TÜRK HÂKİMİYET TELAKKİSİNİN TEKÂMÜLÜ

Erkan GÖKSU (*)

Özet

Tarih boyunca kurulan bütün Türk devletlerinin ortak özelliklerinden birisi olan Türk hâkimiyet telakkisi, ilk Türk devletlerinden itibaren Türk devlet geleneğinin temelini teşkil etmiştir. Zaman içerisinde karşılaşılan yeni şartlar ve özellikle İslam âmme hukukunun etkisiyle gelişen Türk hâkimiyet telakkisi, Osmanlı Devleti döneminde en gelişmiş şekline ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Eski Türkler, Türk Hâkimiyet Anlayışı, İslam Hâkimiyet Anlayışı, Hilafet, Selçuklular, Osmanlılar*

The Evolution of the Turkish Domination Concept

Abstract

Throughout the Turkish history, one common characteristic of all Turkish states was the Concept of Turkish Domination. The concept underwent changes under the influence of new terms, particularly the Islamic public law, and reached its most advanced form during the Ottoman rule.

Key Words: *Ancient Turks, the Concept of Turkish Domination, the Concept of Islamic Domination, Caliphate, the Seljuks, the Ottomans*

*) Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
(e-posta: erkangoksu@hotmail.com)

Giriş

"Hâkimiyet", genel olarak "başkalarına hâkim olma, emir ve direktifler vererek başkalarını yönlendirme" demektir. Dolayısıyla sadece devlete özgü bir kavram değildir. Diğer yandan "devlet" de emretme yetki ve kudretine sahip bir müessese olma yönüyle diğer hükmî şahıslarla aynı özelliği taşır. Ancak "devlet"i sıradan bir "hükmî şahıs", "hâkimiyet"i de sıradan bir "emretme güç ve yetkisi" olmaktan çıkaran, bu iki kavramın birbirine kattığı anlamdır. Buna göre devlet hâkimiyeti, "bir devletin, belirli bir ülke içerisinde kullandığı, devlet iradesine bağlı en yüksek iktidar ve salahiyet" olarak tanımlanabilir (Kubalı, 1950: 195).

Devlet tüzel kişiliğine bağlı olan hâkimiyet, bu gücü elinde tutan siyasi iktidarın, kendi çevresindeki diğer otoritelerden üstün ve rakipsiz olmasını sağlar. Devletin kendi bünyesinden kaynaklanan aslî bir güç olan hâkimiyet, klasik ifadesiyle "bölünemez ve bir başkasına devredilemez." (Üçok-Mumcu, 1991: 167) Ancak bu gücün meşru sayılabilmesi, icra edilen topluluk tarafından kabul edilmiş olmasına bağlıdır. "Aksi halde devlet yok, zorbalık vardır." (Kafesoğlu, 1998: 248).

Hâkimiyet, bir devletin siyasî, hukukî ve içtimaî bir müessese haline gelmesini temin eden varlık şartlarından, yani devletin unsurlarından biridir[1]. Bunu devletin diğer unsurları tamamlar. Bu unsurlar ise hâkimiyetin kullanıldığı sınırları belirli bir toprak (ülke)[2], bu toprak parçası üzerinde yaşayan ve hâkimiyetin icra edildiği halk (nüfus)[3] ve devlet

1) Devlete fiilî ve hukukî varlığını kazandıran hâkimiyet, iki şekilde görülür. Bunlardan "dış hâkimiyet", bir devletin diğer devletlerle olan münasebetlerini, bir başka devletin baskısı, aracılığı ve müdahalesi olmadan dilediği gibi tayin etmesi ve karar vermesidir."Yani devletlerarasında hukukî bir eşitliğin olması, birinin diğerine emir vermemesi ve onun iç hâkimiyet haklarına müdahale etmemesidir. "İç hâkimiyet" ise bir devletin, sınırları içerisinde oturan bütün insanlar ve hükmî şahıslar üzerinde hâiz olduğu üstün iktidar ve salahiyet olup devlet bu gücüne dayanarak umûmî menfaatlerini koruma, kanun koymak, vergi toplamak, savunma tedbirleri almak, adaleti sağlamak, iç nizam ve asayişi temin etmek ve ayrıca diğer her türlü âmme hizmetini görmek gibi hukukî uygulamaları tatbik eder (Kubalı, 1950: 196 vd.; Donuk, 1981: 29).

2) "Ülke", devletin beşerî unsuru olan "nüfus"un yerleştiği ve devlet hâkimiyetinin doğrudan doğruya tatbik edildiği mekân veya sahadır. Fizikî özellikleri, coğrafî ve jeopolitik konumu ve iklimi ile devletin genel karakteri üzerinde müessir bir rol icra eder. Bir devletin varolabilmesi için, diğer devletlerden belirli sınırlarla ayrılmış bir toprak parçasına, "ülke"ye sahip olması gerekir. İnsanlar, tarihin her döneminde yeryüzünün çeşitli yerlerine yerleşerek orayı yurt tutmuşlardır. "Vatan" kavramıyla ifade edilen bu yerler, her türlü maddî ve manevî ihtiyaçlarını temin için gerekli olduğundan, gerekirse uğruna can verilebilecek kutsal topraklar olarak benimsenmiştir. Bu sebeple devlet ve ülke kavramları adeta eş anlamlı hale gelmiş hatta birçok devlet, kurulduğu ülkenin adıyla anılmıştır. Ülke sınırları, yer altı, yer üstü ve suları da içerisine alan üç boyutlu maddî bir çerçevedir. Bu çerçeve, üzerinde yaşayan insanlarla beraber, mutlak devlet hâkimiyetine tâbidir. Bu arada nüfus unsurunda olduğu gibi ülke sınırlarının genişliği için de bir şey söylemek mümkün değildir. Zira bu da zaman ve şartlara göre değişebilir (Kubalı, 1950: 167; Demir-Karatepe, 1989: 37).

3) Devlet, her şeyden önce beşerî bir müessesedir. Dolayısıyla sayısı az veya çok bir insan topluluğu olmadan devletten bahsetmek mümkün değildir. Devleti oluşturan "nüfus unsuru"nda aranan başlıca özellik, bağımsız bir siyasî topluluk halinde teşkilatlanma istek ve kabiliyetidir. Bu aşamayı gerçekleştiren toplulukta görülmesi gereken bir diğer özellik de devletlerini yani bağımsızlıklarını koruma

hâkimiyetinin ülke içerisinde yaşayan insanlar üzerinde sistemli bir şekilde fiili ve resmi olarak uygulanmasını sağlayan devlet organları (siyasi teşkilatlanma)dır. Bunlar devletin siyasî, hukukî ve içtimaî bir müessese haline gelmesini temin eden "varlık şartları" olup, herhangi birinin yokluğu, devletin de yokluğu anlamına gelir (Kubalı, 1950: 167).

Devlet hâkimiyetinin sınırları, devlet ve hâkimiyet anlayışlarına göre farklılık arz eder. Fakat neticede her devletin hâkimiyeti, ait olduğu kültür muhitinin özellikleri ve halk tarafından meşrû kabul edilen hukukla sınırlandırılmıştır. Diğer bir ifade ile bir devletin ve bu devleti ifade eden siyasi hâkimiyetin mahiyeti, fonksiyonları, yapılanma biçimleri ve ahlakî sınırları kendi kültür muhitinin özellikleriyle ve toplumların dünya görüşleriyle şekillenmiştir (Davutoğlu, 1994: 235).

1- İlk Türk Devletlerinde Hâkimiyet Anlayışı

Eski Türklerde devlet ve hâkimiyet anlayışı hakkında birçok araştırma yapılmıştır. Bütün bu araştırmalardan elde edilen neticelere göre Türk Kağanı, insanları idare etmek üzere Tanrı tarafından gönderilmiş (Güngör, II, 1994: 511) ve yine Tanrı tarafından kendisine bahşedilen siyasî iktidar yani "kut" ile donatılmıştır (Güler, 1987: 17-19). Buna göre hâkimiyetin menşei ilahîdir ve Türk Kağanı, Gök-Tanrının yeryüzündeki temsilcisi durumundadır (Arslan, 1990: 224).

Eski Türk kağanlarının unvanları, bu düşünceyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Asya Hun hükümdarı Mete, Çin İmparatoruna yazdığı bir mektupta kendisini "Gök (Tanrı) tarafından tahta çıkarılmış, Büyük Hun İmparatoru (Şanyü)" olarak nitelendirmekte (Ögel, 1981: 439), "Tanrı-kut" unvanını kullanmaktadır (Ögel, 1988: 593). Hsia Hun Devleti tanhusu He-lien Po Po kendisinin "hükümdar olmasının Tanrı tarafından kararlaştırıldığını" söylemiştir (Kafesoğlu, 1998: 249). Avrupa Hunlarının efsanevi hükümdarı Attila ile ilgili de buna benzer kayıtlar mevcuttur. Attila'nın Avrupalılar tarafından da "Tanrının kılıcı" veya "kırbacı" şeklinde nitelendirilmesi dikkat çekicidir (Eckhardt, 1982: 123 vd).

Bu konudaki örneklere Orhun Abideleri'nde de rastlanır. Kitabelerde geçen "Tanrıya benzer, Tanrıda olmuş Türk Bilge Kağan", "baban kağan ile anam hatunu… Tanrı tahta oturttu", "Tanrı irade ettiği, kut'um olduğu için kağan oldum", "Tanrı buyurduğu için Bilge Kağan tahta oturdum" gibi ifadeler, Türklerde hâkimiyetin menşeinin ilahî olduğunu ve Türk Kağanının, Gök-Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak benimsendiğini göstermektedir. Uygurlar ve diğer Türk devletlerinde de aynı telakkinin izlerine rastlanmaktadır (Kafesoğlu, 1998: 248-249; Donuk, 1981: 49-50; Ögel, 1988: 594-595; Arslan, 1990: 226 vd).

---

düşüncesidir. Böylece nüfus unsuru, devletin hem teşekkülü hem de bekası için birinci derecede elzem olan maddî bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş devlet anlayışında nüfus, "millet" tabiriyle karşılanmaktadır. Zira günümüzde her toplumun bir devlet meydana getiremeyeceği, devletin oluşabilmesi için o toplumun "millet" seviyesine ulaşmış olması gerektiği kabul edilmektedir. Bundan başka "halk", "toplum", "tebaa" gibi tabirler de nüfus unsuru içerisinde yer alıyor olmasına rağmen bunlar millet kavramını karşılamamaktadır. Millet, en ileri cemiyet tipi olup" müşterek bağları olan insanları" ifade ederken, mesela "halk" tabiri,"tek tek sayılabilen insan yığınından ibarettir." (Taneri, 1993a: 81, Niyazi, 1979: 58 vd.)

Bununla beraber Türk kağanının ilahi menşei düşüncesinin ona hiçbir zaman olağan üstü bir varlık ya da Tanrı-kral vasfını kazandırmadığına dikkat çekmek gerekir. Türk kağanı, kendisine kut ile verilmiş olan otorite ve hâkimiyetin, gözle görülen cismanî bir sembolü halinde (Alföndi, 1943: 507) olmakla beraber, bütün yetki ve vasıflarını kanun ve töreye göre kullanmak zorundadır. Zira o, hâkimiyeti icra ederken başta Tanrı olmak üzere halkına ve töreye karşı sorumludur (Ögel, 1988: 352 vd.). Buna karşılık kanun ve törenin tatbik sahası bulabilmesi de kut'a, yani siyasî iktidara bağlıdır (İnalcık, 1966: 268). Bu şekliyle Kağan, üzerine düşen ve töre tarafından belirlenmiş olan vazifeleri yapmak zorundadır (Donuk, 1981: 52-53.). Aksi takdirde kut'un kaldırılmış olduğuna hükmedilir ve Kağanlık başkasına verilir (Ögel, 1982: 173 vd; Genç, 1981: 71-72.; Kafesoğlu, 1998: 249 vd).

Bu bilgiler, Türk devletlerinde "karizmatik" menşeli kanunî bir hâkimiyet anlayışının esas olduğunu göstermektedir[4]. Karizma, yani insanüstü lütuf ve inayetle (kut'la) donatılmış olma gücü, idare edilenlerce meşruluğun kaynağı olarak kabul edilmekte, ancak hükümdarın bu karizması, ona sınırsız bir güç sağlayamamaktadır. Zira Kağan töreye ve muhtelif kurultaylarda alınan kararlara aykırı davranamaz. Ülkeyi iyi yönetemediğinde halk uzun süre tahammül göstermez ve aynı hanedana mensup başka birini Kağan seçerek, eski Kağanı tahttan indirir (Akman, 1997: 28-29).

Kut'un en önemli özelliklerinden birisi de yalnızca Tanrı'nın uygun gördüğü veya verdiği olduğu soyda bulunmasıdır (Ögel, 1982: 203; Mori, 1978: 220). Dolayısıyla bu kut'lu ailenin bütün mensupları kut'lu kanı taşıdıkları için, hükümdar olma bakımından aynı hakka sahiptir (Yıldırım, 1991: 519-530). Yani kut verilen hükümdarın bu üstün özelliği, ırsî olarak çocuklarına ve diğer hanedan üyelerine geçer. Buna bağlı olarak dev-

4) Devletin bir unsuru olarak hâkimiyetin, menşei ve kaynağı hakkında değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan birinde hâkimiyet teokratik ve demokratik olmak üzere ikiye ayrılır. Max Weber ise hâkimiyeti gelenekçi, karizmatik ve kanuni hâkimiyet olmak üzere üçe ayırır. Buna göre Gelenekçi hâkimiyet şekli "mevcut bir sosyal düzeni devam ettirme" prensibine dayanmaktadır. Eskiden beri devam ede gelen ve değiştirilemeyeceğine inanılan bu düzen, kutsal kabul edilmektedir. Kimin hükümdar olacağı geleneklerce belirlenmiştir. Hâkimiyetin icrası ve sınırları yazılı bir hukukla değil, örf, adet ve geleneklerle yürütülmekte ve tespit edilmektedir. İcradaki aksaklıklar, sistemin değil uygulayıcıların hatalarıdır. İdareciler halkın geleneklerine ait bir şeyi değiştiremezler. Aksi takdirde halkın şüphe ve tepkisi oluşur. Karizmatik hâkimiyet ise geleneklere ve eskiden beri alışılmış davranışlara değil, hükümdara "Tanrı tarafından lütfedilen üstün vasıflara" dayanmaktadır. "Karizma" denilen bu üstün vasıflarla donatılmış hükümdar, idare ettiği toplulukta "olağan üstü bir güçle donatılmış biri" olarak telakkî edildiğinden, ona bağlılık çok yüksek seviyededir. Gelenek ve alışkanlıklarla ilgisi olmadığından, bu hâkimiyeti icra eden hükümdarın topluma yeni uygulamalar getirmesi ve yeni hedefler göstermesi gayet kolaydır. Hükümdarın davranışları halk için her zaman büyük önem ifade etmez ve tepkiye yol açmaz. Zira Tanrı bağışının belirtileri hep halkın lehine olmaya bilir. Karizmayla donatılmış hükümdar, korkunç davranışlarda buluna bileceği gibi müşfik ve merhametli de olabilir. Önemli olan halkın, hükümdarın bu tavırlarını "karizma" anlayışı sebebiyle meşru kabul etmesidir. Hükümdar, her zaman için başkalarının yapamayacağa işleri yapmak üzere Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Hâkimiyet ise çağdaş hükümranlık anlayışıdır. Hükümdar,"belirli bir hukuka tâbi kılınmıştır." Böylece halk ve hükümdar, kanun karşısında eşit hale getirilmiştir. Hükümdarla beraber diğer bütün icracılar, kanunu yürütmekle görevlidir (Arslan, 1990: 231-232; Donuk, 1981: 30-31.).

leti yönetme yetkisi, hanedan üyelerinin ortak hakkı sayılır ve "sonucuna katlanmak şartıyla her hanedan üyesinin mevcut Kağanın yerine geçmek için faaliyette bulunma hakkı vardır." (Taneri, 1993b: 46)

Bu durum yani hâkimiyetin belli bir şahsa değil, bütün aileye ait olması anlayışı, "ülüş" veya "ortak hâkimiyet" prensibini de beraberinde getirmiştir (Akman, 1997: 113-119; Togan, 1981: 285-301; İnan, 1988). Ülüş'ün Türk kamu hukuku bakımından anlamı, ülke topraklarının devletin müşterek sahibi konumunda olan hanedan üyeleri arasında taksim edilmesidir. Bu gelenek, taht mücadelelerini de beraberinde getirmesine rağmen, bütün Türk devletinde uygulanmıştır (Kafesoğlu, 1988: 365-367).

Türk hâkimiyet telakkisinin bu yapısı, "veraset usulü"nü de şekillendirmiştir. Şöyle ki Türk tarihi boyunca veliaht tayini, büyük veya küçük oğlun tahta çıkması ya da hanedanın en yaşlı üyesinin hükümdar olması gibi usullerin zaman zaman uygulandığı biliniyorsa taht, her zaman ilahî takdire açık tutulmuş, herhangi bir veraset usulü, töre ve kanun haline gelmemiştir (İnalcık, 1959: 69-73; Arslan 1990: 234 vd)[5].

Bu konuda kurultayların mühim rolüne de dikkat çekmek gerekir. Hanedan mensupları, büyük kumandanlar, memurlar ve tâbi beylerin iştirak ettiği kurultay toplantıları, hakiki bir seçim meclisi olmaktan uzak ise de, bir cülus ve biat merasimi yapılması İnalcık, 1959: 81) ve burada alınan kararların bağlayıcı nitelikte olması bakımından önemlidir (Ögel, 1982: 73vd).

2- İslam'da Hâkimiyet ve Hilafet

İslam hukukunda otorite ile iktidar arasında bir ayrım yapılmadığı bilinmektedir. Şeriat, tek bir otoriteyi, yani "imam"ın otoritesini tanır (Rosenthal, 1996: 35). İslam devletinde otorite prensibi ve ondan doğan iktidar, halife veya büyük imamın şahıslarında geleneksel olarak temsil edilir (Mantran, 1981: 179-180).

Bununla beraber hâkimiyet Allah'a aittir (Mevdudî, 1996: 20-29). Ancak Allah'ın siyasi hususlarda doğrudan doğruya hâkimiyeti icra etmeyeceği malumdur (Harun Han Şirvanî, 1965: 308). Dolayısıyla ülkeyi idare edecek (Mantran, 1981: 180.), ibadet ve şeriatı uygulayacak, orduları komuta edecek, yoksulları evlendirecek ve Müslümanlar arasında ganimeti dağıtacak bir imam veya halifeye gerek duyulmuştur (Macit 1990: 117). Bunun için de Allah tarafından bu işleri gerçekleştirmek üzere vekil veya vekiller tayin edilmiştir. Bu vekil bizzat Allah'ın iradesine dâhil olup bir emanetçi, naip veya tevzi ve taksim edici durumundadır. Yani hiçbir zaman hâkimiyet hakkının doğrudan doğruya sahibi değildir (Eryarsoy, 1995: 77 vd).

İslam'da kamu hukuku alanında pek fazla hüküm bulunmaması (Barkan, 1993: 185; Mumcu, 1985: 29), bu konudaki uygulamaların İslam hükümdarının yetkisiyle şekillenmesine imkân vermiştir. Şüphesiz bu yetkinin şeriat dışına çıkmaması gerekir (Kösoğlu,

5) Bu durumun, tahta, güçlü ve yetenekli olanın geçmesine imkân tanıyacağına işaret eden bazı araştırmacılar, Türk veraset usulünü "Liyakat Sistemi" olarak nitelendirmişlerdir (Kafesoğlu, 1987: 64-66.).

1997: 168). Bunun gibi Kuran'da hükümet şekli hakkında da ayet yoktur. Ancak memleket idaresi hakkında verilen meşveret ve ulu'l-emr'e itaat düsturları (Umur, 1987: 209 vd.) İslam devleti içinde hâkimiyeti icra için bir hükümdarın var olması gerektiğine işaret eder[6]. Aksi halde devletsiz ve hükümdarsız bir İslam toplumundan bahsetmek mümkün olmayacaktır (Üçok-Mumcu, 1991: 51-55).

İslam devletinin başkanına halife, emirü'l-müminin, imam gibi adlar verilmekte ise de, bunlardan en çok kullanılanı "halife" veya "hilafet"tir (Zeydan, I., 1971: 158 vd.). Hz. Muhammed bir peygamber hem de son peygamber (hatemü'l-enbiyâ) olduğu için, yerine gelecek olan kişinin onunla aynı derecede olması veya aynı sıfatı taşıması mümkün olamazdı. Ondan sonra gelecek olan lider, İslam ümmetinin ancak siyasi lideri olabilirdi. Nitekim Hz. Peygamberin yerine İslam ümmetinin idaresine seçilen Hz. Ebubekir, kendisine "Allah Resulünün halefi" (halîfetu resûlillah) unvanını verdi. Daha sonra "Allah Resulünün halefinin halefi (halîfetu halîfeti resûlillah)" unvanını alan Hz. Ömer'le beraber, halifeden başka "emîrü'l-mü'minîn" unvanı da kullanılmaya başlandı. Halifelerin aldıkları bu unvan asıl manasıyla hükümdarın siyasî fonksiyonlarını gösterdiği halde, halifenin dinî fonksiyonlarını göstermek için de "imam" unvanı kullanılmaktaydı. Yani halifenin diyanet işlerini idaresi de göz önünde tutulmaktaydı. Ancak imamlık ruhanî değil, siyasî bir memuriyet idi (Kayaoğlu, 1985: 17-19; Pritsch, 1943: 81-82).

Bu şekliyle halifeyi, İslam ümmetinin "Hz. Peygamberden sonra dini koruması ve dünya işlerini dinî bir siyasetle idare etmesi için başlarına geçirdikleri kişi" olarak tarif etmek mümkündür (Nesefî, 1975: 187; Aktan, 1991: 613 vd). Gerekli şartlara ve vasıflara sahip kişiler arasından seçilir (Zeydan, I., 1971: 159 vd; Üçok-Mumcu, 1991: 51-55; Nesefî, 1975: 187) ve Hz. Peygamber zamanında da görülen biat (Pritsch, 1943: 82; Zeydan, I., 1971: 164 vd), yani sadakat yemini usulüyle, Kur'an-ı Kerim'e itaat şartına bağlı bir çeşit sosyal mukavele ile icra yetkisi kazanır (Akgündüz, 1989: 16).

Hulefâ-yı Râşidîn döneminde ilk halife olan Hz. Ebubekir'in Ensar'la Muhacirin arasında yapılan istişare sonrasında, Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir tarafından aday gösterilmek suretiyle Halife olarak belirlendiği malumdur. Hz. Osman ise Hz. Ömer tarafından teklif edilen adaylardan oluşan şura tarafından halife seçilmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonucunda ortaya çıkan karışıklık döneminde hilafet makamına gelen Hz. Ali'nin de şura esasına göre halife seçildiği bilinmektedir. Ancak Muaviye ona biat etmeyerek Şam'da kendi halifeliğini ilan etmiş ve böylece iki taraf arasında mücadele başlamıştır. İslam âlemini günümüze kadar gelen bir tefrikaya götüren bu mücadele neticesinde kimin halife olacağı kesin surette kesinlik kazanmamıştır. Hz. Ali'nin şehit edilmesinin ardından Hz. Ali'nin oğlu Hasan, babasının taraftarları tarafından halife tayin edilmiş ise de Muaviye ile mücadeleye devam edemeyerek bir müddet sonra hilafetten feragat etmiştir[7].

---

6) Buna karşılık İslam'da devlete ihtiyaç olmadığına dair görüşler de mevcuttur (Niyazi, 1989: 54 vd.).

7) Hz. Hasan'ın Hz. Ali taraftarlarınca halife olarak belirlenmesi sırasında Hz. Ali'nin yaralı bulunduğu, kendisine "Hasan'a biat edelim mi?" sorusunu yöneltenlere "size bunu ne tavsiye ederim ne de yapmayınız derim" şeklinde cevap vermiştir (Aktan, 1991: 614.).

Muaviye'nin hilafeti kuvvet yoluyla ele geçirmesi, şura sistemini ortadan kaldırmıştır. Kendi oğlunu veliaht tayin etmesiyle beraber de hilafet, saltanat rejimine dönüşmüş[8] ve bu tarihten itibaren halifeler veliahtlık usulüyle atanmaya başlamıştır (Mantran, 1981: 183-184; Niyazi, 1989: 76 vd). Şu halde hilafetin bu değişiklikle dinî fonksiyonlarını kaybettiği ve tamamen eski Bizans veya Arap hükümdarlarıyla aynı mahiyete büründüğü söylenebilir.

Abbasîler döneminde de veliahtlık sistemi devam etmekle beraber, hilafetin mahiyetinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Başlangıçta hem dinî hem de siyasî otoriteyi ellerinde bulunduran Abbasî halifeleri, IX. yüzyıl ortalarından itibaren siyasî fonksiyonlarından uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu görevi vezirler ve askeri emirlere bırakan Abbasî halifeleri tamamen dinî bir lider haline gelmişlerdir[9]. Bu durum vezir ve askerî emirlerin siyasî kuvvetini artırmış, eyalet valilerinin bağımsız birer İslam devleti haline gelmesine ve Abbasî hilafetinin siyasi karışıklıklarla karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. 908-932 yılları arasında hilafet makamında kalan Halife Muktedir'in öldürülerek yerine Kahir Billah'ın geçmesinden sonra karışıklık daha da artmıştır. Kısa süreli değişikliklerden sonra hilafet makamına gelen Ebu'l-Abbas (Razi Billah) zamanında "emîrü'l-ümerâ" makamı tahsis edilmiştir. Ancak 935 tarihinde bu makama tayin olunan Muhammed b. Raik, gün geçtikçe halifenin geriye kalan bütün otorite ve dünyevî yetkilerini de elinden almış ve böylece Hilafet makamı bütün siyasî etkinliğini kaybetmiştir. Halifenin elinde sadece unvanı ve Bağdat sancağı kalmıştır (Pritsch, 1943: 85).

Bununla beraber halifenin İslam hükümdarları üzerindeki etkisi manevi olarak devam etmiştir. Saltanatlarını meşrulaştırıp sağlamlaştırmak için kendilerinden menşur isteyen Müslüman vali ve hükümdarlara istedikleri menşurları göndermişler, siyasî yetkiler vermişler, hatta siyasî otoritelerini onlardan birine devredebilmişlerdir (Aktan, 1991: 615).

3- Türkler ve İslam Âmme Hukuku

Önceden beri muayyen ve kökleşmiş bir hukuk sistemine, anane ve geleneğe, teşkilat esasları ve hâkimiyet mefhumuna sahip olan Türkler, İslam âlemine yeni bir hukuk ve devlet anlayışıyla girmişlerdir (Köprülü, 1938: 39 vd; Kösoğlu, 1997: 224). Kuzey Çin'den Karadeniz'in kuzeyi ve Ön-Asya'ya kadar kurdukları bütün Türk devletlerinde muhafaza edilen bu gelenek, İslamiyet'in kabulünden sonra da devam etmiştir (Taneri, 1993b: 46-47).

İslamiyet, toplumlar için yepyeni bir nizam ve hayat tarzı getirmesine rağmen, onların eski kültür öğelerini ve alışkanlıklarını toptan veya tamamen reddetmemiştir (Niyazi,

8) Bu konuda bir hadis-i şerif rivayeti vardır. Sahihliği tartışmalı bu hadiste Hz. Peygamber, kendisinden sonra hilafetin 30 yıl devam edeceği ve daha sonra hilafetin saltanata dönüşeceğini söylemektedir (Savaş, 1993: 192-193).

9) Köprülü, İslam zihniyetine yabancı olan bu çifte hâkimiyet prensibini, Bizans ve İran etkisine bağlamaktadır (Köprülü, 1938: 56-57). Pritsch ise Emevîler dönemindeki değişikliği Bizans ve Yunan'a, Abbasîler dönemindeki değişmeyi ise İran tesirine bağlamaktadır (Pritsch, 1943: 83-84).

1989: 13). Bu durum, İslam hukukunun talî bir kaynağı olarak, örfî/sultanî hukuk müessesesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Macit, 1990: 25). Hatta Hz. Muhammed'in bazı eski Arap örf ve adetlerini, tabiî ki İslam çerçevesine uyanları, devam ettirmesi sebebiyle, o örf ve adetlerin "sünnet" olduğu ve dolayısıyla örf ve adet prensibinin sünnetle aynı şey olduğunu kabul edenler dahi vardır (Niyazi, 1993: 51; Umur, 1987: 164) Yine Hanefî fıkhı "örf"ü, icmânın bir şekli olarak görür ki, bunların dayanağı "Müslümanlara göre iyi olan, Allah indinde de makbûldur" hadis-i şerifidir (Umur, 1987: 165; Şener, 1990: 30-31). Böylece "sahabe devrinden beri İslam ümmeti arasında teâmül haline gelip hakkında nâss bulunmayan, ancak müctehidler tarafından da takrir edilen ve kendisiyle amel olunan bir Örf, icmâ gibi telakki edilmiş" ve neticede meşrû bir kaynak olarak İslam hukuku ve şeriatı içerisinde yerini almıştır (İnalcık, 1996a: 320).

Ancak bizim burada üzerinde duracağımız "örf" mefhumu, bugün kullandığımız manasından yani "örf ü adât"tan farklı bir mahiyette olup[10] hususî manasıyla "hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak; şeriatın şümulüne girmeyen konularda, cemiyetin hayrı için koyduğu kanunlar ve bu kanunları koyma salâhiyeti" yani "Örf-i Sultanî"dir (İnalcık, 1996a: 319-320). Fakat birçok İslam müellifinin, "Örf ü Adât" ile "Örf-i Sultanî" arasındaki yakın münasebetten dolayı, iki tabiri de kullandıkları görülmektedir. Gerçekten de örfî kanunların birçoğu, menşe itibarıyla örf ü adâttan ibarettir (Umur, 1987: 164-165; Şener, 1990: 30).

İslam hukukunun, kamu hukuku alanında pek fazla esas prensip koymadığı malumdur (Mumcu, 1985: 28-29; Kösoğlu, 1997: 168). Daha sonraki dönemlerde de İslam âmme hukuku, özel hukuk kadar gelişmemiştir (Şener, 1990: 29; Üçok-Mumcu, 1991: 51 vd). Böylece bilhassa idare ve teşkilat hukuku ile âmme müesseselerinde, kendine has şekiller ortaya koyan ve Şer'î hukuk kaidelerinden farklı bünye ve inkişâfa sahip bulunan bir Örfî veya Millî hukukun gelişmesi zarurî olmuştur (Barkan, 1993: 186). Zira devletsiz düşünülemeyecek bir İslam toplumunun (Eryarsoy, 1995: 41; Niyazi, 1989: 23) devlet ve idaresi konusunda uygulayacağı usûl ve kaidelere ihtiyacı vardır (Mumcu, 1985: 29). Ancak bunun için, hükümdarın devlet içinde tam manasıyla mutlak bir mevki kazanması ve devlet menfaatlerinin her şeyin fevkinde sayılması gereklidir. İşte bu aşamada, Örfî hukukun İslam devlet anlayışı içerisinde kuvvet ve ehemmiyet kazanması, Müslüman-Türk Devletlerinin kurulmasıyla aynı zamanda olmuştur (İnalcık, 1996a: 319). Bunun en güzel örneklerine Karahanlı, Gazneli ve Selçuklular dönemine ait eserlerde rastlanır. Bu dönem müellifleri, Türk hükümdarlarını aynı zamanda da "ideal bir İslam hükümdarı" gibi göstermeye gayret etmişlerdir (Köprülü, 1938: 59-60). Türk kültür tarihinin en önemli eserleri arasında yer alan Kutadgu Bilig, töreye dayanan devlet ve hâkimiyet anlayışının, İslamî değer ve kavramlarla yenilenmesinde başka bir şey değildir (Arslan, 1990: 230). Nitekim eserin ismi bile "kutadmak" yani "kut sahibi kılmak, kut'a erişmek" fiilinden gelmekte olup, "siyasî otorite bilgisi", "devlet olma, devletli olma" anlamlarını yansıtmaktadır (Güler, 1987: 18-19). Başta Türk İslam hükümdarı olmak üzere, Müslü-

10) Bu manadaki örf, Osmanlı kaynaklarında sadece "adet" veya "örf-i maruf" diye geçmektedir.

man-Türk halkına kut'lu olmanın yolları gösterilmektedir (Donuk, 1982: 104 vd; Kösoğlu, 1997: 127). Yine Kaşgarlı Mahmut'un eserinin muhtelif yerlerinde, Siyaset-name'de ve Oğuz Kağan destanında da bir yandan eski Türk gelenekleri muhafaza edilirken, diğer yandan da buna İslamî kaide, kavram ve uygulamaların eklendiği görülmektedir (Arslan, 1990: 230; Kösoğlu, 1997: 124 vd).

Bununla beraber Türk hâkimiyet telakkisindeki İslamî etkinin, mahiyet itibarıyla oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Nitekim gerek Karahanlı ve Gazneli devletlerinin gerekse Selçuklu ve daha sonraki Türk-İslam devletleri incelendiğinde, Türk devlet ve hâkimiyet anlayışının "İslamî cila altında" hâkim olduğu görülür (Köprülü, 1938: 61).

Selçukluların İslam ülkelerine hâkim olmalarıyla İslam medeniyeti ve Müslüman kavimlerin tarihinde yeni bir dönemin başladığı, siyasi olduğu kadar içtimai, iktisadi ve kültürel bakımdan da büyük değişikliklerin yaşandığı bir gerçektir (Turan, 1993: 69). Aynı şekilde Türk âmme hukuku ve müesseselerinin en önemli dönemi de İslam âmme hukuku ve müesseseleri üzerinde bariz tesirler bırakması bakımından Büyük Selçuklu Devleti dönemidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Karahanlı ve Gazneli gibi Müslüman Türk devletleri de devlet yönetiminde eski Türk geleneklerini büyük ölçüde korumalarına rağmen, bunların diğer Müslüman devletleri çok fazla etkilediği söylenemez. Ancak Abbasî halifelerini maddi hâkimiyetleri altına aldıktan sonra Şii Fatımi hilafetinin nüfuzu altındaki Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika dışında Yakın Doğu İslam dünyası üzerinde siyasi bir hegemonya kuran Selçukluların, siyasî hâkimiyetlerinin etkisiyle İslam dünyası üzerinde hukuki kültür bakımından da geniş ve devamlı bir etkide bulundukları görülmektedir. Hâkimiyet telakkisi, devlet teşkilatı, hukuki sembol, rütbe, unvan ve memuriyetler gibi birçok uygulamada tespit edilen bu etkinin bir göstergesi de Selçuklu Devletinin merkezi otoritesinin azaldığı hatta yıkıldığı dönemden sonra ona varis olarak ortaya çıkan Türk ve İslam devletlerinde Selçuklu ananelerinin devam etmesidir (Köprülü, 1938: 61-63).

Bunun yanında Selçukluların İslam devletleri üzerindeki bu etkileri dışında İslam âmme hukukunda da önemli bir değişimi de sağladıkları görülmektedir. Bu değişiklik Türklerin daha önceki devirlerinde, bilhassa Göktürklerde, Uygurlarda ve Hazarlarda mevcut olan "din ve dünya işlerini birbirinden ayırmak" prensibidir (Kafesoğlu, 1992: 81). Nitekim Selçuklulardan önce bölgede bulunan İslam devletleri ve eski Türk ananelerine bağlı olan Karahanlı, Gazneli gibi Müslüman-Türk devletlerinin hükümdarları "halifeye bağlı Müslüman emiri" durumundaydılar. Bu teşekküller daima halifenin yüksek otoritesini tanımak ve her çeşit icraatta dinî hükümler çerçevesinde kalmak, meselelerini mümkün olduğu kadar şeriata bağlamak gayretinde idiler ve İslamiyet'in uzak sınırlarında gelişen bu devletler "laiklik" kavramı ile ilgili bir fikrî temele de sahip değildiler. Hâlbuki Selçuklular, Abbasî hilafet merkezi Bağdat'ı kendi hâkimiyet sahası içine aldıktan sonra da hilafet merkezine Türk İmparatorluğunun bir vilayeti, başkentten sonra gelen ikinci büyük şehri gözü ile bakmış ve sultanlar daima saygı gösterdikleri halifeyi muhterem bir vatandaş addetmişlerdir. İlk defa Barthold tarafından işaret edilen Selçuklu devletindeki bu laiklik fikrî 1055'te Bağdat'a giren Tuğrul Beyin, halife el-Kaim'in yıllık

para ve erzak tahsisatını arttırmakla iktifa ederek dünyevî meseleleri kendi üzerine alması şeklinde tatbik mevkiine konmuştur[11].

Daha sonra halifeler Selçuklu sultanı tarafından hilafet makamına ıktâ edilen araziden geçim ve gelirlerini sağlamışlardır. Bu durum İslam devletine âmme hukuku yönünden mühim bir değişiklik getirmiştir. Buna göre, sultan ile halife, biri dünyevî, diğeri dinî iki ayrı salahiyet sahasının birbirine denk başları haline gelmişlerdir. Selçuklu hükümdarı artık "halifeye bağlı Müslüman emîri" değil, fakat saltanatın gerçek sahibi ve dünya meselelerinden tek sorumlu şahıs idi. O kadar ki, zaman zaman halifenin bizzat sultanlar tarafından tanınması icap ediyordu. Bundan dolayı Büyük Sultan Melikşah, imparatorluğun ilgili işleri Sünnî mezhebindeki kadıların şer'î hükümlerine göre yürütülmekte iken, büyük bir hukukçular heyeti toplayarak, medenî hukuka ait yeni hükümler getiren kanunlar çıkarabiliyor ve mesela Süleymanşah'a Anadolu kıtası hükümdarlığı menşurunu verebiliyor ve halife de buna, sırf İslamî usûl bakımından, saltanatı tasdik hususunda iştirak ediyordu. Melikşah kanunlarının tatbik edildiği Sultan Sencer zamanında da durum bundan farklı değildir. Tuğrul Beyden beri devam eden Bağdat'ın askerî ve sivil idaresinin saltanat başkentinin tayin ettiği şıhne'ler ve amîd'lere verilerek, halifenin vazife ve salahiyetlerinin yalnız şer'î meselelerin halli ile ziyaretleri kabul etmek, sultana ve tabi hükümdarlara hil'atler ve bir takım unvanlar vermek gibi öteden beri adet hükmünde olan merasimle sınırlandırılmıştır[12].

4- İslam Âmme Hukukunun Türk Hâkimiyet Telakkisine Tesiri

İslam âmme hukukunun Türk hâkimiyet telakkisini üzerindeki en bariz tesiri, Selçuklu Devletinin kuruluşundan itibaren başlayan, ancak tam anlamıyla Osmanlı Devleti döneminde uygulanan "merkeziyetçi devlet" anlayışıdır (Turan, II, 1999: 10-11).

Daha önce izah ettiğimiz gibi Türk hâkimiyet telakkisinin temelinde yer alan "kut" anlayışı, "kut"lu kanı taşıyan hükümdar ailesinin bütün bireylerine hükümdar olabilme hakkı tanıyordu. Buna bağlı olarak da devlet hanedan üyelerinin ortak malı sayılıyor ve sonucuna katlanmak şartıyla her hanedan üyesinin Kağanın yerine geçmek için faaliyette bulunma hakkı bulunuyordu. Hâkimiyetin belli bir şahsa değil, bütün aileye ait olması ise "ülüş" veya "ortak hâkimiyet" prensibini beraberinde getirmişti. Bu prensibe göre ülke toprakları, devletin müşterek sahibi konumunda olan hanedan üyeleri arasında, hatta bazen boy beyleri arasında taksim edilirdi.

---

11) "Büveyhîler zamanında halifenin dünya işlerinden uzak tutulmuş olmasının -Şiî bir idarenin tahakkümü altında Sünnî ahkâmını zaten yürütülemeyeceği düşünülür ise- laiklik prensibi ile alakası olmadığı anlaşılır." (Kafesoğlu, 1992: 82-83).

12) "Selçuklu İmparatorluğunun parçalanmasına sebep olan kardeş mücadeleleri zamanında devletin zayıflığından faydalanarak eski dünyevî iktidarı tekrar kurmak isteyen halifelerin Irak Selçuklu devletinin yıkılışında, Harezmşahlar devletinin çöküşü ve İslam ülkelerinin Moğol istilası ve esareti altına düşüşünde oynadıkları menfî rol malûmdur. Bütün bunlara rağmen, Selçukluların İslam âlemine getirdikleri laiklik anlayışı devam ettirilmiş, bundan sonra Bağdat ve Mısır halifeleri mümkün mertebe dünya işlerine karıştırılmamış, Nihayet XVI. yüzyılda, Osmanlı padişahı Yavuz Selim'in hilafet vazife ve salahiyetlerini de kendi üzerine alması ile bu mesele fiilen kapanmıştır." (Kafesoğlu, 1992: 82-83).

Bu uygulama Osman Turan'ın "Türk feodal devlet sistemi" adını verdiği bir yapının doğmasına sebep olmuştur. Her ne kadar bu sistem kuvvetli şahsiyetlerin meydana çıkmasına yardım etmiş ise de Türk devlet ve imparatorluklarında taht kavgaları, boy beylerinin isyanları gibi iç mücadeleleri ve bu mücadeleler sonunda parçalanmalarını da beraberinde getirmiştir. İslamî dönemde kurulan ilk Türk devletleri de bu usulü devam ettirmekle beraber, ilk olarak Selçukluların bu "feodal hukuk"un mahzurlarını bertaraf edebilmek için bazı tedbirlere başvurdukları görülmektedir (Turan, II, 1999: 10).

Türk hâkimiyet telakkisinde ciddi bir tekâmüle işaret eden bu değişikliğin Türk âmme hukukunun kendi içindeki bir tekâmülü mü, yoksa İslam âmme hukuku veya başka bir yerden iktibas mı edildiği konusunda değişik yorumlar mevcuttur. Merkezi devlet anlayışının gerçek manada uygulayıcısı durumunda olan Osmanlı Devletinin kuruluşu mevzuunu çok sağlam delillerle açıklayan M. Fuat Köprülü, Türk tarihinde ilk defa görülen merkezi devlet anlayışının, temelini İslam hukukundan aldığını ve bu anlayışın tecellisi olarak diğer beyliklerin aksine Osmanlılarda hâkimiyetin taksim edilmemesinin Osmanlı Devletinin inkişafında önemli bir amillerden biri olduğunu kaydetmektedir (Köprülü, 1994: 107). Köprülü başka bir eserinde de bu anlayışın Sasanî ve İslam halifeleri döneminde mevcut olduğunu, Selçuklu Devletinin Abbasî halifesinin siyasî hâkimiyetini üzerine almasıyla beraber devam edip Osmanlılara bu şekilde geçtiğini ifade etmektedir (Köprülü, 1981: 147-154).

Selçuklular, Tuğrul Bey zamanından itibaren bu "feodal bünye"yi değiştirme ve merkeziyetçi bir devlet vücûda getirme gayretine girmişlerdir. Selçuklu imparatorluğu kurulurken ülkeler hanedanın azası ve Boy bey1eri arasında, hukukî mevki ve derecelerine göre taksim edilmiş, melik ve beyler "feodal" bağlar nispetinde Tuğrul Beye bağlanmıştır. Ancak bu taksimden itibaren Tuğrul Bey hanedan mensuplarının hâkimiyetlerini sınırlamaya ve aristokrat Türkmen beylerinin nüfuzunu kırmağa çalışmıştır. Ancak bu gayretler şiddetli mukavemetlere ve isyanlara sebep olmuş, feodal nizamdan merkeziyetçi devlet sistemine geçmek ciddî zorluklarla karşılaşmıştır. Merkezileştirme gayreti en ciddi muhalefeti, "orijinal bir mesele" olarak kuruluşundan beri Selçuklu Devleti'ni meşgul eden Türkmenler göstermiştir (Köymen, 1993: 158-159). Kendi beyleri idaresinde müstakil olarak yaşayan bu Türkmenler, bir yandan hayat tarzları itibarıyla bir takım huzursuzluklara sebep olmuşlar, diğer yandan ise eski kültür ve ananelerine çok sıkı bağlılıkları sebebiyle merkezî otoriteye karşı çıkmışlar ve taht mücadelelerini tahrik ve teşvik etmişlerdir (Köymen, 1993: 58-96)[13].

Buna rağmen, Melikşah devrinde Türkmenlerin devletin kuruluşunda sıkıntılara katlanarak birçok hizmette bulunmaları, sayılarının çok bulunması ve Sultan'ın akrabaları olmaları, onları devlet üzerinde hak sahibi haline getirmiştir. Bunun için Türkmenleri devlete düşman hale getiren sebepler araştırılmış ve bunların çözümü için çeşitli tedbir-

13) Türkmenlerin bu tavrında Fârısîleşmiş Selçuklu bürokrasisi ve Selçuklu sultanlarının "millî harsı ihmal etmeleri"nin de etkili olduğu görülmektedir (Turan, 1993: 23 vd.).

lere başvurulmuştur (Nizamü'l-mülk, 1995: 149). Böylece "merkeziyetçi" gayretler ile Türkmen kuvvetleri arasında bir muvazene kurarak onları devlete bağlamak istenmiştir. Bununla beraber göçebe boyların kesif olarak yaşadıkları uzak bölgelerin fiili durumu dışında boy beylerine ıktâlar verilmemiş; onların yerine kölelikten yetişen kumandanlar ıktâların ve askerlerin başına geçirilmiştir. Bu suretle Oğuz beylerinin nüfuzu tedricen kırılmış, fakat yerlerine tayin olunan köle kumandanlar da aynı nüfuzu kullanarak feodal devlet sistemi devam etmiştir. Devletin hanedan azasının müşterek malı olduğu hukuk ve anlayışı üzerinde ise hiç bir değişiklik olmamış, devletin birliği ve kudreti, ancak büyük şahsiyetler sayesinde devam etmiş, fakat o da feodal esaslar nispetinde gerçekleşmiştir.

Anadolu'da yerleşen Türkmenlerin dağılışı boy beylerinin nüfuzunu azaltmış ise de yerleşme ve vatan kurma devrinde devletin Selçuklu, Danişmendli, Mengücekli ve Artuklu hanedanlarına mensup hükümdar ve şehzadeler arasında taksimi devam etmiştir. II. Kılıç Arslan zamanına değin taht kavgaları ve taksim hüküm sürerken bu sultan da devleti on bir oğluna ayırmış, her biri kendi ülkesinde namlarına para basmak ve hutbe okutmak, müstakilen harp ve sulh kararlarını almak salahiyetine sahip bulunmuştur. Bu hükümdardan sonra, şehzadelerin melik olarak tayinleri yapılmış ve icabında saltanat mücadeleleri olmuş ise de devletin feodal esaslara göre taksimi artık son bulmuştur. Ancak hanedan azası ve özellikle sultanların oğullan arasında taht mücadeleleri yine de devam etmiştir., Selçukluların varisi ve Osmanlıların çağdaşı olan Türkmen beyliklerinde de bu "feodal siyasî hukuk" hüküm sürmüş ve bu küçük devletler bile memleketlerini hanedan azası veya beylerin oğulları arasında taksim etmişlerdir (Turan, II, 1999: 11-12.).

5- Türk Hâkimiyet Anlayışının Tekâmülü: Osmanlı Örneği

Türk hâkimiyet anlayışının merkeziyetçi bir yapıya bürünmesinin en açık göstergelerine Osmanlılar döneminde tesadüf edilir. Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren öne çıkan bu değişim, konu hakkında çalışan araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır. Bunlardan biri olan ve Osmanlı Devletinin kuruluşu mevzuunu çok sağlam delillerle açıklayan M. Fuat Köprülü, "Osmanlı Devletinin İnkişâfındaki Amiller" başlığı altında sıraladığı maddelerden birinde; "diğer beyliklerin aksine Osmanlılarda hâkimiyetin taksim edilmemesinin onlara büyük avantaj sağladığını" kaydetmekte (Köprülü, 1994: 107) ve böylece devletin daha kuruluş aşamasında hâkimiyet telakkisinde meydana gelen tekâmüle dikkat çekmektedir. Gerçekten de Osmanlı Devletinden önce kurulan Türk-İslam Devletlerinde gerekse Osmanlı Devletinin muasırı olan diğer Türk devlet ve beyliklerinde cari olan usulün menfi yönleri düşünülecek olursa, Osmanlı Devletinin bu uygulamasının devletin genişlemesi ve uzun yıllar hüküm sürmesi bakımından ne derece faydalı olduğu anlaşılır. Bu, aynı zamanda Türk hâkimiyet telakkisinde meydana gelen önemli bir gelişme, tekâmül olarak da değerlendirilebilir.

Merkezî devlet anlayışının en önemli özelliğini yansıtan ve temelini İslam âmme hukukunun bir etkisi olarak değerlendirilen (Köprülü, 1994: 107; Akman, 1997: 125 vd.) bu usulün tatbiki, Osmanlı hâkimiyet telakkisinin mahiyeti konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bir görüşe göre kuruluş dönemi Osmanlı hâkimiyet

anlayışının temelinde İslamî hâkimiyet geleneği yatmaktadır. Diğer bir iddiada ise "Türk-Türkmen ananesi", Osmanlı hâkimiyet anlayışının dayandığı esas unsur olduğu savunulmuştur (Uğur, 1992: 120). Bunların dışında, devletin kuruluşunda ve müesseselerindeki Bizans etkisinden yola çıkılarak ortaya atılan "Bizans veya İmparatorluk ananesi" iddiası da mevcuttur (Köprülü, 1981: 145-154; İnalcık, 1964: 8-13).

Dinî yönü etkili bulanlar, XIV. asır sonlarında ortaya çıkan, "İslamî velayet ve hilafet" rivayetlerini istinatgâh yapmışlardır. Buna göre Osman Beye "beylik", Selçuklu Sultanı tarafından verilmiş veya Osman Bey, ona halef seçilmiştir (Uzunçarşılı, 1994: 106: Danişmend, 1971: 4). Ancak bu geleneğin Yıldırım Bâyezid zamanında, Osmanlıların Timur ve Memluk devletleriyle çatışma halinde bulunduğu bir dönemde teşekkül ettiği unutulmamalıdır (İnalcık, 1958, s.78-79). Otoritesini halifeden alan Selçuklu Sultanının, bu otoriteyi Osman Beye devretmesi veya Osman Beyin onun yerine seçilmesiyle, bu otorite Osman Beye geçmiş demektir. Zayıf bir rivayet olmakla beraber Selçuklu sultanının Osman Beye hâkimiyet sembolleri göndermesi veya onu veliaht tayin etmesi ve Yıldırım Bâyezid'in halifeden "Sultânu'r-Rûm" unvanını istemesi hadisesi (Wittek, 1971a: 81-96) de Osmanlı hanedanına İslamî bir hâkimiyet meşruiyeti kazandırma düşüncesinden ileri gelmektedir (İnalcık, 1958: 77-78).

Zira Osmanlıların ehl-i küffâr veya dârü'l-harb olan Bizans'a karşı giriştiği gaza ve cihat faaliyetleri bütün İslam âlemince desteklenmiş hatta bu faaliyetlerin cazibesiyle farklı İslam ülkelerinden Osmanlılara yeni katılımlar olmuştur (İlgürel, 1992: 16 vd.). Osmanlı Devletinin Kuruluşunu izah eden Fuad Köprülü ve Paul Wittek de Bizans-Selçuklu Hududundaki uc cemiyet ve kültürüne esas olan ananevî gaza ve gazi ruhunun büyük rolünü kuvvetle belirtmişlerdir (İnalcık, 1996b: 149). Ancak bu gaza-cihat ruhunu yani İslamî ideolojiyi kuramsallaştıran P. Wittek'tir (Wittek, 1971b: 3-49). Ona göre; gazi devleti, askerî fütuhat gayesini güden bir teşkilattır. Bir gazi devleti bu manada büyük bir şöhrete sahip olur ki, bütün İslam memleketleri ona büyük bir saygı ile bakar. Bu devletin reisi, kendisine biat edenlerin sadakat ve bağlılığına sahiptir. Gazi devleti, kurumsallaşmasının başlangıcında tamamen savaşçılardan müteşekkil olup köylü, esnaf, tüccar ve idarî unsurlardan mahrumdur. Varidatın sürekli devamı için akın ve fütuhat harekâtı hiç durmaz. Ne zaman ki akın ve fütuhat durursa işte o zaman devletin tanzim ve teşkilat işleri başlar. Bu ise gayet zor bir iş olup, bu zorluğu başarıyla çözebilen tek gazi devleti Osmanlılar olmuştur. Böylece devletin kurulması için gerekli olan unsurlar sağlanmış ve Osmanlı devleti gaza ideolojisi üzerine kurulmuştur (Wittek, 1971c: 55-59). Bazılarına göre "Abbasilerin yıkılışından bu yana açıkta kalan İslam hegemonyasını ele geçirmek" üzere Osmanlı Devleti'nin kaderini belirleyen bu ideoloji, F. Babinger tarafından da "askerî bir teokrasi" ve "Tanrı egemenliği" şeklinde ifade edilmiştir (Ateş, 1996: 93, 97).

Gerçekten de gaza ve cihat ruhu, Osmanlı Devleti'nin temel unsurlarından biri olmuş ve Osmanlı Devletine bir "gaziler devleti" nazarıyla bakılmıştır[14]. Hatta gaza ve

14) Mesela Ahmedî, "Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk i Âl-i Osman" adlı eserine, aynı zamanda "Gazavâtnâme" ismini vermiştir. Yine diğer Beyliklerin Osmanlılara bakış tarzı da bu şekildedir (Kösoğlu, 1990: 117-139).

gazî kelimelerinin, Arap-İslam devletlerinden çok Türk-İslam devletlerinde, özellikle de Osmanlıların ilk dönemlerinde geniş olarak kullanıldığını görmek mümkündür (Özcan, 1995: 9 vd). Yine ilk Osmanlı Padişahlarının hâl ve hareketleri ve kuruluşta büyük katkısı bulunan tarikatlar ve bu tarikatlara gösterilen müsamaha ve ilgi de Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda gaza ananesinin dinamik bir etken olduğunu göstermektedir (Ocak, 2000: 159-172)[15].

Bu durum hem devletin durumu kuvvetlenmiş, hem de komşu veya muasır İslam devlet ve beylikleriyle iyi münasebetler kurulmuştur. Ancak bir müddet sonra devlet genişleyip, gittikçe daha güçlü bir hale gelince; Ehl-i İslam veya Dârü'l-İslam olan komşu beylik ve devletlerle sürtüşmeler meydana gelmeye başlamıştır. İslam hukukunda iki Müslüman devletin savaşması mümkün görülmediğinden, bu kaçınılmaz faaliyetler için Osmanlılar farklı yollar izlemişlerdir. Gaza devleti olarak ününü artırmış olmanın verdiği avantajı da kullanarak; Karesi topraklarını miras yoluyla, Germiyan'ın bir bölümünü evlilik aracılığıyla, Hamit topraklarını ise satın almak suretiyle ilhak etmiştir (Emecen, 2000: 34 vd).

Ancak Osmanlıların sürekli gelişmesi ve buna bağlı olarak gaza şöhretinin gittikçe artması, Türkmen beylikleri arasında endişeye sebep olmuştur. Osmanlılara karşı birleşen bu beylikler, I. Murat'ın Rumeli'de faaliyette olduğu bir sırada Osmanlı topraklarına saldırmışlardır (Uzunçarşılı, 1994: 245 vd). İşte bu tecavüz, Osmanlı devletine onlara karşı bir harekâta girişme fırsatı vermiştir. Zira bu, gaza ve cihadı engelleyici bir dârü'l-bağy yani isyan hadisesi olup; kâfirlere karşı cihat "farz-ı kifâye", isyancıları tenkil ise "farz-ı ayn"dır. Böylece Osmanlı devleti, Anadolu'daki faaliyetlerinde haklı bir İslamî hükme kavuşmuştur. Daha sonra ki dönemlerde görülecek olan "mani-i gazaya gaza, gaza-yı ekberdir" sözü de bunun en açık ifadesi durumundadır (Emecen, 2000: 35-36).

Beyliklerin bir bir ilhak edilmesi neticesinde ise Osmanlı devleti, devrin en büyük İslam devleti olan Timur ve Memluk devletleriyle komşu olmuştur (Aka, 1991: 24). Bu iki devlet de bölgedeki Osmanlı genişlemesinden rahatsız olarak Anadolu'ya yönelik faaliyetlere girişmişlerdir. Böylece iki hatta üç Müslüman devlet karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, bu durum karşısında yeni politikalar üretmek durumunda kalmıştır.

İşte 14. asrın sonlarında kuvvetlenen İslamî velayet ve hâkimiyet iddiası da bu politikanın bir parçası görünümündedir. Zira Yıldırım Bâyezid, muhtemelen merkez, saray ve ulema muhitinde doğmuş olan (Yediyıldız, XII, 1987: 295) bu iddia ile Timur ve Memluk devletlerine karşı Osmanlı hanedanının meşruiyetini tanıtma düşüncesiyle hareket etmiştir. Halifeden istediği Sultânu'r- Rûm unvanı da bunun içindir (İnalcık, 1959: 77-78).

---

15) Osmanlıların gaza ve İslamî ananeyi şiâr edinirken "katı şablonlara uydurulmuş bir İslam'dan değil, tarihî gerçekliği olan ve Türklerin Anadolu'da yaşadıkları ve yaydıkları farklı bir İslam anlayışından" bahsedilmesi gerektiğine dikkat çekmek gerekir. Nitekim Anadolu'nun dinî tarihi incelendiğinde, özellikle konar-göçer Türkmen muhitlerinde yerleşmiş olan ve eski kabilevî inanç ve geleneklerin derin izlerini taşıyan bir "Konar-göçer Halk İslamı"nın mevcut olduğu görülmektedir. Buna mukabil, merkezî devlet yapısı altında kurumlaşmış bir "Halk İslamı" veya "Osmanlı İslam'ından da söz edilebilir (Öz, 1991: 11.; Ocak, 1994: 107-123.).

Osmanlı hâkimiyet anlayışında Türk-Türkmen ananesinin izlerini bulanlar ise, sıkça işlenmiş olan Oğuz teması ve Kayı rivayetlerini öne sürmüşlerdir. Başlangıçtan beri var olmakla beraber bilhassa II. Murat döneminde kuvvetlenen bu anlayışı da, siyasî bir kaygının neticesi olarak görmek mümkün olacaktır (İnalcık, 1958: 68).

Daha öncede belirttiğimiz gibi Osman Beyin nesebi, bütün kaynaklarda -değişik varyantlara rağmen- Oğuz Hana ve torunu Kayı'ya çıkarılmaktadır. Kayı, Han çıkartan boy olup bütün Oğuzlar (Türkmenler) tarafından bu şekilde kabul edilmektedir (Turan, II, 1999: 23 vd). Dede Korkut'ta bile yapılan bir kehanete göre "Hanlık tekrar Kayı'ya geçecek" (Dede Korkut, 1988: 15), dolayısıyla Kayı evladından bir bey var ise, beylik başkasına yaraşmayacaktır (Gökbilgin, 1992: 431).

Ancak bu ananenin de kuvvet bulduğu döneme bakılırsa, bir siyaseti tecellisi olarak ortaya çıktığı anlaşılacaktır. Zira Timur istilası bütün Ön-Asya'da Türkmen ananesini yeniden canlandırmış (Mansura, 1984: 7-28; Aka, 1991: 106-107) ve nüfuz ettiği Türkmen muhitlerinde etkisini göstermiştir. Dolayısıyla Timur ve oğullarına karşı, Osmanlı hanedanının durumunu kuvvetlendirmesi ve Oğuz geleneği ve hatırasını yaşatan Türkmen muhitlerine meşruiyetini tanıtması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Şahruh'un Çelebi Mehmet'e gönderdiği ve Oğuz töresini ihya etme çağrısında bulunduğu mektuptan sonra da, Osmanlılar bu siyasete başvurmaya mecbur olmuşlardır (İnalcık, 1958: 78-79).

Gerçekten de bu tarihlerde Doğuda yazılan eserlerde Osmanlı hanedanı aşağı bir soydan gösterilmektedir (Yediyıldız, XII, 1987: 298). Birçok Türkmen muhiti Osmanlı tâbiiyetinden çıkmış veya çıkarılmış, dolayısıyla Osmanlılar bu gelişmelere karşı bazı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Timur-oğullarına karşı ihtiyatlı bir siyaset takip eden Osmanlılar, hem kendilerini Doğuda bulunan diğer Türk ve Moğol hanedanlarının seviyesine çıkarmak hem de Timur-oğullarının etkilediği Türkmen zümrelerini tekrar kendi saflarına çekmek için bu ananeye yöneldiler. Öyle ki, II. Murat devrinde paraların üzerine Kayı damgası koydurulmuştur (Artuk, 1979: 264).

Acaba bu siyasî hadise ve şartlara bağlı olarak beliren hâkimiyet görüşleri sadece bu siyasî kaygılarla mı sınırlı kalmıştır? Diğer bir deyişle muayyen bir Osmanlı hâkimiyet telakkisi mevcut olmamış veya belirli bir hâkimiyet anlayışı prensibi görülmemiş midir?

Verdiğimiz her iki görüş de aslında saray muhitinde beliren ve neticede mevcut idarenin gelişen siyasî şartlara bağlı olarak bir politika halinde ön plana çıkardığı hâl çareleridir. Buna rağmen Osmanlı devlet ve hâkimiyet anlayışında benimsenen ana kaynak ve usulleri göstermesi bakımından önemlidir. Ancak günün siyasî şartlarının etkisinde kalarak gelişen ve dolayısıyla resmî bir ideolojiden ibaret olan bu temayüllerden sağlıklı bir netice çıkmayacağı malumdur. Dolayısıyla konunun tabii seyir ve tekâmülü içerisinde ve bu tür etkilerde kalmayan kaynaklardan istifade ile tekrar gözden geçirilmesi gereklidir.

Bunun için ilk başvurulacak yer, saray muhiti dışında, uc mıntıkalarında yaşayan Türkmenlere hitap eden eserler, mesela Anonim Tevârih- i Âl-i Osman'lar ve Aşıkpaşazâde Tarihi'dir. Bu eserlerde Türk ve İslam unsurlarının bir terkibe ulaştığı gayet açıktır (Yediyıldız, XII, 1987: 298). Bu eserlerdeki menkıbeler tamamen bu mahiyettedir. Buna

göre hâkimiyet, ilahî menşeli olup bu İslamî ananenin aksine "otoritenin halife tarafından delege edilmesi" yani beşeri kanun veya tertiplerle değil, Tanrının tayiniyle (Kut ile) belli olur. Kut hükümdar çıkaran soya yani Kayılara verilmiştir. Bunda aynı zamanda da iyi Müslüman olmanın ve bir din ulusu tarafından taltif edilmenin payı büyüktür. Kurultay benzeri bir toplantıda cülus ve beylerin tabiiyet merasimi Oğuz Han töresince yapılır. Aynı merasimde biat müessesesi de söz konusudur. Hükümdar serveti halkın refahı için kullanmalı halkı giydirip doyurmalı ve adil olmalı ve gaza ruhu taşımalıdır. Din ü devlet, mülk ü millet anlayışı hâkimdir. Arus-ı saltanat, taksim kabul etmez ve fitne, küfürden daha kötüdür.

Sonuç

Tarih boyunca kurulan bütün Türk devletlerinin ortak özelliklerinden birisi olan Türk hâkimiyet telakkisi, ilk Türk devletlerinden itibaren Türk devlet geleneğinin temelini teşkil etmiştir. Zaman içerisinde karşılaşılan yeni şartlar ve özellikle İslam âmme hukukunun etkisiyle gelişen Türk hâkimiyet telakkisi, Osmanlı Devleti döneminde en gelişmiş şekline ulaşmıştır. Türk ve İslam ananelerinin terkibi şeklinde değerlendirilebilecek bu uygulama, hem eski Türk âmme hukukunun hem de İslam âmme hukukunun bazı yönleri tadil edilmek suretiyle meydana gelmiş olup, merkeziyetçi bir yapı hâkimdir. Böylece Osmanlılar, hâkimiyeti taksim geleneğini devam ettiren diğer Türk-Türkmen beyliklerine karşı çok büyük bir avantaj sağlamış, muhtemel bir bölünme veya parçalanmaya fırsat vermemişlerdir. Her ne kadar bu değişim Türkmen muhitlerinde tepkiye sebep olmuş ise de bu tepki merkeziyetçi devlet anlayışının yerleşmesini engelleyememiş ve neticede Osmanlı Devleti, kendisinden önceki Türk-Türkmen devletlerden farklı olarak taht kavgalarıyla yıpranmayarak uzun yıllar varlığını devam ettirebilmiştir. Fatih devrinde nihaî şekline ulaşan kardeş katli uygulaması da bunun sonucudur.

Kaynakça

Aka, İsmail. (1991). *Timur ve Devleti*, Ankara:TTK Yay.

Akgündüz, Ahmet. (1989). *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, İstanbul.

Akman, Mehmet. (1997). *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İstanbul.

Aktan, Ali. (1991). "Mısır'da Abbasî Halifeleri", *Belleten*, LV/214, s.613-652.

Alföndi, A. (1943). "Türklerde Çifte Krallık", *II. Türk Tarih Kongresi Zabıtları (20-25 Eylül 1937)*, ss. 507-519.

Arslan, Mahmut. (1990). "Eski Türk Devlet Anlayışı ve Çifte Hükümdarlık Meselesi", *Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kolokyumu*, Elazığ.

Artuk, İbrahim. (1979). "Osmanlılarda Veraset-i Saltanat ve Bununla İlgili Sikkeler", *İÜEF Tarih Dergisi (Uzunçarşılı'ya Hatıra Sayısı)*, İstanbul, ss. 255-280.

Ateş, Toktamış. (1996).*Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi. (1993)."Kanunname", *İA*., VI, İstanbul, VI, 185-196.

Barkan, Ömer Lütfi. (1944). "Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi", *AÜ SBF Dergisi*, ss. 343-356.

Danişmend, İsmail Hami. (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, İstanbul, Türkiye Yayınevi

Davutoğlu, Ahmet. (194). "Devlet", *DİA*, İstanbul, IX, 234-240.

Dede Korkut Kitabı. (1988). (Haz. Muharrem Ergin), İstanbul.

Demir, Fevzi-Şükrü Karatepe. (1989). *Anayasa Hukukuna Giriş*, İstanbul.

Donuk, Abdulkadir. (1982). "Eski Türklerde Hükümdarın Vazifeleri ve Vasıfları", *TDA*, 17, ss.103-152.

Donuk, Abdülkadir. (1981). "Türk Devletinde Hâkimiyet Anlayışı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, X-XI, ss. 29-56.

Ebu'l-Ala el-Mevdudî. (1996). *Hilafet ve Saltanat*, (Çev. Ali Genceli), İstanbul.

Eckhardt, Sándor. (1982). "Efsanede Attila", *Attila ve Hunları*, (Ed.Gyula Németh, Tercüme Eden. Şerif Baştav), Ankara: DTCF Yay.

Emecen, Feridun. (200). "Osmanlıların Batı Anadolu Türkmen Beyliklerini Fetih Siyaseti: Saruhan Beyliği Örneği", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, (Editör: Elizabeth A. Zachariadou), İstanbul.

Eryarsoy, M. Beşir. (1995). *İslam Devlet Yapısı*, İstanbul.

Genç, Reşat. (1981). *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, İstanbul.

Gökbilgin, Tayyib. (1992). "Osman I", *İA*, İstanbul, IX, 431-443.

Güler, Ali. (1987). "Türklerde Devlet ve Siyasî Otorite Kavramı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 24, ss.16-22.

Güngör, Harun. (1994). "Uygur Kağan Unvanlarında Kün ve Ay Tenri Kavramlarının Kullanılışı", *XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara, II, 511-519.

Halaçoğlu, Yusuf. (1995), *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara, TTK Yay.

Harun Han Şirvanî. (1965). *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare*, (Çev. Kemal Kuşçu), İstanbul.

İlgürel, Mücteba. (1992). "XIV. Yüzyılda Osmanlı Devletinin Siyasî Durumu", *I. Kosova Zaferinin 600. Yıldönümü Sempozyumu (*26 Nisan 1989*)*, Ankara.

İnalcık, Halil. (1964). "Fatih Sultan Mehmet, İstanbul Fethi ve İmparatorluk", *Türk Kültürü*, Yıl.II, Sayı: 20, ss.8-13.

İnalcık, Halil. (1966). "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara: TKAE Yay., ss.259-271.

İnalcık, Halil. (1996a). "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, İstanbul.

İnalcık, Halil. (1996b). "Osmanlı İmparatorluğunun Doğuş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle", *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, İstanbul.

İnalcık (1958). Halil. "Osmanlı Padişahı", *AÜ SBFD*, XIII/4, ss. 68-79.

İnalcık, Halil. (1959). "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *AÜ SBFD*, XIV, ss. 69-94.

İnan, Abdulkadir. (1988). "Orun ve Ülüş Meselesi", *Makaleler ve İncelemeler*, I., Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim. (1992). *Selçuklu Tarihi*, İstanbul.

Kafesoğlu, İbrahim. (1987). *Türk Bozkır Kültürü*, Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim. (1998). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul.

Kayaoğlu, İsmet. (1985). *İslam Kurumları Tarihi*, Ankara.

Köprülü, M. Fuad. (1938). "Orta zaman Türk Hukukî Müesseseleri", *Belleten*, II/5-6, ss. 39-72.

Köprülü, M. Fuad. (1981). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul.

Köprülü, M. Fuad. (1994). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yay.

Kösoğlu, Nevzat. (1997). *Devlet*, İstanbul.

Kösoğlu, Nevzat. (1990). *Türk Dünyası ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul.

Köymen, M. Altay. (1993). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Kubalı, Hüseyin Nail. (1950). *Devlet Ana Hukuku*, İstanbul.

Macit, Yüksel. (1990). *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, Kayseri.

Mansura, Haider. (1984). "Timurlular Devletinde Hâkimiyet Anlayışı", (Çev. Ekrem Memiş), *Türk Kültürü*, XXII/258, ss. 7-28.

Mantran, Robert. (1981). *İslam'ın Yayılış Tarihi*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara.

Mehmet Niyazi. (1979). *Millet ve Milliyetçilik,* İstanbul.

Mori, Masao. (1978). "Kuzey Asya'daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilatı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX, s.212-224.

Mumcu, Ahmet. (1985). *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara.

Nesefî, Ömer. (1975). *İslam İnancının Temelleri-Akaid*, (Haz. M.Seyyid Ahsen), İstanbul.

Niyazi, Mehmet. (1989). *İslam Devlet Felsefesi*, İstanbul.

Niyazi, Mehmet. (1993). *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul.

Nizamü'l-mülk. (1995). *Siyâsetnâme*, (Haz: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar. (1994). "II. Abdulhamit Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslam'ına Genel Bir Bakış Denemesi", *Sultan II. Abdülhamit ve Devri Semineri*, İstanbul, ss. 107-123.

Ocak, Ahmet Yaşar. (2000). "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalân-ı Rûm Sorunu", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, (Editör: Elizabeth A. Zachariadou), İstanbul, ss. 159-172.

Ögel, Bahaeddin. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara.

Ögel, Bahaeddin. (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul, TDAV Yay.

Ögel, Bahaeddin. (1982). *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ankara.

Öz, Mehmet. (1991). "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Meselesi Üzerine Bazı Görüşler", *VI. Osmanlı Sempozyumu*, Söğüt.

Özcan, Abdulkadir. (1995). "Türklerde Gaza Ruhu ve Bunun Osmanlılardaki Tezahürü", *X. Osmanlı Sempozyumu Bildirileri*, Söğüt.

Pritsch, Erich. (1943). "İslam'da Devlet Fikri", *Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi*, (Çev. S. Şakir Ansay), I/1.

Rosenthal, Erwin I.J. (1996). *Orta-Çağda İslam Siyaset Düşüncesi*, (Çev. Ali Çaksu), İstanbul.

Savaş, Hamdi. (1993). *İslam Tarihi*, I, Kayseri.

Şener, Sami. (1990). *Osmanlı'da Siyasî Çözülme*, İstanbul.

Taneri, Aydın. (1993a). *Türk Devlet Geleneği,* İstanbul: MEB Yay.

Taneri, Aydın. (1993b). *Türk Kavramının Gelişimi*, Ankara.

Togan, Zeki Velidi. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.

Turan, Osman. (1993). *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul.

Turan, Osman. (1999). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, II., İstanbul.

Uğur, Ahmet. (1992). *Osmanlı Siyaset-nâmeleri*, Kayseri.

Umur, Ziya. (1987). *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, I, İstanbul.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1994). *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara: TTK Yay.

Üçok, Coşkun-Ahmet Mumcu. (1991). *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara.

Wittek, Paul. (1971a). "Rum Sultanı", (Çev. Mualla Süerdem), *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri: III*, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Wittek, Paul. (1971b). "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu", (Çev. Güzin Yalter), *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri: I*, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Wittek, Paul. (1971c). "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar (Osmanlı Tarihinden Yarım Asır)", (Çev. Mualla Süerdem), *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri: II*, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Yediyıldız, Bahaeddin. (1987). "Klasik Dönem Osmanlı Hâkimiyet Anlayışı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, XII, İstanbul.

Yıldırım, Dursun. (1991). *Köktürklerde Kağanlık Süreci, Kaldırma, Kötürme, Oturma*, XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, II, Ankara, s.519-530.

Zeydan, Corci. (1971). *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Mütercimi: Zeki Megamiz-Naşiri: Mümin Çevik), I., İstanbul.

Copyright of Ekev Academic Review is the property of Ekev Academic Review and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.