifadeyle Osmanlı'da İslâm, politik açıdan imparatorluğun bölünmez bir parçası halini almıştır.

Devlet ve dinin bu derece bir arada oluşu hangisinin daha baskın olduğu sorusunu da beraberinde getiriyor. Diğer bir ifadeyle devlet mi dinin yoksa din mi devletin üzerindedir. Bu içiçelikte bir kısım münevver (İnalcık, 1998) “dinin muhafazası ancak güçlü bir devlet ve hükümdarla sağlanabilir” motosundan hareketle devletin daha baskın olduğunu vurgular. İslâm toplumunun devamı, şeriatın uygulanabilmesi, Müslüman toplumun yararı ve adaleti sağlamak için mutlak güce sahip bir yöneticiye ihtiyaç olduğu görüşünü Osmanlı devlet tasavvurunda yer edinmesinde zorunlu olarak gelenekler, tarihsel koşulların yanında bir de Türk, İran ve Hint teorisyenlerin etkisi göz ardı edilemez. Keza bu yaklaşımı savunan Ziyâeddîn Barnî'ye göre, “*her çağda peygambere gerek yoktur ama padişaha her çağda gerek vardır*” söylemi yine *Tursun Beyin “her insan toplumu, İslâm toplumu da dâhil olmak üzere bekası için sivil bir otoriteyi kabul etmelidir”* sözleri (İnalcık, 1998: 42-43), sultanın dolaşısıyla devletin gücünün din açısından nasıl merkezi bir yer temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu perspektifle merkezin kendi ilahîyatı, itikat esasları ve fıkıh çerçevesi, çevrenin İslâmi yaklaşımını da oluşturduğu söylenebilir. Tabi bu arada sultanın merkez olmasının önemli olguları da mevcuttur. Bu olgular merkeze dâhil olabilmenin ya da merkeze yakın olabilmenin bir yolu olarak kabul edilebilir. Çevre böylece, kendisini merkezin bir parçası kabul eder ve bu kabule göre davranır. Haliyle Türk toplumu açısından en yüce ve en mühim kuruluş devlet olmuştur. Dolayısıyla merkeze devleti bırakanlar açısından kuvvetli devlet tasavvuru İslâm'ın muhafazası ve tebcili, toplumun saadeti için anahtar öneme sahiptir denilebilir.

Din ve devlet arasındaki münasebette bir kısım münevver ise tam tersine “her şey din içindir; devlet de din içindir” umdesinden yola çıkarak devleti dinin muhafazası ve tebcili için bir araç olarak görmektedir. Bu hususta “*halkı, hükümdarlarına “mağrur olma padişahım, senden büyük Allah var” diyerek, padişahı yasa karşısında sıradan halk ile aynı kefeye sokuyordu. Halk devlet için yaşıyor, devlet için ölüyordu, çünkü devlet onların inandıkları kültür kıymetlerini muhafaza etmekle mükellefti*” diyen Güngör (1980: 79), Osmanlı hanedanını/ iktidarını, ibadullaha hizmet etmek ve Tanrı'yı tebcil için kurulan bir devlet temsilcisi gibi görür. Bundan dolayıdır ki Osmanlı'nın muhafazası önem arz etmektedir. Keza “evlat katili” olan Kanuni'nin, oğlu Mustafa'nın ölüm emrini verdikten sonra cenaze namazında gözyaşlarına hâkim olamamasının ve namazı kılmakta bile güçlük çekmesinin, yine “kardeş katili” olan Yavuz'un, kardeşi Korkud tarafından kendisine gönderilen mektubu gözlerinden yaşlar boşalırçasına okumasının arkasında devlet mesuliyetini aramak gerekir. Yani

Osmanlı oğulları İslâm'a ve onun kullarına hizmet etmek için devleti bir arada tutma umdesini her türlü tasanın üzerinde tutarak bu uğurda çocuklarını ya da kardeşlerini de feda etmişlerdir. Öyle ki Kanuni Sultan Süleyman'ın kaleminden çıkan şu beyit dikkat çekicidir (Güngör, 1980: 144-145):

*“Kendini âlem serînde Süleyman oldu tut,
Tac ü tahy ü saltanat berbad olur çün akıbet.”*

Beyit, İslâm ile yoğrulan Türk kültürünün yetiştirdiği Osmanlı hükümdarının hayat felsefesini göstermesi açısından önemlidir. Bu felsefeye göre, devlet adamı yalnızca ibadullahâ hizmet etmek üzere hükümlerini sürdürür. Çünkü hayat ölüm ile sonlanır ve ölümden sonra padişahların en yücresi tarafından kurulan bir mahkeme olacaktır. Bu mahkemeye çıkacağına iman eden birinin devlet idaresini üstlenmesi ateşten gömlek giymesi gibidir (Güngör, 1980: 145). İşte bu telakkiye sahip olan sultan, İslâm'a ve O'nun kullarına hizmet etmeyi üzerine bir borç olarak görür.

Bu iki görüşten farklı olarak ise din ve devletin ete kemiğe büründüğü, birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele alınması gerektiği, birinin güçlenmesi diğersinin de güçlenmesi anlamına geldiği belirtilir (Okumuş, 1999: 198). Güngör'ün (1980: 137) dediği gibi milletimiz tarihi süresince tekbir dönem dahi devletsiz olmadı, yoksa millettten de bahsedilemezdi. Kadim Türk tarihinde devlet tasavvuru kutsiyet umdesine dayanır. Bundan dolaydır ki, Osmanlı Türk'ü *“Din û devlet, mülk û millet”* düsturunu benimsemiştir. İşte toplum bunun uğruna çabalar, bunun uğruna yaşar ve bunun için ölür. Bu inanca göre devlet, millet, vatan ve din demektir, zira devlet giderse bunlarda gider.

Osmanlı'da devlet ve din arasındaki ilişkiyi belki en iyi ortaya koyan gaza ve gazi olgularıdır. Keza kuruluşu esnasında ve sonrasında Osmanlı, İslâm coğrafyasının sınırlarında kendisini gazaya diğers bir ifadeyle gayrimüslime karşı kutsal savaşa adanmıştır (İnalçık, 2014: 9). Ancak burada dini bir motivasyon kaynağı olarak ortaya çıkan gaza ve gazi devlet adına mı yoksa din adına mı yapıldığı önem arz eder. Bu olgular, özellikle İslâmi toplumların politik mücadelelerinde meşrulaştırıcı bir güç olarak yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu durum, kadim bir göçebe ve savaşçı bir geleceğe sahip olan Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra oldukça etkili bir şekilde zuhur etmiştir (Nagy, 2015: 397-398; Imber, 2002: 138-142; İnalçık, 2015: 226). Misalen, Oğulcak Kadir Han zamanında yeğeni Satuk Han İslâm'ı kabul ettikten ve amcasına karşı taht savaşında galip çıktıktan sonra hâkimiyet sağladığı bölgede İslâmiyet'i açıkça duyurmuştur. Bu olayın akabinde Satuk Han'a mücahit ve gazi (Genç, 1981: 39) denmesi hususen dikkat çekicidir. Yine dinen meşrulaştırıcı bir güç olarak gaza ideolojisiyle I. Murad'ın

Yanbolu'yu fethini Hoca Saadettin Efendi (1979: 134), *“Yanbolu'da İslâm'ın yüceliği sedasını duyurmak için din ordusunun, gazilerin baskısı ve üstünlüğü (galip gelmiştir.)”* sözleriyle aktarır. Benzer şekilde I. Murad zamanının da din yolunda savaşılan gazilerin padişahın duaları ile Rumeli'nin Borlu, İskete ve Marolya kalelerine cihad ettiklerini belirtmiş olan Hoca Sadettin Efendi (1979: 143, 174-177), Osmanlı'nın temel amacının İslâm dinini gaza ve cihad ile hâkim kılmayı amaçladığını *“Allah'ın eksiksiz yardımları ve dini Muhammedi'nin kutlu destekleri ile sapıklığın kök saldıği birçok beldeler, Rum diyarını en güzel bölgeleri iman güneşinin doğduğu yerler, Cihan padişahının adalet ve ihsanının yayıldığı ülkeler haline gelmekle güvenliğin durağı, huzur ve tokluğun konağı oldu. Bu ulu nimet, bu büyük armağan şükürünü tamamlamak için adı güzel padişah, durmadan İslâm dini yolundaki gayretlerine devam ediyor, gaza ve cihad için ordular hazırlıyor.”* cümleleriyle ifade etmiştir. Bu bizzat sultanların göreviydi Gazileri bir araya getirecek olanda odur. Çünkü vazife Allah tarafından kendisine verilmiştir. Keza Hoca Sadettin Efendi (1979: 218), Sultan Yıldırım Bayezid'i anlatırken *“Dinin gölgesi olan padişah, Tanrı katında görevlendirildiği için İslâm ordusu gazileri din yolunda düzene soktu”* sözleri dikkate değerdir.

Adı ve şanı ulu Allah, din koruyuculuğu ve büyük saltanat nimetini, başbuğluk ve ulu hilâfet armağanını vererek *“onları yeryüzünün halefi eyledi”* Arap atasözüne değinen Hoca Sadettin Efendi (1979: 131-132), *“Osmanlı halifelerini, sünnet ve farzları bütün dünyada, enine boyuna, her yerde, uygulamak üzere hâkim kıldı. Adalet ve hoşgörüğü yayma, cihad törelerini yürütme görevini de onlara verdi. Töreleri adalet olan padişahlar, yeryüzünde Tanrı'nın halifeleri, atadan oğla dini güçlendirmekle mazhar oldular.”* sözleriyle Osmanlı Devleti'ne kudret bahşeden Tanrı'nın, gaza ve cihad gelenekleriyle İslâm'ı muhafaza etmek ve dünyada hâkim kılmak vazifesini sultanlara verdiğini belirtmiştir. Keza *“bu zahmetler Allah içindir. Zira elimizde İslâm kılıcı vardır. Eğer bu zahmetli ihtiyar etmeyevüz bize gazi demek layık olmaz. Ve hem yarın Hak hazretinde hacil oluruz”* diyen Sultan II. Mehmed kendisini, tüm Müslümanlar namına savaşan bir gazi olarak görüyordu (İnalçık, 2014: 62).

Bir meşrulaştırma aracı olarak “gazi” olgusunun İslâmiyet'i kabul etmeden önce ki Türk geleneklerinde kullanılan “kahraman, cengaver” anlamlarına gelen “Alp” sözcüğüyle bazen beraber bazen ayrı kullanılması Türk, İslâm geleneğinin içi içe geçerek yeni bir geleneğin habercisi olmuştur (İmber, 2002: 140-141; Köprülü, 1991: 84). Bu yeni geleneğe “gazi” olgusu dini mahiyette bir kutsallık taşıdığı için toplumun ya da devletin önde gelen yönetici seçkinlerine bir güç ve meşruiyet sağlamıştır. Keza Fuat köprülü (1991: 84-85) X.uncu asırda Mâverâünnehir Gazilerinin, sınırdaki kâfir ve putperest

Türklere karşı cihad ettikleri için dini bir övünme kaynağı olan Gazi lakabını aldıklarını belirtmiştir.

Bu geleneğin Osmanlı Devleti'ne kadar sirayet ettiği görülmektedir. Öyle ki Osmanlı'nın ilk yıllarından itibaren gaza ve cihad geleneğinin etkili olduğu Halil İncalcık (2014: 12), Paul Wittek ve Fuat Köprülü tarafından belirtilmiştir (İncalcık, 2015: 226). Her ne kadar Lindner (2015: 413-425), Imber (2002:139-145), Nagy (2015: 400-406), bu fikre karşı çıksa da Ahmet Yaşar Ocak (2009: 91-92) gazi ve gaza kavramlarının hem İslâm'ı yaymak için hem de Hıristiyan dünyasıyla mücadelede önemli bir yerinin olduğunu belirtmiştir. Nitekim yazar, Sultan II. Mehmed'i misal vererek Fatih'te gaza ve gazinin hem dinin bir gereği, hem de siyasal bir araç olarak kullanıldığını vurgulamıştır. Bu iktidar için hem dinen hem de siyaseten önemli bir meşruiyet aracı halini almıştır. Haliyle gazi ruhu, devlet İslâm'ı ile halk İslâm'ı arasındaki ilişki açısından önemlidir. Sultanın ses verdiği savaş ya da cihad durumlarında halktan olanın, sultanın söylediğini Allah adına konuşan birinin sözleri gibi algılaması yine dini meşruiyet açısından önem arz etmektedir. Sultanın sözleri, Müslümanlara yapılan bir çağrıdır ve Müslümanlar buna kulak vermek zorundadır. Daha doğrusu halkın İslâm'ı, devletin İslâm'ına itaat edecektir. İslâm'ın bu farklı yorumlarının tezahürü, gaza ruhunun sonucu olan gazi olgusunun gerçekliğinin bir metaforudur.

Osmanlılarda bir güç ve meşrulaştırma aracı olarak "gaza" ideolojisini kabul etmeyen Lindner (2015: 413-427), Imber (2002: 139-140) ve Nagy'nin (2015: 400-406) eleştirilerine karşın, Wittek (akt. Lider, 2015: 410-411) olaya iki açıdan yaklaşarak yanıtlamaya çalışmıştır. İlk olarak, 15. yüzyılda ilk dönem Türk yazarlarından Ahmedi'nin çalışmalarına baktığımızda "gazi" kavramı Osmanlı oluşumunda ehemmiyet taşımıştır ve sultanlar "gazi" olarak büyük başarı sağlamıştır. İkinci olarak ise, 1337'de Orhan'a atfen yazılmış olan kitabede "*din mücahidi, gazilerin sultanı, gazi oğlu gazi*" gibi yazıtların "gaza" kavramının hem bir inanç hem de siyasal etkisini bize gösterir.

Buna karşın Fuat Köprülü (akt. Lindner, 2015: 412-413) ve Imber (2002: 139-140) ise, "Gaza" ve "Gazi" sözcüklerinin olmadığını bunların tamamen Ahmedi'nin formülasyonu olduğunu ve Osmanlıların elde etmiş oldukları toprakların çoğunun Müslüman toprakları olduğunu vurgulayarak bunun "gaza" ideolojisiyle açıklanamayacağı belirtmiştir. Fakat yine Imber (2002: 146-154) bu iddiasına verilen yanıtlara da kendisi değinmiştir. Osmanlı'nın Müslüman toprakları "gaza" ideolojisiyle feth etmesinin gerekçelerini birkaç noktada ele alınır. İlk olarak, 14. ve 15. yüzyılda Anadolu'daki fetihler barışçıl yolla elde edilmiştir. İkinci olarak, Anadolu'daki diğer Müslümanlar kâfirlerle işbirliği

içinde oldukları için bunlara karşı gaza ideolojisi uygundur. Üçüncü olarak, Müslüman bir toplumun diğer bir Müslüman topluma zulmünü engellemek için gaza meşru kabul görmüştür. Dördüncü olarak, Osmanlı kendisini Selçuklunun mirasçısı olarak gördüğü için diğer hanedanları, Anadolu Selçuklu topraklarını işgal etmiş gaspçılar olarak görmüştür. İşte bu durum hanedanlara gerçekleştirilecek gazaları meşru hale getirmiştir. Son olarak ise, “gaza” ideolojisi Safevilerin mümin değil savaşılmaya değerli kâfirler olarak göstererek bu durumu meşru hale getiriyordu. İşte bu yanıtlar Osmanlı'da gaza ideolojisini öne çıkararak devletin önde gelenleri için bir meşruiyet aracı olarak bu ideolojiye böyle bir hüviyet kazandırmıştır.

Saray/Sultan/Devlet ve Tebaa Arasında Birleştirici Bir Güç: Medrese ve Veli Kültü

Osmanlı'da ilmiye sınıfına baktığımızda bu sınıfa mensubiyet esas itibarıyla medrese çıkışlı olmak ve icazet almakla mümkündür. Bununla beraber henüz tahsil safhasında olan ilim talebesi, imamet ve irşad hizmetlerini yürütenler de bu sınıfa dâhil edilir. Yani gerek ulema gerek ise Meşayih esasen ikisi de bir cinsten vaki olan iki kelimedir. Bunları birinin sarığı diğerinin tacı diyerek ayırmak gereksiz ve manasızdır. Biri ilmiyal hocası, diğeri ahlak muallimi, muhibbu'l hak bir derviş, efkâr-ı umumiyedir. Haliyle denilebilir ki gerek medrese gerek ise veli kültü ile ilmiye sınıfı, İslâm'ın dini düşüncesinin, yerleşik zihniyetinin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisi, taşıyıcısı ve tabir yerindeyse üreticisiydi (Kara, 2017: 45-46).

İlmiye sınıfı Osmanlı teşkilatlanmasında çok önemli bir yere sahiptir. Keza teşri (yasama), icra (yürütme) ve kaza (yargı) alanlarında başka bir kurumla karşılaştırılmayacak yetkileri vardır. Eğitim, medreseler vasıtasıyla ona bağlıdır. İlmiye sınıfına mensup kadı, adlî-kazaî görevler yanında belediye hizmetleri de yürütür. Vakıflar kanalıyla neredeyse bütün faaliyet alanlarıyla ilgisi bulunmaktadır. Devletin icraat ve tasarruflarını şer'i açıdan murakabe eder. Yaygın ve örgün dini hizmetleri idare eder (Kara, 2017: 45). İlmiye sınıfının bu nitelikleri merkez ile çevre arasında ne ölçüde önemli bir bağa sahip olduğunun da göstergesidir. Hatta Osmanlı sarayında “*göğe tırmanan binalar, kibir ve gurur tahrik etmekten başka işe yaramayan azametli yapılar göremezsiniz. İslâm dünyasının en büyük mabedini yaptırmış olan hükümdarın burada kendisi için yaptırdığı yer bir dervişin çilehanesinden daha büyük değildir. Orduyu teçhiz etmek için zaman zaman bütün konforlarından vazgeçerek tahta kaşıkla, bakır kaptan yemek yiyen, üzerinde alın ve gümüş ne varsa devlete veren sultanların pek çoğu normal bir aile hayatı yaşayacak vakit bulamamışlardır...*” diyen Güngör'den

(1980: 79-80) yola çıkarak diyebiliriz ki, Osmanlı hanedanını/iktidarını temsilen Topkapı Sarayı, ibadullaha ve ona kulluk etmek için bir araya gelmiş sūfîlerin kurmuş olduğu gösteriştten uzak bir tekke gibi görülür.

Topkapı sarayındaki levhalar bu hususta önem arz eder. Öyle ki bu levhalar, padişahların yaşamı hakkında bize fikir verir. Topkapı sarayının her tarafında görülen sadece Kur'an ayetleridir. Bu ayetler Allah'tan başka hükümdar olmadığını mükâfata erecek kişilerin ancak onun yolda dosdoğru gidenlerin, yani insanlara adalet ve ihsan ile muamele edenlerin olduğunu bildirir. Onların dilinde halk kelimesi bile yoktur, "vedietullah" (Allah'ın emaneti) olan ibadullah (Allah'ın kulları) vardır. Bu dosdoğru yoldan ayrılanlar kanun temsilcisi olan Şeyhülislâmın fetvası ile vazifelerinden alınır. İsyân eden Celâli eşkıyası bile "şeraitle davam vardır" diyerek hükümeti kanuna şikâyet eder. Herkes bilir ki, kanunun üstünde hiçbir kuvvet yoktur. Çünkü kanunu koyan devlet reisi değildir (Güngör, 1980: 80).

Tüm Osmanlı tarihi süresince her hangi bir padişaha resmi yas yapılmamış olması bunun en açık ihticâcıdır. Nitekim hükümdar öldüğünde hemen yeni padişah görevi devralır. İlk olarak, ölen hükümdar için bir tören düzenler. Akabinde, devlete dair mevzulara yoğunlaşırdı. Bu durum Türk devlet geleneğinde kişilerden ziyade devlete, diğer bir deyişle toplumsal birliğe ehemmiyet verildiğinin göstergesiydi. İşte İslâm ilahîyatı da bunu emreder. Keza *"Peygamberin vefatı üzerine telaşa kapılanlara karşı Ebubekir'in şu sözleri ne kadar manalıdır: "Her kim Muhammed'e tapıyorsa bilmiş olsun ki Muhammed öldü, her kim Allah'a tapıyorsa bilmiş olsun ki Allah bakidir." Mevlana kendi ölüm gecesi için "gelin gecesi" diyordu. Biz ölüm kelimesini bile ortadan kaldırmışızdır; insanlar için ölmek yoktur. Hakka yürümek, sır olmak, rahmete kavuşmak, şehit olmak vardır. Bütün bunlar yüksek hakikatler adına ölümün tabii bir hadise haline getirilmesine, hatta sıcak ve sevimli gösterilmesine işaret ediyor"* diyen Güngör (1980: 159) dinin, devlet ve millet fertlerini aşan hakikatlere dayandığını belirtir. Haliyle bu inanç yöneten ile yönetilen arasındaki bağları güçlendirerek bir bütün olmasının da önünü açmıştır.

Osmanlı coğrafyasının ekseriyetini gezmiş olan Evliya Çelebi'nin "Seyahatnamesi" incelendiğinde de görülecektir ki, Türkler milleti ve münevverleriyle beraber herkes için uyumlu, dengeli ve mütecanis bir kültür oluşturmuşlardır. Öncelikli olarak bu kültürün esas düsturları, gerek milleti gerek yöneticileri gerekse münevverlerince paylaşılmıştır. Herkesin aynı Tanrı'ya kulluk etmesinde, aynı peygamberin yolunda gitmesinde, aynı devlete hizmet etmesinde, aynı dili konuşmasında, aynı hayat felsefesine, aynı ideallere, aynı dost ve düşmanlara sahip olmasında medrese ve tekkelerin önemli etkisi

göz ardı edilemez (Güngör, 1980: 84). Bundan dolayıdır ki, Osmanlı'da medrese ve veli kültü, yalnızca halk inançlarında değil aynı zamanda Osmanlı seçkinlerinin düşünce hayatında da imparatorluğun ilk zamanlarından itibaren ana öğeleri arasında yer almıştır. Bu gelenek Selçuklu devletinden kendisine sirayet etmiştir. Bu hususta İbnü'l-Arabi dikkate değerdir. Selçuklu Sultanı tarafından ülkesine davet edilen ve onurlandırılan İbnü'l-Arabi Türk düşünce sisteminde önemli rol oynamıştır. Nitekim tasavvufi düşüncenin Sünni ulema arasında yerleşmesini sağlayarak bir gelenek oluşturmuştur. İşte bu kültürün, İbnü'l-Arabi'nin etkisinde kalan Osmanlı medrese geleneğinin kurucusu Mehmet Fenârî'den yola çıkarak Türk düşüncesinde derin izler bıraktığı söylenebilir. Keza İbnü'l-Arabi tasavvurunun hâkim olduğu Konya'da yetişmiş, onun felsefesinden esinlenen ve bir veliye dönüşen Mevlânâ Celâled-dîn Rûmî tarikatı Osmanlı'nın pek çok yerleşim yerine yayılmıştır. Bu tarikat gerek halk nezdinde gerek ise seçkinler arasında itibar sahibiydi. Hatta Osmanlı sultanları bilhassa II. Murat, II. Bayezit, I. Selim ve III. Murat Mevlevi tarikatlarıyla yakinen alakadar olmuşlardır. II. Murat Edirne'de büyük bir Mevlevi tekkesi yaptırmıştır. 14. ve 16. yüzyıllar arasında Osmanlı valileri dahi onlarla işbirliği olmadan hükümlerini uygulayamaz duruma düşmüştür (İnalçık, 2014: 206-208). Bu durum medrese ve veli kültürünün merkez ile çevre arasında ne ölçüde önemli bir öge olduğunun en önemli göstergesidir.

Merkez ile çevre arasındaki ilişkiyi güçlendiren en önemli veli kültürünün Hacı Bektaş'ın İslâm yorumu olduğu söylenilebilir. Keza merkezin, sınırlarını genişletmek için bilhassa gayri Müslim tebaaya karşı hoşgörü ve rızaya dayanan istimalet politikasının ya da toplumsal huzuru ve barışı tesis etmesinin düşünsel kaynağını Hacı Bektaş-ı Veli kültürüne dayandırmak mümkündür. Öyle ki Bektaş-ı'nın telkin ettiği İslâm anlayışı geniş bir hoşgörüyü dayanan tasavvuf kültürüdür. Söz konusu kült, mühtedileri aniden sahip oldukları irfan dairesinden ayırıp endişelenmelerine mahal olmadan eski itikatlarını da kendi bünyesinde yorumlayan imtizaç edici bir İslâm telakkisidir. Onun bu metodu Anadolu'da Müslüman ve Müslüman olmayan milletler arasında kayda değer bir takarrüp havasının ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Hakikatten bölgedeki Hıristiyanların da kendisine önemli ölçüde yakınlık hissettiği ve onu "Aziz Charalambos" ismiyle kutsadıkları bilinmektedir (Ateş, 2009: 30-45).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin tavsiyesi ile Ahi Evran tarafından kurulan bir sosyal teşkilat olan Ahıyan-ı Rûm da bu açıdan değerlendirilebilir. Keza bu teşkilatın; toplumda yardımlaşmayı, gençlerin meslek eğitimi almalarını ve iyi ahlak sahibi olmalarını sağlamış olması merkez ile çevre arasında önemli bir vazife üstlendiğini gösterir. Tıpkı Ahıyan-ı Rûm gibi memleketin her yerine Abdalan-ı Rûm, Bâciyân-ı Rûm ve Gazıyan-ı Rûm adı altında çeşitli sosyal yapılarla

yerleşmiş olan ahiler buldukları yerlerde; zorbaları yola getirerek, yetim ve kimsesiz genç kızlara eğitim vererek, ev ve bark sahibi olmalarını sağlayarak, savaşlara hükümdarla beraber tahta kılıçları ile katılarak ve kötü ruhlara karşı savaşılarak bu vazifeyi gerçekleştirmişlerdir (Çubukçu,2015; Şahin, 2001).

Derviş tarikatlarının Osmanlı toplumsal ve tinsel yaşamı üzerindeki etkisinden dolayı Osmanlı siyasal gücü için sūfi bir köken de aranmıştır. Nitekim eski menkıbeler, Osmanlı hanedanının kurucusu Osman Beyi, ahi teşkilatıyla alakadar bir Vefâiyye şeyhi, Ede Balı'dan Kut alırken gösterir. Şeyh, söz de Osman Beyin soyunun dünyaya hüküm süreceği kehanetiyle ona bir gazi kılıcı kuşandırır (İnalçık, 2014: 61). Hatta Aşıkpaşazade'nin kaleminden çıkmış hikâyeye göre, Osman Bey, Şeyh Ede Balı'ya konuk olur. Osman Bey konuk olduğu evde bir rüya görür. Rüveyı yorumlayan Şeyh Ede Balı, Allah'ın Osman ve soyuna hükümdarlık bahşettiğini belittir. Akabinde Şeyh Ede Balı, Osmanlı sultanlarına halk katında bir meşruiyet sağlamak için kızını Osman Bey ile evlendirir. Böylece Peygamber soyundan gelen Şeyh Ede Balı Osmanlı hanedanına halk nezdinde kutsiyet kazandırmış olur (Imber, 2002: 149-150).

Osmanlı'da veli kültü, toplumsal ve dini hayatın odak noktasını oluşturmuştur. Bu inanç bizzat şeyhlerin toplumsal bellek üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmasını sağlamıştır. Bu durum ise, veli kültürünün Osmanlı merkezi yönetimin toplumu idare etmesinde ve harekete geçirmesinde önemli vazife görmesini sağlamıştır. Keza İslâm'ı Avrupa'da yayan bir destan kahramanı olan Babai Şeyhlerinde Sarı Saltuk, gazayı en yüksek tapınma biçimi olarak yüceltmesi, Osmanlı toplumuna Allah adını fetihle yayma coşkusunu, heyecanını vermiştir (İnalçık, 2014: 194-196). Hatta yeniçeriler tarafından sahip çıkılan Bektaşiler, Osmanlı gazilerinin piri olan Sarı Saltuk'u benimsemiş olmaları bu hususta oldukça dikkate değerdir (İnalçık, 2014: 2002). Haliyle 13. yüzyıl sonrası Anadolu, dervişane doktrinlerle dini tarikatların alanı haline almıştır. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nda mistik ilahîyat biçimi, padişahların veya mühim şahısların kurduğu vakıfların gelirleriyle destek görülen tekkelerden ve muayyen ritüelleri, merasimleri olan, tarikatlardan meydana gelir. Bu tarâikin popüler olanları Nakşibendilik, Mevlevilik, Halvetilik ve bunların muhtelif kollarıdır. Mesela Hacı Bayram Veli'nin yandaşı olan Akşemseddin, II. Mehmed'in şeyhi olmuş, İstanbul fethinde kayda değer bir rol üstlenmiştir (İnalçık, 2014: 198-200).

Hâsılı gerek yönetileni gerek ise yöneteni açısından Osmanlı'nın irfan ve görgü kurumları olarak tabir edilen medrese ve tekkeler yalnızca İstanbul'daki seçkinleri, aydınları ya da Anadolu Türklerini eğiten müesseseler değildir. Bu kurumların ikisi de; imparatorluğun her köşesine yerleşmiş ve

merkez ile çevre arasında güçlü bağlar kuran, vatan ile iç içe geçiş bir toplum inşa etmede önemli bir rol üstlenmiştir. Güngör'ün (1980: 84) de dediği gibi *“Erzincanlı demirci ile İstanbul'daki sultan aynı tarikatın mensubudurlar; Van medresesindeki köylü çocuğu ile İstanbul'daki Şeyhülislâm aynı tip tahsilden geçerler ve köylü çocuğu bir gün İstanbul'a gelip Şeyhülislâm olur....”* Bundan dolayıdır ki, Osmanlı idarecileri ile halkının aynı dili kullanmaları merkezin de meşruiyetini güçlendirmiştir.

Sonuç

İslâm'dan önce Türk devletlerinde iktidar ile halk arasında meşruiyeti sağlayan güçlü bir gelenek söz konusuydu. Bu gelenek dinden bağımsız değildi. Hatta halk ve iktidar arasındaki tahkimi sağlayan din ile bir nevi ete kemiğe bürünmesi ile izah edilebilir. Bundan dolayı İslâm öncesi Türk devletlerinde kavram olarak geleneğin dine tekabül ettiği söylenebilir. İşte geleneksel inançta Kağan iktidarını her şeye kadim ve kadir olduğuna inanılan Kut'a borçludur. Böylece halk nezdinde Kağan kutsal kabul görür. Mukaddes olan bu iktidara itaat ise dini bir zorunluluktur.

Kut geleneğinde tahtını Tanrı'nın inayetiyle alan Kağan yine onun tarafından iktidarlığından olabilir. Yani egemenlik belirli kıstaslara tabi tutulmuştur. Egemenliğin daimiliği söz konusu değildir. Hâkimiyetin kaynağı olan Tanrı, yeryüzünde egemene iktidarlığını halka hizmet etmesi için verir. Bu vazifesini yerine getirmediği takdirde Kut'u kendisinden alır bir başkasına verir. İslâm öncesi Türk devletleri sahip olduğu halk ile iktidar arasında önemli bir meşruiyet kaynağı olarak bu ilahî gelenek inancını, bir siyasal davranış kültürü olarak kendisinden sonraki Türk devletlerine miras olarak bırakmıştır. Keza Türk-İslâm devletleri bu siyasal davranış kültürünü alarak devam ettirmişlerdir. Kayılar'ın Oğuz Kağan'ın neslinden gelen bir boy olarak zihinlerde yer etmesi için Osmanlı sultanlarının şecerelerini Oğuz Kağan'a kadar götürerek tarihî meşruiyetin gerekli olduğuna inanmaları ve itimat etmeleri bu açıdan dikkate değerdir. Fakat bir farkladır ki o da Kut'un yerini İslâm almıştır.

Bir inanç biçimi olarak İslâm'ın, iktidar ve halk arasındaki ilişkiyi meşrulaştırmadaki yolunun birden fazla olduğu ileri sürülebilir. Devlet İslâm'ının, bir nevi kentli ve bilge olanı temsil etmesi dolaylı olarak seçkinlerin ilgisinin oraya yönelmesine sebep olmuştur. Halk ise, daha ziyade veli kültü üzerinden kendini bulmuştur. İşte bu kült, halk ile devlet arasındaki mesafenin kapatılması açısından ehemmiyet arz eder. Tabi unutmamak gerekir ki, veli kültünün yalnız halk inancı ile açıklanması mümkün değildir. Bu kült, aynı

zamanda seçkinler üzerinde de önemli etkiye sahip olmuştur. Dolayısıyla veli kültü özellikle Osmanlı Devleti'nde saraydan bağımsız olmayan (Şeyh Ede Balı, İbnü'l-Arabi düşünce geleneği, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî tarikatı, Akşemseddin örneği gibi) bir geçmişe sahip olduğu için, halkın meşruiyet anlamında saraya bağlı olması da böyle ifade edilebilir. Yani gerek medrese gerek ise veli kültü olarak Osmanlı ilmiye sınıfı iktidar ile halk arasında meşruiyeti sağlayan siyasal davranış kültürünün taşıyıcısı hatta onun üreticisidir.

Bunun yanında gaza ve gazi olgularıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin meşruiyet açısından önemli bir pratiği de Allah'a ulaşma adına herhangi bir aracı kurumun olmasına izin vermemesidir. Batı kilisesi tarzında bir örgütlenmenin Osmanlı Devleti'nde olmaması, sultanın tek otorite olmasını sağlamış ve batı krallarının yaşadığı kilise gölgesi Osmanlı Devleti'nde olmamıştır. Sultanın devlet İslâm'ının tek temsilcisi olması ve halk İslâm'ının da, devlet İslâm'ı etrafında gelişmesini sağlaması, sultan için en önemli meşruiyet pratiği olmuştur. Çünkü sultan, İslâm aracılığıyla milletini ya da devletini bir arada tutan rasyonel bir rol oynar. Yereli ise kendi kontrolünde olan bir pratik ekiple (şeyh, veli, derviş, vb.) koordine eder. Hükmü veren tabi ki Allah'tır ama beşeri tarihin masumiyet ölçüsü -devlet İslâm'ının anlaşılması sayesinde- sultanın kendisidir. Çünkü sultan, kutsal olanın temsilidir. Devletin vazgeçilmez ve doğru olan İslâm anlayışı, sultanın birleştiriciliği ile birlikte bu bağlamda İslâm'ı referans olarak meşruiyetin kaynağı sayılabilir.

Kaynakça

- Arslan, Mahmut (1987), *Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Ateş, Toktamış (2009), *Siyasal Tarih*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Avcı, Casim (1998), "Hilâfet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, Ankara: TDV Yayınları.
- Basri, Hasan (2005), "Türklerde "Kut" Kavramı ve Osmanlılar'ın Kutsiyet Elde Etme Çabaları", *Akademik Bakış*, s.7, Eylül, ss.1-14.
- Bayındır, Abdullah (2017), "Selçuklularda Taht Mücadelelerine Etki Eden Faktörler", *Asia Minor Studies-İnternational Journal of Social Sciences*, c.5, s.10, Temmuz, ss.26-38
- Bogenbayev, Nurbolat ve Calmırza, Aydın (2014), "Eski Türk Dünya Görüşündeki "Kut" ve "Karga" Kavramları", *Millî Folklor Dergisi*, s.103, ss.69-79.
- Çubukçu, Hatice (2015), "Bâciyân-ı Rûm ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, s.5, Bahar, ss.217-231.
- Emecen, Feridun (2007), "Osmanlılar: Siyasi Tarih-Klasik Dönem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, Ankara: TDV Yayınları.
- Erez, Ebru (2017), *Feodal Sistemin Sosyal Hayat Üzerine Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Gencer, Bedri (2014), *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Genç, Reşat (1981), *Karahanlı Devlet Teşkilâtı (XI. Yüzyıl) (Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, Erol (1980), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hoca Sadettin (1979), *Tacüt-Tevarih I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Imber, Colin (2002), "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruyet", Metin Kunt ve Christine Woodhead (ed.), *Kanuni ve Çağı: Yeni Çağda Osmanlı Dünyası*, İstanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları, ss. 137-154.
- İnalcık, Halil (1959), "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c.14, s.1, ss.69-94.
- İnalcık, Halil (1998), *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, İstanbul: Eren Yayınları.
- İnalcık, Halil (2014), *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, Halil (2015), "Osmanlı Devletinin Doğuşu Meselesi", Mehmet Öz (der.), *Söğütten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Yayıncılık, ss.225-240.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kapar, Mehmet Ali (1991), "İslâm'da Bey'at", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.4, s.4, ss.73-83.
- Kara, İsmail (2017), *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Keklik, Murat ve Aslan, Murat (2018), "16. Yüzyıl Kasidelerinde Savaşçı Hükümdar Portresi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c.58, s.1, ss. 111-139.
- Koca, Salim (2002), "Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı", Hasan Celal Güzel ve Ali Birinci (ed.), *Genel Türk Tarihi*, c. 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.309-346.
- Köprülü, Fuat (1991), *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lindner, Rudi Paul (2015), "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruyet", Mehmet Öz (der.), *Söğütten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Yayıncılık, ss.407-427.
- Mardin, Şerif (2016), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mills, Charles Wright (2017), *İktidar Seçkinleri*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Mosca, Gaetano (2005), *Siyaset Biliminin Temelleri*, (çev. Hasan İlhan), İstanbul: Alter Yayıncılık.
- Nagy, Gyula Kaldy (2015), "Osmanlı İmparatorluğu'nun İlk Yüzyıllarında Kutsal Savaş", Mehmet Öz (der.), *Söğütten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, İstanbul: Kolektif Yayıncılık, ss.397-406.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2009), "Fatih, Fetih ve Osmanlı Merkezîliği", Taşkın Takış (der.), *Halil İnalcık Armağanı I - Tarih Araştırmaları*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 89-104.
- Okumuş, Ejder (1999), "İbni Haldun ve Osmanlı'da çöküş Tartışmaları", *Divan Dergisi*, c.4, s.6, ss.183-209.
- Ögel, Bahaeddin (2017), *Türklerde Devlet Anlayışı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özcan, Azmi (1998), "Hilâfet Hareketi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, Ankara: TDV Yayınları.
- Pareto, Vilfredo (2018), *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, (çev. Merve Zeynep Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Skocpol, Theda (2014), *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sokullu, Ebru Canan (2015), "Siyasal Kültür", Sabri Sayarı ve Hasret Dikici Bilgin (der.), *Karşılaştırmalı Siyaset: Temel Konular ve Yaklaşımlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Şahin, Haşim (2001), *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Rum Abdalları (1300-1400)*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşgılı, Ahmet (2015), *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Turgunbayer, Caşteğin (2019), "Kırgız Kültüründe Kut Kavramının Özellikleri", *Türk Dünyası/ Turkish World: Dil ve Edebiyat Dergisi/Journal of Language and Literature*, Bahar, s. 47, ss. 245-258.
- Weber, Max (2018), *Ekonomik ve Toplum Cilt 1*, (çev. Latif Boyacı), İstanbul: Yarın Yayıncılık.