İki Cihan Âresinde

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu

Cemal Kafadar



BİRLEŞİK

İki Cihan Âresinde

İki Cihan Âresinde

Osmanlı Devletinin Kuruluşu

Cemal Kafadar

Çeviren:

Ceren Çıkın

Çeviri Kontrol ve
Yayına Hazırlayan:

Mehmet ÖZ

BİRLEŞİK

Birleşik Yayınevi
ISBN: 978-9944-722-93-3

© 1995 by
The Regents of the University of California
Between Two Worlds
The Construction of the Ottoman State

© Birleşik Yayınevi
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Birleşik Kitabevi'ne aittir. Tanıtım için kısa alıntılar dışındaki her türlü çoğaltma yasal sorumluluk doğurur.

İki Cihan Âresinde

Cemal Kafadar

Çeviren:
Ceren Çıkın
Çeviri Kontrol ve Yayına Hazırlayan:
Mehmet ÖZ

Kapak Tasarımı
M. Cem Kocataş

Baskı Notları
2010, Ankara
Cantekin Matbaası

Genel Dağıtım
Birleşik Dağıtım Kitabevi
Bayındır Sokak 6 / 33 Kızılay / ANKARA
Tel: 0(312) 431 02 80 Faks: 0(312) 432 19 65

bana okumayı sevdiren, sonra bu işi
abarttığımı araya giren gurbete rağmen
hiçbir zaman yüzüme vurmayan

Anneme ve Babama

Çalabım bir şâr yaratmış
İki cihan âresinde
Bakıcak dîdar görünür
Ol şârın kenâresinde

Nâgihân ol şâre vardım
Anı ben yapılır gördüm
Ben dahi bile yapıldım
Taş ü toprak âresinde

Hacı Bayram-ı Velî (ö. 1429-30)

Yayınlayanın Notu:

Eserin çevirisinde, orijinalin İngilizce olmasından kaynaklanan açıklamalar,Türk okuyucuların bunlara gerek duymayacağı düşüncesiyle atlanmıştır. Açıklama gerektirdiği düşünülen birkaç yerde (*) işaretiyle notlar eklenmiştir. Bazı eserlerden yapılan alıntılar, asıllarından veya Türkçe'de bulunan çevirilerinden nakledilmeye çalışılmış, Türkçe eserlerden özellikle Osmanlı devrine ait olanlarında, bazen günümüz okuyucusuna ağır gelebilecek metinlerin sadeleştirilmesi de verilmiştir. Alıntı yapılan özgün kaynak, yazarın atıfta bulunduğu baskı veya versiyon değilse, hangi yayın olduğu belirtilmiştir. Köşeli parantez [ ] içindeki açıklama ve eklemeler tarafımızdan yapılmıştır.

İçindekiler

ÖNSÖZ XI

KRONOLOJİ XIX

Giriş 1

Arkaplan ve Genel Değerlendirme 1

Milletlerin Tarihinde Kimlik ve Etki 21

I.
Modern Araştırmalar 45

Modern Tarih yazımında Osmanlı Devleti'nin Doğuşu 45

Wittek'in Tezi ve Bu Teze Yöneltilen Eleştiriler 70

II.
Kaynaklar 97

Orta Çağ Anadolusunun Uç Anlatılarında Gaza ve Gaziler 99

Osmanlı Hanedanının Kronikleri ve Çeşnileri: Sarımsak mı Soğan mı? 141

III.
Osmanlılar: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu 203

İttifaklar ve İhtilaflar İçin Stratejiler Kurmak: Erken Dönem Osmanlı Beyliği 208

Sahneye Çıkış ve Gerilimlerin Yükselişi 231

Sonsöz 261
Emperyal Bir Siyasî Teknoloji ve İdeolojinin Yaratılması 261

KISALTMALAR 267
SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA 269
DİZİN 289

Önsöz

Konu hakkındaki görece görüş birliği ve sessizlikle geçen birkaç on yıldan sonra, dünya tarihindeki en uzun ömürlü (1300 civ.-1922) fakat en az incelenmiş veya anlaşılmış hanedan devletlerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin doğuşu, tartışmaya açık bir sorun olarak tarihçilerin gündemine yeniden oturmuştur. On üçüncü yüzyılın sonlarında Anadolu'nun batı sınır bölgelerinde ortaya çıkan ve birkaç nesil sonra, Osmanlı hanedanının yönetimi altında merkezileşmiş ve kendi bilincinde olan emperyal bir devlete dönüşen, Osman adında birinin önderliğindeki siyasî teşebbüsün büyüleyici gelişiminin ardında yatan (terimin post-pozitivist anlamıyla) sebepleri ve belli başlı etkenleri tanımlamak üzere, yirminci yüzyıla kadar hiçbir girişimde bulunulmamıştır. Yalnızca fiziksel olarak değil, siyasî ve kültürel açıdan da her iki dünyadaki kurulu toplumsal düzenin dışında kalan Osmanlı uç beyliği, İslam ve Bizans dünyaları arasında küçücük bir uç mevkiini işgal etmekteydi; Osmanlı emperyal devleti ise, 1453'de İstanbul'un fethiyle kendisini Doğu Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı ve Müslüman dünyasının lideri olarak takdim etmiştir. Tarihçiler esasen, hanedanın kurucusu ve isim babası olan Osman'ın (öl. 1324) tarih sahnesinde görünmesinden bir buçuk yüzyıl sonra – on beşinci yüzyılın ikinci yarısında yazılmış, uç anlatılarından alınan efsanevi öyküleri tekrarladılar.

1916'da yayınlanan tartışmalara yol açan kitabıyla Herbert A. Gibbons Osmanlı gücünün doğuşu hakkında tartışma başlattı ve bu tartışma Fuat Köprülü ve Paul Wittek'in 1930'larda iki etkili çalışması yayınlanana kadar sürdü.[1]

Bu çalışmalarla, tabir caizse, bağımsız muhakemenin kapıları kapandı. Özellikle Wittek'in "*gaza* tezi" –erken Osmanlılar arasında hakim olduğunu iddia ettiği gaza ruhuna (talihsiz çevirisiyle "Kutsal Savaş ideolojisi") hayati bir rol atfeden tez– kısa bir süre sonra kesinleşmiş bir ders kitabı bilgisi haline geldi. Bununla, Bizans'ın son dönemi veya Orta Çağ Türk tarihindeki daha genel gelişmeler bağlamında bu dönemi de kapsayan önemli çalışmaların olmadığını söylemiyoruz. Bununla birlikte, ses getirmeyen birkaç örnek dışında, özellikle dinsel hoşgörü ve içericilik sergileyen erken Osmanlı davranışı ile gaza tezi arasındaki algılanan çelişkiler temelinde, 1980'lerde yayınlanan bir dizi çalışma genel kanı ile ters fikirler ileri sürene kadar, özelde bu konuyla ilgili hiçbir doğrudan tartışma gerçekleşmedi ve hiçbir yeni hipotez ortaya konulmadı. Bu kitap, kısmen yazarının büyüleyici bir sorunun tarihçilerin gündemine yeniden oturduğunu görmekten aldığı keyfin ve kısmen de bu yeni çalışmaların bazı yönelimlerinden duyduğu rahatsızlığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Konunun gündemden düşmesi ve yeniden gündeme oturması, dünya tarih yazıcılığı ve Osmanlı uzmanlarının bilimsel çalışmalarındaki genel eğilimlere paralellik arz eder. Bu meseleye ilginin azalması, Osmanlı arşivlerinin bilimsel çalışmaya açılmasına ve sonrasında arşive dayalı araştırmanın cazip hale gelmesine tesadüf eder. Bir kere, erken Osmanlı tarihiyle ilgili mevcut materyaller ile on altıncı yüzyıl ve ötesine ait olanlar arasında muazzam bir nicel fark vardır. Hâlâ Osman'ın zamanından kalma tek bir otantik yazılı belge yoktur ve on dördüncü yüzyıldan kalanların sayısı da fazla değildir. Ayrıca, arşiv öncesi kaynaklar çoğunlukla destanlar, menakıbnâmeler ve vakanüvislerin kroniklerinden ibaretken, daha sonraki dönemlerin belgeleri, araştırmacıların ender bulunur

nicel kesinliğe sahip sosyal ve ekonomik çalışmaları yapmalarını mümkün kılacak niteliktedir. Doğal olarak, materyalin bu niteliği, dünya genelinde ölçüme dayalı sosyal ve ekonomik tarih çalışmalarının itibarının artmasına öyle iyi tesadüf etmiştir ki, Köprülü ve Wittek'in nesli için en saygın uzmanlık alanlarından biri olan tarihsel dilbiliminde (filolojide) olduğu gibi Osmanlı "kökenlerini" irdelemek de çekiciliğini yitirmiştir. Osmanlı çalışmaları alanı kuramsal söylem ile doğrudan uğraşmamış ve hâlâ buna gönülsüz ise de, yapının olayların sıralanışı [kronolojik tarih] karşısında kazandığı zafer, Osmanlı araştırmacılarını dolaylı olarak etkilemiştir.[2]

Bununla beraber yeni bir tarzda olsa da, en son entelektüel akımlar "kökenler", "şecere" ve "olayların ardı ardına dizilişi" gibi konulara dair yeniden artan ilgiyi ortaya çıkardı. 1980'lerde Umberto Eco'nun eseri *Gülün Adı*'na gösterilen ilgi ve saygı, bu yeni eğilime bir örnek olarak gösterilebilir. Romanda, gerçekliğe önem veren akademik bir kaygının sağladığı tarihsel mekân ve lezzetten değil, daha içkin bir şeyden bahsediyorum: Romanın konusu. Nihayet, Baskerville'li keşiş-dedektif William, manastırdaki baş kütüphanecilerin hangi sırayla göreve geldiklerini araştırmış olsaydı, geleneksel bir tarihçinin yapacağı gibi kronolojik bir sırayla kütüphaneyle ilgili olayların birbiri ardına gelişinin peşine düşseydi, Burgos'lu Jorge'un baş şüpheli olması gerektiğini çok daha erken keşfederdi.[3]

Bu eğilime, bir zamanlar ölçülebilir kayıtlara oranla ikinci derecede önemli olduğu düşünülen anlatısal kaynaklara yönelik yenilenmiş bir ilgi eşlik etti. Masaların yerini değiştirmek suretiyle, tarihçiler artık arşiv belgelerini ve hatta daha önceki tarih yazıcılığının veri bankalarından fazla bir şey ifade etmediğini düşündüğü nüfus kayıtları gibi kuru örnekleri dahi edebî eleştiri veya anlatıbilimsel tahlile tabi tutmakla meşguldürler.[4]

Osmanlı çalışmalarındaki yerlerini belirlememiz gereken eğilimler, yalnızca dünya tarihçiliğindeki gelişmeler bağlamında değil-

dir. Bir kere, Osmanlı araştırmacıları çoğu kez, yenilikleri meydana getirenler veya onlara hemen iştirak edenler olmaktan çok gecikmiş izleyiciler rolünde oldukları için Osmanlı araştırmaları ve dünya tarih yazıcılığı neredeyse hiçbir zaman eşzamanlı değildirler. İlaveten, herhangi diğer bir yazım türü gibi, tarih-yazımına da yazıldığı dönemin sosyokültürel ve ideolojik bağlamı ile iç içe geçmişlikleri aracılığıyla bakılmalıdır ve tarih yazımı evrimleşmiş bir entelektüel/bilimsel geleneğin belirli bir anında durur . Geç klasik dönem uzmanı Moses Finley'in *Ancient Slavery and Modern Ideology* adlı eserinde de göstermiş olduğu gibi, incelenen dönemin zamansal uzaklığı, ona zorunlu olarak bugünün ilgilerinin etkisine karşı bir bağışıklık sağlamaz.[5]

Osmanlı ve Türk tarihi çalışmalarında da, tarihsel araştırmadaki ideolojik boyutun şiddetinin, zamanda geri gidildiğinde azalmadığı kesinlikle doğrudur. Aslında, Türklerin Anadolu'ya göç ettiği ve akınlar yaptığı dönem ve nihayetinde bir zamanların Bizans İmparatorluğu'nun üzerinde Osmanlı iktidarının kuruluşu, bu kitabın okuyucuları için anlaşılır hale geleceğini umduğum sebeplerden ötürü, en çok ideolojik olarak yüklü konulardan biri olmalıdır. Bu kısmen, son zamanlarda düz tarihlere kıyasla, bu oluşum döneminin tarih yazıcılığı üzerine daha çok çalışmanın yayınlanmasının yarattığı farkındalıktan kaynaklanmış olabilir. Aslında, gaza tezinin devam eden yeniden değerlendirmesi, aynı tarih yazımı envanter faaliyetinin bir parçası olarak görülebilir.[6]

Bu kitabın kendisi kısmen, Osmanlı Devleti'nin doğuşu ve bu konunun tarih biliminde ele alınış biçimi üzerine genişletilmiş bir tarih yazıcılığı denemesidir. Bu eser aynı zamanda, Osmanlı araştırmacılarının çalışmalarıyla kurulan bu diyalog yoluyla, Osmanlı gücünün ortaya çıkmasına olanak tanımış ve on dördüncü yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar güneybatı Asya ve güneydoğu Avrupa'nın kaderlerini şekillendirmekte büyük rol oynayan kendine özgü sosyal ve kültürel dinamikleriyle birlikte Orta Çağ Anadolusunun uç bölgesinin yeni bir değerlendirilmesini geliştirme girişimidir.

Transliterasyon, İslamî araştırmaların farklı dallarındaki tarihsel araştırmalar için daimi bir sorundur. Bu çalışmada yararlanılan kaynakların neredeyse tümünün olduğu gibi çağdaş Türkçe öncesi Arap harfleriyle yazılmış materyallerin standartlaştırılması özellikle zordur ve her transliterasyon sistemi estetik açıdan zorunlu olarak can sıkıcıdır. Fakat kısa yoldan çağdaş yazımı kullanmak, bu kitabın yazarı için anakronik ve bu nedenle de çok daha rahatsız edicidir.

Yine de, tarih ve coğrafya atlaslarında veya referans kitaplarda bulunmalarını kolaylaştırabileceği için yer isimleri (msl. Konya) gibi, beyliklerin (msl. Karaman) ve devletlerin (msl. Abbasiler) isimlerini de modern biçimleriyle vermeye karar verdim. İngilizce sözlüklerde yer alan kelimeler (sultan, kadı gibi), bireylerin isimlerinin bir parçası olmadığı müddetçe çevriyazıma tabi tutulmamıştır.

Bunun dışında, bütün birey isimleri ve teknik sözcük dağarcığının transliterasyonu, *Encyclopedia of Islam*'da kullanılan sistemin biraz yenilenmiş bir versiyonuna göre yapılmıştır. Arapça bileşik isimlerin transliterasyonu, Türkçe konuşan Anadolu ve Balkan dünyasına yapılan göndermelerde kullanıldığında basitleştirilmiştir: örneğin, Burhan al-Din yerine Burhaneddin.

Diğer birçok kitap gibi bu kitap da yazarı için uzun süren bir macera halinde biçimlenmiştir. Yol boyunca, aralarında Peter Brown, George Dedes, Suraiya Faroqhi, Jane Hathaway, Halil İnalcık, Ahmet Karamustafa, Ahmet Kuyaş, Joshua Landis, Roy Mottahedeh, Gülru Necipoğlu, Nevra Necipoğlu, Irvin Schick, Ruşen Sezer, Şinasi Tekin, İsenbike Togan ve Elizabeth Zachariadou'nun da bulunduğunu belirtmekten memnuniyet duyduğum birçok arkadaşım ve meslektaşımdan yorum, rehberlik, teşvik veya nasihat alacak kadar talihliydim. Özellikle, metin üzerinde yaptığı dikkatli okuma ve itinalı yorumu kitaba son şeklinin verilmesinde çok önemli olan Cornell Fleischer'a müteşekkirim. Onlar muhtemelen, yalnızca bilinçli müdahaleleri yoluyla değil, kendi amaçlarım doğrultusunda kendime mal ettiğim, ve muhtemelen eğip büktüğüm, tesadüfi mülaha-

zaları veya genel gözlemleri yoluyla da kitabın gelişimine ne denli katkıda bulunmuş olduklarının farkında değiller. Umarım bu kitabın okuyucuları da, sonunda makul bir sebebe hizmet etmede, yağma ile kendine mal etme ve cüretkarlığın uyum içerisinde bir arada var olabileceğini kabul edeceklerdir.

Konuya dair tarih yazıcılığı hakkındaki değerlendirmelerimin eleştirel tonu, Osmanlı Devletinin doğuşu hakkındaki çalışmaları burada dikkatle incelenmiş tüm bu bilim adamlarına karşı duyduğum derin minnettarlığı ortadan kaldırmaz. Onlarla hemfikir olmadığım anlarda bile bulguları ve fikirleri bana pek çok hoş manzaralar ve kapılar açmıştır.

Savlarımın bazı erken ve kısmî versiyonlarını, verdikleri karşılıklarla benim rafine edilmesi gereken formülasyonlara ve terk edilmesi gereken yollara odaklanmamı sağlayan okuyuculara sunma şansına sahip olduğum için de müteşekkirim. Böylesi fırsatlara Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü'nün Brown Bag Lunch derslerinde, Saint Louis'deki Washington Üniversitesi'nde, Türkiye'deki Amerikan Araştırma Enstitüsü'nün İstanbul merkezinde ve Murat Sarıca Kütüphanesi atölye çalışmalarında sahip oldum.

Notlar

1. H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire* (Oxford, 1916); M. F. Köprülü, *Les Origines de l'empire ottoman* (Paris, 1935); P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938).

2. Yeni bir çalışma için bkz. Halil İnalcık, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies I* (1992): 49-72.

3. Kötü adamın adının akla (Eco, *Postscript to the Name of the Rose* [çev. W. Weaver, San Diego, 1984, 28] adlı eserinde iddia ettiği üzere, başlangıçta bu karakterin bir katil hâline geleceğinden habersiz olmuş olabilirse de), postmodern yazarların en tarih karşıtı ve en anlatı karşıtı olan yazarını, Jorge Luis Borges'i getirmesi oldukça uygun gözükmektedir.

4. Bkz. Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy; Essays on Perception and Communication* (Cambridge, 1987); ve N. Z. Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, 1987).

5. Sir Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology,* (New York, 1980).

6. Halil Berktay, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü* (İstanbul, 1983); aynı yazar, "The 'Other' Feudalism: A Critique of Twentieth Century Turkish Historiography and Its Particularisation of Ottoman Society", (Doktora Tezi, University of Birmingham, 1990); Martin Strohmeier, *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft: Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker* (Berlin, 1984); Michael Ursinus, "Byzantine History in Late Ottoman Turkish Historiography", *BMGS 10* (1986): 211-22; aynı yazar, " 'Der schlechteste Staat': Ahmet Midhat Efendi (1844-1913) on Byzantine Institutions," *BMGS 11*(1987): 237-43; aynı yazar, "From Süleyman Pasha to Mehmet Fuat Köprülü: Roman and Byzantine History in Late Ottoman Historiography," *BMGS 12* (1988): 305-14. Gary Leiser tarafından yapılan çeviriler, özellikle de açıklayıcı bilgiler, ilave dipnotlar ve her ne kadar eleştirel olmasa bile girişlerle genişletildiği için, benzeri bir envanter tespiti amacına hizmet ederler: *A*

History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy (Carbondale and Edwardsville, 1988); M. F. Köprülü, *The Origins of the Empire* (Albany, 1992); aynı yazar, *Some Observations on the Influence of the Byzantine Institutions* (Ankara, 1993); ve aynı yazar, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion* (Salt Lake City, 1993). Gaza teziyle ilgili eserler için I. Bölüm'deki 56. dipnota bakınız.

Kronoloji

1071	Malazgirt Savaşı: Selçuklular Bizans ordusunu yener; Küçük Asya'ya yapılan ilk büyük Türk göçleri dalgası.
1176	Miryakefalon Savaşı: Anadolu Selçuklularının Bizans ordusunu yenmesi.
1177	Anadolu Selçuklularının, Danişmendlilere boyun eğdirmesi.
1204	Dördüncü Haçlı Seferi: Latinler İstanbul'u işgal etti. İznik'te Laskaritler hüküm sürmeye başlar; Komnenos hanedanı Trabzon'da hüküm sürmeye başlar.
1220–1237	Alaeddin Keykubad'ın hükümdarlığı, Küçük Asya'da Selçuklu yönetiminin doruğu.
1221	Şehabeddin Ömer es-Sühreverdî, Halife tarafından Bağdat'tan Konya'ya gönderilen *fütüvvet* alametlerini getirmesi.
1220'ler-1230'lar	Cengizli fetihleri nedeniyle Orta Asya ve İran'dan Küçük Asya'ya yapılan göçler; bazı Osmanlı kaynaklarına göre Osman'ın atalarının Anadolu'ya gelişi.
1239–1241	Baba İlyas ve takipçileri tarafından çıkarılan, Konya'daki hükümetin bastırdığı Türkmenlerin Babaîler İsyanı.
1243	Kösedağ Savaşı: Moğol orduları Anadolu Selçuklularını yener ve onları tâbi hale getirir.
1261	Bizans başkenti, İznik'ten yeniden İstanbul'a taşınır.
1276–1277	Baybars liderliğindeki Memlûk kuvvetleri Küçük Asya'ya girer.
1277	Moğollar (İlhanîler), Küçük Asya'nın doğrudan denetimini ele geçirir.

1298	Anadolu'da Moğol yönetimine karşı Sülemiş İsyanı; isyan, uç beylerinin bağımsız hareketinin yolunu açmış gibidir.
1298	1301 – Osman, ilk fetihlerinin (Bilecik, Yarhisar, v.s...) muhtemel tarihleri.
1301	Bafeus Savaşı; Osman'ın, Bizans kuvvetlerini yenişi. [Savaşın tarihi, 1302 olarak kesinleşti. e.n.]
1304	Bizans, (Osmanlılar dahil olmak üzere) Türklere karşı Katalan paralı askerlerini Küçük Asya'da yerleştirmesi.
1312	Aydınoğlu Mehmed tarafından Birgi'de Ulu Cami'nin inşası.
1324	Özgün olduğu kabul edilen mevcut en erken Osmanlı vesikasının tarihi: Orhan'dan Şücaüddin, "Dinin Savunucusu" olarak bahsedilmektedir.
1326	Bursa'nın fethi.
1331	İznik'in fethi.
1331?	İlk Osmanlı *medrese*sinin İznik'de kurulması.
1332 civarları	İbn Battuta Anadolu'da seyahat etmektedir.
1337	Karesi ve Osmanlı beyliklerinin akıncıları, birbirlerinden ayrı olarak Trakya'ya akınlar yapmaya başlarlar.
1337	İzmit'in fethi.
1337	Orhan'dan *gazi* olarak bahseden Bursa'daki bir kitabenin üstündeki tarih; hakikiliği ve anlamı tartışmalıdır.
1341	İmparator III. Andronikos'un ölümü; Bizans'ta iç savaşın başlaması.
1344–1346	Bizans'taki farklı hiziplerin Osmanlı, Karesi ve Aydınoğulları beyliklerinden yardım istemesi; Orhan John Kantakuzenos'un kızı ile evlenir; Karesioğlu Süleyman Batatzes'in kızıyla evlenir. Karesi Beyliği'nin boyun eğdirilmesi ve ilhakı.
1347	Kantakuzenos İstanbul'a girer ve kendisini (ortak) imparator ilan eder.
1348, 1350, 1352	Kantakuzenos, kendi adına Trakya'da yerleştirilmek üzere Osmanlı kuvvetlerini davet eder.
1352	Trakya'daki ilk Osmanlı kazanımı: Çimpe.

1354 Bir depremin ardından Osmanlıların Gelibolu'yu alışı.

1354 Selanik Başpiskoposu Gregory Palamas, Osmanlılar tarafından esir alınır, bir süre Osmanlı Beyliği'nde zaman geçirir; yazdıkları erken Osmanlıların kültürel hayatı üzerine önemli bir kaynak niteliğindedir.

1357 Orhan'ın oğlu ve Osmanlı rivayetlerine göre Trakya'daki fetihlerin kumandanı olan Süleyman Paşa'nın ölümü.

1359 ya da 1361 Dimetoka, Hacı İlbeği tarafından fethedilir.

1362 Orhan ölür ve yerine I. Murad geçer.

1366 Bizans, Gelibolu'yu Osmanlılardan geri alır.

1361 ya da 1369 Edirne'nin fethi için öne sürülen tarihler.

1371 Meriç Nehri kıyısındaki (Sırpsındığı) Savaş(ı): Sırp kuvvetleri, (bir rivayete göre Murad'ın bir diğerine göre ise tek başına Hacı İlbeği'nin kuvvetleri tarafından) pusuya düşürülür.

1376 ya da 1377 Gelibolu yeniden ele geçirilir.

1383–1387 *Devşirme* uygulamasının en geç bu tarih itibariyle başlatıldığı ileri sürülmüştür.

1385 ya da 1386 Niş fethedilir; Osmanlı geleneğine göre Sırp Kralı, beyliğin vassali durumuna indirilir.

1389 Kosova Savaşı; Sırplar karşısında pek çok kayıp vererek kazanılan Osmanlı zaferi; I. Murad ölür, yerine I. Bayezid geçer.

1395? Selanik Başpiskoposu'nun, *devşirme* kurumuna dair bilinen en erken referansı içeren (bu uygulamanın bir süredir devam ettiğini gösteren) vaazı.

1396 Niğbolu Savaşı; I. Bayezid Haçlı Ordusu'nu bozguna uğratır.

1402 Ankara Savaşı; Timur I. Bayezid'i mağlup eder.

1402–1413 Fetret Devri: Beyliğin çeşitli bölgelerinde hüküm süren kardeşler arasında Osmanlı tahtı için girişilen rekabet.

1403 Bayezid'in büyük oğlu Süleyman Çelebi, toprak bırakarak Bizans imparatoru ile anlaşma yapar.

1413 Kardeşler arasındaki mücadele, Mehmed Çelebi'nin kazanmasıyla son bulur; Osmanlı ülkesi yeniden birleşir.

1416 Bayezid'in hayatta kalan (veya düzmece) oğlu Mustafa önderliğindeki ayaklanma yüzünden çıkan iç savaş.

1416 Şeyh Bedreddin İsyanı bastırılır ve Bedreddin idam edilir.

1421–1422 II. Murad'ın tahta çıkışını, bir amcası ve bir kardeşinin çıkardığı isyanlar takip eder.

1430 Selanik'in fethi.

1443 Sonbaharda Osmanlı topraklarının içlerine kadar giren Janos Hunyadi (Hunyadi Yanoş)'nin yönetimindeki ordu, her iki tarafın da büyük kayıplar verdiği İzladi Derbendi muharebesi sonrasında geri çekilmek zorunda kalır.

1444 II. Murad, tahtını oğlu II. Mehmed'e bırakır; Haçlı Ordusu Balkanlara ulaşır; II. Murad Osmanlı kuvvetlerini komuta etmek üzere çağrılır, Varna Savaşı'nda zafer kazandıktan sonra yeniden inzivaya çekilir.

1446 Bir Yeniçeri isyanı, II. Murad'ın tahta yeniden geri dönmesiyle sonuçlanır.

1451 II. Murad'ın ölümü ve II. Mehmed'in (ikinci kez) tahta çıkışı.

1453 İstanbul'un fethi.

1456 Belgrat Kuşatması başarısız olur.

1461 Trabzon fethedilir; Komnenos hanedanı son bulur.

Osmanlı Beyleri ve Sultanlarının Hüküm Sürdüğü Yıllar

Osman	? – 1324		
Orhan	1324 – 1362		
I. Murad	1362 – 1389		
I. Bayezid (Yıldırım)	1389 – 1402		
I. Mehmed (Çelebi)	1413 – 1421		
II. Murad	1421 – 1444	ve	1446 – 1451
II. Mehmed (Fatih)	1444 – 1446	ve	1451 – 1481
II. Bayezid	1481 – 1512		

Giriş

Arka Plan ve Genel Değerlendirme

Romalılar için Romulus neyse, Osmanlılar için de Osman odur: Aile hakkındaki kroniklerin tanıklığına göre, kendisinin yerlisi olmadığı bir ülkede, takdire şayan bir siyasî topluluğa adını veren kurucu bir şahsiyet. Ve eğer Roma Devleti bir çevresel alandan, topraklarını etkin bir biçimde genişlettiği Greko-Romen uygarlığının merkezini temsil etmek üzere ortaya çıktıysa, Osmanlı Devleti de, işin sonunda oldukça genişletilmiş bir İslam dünyasının sınırları dâhilindeki en büyük güç hâline gelmek üzere, Darü'l-islam'ın uçlarında, küçük bir aşiretten doğmuştur. Romalılar gibi Osmanlılar da –onlar kadar çapraşık zekâlar olmasalar da-yönetime gelir gelmez, mensup oldukları uygarlıkların kendilerinden önceki temsilcilerinden daha iyi yöneticiler ve savaşçılar olarak şöhret kazandılar. Belki felsefi ustalık konusunda onlar kadar zevk sahibi değildiler, fakat iktidar teknolojilerini yaratma ve tertip etme konusunda çok daha başarılıydılar. Osmanlı siyasî geleneğinin "Romanesk" niteliğine daha önceden işaret edilmiş ve bu nitelik son dönemde seçkin bir İslami Ortadoğu uzmanı tarafından ifade edilmişti: "Osmanlı İmparatorluğu....yeni ve benzersiz bir yaratımdı, fakat bir açıdan Müslüman siyasî topluluklarının tüm tarihinin zirvesine de işaret ediyordu. Osmanlı Türkleri Müslüman dünyasının Romalıları olarak da adlandırılabilirler."[1]

Gerçekten de Osmanlılar, Orta Çağ'da Küçük Asya topraklarında yaşayan çeşitli diğer halklar gibi, Rum (Rumi) yani (Doğu) Roma topraklarının halkı olarak atıfta bulunulmak suretiyle tam da böyle adlandırıldılar.[2] Bu öncelikle, esasen bu insanların yaşadığı yeri işaret eden coğrafi bir isimlendirme idi. Fakat İslamiyet'in merkezî topraklarına göre bir uç bölgesi olan Rum diyarının Müslüman Türklerinin, kendilerini diğer Türklerden ve Müslüman dünyasının geri kalanından ayıran kendilerine mahsus yöntemleri olduğu, coğrafyacıların ve seyyahların dikkatinden kaçmadı. Şöyle ki, Rumî bir Türk olmak demek aynı zamanda, bir yandan yeni bir ülkede kendi *habitus*unu geliştiren, öte yandan siyasî hâkimiyetini kurmak için rakip bir dinsel uygarlık ile rekabete giren, İslam uygarlığının yeni doğmakta olan bir bölgesel yapılanmasına ait olmak demekti. On dördüncü yüzyıl başından öncesine dair haklarında hiçbir kesin bilgiye sahip bulunmadığımız proto-Osmanlılar, başlangıçta bu yeni yapılanışın çok küçük ve önemsiz bir parçasıyken, torunları ve takipçileri işin sonunda bu yapılanmaya hükmeder hâle geldiler ve onu kendi yönetimleri altında yeni bir emperyal düzenin oluşturulmasına doğru biçimlendirdiler.

Tarihî rivayetlerin çoğuna göre, Osman'ın en yakın ataları Anadolu'ya, on üçüncü yüzyılın ilk yıllarında Cengiz İmparatorluğu'nun akınları sonrasında Orta Asya'dan yapılan Türk göçlerinin ikinci büyük dalgasıyla geldiler. Anadolu'ya geldiklerinde, -bazıları kentsel merkezlerde yerleşmiş, bazıları da tarımla uğraşan fakat büyük çoğunluğu Osman'ın ataları gibi çoban-göçebelikle iştigal eden, hepsi değilse de çoğu Oğuz lehçesi konuşan, hepsi değilse de çoğu Müslüman olan ve daha o dönemde Müslüman olmaktan başka başka şeyler anlayan topluluklara ayrılmış– Hıristiyanları ve Türkçe konuşmayan Müslüman toplulukları (özellikle de Arapları, Kürtleri ve Farslıları içeren) karmaşık bir etnik-dinsel mozaik içerisinde yaşayan Türkçe konuşan topluluklarla karşılaştılar.

Türk göçünün ilk dalgası, on birinci yüzyılda, bir bakıma Kavimler Göçü'nün (*Völkerwanderungen*) sonunda, esasen Oğuz lehçesi grubuna ve İç Asya Oğuz siyasal söyleminin Oğuz üslubuna mensup çok sayıda Türk boyunun Ceyhun Nehri'ni geçerek Batı Asya'ya doğru ilerlemesiyle gerçekleşti. Selçuklu ailesi, bu kavimler arasından Bağdat'ta siyasete en yüksek düzeyde dâhil olmuş ve saltanatı elinde tutan bir hanedan hâline gelirken, diğer pek çok boy daha da batıya ilerledi ve Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırları boyunca kümeler halinde yerleşti. Bunların Küçük Asya içerisine yaptıkları akınlar, Selçuklu Sultanlığı'nın iradesinden bağımsız ve en azından arada sırada bu iradeye zıt idi.

Bizans İmparatorluğu, buna benzer ve başlangıçta daha tehditkâr bir baskı ile yedinci yüzyılda Müslüman-Arap ordularının ortaya çıkması sonucu güney sınırlarında karşılaştı. Takip eden birkaç yüzyıl boyunca, akınlar ve karşı-akınlar ortalığı kasıp kavurmaya devam ettiyse de bunlar nispî olarak, güneydoğu Anadolu'da kendi sınır bölgesi kurumları, kahramanları, gelenekleri ve inançlarıyla gelişmiş olan akışkan bir uç bölgesiyle sınırlı kalmıştır. Türkçe konuşan yerleşimciler ve geç Orta Çağ'ın fatihleri, hem Müslüman ve hem de Hıristiyan taraflarından önemli ölçüde geleneğin mirasçısı olacaklardı.

Her halükârda, on birinci yüzyılda Anadolu'nun doğusunda devam eden sürtüşme Selçuklu ve Bizans ordularının 1071'de Malazgirt'teki mukadder karşılaşmasına sebep oldu; aynı yıl Doğu Roma İmparatorluğu İtalyan Yarımadası'ndaki son mülkü Bari'yi Normanların yönetimindeki öteki kabilevî savaşçı güruhu karşısında kaybetti. Malazgirt'teki Bizans yenilgisini, daha şiddetli ve sürekli akınlar ile Küçük Asya içlerine yapılan Türkmen göçleri izledi. Yarımada'nın siyasî görünümü birdenbire değişmeye başlayacak ve Osmanlılar on beşinci yüzyılın ikinci yarısında tüm yarımadayı kendi yönetimleri altında birleştirinceye kadar, dört yüzyıl boyunca tam bir istikrara kavuşamayacaktı.[3] On birinci yüzyıl sona ermeden önce Ana-

dolu topraklarının büyük bir kısmı, Türk savaşçılarının yönlendirdiği beyler, Ermeni prensleri, Bizanslı komutanlar ve Birinci Haçlı Seferi (1096–99) sırasında buraya gelmiş Frenk şövalyeleri arasında paylaşılmıştı. Yarımadanın siyasî yapısı, aynı etnik ya da dinî geçmişe sahip olması gerekmeyen kişilerle kutsal olan veya olmayan her türlü ittifaka girmeye hazır ve nazır bulunan çeşitli maceraperestlerin genellikle kısa ömürlü başarıları ile değişmeye devam etti. Nice hevesli savaşçı, Andy Warhol'un anlatımını uyarlarsak, yok olmadan veya belirli bir zamanda daha kudretli olan birisinin etki alanına çekilmezden evvel, on beş günden on beş yıla değişen sürelerde zaferlerin tadını çıkarmış gibidir. Özellikle de Ege'de yerleşmiş Çaka Bey'in (1093'de Selçuklu hükümdarının yardımıyla) öldürülmesinin ve Haçlıların İznik'i Anadolu Selçuklularından geri alıp imparatorluğa yeniden dâhil etmelerinden (1097) sonra, Bizans İmparatorluğu kıyı bölgelerini ve bu kıyılarla bağlantısı olan bazı iç bölgeleri elinde tutmaya devam ediyordu.

Çok erken dönemde kıyı bölgelerine yapılan bazı gezintilerin ardından büyük ölçüde iç platonun sınırlarına çekilen ve Türkmen aşiretlerinin devam eden göçleriyle yenilenen Müslüman Türkler arasında iki güç önem kazanabildi ve hayatiyetini bir müddet sürdürdü. Selçuklu ailesinin bir kolu ile Danişmend hanedanı yaklaşık bir yüzyıl boyunca Anadolu Müslümanlarının nihaî liderliğini elde etmek için rekabet ettiler. Yapıp ettikleri Anadolu Müslümanları tarafından menkabelerle örülen Melik Danişmend ve ailesi, devlet kurmaktan çok, bir süreliğine herkesten daha iyi yaptıkları bir şeyle ilgilenmiş gibidir: Yani, şehirleri ele geçirmek ve kendilerine muazzam bir itibar kazandıran gözü pek akınlar yapmak. Buna karşılık Anadolu Selçukluları, daha istikrarlı ve yapılandırılmış yönetim biçimlerini taklit etmeye hevesliydiler. Bu işte özellikle, I. Mesud (hük. 1118–55)'un hükümranlığı döneminde, Konya'yı (antik Iconium) başkent olarak tesis ettikten sonra başarılı oldular. Siyaseten uygun gördükleri zamanlarda Bizans İmparatoru ile veya yerel Müslüman yahut

Hıristiyan güçlerle ittifak kurmuş olan Danişmendliler ve Anadolu Selçukluları arasındaki şiddetli rekabet, 1177'de rakiplerinin elindeki son büyük arazi olan Malatya'yı ele geçiren ve onları kesin olarak kendilerine tâbi kılan Anadolu Selçukluları lehine sonuçlandı.

Bu başarı, başka bir Selçuk zaferinden yalnızca bir yıl sonra tamamlandı; bu zafer Miryakefalon'da Bizans imparatorluk ordularına karşı kazanılmıştı (1176). Bu zafer, Anadolu Orta Çağının en önemli uzmanlarından birinin sözleriyle "yüzyıllık bir aradan sonra Malazgirt'in bir kopyası olmuş ve bundan böyle ileride asla [Bizans tarafından tekrar] sindirilemeyecek olan bir Türkiye'nin var olduğunu göstermiştir"[4]. Türkiye (Turchia) kelimesi gerçekten de on ikinci yüzyılda Latince bir coğrafî isim olarak ortaya çıktıysa da, bölgedeki Türkçe konuşan topluluklar ve yönetimler açısından, bu Avrupalı tanımlamanın ülkede yaşayanlar tarafından da kabul edildiği I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, coğrafî veya siyasî bir varlık olarak Türkiye diye bir şey yoktu. Bunun yerine, çoğu Türkçe konuşan savaşçı seçkinler tarafından yönetilen, fakat kesinlikle etnik kökenlere göre veya olası bir etnik birlik göz önünde bulundurularak düzenlenmemiş, rekabet halinde ve zaman içerisinde değişen bir dizi siyasî teşekkül vardı. Ülke, Rum diyarı olarak biliniyordu ve halkı birbirinden farklı din, dil ve siyaset bakımından bağları olan topluluklara bölünmüştü. Osmanlı yönetici sınıfı, Osmanlı hanedanının yönetimi altındaki devletle (gönüllü ya da gönülsüz) bağlara sahip, (anadili olsun veya olmasın) Türkçe konuşan (kimileri ihtida yoluyla) Müslümanlardan oluşan bir birlik olarak ortaya çıktı. "Türk", bu yönetici sınıf tarafından yönetilen etnik gruplardan yalnızca biriydi ve kayrıldığı da yoktu.

Miryakefalon ve Malatya'da kazandıkları zaferlerle Selçuklular, "batıdaki Bizans topraklarından neredeyse doğu sınırlarına kadar uzanan bir bölgeyi ele geçirmiş ve Küçük Asya'nın siyasî birliğini"[5] sağlamayı başarmış gibi görünüyorlardı. Fakat bu kitabın yazarı gibi, daha sonraki ve çok daha sağlam bir yapıya sahip olan Osman-

lı Devleti üzerinde çalışan bir öğrenci için, Anadolu Selçuklularının herhangi bir dönemdeki yönetimi, gerçek bir siyasî birlik olmak için fazlasıyla kırılgan ve kısa ömürlü görünmektedir. Kabilevî güçlerin ve hırslı savaşçı beylerin enerjileri etrafında inşa edilmiş bulunan bu Orta Çağ Türk devletlerinin, bütün ana fay hatları, Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nda da faaliyette idi: İdarî aygıtın pek ulaşamadığı değişik büyüklüklerde pek çok sınır kuşağı mevcuttu; denetlenmeyen pek çok kabile bulunmaktaydı; bazıları muhtemelen Selçuklular tarafından yetiştirilmiş, kendilerini Selçuklu otoritesinden bağımsız olarak düşlemeye hazır pek çok hırslı savaşçı vardı; sıklıkla yaptıkları üzere, bunların ikisi veya üçü bir araya geldiklerinde, devlet iktidarını sona erdirmeseler bile sarsabilirlerdi. Nihayet, Anadolu Selçukluları, topraklarını hanedanın varisleri arasında bölüştürme uygulamasına devam ettiler; yukarıda bahsedilen iki zaferi kazanmış olan Selçuklu sultanı topraklarını, dokuz oğlu, bir erkek kardeşi ve bir yeğeni arasında on bir parçaya böldü. Topraklar, ilke olarak hâlâ, diğer ortaklar tarafından tanınan bir "büyük ortak"ın liderliği altında bir bütündü ama bazı varislerin, Türkmen aşiretleri veya savaşçı gruplar arasında destek bulması ve rakip iktidar odaklarının ortaya çıkması sadece bir an meselesiydi. Sonraki bölümlerde tartışacağımız gibi, Osmanlılar sanki iyi birer tarih öğrencisiymiş gibi veya belki de gerçekten öyle olduklarından ve şüphesiz farklı koşullar altında tarihin en dayanıklı devletlerinden birini kurarken bu fay hatlarıyla mücadele etmekte ve nihayet, yollarında onlardan sakınarak gitmekte, çok daha başarılı olduklarını kanıtladılar.

Hakkaniyetli olmak gerekirse, Anadolu Selçuklularının on üçüncü yüzyılın ilk kırk yılında güçlerini sağlam bir şekilde pekiştirmeye yaklaştıklarını ve en büyük başarısızlıklarının öngörülemez bir dış etkenle yakından ilişkili olduğunu itiraf etmeliyiz: Yenilmez Moğol orduları. Fakat Moğollardan daha önce, 1239-1241 yılları arasında, Selçuklu otoritesine karşı ciddi bir meydan okuma niteliğinde olan, Baba İlyas ve takipçileri liderliğindeki bir Türkmen isyanı baş gös-

termişti. Öyle gözüküyor ki Türkmen aşiretlerinin müşkülatı, diğer etkenlerin yanı sıra, daha önce de bahsedildiği gibi, çoğu kaynakta Osman'ın atalarını da Anadolu'ya getirdiği söylenen ikinci büyük göç dalgasının neden olduğu toprak kıtlığından ileri geliyordu.[6] 1243'de Selçukluların Moğollar tarafından Kösedağ'da (Orta Anadolu) bozguna uğratılmasıyla, merkezcil ve merkezkaç eğilimlerin gerilim tırmandıran sarkacı, bir kere daha ve bu kez merkezkaç eğilimler lehine sallanmaya başladı. Siyasî manzara sonunda, özellikle de Moğolların Anadolu üzerinde doğrudan bir hakimiyet kurmak üzere askerlerini ve atlarını beslenmeleri için göndermesinin ardından (1277), çeşitli güçlerin, aşırı şiddet ve düzensizliğin egemen olduğu bir dönemde ölüm-kalım savaşı verdiği bir kargaşaya gömüldü. Yeni yeni şekillenen Anadolu Türk lehçesinin klasik şairi Yunus Emre'nin bu çerçevede ortaya çıkmış olması ve ölüme meydan okuyan derinlikleri ile temayüz eden bir şiir külliyatı oluşturması muhtemelen rastlantı değildi. Her halükârda, süregelen siyasî kargaşa ve artan nüfusun yarattığı baskı, özellikle de 1204 (Dördüncü Haçlı Seferi) itibariyle İznik'e taşınan ve takriben yarım yüzyıl bölgede güvenliği arttırdıktan ve refahı sağladıktan sonra 1261'de Bizans başkentinin yeniden İstanbul'a taşınması akabinde, bir çok Türk aşiretini ve savaşçısını Batı Anadolu'ya doğru itti. On üçüncü yüzyılın bitiminden önce, bildik siyasî parçalanmışlık Anadolu'nun çeşitli kesimlerinde birçok küçük beyliğin ve görece özerk kabilevî nüfuz alanlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

On üçüncü yüzyıldaki siyasî çalkantılar ve insanî felaketler, iyi tarafından bakıldığında, Cengizli fetihleri ve Moğol barışı (Pax Mongolica) sayesinde Avrasya ekonomisinin benzersiz küreselleşmesinin serbestleştirdiği muazzam olanakları dikkate almamıza engel olmamalıdır. İşte bu yüzden, Cengizlilerden bahsederken Marco Polo'nun seyahatlerine atıfta bulunmanın olağanlaşması makuldür. Cengiz'den önce dahi, bir zamanlar Bizans tacının mücevheri olan ve uğradığı bir dizi tahribata maruz kalmış bulunan Küçük

Asya'nın, (Doğu-Batı boyunca olduğu kadar Kuzey-Güney ekseninde de) uzun mesafeli bir ticaret yolu olarak hizmet vermek ve kentsel, tarımsal ve göçebe nüfusun karma ekonomisinin yarattığı yeni ticarî potansiyelden fayda sağlamak için gereken istikrarı yeniden elde ettiğine dair işaretler vardı. Selçuklu seçkinlerinin mimarî hamilikteki öncelikli alanı olan kervansaray inşası etkinliğinin birdenbire artması, on ikinci yüzyılın sonlarında başlatıldı ve siyasî çalkantıların doğası ne olursa olsun bu etkinliğin hızı artacaktır. On üçüncü yüzyılın başlarında (Karadeniz kıyısındaki) Sinop ve (Akdeniz kıyısındaki) Alanya liman şehirlerinin ele geçirilmesi, Selçuklu sistemini ve o dönemde kontrol ettiği Anadolu'daki Türk-Müslüman ağırlıklı ekonomileri, Levant (Doğu Akdeniz) deniz ticareti ile doğrudan temasa getirdi. Bu yüzyılın sonu itibariyle yarımadadaki yüzden fazla kervansaray, tüccarlara (ve diğer seyyahlara) kalacak yer ve korunma sağlamaktaydı.[7]

Örneğin, çağdaş Türkiye'de ücra ve durgun bir yöreden başka bir şey olmayan Kayseri ve Maraş arasındaki ıssız bir plato, bir zamanlar Orta Doğulu, Asyalı ve Avrupalı tüccarların ipek kumaşlar, kürkler ve atlar gibi malları değiş tokuş ettikleri canlı bir panayıra ev sahipliği yapmış olması çok açıklayıcıdır. Doğru, bu fuar Moğol İlhanlılarının doğrudan yönetim kurdukları dönemi idrak edecek kadar uzun yaşayamamış görünmektedir fakat bilindiği kadarıyla ticaret genellikle pek zarar görmemiştir. Moğol iktidarının bile zorlukla ulaşabildiği Batı Anadolu'da ortaya çıkan beylikler, akınlar ve yağmalar yoluyla bir dereceye kadar kendi iktidarlarını inşa edebilmişlerdir. Fakat Batı Anadolu kıyıları 1300 yılı civarındaki hareketli Levant ticaretine entegre olmuştu ve beyler, on dördüncü yüzyılın başlarında, Venedik ve benzerleriyle ticaret antlaşmaları imzalıyorlardı.[8] Gerçekte, bölünmüşlük ve küçük yerel güçlerin ortaya çıkışı, aksi halde uzak imparatorluk başkentleri tarafından emilecek olan kaynakların, yerel düzeyde daha fazla yeniden dağıtımı ihtimalini pek âlâ arttırmış olabilir.

Bu küçük beyliklerden, hâlâ kısmen Bizans Bitinya'sına dâhil olan Anadolu'nun kuzeybatısında kurulan birisi, Osman adlı birinin boyuna aitti. Osman, yaratıcı zeka sahibi ve toplum örgütleyicisi müstesna bir (ya da iki) kuşağın üyesiydi. Bu kuşak, ya şahsen kendi yapıp ettikleri yoluyla ya da inşa edildiği ve takipçilerinin ona uygun hareket ettiği haliyle mirasları aracılığıyla, çevrelerinde Orta Çağ Küçük Asya'sında yaşayan Müslüman-Türklerin capcanlı fakat kaotik sosyal ve kültürel enerjilerinin nihayetinde akacakları daha düzgün yollar bulduğu, çok önemli şahsiyetler, güçlü adamlar haline gelmişti. O zamandan bu yana, kendileri etrafında inşa edilmiş zengin kültürel birikimde somutlaşan bu kişilikler, (bu birikimin onların "gerçek" ya da "tarihsel" hayatlarıyla ilişkisi ne olursa olsun) batılı ya da ayrıca denilebilir ki Romalı Türk kültürünün "klasiklerini" temsil edegelmiştir. Örneğin, Mevlana Celaleddin Rumî ve Hacı Bektaş Veli, Osmanlı topraklarındaki en büyük ve en etkili iki derviş tarikatının manevî kaynaklarıydı. Fakat onların etkileri, bu kurumlar ne denli büyük olurlarsa olsunlar, her tür kurumsal düzenleme dizisinin ötesine uzanır ve tarikatların, sosyal sınıfların ve resmî kurumların sınırlarını geçer. Onlar, yüzyıllar boyunca daha ziyade geniş kültürel akımların ve hassasiyetlerin kaynakları olmuşlardır. Yunus Emre'nin çekiciliği daha da evrenseldi ve birbirini izleyen nesiller onun şiirlerini, dindarlığın Anadolu Türkçe'sindeki en dokunaklı ve saf ifadesi olarak kabul etmiştir; düzinelerce taklitçi kendi şiirlerini Yunus Emre'ninmiş gibi göstermeye çalıştı ve düzinelerce köy, onun türbesinin kendilerinde bulunduğunu iddia etti. On üçüncü yüzyıl Anadolusunda yaşamış Nasreddin adında biri, muhakkak ki sonradan eklenmiş süslemelerle birlikte Balkanlardan Orta Asya'ya kadar hâlâ anlatılmakta olan meşhur bir fıkralar külliyatının merkezî şahsiyeti olan Nasreddin Hoca geleneğinin doğmasına, en azından vesile olmuş görünmektedir. Ahi Evren, modern çağda bu şahsiyetler arasında belki de en az bilinenidir fakat onun etrafında oluşan kült, bir zamanlar, en azından Müslümanlar için, kentsel ekonomik ve sosyal hayatının temel yapılarını ve ahlakî yasa-

larını sağlayan, artık var olmayan esnaf ve zanaatkâr birliklerinde en merkezî rolü oynamıştır. Sayısız mezarlıkla onurlandırılmış olan Sarı Saltuk'a dair yaygın popüler efsaneler, onu İslamiyet'in Balkanlarda yayılmasında en önemli karakter olarak tasvir eder.

Osman'ın, on üçüncü yüzyıl açısından kendi eylem alanından çok uzakta, ancak torunları kendi hanedanıyla on altıncı yüzyılın uluslar arası siyaset sahnesini paylaşacak olan iki kişi ile neredeyse çağdaş olması, çok daha rastlantısal olsa da dikkate değer bir şeydir. Bunlardan biri 1278'de Erblande'yi ele geçiren Habsburg hanedanından Rudolf'du. Habsburg hanedanı, merkezî Avrupa ve Akdeniz'de Osmanlıların en büyük rakibi hâline gelecek ve her iki devlet de Birinci Dünya Savaşı sonrasında yönetici hanedanlar olarak yok olup gidene kadar az ya da çok aynı iniş çıkışları izleyecekti. Aynı yaş grubunun ilgili bir diğer üyesi de, burada yaptığımız karşılaştırmaya aday olarak dahil edilmesi o zaman için daha az muhtemel olan Erdebilli Şeyh Safiyüddin (1252 – 1334)'dir; ünlü bir Sufi olarak oldukça önemli bir siyasî rol oynamış olsa da bu rol esas itibariyle dolaylı olmuştur. Onun mirası ve tarikatının çok sayıdaki müridi, on beşinci yüzyıl sonlarında torunları tarafından nihayetinde erken modern çağ İslam dünyasında Osmanlıların baş rakibi olan Safevî İmparatorluğu'nun yapı taşlarına dönüştürülecekti.

Bunların aşağı yukarı çağdaşı olan Osman, Türk kavimlerinin Anadolu'ya geldiği on birinci yüzyıldan itibaren Doğu Roma topraklarını rahatsız eden siyasî istikrarsızlığın, isteyerek ya da gönülsüzce, nihaî çözümü olarak kabul edilmek üzere Anadolulu ve Balkanlı rakiplerinin hepsinin üzerine yükselen bir siyasî oluşumun kurucusuydu. Elbette ki Osman, Romulus'tan daha tarihsel (daha az efsanevî) bir karakterdir. Bununla beraber, Osman, tıpkı Romulus gibi, kendi adı ve mirasıyla meydana getirilen siyasî oluşumun sembolüydü. Marshall Sahlins'in Hawai ve Hint-Avrupa siyasî imgeleminde yer alan yabancı-kral motifiyle ilgili çalışmasında işaret ettiği gibi, "kahramanlığın 'yalnızca simgesel' olabilmesi önemli değildir, çünkü 'gerçek' olduğunda bile simgeseldir."[9]

Osman'la ilgili en etkileyici efsanelerden biri, yaptığı tüm fetihlerin ve devlet inşa etme girişimlerinin, gördüğü hayırlı bir rüya sonrasında başladığını anlatan efsanedir. Bu efsanenin değişik biçimleri, tarihsellik bakımından reddedildiği modern çağa kadar düzinelerce kaynakta tekrar tekrar anlatılmıştır fakat hâlâ, sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, belki de geçmiş zamanlara ait ruhların bazı kindar müdahaleleri nedeniyle tarihçiler arasındaki tartışmalarda merkezî bir yer işgal etmektedir. Bu efsanenin en iyi bilinen biçimlerinden birine göre Osman, bu rüyayı gördüğünde saygın ve hali vakti yerinde bir Sufi şeyhinin evinde misafirdi:

> Osman Gazi kim uyudı düşinde gördi kim bu azizün koynundan bir ay doğar gelür Osman Gazinün koynına girer. Bu ay kim Osman Gazinün koynına girdügi demde göbeginden bir ağac biter. Dahı gölgesi âlemi dutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve her dağun dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kimi içer ve kimi bağçalar suvarur ve kimi çeşmeler akıdur. Anadan uyhudan uyandı. Sürdi geldi. Şeyhe haber verdi. Şeyh eyidür: 'Oğul, Osman! Sana muştuluk olsun kim Hak Ta'âlâ sana ve neslüne padişahlık verdi. Mubarek olsun' der. Ve 'benüm kızum Malhun senün helâlün oldı' der. Ve hemandem nikah edüp kızını Osman Gaziye verdi. [10]

Sonrası, Osmanlı hanedanı tarafından kontrol edilen toprakların fevkalade genişlemesiyle zirveye ulaşan bir başarı öyküsüdür. On sekizinci ve on dokuzunca yüzyıllar boyunca imparatorluğun çeşitli kısımları kapışıldıktan veya ayrıldıktan sonra Osmanlı kuvvetleri yirminci yüzyılın başlarında hâlâ kendilerine ait olduğunu düşündükleri Makedonya, Libya, Yemen ve Kafkaslar gibi dünyanın çeşitli kısımlarındaki topraklarını savunmaya devam ediyordu.

Osmanlı genişlemesi her ne kadar olağanüstü olsa da, Cengiz Han ve Timur'un yönetimindeki diğer bazı İç Asyalı/Türk-Moğol kabilevî oluşumların imparatorluk inşa etmeye yönelik fetihleriyle ya da Selçuklu Hanedanı'nın İslam halifeliğinin masalsı mekanı olan Bağdat'ta sultanlığa süratli yükselişiyle kıyaslandığında yavaştı. Onu daha kalıcı kılan da muhtemelen buydu. Nispî olarak söyle-

necek olursa, Osmanlılar devletlerini inşa ederken işi aceleye getirmediler ve bunun karşılığını gördüler. Siyasî aygıtlarını kurumsallaştırmaya da meraklı olmalarına rağmen, bir güçler birliğini yapılandırmada ve bu yapı şekil değiştirdikçe onu yeniden yapılandırmada zamanı iyi kullandılar. Bu, Osman'ın en erken girişimlerinden, Osmanlıların nihayet bir imparatorluk aşamasına yükseldiğinin söylenebileceği, Bizans başkentinin onun büyük-büyük-büyük-büyük torunu II. Mehmed (1451-1481) tarafından fethine kadar bir buçuk yüzyıldan fazla zaman alan bir tedrici ve çekişmeli devlet inşası süreciydi.

Fatih Mehmed, hükümdarlığı sırasında bir sultan, kağan ve kayser olarak Truva'yı ziyaret ettiğinde, Osmanlıların başarılarını, Avrupa'da bazı kimselerin desteklediği, Türklerin, kendilerinden önceki Romalılar gibi, Yunanlılara misillemede bulunan intikamcı Truvalılar oldukları şeklindeki teorinin farkındaymış gibi görünmektedir.[11] Sultan'ın, o efsanevi mekanda durarak "Aşil, Ajax ve diğerleri" hakkında sorular sorduğu ve sonra "kafasını salladığı" ve şöyle dediği bildirilmiştir: "Burasını Makedonyalılar ve Teselyalılar ve Moralılar almışlardı. Bunların biz Asyalılara karşı defalarca yaptıkları kötü davranışların intikamını, aradan bir çok devirler ve yılların geçmesine rağmen onların ahfadından aldık."[12]

TARİH YAZICILIĞI

Elbette modern tarih yazıcılığının, rüyaları ve efsaneleri birer açıklama olarak ele almaya tahammülü yoktur. Yine de, hem yukarıda bahsi geçen rüya hikayesi hem de ondan daha ziyade ilk Osmanlıların "gerçek kökenleri", Osmanlı devletin inşası hakkında yirminci yüzyılda yapılan tartışmalarda temel konular olarak işlev gördüler.

H. A. Gibbons tarafından 1916'da yayınlanmış olan Osmanlı devletinin doğuşuna hasredilen ilk çalışma, bu başarılı girişimin "Asyalılar" tarafından inşa edilmiş olamayacağı düşüncesini sa-

vunmaktaydı. Gibbons, rüya hikayesinin, itibarî bir kıymeti olmasa da, İç Asyalı bir geçmişe sahip olarak pagan göçebeler olduklarına hükmettiği Osman ve aşiretinin, kesinlikle bilmediğimiz bir zamanda İslam dinine döndüklerine ve Bizans Bitinya'sındaki Hıristiyan komşularını Müslümanlaştırmak amacıyla yola çıktıklarına işaret ettiğini iddia ediyordu. Mühtediler ilk Osmanlıların büyük çoğunluğunu oluşturdu ve bir yönetim kurmak için gereken yetenek ve deneyimi sağladılar.

Milliyetçiliğin, bugün olduğundan daha açık bir şekilde ırkçılıkla ilişkilendirildiği yirminci yüzyıl başlarının patlamaya hazır ortamında bu iddia açıkça önyargılıydı. Cumhuriyet döneminin (1923 –) doğmakta olan Türk milliyetçiliği, dünya tarihinde Türklerin oynadığı rolü yeniden tanımlamakla fazlasıyla meşguldü ve Cumhuriyet'in yeniden konumlandırdığı şekliyle Osmanlı İmparatorluğu'nun son ve "çürümüş" evresine karşı pek sempatiyle bakmıyordu; fakat aynı milliyetçiler, bölgedeki Türk varlığını tesis eden ve Osmanlıların temsil ettiği en başarılı örnek de dahil olmak üzere, akınların, yerleşimlerin ve devlet inşa etmenin tarihteki önceki örneklerini gururla kendilerine mal ediyorlardı.

Konu hakkındaki görüşlerini 1930'larda geliştirmiş ve bu görüşleri kısmen Gibbons'a bir cevap olarak tasarlamış olan kendi kuşağının önde gelen Türk tarihçisi M. F. Köprülü'nün tahliline göre, Orta Çağ'da Anadolu sınırlarının askerî-siyasî genişlemesi öncelikle Cengiz Han'ın ordularından kaçan Türk kabilelerinin yol açtığı demografik baskıdan ileri geliyordu. Köprülü'ye göre Osman'ın başlangıçtaki maiyeti ve destekçileri, daha sonraki Osmanlı retoriğinin ileri sürdüğü gibi, aynı soydan gelmiş olması kuvvetle muhtemel olan kendi aşiretinin üyeleriydi. Siyasî bir oluşum inşa etmek üzere işe koyulduklarında, bir yanda aynı bölgedeki diğer Türk unsurların diğer yanda iç bölgenin sofistike Türk-Müslüman siyasî-idarî kültürünün deneyimli temsilcilerinin katılımıyla sayıları artmıştı. Bazı ihtidalar olmuştu fakat Osmanlı Devleti esasen bir Türk

devletiydi; Türkler tarafından kurulmuştu ve Osmanlı siyasî kültürünün hemen hemen her unsuru, Ortadoğu ve Orta Asya'dan gelen Türk-Müslüman mirasına atfen açıklanabilirdi. Gelişmiş bir kurumsal miras kadar, kabilevî ve etnik bağlar da görece bir siyasî boşlukta demografik tazyik ortamında bir devletin kurulmasını mümkün kıldı. Köprülü'nün görüşü coşkuyla karşılanmıştır ve hâlâ da Türk millî tarih yazımında bir yapı taşı işlevi görmektedir.

Ne var ki, Osmanlı başarısının en inandırıcı anlatısı olarak uluslar arası alanda kabul görecek olan görüş, Paul Wittek'in 1930'larda ve kısmen Köprülü'ye cevaben formüle ettiği kuramıdır. Wittek, kabilecilik retoriğini ikna edici bulmuyordu; bazı pasajlarda ihtidaların vuku bulduğuna ve Hıristiyan-Müslüman işbirliğine işaret etmeyi ihmal etmeksizin Türk-Müslüman kültüründeki sürekliliklerin altını çizse de, etnik köken sorunu üzerinde bu şekilde fazlaca durmuyordu. Ona göre, erken dönem Osmanlı fatihlerinin enerjilerini körükleyen şey, esas itibariyle İslam adına yapılan bir "Kutsal Savaş [ın] ideolojisi" olan *gaza*ya duydukları bağlılıktı. Osmanlı gücü, 1337'de Bursa'da dikilen ve Osman'ın oğlundan "gazi oğlu gazi" olarak bahseden bir kitabede de ifade edildiği gibi bu bağlılık üstüne kurulmuştu. Wittek aynı ruhu, hiçbiri on beşinci yüzyıl öncesine ait olmasa da, erken dönem Osmanlı tarihlerinde de görmüştü. Paylaşılan bir değerler ve inançlar sistemi, tutkunluk ve atılım gücü ile bir araya gelmiş savaşçılar sağlarken, hakimiyetleri altına aldıkları topraklar, İslamî kültürel merkezlerden gelen bürokratlar ve alimlerin idarî deneyimlerine göre düzenleniyordu. Gazilerin heterodoks uç kültürüne mensup olmaları yüzünden bu iki unsur arasında biraz gerilim vardı; zamanla Osmanlıların istikrarlı bir yönetim kurmasıyla ortodoksi duruma egemen oldu. Köprülü'nün anlatımıyla ortak yönleri bulunan fakat etnik kökene dair tartışmalardan sakınan ve Osmanlı gücünün asıl sebebi olarak dinsel motivasyon üzerinde özel vurgu yapmış görünen Wittek'in açıklaması geniş ölçüde kabul gördü ve özlü bir ifade ile "gaza tezi" olarak tedavül etti.

Erken modern dönem İngiltere tarihçisi Lawrence Stone, tarihsel tezlerin kaderini, şaka yollu Hegel'inkine benzeyen nesilsel döngüler sarmalına dayanarak açıklamıştır.[13] Bir neslin hakim görüşü, kendisinden sonraki nesil tarafından tersyüz edilir, fakat bir sonraki nesil tarafından, umulur ki geliştirilmiş bir versiyonu ile, tekrar benimsenir. Bu, "nesil"in analitik bir kavram olarak muğlak doğasından ya da 1930'larda geliştirilen gaza tezi bakımından bir veya iki neslin ritmi kaçırmış gözüktüğü Osmanlı incelemelerinin geriliğinden kaynaklanmış olabilir. Daha genel çalışmalarda ara sıra alternatif ve tamamlayıcı açıklamalar da yayınlanmıştır fakat - Wittek'in tezine muhalif birbirinden bağımsız pek çok sesin yükseldiği 1980'lere kadar– yeni araştırmalara ve düşüncelere yol açacak canlı tartışmalar olmamıştır.

Bu seslerin baş tenoru, ilk Osmanlılar, iddia edildiğine göre, İslam karşısında heterodoks, Hıristiyan komşuları karşısında ise uzlaşmacı bir tavır sergilemişken, "Kutsal Savaş ideolojisi"ne fazlasıyla vurgu yapan bir açıklamaya karşı memnuniyetsizliğini yansıtmaktaydı. İlk Osmanlılar gaza ruhuyla hareket ediyor olamazlardı çünkü onlar ne iyi ortodoks Müslümanlardı ne de bağnaz ve dışlayıcı Müslümanlardı. Gazadan bahseden Osmanlı kaynakları, yağma ve güç kazanmak gibi pragmatik düşüncelerden hareketle gerçekleşen daha önceki eylemlerin üzerine muteber bir dinsel cila atarak İslamlaşmış dinleyicilere hitap eden, daha sonraları ortaya çıkmış bir ideolojinin temsilcileri olarak da okunabilirler.

Önceki nesillerin vardığı görüş birliğinden ne denli radikal bir sapmayı temsil ettiklerini iddia etseler de tüm bu eleştirel sesler, yine de daha önceki tarihçiliğin özcülüğüne destek sağladı. Bir başka deyişle, daha önceki tarih yazımının mirasının, erken dönem Osmanlı fatihlerini ve devlet kurucularını temelde Türk, kabilevî, pragmatizm ve yağmanın harekete geçirdiği kişiler ya da temelde Müslüman ve kutsal savaş iştiyakının harekete geçirdiği kişiler olarak görme eğilimindeki dikotomik bir analizi sürdürmede, eleştirmenlerin elinde dahi yeterince güçlü olduğu kanıtlanmıştır.

Bu kitapta, erken dönem Osmanlı tarihinin ve devlet inşası sürecinin böylesi dikotomik analizler çerçevesinden bakıldığında gereği gibi kavranamayacağı ileri sürülmektedir. İlk Osmanlıların kimlikleri, inançları, değerleri ve yapıp ettiklerinin, doğal olarak tahlil ve açıklamalarımız için gerekli ana malzemeyi oluşturması zorunluysa da, tarih dışı ya o/ya bu tarzındaki önermeler halinde çerçevelenmeleri de gerekmez. İnsanoğlu, pek çok karmaşık ve hatta çelişkili davranışlar sergiler ve bu nedenle de tarihsel olgulara dair açıklamalar, bu karmaşıklık göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Daha özgül olmak gerekirse, gazilerin normatif "Müslümanlığı" üzerine yürütülen son dönemdeki tartışmanın, Osmanlı devletinin içine doğduğu uç çevresinin farklı kültürünün ve karakterinin tarihsel gerçekliğini çarpıttığı ileri sürülmektedir. Tarih yazıcılığını yeniden değerlendirmenin de ötesinde benim amacım, Osmanlı Devleti'nin doğuşu hakkında daha iyi bir anlayışa varabilmek için geç Orta Çağ Anadolusunda uçların sosyal ve ekonomik çevresinin yanında bu farklı ve kendine özgü kültürel yapıyı da yeniden inşa etmektir.

PLAN VE YAKLAŞIM

Bu kitap, sorununun tahlilini ve bakış açısının ayrıntılandırılmasını üç katmanda gerçekleştirir. Birinci bölüm, Osmanlı devletinin doğuşu hakkındaki çağdaş çalışmalara dair bir tartışmadır. Bu bölüm, yukarıda sunulan taslaktan çok daha ayrıntılı bir tuvalde, ortaya atılmış özgül sorunları ve bu belirli tema hakkında geliştirilmiş ana bakış açılarını takdim eder. Fakat bu bölüm, örneğin Norman Cantor'un bir çalışma alanı olarak son zamanlarda Orta Çağ Avrupa'sı üzerine yapılan çalışmaları incelediği türde, Orta Çağ Anadolusu üzerine yapılan çalışmaları değerlendiren bir bölüm değildir.[14] Bu bölüm daha çok, Osmanlı Devleti'nin doğuşu sorunu hakkındaki tarih yazımının, dar bir şekilde odaklanmak suretiyle ele alınışıdır. Gerilim akımlarına ve şarj edilmiş düğmelere dikkat çekmek amacıyla bu mesele hakkında modern tarih yazıcılığının, tabir caizse, elekt-

rik tesisatının haritasını çıkarır; bu satırların yazarınınkiler de dahil olmak üzere her yeni kavramsallaştırmanın ya da yeniden inşanın, böylesi bir harita açısından değerlendirilmesi gerekecektir.

İkinci bölüm, uç bölgelerinde yaşayan insanların kendi eylemlerini nasıl kavramsallaştırdıklarını ve bunlara nasıl bir anlam yüklediklerini aydınlatmak üzere, öncelikle Anadolu'nun Müslüman-Türk uç çevresinden çıkan kaynaklara, savaşçıların ve dervişlerin efsanevî hikayelerine dair bir inceleme ve çözümleme sunar. Bu, hem Wittek'in hem de onu eleştirenlerin, aşağı yukarı sözlük anlamlarına dayanarak değerlendirmekle yetindikleri gaza mefhumu içerisinde yer alan ya da bu kavram ile bağlantılı olan tutumların ve değerlerin bileşimi hakkında tarihselleşmiş bir anlayışa ulaşmak üzere yapılan ilk girişimdir. İkinci bölümün bu ilk kısmı, bütün ilgili kaynaklarda da yer aldığı üzere, uçlardaki değerler sisteminin girift bir şekilde gaza ruhu ile iç içe geçmiş, fakat bununla beraber dinde serbest görüşlülüğü ve içericiliği de bünyesine katmış olduğunu gösteriyor.

İkinci bölümün ikinci kısmı, birbiriyle bağlantılı ilgili bir dizi kaynakta bulunan belirli pasajların yakından bir okunmasına ve kıyaslanmasına yoğunlaşır: En azından kısmen erken dönem sözlü anlatılarına dayanan fakat on beşinci yüzyıla kadar yazıya geçirilmeyen, daha sağlam yazılı biçimleri bu yüzyılın son on yıllarına dek ortaya çıkmayan Osmanlı hanedanına ait tarihler. Bu kaynaklar, uç kültürüne ait efsaneler ve mitlerin ağına düşmüş olmakla birlikte kendilerini güvenilir tarihler olarak da ortaya koyarlar. Böylelikle, ya –safça bir ampirizm ile– gerçekçi anlatılarmış gibi eleştirel olmayan bir kabullenişe ya da –aşırı bir ampirizm ile– neredeyse tümden efsanelermiş gibi bir dışlanmaya maruz kalmışlardır. İkinci tutum (aşırı ampirizm) veya tümden bir göz ardı ediş, erken dönem Osmanlılara dair kendi tarihsel tezlerini, tabii ki bu türün parametreleri çerçevesinde geliştiren konuyla ilgili menkabevî eserlerin kullanılmasını ciddi şekilde sınırlandırmıştır.

Yöntembilimsel olarak, benim tartışmam, Osmanlı çalışmalarında hâlâ baskın olan ve kaynaklarda yer alan en küçük bir bilgi kırıntısının dahi ya tamamen gerçek ya da kurgu olarak kategorize edilebildiği ve edilmesi gerektiği şeklindeki pozitivist tutumun aşılmasına yönelik bir çabadır. Daha spesifik olmak gerekirse, kaynaklar üzerine yaptığım okumalar, farklı siyasî eğilimlerin temsilcilerinin, farklılaşan tarihî anlatılar aracılığıyla, kendi yollarındaki geziler olarak başarı iddialarında somutlaşan sembolik kazancı kendilerine mal etmeye çalıştıklarını ortaya çıkarıyor. Bu tartışma boyunca, konuya ilişkin menakıbnâmeler ile "anonim" takvim ve tarihlerin, sözlü geleneğin büyümesinin durağan ürünleri olmaktan ya da anlatı parçalarının tesadüfî şekilde pıhtılaşmasından çok uzak bulunduğu ve fakat yazar veya musahhihlerin dile getirdikleri kendi içinde tutarlı siyasî konumları temsil ettikleri tespit edilmiştir. Bu eserlerin değişik nüshalarında gömülü pek çok tarih yazımsal çizgileri konuşturmak suretiyle, adı geçen bölüm, gaziler çevresini, siyasî ve ideolojik tartışmayı sürdüren sosyal ve kültürel bir gerçeklik olarak kavramamızı sağlar. Bu bölüm, erken dönem Osmanlı yönetiminde merkezîleştirici ve merkezkaç eğilimler arasında yaşanan ve merkezîleşmiş mutlakıyetçiliğin zaferinin kesinleştiği İstanbul'un fethine kadar Osmanlı yönetiminin rotasını çizmiş olan gerilimin ana sebebini saptar.

Üçüncü Bölüm, eski moda yeniden inşa etme vazifesine devam eder ve ne konuyu tüketmek ne de eksiksiz olmak niyetiyle kaleme alınmıştır. On üçüncü yüzyıl sonlarında Batı Anadolu'nun sınır boylarında yaşayan Osman adlı birinin önderlik ettiği siyasî girişimin, birkaç nesil içerisinde, Osmanlı hanedanının yönetimi altında merkezîleşmiş bir devlete dönüşme sürecinin çeşitli yanlarını seçici bir şekilde ele alır. Bu aşamada tartışma, gaza ruhundan gazilere ve sahnedeki diğer toplumsal faillere doğru kayar ve imparatorluk öncesi Osmanlı siyasasını, tek çizgili bir gelişim mantığının zorunlu sonucu olmaktan ziyade, kültürel açıdan karmaşık, toplumsal açı-

dan farklılaşmış ve siyasî açıdan rekabetçi tarihsel şartlara göre bir çevrenin ortaya çıkardığı bir ürün olarak yeniden sunmayı amaçlar. Konar-göçer veya yerleşik, Hıristiyan veya Müslüman, taşralı veya şehirli komşuları gibi, savaşçı gazilerin ve dervişlerin de, geç Orta Çağ Anadolusundaki değişken ittifaklar ve mücadeleler temelindeki yerlerini belirlemeye özellikle önem göstererek, sosyo-politik düzleme odaklanır.

Erken dönem Osmanlı tarihine dair bir anlatı olabildiği ölçüde bu çalışma yalnızca, yukarıda adı geçen Orta Çağ Müslüman-Türk yönetimlerinin fay hatlarından kaçınmak başarısını gösteren Osmanlı iktidarının ittifak kurma ve bozma süreçlerini ve çekişmeli bir yol boyunca kurumsallaşmasının en önemli bazı adımlarının altını çizmek isteyen oldukça hassas ve seçici bir değerlendirmedir.[15] Burada, üçüncü bölüm öncesinde, yazarın yönelimi ve belli başlı konular hakkındaki tartışmaların ayrıntıları hakkında giriş niteliğinde bilgiye ihtiyaç duyabilecek okuyucu için kısa bir genel bakış sunulmuştur. Bu açıklamayı okuduktan sonra olaylar kronolojisine (ss. XIX-XXII) başvurmak da yararlı olacaktır.

GENEL BAKIŞ

Sahne, on üçüncü yüzyılın sonunda Batı Anadolu'yu tanımlayan siyasî karmaşa ve rekabet temel alınarak kurulmuştur. Bizans, Moğol-İlhanlı ve Selçuklu güçlerinin bölgedeki etkinliği bir ölçüde sürüyordu fakat bazı beyler ve topluluk liderleri, göreceli olarak bağımsız bir şekilde siyasî geleceklerini belirleyecek olan işler yapmakla meşguldüler. Takipçileri ve başkalarınca tanınmış toprakları olan bir Müslüman-Türk liderine *bey* ya da *emir*, onun rekabetçi, genişlemeye yönelik girişimine de *beylik* ya da emirlik denirdi. Türkçe kaynaklarda *tekfur* olarak geçen bazı yerel Hıristiyan efendiler, müstahkem ya da doğal olarak korunaklı yerleşimleri ve beylerin kuvvetlerinin akın alanlarını oluşturan çevredeki tarımsal alanları denetimleri altında bulunduruyorlardı. Bu uç bölgesi aynı zamanda, gelenek-

sel kültürün (erken dönem kahramanlarıyla ilgili efsaneler buna örnek olarak gösterilebilir), fikirlerin, kurumsal pratiklerin ve hatta aynı zamanda inancın savunuculuğu görüşü üzerine kurulup olgunlaşan kapsayıcı siyasal oluşumların içindeki savaşçıların paylaşılmasını kolaylaştıran yüksek derecede bir ortak yaşama, fiziksel hareketliliğe ve din değiştirmelere de tanıklık etmiştir.

Diğer rakipleri gibi Osman Bey de yalnızca emri altındaki kuvvetlerle akınlar yapmaya girişmekle ve ganimet (daha çok köleler ve değerli eşyalar) elde etmekle kalmadı, aynı zamanda etki alanını genişletmek amacıyla komşularından bazılarıyla bir dizi ittifak da yaptı. Ortaklaşa yapılan akınlar ya da ticaret ve evlilikleri de içeren komşuluk ilişkileri yoluyla dayanışma ilişkileri kuruldu. Osman'ın eşlerinden bir tanesi bir derviş topluluğunun zengin ve saygın şeyhinin kızıydı; Osman'ın oğullarından biri, bir tekfurun kızıyla evlendi. Osman'ın üssünün yakınındaki bir Hıristiyan köyünün idarecisi erken dönemde yapılan seferlerde hem müttefik olarak yer aldı hem de öncü güç olarak görev yaptı. Diğer uç beylerinin böylesi bağların değerini takdir etmemiş ve benzer ittifaklar kurmaya çalışmamış olduklarını tahayyül edilemez. Senkretizm (bağdaştırmacı din anlayışı) yoluyla Hıristiyan veya eskiden Hıristiyan olan köylülerin olduğu kadar aşiret halkının da kalplerini ve zihinlerini kazanmakta mucizeler yaratan keramet sahibi dervişlerle kurulan ilişkiler, Osmanlıların tekelinde değildi. "Din adına savaş verdikleri" iddiasında bulunanlar da Osmanlılardan ibaret değildi. Üstelik, (geç dönem Bizans uygulamalarına oranla) Hıristiyan üreticileri tebaa olarak kazanmakta oldukça başarı sağlamış olan malî hoşgörü siyaseti yalnızca Osmanlılar tarafından değil rakipleri tarafından da takip edilmiştir. Hepsi de on üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren otlakların ve diğer fırsatların peşinde "Batıya doğru gitmekte olan" göçebelerin ve maceracıların kaynayan enerjilerinde ve savaşçı yeteneklerinde mevcut askerî potansiyelden yararlandılar.

Osmanlıların, etki alanlarını genişletmekte bu imkanların herhangi birinin kullanımı konusunda diğerlerine göre daha avantajlı olup olmadıklarını tayin etmek güç olsa da, en azından Osman ve takipçilerinin bu imkanları çok etkili bir şekilde kullandıkları not edilmelidir. Osman'ın siyasî kariyeri on üçüncü yüzyılın son yılları sırasında başlamış ve Bitinya'daki bazı kaleleri ele geçirmesinin ardından, onu çoban göçebe bir topluluğun liderliğinden bir beyliğin reisliğine taşımış görünmektedir. Osman'ın beyliğinin belirgin bir avantajı, Osmanlı güçlerinin iyi savunulmayan Bizans topraklarına nispeten kolay bir şekilde girmesini sağlayan konumuydu. Başarılı askerî seferler, İslamî kültür merkezlerinden bürokrat-alimleri olduğu kadar daha çok savaşçıyı ve dervişi de cezbetmek için gerekli olan şöhret ve zenginliği sağladı. Osman öldüğünde (1323 ya da 1324) kurduğu küçük devlet, sikke darp etmek, vakfiye düzenlemek ve göçebe savaşlarındaki yetkinlikten çok daha fazlasını gerektiren kuşatma taktiklerini uygulamak için gerekli maddî ve örgütsel araçlara sahipti. Özellikle de Osman'ın oğlu Orhan yönetiminde yapılan Bursa (1326) ve İznik (1331) fetihleriyle, Osmanlılar Bitinya'daki tüm büyük şehirleri kontrol etmeye başladı ve uzun ömürlü kurumlar kurabilecek bir konuma erişti. Çandarlı Kara Halil (ölümü 1387) gibi bazı tanınmış alimler, Osmanlı topraklarına muhtemelen bu zamanlarda yerleşti, yönetimin en üst (adlî ve vezirlikle ilgili) mevkilerini işgal etti ve yeni kurumsal mekanizmaları hayata geçirdiler. İlk Osmanlı *medresesi* 1331'de İznik'de kuruldu ve bilgin, kâtip ve kadılar yetiştirmeye başladı. Mamafih, kazançlı seferler yapanlar yalnızca Osmanlılar değildi ve başlangıçta emirliklerin en şöhretlisi de onlar değildi. Bizans topraklarının yanı başından Marmara Denizi'nin güneydoğusuna doğru uzanan toprakları bile, bölgenin güneybatı yarısını denetimi altında bulunduran Karesi emirlerinin topraklarıyla birleşmekteydi. Batı Anadolu beylerinin tahayyüllerinde, gaza etkinliğinin güneydoğu Avrupa'ya uzanışının, bir sonraki önemli adımı teşkil etmesi bakımından Karesiler konumları itibariyle daha fazla tercih edilir ve askerî-stratejik açıdan da daha bilgiliydiler. Bizans imparatorluk si-

yaseti içerisinde 1340'larda yaşanan hizip çekişmeleri, her iki emirliği de Trakya'da maceralara davet etti; Osmanlılar Kantakuzenos'a, Karesi kuvvetleri de onun (bir Karesi beyinin kayınpederi olan Batatzes dahil) rakiplerine yardım etmek üzere çağrıldılar. Mücadeleyi Osmanlılar kazandı ve Karesi emirliğini istila edip beyliğin deneyimli gazilerini kendilerine kattılar. 1354'e gelindiğinde, Çanakkale Boğazı karşısında yer alan en güçlü Bizans kalesi olan Gelibolu alınmıştı ve gaziler artık Trakya'daki faaliyetlerinin geçici olmayacağı umudunu taşıyabileceklerdi. Bu yeni bölgede sürekli denetim kurma hedefi, buralara akraba toplulukların yerleştirilmesi ile desteklendi.

Trakya'da, nihai olarak güneydoğu Avrupa'daki fetihlerin yolunu açan akınlar yapmak ve burada yerleşmek vazifesini üstlenen Osmanlılar, diğer emirlikler karşısında belirgin bir üstünlük elde ettiler, zira bu vazife onlara yalnızca muazzam bir itibar kazandırmakla kalmayıp aynı zamanda ganimet ve vergi hasılatı şeklindeki esaslı maddî kaynaklara ulaşmalarının yolunu açtı. Fakat kısa bir süre sonra, İbn Haldun'un özlü bir şekilde ortaya koyduğu, devlet kuruculara dönüşen savaşçı aşiretlerin hâli ile karşı karşıya kaldılar: Yani, bu başarılı girişimin liderleri, idarî mekanizmaları ve imparatorluk yapılarının şaşaalı debdebesini benimsedikçe, savaşçılar arasında var olan dayanışmanın gevşemesi. Diğer bir deyişle Osman'ın Ailesi [Âl-i Osman] ortaya çıkmakta olan idarî denetim ağının başında bulunan bir hanedana dönüşmekteyken, gazi önderlerinden oluşan nispeten eşitlikçi topluluk, merkezî güç ve ona tâbi beyler arasında gittikçe büyüyen bir hiyerarşik mesafeye yol açmaktaydı. Tâbi beylerin hepsinin kendilerine biçilen bu rolden memnun olmadıkları anlaşılıyor.

Orhan'ın oğlu I. Murad'ın (1362-1389) Gelibolu'nun kontrolünü yitirdiği 1366 yılından sonraki on yıl boyunca Küçük Asya ve Trakya arasında iletişimin kesilmesi, Trakya'daki bazı gazi önderlerini, özellikle de Trakya'daki fetihlerin bir çoğunun kendileri tarafından gerçekleştirildiğini iddia edebileceklerinden, kendilerini

özerk girişimlerin başında görmeyi hayal etmeleri için cesaretlendirdi. İbn Haldun'un gözlemlediği gibi, Müslüman dünyasında daha önceleri kurulmuş bir çok devlet, benzer bir aşamada bir örnekten ötekine değişiklik gösterebilirdi fakat temel sorun [toplumdaki] tutkunluğun çözülmesiydi. Mamafih, Osmanlılar, bu meydan okumaya yalnızca, 1377 dolaylarında Gelibolu'yu yeniden ele geçirdikten sonra kendilerine meydan okuyanları bertaraf ederek değil, bir suni akrabalık kurumunu, hanedan ailesinin bir uzantısı olarak işlev gören düzenli yeniçeri ordusunu oluşturarak da karşı koydular. Bu kurum, bundan sonra Osmanlı ailesine mensup "sultanlar"ın hakimiyeti altında bilinçli bir şekilde merkezileştirici bir idarî aygıt haline gelecek olan şeyin esası idi.

Bunun sonrasında sultanlığın hedefi, bir yandan topraklarını genişletmek ve diğer yandan bölünerek çoğalan dinamikleri kontrol etmekti. Ya şiddetli akınlar yapmak veya malî imtiyazlar tanımak ve/veya dinsel propaganda yapmak yoluyla yerel toplulukların ve ilhak yoluyla yerel yöneticilerinin bazılarının sadakatini kazanarak feodal yönetimler arasındaki bölünmeleri maharetli bir şekilde kullanmak suretiyle Osmanlılar, on dördüncü yüzyılın son çeyreğinde Balkanlarda hakimiyetlerini hızla genişlettiler. En büyük rakiplerinden biri olan Sırp Krallığı, Kosova Savaşı (1389) sonrasında Osmanlı'ya tâbi hale geldi ve Bulgar Krallığı da 1394'de bertaraf edildi. Neredeyse geometrik bir merkezileşme anlayışına sahip olan Osmanlılar Anadolu'da simetrik bir genişleme izlediler ve kendilerinden zayıf bazı beyleri, tıpkı daha önce pek çok Bitinyalı müttefiklerine, gazi kumandanlara ve Balkanlardaki yerel idarecilere yaptıkları gibi, önce eşitsiz ortaklar, sonra vassaller ve sonra da azledilebilir görevliler derecesine indirdiler. Şu da eklenmelidir ki, Osmanlı'nın genişleme siyasetinin güçlülüğü, aynı zamanda önemli ticaret güzergâhları ve üretim alanlarını hedeflemedeki siyaset-ötesi mantıklarına da dayanmaktaydı.

Özellikle gazi grupları ve onlara yakın dervişler arasında, I. Bayezid (1389-1402)'in gazi emirliklerinin boyun eğdirilmesi işinde ve kaynaklar üzerindeki merkezî hükümet denetimini destekleyecek bürokratik mekanizmalar inşasında fazla ileri gittiği ve Çandarlı ailesinin üyeleri gibi alim-bürokratların yardımına gereğinden fazla güvendiği kanaati yaygındı. Gerçekten de Çandarlı ailesi, nostaljik bir şekilde yeniden inşa edilmiş ve bütün emperyal süs ve tezyinattan azade bir uç kültürünün baş düşmanları olarak görülüyordu. Timur'un yönetimindeki İç Asya'nın son büyük fetih ordusu, boyun eğdirilmiş emirliklerin ileri gelen ailelerinin ricaları üzerine Anadolu'ya girdi. Bunu izleyen Ankara Savaşı (1402)'nda, Anadolulu Müslüman vassalları öbür tarafa iltica edip gazi kumandanlar da savaş alanını terk edince, yanında sadece henüz küçük bir kuvvet olan yeniçeriler ve Balkanlı Hıristiyan vassallarıyla kalan Bayezid bozguna uğradı.

Timur felaketi, özellikle Timur kısa süre sonra Anadolu'dan ayrılıp, Asya'da bir fatih olarak daha yüksek hedefler peşine düştüğü için, Osmanlı'nın imparatorluk inşa etme projesini sonlandırmadı ve fakat yalnızca, Bayezid'in oğulları arasındaki bütün taraflar için tahripkâr olan 11 yıllık çekişmeden sonra tüm ülke tek bir varisin yönetimi altında yeniden birleşinceye kadar geçici bir karışıklığa yol açtı. Çoğunluğu Balkanlarda yerleşmiş bulunan gazi önderler, artık Osmanlı Hanedanına karşı mücadele edecek kadar güçlü değildiler fakat farklı şehzadeler onların desteklerini sağlamak üzere pazarlık ettiği için, olayların gelişimi ve sonuçlanmasında çok önemli bir rol oynadılar. I. Mehmed (1413-1421) ve II. Murad'ın (1421-1444, 1446-1451) hüküm sürdükleri, Fetret Devri'nden sonraki dönem boyunca, devlet kontrolü altındaki genişleme siyaseti ile akıncıların eylemleri, kısmen her iki tarafın pragmatizmi kısmen de yeniden bölüşümden alınan pastanın genişletilmesinde seferlerin sağladığı büyük başarı dolayısıyla, nispeten çok az bir gerilimle bir arada var oldu. Gazi önderleriyle (ve atanmış Osmanlı görev-

lileri haline getirilmiş bulunan gazi emirliklerinin daha önceden bağımsız olan, beyleri ile) meydana gelen yeni yaşama biçimi (*modus vivendi*) onların boyun eğmelerini gerektiriyor, fakat bağımsız eylem yapmak yeteneklerini, ganimet ve zafere ulaşmalarının yolunu tamamen ortadan kaldırmıyordu. Merkezîleşme ve malî politikalar terk edilmedi ama I. Bayezid döneminde olduğu kadar sert bir şekilde de takip edilmedi.

1440'lardan başlayarak, Osmanlı merkezîleşmesinin düzeyi ile imparatorluk kurma projesi arasındaki gerilimler yeniden ortaya çıktı. Macarların başını çektiği bir dizi Türk karşıtı ittifak, Osmanlılara Balkanları kaybetmenin eşiğine geldiklerini hissettiren saldırılarda bulundu; gazi savaş önderlerinin liderliğindeki bir "savaş partisi" ile Çandarlı ailesinin önderliğindeki merkezi yönetimin temsilcilerinin başını çektiği bir "barış partisi" arasında dahili ihtilaflar ön plana çıktı. Bununla birlikte, İstanbul'un fethinden sonra, bu başarının kendisine kazandırdığı muazzam itibara yaslanan genç sultan II. Mehmed (1444-46, 1451-81), her iki partinin liderlerini olduğu gibi her iki gücün Osmanlı siyasetinde taşıdığı önemi de tasfiye etti. Osmanlı devlet inşasının dahilî dinamikleri açısından merkeziyetçi vizyonunun nihai zaferini ifade eden yeni tasarlanmış bir imparatorluk projesi harekete geçirildi.

Milletlerin Tarihinde Kimlik ve Etki

Sonuç bölümünü yazanlar onlar olmasalardı, Osmanlıların erken dönem tarihlerinin, benzer serüvenlerden sadece birisi olarak içinde yer alacağı Orta Çağ Anadolusunun daha büyük hikâyesinin İberya'da bir karşılığı vardı. On birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar, Akdeniz'in iki ucundaki iki yarımadada, kendilerini İslamiyet'in ve Hıristiyanlığın temsilcileri olarak gören veya meşruiyetlerinin kaynağını bu iki dinde bulan insanlar arasında yaşanan bir dizi uzun çatışma şiddetli biçimde hüküm sürdü.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bu iki dünya dini arasındaki bu büyük mücadele, bu sahnedeki her bir ve her aktörün her bir ve her eylemini belirlemedi. Müslümanlarla Hıristiyanların, fiilen ve zihnen, sürekli olarak birbirlerine karşı verdikleri mücadeleyle meşgul oldukları da yoktu. Bir arada var olma ve ortak yaşam mümkün ve muhtemelen daha yaygındı. Bunun yanı sıra bu şartlar bile sahneyi iki takım, yani birbiriyle ya barış ya da savaş halinde yaşayan çok açık biçimde tanımlanmış iki farklı halk arasındaki bir maça göre hazırlamıştır. Bu, pek çok bireyin veya grubun taraf ve kimlik değiştirdikleri gerçeğinin gözümüzden kaçmasına neden olur. Din değiştirmek veya köleleştirmek yoluyla herhangi biri bir süre sonra, toplumsal ve ideolojik yapıların koyduğu sınırlar dahilinde, "bir Amerikalı olma" örneğinde olduğu gibi "bir Türk olabilir". Üstelik, bu taraflar, belirli bir anda kendi içlerinde, uzun boylu düşünmeden diğer taraftaki kamp ve oluşumlarla ittifak kurabilen düşman kamplara ya da siyasî oluşumlara bölünürlerdi.

Bununla birlikte, bu karmaşık ve değişken bağlılıklara karşın, dört yüzyıl süresince, kendilerini birbirinden farklı din-medeniyet yönelimlerinin temsilcileri olarak gören güçler arasındaki siyasî üstünlük mücadelesi biçimindeki, daha geniş bir modeli yeniden inşa edilebiliriz. Orta Çağ'da her iki yarımadanın siyasî hayatındaki parçalanma dönemleri, yapısal benzerlikleri açık seçik görebilen Müslüman tarihçiler tarafından aynı sözcükle, *muluk al-tavaif*[16] terimiyle (İspanyolca *taifas*) ifade edilir. Kendi aralarındaki rekabetin Osmanlıların galibiyeti ile sonuçlandığı Küçük Asya'daki Müslümanlar, İspanya'nın Katolik kralı tarafından İberya'daki son Müslüman kalesi Gırnata'nın ele geçirilmesinden (1492) yalnızca bir müddet önce, hükümran Hıristiyan gücünün son kalıntıları olan İstanbul (1453) ve Trabzon'un (1461) fethedilmesiyle bu mücadeleye son verdiler. İki muzaffer güç olan Osmanlı İmparatorluğu ve (Habsburgların eline geçtikten sonra) İspanya, kısa süre sonra, dünya ha-

kimiyeti olarak addettikleri, temelde eski Roma dünyası ve çevresi üzerinden birbirlerine diş bilemeye başladılar. V. Charles'ın bir manastırda inzivaya çekildiği sıralarda, Kanunî Sultan Süleyman'ın, lüks eşya kullanımını bırakıp saltanat için daha dindar bir imajı benimsemesi belki de bu aynı eşzamanlı hareket edişin bir parçasıydı. Belki de bu imparatorlar yalnızca, her iki imparatorlukta da düşüş ve reform söyleminin tezahür ettiği on altıncı yüzyılın sonlarında, imparatorluklarının kamu bilincinde çok daha açık bir hale gelecek olan bir gerilimin işaretlerini hissediyorlardı.

Anadolu örneği gibi İberya örneği de çağdaş tarih yazıcılığı için ideolojik bir bataklıktır. Bunun en iyi örneği, İspanyol mirasının bir parçası olarak yarımadanın Müslüman-Arap geçmişini yazdığı için kendi anayurdunda gözden düşen İspanyol tarihçi Américo Castro (1885-1972)'nun davalarında ve çektiği sıkıntılarda görülebilir.[17] İspanyol mirasının doğasının tartışılacağı yer burası değildir, bu konuyu tartışacak kişi de bu yazar değildir, fakat ulusal bilinç ve ulus-devlet inşası çağında yavaş yavaş şekillenmeye başlayan tarih yazımlarındaki paralellikleri görmezden gelmek imkansızdır. Bu bağlamda, Orta Çağ'da Müslümanların yaptıkları akınların anlamı, Avrasya'daki pek çok millet arasında üzerinde durulan başlı başına sorunsal olagelmiştir.[18] Gerek savaşçı gerek barışçı karşılaşmaların yaşandığı (İspanya'da sekiz yüzyıl, Anadolu'da dört yüzyıl süren istikrarsızlık dönemini takiben beş yüzyıl nispeten istikrarlı Osmanlı yönetimi altındaki) uzun süreli beraber yaşamanın, her iki taraftaki halkları ve kültürleri derinden şekillendirdiğini tahayyül etmek zor değildir. Bu, yalnızca düşmanca duygular geliştirmek anlamında da, bir tarafın diğer taraftan aldığı kültürel ürünler olarak mekanik "etkiler" anlamında da değildir. Yine de, kültür miraslarının tarihsel olarak yeniden inşa edilmesinde bir toplumun "öteki" ile kaynaşmasını ciddiye almak, millî tarihçiliklerden haddinden ziyade talepte bulunmak gibi görünmektedir.

Millî tarih yazıcılığı (ve elbette milletler tarihi olarak işlev gördüğü ölçüde genelde çağdaş tarih yazıcılığı), aynı şekilde belirlenmiş uygarlık kimliklerinin (Doğu/Batı, Müslüman/Hıristiyan) daha geniş iki kutuplu bölünüşü çerçevesi içinde birbirleriyle temas etmiş halkların (Türkler, Yunanlılar, İspanyollar, Araplar vb.) az ya da çok yalıtılmış kültürel kimliklere sahip olduğunu varsaymak eğilimindedir. İspanya Müslümanlardan önce İspanyol'du ve istilacılar kovulduktan sonra (sekiz yüzyıl sonra!) "İspanyolluğuna" geri döndü. Durum her zaman, yeniden fetihten sonra sistematik kovulmaların ve zorla din değiştirmelerin gerçekleştiği İberya'da olduğu kadar açık seçik olmasa da, millî tarih yazıcılığına göre Yunanistan, Bulgaristan ya da Osmanlı hakimiyeti sonrasında kurulan herhangi bir devlet de aynı şeyi yaşadı. Hindistan'da olduğu gibi Balkanlarda da, belirli bir ülkenin geçmişinin farklı katmanlarıyla kendilerini özdeşleştiren halkların birbirlerine karışmış bir şekilde varlıklarını sürdürmeleri nedeniyle durum karmaşık olarak kalmıştır; tarihsel bilinçte her bir katman öteki katmanların dışında kaldığı müddetçe böylesi bir özdeşleştirme aslında dışlayıcılığa (yakın geçmişteki en kötü örneğini hatırlatmak gerekirse "temizleme"ye)* dönüş potansiyelini de haizdir. Tarih yazımı açısından bütün bunlar, "İspanyolluk" (kavramı) ile ilgili olarak Castro örneğinde görüldüğü üzere, bu toplumların kimliklerini tarihselleştirmenin ve böylelikle toplumların zamanla farklı şekillere girebilecekleri ve çeşitlenebilecekleri hususunun altını çizmenin, bir millet olmanın özünü sorgulamak olarak kabul edildiğini ima etmektedir. Bunun, Türklerin Küçük Asya'ya yaptıkları akınları ve göçleri anlayabilmek ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yeniden inşa etmek için kesinlikle yapılması gereken şey olduğunu ileri süreceğim.

Bununla birlikte, güncel tarih yazımı bir "kapak modeli" temeli üzerinde çalışmaya eğilim göstermektedir. Bu modele göre, en azm-

* 1990'ların başlarında Bosna'da yapılan etnik temizliğe atıfta bulunulmaktadır (y.n.)

dan bazı (Doğulu?) imparatorluklar, ta küşene kadar altında bozulmamış olarak sakladığı bir dizi malzemenin (toplumların) üzerini kapatan kapaklar olarak algılanır; kapak açıldığında, bu toplumlar değişmemiş (milliyetçilerin görmek istediği şekliyle 'bozulmamış') olarak, bir zamanlar oldukları şekilde, sadece tarihin büyük akışına yeniden katılırlar. Bu toplumlar nicelik ya da maddî gerçeklikleri bakımından bazı değişimler geçirmiş olabilirler fakat özleri değişmemiştir. Okuyucuların, eski SSCB halkları için yaygın olarak tarihin yeniden başlaması şeklinde tahlil edilen Sovyetlerin dağılması örneği vesilesiyle de bu bakış açısına aşina olmaları mümkündür. Fakat, örneğin, Kırgız veya Belarus millî kimliklerinin ifade edilişini, bir kendini yeniden teyit ediş olarak görebilir miyiz? Mesela, bu kimlikler büyük ölçüde, hepsi için de biçimlendirici *tarihsel* bir deneyim olan Sovyet dönemi süresince, belirli bir şekilde tanımlanmış bir toprak parçasıyla anayurt olarak özdeşleşme açısından inşa edilmemişler miydi?

Şarkiyat çalışmaları alanındaki en yetkin ansiklopedide yer alan son zamanlarda yayınlanmış bir çalışma, bizi özgül konumuza daha da yaklaştırır. "Othmanli" (=Osmanlı) maddesinin giriş yazısında, "Balkanların tâbi halkları", on dokuzuncu yüzyıla kadar "yüzyıllar boyunca tarihsiz kalmış halklar" olarak tasvir edilmiştir.[19] Bir tarihçi, örneğin Müslüman Slavları ve Arnavutları, bu tasvirin neresine yerleştirebilir? Yahut Osmanlı yönetimi altında, Ortodoks Slavların, Bosna'da bugünlerde rekabet konusu olan alanlara nakledilişi nasıl ele alınır?

Osmanlı devleti/kimliği, daha önceden biçimlenmiş millî kimliklerin (Araplar, Bulgarlar Türkler vb.) üzerine kapatılmış ve birkaç yüzyıl sonra bu kimlikler kendilerini yeniden ortaya koymaya başladığında devrilmiş bir kapak değildi. Bu kimliklerden bazıları bir dereceye kadar biçimlenmişti, fakat bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesi altında, onun yapıları aracılığıyla, ona cevaben veya tepki olarak yeniden şekillendiler (bazıları deforme

edildiklerini söyleyebilir). Bu bir Osmanlı etkisi sorunu değil, komşu medeniyetlerin halkları ve düşünceleriyle olduğu kadar, birbirleriyle de olan karşılıklı etkileşimleri yoluyla, Osmanlı yönetimi altındaki çeşitli toplulukları ve halkları şekillendiren uzun ve biçimlendirici bir tarihsel deneyim sorunudur. Dolayısıyla, siyah-beyaz terimlerle –yani ya bir boyunduruk ya da Tanrı'nın lütfu olarak– anlaşılsa bile, güneybatı Anadolu ve güneydoğu Avrupa'da Osmanlı yönetiminin tesis edilmesi, aksi durumda belirli bir grup milletin tarihinin doğal akışı olabilecek süreçten bir sapma olmaktan daha fazla mana taşır. Osmanlı yönetimi, bir yandan kendilerine ait (gerçek ya da muhayyel) Osmanlı öncesi kimliğin sağladığı bir "tarihsel bilinç", diğer yandan daha önce bahsedilen uzun ve biçimlendirici tarihsel deneyim sayesinde, bazıları modern çağda kendilerini bir millet olarak şekillendirmeye ve tahayyül etmeye muktedir olan(ve bazıları da muktedir olamayan) çeşitli toplulukların tarihinin bir parçasıdır.

Politika oluşturmakla ilgili spesifik sorunlar sıklıkla tarihsel bir argümana başvurmayı gerektirmez ama politikaların üretildiği daha derindeki yönelimlerin ortamı, ulus devletlerin siyasî kültüründeki ulusal yani tarihsel kimlik sorunlarıyla girift bir şekilde bağlantılıdır. "Biz kimiz?" nazından siyasî söylemde, "nasıl hareket etmemiz gerekir"in en önemli bir belirleyicisi olarak kabul edilir. Millî kimlik, tarihsel bir söylem yoluyla tanımlandığı ve yeniden tanımlandığı için böylesi bağlantılar eninde sonunda tarih yazıcılığını siyasî alana getirir. Şu anda "kim olduğumuz", "geçmişten günümüze kim olduğumuz"un sonucudur Bu, bütün ulus-devletler için şu veya bu derecede geçerliyken, kimlik sorunlarını diğerleri kadar başarılı bir şekilde çözememiş olan bazılarında özellikle vurgulanmıştır; ve bu, tümü için değilse de Osmanlı sonrasında kurulan devletlerin çoğu için geçerlidir.

Bu, böylesi herhangi bir çözümün nihaî olduğu anlamına gelmez; örneğin, Fransa'nın millî kimliğini kesin bir biçimde tanım-

ladığını, Fransız tarih yazımının kendisini politikalar alanından rahatlıkla çıkardığını ve daha genç ulus-devletlerin de er geç aynısını yapacağını kastetmiyorum. Böylesi bir iyimserliği garanti edecek hiçbir şey yoktur. "Erişkin" ulus-devletlerde de benzer sorunlar mevcuttur ve Müslümanların, siyahların veya özgürlük–ya da fırsat– arayan İkinci ve Üçüncü Dünya Ülkelerinden gelen mültecilerin sayıca artmasına karşısında Avrupa ve Kuzey Amerika'da gösterilen tepkiler bize, bu sorunların Batı'da kolaylıkla daha ciddi boyutlara varabileceğini sürekli olarak hatırlatıyor. Avrupa'nın bir yanından ötekine bölgesel kimliklerin uyanışı, dünya siyasetinde ve tarih yazımında tartışılabilir şekilde örnek olarak hizmet eden modern Avrupa ulus-devletlerinin görece homojenliğinin çok katmanlı bir tarihi gizlediği gerçeğini hatırlatan bir başka unsurdur. Şimdi görünen o ki, bu türdeşlik, yalnızca tarihsel zorunluluklar ve dışlayıcılığın belli biçimleri yoluyla değil, aynı zamanda "bizim hakiki ulusumuz, bütün zamanlar boyunca birleşmiş bir halk"[20] öyküsünün çizgisel bir anlatısı yoluyla da oluşturulmuş kültürel bir yapılanmanın parçasıdır.

Bununla birlikte, kimlik sorununun, haklarındaki tarih yazımına dair (ve dolayısıyla da siyasî) söylemin yirminci yüzyıldaki Osmanlı çalışmalarının belli başlı bileşeni olduğu, nispeten genç bir ulus-devlet olan Türkiye dahil olmak üzere, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan devletlerde özellikle şiddetle hissedildiğinde şüphe yok. Siyasî ideolojilerin itici gücü, Balkanlar ve Orta Doğu'da Osmanlı sonrasında kurulan diğer ulus-devletlerin tarihsel bilincinde de aynı derecede derinde yatmaktadır. Fakat Türkiye örneği, Osmanlı çalışmalarındaki âşikar fakat mutlaka öyle olması gerekmeyen merkezîliği nedeniyle amaçlarımız açısından daha önemli bir örnektir.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Türk tarihçilerin aşağı yukarı vardıkları mutabakatın değişik biçimleri genelde milletlerarası araştırmacılar tarafından da kabul ediliyorsa da üç temel mesele hâlâ Os-

manlı devlet inşasına dair farklı millî yorumlardaki belli başlı gerilim akımlarını teşkil etmektedir.[21] Bu meseleler artık zorunlu olarak tartışılmıyor–her halükârda bunlar çok sayıda özgün araştırma projesine ilham vermiyor– fakat bu sorunlar üzerindeki düşünce farklılıklarının yarattığı gerilim hâlâ hissedilebilir. İlki, sayılarla ilgili daha ziyade ırkçı sayılabilecek bir sorudur: Küçük Asya'ya gelen Türklerin sayısı neydi, kaç Anadolulu Hıristiyan din değiştirerek Müslüman oldu, Osmanlı yönetimi altındaki daha sonraki "Türk" toplumunun terekkübünde "gerçek" Türklerin, mühtedilere oranı nedir? Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, yirminci yüzyılın başlarında bu soruyla ilgili hararetli bir tartışma var idiyse de, tartışma "gerçek" Türkler lehine sonuçlanmıştır.[22] İnsan Osmanlılar ister kendisinin saysın isterse düşman olarak düşünsün, ulusal tarih yazımı söylemleri, bu soruya farklı bir cevap vermekte zorlanır. Dolayısıyla, bir sanatçı ya da "iyi bir vezir" gibi özellikle sevilen bir şahsiyetin etnik kökenleri tartışılabilirse de, milliyetçi bir Türk tarihçi ve milliyetçi bir Yunan tarihçi Osmanlı Devleti'nin Türkler tarafından kurulduğu konusunda kolayca fikir birliğine varabilirler

İkincisi, göçlerin ve istilaların yol açtığı şiddet ve insanları yerinden etme sorunudur; bu soru, bir sonraki soru gibi bir saygınlık sorunudur. Bir yanda bu göç ve istilaları düpedüz vahşet olarak tasvir etme eğilimi varken, diğer yanda göç sürecini oldukça barışçı olarak görme eğilimi mevcuttur. Bu noktada, kendilerini yabancı bir topluluğun boyunduruğundan kurtulmayı sağlayan özgürlükçü hareketler olarak tanımlayan milliyetçilikler, Osmanlı iktidarının doğuşuna yol açan süreçteki şiddeti vurgulamaya eğilimliyken, Türk tarihçilerin çoğu [göçlerin ve istilaların yol açtığı] böylesi bir kargaşanın asgari düzeyde kaldığı şeklindeki konumu savunmuşlardır.[23] Tarihçileri, öteki tarafın sergilediği vahşetin düzeyini abartmaya ya da kendi taraflarınınkinin düzeyini düşürmeye zorlayan yalnızca modern dünyanın barışçı değerlerine duyulan ihtiyacı karşılama arzusu değildir. Burada bir parça maço kabadayılığı da mev-

cuttur. Yani, bu aynı zamanda, yenilgiyi düşmanın askeri kuvvetinin şiddetinden ve çokluğundan kaynaklanmış gibi tasvir etmek veya zaferin, (cesaret, değerler, inanç, taktikler vb. gibi nedenlerden çok) sırf sayılarla ve kaba kuvvetle açıklanmasını engellemek demektir.

Saikler ne olursa olsun, burada birbirleriyle değişen düzeylerde bağdaşabilecek iki ana strateji mevcuttur: Genişlemenin oldukça fazla mı yoksa oldukça az mı şiddet içerdiğini tartışmak ya da fatihlerin yönetiminin mi yoksa onlardan önceki rejimin mi bir diğerinden daha zalimane olduğunu ve şiddeti meşrulaştırdığını tartışmak. Bu nedenle, örneğin Türk tarihçiler Osmanlı nizamı öncesinde, modern Avrupa'ya ait "dejenere" bir Bizans'ın ve zorba bir feodalizmin var olduğu yönündeki imgeyi memnuniyetle ödünç almışlardır ve bunun üzerine odaklanmayı seçmişlerdir: Osmanlılar bir parça vahşet uygulamış olabilir ama bunu yalnızca nihayetinde iyi bir amaç için yaptılar.[24]

Üçüncüsü etki sorunudur; bununla diğer bakımlardan düşmanca davranan bir millî gelenek, yalnızca düşmanındaki olumlu şeylerin aslında kendisine ait olduğunu ve öteki tarafından bir "etki" olarak kendisinden alındığını "göstermek" için düşmanındaki olumlu yanları tanıyabilir. Buradaki can alıcı soru, gerçi uluslar arası bilimsel toplulukta bu sorun hakkındaki "Türk uzlaşması" en saygın görüş olarak kabul görmekteyse de, Osmanlıların (Türkler olarak okuyun) Bizans (Yunan olarak okuyun) etkisi altında kalıp kalmadıkları ve bu etkiye ne kadar maruz kaldıkları sorusu idi ve hâlen de bir dereceye kadar budur. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Osmanlı idarî aygıtının oluşumu bu bakımdan özellikler tartışmalıdır; bazı tarihçiler bu aygıtın tamamen Bizanslı modellere dayandığını, diğerleri ise Osmanlıların ihtiyaç duydukları her şeyi Müslüman-Türk mirasında bulabildiklerini savunmuştur. Daha genel anlamda kültürel alışverişler veya "yaşam tarzları" açısından bakıldığında da, milliyetçi polemiklerin çeşitli tarafları, ortaklaşa paylaşılan, diyelim ki, müzik veya yeme-içmeyle ilgili usul ve uygulamalarda kendi taraflarının

etkilerini görmek eğilimindedirler. Bu tartışmanın her iki tarafının da sorunu, kısmen statik bir kültürel "emtia" anlayışına bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır; bu açıdan söz konusu kültürel ürünlerin devlet inşa etme veya yemek pişirme alanlarında olmaları arasında bir fark yoktur. Bir başka deyişle "etki" yaratıcı bir tarafın kendi "ürünlerinden" birini, taklitçi, yaratıcı olmayan ötekine verişi olarak anlaşılmaktadır– artık tarihçiler etkileşim olmaksızın, pasif alıcı olduğu iddia edilen tarafın bir tercihi olmaksızın etkinin mümkün olmadığının farkına vardıklarından bu kavrayışın yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Üstelik o zaman dahi, ortak kültürel özelliklerin muhakkak surette etkiye indirgenebilir olması gerekmez.

Kültür tarihinde etki sorunu, aynı zamanda, eşitsiz bir ilişki olarak tasavvur edilen cinsel bir eylem gibi anlaşıldığı için çarpıtılmıştır. Etkileyen içeri giren ve gururlu olan birisi gibidir; etkilenen ise içine girilen ve bundan dolayı da utanç duyan gibidir. Üstün bir kültür, bu tarz gurur duyacak daha çok şeyi olan kültürdür. Eğer, diyelim ki baklavayı ilk keşfeden veya mesela, Karagöz denilen kukla gölge tiyatrosunu ilk icad eden "biz" isek, o zaman "bizim" kültürel varlıklarımız diğer kültürlere nüfuz etmiş ve yeni ürünler doğurmuştur; o halde "bizim" kültürümüz, bir erkeğin bir kadın üzerinde olduğu gibi üstün ve baskın olan taraf olmalıdır. Öte yandan, eğer diğerleri sizi etkilemişse, bu ilişkide "pasif" bir eş gibi davranmışsınızdır; yani "döllenmiş"sinizdir.

Kuşkusuz bunlar, böylesi sorunlara karşı dikkate değer bir duyarlılık geliştirmiş ve onlarla uğraşmamayı tercih etmiş bilim adamlarının, eğer en ufak bir şekilde açığa vurmuşlarsa, çok daha ılımlı şekilde savundukları konumların en aşırı biçimleridir. Bununla birlikte, bu sorunları, bir dünya imparatorluğunun kuruluşuna yol açan Anadolu'daki dört yüzyıllık kargaşa ve inşa süreci hakkındaki tarih yazımının çoğunun (ve bu tarih yazıcılığını meydana getiren bilim adamlarını şekillendiren tarih şuurunun) belli başlı akımları olarak kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Sanırım bu sorunlar kav-

randıkları şekilde çözümlenemezler; bu sorunları aşmak için ufacık bir umut varsa, bu ancak onları yeniden formüle etmekle mümkün olabilir, onları geçmişe gömerek değil.

Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak tartışılan Osmanlı Devleti'nin doğuşu hakkındaki tarih yazıcılığı ile kıyaslandığında, Orta Çağ Fransa'sında Norman gücünün ortaya çıkışı hakkındaki tarih yazımı, onların hikayesinin ortaya koyduğu temel meselelerde çarpıcı paralellikler olsa da, benzer türde zorluklarla karşılaşmamıştır. Normanlar kan bağına dayanan bir toplum mu kurdular? Karolenj döneminden kalma uygulama ve kurumları mı devam ettirdiler yoksa kendilerine özgü bir oluşum mu yarattılar?[25] Bunlar da tarihçiler için tehlikeli sorulardır fakat bunlarda, en azından ilk bakışta fark edilebilir bir şekilde, milliyetçi polemiklerin karmaşıklıkları yoktur. Eğer Normandiya kendi fikrinde ısrarcı Normanlardan oluşan bir ulus-devlet ya da bir eyalet olmuş olsaydı, durum daha farklı olabilirdi. Oysa, eğer yukarıda vazedilen sorularda, Normanları ilk Osmanlılarla, Karolenjleri ise Bizans'la değiştirseydiniz, İstanbul ya da Selanik'teki bir üniversitenin koridorlarından bir kahvehaneye kadar siyasetle dopdolu bir dizi tartışma sahnesine sahip olurdunuz. Her ne kadar cazip gibi gelse de, Yunanistan'da cunta döneminde, diğer nedenlerin yanı sıra, *Ho tourkikos kaphes* ("Türk Kahvesi"; cunta "Yunan kahvesi" denilmesini emretmişti) adlı bir kitap yazdığı için baskılara maruz kalan Petropoulos örneğinin de gösterdiği gibi bunun sakıncaları da vardır. Benzer bir şekilde 1980'lerin başındaki Türk cuntası devrinde, bir akademisyen, erken dönem Osmanlı ordularında, varlıkları inkar edilemeyecek bir gerçek olan Ermeni ve diğer Hıristiyan timar sahiplerinin varlığı hakkında yazdığı için zarar görebiliyordu. Böylesi gerilimler askerî rejim dönemlerimde çok daha ciddi bir hal alabilir fakat bu dönemlerle sınırlı değildirler. "Normal zamanlarda" bile Cyril ve Methodius'un Yunan mı yoksa Slav mı olduğunu tartışmanın ya da 16. yüzyılda gayrimüslim tebaaya uygulanan bir asker toplama uygulamasıyla devşi-

rilmiş Osmanlı mimarlarının en başarılısı Mimar Sinan'ın etnik kökenlerini ele almanın yarattığı hararet hissedilebilir. Doğrusu, tarihçilerin büyük çoğunluğu bu tür şeylerle alay ederler, ama bunu yaparken daimî bir ulusal kimlik, kendi şoven olmayan tarih yazımlarının dahi altında yatan çizgisel bir ulus olma durumu veya millî bir öz varsayımı meselesini doğrudan doğruya ele almazlar. Eğer (modern Türk bilincinin bakış açısıyla) "biz" ya da (gayri Türk tarih yazımının bakış açısıyla) "Türkler" at sırtında Orta Asya'dan gelmiş ve "Yunanlıların" Bizans İmparatorluğu'nun yerini alan bir devlet kurmuşsak, "bizden birisi" (ya da "Türklerden birisi") olmak için insanın atalarının bozkır göçebelerinden geldiğini varsaymaya gerek duyması veya bazı hallerde bunun böyle olduğunu "kanıtlamak" zorunlu olduğunu hissetmesi yalnızca insanî bir şeydir. Ve birisi Yunanlılardan ise, atalarına Türkler tarafından eziyet edildiğini "bilir". Neyse ki böylesi varsayımlar ya da tahminler, genellikle (kişi içe kapanık bir azınlıktan olmadığı sürece, ki bu durumda kişi benzer bir çizgisel öyküdeki başka bir "biz"in üyesidir) insanın milletin üyesi yurttaş rolüne giriverilen bireysel düzeyde nispeten daha kolayca yapılabilir. Fakat, kuvvetleriyle birlikte Osman'a katılan, din değiştiren Bitinyalı bir Hıristiyan olup Osmanlı hanedanının hizmetinde küçük bir akıncılar hanedanı kuran ve Osmanlı Devleti'nin kurucularından birisi olan Köse Mihal'in cumhuriyet devrindeki bir torunu için bu oldukça travmatik olmalıdır. Gazimihal'i soyadı olarak almaktan yeterince gurur duyan yirminci yüzyılın Türk'ü, aynı zamanda kendisini, şerefli atasının bir Türk olduğunu "kanıtlayan" bir makale yazmak zorunda hissetti. Bu hayal ürünü hikayede Mihal, sonunda doğru tarafta olan kardeşlerine katılmaya karar veren, Bizanslılar tarafından istihdam edilmiş Hıristiyanlaşmış Türklerden birisiydi.[26]

Biz, tarihçiler "Türkler" ifadesinin (ya da aynı türden herhangi bir etnik grubun isminin) kullanımını sorunsallaştırmadığımız, onu sistematik bir şekilde tarihselleştirmediğimiz ve onun anlamının es-

nekliği ile yüzleşmediğimiz ve zaman ve mekana göre değişen farklı anlamlarını incelemediğimiz müddetçe özcü* tuzaktan kaçınamayız. Türk, Müslüman ya da Hıristiyan olmanın önemli olmadığını kesinlikle ima etmek istemiyorum; bir çokları için, on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar olan uzun süre boyunca bir çok şey arasında önemli olan tek şey buydu. Aslında, bireyler muhtemelen, yalnızca bunu yapabildikleri için değil, aynı zamanda bu onlar açısından önemli olduğu için de kimliklerini değiştirdiler. Ne de etnik ya da (Türklerin ya da diğerlerinin) ulusal kimlikler(in)den bahsetmenin anlamsız olduğunu ima etmek istiyorum; fakat bu kimlikler, zaman içinde çizgisel bir maceralar dizisinden geçen ve izledikleri yolda kendilerininkine benzer bir çizgisel macera dizisi yaşayan diğer aslî soy ve onların ahfadı ile çarpışan aslî bir soy ve bunların ahfadı şeklinde kavramsallaştırılmamalıdır-ve bu özellikle, dinî-siyasî mensubiyetin ve dolayısıyla kimliklerin hızlı bir akış halinde bulunduğu Ortaçağ Anadolusu örneğinde açıktır. Tarihçiler, insanın muhakkak surette bir halkın mensubu olarak doğmasının gerekmediğini (Amerika bu hususta tek örnek değildir) göz ardı etmek eğilimindedir; toplumsal olarak inşa edilmiş bir kapsama ve dışlama diyalektiği içerisinde de bir halkın mensubu haline gelinebilir.

Bu kitabın amacı, Osmanlılar hakkında yazılmış her tür tarihsel yazıda çeşitli derecelerde var olan kimlik ve etkileme ile ilgili sorunları çözüme kavuşturmak değildir. Burada benim amacım esasen, kimliklerin hızlı bir değişim içerisinde olduğu özgül bir döneme değinmeden önce bunları sorunsallaştırmaktır.

Mamafih, şunu da belirtmeliyiz ki, Küçük Asya'yı ana yurtları olarak gören ve onun mirasıyla kendi kimlikleri bakımından cebelleşen kişiler için bu, entelektüel bir soyutlama meselesi değildir. Beş bin yıllık kesintisiz bir yerleşime sahip olan ve on üçüncü yüzyıldaki kolonizatör Türk dervişlerinden birinin kültünün ortaya çık-

* Özcülük her şeyin kendine has özellik ve nitelikleri olduğunu ve bunların akılla ortaya çıkarılabileceğini savunan bir anlayıştır. (ç.n.)

tığı bir köyde büyümüş cumhuriyetçi bir Türk arkeologu, bu köyü incelemenin "on üçüncü yüzyılda Anadolu'da kurulmuş en erken Türk köylerinden biri olduğundan millî tarihimize bir katkı olacağı" düşüncesinden esinlenir; fakat şunu da ekler: "prehistorik ve antik çağların kalıntılarıyla iç içe geçmiş bir halde yaşayan, bunları inkar etmeyen, mağara mezarlıklarını kendilerine mal edip kullanan, mezar taşları üzerine bu mağaraların duvarlarındaki mağara resimlerinden ilham alarak çeşitli figürler kazıyan ve böylesi figürleri el işlerinde kullanan bir köyün kültürel geçmişi, kuşkusuz bu topraklardaki en erken insan yerleşimleriyle birlikte başlar."[27] Belli bir düzeyde sürekliliğe karşı takınılan bu açıklığa rağmen "öteden gelen bizler" ile " burada olan onlar" arasındaki ayrım, cerrahî bir duyarlıkla sürdürülür. Arkeolog aynı bölgedeki antik nesnelerde rastlanan tasarımları kopyalayan mezar taşlarındaki bazı oymaları incelemeye geçtiğinde, Türk kolonizatörler derhal ana aktörler olarak akla gelir: "Türk kolonizatörler bu mezar taşları ile karşılaştıklarında onlara sahip çıktılar ve geleneği sürdürdüler." "Türk çağı"na ait bu mezar taşlarının, Türk çağı öncesine ait mezar taşlarını yapanlar, yani "Türkleşen" yerel halk tarafından yontulmuş olabileceğine dair bir şüphe ifadesi dahi yoktur. Bu yüzyıllardaki kimliklerin akıcılığını ve akışkanlığını milliyetler çağında hayal etmek zordur.

Bununla birlikte, on altıncı yüzyılda yaşamış bir Osmanlı entelektüeli için, yeni Rumîlerin oluşumunda yararlanılan kimliklerin yoğrulabilirliğini kabul etmek zor değildir:

> Osmanlı hanedanının parlak günlerinde çeşitli halklar üçüncü ciltte anlatılan Türk ve Tatar kabilelerinden farklı olmayan seçkin bir millet ve latif bir ümmettir. Devletlerinin ortaya çıkışı açısından seçkin oldukları gibi dindarlık, temizlik ve itikat yönünden de ayrıcalıklı oldukları açıktır. Bundan başka Anadolu memleketinde oturan çoğu kimsenin etnik kökenleri karışık olup ileri gelenleri arasında soyu yeni Müslüman olmuş bir kişiye çıkmayan az kişi vardır...ya anne ya da baba tarafından şecereleri pis bir müşrike kadar gider. Sanki meyve veren farklı cinste iki ağaç birbirine kavuşup

meyve vermiş de bunun semeresi şahlara layık bir inci gibi büyük ve suyla dolu olmuştur. Ataların en güzel vasıfları ya fizikî güzellikte ya da manevî marifet ve hünerde ortaya çıkıp farklılığı sağlamıştır.[28]

Bu büyük tabloda–şiirsel, menkabevî, kitabelerle ilgili, arkeolojik– muazzam miktarda malzeme hâlâ bir araya getirilmeyi ve incelenmeyi beklemektedir. Böylesi bir tablonun çizileceği yer burası değildir. Bu çalışmanın daha da mütevazı arzusu, tarih yazıcılığını ele almak ve dolayısıyla erken dönem Osmanlı tarihi hakkında daha geniş bir tartışma açmak suretiyle Osmanlı Devleti'nin kökenlerini sorunsallaştırmaktır. Bu tartışmayla ilgili bazı soruların, benim önermelerimi geliştirmek, tadil etmek ve çürütmek üzere gelecekteki araştırmacılar tarafından ele alınmasını da ümit ediyorum.

Notlar

1. Albert Hourani, "How Should We Write the History of Middle East?" IJMES 23 (1991): 130. Hanedan kurucusunun isminin Arapça "Uthman"dan gelen Osman olduğu kesin değildir ve bu konu 3. bölümde tartışılacaktır.

2. Bu kullanım Avrupa dillerinde görülmez fakat Arapça, Farsça ve Türkçe'de yaygındır

3. Speros Vryonis'in şu eserinde, bu dört yüzyılın hem siyasi-askerî ve hem de dinsel-kültürel tarihi üzerinde oldukça yetkin bir şekilde durulur: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, 1971).

4. Claude Cahen, "Kilidj Arslan II", *EI*, yeni basım.

5. Aynı yer. (Diğer Müslüman-Türk yönetimleri ve toplumları ve) Anadolu Selçuklu tarihi ile ilgili genel bir inceleme için bkz. aynı yazar, *La Turquie préottomane* (İstanbul, 1988) [Türkçesi: *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008]; ayrıca bkz.Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul, 1971). Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (genişletilmiş 4. baskı, İstanbul, 1993) ve Gary Leiser, (çevirdiği ve edite ettiği) *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and Resulting Controversy* adlı eserlerinde Anadolu Selçuklularını, daha geniş Ortadoğu Selçuklu tarihi bağlamı içerisinde değerlendirir.

6. Ayaklanmanın arka planı, sebepleri ve gelişmesi hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı* (İstanbul, 1980).

7. Selçuklu kervansarayları ile ilgili olarak bkz. Kurt Edderman, *Das anatolische Karavanserail des 13. Jahrhunderts* (Tübingen, 1961); ve M. Kemal Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", *Tarih Dergisi* 15 (1965): 141-70. İlgili dönemdeki dünya ekonomisi hakkında yapılmış en son çalışma Janet Abu Lughod'un *Before European Economy: The World System, A.D. 1250-1350* (New York, 1989) adlı eseridir. Michael Hendy'nin *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300-1450* (Cambridge, 1985) adlı eseri, Türk akınları sonrasında Orta Çağ Anadolusunun ekonomisindeki değişikliklerle ilgili detaylı bir inceleme içermektedir.

8. Elizabeth A. Zachariadou, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415)* (Venice, 1983). Uluslar arası fuar ile ilgili olarak Faruk Sümer'in detaylı İngilizce bir özet çeviriyi ve kaynakların Arapça asıllarını içeren *Yabanlu Pazarı : Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar* (İstanbul, 1985) adlı eserine bakınız. Anadolu'daki Moğol yönetimine dair genel bir değerlendirme için bkz. aynı yazar, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi I* (1969): I-147. 13. yüzyılın sonunda yerel düzeyde para basımının hızla artmasıyla ilgili bkz. Rudi Paul Lindner, "A Silver Age in Seljuk Anatolia", *Türk Nümizmatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armağan* (İstanbul, 1988).

9. Marshall Sahlins, *The Islands of History* (Chicago, 1985), 79.

10. Âşıkpaşazâde, ed. Giese, 9-10. [Atsız neşri, s. 95]

11. Bu teori hakkında bkz.Terence Spencer, "Turks and Trojans in the Renaissance", *Modern Language Review* 47 (1952): 330-33; Agostino Pertusi, "I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi", *Studi Veneziani* 12 (1970): 465-552; S. Runciman, "Teucri and Turci", *Medieval and Middle Eastern Studies in Honour of Aziz Suryal Atiya,* ed. S. Hanna (Leiden, 1972), 344-48; ve F. L. Borchardt, *German Antiquity in Renaissance Myth* (Baltimore, 1971), 85, 292.

12. Bu pasaj, Mehmed döneminde resmi bir kronik olduğu söylenebilecek yegâne tarihsel eserde görülmektedir ve bu eser Yunanca yazılmıştır: Michael Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror,* çev.. C. T. Riggs (Princeton, 1954), 181-82. [Türkçe çevirisi, İstanbul'un Fethi, çev. M. Gökman, İstanbul 1999, s. 208]

13. Lawrence Stone, "The Revolution over the Revolution", *New York Review of Books,* II June 1992, 47-52.

14. Norman Cantor, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century* (New York, 1991).

15. Okuyucunun başvurabileceği iki detaylı anlatı yayınlandı: Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1481*(İstanbul, 1990); ve Halil İnalcık, "The Ottoman Turks and the Crusades, 1329-1451", K. M. Setton, *A History of Crusades, 6. c., The Impact of the Crusades on Europe,* ed. H. W. Hazard ve N. P. Zacour (Madison, 1989), 222-75.

16. Bu terim, Müslüman kültürlerdeki tarih yazımında, "Büyük İskender'in ölümünden sonra Batı Asya'daki aşiretlere hükmeden küçük beyler" gibi örnekleri ifade etmek için kullanılır (tanım, J. W. Redhouse tarafından yapılmıştır, *A Turkish and English Lexicon,* [İstanbul, 1890], ilgili başlık)

17. Eseri hakkında olumlu bir değerlendirme için bkz.J. R. Barcia, ed. *Américo Castro and the Meaning of the Spanish Civilization* (Berkeley, 1976).

18. Kendi "Orta Çağ" tarihinde, büyük ölçüde Müslüman fatihler tarafından önce istila edilmiş ve sonra da hâkimiyet altına alınmış Hindistan örneği, hem Anadolu ve hem de İberya ile açıkça paralellikler sergiler. Örneğin, A. L. Srivasta tarafından yazılmış bilimsel bir makalenin kışkırtıcı başlığına bakınız: "A Survey of India's Resistance to Medieval Invaders from the North-West: Causes of Eventual Hindu Defeat", *Journal of Indian History* 43 (1965): 349-68.

19. C. E. Bosworth tarafından yazılmış önde gelen bir çalışmanın 190. sayfasına, "Othmanlı"ya (*EI*, yeni basım, ilgili madde), bakınız. Bu maddeyi içeren fasikül 1993'de yayınlanmıştır.

20. Avrupalı ya da öteki ulusal tarih yazımı projeleri, elbette etnik çeşitlilikten daha fazlasını ortadan kaldırmıştır. Her türlü kültürel ve toplumsal çeşitlilik marjinalleştirilebilir ya da "ötekileştirilebilir"di ve "bizim" dışımızda yer aldığı farz edilebilirdi. Örneğin bkz.Herman Leibovics, *True France: The Wars over Cultural Identity, 1900-1945* (Cambridge, Mass., 1993). Aslında, etnik ve kültürel çeşitliliği ayırt etmek her zaman mümkün değildir; "etnik" terimi yalnızca, beceriksiz bir şekilde ulus-öncesi toplumlara uygulanır. Çizgisel bir anlatı olarak ulusal tarih hakkında bkz. Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London ve New York, 1990).

21. Bu konuyu detaylı bir şekilde tartışmanın yeri burası değilse de, buradaki bazı yorumlarımın, dünyanın büyük kısmının tarihinin iki alanda, birbirleriyle her zaman iyi bir iletişim içerisinde olmayan ulusal ve uluslar arası alanlarda yazılmış gibi göründüğü gözlemine dayandığını belirtmeliyim. Her bir tarihçi, aslında, bu farklı alanlar için farklı tür tarihler ortaya koyabilir. Her halükârda, pek çok ulusun tarihi için, en azından birbirinden farklı iki görüş birliği mevcuttur. Yalnızca bazı Batılı olmayan uluslar kendi ulusal (tarih) versiyonlarını uluslar arası alanda kabul ettirmişlerdir ama bu halde dahi

pek çok farklılıklarla bunu yapmışlardır. Bunun yanı sıra, uluslar arası tanınmaya mahzar olan her bir milliyetçi sava karşı, "düşman" milliyetçi gelenekler tarafından itirazların yapılması kaçınılmazdır. Bundan ötürü, uluslar arası alanda tam anlamıyla bir tanınma asla olmaz, fakat eğer Batı dünyasının bilim adamları ve kurumları bir savı kabul ederse, bu sav, genellikle, hakim, böylelikle de "uluslar arası" görüş hâline gelir.

22. Uzun vadede Anadolu'da, daha az ölçüde Balkanlarda Türkleşmeyi beraberinde getiren İslamlaştırma süreci, hâliyle göçler ve ihtidalar zemininde incelenmek zorundadır. Bu iki konu ile ilgili istatiksel bilgiden yoksunuz ki, bu durum (eğer yapılmak istenen buysa) etnik-dinsel karışımın sayısal boyutlarından bahsetmenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Bazıları her şeye rağmen bunu denediler. Osman Turan, (Anadolu'ya yapılan) Türk göçlerinin ardı arkası kesilmediği ve İslam'a dönmek zorunlu tutulmadığı için, etnik açıdan Türk olanların sayısının, İslamlaştırılmış Hıristiyanlardan 70'e 30 oranında fazla olduğu tahmininde bulunmaktadır. Bkz. Osman Turan "L'islamisation dans la Turquie du moyen age", *SI* 10(1959): 137-52; burada bu rakamlar geçici olarak bile kanıtlanmamıştır. Mükrimin Halil Yinanç, Orta Çağ'ın anlatısal kaynaklarında verilen, oldukça şüpheli genel rakamlara dayanarak, 13. yüzyılın sonunda Küçük Asya'da 1.080.000'den fazla Türkmen aşiret üyesinin olduğuna dair bir başka cüretkâr tahminde bulunur. Bkz. *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, c. I, *Anadolu'nun Fethi* (İstanbul, 1944), 174-76. Mikro düzeyde ciddi bir çalışma için bkz. H. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi, 1461-1583* (İstanbul, [1981?]). Genetik araştırmalarındaki son gelişmeler, ırk yönelimli araştırmaların geri gelişini kolaylaştırdı ve yazık ki, burada ele alınan konuyla ilgili araştırmalara yol açabilir.

23. Ana fikir ayrılıklarıyla ilgili bir tartışma için, genel kabul gören (Türk olmayan) bakış açısını şu şekilde tasvir eden N. Todorov'un, *The Balkan City, 1400-1900* adlı kitabına bkz. (Seattle, 1983, s. 13 vd.):

İstilaların yıkıcı gücü Balkanlardaki sayısız bölgeyi uzunca bir sure için çöle dönüştürdü ve... istilacılar tarafından yerlerinden edilen , yok edilen ve köleliğe alınan yerel nüfus o denli azaldı ki, tüm verimli ovalar Türkler tarafından iskân edildi.

Türk görüşü hakkında örneğin bkz. M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, 2 cilt, (İstanbul, 1974):

"..hem Bizans, hem de Türk kaynaklarının kayıtlarından açıkça anlaşıldığına göre, daha Türklerin Anadolu'ya ilk girişinden itibaren, Bizans halkıyla Türk ahali asla, ne dinî ve ne de millî, herhangi bir kin duymadan birbirlerinin içlerine girmişler, çok ihtiyaçlarını yekdiğerlerinden temin etmişlerdi." (I, 463)

Bizans hakimiyeti zamanında ve Malazgirt zaferi arifesinde, ziyadesiyle sefalet çeken Anadolu Hıristiyanları, bu topraklar Türklere geçtikten sonra, meydana gelen iktisadî canlılık ve refahtan faydalanmışlar, köyler, kasabalar ve şehirler daha kalabalık ve mamur olmuştur. Türk fetihleri zamanında, Hıristiyan halkın, korku ile yerlerini ve yurtlarını terk ederek, şuraya buraya firar ettiklerine dair haberler doğru olsa bile, bu mahdut zengin tabakalarla bazı rahipleri sınıfı için bahis mevzuu olabilir. (I, s. 473).

Bu argümanın bir başka versiyonu Türk fetihlerinin bir amaç uğruna yapıldığı üzerinde durur; Ö. L. Barkan "yeni bir davayı temsil eden Türk kılıcının zorlayıcı gücü"nden bahseder (çev. Halil Berktay, "'The Other Feudalism" adlı makalesi, s. 15.)

24. Bizans tarihi ile ilgili geç dönem Osmanlı bakış açısı için bkz. M. Ursinus'un Önsöz'de zikredilen makaleleri, not. 6.

25. Bkz. Eleanor Searle, *Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840-1066*, (Berkeley, 1988).

26. Mahmut R. Gazimihal, "İstanbul Muhasaralarında Mihaloğulları ve Fatih Devrine Ait Bir Vakıf Defterine Göre Harmankaya Malikanesi", *Vakıflar Dergisi* 4(1958): 125-37.

27. İ. Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü: Şeyh Hasan Oner* (İstanbul, 1983), 10.

28. Cornell H. Fleischer'ın keşfettiği, çevirdiği ve *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)* (Princeton, 1986), 254'de bahsettiği Mustafa Âli'nin *Künhü'l-ahbâr* adlı eserinden bir pasaj. [e.n.: Metin bu eserin Türkçe çevirisinden alınmıştır: *Tarihçi Mustafa âli-Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul 1996, s. 263.] "Eyyâm-ı devlet-i fercâm-ı âl-i Osman'daki akvâm-ı mücennese ve ervâm-ı mütenevvia .... kabâil-i Etrak ve Tatar'dan ya'ni haric değil bir millet-i güzîde ve ümmet-i latîfe-i pesendîdedür ki zuhur-ı devletleri cihetinden mümtâz oldukları gibi diyânet ve nezâfet ve akidet-i haysiyetünden dahi bâhirü'l-imtiyâz idüği zâhirdür. Bundan mâada ekser sükkân-ı vilâyet-i Rum meclis-i muhtelitü'l-mefhûm olup a'yânında az kimesne bulunur ki neseb-i bir Müslim-i cedîde münteha olmaya... ya mâder yahud peder cihetinden cinsleri bir müşrik-i pelîde nihayet bulmaya. Farazâ iki cins diraht-ı meyve-nisâr birbirlerine vasılla arz-ı berg ü bâr eyledükde semeresi nice ki dürr-i şehvâr gibi büzürg ve abdâr ise vasîl-i asîlün dahi pesendîde nihâdı beyne'l-enâm ya suretâ hüsn-i halkla bedîdâr olur veyahut manevî marifet ve hünerverlikle imtiyâz-ı şân bulur."

BÖLÜM I

Modern Araştırmalar

Eğer bize, Amu Derya ve Sir Derya nehirleri kıyısında bir barbarın diğerinin yerini aldığından başka anlatacak bir şeyiniz yoksa, bundan bize ne?

Voltaire, tarih üzerine bir makale, *Encyclopédie*

Modern Tarih yazımında Osmanlı Devleti'nin Doğuşu

On beşinci yüzyıldan itibaren Osmanlılar ve başkaları tarafından, Osmanlı gücünün ortaya çıkış ve yayılışını tanımlayan bir dizi olayı nakleden pek çok tarih anlatısı oluşturuldu fakat bunların hiçbirisi Voltaire'in sınavından geçemezdi. Çağdaş tarih yazımının bakış açısından bu anlatılar hiçbir açıklama, olayların altında yatan temel sebepler veya dinamikler hakkında hiçbir çözümleme içermez; bunlar yalnızca elbette bir Dumézil okuyucusu, bu kaynakların olayları seçişlerini ve sıralamalarını incelemek yoluyla, ne kadar edebî ve analitik olmayan kaynaklar olarak gözükürse gözüksünler, onlardaki üstü kapalı açıklama modellerinin izini sürmeye hazır olacaktır.[1] Bununla birlikte bu, Osmanlı çalışmaları üzerinde pozitivist ve tarihselci etkinin tam olarak hissedildiği yirminci yüzyılın başlangıcına kadar "Osmanlı Devleti'nin doğuşu"nun sorun-

sallaştırılmadığı ve açık seçik nedensel açıklamaların rağbet görmediği gerçeğini değiştirmeyecektir.

On beşinci yüzyılda yazılmış en erken eserlerden geç imparatorluk dönemine kadarki Osmanlı tarihleri, işe Batı Asya'da Cengizlilerin neden olduğu fiziksel ve siyasal karmaşa zemininde, Osman'ın soyağacı ve onun gördüğü rüya ile başlamak eğilimindedir. Moğol ordularının saldırıları nedeniyle Türklerin Küçük Asya'ya akın ettiği ve Selçuklu iktidarının parçalandığı bir ortamda, genç bir savaşçı (falancanın oğlu, filancanın oğlu, falan vs.) rüyayı gören kişinin ve onun soyunun Tanrı tarafından hükümranlık için seçilmiş olduğunu işaret olarak yorumlanan kutlu bir rüya görür. Bu efsanenin çeşitli versiyonları mevcuttur ve bazıları bu rüyayı Osman'ın babası Ertuğrul'a atfeder fakat bunların tümü Osman'ın siyasî iktidar elde etme teşebbüsünden öncedir ve bu hükümdarlığa ilahî teyit bahşedildiğini gösterirler. Kronik yazarlarına ve onların okuyucularına göre şecere ve ilahî takdir, Osmanlı gücünün doğuşunda açıkça hayatî bir rol oynamıştır. Bunlara samimi inanç, doğruluk, yiğitlik ve liderlik gibi kişisel özellikler eşlik eder.

Ayrıca, anlatıcının ilgilerine bağlı olarak, bu modele tamamlayıcı açıklamalar katılabilir. Tıpkı, diyelim ki, unutulmuş ataların hatırlanması yoluyla şecerelerin yeniden şekillendirilebilmesi ya da süslenebilmesi gibi, ilahî lütuf da kolaylıkla, onun tahsisi veya tasdikinde aracılık görevi verilebilen kutsal bir kişiye iş gördürebilir. Eğer, sizin ve sizinkilerin, Osmanlı başarılarına sağladığınız gerçek ya da hayalî katkıyla mütenasip itibarı temin etmek isterseniz, bu katkının doğasını vurgulamak üzere hikayeye bir veya iki bölüm dahil edebilirsiniz. Örneğin, Bektaşî derviş tarikatının koruyucu velisi Hacı Bektaş'ın hayat hikayesinde, hükümdarlık yine bir ilahî seçim sorunudur; öyle ki Tanrı'nın lütfu Selçuklu hanedanından alınmış ve Ertuğrul'un hanedanına geçmiştir.[2] Bununla birlikte bu aktarım, Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşmez. Ha-

ber, *vilâyeti* (Tanrı'ya yakınlığı, dostluğu) sayesinde böylesi ilahî sırlara erişebilen ve hükümdarlığın fiilen nakline aracılık etme gücüne sahip olan Hacı Bektaş tarafından açıklanır. Onun takdisi, Osmanlı gücünün yükselişinde bir başka "etken" olarak ortaya çıkar.

Avrupa kaynaklarında kökenler sorunu yine geniş bir yer kaplamaktaydı fakat burada vurgu, Osman'ın şeceresinden çok etnisite ya da ırk üzerindeydi: Türkler Truvalı mıydı yoksa İskitli mi? Avrupalı okuyucuya açıklanması gereken şey, özelde Osmanlıların değil genelde "Türk tehdidi" ya da "boyunduruğunun" ortaya çıkışıydı. İster Hektor'un intikamını alan Truvalılar veya ortalığı yakıp yıkan İskitler, ister daha sonra keşfedildiği gibi Hunlarla bağlantısı olan İç Asyalı bir halk olsunlar, artık İslam camiası içinde bulunmaları ve böylelikle "savaşçı bir din" ile silahlanmış olmaları kadar –ırksal bir özellik olarak– fevkalade askerî yeteneklerinin de altının çizilmesi gerekiyordu. Genellikle Hıristiyanların günahlarına karşılık verilen bir ceza biçimindeki Tanrı'nın tasarımı da bu bağlamda göz ardı edilmemelidir.

Bu arka plan temelinde, Samuel Johnson'ın, Richard Knolles (1550?-1610) hakkında, kendisini "tarihçilerin ilki" olarak adlandıracak kadar yüksek düşüncelere sahip olduğunu anlamak kolaydır; gerçi iyi doktor (Johnson) tarihçinin (Knolles'ın) "konu seçiminden dolayı... mutsuz" olduğunu eklemekte gecikmez. "Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcını, ilerleyişini ve sürekli refahını" Knolles şöyle açıklar:

> Devletleriyle ilgili meselelerde (özellikle İmparatorluklarını büyütmek için giriştikleri her şeyde) olduğu gibi (eğer öyle adlandırmak caizse) Dinlerindeki tavırlarında da aralarında öyle nadir bir birlik ve anlaşma vardır ki, kendilerini İslamî olarak yani tek bir zihne sahip veya aralarında barış olanlar şeklinde adlandırırlar. O kadar ki, bu şekilde kendilerini kuvvetlendirir ve başkaları için korkulur hale gelirlerse buna şaşırmamak gerek. Buna, cesaretlerini,...tutumluluk ve yeme-içmelerindeki itidali, ve diğer yaşayış

tarzlarını; kadim askerî disiplinlerine dikkatle uymalarını, Şehzadelerine ve Sultanlarına içten gelen ve neredeyse inanılmaz itaatlerini ekleyin... Bunlara iyi yönetilen her Milletler Topluluğunun iki büyük kuvveti de ilave edilebilir; iyilerin ödülle taltif edilmesi ve kabahatlilerin cezalandırmayla tehdit edilmesi; orada, fazilet ve cesarete ödül verilmektedir, ve her sıradan kişinin hem Saray'ın hem de Savaş Meydanının en büyük şereflerine ve terfilerine ulaşmayı arzulamasını yolu açıktır.[3]

Mamafih, Knolles'un açıklamalarının değeri ne olursa olsun, Osmanlı tarihinin erken evresini ya da, dolayısıyla, devletin teşekkül aşamalarını hedeflemedikleri açıktır. Bu aynı zamanda, çalışmaları Osmanlılar hakkındaki Avrupalıların meydana getirdiği mebzul tarih literatürünün yazarlarının bir kısmı tarafından okunmuş olması gereken Machiavelli ve Jean Bodin gibi çeşitli Rönesans Avrupa'sı yazarlarının giriştiği karşılaştırmalı siyasî sistemler hakkındaki daha kuramsal nitelikli söylem için de geçerlidir. Aslında kendi Osmanlı tarihini yazmadan önce Bodin'in *De la legislation, ou Du gouvernement politique des empires* adlı kitabını İngilizce'ye çeviren Knolles'dan başkası değildir.[4] Knolles gibi, karşılaştırmalı siyaset yazarları da imparatorluğun kuruluş süreci sonrasındaki haliyle Osmanlı sisteminin güçlü yönlerini analiz etmişler fakat bu sürecin bizatihi kendisine karşı bir ilgi duymamışlardır. Ne de Knolles'un anlatısında spesifik olarak Osmanlı'ya dair herhangi bir şey vardır; bahsettiği tüm "etkenler", Osmanlıların rekabet halinde oldukları Müslüman-Türk yönetimlerinin herhangi birine uygulanabilir. Knolles özellikle Osmanlıların başarısını değil, fakat, onun yaşadığı dönemde Avrupalılar arasında "Osmanlı" ve aynı zamanda sıklıkla "Müslüman" ile az veya çok eş anlamlı bir tanımlama olan "Türk"ün başarısını açıklıyordu. Ayrıca, ne denli etkileyici olursa olsun, Knolles'in vaktinden evvel gelişmiş analitik tutumu geleneksel *histoire événementielle*'in yüzlerce sayfasında gömülü kalmıştır.

Bu aynı zamanda, bu geleneğin zirvesini temsil eden Viyanalı tarihçi Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856)'in yazdığı Osmanlı tarihi hakkında yazılmış en kapsamlı ve anıtsal eser olan *Die*

Geschichte des osmanischen Reiches için de geçerlidir.[5] Nihayet bu, eserinde yeni bir tarih yazımına dair gözümüze ilişen bazı şeylerden daha fazlası olduğu halde, yazdığı göz ardı edilmiş Osmanlı İmparatorluğu tarihi bir yönüyle yani siyasî-askerî olayların vurgulanmasıyla büyük anlatı üslubuna bir geri dönüş niteliği taşımakla beraber diğer yandan yeni *Kulturgeschichte*'nin bir ürünü olan Romanyalı Orta Çağ uzmanı Nicolae Iorga (1871 – 1940) söz konusu olduğunda dahi geçerlidir.[6] Ne de olsa, Iorga'yı bu işe teşvik eden, Ranke karşıtı genetik yöntemi, "gerçekte nasıl olduğunu" değil "gerçekte nasıl gerçekleştiğini" (*wie es eigentlich geworden ist*) araştırmaya yönelik olan üstadı Lamprecht olmuştu. Iorga yalnızca, şekillendirici bir arka plan olarak Selçuklu döneminin önemini vurgulamaya hevesli değildi aynı zamanda "Türklerin askerî köy hayatı" konusunda anlatısal olmayan bir bölüm eklemeyi de seçmiş ve kendilerine senyörlerin baskısına karşı koruma sağlayan Osmanlı yönetiminin Balkan köylüsüne cazip gelişini ele almıştır.

Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışının tarihçilerin tahayyüllerinde spesifik bir sorun olarak belirmesi, yıkılışının kaçınılmaz gözüktüğü Birinci Dünya Savaşı'ndan önce vuku bulmamıştır. Nasıl olmuştu da, bugün çok zayıf ve ihtiyar, modası geçmiş, pek çok Batılılaştırma reformuna rağmen hâlâ çok Doğulu görünen bu devlet, bir zamanlar bu denli başarılı olmuştu? Ve bu başarı, çoğu tarihçinin kavradığı gibi, militarizm ve vahşet ile kolayca açıklanabilecek şekilde yalnızca topraklarını genişletmekten ibaret değildi. Bu devlet bir zamanlar, büyük bir kargaşa olmaksızın, din, dil ve gelenekler açısından pek çok çeşitlilik arz eden çok geniş bir nüfusu yönetmişti.[7] İmparatorluk kurmaya yönelik girişimlerinin başlangıcında göçebe bir yaşam tarzına sahip olan bir avuç "barbar", nihayetinde "müstebit" olsa da, nasıl böylesi sofistike bir siyasî teşekkülü meydana getirebilmişti? Osmanlı vatanseveri veya Türk milliyetçisi, elbette farklı bir üslupla, bunun şaşırtıcı olmadığını göstermek

isteyecektir, fakat o bu sorunun, Avrupalı olmayan imparatorlukları ulus-devletlere dönüştüren yeni bir dünya düzeni bağlamında kişinin haysiyeti veya belki de ulusun var oluşu açısından çok fazla önemli olduğunun pekâlâ farkında olacaktır; ulus-devletler, prensipte, tarihsel deneyimleri yoluyla kendi kendilerini yönetebilecek kadar gelişmiş olduklarını kanıtlamış halklar tarafından şekillendirilmiştir.

1910'larda Robert Kolej'de (İstanbul) öğretmenlik yapan bir Amerikalı olan H. A. Gibbons (1880 – 1934) Osmanlı Devleti'nin kökenleri meselesini sorunsallaştıran ve bu konu hakkında bir monografi yazan ilk kişiydi.[8] Gibbons, –o döneme dek konu hakkındaki spekülasyonun neredeyse tümü için temel oluşturan– ilk Osmanlı kaynaklarının on beşinci yüzyıldan kalma olduğuna işaret ederek, bunları sonradan uydurulmuş şeyler olarak dışlamıştır. Aslında, onun Osmanlı tarihçiliğine dair değerlendirmesi, Kanunî Sultan Süleyman (1520-66) zamanındaki Habsburg elçisi Busbecq'inkinden çok da farklı değildir. Gibbons, "Türklerin kronoloji ve tarihler ve tarihin tüm devirlerinden muhteşem bir karışım yapmak konusunda hiçbir fikirleri olmadığını" düşünen bu on altıncı yüzyıl diplomatının ifadelerini yankılandırarak şöyle yazmıştır: "Osmanlı müverrihlerinin verdiği malumat ve hükümleri tamamen reddetmemiz icab eder. Zira şimdiye kadar kendi milletinden olup da Osmanlı İmparatorluğunun müessisi olan hakiki adamın şahsiyetini gölgelendiren bir yığın uydurmalar içinde mevcud ufak mikyasdaki hakikati tefrik etmek tecrübesinde bulunacak bir kimse çıkmamıştır.".[9] Böylelikle "çağdaş kanıtın ve çelişkisiz geleneğin yokluğu halinde, Osman hakkındaki yargımızı tümüyle yapıp ettiklerine göre şekillendirmek zorunda olduğumuz"[10] sonucuna ulaşmıştır. İşin tuhaf yanı şu ki, bu aleyhte değerlendirmenin ardından Gibbons, Osmanlı tarihçilik geleneğinin bazı bölümlerini kullanmakla kalmamış, esas iddiasını desteklemek üzere, bu geleneğin özellikle şüpheli bir unsuruna inanmayı seçmiştir.

Gibbons'ın köklü bir şekilde tuhaf iddialarından biri de Osman ve takipçilerinin Bizans sınırında göçebe bir hayat yaşayan ve bu bölgede zayıflamış savunma dolayısıyla başarılı yağma ve soygun faaliyetleri yürüten pagan Türkler olduğudur. Ona göre, rüya hikayesinin de işaret ettiği gibi, Osman'ın kariyerinin bir safhasında Müslüman olan bu göçebeler dinlerini yayma isteğiyle dolu bir ruh haline kapılmışlar ve pek çok Hıristiyan komşularını da din değiştirmeye zorlamışlardır. Gibbons, Osman'ın kutlu rüyasının öyküsünün pekala bir efsane olabileceğini fakat bunun genç liderin gerçek hayatındaki belirli bir anı, yani yeni bir inancı ve bu yeni din namına siyasî-askerî bir kariyeri benimseyişini yakalamak anlamına geldiğini düşünmektedir

Diğer yönlerden bir "kurgu yığını" olarak gördüğü Osmanlı tarihlerindeki bir diğer kanıt parçasını ele alan Gibbons, Osman'ın "400 çadırlık" aşiretine din değiştiren bir çok kişinin katılmış olması gerektiğini ve bu süreçte bu yeni topluluğun "on misli" arttığını "hesaplamıştır." Eski putperest Türkler ve eski Hıristiyan Yunanlıların oluşturduğu karışımdan yeni bir "ırk" –Osmanlı ırkı– doğdu. Osmanlı gücünün genişlemesi, Doğu'dan gelen yeni unsurlardan ziyade "Bizans Rumları arasından yapılan ilticalar ve din değiştirmeler" sayesinde olmuştur; "bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratıcı gücü Asya kökenli bir halka değil Avrupalı" unsurlara[11] dayandırılmalıdır.

Ne de olsa zaman, bir tarihçinin şunun gibi düşünceler üretmek için mazeret ileri sürme ihtiyacını dahi hissetmediği bir dönemdi: "Osmanlı İmparatorluğu yönetimi ve yönetici sınıfları olumlu bir şekilde kötü olmaktan ziyade olumsuz bir şekilde kötüydü. Osmanlı, doğası gereği kötü değildi. O durağandı ve bu nedenle de medenileşme sürecinin gerektirdiği standartlara erişmekte başarısız oldu. İdealleri yoktu."[12] Kültürel hakimiyetin daha incelikli yollarla ileri sürüldüğü ve uygulandığı günümüzde böylesi yorumları okuyan biri omuz

silkebilir ya da iç geçirebilirse de, Gibbons'ın "yerliler"e karşı halinden memnun duyarsızlığı, evhamlı bir ihtiyatlılıktan azade olmasına ve böylesi iddialar öne sürmesine izin veriyordu. Özgül iddiaları ne denli zayıf olursa olsun ve abartmalarına ve konuyu ırksallaştırmasına rağmen, çeşitli etnik ve dinsel geçmişten gelen halkların oluşturduğu yeni bir siyasî topluluğun ortaya çıkışının altını çizerken tamamıyla yanılıyor değildi. Osman'ı "kendi kendisini yetiştirmiş bir adam" olarak görmek, ilk Osmanlıların olası mütevazı kökenlerine ve girişimci doğalarına, küçük de olsa bir ışık tutabilir. Ve Gibbons'ın ateşli eleştirmenleri bile Balkanlardaki Osmanlı genişlemesinin bir dizi yağmacı akının sonucu değil bu tür akınların eşlik ettiği bir "yerleşme planının parçası" olarak görülmesi gerektiğinde hemfikirdir.

Gibbons'ın kitabını izleyen 20 yıldan uzun bir süre boyunca, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve kurucularının kimlikleri gündemde kaldı. Onun teorisi, özellikle de, zamanın bazı Bizans uzmanlarının erken dönem Osmanlı idarî kurumlarının ve uygulamalarının gelişiminin Türk-Müslüman mirası değil, Bizans mirası sayesinde meydana geldiği şeklindeki teorilerine uygulanabildiği için Oryantalistler dünyası dışında belirli bir kabul gördü. Bir Fransız Bizantinist olan Charles Diehl'in ifade ettiği gibi "Türkler... şu sert savaşçılar ne yönetici ne de kanun koyucular idiler ve siyaset biliminden de çok az anlıyorlardı. Bu nedenle de devlet kurumlarının ve idarî düzenlerinin çoğunu Bizans'tan örnek aldılar."[13] Türklerin, Osmanlıların arka planı niteliğindeki uzun tarihsel evrimlerinin altını çizmesine karşın Iorga da, "conquérants malgre eux", Osmanlıların dinleri hariç olmak üzere neredeyse tamamen Bizans yaşam tarzını özümsediklerini öne sürmüştür. İnşa etmeye devam ettikleri imparatorluk, Iorga'nın isabetli deyimiyle, "Bizans sonrası Bizans"[14] unsurunu muhafaza etmişti.

Bununla beraber, çoğu Osmanlı ya da Doğu tarihi uzmanı Gibbons'ı eleştirmişse de Babinger ve Grousset gibi dikkate değer örnekler Osman'ın, liderliğinin geç bir safhasında Müslüman olduğunu

kabul etmeye meyilliydi. Mamafih, bunlar yalnızca istisnaydı. Örneğin Giese, Gibbons'ın teorilerini ve kanıtları kullanım şeklini, özellikle rüya efsanesi etrafında bir tartışma oluşturmasını eleştirmiş ve Osmanlı fetihlerini açıklamak üzere yeni bir "katalizör" öne sürmüştür: Osman'ın *Ahi* birlikleri ile ilişkileri veya daha doğrusu onlardan aldığı destek. Bu birlikler, yarı-şövalyece yarı-sufiyâne bir davranış düsturuna ve birlikteliğine uygun hareket eden şehirli esnaf ve tüccar çevresini içeren erken İslami *fütüvvet* örgütlerinin Anadolu versiyonuydu.[15] Kramers bu iddiayı bir adım daha ileriye götürdü ve Osman'ın –güya bu takma adını aldığı– Paflagonya kasabası Osmancıklı ahilerin liderlerinden biri olduğunu ileri sürdü.[16] Houtsma, Huart, Marquart, Massignon, Mordtmann gibi önemli bazı oryantalistler o yıllarda, Osman'ın etnik veya dinsel kimliği ilgili konularda yorum yapmaya pek heveslidirler. Ve –etnik, ulusal, ırksal ve dinsel kategorilerin bir bileşimi olarak– kimliğin, özellikle de uygarlığın çizgisel ilerleyişinde bireyleri ve ulusları hak ettikleri yerlere yerleştirmek konusunda, tarihi anlamakta büyük bir açıklayıcı değere sahip olduğu düşünülüyordu. Tüm bu uzmanların ileri sürdükleri iddia ve spekülasyonlar arasındaki önemsiz farklılıkları burada detaylı bir şekilde göstermeye ihtiyaç olmamakla birlikte, ortak bir temel varsayımın bu uzmanların konumlarını belirlediği ve onları Gibbons'kinden farklılaştırdığı da belirtilmelidir; şu veya bu şekilde hepsi de Osmanlıların "oryantal" doğasını vurgulama eğilimindeydi ve bu devletin kurucularının temeldeki Türk-Müslüman kimliğini kabul ettiler.

Kısa bir süre sonra, coğrafya, değişen ticaret tarzları ve tarikatların toplumsal örgütlenişi veya esnaf birlikleri gibi maddî ve sosyolojik etkenleri işin içine katarak bu tartışmaya yeni bir tarih yazımsal ruh aşılayan Langer ve Blake, yeni bir sentez elde etme girişiminde bulundular. Orta Doğu dillerinde yazılmış birincil kaynakları kullanma becerisine sahip olmasalar da, bu iki yazar, kısa bir süre sonra bu alandaki en önemli iki uzman (Köprülü ve Wittek) tarafın-

dan ele alınacak olan bir çok hususu ve bakış açısını öngördüler. Hıristiyanlıktan İslamiyet'e geçişlerin önemini kabul etmekle beraber, bundan yola çıkarak herhangi bir spesifik demografik manzara tasviri çıkarmamak konusunda yeterince ihtiyatlıydılar. Ne de öyle dayanaksız kanıtlardan hareketle Osman'ın bir pagan olarak doğmuş olduğunu kabul ettiler fakat "Osmanlı genişlemesi hikayesinde dinin bir rol oynadığına, belki de önemli bir rol oynadığı"na kani idiler. "Erken dönem Osmanlı fatihlerinin coşkunluğunun" etraflarında yer alan dervişlerin varlığıyla açıklanabileceğini düşündüler. Ticaretin gelişmesinin ve ayrıca ahi örgütlerinin çoğalmasının altını çizmek suretiyle, "ilk sultanların güvenmek için, salt bir göçebe güruhundan çok daha fazlasına sahip"[17] oldukları sonucuna ulaştılar.

KÖPRÜLÜ – WİTTEK TEZLERİNİN PEKİŞMESİ

Bu son noktanın ve de Gibbons'ın görüşlerinin en doğrudan ve en detaylı eleştirisinin ayrıntılarıyla ele alınması için, entelektüel kariyeri imparatorluğun dağıldığı geç Osmanlı ve ulus inşasına girişilen erken Cumhuriyet dönemlerini kapsayan Türk âlimi Mehmet Fuat Köprülü (1890-1966)'nün, Sorbonne'da, kısa süre sonra *Les origines de l'empire ottoman* adıyla yayınlanacak olan bir dizi ders verdiği 1934'e kadar beklemek gerekecekti.[18] Gibbons'ın teorilerinin çürütülmesinden fazla olarak bu kitap, detaylı bir yöntem tartışması içermektedir. Köprülü, Osmanlı Devleti'nin kurumlarının münferit bir Bitinya fenomeniymiş gibi ele alınamayacağını ve tarihçilerin, birbiriyle ilgisiz siyasî-askerî olaylar üzerinde değil, genelde Anadolu Türklerinin özelde on üçüncü yüzyıl sonlarında sınır bölgelerinin sosyal morfolojisi, kültürel gelenekleri ve kurumsal yapıları üzerinde yoğunlaşması gerektiğini savunmuştur. Bu yöntemi geniş bir dizi kaynağa uyguladıktan sonra ulaştığı ilk sonuç, Anadolu Türk toplumunun maddî ve kültürel dinamiklerinin,

Osmanlılarınki gibi bir devletin gelişimini beslemeye yetecek kadar geliştiğiydi. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun batısına doğru gerçekleşen demografik bir tazyik, bu dinamikleri harekete geçirmişti. Çeşitli güçler bu gruplar üzerinde denetimi sağlamak için rekabet etmiş olsalar da –ve yalnızca burada, kitabının son birkaç sayfasında, Köprülü dikkatini özellikle Osmanlılara çevirmiştir– Osman'ın beyliği, öncelikle stratejik konumu ve (üçüncü bölümde tartışılacak olan) diğer çeşitli etkenlere bağlı olarak tercih edilmiştir. Kısacası, Osmanlı Devleti, iki yüzyıldan daha fazla bir süre boyunca Anadolu Türk toplumunda geliştirilmiş veya bu topluma ithal edilmiş belli dinamiklerin, becerilerin ve örgütlenme ilkelerinin bir sonucundan ibaretti. Osman yalnızca doğru zamanda doğru yerde bulunmuştu.

Bu süre içerisinde, I. Dünya Savaşı sırasında müttefiki Avusturya'nın bir subayı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunmuş ve daha sonra akademik kariyerine devam etmiş olan Paul Wittek (1894-1978), aynı dönem üzerinde çalışıyor ve benzer soruları soruyordu. Bulgularının bazılarını 1934'de , bir başka beylik olan Menteşe Beyliği'nin ortaya çıkışı ve eylemleri ile hakkında bir monografi olarak yayınladı.[19] Köprülü'den kısa bir süre sonra Wittek, 1937 yılında Londra Üniversitesi'nde verdiği bir dizi konferansta Osmanlı Devleti'nin doğuşu konusundaki kendi düşüncelerinin ana hatlarını ortaya koydu ve bunları 1938'de yayınladı.[20] İki alimin görüşleri arasında önemli bazı farklar vardı; aslında Wittek'in çalışması, aşağıda göreceğimiz gibi, kısmen Köprülü'nün görüşlerinin eleştirisi olmayı hedeflemişti. Aynı fikirde oldukları tek nokta vardı: Osmanlı Devleti'nin doğuşu, savaşlar, kültürel dönüşüm, kültürel etkileşim ve Müslümanların ve Türklerin Orta Çağ Anadolusuna yerleşmeleri ile geçen yüzyıllar zemininde çalışılmak zorundaydı.

Köprülü ve Wittek, Anadolu-Türk arka planında her zaman aynı şeyleri görmüyorlardı. Aynı fikirde oldukları bir başka önem-

li nokta da, sosyal yapı ve kültürel özellikler açısından sınır bölgeleri ve iç bölgeler arasında ayrım yapılması gerektiğiydi. İki tarihçi, aynı zamanda az ya da çok bu ayrımın doğası konusunda da aynı fikirdeydiler; her ikisi de iç bölgenin İran tarzı sarayı çevreleri ve temelde Bizanslılarla barışçıl ilişkiler kurmayı (birlikte yaşamayı) tercih eden veya en azından sürekli düşmanlık halinde bulunmaktan hoşnut olmayan yerleşik üreticilerden oluştuğunu, buna mukabil sınır bölgelerinin otlaklar, yağma, zafer veya dine davet peşinde koşan göçebelerden, savaşçılardan, maceraperestlerden ve dervişlerden oluştuğunu düşünüyordu. Yine, her iki tarihçi de, sınır bölgesi toplumunun, heterodoksi, heterojenlik ve hareketliliğe daha geniş bir mekân sağladığını vurgulamıştı.

Farklılıklarına gelince, Osmanlı devlet inşasının erken döneminde "kabile etkeni" konusu üzerinde birbirinden farklı görüşlere sahiptiler. Bununla birlikte hiçbiri, kabilevî oluşumları, çağdaş antropologların kullandığı anlamda anlamamıştı. Her iki tarihçi (ve zamanın tüm Osmanlı araştırmacıları) için kabilecilik, kandaşlığı gerektiriyordu; yani, bir kabile, özünde en azından prensipte, nesebi ortak bir kökenden gelmesi gereken kan bağına dayalı ilişkilerden oluşmalıydı. Esasen Köprülü, bir çok kaynakta iddia edildiği ve nihayetinde resmî Osmanlı dogması haline geldiği gibi, Osmanlıların Oğuz Türklerinin Kayı boyuna bağlı bir aşiretten geldiklerini kabul etmeye hazırdı. Mamafih Wittek, Osman'ın ataları ve aşireti hakkındaki en erken bilgilerin on beşinci yüzyıldan kalma olduğuna ve daha da önemlisi Osmanlılarla ilgili farklı kaynaklardaki şecerelerde pek çok uyuşmazlığın bulunduğuna dikkati çekti. Bu çelişkilere dayanarak Wittek, ilk Osmanlıların birbirlerine kabilevî bağlarla bağlı olamayacakları, aksi takdirde, bunu gösterecek tutarlı bir şecereye sahip olmaları gerektiği sonucuna ulaştı. Aynı şekilde, II. Mehmed, kendi ailesinin Komnenos ailesiyle soy bağı olduğu fikrini yaymak düşüncesiyle oyalanmazdı. Wittek'in itirazlarından son-

ra bile Köprülü, Kayı boyuna mensup olmanın devletin doğuşunda herhangi bir özgül katkısı olmadığını düşündüğü için bunun ikincil bir sorun olduğunu savunmakla birlikte, Osmanlı'nın Kayı kimliğinin geçerliliğinde ısrar etti.

Bu iki alim arasında çok önemli yaklaşım farklılıkları da vardı. Köprülü uç toplumunu, hepsi de Müslüman Türk beyliklerinin devlet kurucu potansiyeline kendi önemli katkılarını sağlamış çeşitli toplumsal güçlerin (aşiretler, savaşçılar, dervişler, ahiler ve göçmen alim-bürokratlar) oluşturduğu geniş bir tuval olarak görüyordu. Tüm bu unsurlar sonunda, koşulların en uygun olduğu bölgede yerleşmiş oldukları için Kayı aşiretinden gelen bazı kişilerin hakimiyeti altına girmiştir. Diğer taraftan Wittek dikkatini, *uç* (Orta Çağ kaynaklarında *sınır* için kullanılan terim, kıs. *ucat*) toplumu içerisinde yer alan tek bir özgül unsura, beyliklerin ve en sonunda diğerlerine üstün gelen Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışında etkili olan gazi çevreleri ve onların değerler sistemi üstünde yoğunlaştırmıştır. Ona göre, uç bölgelerinin siyasî tarihi, Selçuklu iktidarının etkisi azalırken, uç bölgelerinde yayılan ve talihli konumu sayesinde üstün gelen Osman Gazi'nin önderlik ettiği taifenin de aralarında olduğu büyük emeller besleyen beyliklerin oluşturan gazi grupları, din savaşçıları tarafından yapılmıştır. Her ikisi de Osmanlı ailesinin gaziliğine yapılan göndermelerle dolu bulunan en erken tarihli Osmanlı kaynakları, 1337 tarihli bir kitabe ve yaklaşık 1410'larda tamamlanmış Ahmedî'nin kroniği, Wittek'in görüşüne göre, erken Osmanlı atılımı için gaza ruhunun önemini doğrulamaktadır.

Bu gazi toplulukları, bazı kabilelerden üye devşirmiş olabilirler fakat bizatihi kabilevî gruplardan oluşmuyorlardı; bunlar daha çok, çeşitli arka planlardan gelen savaşçı maceraperestlerden müteşekkildi. Örneğin Menteşe Beyliği ile ilgili olarak, Wittek bu küçük devletçiği kuran "*gazi* korsanların", kısa süre sonra "işsizlik nedeniyle...çok sayıda Bizanslı denizcinin de aralarına katıldığı", "as-

len Türklerle Bizans topraklarından gelen yerli unsurların bir karışımı"[21] olduğunu iddia etmişti. Daha yakın döneme ait terminolojiden ödünç alırsak, Wittek'e göre gazi grupları "içerici" teşekküllerdi fakat kabileler böyle değillerdi. Kabileciliğin kandaşlığı gerektirdiğini düşündüğünden (ki, Wittek daha sonraki Osmanlı şecerelerinin zaten bunu kanıtlayamadığını iddia ediyordu) ve beyliklerin kurulmasından sorumlu gördüğü savaşçı toplulukların kandaş gruplukla hiçbir alakaları olmadığından, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda bir kabilenin etkili olabileceği düşüncesini reddetti. Beyliklerin siyasî-askerî kadrolarının tutkunluğunun kaynağı kan değil, ortak hedefler ve inançtı.

Köprülü ve Wittek arasındaki farklılıklar, daha sonraki bilimsel araştırmalarda hiçbir zaman açıkça tartışılmadı çünkü bunun yolu milliyetçi ve karşı-milliyetçi anlayışlar tarafından tıkanmıştı. Bu bakış açısından, Türk-Müslüman uygarlığının en büyük siyasî başarılarından birinin meydana getirilmesinde Bizanslı "muhaliflerin" ve dönmelerin oynadığı rol, çok tartışmalı bir konuydu. Türkleri sıklıkla yaratıcı olmayan barbarlar olarak gösterme eğiliminde olan Batılı tarih yazımına karşı yürütülen polemiğin kendisi, geç Osmanlı/erken Cumhuriyet dönemi düşünce tarihinin bir parçası olarak, başlı başına bir sorgulama konusu olmalıdır. (Ve bu tartışmanın şiddeti, Batılı tarih yazımının, ta Avrupa kıtasının içlerinde toprakları olan ve buradaki Hıristiyan halklara hükmeden "Türk" imparatorluğunu barbarlaştırma ve meşruiyetini reddetme girişiminde özellikle saldırgan oluşu çerçevesinde anlaşılmalıdır.) Şiirle uğraştığı gençlik döneminden akademisyenliğinden sonraki siyasî kariyerine kadar Köprülü, sözünü sakınmayan bir milliyetçi olarak (onun milliyetçilik anlayışı, resmî versiyondan bir çok açıdan farklı olsa da) kesinlikle bu söylemin bir parçasıydı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu hakkında verdiği dersler öncesinde, Osmanlı kurumları üzerinde ve öncelikle yönetsel alanda Bizans etkisi ile ilgili ö zaman yaygın

olan görüşleri eleştiren son derecede etkili çalışmasını yayınlamıştı.[22] Bütün bunlara nazaran, etnik kökenin yanı sıra nesebe dayalı bir kabilenin de varlığında ısrarlı olan ve ihtidaların vurgulanmasının aleyhinde görüş belirten Köprülü'nün Osmanlı kurumları hakkındaki açıklaması, kolaylıkla milliyetçi bir propaganda olarak görülebilir. Gerçekten de kitabı apaçık aşırılıklardan azade değildir.

Diğer yandan Köprülü'nün olayları anlatış tarzı, Osmanlıların yükselişini açıklamada tek bir "itici güç"ün sağladığı kullanışlılıktan yoksundu. Türk düşüncesindeki Durkheimcı geleneğin etkisi altında şekillenen Köprülü'nün açıklaması, o dönemde henüz beş yaşında olan Fransız tarih dergisi *Annales*'in yeni tarih yazımsal meşrebine belirgin bir şekilde yakındır.[23] Siyasî-askerî olayları ele almaktan ve bir olaylar silsilesi sunmaktan çok, Köprülü açıkça, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu Anadolu Türk toplumunun morfolojisi ve bu toplumun yaşadığı siyasî ve askerî olaylardan çok, dinî, hukukî, ekonomik ve sanatsal kurumlarının evrimi[24] temelinde incelemeyi amaçladığını ifade etmiştir. Amacı kısmen erken Osmanlı tarihini Anadolu Selçuklularının devamı olarak betimlemek olsa da, kronolojik bir anlatıdan kaçınmıştır. Yeni yayınlanmış *Annales*'da Köprülü'nün kitabının eleştirisinde Lucien Febvre, beğeniyle onun "tek yanlı açıklamalardan hoşlanmadığını" kaydetmiş ve "anlatısal tarih safhasının ötesine geçmekle, sağlam bir açıklama ve sentez oluşturduğunu"[25] eklemeyi ihmal etmemiştir.

Determinist tek etkenli açıklamaları küçümseyen bir adam tarafından yazılmış olmakla birlikte Köprülü'nün açıklaması, geleneksel tarih yazıcılığının bakış açısından bakıldığında, odaktan yoksun gibi gözükmektedir. Kitabının 1959'da yayınlanan Türkçe basımına yazdığı önsözde Köprülü, bir bakıma savunmacı bir şekilde şunları söylüyordu: "Osmanlı İmparatorluğu'nun menşe'leri mes'eleleri ile uğraşan birtakım kıymetli müsteşrıklar, iyi bir filolog oldukları halde [Wittek mi kastediliyor?], hikâyeci tarih zihniyetinin tesirlerinden kurtulamadıkları için tarihî mevzulara girdikleri zaman, o dar ve ibtidaî çer-

çeve dışına çıkmağa muktedir olamamışlar,...Türlü âmillerin te'siri altında vücuda gelen herhangi bir tarihî processus'u çok defa tek bir sebeple yâni tek taraflı olarak izaha kalkmak, hayatın *Complexité*'sini yâni *réalité*'yi ihmal etmekten başka bir şey değildir."[26] Köprülü'nün sınır bölgelerine dair yaptığı sosyo-kültürel tasvir, uç toplumuna hareketlilik ve genişleme potansiyeli bahşeden çeşitli etkenlere ve Osmanlıların, kendilerini özellikle tercih edilir kılan çeşitli özelliklerine dikkati çekiyordu. Örneğin, Kayı kökenlerine hiçbir zaman nedensel veya açıklayıcı bir rol atfedilmedi ve doğudan gelen demografik baskı, sınır bölgelerindeki hareketliliği Osmanlı genişlemesi haline getiren unsurlardan yalnızca biri olarak belirlendi.

Mamafih, tarihçiliğinin derinliği ne olursa olsun Köprülü, karşı çıktığı tarihçilerden çok daha güçlü bir şekilde özcü bir milliyet fikrine bağlıydı. Eğer Osmanlı Devleti, Türklerin bir yaratısı olarak görülecekse, bunlar Türklüğün aslından olmalıydı, yeni Türkleşenler değil. Bu nedenle de şöyle yazıyordu: "Osmanlı devletinin XIV. Asırda, hattâ XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında meselâ Köse Mihal ailesi gibi Hıristiyan dönmeleri çok azdır; Selçuklu ve İlhânlı an'aneleri üzerine kurulmuş olan bürokrasi, tamamiyle Türk unsurundan mürekkep olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da hemen umumiyetle, Türkler'dir. Eldeki bütün tarihî vesikalar bunu kat'i olarak göstermektedir."[27] Elbette bu paragrafa eşlik eden herhangi bir referans yoktu; nasıl olabilirdi ki? On dördüncü yüzyıl bürokratlarının "tamamıyla" Türk oldukları nasıl kanıtlanabilir? Bunlardan çok azı birey olarak tanınmakta ve tanınanların çoğu da tarihsel kayıtlarda ilk defa görünmektedir. Bunun yanında, araştırma konusunun cinsiyet-esaslı tanımlanmasına da dikkat etmeliyiz: "Osmanlı Devleti'nin büyük adamları". Etnik kökenleri ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, Köprülü, bu büyük adamlardan bazılarının, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun gibi, doğuştan Türk olmayan bazı büyük kadınlar tarafından dünyaya getirildiğini belirtmemiştir.

Daha az önemli kadın ve erkeklere gelince, Köprülü, onların mümkün olduğu kadar fazlasının saflıklarını iddia etmek konusunda çok heveslidir; keza, onları dinlerini terk etmek ve muhtemelen Osmanlı fatihlerini de insanları din değiştirmeye zorlamak suçlarından temize çıkarmaya da aynı ölçüde hevesli görünmektedir. Kanıtlara karşı şunu ileri sürmüştür: "İbn Battutâ'nın geçişi esnasında tamamen Hıristiyan halkla meskûn olan Göynük, Osmanlı menbalarına göre bu asır sonlarına doğru İslâmlaşmış olacak ki, Yıldırım Bayezid İstanbul'da kurduğu İslâm mahallesini buradan ve Torbalı'dan getirttiği halk ile te'sis etmiştir.Bu rivayet doğru bile olsa, bunu umumî bir ihtida neticesi olmaktan ziyade, oraya yeni Türk unsurunun yerleşmesiyle izah etmek daha doğrudur. İstanbul'daki İslâm mahallesine henüz yeni Müslüman olmuş Rumların yerleştirilmesi mantıken kolay kabul edilemez."[28]

Daha sonraları, ihtiyatlı "neredeyse tamamen" kaydını da bırakır ve mutlak bir kesinlikle "Osmanlı devleti XIV. asırda doğrudan doğruya Türk unsuru tarafından kurulmuştur." diye ifade eder. Ve nihayet, oldukça mantıklı bir şekilde şunu ileri sürdüğünde baklayı ağzından çıkarır: "İmparatorlarının mühim bir kısmı bile yabancılardan olan Bizans İmparatorluğu'nun bu mahiyeti nasıl Rum unsurunun kabiliyetsizliğine bir delil olamazsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun mümâsil vaziyeti de Türkler'in idare kabiliyetsizliği için bir delil olarak kullanılamaz." [29]

Son husus, yani bir toplumun, özellikle "uygar dünya"ya gösterilecek olan "yönetim kabiliyeti", yukarıda bahsedildiği gibi, bir ulusal onur sorunu olmaktan çok daha fazlasıydı. Böylesi iddialar, iki büyük savaş arasında kurulan "yeni dünya düzeni"nin en temel ilkelerinden birini aksettirir: Uygar bir dünyada bir toplum, ancak tarihsel deneyiminde, istikrarlı bir devlet vücuda getirmek ve bu devleti uygar bir şekilde yönetebilmek için gereken niteliklere sahip olduğunu kanıtlayabildiği takdirde, ulus olma hakkına sahiptir. Bu, ulus devletle-

rin, sanayileşmiş modernite için planlar tasarlamalarında gösterdikleri derecede bir şevkle kendilerine bir geçmiş inşa etmeye girişmelerinin en önemli sebeplerinden biridir. Yeni nesiller, Mustafa Kemal'in, bugün Türkiye'de pek çok kamusal alanda yazılı olan vecizesinde işaret ettiği gibi "[ulusun tarihindeki başarılarıyla] övün[mek], çalış[mak] ve [geleceğe] güven[mek]" zorundaydılar. Köprülü, kendi yönünü, resmî tarihten ve kısa ömürlü olsa da kötü şöhretli "güneş-dil teorisi"[30] gibi bir aşırılıkları içeren sözde Türk tarih tezinden sakındı. Yine de, doğal olarak o kendi döneminin adamıydı.

Mantıktaki hiçbir tehlikeli tuzak tarihçileri, belki de mesleklerinin doğası gereği, bir iddianın gerçeklik değerini onun kökenlerine dayanarak takdir etmeye eğilimli olduklarından, genetik yanıltmaca kadar tuzağa düşürmemiştir. Öyle görünüyor ki, Köprülü'nün açıklamasının geçerliliği, zorunlu olarak içeriğinin tahlil edilmiş olması sebebiyle değil, fakat yalnızca onun milliyetçi polemiklere kendisini kaptırmış olmakla tanınması ve etnik saflık fikirlerine teslim olması nedeniyle şüpheliydi. Her halükârda, Köprülü'nün düşünceleri, şayet gerçekten de dikkate alınmışlarsa, kendisinin bilim adamı kişiliğine gerekli saygı gösterilmekle birlikte, milliyetçi tarih yazımının olası en iyi açıklaması mevkiine indirgenirken, Wittek'in teorisi Batı Avrupa dillerinde yazan uluslar arası bilim camiasında genel bir kabul gördü. Köprülü'nün Orta Çağ Türk edebî ve dinî tarihiyle ilgili çalışmaları vazgeçilmez kaynaklar olarak kullanıldı fakat Wittek'in "gaza tezi" bilim dünyasının büyük bir kısmı için Osmanlı Devleti'nin kökenleri konusundaki en kesin açıklama haline geldi ve davet ettiği şövalyevari tahayyüllerle pek çok popüler çalışmaya da girdi.

Yine de, Wittek'in tezini, bazı eleştirmenlerinin temayül ettiği gibi, bütün alanın mutabakatı olarak sunmak, Türkiye'deki ve, bir dereceye kadar da, Köprülü-Gibbons ihtilafının önemini koruduğu Balkanlardaki bilim camiasını dikkate almamak olacaktır.[31] Türkiye'de Köprülü'nün, Osmanlı idarî aygıtının Türk-Müslüman kökenlerine yaptığı vurgu kadar aşiretçiliğe ve etnik kökene daya-

lı görüşleri de neredeyse bir dogma statüsüne yükseltilmiş ve demografik ve sosyolojik içeriğinden kopartılarak sonunda daha şovenist bir yöne çekilmiştir.[32] Ve aşağıda göreceğimiz gibi, Türkiye'de ve başka yerlerde daima alternatif bakış açıları geliştiren birileri vardı. Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı'ndan ikincisine kadarki süre içerisinde geliştirildikleri halleriyle tartışmanın terimleri, yakın geçmişe kadar Osmanlı Devleti'nin doğuşunun resmedildiği daha geniş tuvali oluşturmaktaydı; özellikle Wittek'in tasviri, dünyanın geniş bir kısmında basit bir taslağa ya da bir ders kitabının kesin doğrusuna indirgenene kadar tekrar tekrar kopya edilirken Türkiye'de de Köprülü aynı kaderi yaşadı.

Osmanlı arşivlerinin araştırmacılara açılması, Osmanlı çalışmalarının yönünü 1940'lardan itibaren değiştirdi. Kılı kırk yaran bir bürokrasinin kaydettiği genellikle sağlam verileri içeren bu arşiv malzemesinin hem niteliği hem de niceliği, dünya çapında sosyal ve ekonomik tarihin itibarının artmasıyla tam da aynı döneme tesadüf eder. Bu yeni akımla birlikte, genelde kökenler sorunları gibi Osmanlı'nın "kökenleri" sorunu da, oldukça modası geçmiş bir konu olarak görünmeye başlamıştı; zira kökenlerin araştırılması, özellikle, on dokuzuncu yüzyıl filolojik geleneğine tepki duyan yeni tarih yazımının eski moda tarihçilere bırakmayı tercih ettiği her türlü "angarya"yı gerektirmekteydi.

Fakat bu genellemenin kayda değer bir istisnası mevcuttur. 1947'de yayınlanmış bir kitapta, George G. Arnakis, Köprülü ve Wittek'in metodolojilerini ve çıkarımlarını sorgulamıştır.[33] Bu kitaba dair bir eleştiride saygın bir Bizantinist, Arnakis'in çıkarımlarını özetlerken Köprülü ve Wittek'in temel konumlarına dikkat çekmiştir:

> Gibbons'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun esasında Asyalı olmaktan çok Avrupalı bir oluşum olduğu çıkarımı teyit edilmektedir. Köprülü'nün, Osmanlıların Müslüman ve Türk olan her şeyin vücut bulmuş hali olduklarına dair muhalif görüşü çağdaş Türk "etnisizm"i olarak şiddetle eleştirilmektedir... Wittek, Köprülü'nün yaptığı gibi, Türk ırkından çok gazi ideolojisi üzerin-

de durmakta ve elbette Houtsma'nın, Osmanlıların Türklerin Oğuz kolunun Kayı boyunun bir parçası olduğuna dair görüşlerini reddetmektedir. Bununla birlikte Arnakis, Ahmedî'nin *İskendername*'sinin tarihsel değil, kahramanca bir ruhu yansıttığına ve onun şiirlerinde gazilere yaptığı göndermelerin ve Bursa kitabesinin, Wittek'in onlara atfettiği anlama gelmediğine inanmaktadır. Arnakis, kaynakların erken dönem Osmanlıların askerî eylemlerinin herhangi bir Müslüman fanatizmine işaret etmediğini vurgular: Arnakis, onların hedefinin İslam'ı yaymak veya Hıristiyanlığı yok etmek değil, yalnızca yağma olduğunu ileri sürer. Ve ilaveten...ilk Osmanlıların Rumların kendilerine katılmalarını kolaylaştırdığına işaret eder. Özetle, Arnakis, Gibbons'dan beri Osmanlıların temelleri sorunu üzerinde çalışan tüm araştırmacıların, ilk Osmanlıların öncelikle İslamî veya esasen Türk niteliklerini vurgulamakla yollarını şaşırdıklarını; doğru bir tasvire ulaşabilmek için Bitinya'daki yerel koşulların dikkatlice incelenmesi gerektiğini düşünür.[34]

Peşin hükmü bir yana bu kısa pasaj birbirinden farklı konumları ve ilgili sorunları, kısa ve öz bir biçimde açıklamaktadır. Metodolojik olarak, Osmanlı Devleti'nin doğuşunun incelenmesindeki merkezî sorun, Bitinya'daki yerel koşullara mı odaklanılması yoksa ilk Osmanlıların daha genel İslamî ve Anadolu-Türk geleneklerinin bir parçası olarak mı işlenmesi gerektiğidir; ikinci tutum, , ilk tutumun göz ardı ettiği olan on beşinci yüzyıl Osmanlı kaynaklarının en azından belli ölçüde kullanılmasını ihtiva edecekti. Kısmen bu sorunla ilgili benimsenen tutuma bağlı olarak, muhtemelen ya Bizans'ın zayıflamasına ve bu durumun ilk Osmanlıların hizmetine emanet ettiği insan kaynaklarına ya da Türk-Müslüman mirasının yapıcı yeteneklerine vurgu yapılmasına sebebiyet verilecektir. Bu alternatiflerin birbirini dışladığını düşünmek için ideolojik sebep dışında herhangi bir sebep bulmak zordur fakat bilim adamlarının çoğu, Bitinya'ya dair sınırlı bir bakış açısını, daha geniş Türk-İslam gelenekleri bağlamıyla birleştirmekten çok, Osmanlıların "esasen Avrupalı bir oluşum" mu yoksa "Asyalı bir toplumun eseri" mi olduğu sorusunu çözmeye meraklı gözükmektedirler. Wittek, Osmanlıları gazi geleneğinin mirasçıları olarak betimlediği anlatısını, Bizans'ın Bitinya'daki zayıflayışı-

nın tasviri ve Bizans tebaasından kişilerin Osmanlılar tarafına kaçışları hakkındaki gözlemler ile bağdaştırmaya çalışmasıyla bir bakıma diğerlerinden daha esnekti, fakat nihayetinde büyük ölçüde "kutsal savaş ideolojisi"ne dayanması, diğer etkenlerin ciddi bir şekilde değerlendirilmesine yeterli yer bırakmadı.

Her halükârda, bu bilim adamları arasında, erken Osmanlı Devleti'ni değerlendirme konusunda bir görüş birliği var gibi görünmektedir fakat can alıcı soru şudur: Bu kimin başarısıydı? Köprülü'nün yukarıda bahsedilen konumunun yanı başında, Arnakis'in, Bursa'nın fethiyle "Osmanlılar artık sosyal açıdan gelişmiş şehir halkı sayesinde daha da güçlenmişlerdi. Bursa'yı başkent yapmakla Osmanlılar...reformlar yapmaya devam etti ve örnek bir devlet örgütlediler. İlerlemeleri ve Avrupa içlerine hızla yayılmaları büyük ölçüde Bursa, İznik ve İzmit halkının şehirli gelenekleri ve yönetsel deneyimleri sayesinde gerçekleşti"[35] iddiası yer alır. Dolayısıyla, Gibbons gibi Arnakis de açıkça, sonraki nesillerin "kurgu"larından yani on beşinci yüzyıl kroniklerinden çok, Bitinya'ya ve erken Osmanlıların "eylemler"ine odaklanmıştır. Vardıkları özgül sonuçlarla ilgili olarak, her ikisi de Osmanlı Devleti'nin doğuşunda Müslüman ve Türk kökenli olmayan unsurların yaptıkları katkıları vurgularken, Köprülü ve Wittek Müslüman-Türk geleneklerinin rolü üzerinde duruyordu (Wittek bu gelenekleri etnik olmaktan çok kültürel mânâda anlamaktaydı). Bu bilim adamlarının kaynakları yorumlamalarına gelirsek, Gibbons ve Arnakis Osmanlı kroniklerini sonradan oluşturuldukları gerekçesiyle dışlama eğilimindeydiler; oysa, bunların sorunlu mahiyetlerinin farkında olmakla birlikte, Köprülü ve Wittek, kendi mütalaalarına göre metinsel çözümlemenin titiz araçlarına başvurduktan sonra, bu kroniklerden faydalanmayı tercih ettiler.

Erken dönem Osmanlı tarihine yönelik iki farklı yaklaşım biçimini açıkça tanımlayabiliriz: Gibbons ve Arnakis'in yaklaşım biçimi ve *Köprülü ve Wittek'in yaklaşım biçimi*. Gaza tezi hakkındaki yeni

eleştirel söylemin pek çok unsuru, zorunlu olarak içe dönük bir entelektüel miras anlamında değilse de, Gibbons ve Arnakis'in yaklaşımın bazı iddiaları üzerinde yeniden uyanmış bir ilgi olarak okunabilir.

Yine de bu sınırlar, çok keskin bir şekilde çizilmemelidir. Köprülü ve Wittek arasındaki bazı farklılıklar zaten belirtilmişti. Şunun da altı çizilmelidir ki, Gibbons'ın erken dönemde Osmanlıların İslamiyet'i yayma gayretini, imparatorluğun ikinci evresinde ise ideallerini kaybetmelerini vurgulaması, Wittek'in gaza hakkındaki görüşleriyle bir dereceye kadar paralellik gösterir. Gibbons ve Wittek'in dinsel saiklere biçtikleri bu rol tam da, Arnakis'in ve de gaza tezinin yeni eleştirmenlerinin Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışında görmeyi reddettikleri şeydi.

ALTERNATİF ARAYIŞLARI

Gaza tezine ve onun parçalara ayırarak incelemeye geçmeden önce, salt Wittek'in tezinin bu alanda çalışan bir çok bilim adamı için ikna edici olmadığını göstermek için de olsa, bu özel dönemin incelenmesine yapılmış bazı önemli katkıları görmezden gelmememiz gerekir.

1922'de Sovyetler Birliği'ne katılmış kısa ömürlü Başkırdistan Cumhuriyeti'nin başbakanlığı görevini yürüten ve ardından Türkiye'ye göç eden Türkolog Zeki Velidi Togan (1890-1970), birikimi ve eğitimi sayesinde Türk tarihine alışılmışın oldukça dışında bir bakış açısı kazandırmıştır. Turancılık suçlamasıyla girdiği hapishanede yazmış olduğu, genel Türk tarihiyle ilgili başyapıtında ve diğer çalışmalarında, Osmanlı geleneğinin mirasçıları olan batı Türklerine, Akdenizli olmayan kuzenlerini hatırlatmak istermiş gibi, İlhanlı mirasının ve de Oğuzların dışındaki veya doğulu Türk unsurların önemini sıkça vurgulamıştır.[36] Örneğin Togan, eğer gaza ruhu bir dereceye kadar rol oynadıysa, bunun yeni anayurtları Anadolu'da yerleşmiş Oğuz Türklerinin doğrudan devral-

dıkları eski Arap sınır geleneğinin mirası olmadığını iddia etmiştir. Gaza kültürü batı Anadolu'ya 14. yüzyıla girilirken, bir Müslüman olan Cengizli Altınorda Hanı Nogay'ın, Zerdüşt Toktagu Han'a yenildiği (1299) sırada, topraklarını İslamlığa kaybettikleri için doğu Avrupa'dan buraya göç etmeye zorlanmış Müslüman Türkler tarafından getirilmişti.[37] Bu (İlhanlılar tarafından desteklenen) yeni ithal edilmiş İslam adına ülkeleri (yeniden) fethetme coşkusuna Bizans İmparatorluğu'nun içteki zayıflığına ve ilk Osmanlılar arasında, Hıristiyanlıktan dönenler için olduğu gibi yarı-Müslüman Türkler ve Moğollar için de katılımı kolaylaştıran bir etken olarak "İslami fanatizmin" olmayışına ilaveten Togan, Osman'ın aşiretinin büyük Bizans-İlhanlı ticaret yolunun hemen yanındaki mevkiini, Türk savaşçıların güçlerini genişletmeyi ve bir devlet inşa etmeyi düşünmelerini doğal kılan unsurlar olarak belirtiyordu.[38] Gerisi, başarılı bir liderlik, (öncelikle İlhanlı mirası sayesinde) sağlam idarî uygulamaların benimsenmesi, ahi ve dervişlerin verdiği ve onlardan alınan destek ile Rumeli'ye geçişin ardından iyi düzenlenmiş bir kolonizasyon siyasetinin eseriydi.

Ticaretin önemi, bir başka bakış açısından, Osmanlı kronikle-rindeki Osman'ın aşireti ile Hıristiyan komşuları arasındaki alış veriş içeren bazı referanslara odaklanmayı tercih eden bir Türk tarihçisi olan Mustafa Akdağ (1913-72) tarafından ele alınacaktı; bu bilgilerden yola çıkarak, Ertuğrul ve Osman zamanında bütünleşik bir ünite olarak ortaya çıkmış "bir Marmara havzası ekonomisi"nin varlığını öne süren, cüretkâr bir teori geliştirdi. Onların eseri olan bu devlet, bu ekonomik gerçekliğe siyasî bir ifade kazandırdı ve Marmara havzasını diğer bölgesel ekonomilere bağlayan yollar boyunca genişledi. Bununla birlikte, inandırıcı kanıtlara dayanmaması ve özensiz muhakeme biçimi nedeniyle Köprülü'nün öğrencisi, kuşağının en önde gelen Osmanlı uzmanı olarak ortaya çıkacak ve erken Osmanlı tarihiyle ilgili çeşitli sorunlara kişisel katkılarını sunacak olan Halil İnalcık tarafından kısa süre sonra çürütüldüğü için, bu tezin hiçbir zaman ka-

bul görme şansı olmadı.[39] Akdağ, daha sonra yayınladığı bir kitabında bu görüşleri, bu kez Türkler ve Bizanslılar veya Balkan toplumları arasındaki ticarete, ortak yaşamaya ve iyi ilişkilere daha güçlü şekilde vurgu yaparak ayrıntılı bir şekilde açıklamış olsa da,[40] görüşleri önceki eleştirilere cevap veren herhangi yeni bir kanıt tarafından desteklenmemişti; kitap halk tarafından yaygın biçimde okunmuş olsa da, profesyonel tarihçiler üzerinde herhangi bir etki yaratmayı başaramadı. Yazarının, 1971'deki askerî müdahale sonrasında sol görüşlü olması nedeniyle hapsedildiği göz önüne alınırsa kitap, Türk fetihlerini tamamen olumlu olarak değerlendirilişi gibi milliyetçi söylemin belirli önemli çizgilerinin, Türkiye'deki siyasî yelpazenin her iki tarafında da hakim olduğu gerçeğinin epeyce garip bir anımsatıcısıdır.[41]

Bir Yunan-Amerikalı (ve, bazı eleştirmenlerin işaret ettiği gibi, onu çok gücendirse de bir Bizantinist) olan Speros Vryonis, Orta Çağ Anadolusu hakkındaki anıtsal çalışmasını 1971'de yayınladı.[42] Kitap, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini de kapsıyordu fakat bu özgül olgu ile doğrudan ilgili değildi. Vryonis daha çok, dört yüzyıl boyunca, bir zamanların Helenik/Yunan Ortodoks yarımadasını Türkçe konuşan siyasî seçkinlerin hükmettiği ağırlıklı olarak İslamî bir yarımadaya dönüştüren, Küçük Asya'daki demografik hareketliliğin, göçebeleşmenin, kültürel ve dinî değişimin ana akımlarının izini sürdü. Etraflı araştırmasının sonunda ulaştığı bir dizi sonucun en kısa özetinde, "Türklerin başarısı, son kertede Bizans'ın çöküşü ve Türkmen (göçebe) demografik baskısı dinamiklerinin bir ürünüydü"[43] diye yazmıştır. Bu süreçte, bir eleştirmenin kitapta yer almadıklarına işaret ettiği, sınırlardaki savaşçıların oynadığı role gelince, Vryonis "Wittek tezi iki nesil evvel, ancak yalnızca yeni tartışmayı teşvik edici bir araç olarak ilgi çekici ve uyarıcı idi. Bunu saptanmış bir gerçek olarak kabul etmek ve sonra onu oraya buraya, farklı zamanlar ve dönemlere uygulamak, metodolojik olarak yanlıştır"[44] demiştir.

Eski Doğu Almanyalı bir Marksist-Leninist Orta Çağı uzmanı olan Ernst Werner'e göre, Osmanlı tarihinin ilk iki yüzyılı, feodalizm öncesi ve karşıtı unsurların boyun eğdirilmesi yoluyla feodal bir sistemin oluşumunu temsil eder.[45] Kavramsal çerçevesi modası geçmiş ve zorlama olsa da, Werner siyasî gelişmeleri şekillendiren dinamik olarak gelişmekte olan yönetimin içindeki ve çevresindeki toplumsal çatışmalara ayrıntılı biçimde odaklanmakla oldukça ferasetli davranmıştı. Türk tarih yazımını, genelde Türk-Müslüman toplumundaki ve özelde bu toplumun savaşçıları arasındaki çatışmaları görmezden gelme eğilimini de içeren şovenist eğilimlerinden ötürü açıkça eleştirmiştir.[46] İslam dünyasında konuşulan dillerde yazılmış kaynakları çok az kullandığı ve sınıf çatışması[47] kavramını oldukça yüzeysel bir şekilde tatbik eden katı bir Marksist-Leninist konuma sıkı sıkıya bağlandığı için görüşleri, 1960'larda başlayan Marksistimsi bir materyalizmin önemli etkisine rağmen Soğuk Savaş'ın yarattığı ayrımın batı tarafında konumlanan Osmanlı çalışmalarının lonca-benzeri ana akımı içinde ciddi bir biçimde değerlendirilmemiştir. Werner Köprülü'yü "Kommunistenhasser und extremer nationalist" [Komünist düşmanı ve aşırı milliyetçi][48] olarak tanımlasa da, metodolojik konumu, önceki neslin sosyolojik tarihe ciddi bir ilgi duyan yegâne Osmanlı uzmanı olan Köprülü'nünkiyle açık bir benzerlik gösterir. Köprülü (*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*) kitabında, "On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu Türk toplumunu oluşturan çeşitli unsurların *tabakalaşmasının*, birbirlerine göre aldıkları konumların, güçlü ve zayıf taraflarının, aralarındaki *çatışma* ve *dayanışma*nın sebeplerinin araştırılmasının" önemi üzerinde durmuştur fakat onun gündemi, yoğunlaşmayı seçtiği haddinden ziyade başka soruları da içeriyordu.[49]

Osmanlı Devleti'nin doğuşu meselesinin iç yüzünün kavranmasına sağladıkları katkılar ne olursa olsun bu çalışmalar diğer sorunlara daha yüksek düzeyde bir öncelik tanımışlardır. Dolayısıy-

la, bu özel tema hakkındaki yorumları genellikle unutulmuştur. Osmanlı, İslam ve dünya tarihi araştırmaları (ve müfredatları?), devleti kuranların eylemlerini gaza tezi çerçevesine uydurdular. Bununla beraber, saltanatının doruğundayken bile, Wittek'in gaza tezinin alandaki bütün araştırmacıları etkilemediği aşikârdır. Onların çalışmaları daha çok, doğrudan eleştirel veya geniş çapta etkili değilse bile, sürekli bir alternatif açıklamalar arayışını temsil eder. Gaza kültürünün bir rol oynamış olduğu kabul edilmiş olsa bile, bir imparatorluğu ortaya çıkartan dinamikler olarak, toplumsal çatışmanın yanı sıra, ticaret, demografik durum, göçebeler ve yerleşikler arasındaki ilişkiler gibi genellikle sosyal ve ekonomik diğer etkenleri de dikkate almaya yönelik açık bir arzu vardı. 1980'lerin başlarında İnalcık, bu unsurların bir çoğunu gaza kültürü ile bir araya getiren, aşağıda tartışacağımız, kısa, öz ve ustalıklı bir sentez oluşturdu.[50] Bu, beklenmiş olabileceği gibi, konu üzerine söylenmiş en son söz değil, gaza tezini tasfiye etmeyi amaçlayan bir dizi yayının yapıldığı bir on yılın habercisi oldu.

Wittek'in Tezi ve Bu Teze Yöneltilen Eleştiriler

Şimdi sıra, gaza tezinin daha detaylı bir şekilde incelemeye ve sonra da bu teze yöneltilen eleştirilere göz atmaya geldi. Yukarıda, Köprülü ile paylaştığı metodolojik duruş açısından işaret edildiği gibi, Wittek Anadolu'nun ve genelde Orta Çağ İslam'ının gazilik geleneklerinde ilk Osmanlılara ulaşan, belli bir tarihî bir süreklilik ve Bitinya'da ve Anadolu'nun başka yerlerindeki gaziler arasında belli ölçüde bir eş zamanlı iletişim ve benzerlik düzeyi olduğunu varsaymaksızın tezini formüle edemezdi. Osmanlıların Devleti'nin doğuşu ile ilgili anlatısına, on birinci yüzyıl sonları ve on ikinci

yüzyılda Danişmedlilerden itibaren Anadolu'daki gazilik geleneklerine dair bir inceleme ile başlamasının sebebi kesinlikle buydu. Yine, Osmanlı Beyliği ile hemen hemen çağdaş olan diğer beyliklerin yaşadıkları deneyimlerin, Osmanlı'nın sergilediği eşsiz başarı örneğini anlamak için elverişli olduğunu düşünmesinin sebebi de buydu.

Sınır bölgelerinin siyasî ve askerî liderliği, Wittek'e göre daima gazilere aitti. On birinci yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'nun sınır bölgeleri, bağımsız, düzensiz ve kural tanımaz zor eylemleriyle Selçuklu yönetiminin istikrara yönelik realpolitiğine riayet etmeyen gaziler tarafından hakimiyet altına alınmıştı. Selçuklu mercileriyle, on ikinci yüzyılda en dikkate değer temsilcileri Danişmendliler olan gaziler arasında sıklıkla çatışmalar yaşanıyordu. On üçüncü yüzyılın başlarında gaziler ve Selçuklular arasında bir uzlaşma sağlandı fakat Moğol istilaları bu duruma son verdi.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun batı sınırlarında nüfus, yalnızca göçmen topluluklarının ve onların velilerinin Moğol istilalarının itmesiyle gerçekleşen yeni akınları nedeniyle değil, sığınacak yer arayan seçkin Selçuklular, dağılmış orduların liderleri, Konya ile sağladıkları uzlaşma sona ermiş olan eski *gaziler* yüzünden de artmıştır. Bu nedenle bu döneme ait kronikler, kanun tanımaz *ucat*a karşı seferlere girişen merkezî ordularla ilgili anlatılarla doludur. İznik'teki Laskarit yönetiminin sona ermesinden sonra Anadolu'nun batısındaki Bizans savunmasının çökmesi ortamı karşısında, Türk tarafındaki sınırlarda yaşanan canlanma, çeşitli küçük emirliklerin ortaya çıkmasının işaret ettiği yeni siyasî yapılanmalara neden oldu. Wittek'e göre, göçebe Türkler istilalara, akınlara katıldılar ve emirliklerin kuruluşlarında rol oynadılar fakat onlar, gazilere, "şu nesiller boyu sınır bölgelerine saldırmış ve buralara yayılmış sınır savaşçıları"na tâbi idiler ...*gazi*lerin önderleri emirliklerin beyleri hâline geldiler"[51]. Menteşe Beyliği ile ilgili detaylı çalış-

ması sonucunda Wittek'in, bu beyliğin kuruluşunu gazilerin, "gemicilikle uğraşan kıyı bölgeleri sakinleri" ve "çok sayıda Bizanslı gemicinin" katılımıyla gerçekleşen başarılı korsan seferlerine bağladığını daha önce görmüştük.

Batı Anadolu'nun diğer kısımlarında da benzer küçük devletler kuruldu. Bunların birisi, diğer gazi teşekkülleri gibi, "kendilerini saldırıda bulundukları ülkenin uygarlığına adapte etmiş" ve böylelikle "*Akritai*'nin [Bizans sınır savaşçıları] kendilerine gruplar halinde katılmasını ve küçük şehirler ve tabyaların gönüllü olarak silahları bırakıp teslim olmalarını oldukça kolaylaştırmış" olan Osman'ın takipçileri tarafından kurulmuştu. Yine, bu Osmanlılar, "düşmanları arasında firar vakalarını teşvik etmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar."[52] Ganimet veya otlak arayışı, siyasî oportünizm ve dinsel bir motivasyon ile karışmış gaza ruhunun harekete geçirdiği tüm bu küçük beylikler, topraklarını ve otoritelerini genişletmek hevesine düştüler. Çoğunlukla koşullara bağlı nedenlerden dolayı, başlangıçta en az önemli beyliklerden birisi olmasına rağmen, Osmanlı Beyliği bu amacı gerçekleştirmek konusunda en başarılısı olmuştu. Bununla birlikte, istikrarsız sınır bölgelerinin en uç kesimlerinde yerleşen Osmanlılar, savunma açısından bakıldığında, Bizans'ın en zayıf noktalarından birine en yakın olan gruptu ve onlar kadar stratejik bir mevkide bulunmayan veya çok daha kurumlaşmış olan diğer beyliklere oranla gaza kültürü ve anlayışından yararlanmada nispî bir avantaja sahiptiler. Dolayısıyla, kazandıkları ilk başarılar Osmanlılara, beyliğin büyümesine yardımcı olacak (din değiştirenler de dahil olmak üzere) yeni savaşçılar sağladı.

Wittek'in açıklaması açıkça, kutsal savaşa duyulan basit bir hevesten çok daha farklı olan bir gaza kavrayışına dayanırken, genel ifadelerinde, özellikle de gaziler ve "*hochislamisch*" [yüksek İslamî] eğilimler arasında bir ayrım yaparken çok daha kategorikti. Çok okunan bir makalesinde, daha çok mekanik bir şekilde, bu

iki eğilim arasındaki zıddiyete dair kuramını, I. Bayezid'den II. Mehmed'e kadarki Osmanlı siyasî gelişmelerini anlamanın anahtarı olarak uygulamıştır[53] Böylesi formülasyonlar ve öyküsünün detaylarına karşı gösterilen genel ilgisizlik, zaman içerinde kabul görmüş tüm tezlerin başına geleceği gibi, bütün bir gaza tezinin indirgemeci bir yaklaşımla yorumlanmasına yol açtı. Geniş bir kabul gördüğü ve kullanışlı olduğu halde, kendisinin bir karikatürü (dinsel fanatizmle açıklama) haline geldi.[54]

Gaza tezi etrafındaki görece görüş birliği, yaklaşık yarım yüzyıl boyunca sürdü. Bazı uzmanlar, daha önce bahsetmiş olduğum gibi, alternatif veya tamamlayıcı açıklamalar arayışını sürdürdü fakat, (Wittek ve Köprülü'yü olduğu kadar bazı daha genç Türk akademisyenleri de bir süre meşgul eden Kayı soyu konusu hariç) yeni araştırmalar ya da düşünceler üreten canlı bir tartışma olmadı.[55] Bununla birlikte, bu göreceli görüş birliğinden alttan alta duyulan bir memnuniyetsizlik ve Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışı sorununu tekrar ele almaya yönelik canlanan ilgi gözle görülür bir şekilde artıyordu; bu memnuniyetsizlik ve ilgi, 1980'lerde birbirinden bağımsız bir şekilde Wittek'in formülasyonu ile uğraşan etkileyici sayıdaki akademisyenin yayınlanan çalışmalarında su yüzüne çıktı.[56]

Wittek'e yöneltilen eleştirilerin temel saiki, erken Osmanlıların şimdilerde kutsal savaş ruhuna aykırı olduğu düşünülen belirli eylemlerini vurgulamak ve dolayısıyla onları harekete geçiren şeyin gaza ruhu olamayacağını savunmaktı. Buna mukabil, gaza tezini eleştirenler, esasen bir zamanlar basit siyasî ve/veya maddî güdülerden ibaret olan şeylerin, Osmanlı hanedanına hizmet eden ideologların yazmış olduğu sonraki kaynaklarda yüksek ideallerle süslendiğini iddia ederler. Acaba bu, Vietnam Savaşı'nı görmüş, "bir ideal için savaşma"nın ya da " insanların kendi 'üstün' değerlerini yayması"nın, "aslında" bayağı nedenlerin körüklediği eylemleri meşrulaştırmak üzere ideologlar tarafından uydurulmuş belagattan daha öte bir şey olabileceğini kabul etmeyen bir akademisyenler

neslinin bıkıp usanmışlığı mıydı? Daha da belirgin bir bıkkınlık, Osmanlı araştırmacıları arasında idealizm-materyalizm tartışmalarının materyalist tarafına karşı duyulan geç kalmış bir ilginin de eşlik ettiği, filolojiye batmış önceki akademisyen nesillerinin idealist varsayımlarına karşı duyuluyordu.

Bu tartışmaların Wittek'le sınırlı kaldığının da belirtilmesi gerekir. Köprülü'nün görüşleri hemen hemen hiç tartışılmadı; Gibbons ve Arnakis'den pek az bahsedildi. Üstü kapalı bir şekilde de olsa, gaza tezinin yeni eleştirmenlerin ilk Osmanlıların sınır bölgesinin geri kalanıyla kurduğu ilişkilere dair konumları, birçok açıdan Gibbons-Arnakis yaklaşımının bir devamıdır ve esasen gaza tezinin Arnakis tarafından belirli bir incelenmesinin ayrıntılı şekilde yapıldığı da malumdur.

Gaza tezinin en detaylı, en sistematik ve –şimdiye kadarki– en çok kabul gören eleştirisini kaleme almış olan Rudi Paul Lindner'in en belirgin ilham kaynağı, kabilelerle ilgili antropolojik literatürdür. O aynı zamanda alternatif bir kuram geliştiren yegâne kişidir. Temel iddiası, kabileciliğin "içerici" doğası ile gaza ideolojisinin "dışlayıcı" doğası arasındaki çelişki olarak değerlendirdiği hususa dayanır. Güncel antropoloji kuramının tanımladığı şekliyle kabileciliğin, ilk Osmanlıların davranışlarını daha iyi temsil ettiğini ve bu nedenle kabileciliğin Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışının ardındaki daha muhtemel itici güç olduğunu düşündüğünden, Wittek'in gaza kuramını çürütmeyi kendine görev bilmiştir.

Lindner, biraz cömert bir ifadeyle, Wittek'in zamanında kabilelerin, esasen yabancılara kapalı, kandaş gruplar olarak kabul edildiğini ileri sürer. Wittek, tutarlı bir şecere ortaya koyamadıklarına göre, ilk Osmanlıların kabilecilikten farklı bir örgütlenme prensibine sahip olmaları gerektiği iddiasını yalnızca böylesi bir tanımlamaya dayanarak öne sürmüş olabilirdi. Diğer yandan, son dönemde yapılan antropolojik çalışmalar, bir kabilenin "ortak çıkarlara sahip (Orta Çağ Avrasya'sında bir beye tâbi) üyelerin oluşturduğu siyasî

bir organizma"[57] olduğunu gösteriyor. Bugün kabileler içerici birimler olarak düşünülmektedir; kabile üyeleri ancak kabile kurulduktan sonra ortak bir şecere uydurmaya teşebbüs edebilir. Bu nedenle Lindner, Wittek'in on beşinci yüzyıl Osmanlı yazarları tarafından yazılmış çeşitli şecerelerde bulup meydana çıkardığı tutarsızlıkların, onun düşündüğü gibi Osmanlı Devleti'nin kabilevî köklerini çürütmediğini iddia eder. Aksine, böylesi tutarsızlıklar geç dönem Osmanlı yazarlarının, kabileciliğin içerici doğası sayesinde Osman'ın liderliği altında bir araya gelmiş aslen çeşitli Türk ve Bizanslı gruplarından gelen devletin kurucuları arasında kurgusal bir kandaşlık bağı yaratmaya çabaladıklarını kanıtlar. Lindner ayrıca, eğer Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda içerici bir kabilecilik anlayışı baskın bir etken idiyse gaza kuramının reddedilmesi gerektiğini çünkü "dışlayıcı veya hasmane bir ideoloji" olarak gazanın, bir kabile kurmak üzere Bizanslıları Türklere katılmaktan alıkoyacağını ileri sürer. "Eğer Kutsal Savaş hevesi bu sınır bölgesinde önemli bir rol oynadıysa, o zaman havuzumuz, müminlerin nefret edilen düşmanı haline gelecekleri için, Bizanslıları kesinlikle dışarıda bırakacaktır."[58]

Lindner'a göre, Wittek'in gaza kuramı için öne sürdüğü kanıt 1337 tarihli Bursa kitabesi ve Ahmedî'nin yazdığı tarihten ibarettir. Arnakis gibi Lindner de, bu kaynakların, erken Osmanlıların "gerçek" değerler sisteminden çok, yerleşik Osmanlı Devleti'nin sonraki dönemde benimsediği ideolojiyi yansıtan kaynaklar olarak okunabileceğini düşünür. Böylesi "geç ideolojik ifadelerden" sakınmayı ve savını erken Osmanlıların yapıp ettikleri üzerine kurmayı önerir. Lindner'e göre, şayet ilk Osmanlılar gerçekten de gaz ideolojisinin harekete geçirdiği savaşçılar olsalardı;

1. Bizanslıları kendi saflarına katmazlar,
2. öteki Müslüman güçlere karşı savaşmazlar,
3. Hıristiyanların ihtida etmesi veya takibata uğratılması için hiçbir baskı icra etmemek durumunda olmazlar,

4. ılımlılık ve "uzlaşma ve karşılıklı uyuma ilgi" göstermezler, veya
5. heterodoksinin ve İslam-öncesi kültlerin serbestliğine izin vermezler idi.

Ayrıca, Lindner'a göre, Osmanlılar gerçekten de böyle bir düşmanlık ile harekete geçmiş olsalardı, "Pachymeres, Gregoras ve Kantakuzenos çapındaki" muasır Bizans kronikleri Osmanlıların atılımında dinî hasımlığı bir faktör olarak kaydederlerdi. Jennings, bir sonraki bölümde ele alacağımız Bizans kaynakları hakkında aynı noktaya dikkat çeker ve fakat onun için de gazi tezinin en aşikâr eksikliği, ilk Osmanlıların Hıristiyan tebaaları ve komşularına davranışlarıyla uyumsuzluğudur. Keza, Káldy-Nagy de kutsal savaş ruhu ile, Türk isimlerinin kullanımı, diğer Müslümanlar ile savaşlar ve ihtida ettirme şevkinin eksikliği gibi İslam-öncesi uygulamaların devam ettirilmesinden fark edilebileceği üzere, ilk Osmanlıların İslam dinine karşı gevşek bağlılığı olarak müşahede ettiği olgu arasında bir uyumsuzluk bulur. Söylemeye hâcet yok ki, Osman'a ve ahfadına gazi olarak atıfta bulunan kaynaklar bakımından hem Jennings hem de Káldy-Nagy daha sonradan eklenen ideolojik tezyinat ile karşı karşıya olduğumuz izlenimindedirler. Mamafih Jennings ilaveten "1337 kitâbesi"nin gerçekte, ilk inşa tarihi olan 1337'nin Orhan'a ve babasına gaziler olarak zikreden atfı içeren yeni bir ifade içinde muhafaza edildiği, çok daha sonraki bir onarım sırasında meydana getirildiğini iddia eder.

Yaklaşık olarak yarım yüzyıldır hakimiyetini sürdüren bir kuramın yeniden tartışmaya açılması kesinlikle memnuniyet verici ise de, gaza tezine karşı öne sürülen bu muhakeme tarzı pek çok kusuru içermektedir. En önemlisi, bu muhakemenin, Wittek'i eleştirenlerin daha önceki Şarkiyatçılardan bile daha katı bir şekilde, "hakikî gaziler" in standartlarına uymalarının beklendiği bir "hakikî İslam"ın varolduğunu farz etmelerine yol açan bir özcülüğe dayandırılmasıdır. Bu bakış açısında, gazilerin kâfirlere karşı amansızca savaşıp

onları zorla ihtida ettiren, dinî bir şevkle harekete geçirilen *ortodoks* [doğru inanca sadık] Müslümanlar olması beklenmektedir. Bu yüzden de, Wittek'in filolojik (dilbilimsel) geleneğine ve felsefî idealizmine ne kadar yabancı sayılırsa sayılsınlar, kitâbî esaslara gerçekten İslâmî olma ayrıcalığını veren ve kitâbî olandan farklılaşan her şeyi şüpheli kabul eden İslâm hakkındaki şarkiyatçı algılamalar bu yazarların hepsinin içlerine iyiden iyiye işlemiştir. Gerçekten de bunlar, sadece herhangi bir tarihî bağlama atıfta bulunmaksızın tanımlanacak bir "hakikî gaza ruhu" diye bir şeyin olması gerektiğini varsaymada değil, fakat aynı zamanda kitâbî esaslara uygun düşmeyen uygulamalarla uğraşanları Müslüman *ümmet*inden dışına çıkarmakta da daha evvelki Şarkiyatçılardan ileri giderler. Wittek ile Köprülü hiç olmazsa, içine Müslüman Türk kabilelerinin ve Ortaçağda Anadolu'nun uçlarında bulunan savaşçıların kitâbî esaslara aykırı olduklarına inandıkları uygulamalarını yerleştirdikleri bir heterodoks İslam ara kategorisini kabul etmişlerdi. Buna karşılık, gaza tezinin eleştirmenleri ise, daha sorgulayıcı roller üstlenmeye ve ilk Osmanlıların yeterince Müslüman olmadıkları hakkında cümleler veya ahlâkî hükümler kurmaya hazırdırlar.[59]

Osmanlı seferlerine ve hatta Müslüman düşmanlara karşı Balkanlardaki tâbi hükümdarların kuvvetlerinin katılmasından bahsettikten sonra Jennings "seferde Müslümanların yanında Hıristiyan askerleri kullanmak neredeyse herkesin mukaddes savaş standardını ihlâl eder ve Hıristiyan askerleri Müslüman askerlerin üzerine sürmek azarlanmayı hak eden bir şeydir." diye yazmaktadır. Yahut, "O günlerde bu usullerle iş gören Müslümanların, dinleri hakkında derin bilgiye sahip Müslümanlar tarafından nasıl olup da gaziler olarak hürmet gördüğünü tahayyül etmek zordur."[60] Fakat ilk Osmanlıların kullandıkları bu belirli usullerin bir dereceye kadar farkında bulunan, aslında Jennings'in kullandığı malumatın pek çoğunun kaynağı olan bütün sonraki Osmanlı yazarları, devletlerinin kurucu-

larına gaziler olarak itibar etmekteydi. Onların hepsi de "kendi dinlerinin derin bilgisi"nden mahrum muydular?

"Ertuğrul ile oğullarının salt gevşek biçimde İslâm'a bağlı olduklarını farz etmenin sebepleri" arasında Káldy-Nagy, (daha az sistematik olarak ele aldığı diğer hususların yanında) Ertuğrul ve Osman'ın nesillerindeki bütün aile fertlerinin ve onlarla bağlantılı savaşçıların Türk isimleri taşımasına atıfta bulunur.[61] Ad verme uygulamaları ve bu alanda meydana gelen değişiklikler, ilişkili halkın kültürel yönelimlerini anlamak için kesinlikle konuyla alâkalıdır; açık şekilde Türk isimleri yerine Arap-Müslüman isimlerinin tercih edilmeye başlanmasına dikkati çekmeye ve bunu anlamaya ihtiyaç vardır ama bu zorunlu olarak, Káldy-Nagy'nin ileri sürdüğü gibi, bir kişinin "dinî adanmışlığı"nın derinliğini ölçmek için bir kıstas değildir. Mesela, Mısır Memluk hükümdarlarının Türk adlarını muhafazaya devam etmelerinin pek çok sebebi vardır ve dinî adanmışlık eksikliğinin bu sebeplerden biri olması imkansız denecek kadar zordur.[62]

Bu açıdan en köktenci tutumu, neredeyse bir Engizisyon yargıcı gibi davranıp ilk Osmanlıları "aforoz" etmeye hazır olan Lindner takınmıştır. Mesela, ilk Osmanlılar arasında İslâm-öncesi inançlar ve uygulamalar olarak mütalaa ettiği bazı örnekleri dikkate almak suretiyle, Lindner ilk Osmanlıların "İslâm'ın savaşçıları olmaktan ziyade Şamanizm'in savaşçıları"* olabilecekleri sonucuna varır. Bir başka vesileyle, "samimi Müslüman şevki"nin var olmadığını bir kez daha ispat etmek üzere ilk Osmanlıların kitabî dine uymayan bazı inanç ve uygulamalarını zikrettikten sonra, "Osman ve yoldaşlarının başka bir haklı davanın, Şamanizm davasının kutsal savaşçıları olmalarına dair ilgi çekici ihtimali bir kenara bırak"maya karar verir.[64] Fakat, bu ilk Osmanlılar eğer herhangi bir şeyi savu-

* Burada kullanılan kelime "crusader" yani haçlı askeridir. Kastedilen mana, bir dava için mücadele eden savaşçıdır

nan savaşçılar idiyseler, muhakkak ki onların, *kendilerinin* İslâm olduğunu düşündükleri şeyin savaşçıları olmalarına müsaade edilmelidir. İnançlarının bir kısmı İslâm'ın varsayılan özüne aykırı olabilir ama ilk Osmanlılar dahil uçlardaki insanların kendi "şamanistik" anlayışlarının birçoğunu idame ettirmeyi veya onları bağdaştırmacı bir İslâm anlayışı içinde yeniden tanımlamayı seçmiş olmaları hususunda bizim yapabileceğimiz bir şey yoktur. "Heterodoksi" ile gaza ruhunun benzer bir birleşmesi pek çok başka uç şartlarında da müşahede edilir; mesela, bu durumun Safevîlerin siyasî bir güç olarak ortaya çıkışı sırasında da var olduğu kaydedilir.[65] Bu uçların açıklanması gereken tarihî gerçekliğidir; bu gerçeklik gazanın ne olması gerektiğine dair tarih-dışı bir tanımı dayanılarak bir tezat olarak göz ardı edilemez.

Mesela, erken dönem Osmanlı Bitinya'sının bir dervişi olan Geyikli Baba'nın tavırları aşırı-ortodoks bir alime İslâm-dışı görünmüş olabilir ama Geyikli Baba'nın kendisini Müslüman telakki ettiğinde ve dolayısıyla pek çok diğer kişi tarafından da böyle tanındığında hiç şüphe yoktur. On altıncı yüzyılın önde gelen bir alimi olan Taşköprüzâde, on dördüncü yüzyıldaki cedlerine kıyasla ortodoksi ile heterodoksi arasındaki farklılığın muhtemelen çok daha fazla şuurunda ve ilgili ölçütlerin uygulanmasından çok daha fazla sıkı idi ama Geyikli Baba'nın "mucizevî ameller"ini saygılı bir ifade ile kaydederken[66] onun imanını sorgulamaz. Pek çok Sünnî ve Alevî Türk'ün benzer efsanelere hâlâ inandıkları ve bunları dinî bir eğitimin parçası olarak çocuklarına anlattıkları iyi bilinmektedir; tabiatıyla bu durum söz konusu ebeveynleri "şamanist eğitimciler" yapmaz.

Gerçekten de "Şamanizm"in bu kullanımında çok ciddi bir sorun var. İlk olarak, İslâm-öncesi Türk inançlarından "yaşamaya devam etmiş" görünen her şeyi Şamanizm kategorisi altında bir araya toplamakta Lindner Köprülü ile daha önceki diğer Türkologların ortaya koydukları örneği takip etmekten başka bir şey yapmıyor. Fakat

artık dinlerin karşılaştırmalı incelenmesinin Şamanizm'i anlamakta bu kadar kuvvetli bir biçimde ilerlediği ve göçebeleri ele alırken yerleşiklere özgü eğilimleri bir kenara atma hususunda Lindner'in kendi kaygısı dikkate alınırsa, ilk Osmanlıların gayrı kitâbî inanç ve uygulamalarını ciddi biçimde ele almak daha uygun olurdu. Vryonis ile Lindner'ın ileri sürdüğü gibi bazı Osmanlıların gerçekten de "dinî törenlerde insan kurban edilmesi"ni uyguladıklarını varsaysak bile bunun veya kutsal kişilerin ölümden sonra ameller işlemesi inancının Şamanizm ile ilgisi nedir?[67] İkinci olarak, ilk Osmanlıların uygulamaları bazı Şamanizm izlerini ihtiva etse bile bu onları, Şamanizm'in savaşçıları olmak bir yana, şamanist yapmazdı. Lindner'in ilk Osmanlıların "Şamanizm"ine dair "ilgi çekici ihtimal" hakkındaki yorumları Gibbons tezinin yeni bir takdimi gibi görünüyor: Osman kariyerinin geç bir aşamasına kadar Müslüman değildi. Bu fikir doğal olarak kolayca ortadan kalkmayan İslâmöncesi uygulamaların bazı örneklerine işaret etmekten çok daha fazla kanıt gerektirmektedir.

Ayrıca, Wittek'i eleştirenlerin akıl yürütme biçimlerinde açık bir tezat var. Şayet sonraki kronik yazarları devletin putperest kurucularını Sünnî bir bakış açısıyla temize çıkarmaya çalışan ideologlar olarak tavsif edilirse onların anlatılarına bu "gayr-ı İslâmî" efsaneleri dahil etmeleri nasıl açıklanabilir? Mesela, bu kronik yazarlarının belki de en tanınmışı olan Âşıkpaşazâde (1400-1490 civarı; bundan sonra Apz olarak kısaltılacak) sadece böyle vakaları kaydetmekle kalmaz fakat şahsen bizi bunların doğru olduğuna temin edebileceğini de söyler. Şayet, ilk Osmanlıların yapıp ettikleri, "putperest" özellikleri yüzünden, Apz'nin İslâm anlayışına ters düşseydi niçin onları örtbas etmemiş veya salt rivâyet olarak kaydetmemiştir? Tam tersine, o bu efsanelere şahsen inandığını vurgular. O da mı "şamanist" idi? Eserini yazdığı on beşinci yüzyıl sonlarındaki İstanbul'da?

Benim buradaki derdim Osman ve ailesinin şöhretini kurtarmak veya onların "iyi Müslümanlar" olduklarını tespit etmek yahut

da siyasî kariyerlerinin en başından itibaren Müslüman olarak tanındıklarını temin etmek değildir. Osman'ın, kariyerinin geç döneminde ihtida ettiğine dair bir tezi inşa etmek hâlâ mümkündür fakat bu tezin ima edilmekten ziyade inşa edilmeye ihtiyacı vardır. Her ne kadar şahsen bunun zorlanmış bir iddia olduğuna inansam da 3. bölümde böyle bir tez için kullanılması mümkün bazı kanıtlara değineceğim. İlk Osmanlı uygulamalarından bazılarının, belki de çoğunun kitâbî dine aykırı olmuş olabileceklerini de gözden ırak tutuyor değilim, fakat bu, onların İslâm'a olan bağlılıklarının gaza irfanını çok iyi bilmelerine yetmeyecek derecede gevşek olduğunu veya bu bağlılığın gaza kültürü içinde erimelerine yetecek ölçüde samimi olmadığını ileri sürmek için bir sebep değildir. Zira gaza ruhunun "doğru İslâm" ile ilgisi nedir ve neden bir din savaşçısından kendisini ona uydurması beklensin?

Bu bağlamda, Lindner ve diğerlerinin ilk Osmanlıların dinle veya komşularıyla ilgili tavırları hakkındaki gözlemlerinin yeni delillerin keşfedilmesine dayanmadığına işaret etmeliyiz. Wittek ve muhtemelen erken dönem Osmanlı tarihi hakkında yazan bütün yazarlar ilk Osmanlıların arasındaki uzlaşmacı tavrın ve ortodoks olmayan uygulamaların yanında onların diğer Müslüman emirlerle mücadelelerinin de farkındaydılar. Bununla birlikte, Arnakis hariç, onlar bu gerçeklerin gaza ruhuna zıt olduğunu algılamadılar. Daha önce gördüğümüz üzere, henüz 1947 gibi erken bir tarihte Arnakis zaten Wittek'e yöneltilen itirazın önemli noktalarının her ikisini de ortaya atmıştı: Bursa kitabesiyle Ahmedî'nin kroniğinin sonraki ideoloji olarak reddedilebileceği ve gaza ruhuyla ilk Osmanlıların Bizanslı komşularına ve İslâm-öncesi kültlere karşı hasmâne olmayan tavırlarının tezat teşkil ettiği.[68]

Fakat, niçin gazilerin eylemlerine dinî düşmanlığın, din gayretinin ve "lekelenmemiş İsâm"ın taraftarlığının rehberlik etmesi bekleniyor? Wittek'in gazi çevreler ve kültürleri hakkındaki tasviri gazanın önsel (*a priori*) bir tanımına değil onun tarihî gerçekler ol-

duğunu savunduğu şeylere dayanmaktaydı. Yani, bu gaza tanımı, kitabî esaslara müstenit bir tanım değil, Osmanlı kronik yazarlarından çok önce yazan ortaçağ İslâm yazarlarının, gazi olarak adlandırılan ve İslâm'ın sınır bölgeleriyle ilişkili olan belirli bir toplumsal tipe dair tanımlamalarını göz önüne alan tarihî bir tanımdır.

Toplumsal bir tip olarak gazilerin standart tasviri, çalışmaları bu yönüyle Köprülü ve Wittek tarafından yakından takip edilen Rus Türkolog W. Barthold'dan alınmıştı.[69] Barthold'un (kısa sürede, yedinci ve on üçüncü yüzyıllar arasında Orta Asya ve Doğu İran'ın tarihinin klasik değerlendirmesi haline gelen) *Türkistan*'ına göre, ta onuncu yüzyıldan on birinci yüzyıla Horasan gazileri hakkında İslam kaynaklarındaki haberlerden itibaren "nerede bir kutsal savaş sürüyor ve nerede ganimet ümidi var ise oraya hizmetlerini sunan" "yerinde duramayan unsurlar" ile karşı karşıyayız.[70] "Hırsızlık ve soygunculuk ile iştigal eden üç yüz kadar adam"ın on birinci yüzyılda Semerkant hükümdarı tarafından toplanıp idam edilmesi hakkında yazarken, Barthold bu tedbirlerin "bir başka devirde 'gönüllüler' denilen insanların içlerinden sağlanan halk sınıfına karşı alındı"ğını eklemektedir.[71]

Gaziler, Ortaçağ İslam tarihindeki erkeklere has yarı-korporatif örgütlenmelerden doğan ve muğlaklığını hâlâ koruyan sosyal olgunun bir tezahürü olarak görünmektedir. Tıpkı, bazı ortaçağ Müslüman yazarlarının *gaziyân* kelimesiyle eşanlamlı olarak kullandıkları *ayyârûn* (kelime anlamı, serseriler) gibi, bu toplumsal güçlerin enerjilerini ancak kısmî bir başarıyla mevcut düzenden başka hedeflere yöneltmeye çalışan yerleşik devletin bakış açısından potansiyel baş belaları anlamına geliyordu. Gaziyân, *darü'l-harb*'e *gazve* (akınlar) yapabilecekleri için sınır bölgelerinde iş görmekte olan, (aralarındaki bağlılığın ya da örgütlenmenin seviyesi kesin olarak bilinmiyor olsa da) bu şekildeki birliklere verilen bir isimdi.[72] O zamanların dine dayalı dünya görüşü açısından böylesi akıncıların kendilerini dinsel bir dava uğruna savaşan kişiler olarak görmeye ve tak-

dim etmeye hazır olmaları doğal olmakla birlikte, merkezî otoritelerin bakış açısından bu [gaza faaliyeti], istenmeyen unsurları yerleşik hayatın düzenli akışından uzakta tutmanın bir yoluydu. Bunun için gaziler, Barthold ve onun çalışmasına dayanan pek çok Oryantalist tarafından, din uğruna savaşmaya yönelik bir itkinin sonucu olarak değil, daha yüksek bir dava çerçevesi içinde anlamlı kılınmış ve tasvip edilmiş sınır bölgelerindeki askerî etkinlik yoluyla kendine uygun bir yer, bir meşruiyet ve bir hareketlilik şansı arayan toplumsal olarak istikrarsız bir unsur olarak görülmüştür.

O halde dahi, dine dayanan böyle bir meşrulaştırmanın, muhakkak surette, İslamî merkezî devletlerin ideallerine uygun olmak durumunda değildi. Ortodoks olmayan, bağdaştırmacı ya da hatta sapkın düşünceler, merkezî yönetimlerin otoritesinin ve İslam anlayışlarının zorlukla uygulanabildiği istikrarsız sınır bölgelerinde tabii ki daha verimli bir zemin buldular. Üstelik, Wittek'in sıklıkla işaret ettiği gibi, benzer bir sosyokültürel durum "sınır"ın öteki tarafını da kaplıyordu. Anadolu örneğinde, gaziler ve *akritai* yüzyıllar boyunca, coğrafî olduğu kadar zihnî açıdan da, merkezî otoritelerden çok birbirlerine yakın olmuşlardı.

Bu tanıma karşıt bir iddia öne sürmek için, gazilerin eylemlerini tasvir eden kaynakların yeniden yorumlanması gerekir. Gazi tezini eleştirenler, buna mukabil, gazanın modern sözlüksel tanımlarının, kimin gazi olduğunu kimin olmadığını belirlemek için yeterli kriteri sağladığını varsayarlar. "Kutsal Savaş arzusu" (gelecek bölümde göreceğimiz üzere, bu düstura dair [dinî kurallara ilişkin] bir eser için bile eksik bir tanımdır) onlara göre, kendisini Horasan'dan Balkanlara uzanan geniş bir coğrafî alan ve onuncu yüzyıldan en azından on altıncı yüzyıla kadar uzanan bir zaman aralığında ortaya koyan toplumsal bir olgunun değerler sistemini tasvir etmek için yeterli bir tanımdır. Bu yaklaşım, burjuvaziyi "şehirli" olarak tanımlamaktan ve sonra birisinin burjuvaziyle ilişkisini basitçe onun posta adresi ile belirlemeye çalışmaktan daha az tarih-dışı değildir.

Kısaca, gaza tezini eleştirenlerin tanımladığı şekliyle gaziler, tarihsel varlıklar değil, yüksek ve lekesiz idealleri için acımasızca savaşan korkuluklarıdır. Böylesi adamların, erken Osmanlı tarihinde gerçek bir etken olarak değil, sonraki Osmanlı tarih yazıcılığının ideolojik bir yaratımı olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Toplumsal grupların özellikleri, isimlerinin sözlük tanımından değil, fakat eylemlerini, diğer toplumsal gruplarla olan ilişkilerini ve belli tarihsel bağlamlarda tezahür ettiği şekliyle kültürel özelliklerini tasvir eden kaynakların yorumlanmasından çıkarsanabilir.

Sonraki bölümde, kendilerini gazi olarak adlandıran kişiler ve taraftarları tarafından gaza ve gazayla ilgili düşüncelerin nasıl kavramsallaştırıldığını görmek üzere işte bu kaynaklara döneceğiz. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda gaza ruhunun oynadığı rolü kabul edenler ya da reddedenler arasında hiç kimsenin tarihî bir olgu olarak bu ruhun niteliğini, gazilerin yapıp ettiklerini anlatan kaynakların çözümlenmesi temelinde araştırmaya girişmemiş olması şaşırtıcıdır. Benim, gelecek bölümde yapmaya çalışacağım şey kesinlikle bu olacaktır.

Mamafih bunu yapmadan önce, ortaya konulduğu şekliyle gaza tezinin eleştirisiyle ilgili bir diğer büyük soruna, yani bir "itici güç" ile "yeterli neden" arasındaki karışıklığa dikkat çekmeliyiz. Bunlar, açıkça birbirinden farklı türde iki açıklayıcı prensiptir. Aksi halde, tüm gazi beyliklerinin dünya imparatorlukları kurması beklenirdi. "Eğer gazilik ruhu Danişmendliler ve Osmanlılar arasında bu denli güçlü idiyse, Danişmendliler düşmanlarını bir şekilde bertaraf etmeye güç yetirememiş ve bir yüzyıldan daha az bir süre sonunda Anadolu'daki etkileri ve güçleri kaybolmuş iken, Kutsal Savaş'a duyulan bu aynı arzu neden Osmanlılara başarı kazandırdı." Lindner, "eğer gazilik ruhu ele aldığımız gibi itici bir güç idiyse, böylesi çelişkili sonuçlara nasıl yol açabildi?"[73] diye sorar. Bu soru ancak, gazilik ruhu ya da ileri sürülen herhangi bir diğer iti-

ci gücün(güçlerin), bir dünya imparatorluğu kurmak için yeterli bir neden olarak ifade edilmiş olması durumunda geçerli olacaktır. Bununla beraber, Wittek dahil küçük bir beyliği bir süper güç olmaya sevk eden güçleri araştıran Osmanlı uzmanı araştırmacılar daima, dengenin Osman'ın lehine dönmesini sağlayan, ilk kuvvet üssünün coğrafî konumunun özel avantajı gibi, spesifik koşulları dikkate almaya heveslidirler.

Bir başka yorum da "nedensellik" ve kültürel tarihle ilgili olarak yapılmalıdır. Kültür ya da düşünce tarihi zorunlu olarak kesin nedensel varsayımları gerektirmez. Belirli bir çevre ya da sınıfa ilişkin kaynaklarda bir değerler sistemi ya da ideolojinin tasviri yoluyla, bu sınıfın doğası, çıkarları, talepleri ve diğer toplumsal gruplarla olan ilişkileri belirlenebilir. Bu, ille de, bu sınıfın üyelerini "düşünceleri"nin "ateşlediği" sonucuna varmamıza gerektirmez; düşüncelerini incelemek yoluyla onları sadece daha iyi anlayabiliriz. Bu yaklaşımda, kültür tarihi yalnızca epistemolojik bir yoldur, nedensel bir açıklama değil. Sınır toplumunun kültürel geleneklerini gereği gibi değerlendirememek, kültür tarihine mekanik bir yaklaşımdan veya takip edilecek epistemolojik yolun ontolojik bir yol ile karıştırılmasından ileri gelmektedir

Açıkça gaza tezi, onu eleştirenlerin onu atfettiklerinden çok daha esnekti. Gaza tezi, İnalcık'ın yukarıda bahsedilen makalesinde yaptığı gibi, Wittek'in kendisi böyle yapmaya isteksiz idiyse de, maddî olanları da içeren bir etkenler matrisine eklemlenebilir. "Büyük bir demografik potansiyel" yaratıp "bir Kutsal Savaş ideolojisinin yükselten" Türkmen kabilelerinin batı Anadolu'ya göçlerinin bir çerçevesini çizdikten sonra İnalcık şöyle yazar:

Bu patlamaya hazır uç toplumu[nun] ....yayılma[sı] şu aşamalarda gerçekleştirmiştir: 1) Yayılma, Türkmen göçebe gruplarının Bizans'ın deniz kıyısındaki ovalarına yaptıkları mevsimlik hareketlerle başladı; 2) genellikle kabile kökenli olan gazi liderlerin yönetimi altındaki küçük akıncı grupla-

rının ganimet akınları veya paralı asker olarak istihdam edilerek örgütlenmesiyle yoğunlaştı; 3) ...topraklar ele geçirip fethedilen topraklarda beylikler kurmak için mahallî önderleri kendilerine tâbi kılmaya muktedir başarılı önderlerin ortaya çıkışıyla [ve]...; 4) belirli siyasî ve ekonomik hedeflere sahip olan bu gazi beyliklerin Ege ve Balkanlarda üstünlük için yürütülen bölgesel mücadeleye katılmasıyla...[devam etti].

İnalcık, gazi kafilelerinden bahsetmeye devam eder fakat onları "gazi-paralı asker grupları" olarak adlandırır ki "genelde artan köle fiyatları" sebebiyle "komşu 'kafirleri' köleleştirmek, 'dindarca' bir eylem olduğu kadar, çok kârlı iş hâline geldi."[73] Bu, bir dengeyi muhafaza etmeye çalışan ya da daha çok maddî ve ideolojik etkenlerin birbirine bağlılığını öne süren bir açıklamadır ki buna göre "Fiilî akınların başarısı kadar Kutsal Savaş ideolojisi de liderin etrafında oluşan birbirine bağlı bir toplumsal grup meydana getirmek üzere grup [paralı gazi askerler] içindeki bağları kuvvetlendirdi."[74]

Bu temelde, uç savaşçılarının ve ilk Osmanlıların değerler sistemiyle doğrudan ilişkisi olan Orta Çağ Anadolu kaynakları arasındaki gezimize geçebiliriz

Notlar

1. Bkz. örneğin Georges Dumézil, *The Destiny of a King*, çev. A. Hiltebeitel (Chicago, 1973): "Edebi bir çalışma bir teori ortaya koymak zorunda değildir: Eserin sunduğu düzen içerisinde ve tarif ettiği sonuçlarla birlikte olayları sıraya koyan ilahî tasarımı algılamak, dinleyicinin ya da okuyucunun görevidir. Bununla birlikte olayları ve sonuçları haklılaştıran ve onlara anlam veren bu tasarımdır" (s. 115).

2. Bu çok önemli metnin yazımının tarihi hâlâ belirsizliğini koruyor olsa da Osman hakkındaki bölüm, bu tartışma için önemli olmayan bazı farklılıklarla birlikte, 15. yüzyılda yazıya dökülmüş olan hem manzum hem de mensur versiyonlarda ortaktır. Nazım şeklinde yazılmış versiyon için bkz.*Manzûm Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi (İlk Velâyetnâme)*, ed. Bedri Noyan (Aydın, 1986), 261-80. Nesir şeklindeki versiyon için bkz. *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, günümüz Türkçesine çeviren ve düzenleyen Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul, 1958), 71-75.

3. Richard Knolles, *The General Historie of the Turkes* (London, [1610?]); bkz. "The Author's Induction to the Christian Reader." Knolles hakkındaki görüşü çok da olumlu olmayan E. F. Gibbon, Samuel Johnson'u zikreder: "Fakat nutuklar ve savaşlara dair bin üç yüz varaktan oluşan, Latin yazarların eserlerinden yapılan kısmî ve gereksiz sözlerle dolu bir derlemenin, tarihçiden biraz felsefe ve eleştiri ruhu taşımasını talep eden aydınlanmış bir dönem hakkında bilgi mi verebilir yoksa eğlendirir mi oldukça şüpheliyim." *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 cilt, ed. J. B. Bury (London, 1914), 7: 25-26, not 66.

4. Knolles kitabının İngilizce çevirisini *The Six Bookes of a Commonweale* adıyla yayınladı. Kitabın Fransızca orijinali 1576'da yazıldı, İngilizce çevirisi ise 1603'de.

5. Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte des osmanischen Reiches*, 10 cilt, (Pest, 1827-35).

6. Nicolae Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, 5 cilt, (Gotha, 1908-13). M. M. Alexandrescu-Dersca [Bulgaru]'dan iki eleştirel olmayan fakat dikkatli değerlendirme için: "N. Iorga, historien de l'empire ottoman", *Balcania* 6(1943): 101-22; ve *Nicolae Iorga-A Romanian Historian of the Ottoman Empire* (Bucharest, 1972).

7. Örneğin Iorga analitik bir şekilde yazdığı bölüme şöyle başlar (*Geschichte*, I:456):

"Osmanlı Devleti'nin oluşumunu anlamak ve Hıristiyanların zayıf savunmasının, büyük sayıda devşirmenin, birçok Hıristiyan topluluğunun Türklerin 'boyunduruğu' altına girmeye razı olmasının doğurduğu sonuçların ve ayaklanmaların çok nadir olmasının sebeplerini (bir kez alınan bir şehirde hiçbir zaman kaderinden şikayetçi olduğuna dair bir iz görülmüyordu ve Frankların ya da Macarların bütün o büyük Haçlı Seferleri'nde, yerli köylülerin kutsal 'kurtarma' işine katılmak üzere haç işareti altında dışarıdan gelen misafirlere katıldığı pek duyulmamıştı) idrak edebilmek ve bütün bunların muhasebesini yapabilmek için Osmanlıların özelliklerini ve sürdürdükleri gerçek hayatı bilmek gerekir." [Türkçe çeviri: N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. N. Epçeli,Çev. Kontrol K. Beydilli, İstanbul 2005, s.397]

8. H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*, (Oxford, 1916).

9. *The Turkish Letters of Ogier Ghislein de Busbecq*, çev. E. S. Forster (Oxford, 1927), 55; Gibbons, *Foundation*, 50. [Türkçesi, s.41, çeviride 'atmamız' yerine 'anmamız' yazılı biz bunu, orijinaldeki 'reject'in karşılığı olduğundan 'reddetmemiz' olarak değiştirdik.]]

10. Gibbons, *Foundation*, 51.

11. Todorov haklı olarak, daha önce hiç bu denli güçlü bir şekilde ifade edilmemiş olmasına karşın, Hammer'dan Iorga aracılığıyla Grousset'ye kadar uzanan bu bakış açısının soyağacına işaret eder. Bkz.*Balkan City*, 46.

12. Gibbons, *Foundation*, 75. Gibbons, imparatorluklarının sonuna yaklaşan "dejenere" Bizanslılar konusunda ılımlı değildi. Aynı sayfada şöyle devam eder: "Fakat evvelki Osmanlıları Bizanslılar..[ile] kıyasladığımızda... Osmanlıların aslah [en sağlamları] olduklarını kabul ve beyan etmemiz icab eder. Zinde, şevkli, saf ve enerjiktiler. Bir mefkureleri vardı. Bir maksad gözetiyorlardı." [Türkçe çeviri, s. 63]

13. C. Diehl, *Byzantium: Greatness and Decline*, çev. N. Walford (New Brunswick, N. J., 1957), 290. Orijinal Fransızca versiyonu 1926'da basılmıştır.

14. N. Iorga, *Byzance aprés Byzance: Continuation de l'"Histoire de la vie byzantine"* (Bucharest, 1935). Aynı zamanda bkz.aynı yazarın *Histo-*

ire de la vie Byzantine (Bucharest, 1934), 3: 159-60. Tüm bunlar tabiatıyla, Osmanlıların, bir imparatorluk kurmak için gerekli "yaşam biçimlerine" (Iorga'nın yazdığı dillerdeki şekilleriyle ve tarih anlayışının ana kavramları olarak *lebensformen* ya da *formes de vie*) sahip olmadıkları iddiasıyla bağlantılıdır Bkz. aynı yazar, *Geschichte des osmanischen Reiches*, (Gotha, 1908), I: 264.

15. Friedrich Giese, "Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches", *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2(1924): 246-71. [Türkçesi: "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", Söğüt'ten İstanbul'a, der. O.Özel-M.Öz, Ankara 2005, 2. bs., 149-175]

16. J.H. Kramers, "Wer war Osman?", Acta Orientalia 6(1928): 242-54.

17. William L. Langer ve Robert P. Blake, "The Rise of the Ottoman Turks and Its Historical Background", *American Historical Review* 37(1932): 468-505; alıntılar 497-504 sayfaları arasından.

18. Köprülü, Les origines de l'empire ottoman. Yazarın yaptığı bazı küçük değişiklikler ve yeni bir giriş yazısıyla birlikte Türkçe versiyonu 1959'da basıldı: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (Ankara). Bu edisyonun açıklamalı İngilizce çevirisi *The Origins of the Ottoman Empire* (çev. ve ed. Gary Leiser, Albany, 1992)'dir.

19. Paul Wittek, *Das Fürstentum Mentesche* (İstanbul, 1934). Türkçe çevirisi, Köprülü'nün bir öğrencisi tarafından yapıldı: *Menteşe Beyliği*, çev. O. Ş. Gökyay (Ankara, 1944).

20. Paul Wittek, The Rise of the Ottoman Empire (Londra 1938).

21. Wittek, *Mentesche,* 35.

22. Mehmet Fuat Köprülü, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* I(1931): 165-313. "Les institutions byzantines ont-elles joué un rôle dans la formation des institutions ottomanes?" *VIIe Congrès International des Sciences Historiques: Résumés...* (Warsaw, 1933), I:297-302, günümüzde kitap hâlinde üç dilde yayınlanmış olan çalışmanın Fransızca özetidir: *Alcune osservazioni intorno all'influenza dele istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane* (Roma, 1953); Orhan Köprülü'nün ilave açıklamalarıyla birlikte, orijinal Türkçe adıyla (İstanbul, 1981); *Some Observa-*

tions on the Ifluence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions, çev. G. Leiser (Ankara, 1993).

23. Durkheimci sosyolojinin tanıtılması, yirminci yüzyıl başlarında bütün bir milliyetçi neslin mürşidi olan sosyolog Ziya Gökalp'a atfedilir. "Gökalp'in talebesi Mehmed Fuad Köprülü"nün öğrencisi olarak Halil İnalcık bu mirasın bilincindedir: bkz."Impact of the *Annales* School on Ottoman Studies and New Findings", *Review* I(1978): 69-70. İnalcık aynı zamanda Gökalp sosyolojisi hakkında detaylı bir değerlendirme de yazmıştır: "Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee", *Türk Kültürü* 3/31 (May 1965): 421-33.

24. Köprülü, *Origins*, 24.

25. Lucien Fevbre, "Review of Köprülü, Les origines de l'empire ottoman", *Annales*: *ESC* 9(1937): 100-101. Köprülü, Türkçe basımına yazdığı önsözde bu incelemeden alıntıladığı uzunca pasajları keyifle zikretmiştir; bkz. İngilizce çevirisindeki sayfalar xxi-xxiii.

26. Köprülü, *Origins,* xxiii. (Türkçesi:*Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, İstanbul 1981, s.9-10). Burada, kendisini eleştirenlerin dahi iyi bir filolog olarak takdir ettiği Wittek'e dair örtülü bir eleştiri mevcuttur. Köprülü, Wittek'in "tek nedenli" açıklamasına karşı aynı eleştiriyi daha doğrudan bir şekilde yöneltmiştir, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri", *Belleten* 7(1943): 285-86.

27. Köprülü, *Origins,* II-21. *(Türkçesinde, s. 47-8)*

28. Aynı eser, 86-87. (Türkçesinde, s. 143)

29. Aynı eser, 87-88. (Türkçesinde, s.144)

30. Güneş Dil Teorisi, dünya üzerinde konuşulan dillerin doğası ve kökenine dair güneş-merkezli bir bakış açısına dayanarak, Türkçe'nin, tüm medenî dillerin kendisinden türediği Aslî dil olduğunu öne sürer. Bkz. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)* (İstanbul, 1992), 175-81.

31. "Erken Osmanlı tarihine dair algılayışlar üzerindeki en önemli tekil etkinin bilim adamı Paul Wittek'in eseri" olduğunu ifade etmek doğru olabilirse de, buna ek olarak Wittek'in gaza tezi hakkındaki şu ifadeler yanıltıcıdır: [Gaza tezi] "herkese cazip geliyordu: Türk milliyetçileri Wittek'in gazilerini ya da Kutsal Savaşçılarını Türk-İslam kahramanlığının

somutlaşmış hâli olarak görebilirler" (Imber, *The Ottoman Empire*, 12-13). Wittek ve Köprülü oldukça geniş bir ortak zemini paylaşıyordu; bahsedilenlere ek olarak, Köprülü'nün, Wittek'den önce ya da sonra, diğer bir çok Türk araştırmacı ile birlikte, Orta Çağ Anadolusunda gazilerin mevcudiyetini ve Osman ve bazı takipçilerinin ve torunlarının bu kategoriye ait olduğunu kabul ettiğini belirtmeliyiz. Fakat bu kesinlikle gaza tezinin altına imza atmakla aynı şey değildir. Wittek'in bazı makaleleri Türkçe'ye çevrilmişken, kitabı 1971'e kadar yayınlanmamıştır (çev. Güzin Yalter ve ilk olarak İ. H. Danişmend'in *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*'ne *ilave* olarak ve sonra da *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri* [İstanbul, 1971], (3-52)'nde fasikül no. 1 olarak yayınlanmıştır.) Fahriye Arık tarafından yapılan daha önceki bir çeviriden Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, cilt 1 (Ankara, 1947), 97-98'de bahsedilmiştir fakat bu çeviri yayınlanmamıştır. Arık'ın kendisi Wittek'i inandırıcı bulmamış ve Orhan'ın bastırdığı sikkelerdeki bir sembolün Kayı boyunun simgesi olduğunu kanıtlamak üzere (fakat sonunda yanıldığı ortaya çıkmıştır) bir makale yazmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin en çok okunan tarihçisi ve bir kronik yazarı olarak daima daha rahat olan Uzunçarşılı'ya gelince, açıktan açığa hiçbir tezin altına imzasını atmamıştır. Şayet eserlerinde açıklayıcı model ayırt edilebilirse, sadece Osmanlıların Kayı kökenlerini kabul ettiği için değil aynı zamanda ahilerin, dervişlerin ve Müslüman-Türk modeller temelindeki erken dönem kurumsallaşmasının rolünü de vurguladığı için Köprülü'ye yakındır. Daha da önemlisi, Türkiye'de, [Osmanlılarla ilgili olarak] soya dayalı kabilecilik düşüncesi hüküm sürmüştür ve yalnızca bu, tek başına Wittek tezinin çekiciliğinin genelleştirilmesine karşı tarihçiyi uyarmalıdır. Ayrıca bkz. aşağıda dipnot 67. Togan örneğinde olduğu gibi (bkz. dipnot 38) pek çok Türk bilim adamı, Osmanlılara atfedilen dinsel fanatizmin imalarından rahatsızlık duyuyordu. Köprülü'nün kitabının Rusça çevirisi 1939'da yayınlandı (Moskova). Nedim Filipović'in övgü dolu giriş yazısıyla birlikte Sırpça-Hırvatça çevirisi Türkçe baskısından önce yayınlandı: *Porjeklo Osmanske Carevine* (Saraybosna, 1955).

32. Örneğin Aydın Taneri, Mevlana Celaleddin Rumi'nin yalnızca bir Türk değil, aynı zamanda bir Türk milliyetçisi olduğunu öne sürer; bkz. Taneri, *Mevlana Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri* (Ankara, 1987).

33. George Georgiades Arnakis, *Hoi protoi othomanoi* (Athens, 1947).

34. Robert Lee Wolff'un incelemesi *Speculum*'da yayınlandı 26(1951): 483-488.

35. Arnakis. *Hoi protoi othomanoi,* 246.

36. A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihini Giriş*, 3. baskı (İstanbul, 1981), özellikle bkz. 332-33.

37. Aynı eser, 333-35. Bu eser içerisinde (s. 341), aynı zamanda erken Osmanlı göreneklerinde (Oğuz'a karşıt olarak) Kıpçak etkileri olarak yorumladığı şeyi betimlemiştir. Togan, Köprülü ile ikinci Kayı ihtilâfı olarak adlandırılabilecek bir fikir teatisine girişmiştir: Togan Osman'ın atalarının doğu Türk Kayı boyundan olabileceği ihtimali üzerinde dururken, Köprülü Oğuz Türklerinin Kayı boyundan geldiği konusunda ısrarlıdır.

38. Aynı eser, 317-51. Erken Osmanlıların dindarlığı hakkında Togan şöyle der: "Bunların medenî seviyeleri, mesela Kastamonu ve Germiyan beyleriyle kıyas kabul etmez derecede aşağı olduğundan, Müslüman olmakla beraber İslâm taassubundan uzak bulunmuşlar[dır]" (ss. 336-37).

39. Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti", iki bölüm içerisinde, *Belleten* 13(1949): 497-571, 14(1950):319-418. Halil İnlacık tarafından yapılan bir eleştiri için bkz."Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", *Belleten* 15(1951):629 -84.

40. Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, 2. baskı, 2 cilt, (İstanbul, 1974). İlk basım tarihi 1959.

41. Bkz.örneğin, giriş bölümünde Akdağ'dan yapılan alıntılar, dipnot 21.

42. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism.* Ayrıca, bu kitabın eleştirilerine yönelik cevabına bkz. "The Decline of Medieval Hellenism...", *Greek Orthodox Theological Review* 27(1982): 225-85.

43. Vryonis, "The Decline...", 278.

44. Aynı eser, 262-63.

45. Ernst Werner, *Die Geburt einer Grossmacht-Die Osmanen (1300-1481): Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalism*, 2. baskı (Berlin, 1972). Y. Öner tarafından yapılan Türkçe çevirisi 198?-88'de yayınlandı: *Büyük Bir Devletin Doğuşu – Osmanlılar*, 2 cilt, (İstanbul).

46. Ayrıca bkz.Werner'in "Panturkismus und einige Tendenzen moderner türkischer Historiographie", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 13(1965): 1342-54. Balkan sosyalist cumhuriyetlerinin Marksist tarihçileri ile dayanışma içerisinde olarak Werner'in asıl itirazı, Osmanlı genişlemesinin Balkan halklarına her türlü faydayı sağladığı görüşüne idi.

47. "Burjuva" orta çağ uzmanlarına karşı kendi konumunun ve Demokratik Alman Cumhuriyeti tarihçiliğinin daha yakın zamanda yapılmış bir savunması için bkz.Werner, "Einleitung" (Matschke ile birlikte) ve "Ökonomische und soziale Strukturen im 10. und 11. Jahrhundert", *Ideologie und Gesellschaft im hohen und späten Mittelalter* içerisinde, ed. E. Werner ve K. P. Matschke (Berlin, 1988).

48. Werner, *Geburt*, 18. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Köprülü akademik kariyerini bırakarak Demokrat Parti'nin kurucularından biri olarak siyasî hayata atıldı. 1950'li yılların başında, Soğuk Savaş şiddetlendiğinde, Türkiye'nin sadık Amerikan taraftarı hükümetinin dışişleri bakanı olarak görev yaptı.

49. Köprülü, *Origins*, 24. Vurgular bana aittir. [Türkçesinde: s. 64: "XIII-XIV. asırlardaki Anadolu Türk cemiyetinin haricî cephesindeki mütemadî tahavvülleri göstermekten ziyade, bu cemiyeti terkib eden muhtelif anâsırın *stratification*'unu, mütekabil vaziyetlerini, kuvvet ve zaaf âmillerini, aralarındaki *ziddiyet* ve *tesanüd* sebeplerini(...) araştırmak"]

50. İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies* 2(1980): 71 – 79.

51. Wittek, *The Rise*, 34.

52. Aynı eser, 42.

53. Paul Wittek, "De la défaite d'Ankara á la prise de Constantinople", *Revue des Études Islamiques* 12(1938): I-34.

54. Örneğin bkz. Michael W. Doyle, *Empires* (Ithaca ve Londra, 1986): "Bu Anadolulu Türk aşiret üyeleri, Haçlıların İslami karşılığı olan dikkat çekici ölçüde militan bir kültürün (gazi fanatizminin) izlerini taşıyorlardı" (106), ya da Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London, 1979): "gazilerin bakışı- kâfirlerle herhangi bir şekilde uzlaşmayı reddeden, militan, mücadeleci bir Müslüman inancı" (362).

55. Kesinlikle bu dönemle ilgili çalışmalara esaslı hiçbir katkının yapılmadığını ima etmeye çalışmıyorum. Bizans tarihi hakkında, burada özetlemeye girişemeyeceğimiz ilgili çeşitli çalışmalara ek olarak, İ. H. Uzunçarşılı, H. Akın, Y. Yücel, N. Varlık'ın çalışmaları ve Ç. Uluçay ve B. Flemming'in Hamidili ve Teke ile ilgili çalışması gibi, beylikler üzerine bazı sağlam ve yeni araştırmalar üretildi. Müslüman, Bizans ve Latin kaynaklarını önemli keşifler yapmak üzere bir araya getiren E. Zachariadou'nun ürettiği etkileyici çalışmalar bütünü, yalnızca diğer beyliklerin değil aynı zamanda erken Osmanlıların aktivitelerini aydınlatmak konusunda da çok büyük değer arz eder. (Bu isimler altındaki seçilmiş kaynakçaya bkz.) Bununla birlikte, bu araştırmayı meydana getiren doğrudan Osmanlı Devleti'nin doğuşu tartışması olmamıştır.

Kayı boyu hakkındaki araştırma ve tartışma için, Köprülü'nün, çalışmasının Türkçe basımına yazdığı önsöze bakınız (İngilizce basımında ss. xxv-xxvi).

56. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans*; G. Káldy-Nagy, "The Holy War (jihad) in the First Centuries of the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies* 3/4 (1979-80): 467-73; R. C. Jennings, "Some Thoughts on the Gazi Thesis", *WZKM* 76(1986):151-61[Bu son iki makalenin Türkçe çevirileri *Söğüt'ten İstanbul'a* adlı derlemede yayınlandı]; Colin Heywood, "Wittek and the Austrian Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1988):7-25; aynı yazar, "Boundless Dreams of the Levant: Paul Wittek, the *George-Kreis*, and the Writing of Ottoman History", aynı yerde, (1989):30-50; Colin Imber, "Paul Wittek's 'De la défaite d'Ankara á la prise de Constantinople'", *JOS* 5(1986): 65-81; aynı yerde, "The Ottoman Dynastic Myth", Turcica 19(1987):7-27; aynı yerde, "The Legend of Osman Gazi", *OE*, 67-76. Ayrıca bkz.aynı yazar, *The Ottoman Empire*, giriş. Gaza tezine benzer bir yaklaşım Şinasi Tekin'in, *Tarih ve Toplum*'da 19(1993):9-18 ve 73-80'de, iki bölüm hâlinde yer alan "Türk Dünyasında Gaza ve Cihad Kavramları Üzerinde Düşünceler" adlı çalışmasındaki filolojik analizlerinde sergilenir. Bu dipnotta bahsedilen bir çok eser gibi Tekin'in görüşüne de karşı, İstanbul Üniversitesi'nden Feridun Emecen'in yakın zamanda benimkine yakın bir sav ortaya koyan ve aynı kanıtların bazılarını bir eleştiri kaleme almış olduğunu görmek de mutlu bir tesadüf olmuştur; "Gâzaya Dair: XIV.Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti" (*Hakkı Dursun Yıldız'a Armağan*, İstanbul yayınlanacak [yayını. İstanbul 1995, ss. 191-197]) adlı çalışmasını bana gösterdiği için kendisine minnettarım.

57. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 2. Bu konunun daha detaylı bir değerlendirmesi için ayrıca yazarın şu çalışmasına bkz.: "What Was a Nomadic Tribe?", *Comparative Studies in Society and History*, 1982, 689-711. Lindner'in aşiretçilik anlayışı ile ilgili bir eleştiri için bkz.Richard Tapper, "Anthropologists, Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", *TSF*, 48-73.

58. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 2.

59. Şeriata uygun olmadığı düşünülen belirli eğilimleri sergileyen Müslümanlar hakkında engizisyon kabilinden hüküm verme taraftarlığı, Muhsin Mahdi'nin işaret ettiği gibi, İbni Sina gibi Orta Çağ Müslüman filozoflarını müminler topluluğunun dışında bırakmaya hazır düşünce tarihçileri arasında da gözlemlenebilir. Bkz. bu yazarın "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies* I(1990):73-98.

60. Jennings, "Some Thoughts", 155, 153.

61. Káldy-Nagy, "Holy War", 470. Ayrıca Artuk (öl. 1091) gibi daha önceki savaşçı Türk beyleri hakkında yapılan aynı değerlendirme ilgili olarak bkz.s. 469

62. İsim koyma uygulamalarındaki değişimi, M. Kunt'un formüle ettiği şekilde ("Siyasal Tarih, 1300-1600", *Türkiye Tarihi*, ed. Sina Akşin, İstanbul, 1987-88, 2:36-37), erken Osmanlıların kendilerini tanımlama biçimlerinde Türk geleneklerinin öneminin azaldığını gösteren, bir samimiyet sorunundan çok kimlik sorunu olarak okumak daha uygundur.

63. R. P. Lindner, "Stimulus and Justification in Early Ottoman History", *Greek Orthodox Theological Review* 27(1982):216. [Türkçesi için bkz. *Söğüt'ten İstanbul'a*, 407-427]

64. Michel Mazzaoui, The Origins of the Safavids: Šī'ism, Sufism and the Ġulat (Wiesbaden, 1972).

65. *Al-Şakâ'ik al-nu'mâniyya*, çev. Mecdi Efendi, *Hadâ'iku'ş-şakâ'ik* olarak, ed. A. Özcan (İstanbul, 1989), 31-33.

66. İnsan kurban etme hakkında bkz.Vryonis, "Evidence of Human Sacrifice among Early Ottoman Turks", *Journal of Asian History* 5(1971):140-46. Bu örneğe Şamanizm'in uygulanabilirliği hakkındaki bir değerlendirme için bkz. İ. Kafesoğlu, *Eski Türk Dini* (Ankara, 1980) ve A. Karamustafa'nın yayınlanmamış yüksek lisans tezi (Mc-Gill University,

1981). Ortodoks olmayan uygulamaları yaşayan bakiyeler olarak okuyan antropolojik bir eleştiri çalışması için bkz. C. Stewart, *Demons and the Devil* (Princeton, 1991), 5-12.

67. Wittek'in gaza tezinin tersine, Köprülü'den mülhem olarak Osmanlı Devleti'nin kabilevi köklerden geldiğini ileri sürmek bakımından bazı Türk bilim adamları da gazilerin dindar Müslümanlar olmaları gerektiğini düşünmüştür. Faruk Demirtaş, "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", *Belleten* 12(1948): "Eğer ilk Osmanlılar, bir Avrupalı âlimin iddia ettiği gibi gazilerden müteşekkil bir zümre olsalardı, ekseriyetle taşıdıkları milli adlar yerine, koyu Müslüman isimleri almaları lazım gelecekti." (602).

68. W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 4. baskı (Londra, 1977). Orijinal Rusça versiyonu 1900'de ve İngilizce çevirisi 1928'de yayınlandı.[Türkçesi: *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Ankara 1990]

69. Aynı eser, 215.

70. Aynı eser, 312.

71. Şarkiyatçılar, bu [20.] yüzyılın ilk yarısında, Orta Çağ İslam dünyasında korporatif teşekküllerin var olduğundan ve gazilerin de bu fenomenin bir parçası olduğundan çok daha emindiler. Örneğin Barthold, "inanç savaşçıları loncasından" bahsetmektedir (aynı eser, 214-215).

72. Lindner, "Stimulus", 219. Tabiatıyla aynı soru, aşiretçilik ile ilgili olarak yöneltilebilirdi. Eğer bu, Lindner'in iddia ettiği gibi, itici güç oldu ise, Osmanlılar Anadolu'da "aşiret hâlinde hareket eden" yegâne grup muydu? Eğer öyleyse, Osman'ın kendine özgü yönteminin tarihsel olarak açıklanması gerekir. Eğer öyle değilse, neden diğerleri başarılı olamadılar? Bunun nedeni Osman'ın bir bey olarak elde ettiği başarılar mıydı? Fakat o zaman aynı konu, gaza tezi çerçevesi içerisinde ele alınabilir. Diğer taraftan, eğer aşiretçiliğin Bitinya'da daha başarılı bir şekilde işe yaraması için nedenler var ise aynı şey gaza için de söylenebilir.

73. İnalcık, "The Question of the Emergence", 74-75.

74. Aynı makale, 76.

BÖLÜM II

Kaynaklar

Osman'ın bey olduğu günlerden kalan ve yadsınamayacak şekilde hakikî bir yazılı belge yoktur.[1] Bu durum, bir derviş kendisinden bir köyün kendisine mülk olarak bağışlandığını onaylayan bir belge istediğinde şöyle cevap verdiği bildirilen bir reis için çok münasiptir: "Ben kağıd mı yazarın kim benden kağıd istersin(...) İşde bir kılıcum var. Atamdan ve dedemden kalmışdur. Anı sana vereyüm. Ve bir maşraba dahi sana vereyüm. Bile senün elünde olsunlar. Ve [senden sonra gelenler] bu nişanı saklasunlar. Ve ger Hak Ta'âlâ beni bu hizmete kabul ederise benüm neseb ü neslim dahi ol kılıcı göreler, kabul edeler, köyüni almayalar." Bu efsaneyi on beşinci yüzyıl sonlarmda nakleden ve kendisi de bir derviş olan kronik yazarı Aşıkpaşazâde, bu kılıcın hâlâ bu kutsal adamın zürriyetinin ellerinde olduğunu ve her yeni hükümdarın bu kılıcı ziyaret ettiğini de hemen ilave eder. Maalesef, ne günümüze kadar gelmiş böylesi bir kılıca, ne de onun var olduğunu kanıtlayan güvenilir belgelere sahibiz.[2]

Osman zamanından kalan yegâne yazı, kağıda değil sikkelere yazılmıştır.[3] Bu sikkelerin kısa ve öz ifadelerinden, ilk Osmanlıların ideolojisi hakkında çıkarsanabilecek çok fazla bir şey yoktur. Kurduğu siyasî oluşum ne kadar önemsiz olursa olsun, besbelli ki Osman, kendi adına sikke bastırışının gösterdiği gibi, hükümranlık-

la ilgili önemli bir siyasî iddiayı ortaya koymak için zamanı uygun bulmuştu. Bu bulgular, en azından sikkelerinden birinde kendisine Osman'ın babası olarak atıfta bulunulması sebebiyle, Ertuğrul'un gerçek bir tarihî karakter olduğuna dair kuşkuları terk etmemizi gerektirmektedir. Diğer bakımlardan bu sikkeler, Müslüman bir hükümdar tarafından çıkarılmış oldukları bir yana, bu küçük beyliğin siyasî kültürü hakkında pek de fazla bir şeyi açığa vurmazlar.

Yine de ilk Osmanlıların kendilerini ne şekilde tasvir ettikleri hakkında az çok bilgi sahibi olmak için zamanın –ve bilimsel çalışmaların– yıprattığı 1337 kitabesini beklememize kesinlikle gerek yoktur. Erken dönem Osmanlı siyasî kültürünü göz önüne seren kanıt parçası, 1324'den kalma bir vakfiyedir.[4] Bu belgenin iki yönü, filizlenmekte olan bu beyliğin, daha bu erken tarihte, yüksek İslam veya İran hükümdarlık geleneklerinden etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Vakfiye Farsça tertip edilmiştir ve vakfın idarecisi olarak tayin edilen ilk kişinin kimliği, Orhan'ın azat edilmiş kölesi olarak tespit edilmiştir. Mamafih bu belgenin, "din uğruna savaşmak" ile ilgili olarak düşünceler tarihi açısından gerçek değeri, vakfiyenin adına düzenlendiği Orhan'dan ve onun kısa süre önce ölen babası Osman'dan lakaplarıyla bahsedilmesinde yatmaktadır: Sırasıyla Şücaüddin (Dinin Savunucusu) ve Fahrüddin (Dinin Medar-ı İftiharı). Bu lakaplar, Osmanlıların, Bursa kitabesinden on yıldan fazla bir süre önce Anadolu Müslüman toplumunun diğer unsurları ile uyumlu olarak İslamî terminolojiyi benimsediklerini şüphe götürmeyecek şekilde kanıtlar. Maiyetinde hukukî açıdan kusursuz Farsça bir vakfiye tertip eden insanları bulunduran, Orhan'ın Şücaüddin kelimesinin anlamının farkında olmaması da imkansızdır.

Bu –göçebe ve yarı göçebeler, akıncılar, askerî maceralara katılmak üzere yola koyulmuş gönüllüler, birbirinden farklı geçmişlere sahip köleler, gezgin dervişler, cemaatleriyle temaslarını kaybetmemeye uğraşan keşişler ve papazlar, sığınacak bir yer arayan

mülteci köylüler ve şehirliler, kutsal mekânlarda şifa ve teselli arayan huzursuz ruhlar, himaye arayan Müslüman bilginler ve geç Orta Çağ Avrasya'sının risk arayan çaresiz tüccarlarının oluşturduğu üst üste binmiş ağların çaprazlama kesiştiği– baş döndüren fiziksel hareketlilik dünyasında, malumatın seyahat etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Tabii ki bilgi ve düşünceler, kılık kıyafet ve kanunlar da dolaşımdaydı. Orhan'ın benimsediği unvan olan "dinin savunucusu" Batı Anadolu'da, kendi kuşağından diğer beyler arasında oldukça yaygın bir unvandı; besbelli ki Osmanlılar sınır bölgelerindeki modayı takip ediyorlardı.[5] Osmanlıların, tüm bölgenin yoğun bir şekilde içinde yaşadığı kültürel unsurların farkında olmadığı ya da bu unsurlardan etkilenmediğini düşünmek gerçekten imkansızdır. Aslında, ilk Osmanlılar ile onların o kadar da yakın olmayan komşuları arasındaki ilişkiler, Osman'ın eylemlerinin tarihi belli en erken kaydında tespit edilebilir. Bizans kronik yazarı Pachymeres (öl. yaklaşık 1310), Bizans imparatorluk güçleriyle 1301'deki (ya da 1302'deki) ilk karşılaşmasında, Osman'ın kuvvetlerine nispeten daha yakın olan Paflagonya bölgesinden gelen bazılarına ek olarak, Menderes yöresinden gelen savaşçıların katıldığını yazar.[6]

Orta Çağ Anadolusunun Uç Anlatılarında Gaza ve Gaziler

Sınır bölgelerinin kültürel hayatına apaçık bir biçimde, uç toplumunun kendi idealleri ve başarılarını algılayış biçimlerini temsil eden "tarihî" anlatılar başta olmak üzere sözlü rivayetler hakimdi. Bazı yazılı eserler, on dördüncü yüzyıl boyunca beyliklerin küçük saraylarında meydana getirilmiştir; bunlar doğaları itibariyle tarihî değil, çoğunlukla İslamî bilimler alanındaki çeviriler veya derlemeler niteliğindedir. Şüphesiz bazı beyler, zamana uygun olsun diye veya saray

sahibi hükümdarlara has himaye sistemi yoluyla itibar elde etmek için böylesi çalışmaların yapılmasını sipariş etmişlerdir. Bu beylerden bazıları, yönetim alanlarını inşa ederken, muhtemelen İslam akaidinin emredici düzenlemelerinden yararlanma hakkını elde etmeye yönelik pratik bir ihtiyaç hissettiler. Savunucusu olunduğu iddia edilen inanç hakkında doğru veya daha iyi bilgi sahibi olmaya dair dindar bir ilgi de var olmuş olmalıydı. Dinî olmayan öğrenime gelince, tıp ve astronomi gibi pratik ilimlere ve Farsça edebiyat klasiklerine ilgi gösterildiği görülmektedir. Bu alanlardaki birçok çalışma, on dördüncü yüzyılda istinsah edildi veya Türkçe olarak yeniden düzenlendi.[7]

Mevcut kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre, görünen o ki sınır bölgelerinde yaşayan halk, aşağıda ele alacağımız birkaç istisna dışında, on beşinci yüzyıla kadar kendi tarihlerini yazmamıştır. Daha çok, efsanevî savaşçılar ve dervişler etrafında örülen tarihî anlatılar olarak görünen şeyleri *anlatmışlardır*. Uç bölgelerinde yaşayan halkın tarihî bilincinin formüle edilmesinde, birbiriyle ilişkili ve hatta bazen birbirinden ayırt edilemeyen iki anlatı türü önemli bir rol oynamıştır: Savaşçı destanları ve menakıbnâmeler. Eğer, kendi eylemlerini nasıl anlamlandırdıklarını, "inanç uğruna savaşmayı" ve ilgili fikirleri nasıl kavramsallaştırdıklarını kavramak için uç toplumunu harekete geçiren nedenleri ve ideallerini anlamaya çalışacaksak, bu kaynakların geri dönüp incelemek zorunda olduğumuz kaynaklar olduğu âşikârdır. Ne ansiklopedik bir değerlendirme ne de belirli bir gruba dair etraflı bir çözümleme niteliğinde olmayan kaynaklara dair bir sonraki kısa tartışma, yalnızca konuyla ilgili bazı noktaların vurgulanması amacına yöneliktir.

Bununla birlikte, Malazgirt Savaşı sonrası Anadolusunda yaşayan sınır bölgesi savaşçılarının yapıp ettiklerini ve yaşamlarını resmettiğini iddia eden anlatılara geçmeden önce, bu kaynakların, uç geleneklerinin erken katmanlarının bilincinde olan bir çevre içerisinde oluşturulduğu ve anlatıldığı belirtilmelidir. Erken İslam tari-

hi veya Arap-Bizans sınırlarındaki gel-gitlerden kaynaklanan çeşitli Arap savaşçılarının hikâyeleri, bu bölgede Türkçe konuşanlar hakimiyet kazandıktan sonra bile, Anadolu Müslümanlarınca zevkle dinlenmeye devam etti. Bu hikâyeler ulusal destanlar değil fakat, Müslüman tarafında önce Arapça sonra da Türkçe konuşanların hakim olduğu iki din-uygarlık yönelimi arasındaki mücadelenin destanlarıdır. Başlangıçtaki katman, *megâzî* türü eserlerde somutlaşan Hz. Muhammed'in askerî serüvenlerini ve peygamberin amcası Hamza ile damadı Ali hakkındaki hikâyeleri içeriyordu. *Antarname* (bedevî bir kahramanın serüvenleri) ve *Ebamüslimnâme* (iktidarın Emevîlerden Abbasîlere geçmesinde merkezî bir rol oynamış olan tarihî bir karakter olarak Ebu Müslim'in hayatı) gibi Arap ve Fars kültürüyle ilgili diğer bazı öyküler de popülerlik kazandı.[8] Bu destanların Türkçe anlatımlarının yayılmaya başladığı zamanı belirlemek imkansızdır fakat zamanla bu çeviriler yazılı olarak ortaya çıktı. Tematik ve anlatıbilimsel devamlılıklar, bazı geç dönem destanlarının kendilerinden öncekilerin bazı kısımlarını yeni bağlamlar ve dinleyiciler için yeniden biçimlendirdiğini göstermektedir.

Aslında, uç bölgesi geleneklerindeki sürekliliğe dair kuvvetli bir bilincin varlığı, daha öncekilere açıkça göndermelerde bulunan geç dönem eserleriyle kanıtlanmıştır. Örneğin, Malazgirt Savaşının hemen sonrasının Anadolusunda geçen olayları anlatan ve ilk olarak on üçüncü yüzyıl ortalarında yazıya geçirilmiş olan *Danişmendname*, Danişmend Gazi'nin gaza ruhunu nasıl yeniden canlandırdığının öyküsüne geçmeden önce, kendisiyle ilgili efsanelerde kaydedildiği şekliyle, efsanevî Arap savaşçı Seyyid Battal Gazi'nin muzaffer günlerinden itibaren gaza eyleminin terk edilişini anlatmakla başlar. Seyyid Battal Gazi'yle ilgili hikâyenin kendisi, Ebu Müslim'in yoldaşı ve kayınbiraderi olan ve daha sonra Danişmend Gazi'nin de büyükbabası olarak ortaya çıkan ve bu nedenle üç anlatının tümünde de adı geçen Mizrab gibi Ebu Müslim'in hayatın-

dan karakterleri de içerir.[9] Keza, on üçüncü yüzyılda yaşadığı anlaşılan ve bir savaşçı derviş şahsiyet olan Sarı Saltuk'la ilgili olarak 1470'lerde derlenen bilgilerden oluşan *Saltukname* de gaza geleneğinin erken katmanlarına, bu kere hem Seyyid Battal Gazi hem de Danişmend Gazi'ye yapılan göndermelerle başlar.[10]

İlk gazilerin mirasına dair bilinç ve sonraki gazileri bu miras çerçevesi içerisine yerleştirme arzusu, Hz. Peygamberin amcası ve *Hamzaname* denilen oldukça popüler bir dizi anlatının baş kahramanı Hamza'nın atı Aşkar imgesinde daha şiirsel bir anlatıma kavuştu. Mucizevî bir şekilde uzun bir ömür süren bu kutsal at, Hamza'dan sonra hem Seyyid Battal Gazi'ye hem de Sarı Saltuk'a hizmet eder. Kendisine dair anlatının başlarında Sarı Saltuk, "atası" Seyyid Battal Gazi'yi rüyasında görür ve ondan şu talimatları alır: "Ciğerimin köşesi! Devam et ve hurucunu yap... Falan mağaraya git; orada benim eskiden bindiğim atı, Aşkar'ı bulacaksın. Buradaki savaş aletlerini de al... Hz. Hamza Efendimizin tüm silahları orada."[11]

Gaza kültürünün daha sonraki katmanları, yalnızca uzun "inanç mücadelesi" tarihinin farklı safhalarının değil, bu mücadelenin farklı coğrafî sahnelerinin de bilincindeydiler. Seyyid Battal Gazi'nin üssü, Doğu Anadolu'daki Malatya'da iken, gaza sahnesi Melik Danişmend'in önderliğinde batı ve kuzey Anadolu'ya ve Sarı Saltuk ile daha da batıya ve Balkanların içlerine ilerlemişti. Sınır bölgesindeki kültürü meydana getiren şey değişmekte olduğundan, Arap fatihleri zamanındaki uç savaşları, hayatı ve kültürel etkinliğinin koşulları, Danişmendliler zamanındaki uç savaşçılığı, hayatı ve kültürel faaliyetinden, onlarınkiyse on üçüncü yüzyıl sonlarındaki Batı Anadolu uçlarının koşullarından farklı olmalıdır. Sınır bölgeleri ve bu bölgelere hakim olan güçler değiştikçe, sınır kültürü de değişiyordu. Günümüze ulaşan sınır bölgesi anlatılarının, yazılı hale gelmeden önce, sözlü anlatım ve yayılma yoluyla devamlı olarak yeniden biçimlendikleri muhakkaktır.

Bu anlatıların zamana, mekâna, çevreye ve haberleşme araçlarına bağlı olarak yayılması, hâlâ çözümlenmemiş bir çok sorun ortaya çıkarmıştır. Karmaşık bir şekilde birbiriyle ilişkili bu anlatıların varlığından doğan bazı önemli sorunları çözümleyebilmek için, Türkçe araştırmalarda var olan tarihî ve edebî-tarihî incelemeler arasında bugün de hâlâ oldukça keskin olan sınırlar aşılmalıdır. Örneğin, antropologlar ve Avrupalı Orta Çağ uzmanları tarafından geliştirildiği şekliyle sözlü ve edebî kültür arasındaki kesişme noktası hakkındaki çalışmalara, hâlâ ciddiyetle eğilinmemiştir. Yayılma yolları ve mekanizmalarını tasvir etmek ya da motiflere, stratejilere, anlayışlara, kozmolojiye, coğrafî bilince, "gerçekçilik" derecelerine, efsanevî varlık tiplerine (örneğin *cazu*/cadılara) ya da efsanevî bölgelerin topografyalarına dayanarak bu anlatıların birbirinden farklı yönlerini çözümlemek ve karşılaştırmak gibi daha doğrudan yapılacak işler de vardır.

Yukarıda bahsedilen efsanevî-tarihî ve sözde-tarihî anlatılar, başlı başına çalışılacak makul bir yoğunlukta olsa da, bunlar diğer birçok türde eser üreten ve diğer birçok ifade tarzını tanıyan kültürel bir çevre içerisinde şekillendirilmişlerdir. Eninde sonunda, sınır bölgesi savaşçıları ve dervişlerinin hayatlarıyla ilgili eserler, bu daha geniş kültürel evren bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir. Örneğin *akaid* (iman esasları) ile ilgili yazılı metinlerin sınır bölgelerine ne zaman ulaştığını bilmek ya da bu türün erken ve geç örnekleri arasındaki farklılıkları incelemek çok önemlidir. Mesela, bu tür eserlerin ilk Osmanlıların komşularından kalan en erken tarihlisi olduğu anlaşılan bir eser, gaza hakkında çok etkileyici bir bölüm içermektedir.[12] Ortaya çıkmakta olan küçük bey "saraylarında" edebî ve bilimsel çalışmalar, saray gelenekleri tarzına uygun olarak üretildi. Bu eserler, onların yazarları veya çevirmenleri bize, uç bölgeleri ile siyasî merkezler arasındaki devamlı ilişkinin doğasını da göz önünde bulundurmamız gerektiğini hatırlatır, zira keskin ve açık bir kesintinin bu iki alanı birbirinden ayırmış olması asla beklenemez.

Burada bu sorunları ele almak bizi konunun oldukça dışına taşır. Fakat bu sorunların farkında olmak, savaşçıların ve dervişlerin efsanevî hayat hikayelerinin, kendi başına çok fazla tarihî metin üretmemiş bir alan olan Batı Anadolu'nun on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki kültürel hayatını anlamakta sadet dışı olduklarını düşünmemiz gerektiği anlamına gelmez. Hangi irfana dayanırsa dayansın gaza ruhu, Osman'ın beyliği zamanı itibariyle yarımadanın bu kısmına nüfuz etmişti. Bunun yanı sıra, aşağıda söyleyeceklerimizin maksadı, Osman ve beraberindekilerin belirli bir şekilde düşündükleri için bir devlet inşa ettiklerini ileri sürmek değil ve fakat daha ziyade, bazı çağdaş akademisyenler tarafından gaza ruhuna aykırı olduğu düşünülen belirli tutumların, gaza düşüncesini desteklemek ve bu ruhun Anadolu tarihindeki savunucularının miraslarını yüceltmek üzere üretilmiş eserlere göre, kesinlikle bu ruhun bir parçası olduğunu göstermektir.

Batı Anadolu sınırlarında yaşayan insanların en azından, Ebu Müslim, Seyyid Battal Gazi ve Melik Danişmend ile ilgili efsanelerde somutlaşmış daha önceki dönemlerdeki sınır mücadelelerine dair sözlü kültürün etkisinde kaldığını rahatlıkla varsayabiliriz. Örneğin Battal Gazi kültünün merkezi, on ikinci yüzyılda "keşfedilen", bir sonraki yüzyılın sonlarında Osman'ın gücünün dayanak noktası olan Söğüt'ten çok uzakta olmayan ve buraya bir ana yol ile bağlanmış Eskişehir yakınlarındaki türbesiydi. Mamafih, daha sonraki yazılı versiyonları dışında, bu kültürün ürünlerine ulaşma imkânımız olmadığını da belirtmeliyiz. Bu aynı zamanda, *Saltuknâme* ve *Düsturname*'de yer aldığı şekliyle, Sarı Saltuk ve Umur Bey gibi Arap devri sonrası ve Selçuklu-sonrası dönemlerin sınır kahramanlarıyla ilgili bilgiler için de geçerlidir. Her bir istinsah anında, o ana özgü koşullar, bu anlatıların bugün okumakta olduğumuz şeklini bir dereceye kadar belirlemiş olmalıdır. Görünen o ki sınırlar, gerçek sınırlar olarak "işler hâlde" olduğu müddetçe, kimse bu sınırla-

rın "tarihini" yazıya geçirmekle ilgilenmemiştir. Mamafih, merkezî devletler sınırların merkezkaç enerjilerini artık dizginlediklerini düşündüklerinde (ya da Amerikan deneyiminin terimleriyle ortaya koymak gerekirse, sınırlar "kapatıldığı"nda), bir zamanlar rekabet ettikleri gelenekleri hem kendilerine mal etmek ve hem de ehlileştirmek suretiyle, sınır kültürünün kayda geçirilmesini himaye etmeye hevesli olmuşlardır.

Tüm bu anlatılardaki hakim tema, belirli kahramanlar ve maiyetlerinin darü'l-İslam'ı genişletmede ve/veya mühtediler kazanmada sundukları hizmetlerdir. Bununla birlikte, bu idealleştirici tasvirlerde bile, gazilerin cephaneliği silahların ve dışlayıcı [dinî] coşkunluğun oldukça ötesine geçer. Bir gazinin işi, kâfirlerin karşısına "İslam ya da kılıç" arasında yapılacak bir seçimle çıkmak kadar basit bir iş değildi. Bu eserler, doğrulukla ilgilenmek zorunda olan dinleyiciler için gazilerin başarılarını betimlemek üzere yazılmışlarsa da, bu doğruluğun dinî hoşgörünün ve kâfirlerle yapılan işbirliğinin tüm izlerini silmek anlamına gelmediği açıktır.

Örneğin *Danişmendname*, ilk olarak Anadolu Selçuklu sultanı II. İzzeddin (Keykavus, öl. 1279) için, yönetici hanedanın bu şubesi ile bir zamanlar, özellikle Danişmend ailesinin en güçlü zamanında, Selçuklu hakimiyetine karşı ciddi bir meydan okumayı temsil eden boyun eğdirilmiş sınır savaşçıları arasında uzlaşma sağlandığı bir dönemde yazılmıştır.[13] Mamafih, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında, Anadolu Selçukluları egemenliklerini pekiştirmekteydi. İzlenen bu siyasetin çok önemli bir kısmı, sınır bölgelerinin enerjisini temsil eden unsurlar üzerinde bir yandan denetim kurarken aynı zamanda onların desteğini sağlayarak merkezileşmeyi takip etmekmiş gibi görünüyor. Bu siyaset uzun vadede başarısız olmuşsa da, Selçuklu ailesinin bazı bireyleri, kâh kişisel özellikleri kâh mevcut şartlar dolayısıyla Türkmen kabileleri ve dervişlerden büyük saygı gördü ve sınır bölgelerinde yaşayan insanların tarihî bilinçlerinde saygın bir yer buldu. Bu

şahsiyetlerden en ziyade kayda değer olanlardan ikisi Alaeddin Keykubad (hük. 1220-1237) ve torunu İzzeddin'dir; ve öyle görünüyor ki Alaeddin'in (bir dizi dervişin kültünü olduğu gibi) Seyyid Battal Gazi kültünü himaye etmesi ve İzzeddin'in de *Danişmendname*'nin adına yazıya geçirilmiş kişi olması tesadüf değildir.[14]

Fakat, bilinçli dinî-siyasî doğruluğuna rağmen, bu eser Ortodoks bakış açısından bakıldığında, en azından katı bir şekilde düşünülecek olursa, şüpheyle karşılanabilecek unsurlardan azade değildir. Örneğin, bu haklı davanın yılmaz savaşçısı Melik Danişmend, yalnızca İslam'a daha önce ifade ettikleri bağlılık sözünden dönmekle kalmamış aynı zamanda Müslümanlara karşı akınlar yapmaya da başlamış olanları affederken kuralları çiğnemiş olmuyordu.[15] O halde, gazanın bu oldukça üsluplaştırılmış ve idealleştirilmiş tasvirinde bile bir gazinin itibarı, realpolitik ile meşgul olduğu için azalmıyordu.

Eserin [*Danişmendnâme*] daha sonraki bir bölümünde tasvir edildiği üzere katılığın sakıncaları, yaratacağı sonuçlar nedeniyle Müslüman savaşçılar için tümüyle aşikâr olabilirdi. Bu hikâyeye göre, Sisiya şehrinde yaşayan insanlar ihtida etmişti fakat onlar "kılıç korkusundan" ihtida etmişlerdi. Danişmend'in şehrin korunması için görevlendirdiği idareci, "son derece dindar, sıkı [ya da katı]bir din âlimiydi ve Sisiya halkına *gerekli olsa da olmasa da* her gün beş kere namaz kıldırıyordu.. Eğer içlerinden biri [belirli saatlerde cemaatle birlikte namaz kılmak için] camiye gelmezse kınanırdı. Münafıklar, çaresiz kalmıştı."[16] Fakat Sisiya şehri kâfirler tarafından kuşatıldığında, idarecinin bu tutumu ona pahalıya mal oldu. Şehir halkından on bin kişilik güçlü bir ordu topladı ama "bu ordunun yalnızca iki bini Müslüman'dı, geriye kalan sekiz bin kişi ise münafıktı." Münafıklar, çatışma sırasında taraf değiştirdiler ve idareci dâhil olmak üzere bütün Müslümanlar öldürüldü. Bu, bir yanıyla, gazilerin kaçınılmaz intikamını gözler önüne sermenin zeminini hazırlayan bir ihanet öyküsüdür; dönmelere çok fazla güvenmenin tehlikeleri hakkın-

da bir ders olarak okunabilir. Diğer yandan, bu hikaye aşırı ortodoksinin tehlikeleriyle ilgili bir ders olarak da işe yarayabilir. Öyle görünüyor ki anlatıcı, dinleyicilerinin yukarıda vurgulanmış olan cümleyi hikâyeye yerleştirmek suretiyle, şu okumayı kaçırmamalarını istiyordu: Sünnî ortodoksisine göre yetişkin tüm Müslümanlar elbette ki günde beş defa namaz kılmakla yükümlüdür.

Bizim buradaki ilgimiz açımızdan Melik Danişmend'in hayat hikâyesindeki en önemli unsur, Anadolu Hıristiyanlarına İslam'a dönmeleri şartıyla teklif ettiği katılma umudu olmalıdır. Aynı motif, Seyyid Battal Gazi'nin en iyi arkadaşının, savaşçı yoldaşının, daha önce Bizans tarafında yer alan eski düşmanı olduğu *Battalname*'de merkezî bir yer işgal eder.[17] Şayet *Battalname* bir Arap ve bir de Yunanlı savaşçının ortak maceraları için bir çerçeve sağlıyorsa, *Danişmendname* bu noktada, savaşçı kahramanlarının, yalnızca dinî ve etnik değil aynı zamanda cinsiyet açısından da farklı çevrelerden gelmesi bakımından daha da ileri gider. Anlatının başlangıcında, Melik Danişmend'in askerî olduğu kadar dinî ve ahlakî üstünlüğünü de tanıyan ve din değiştiren Artuhi (bir Ermeni?) ile sevgilisi Efromiya (bir Rum ?) Melik Danişmend'e katılırlar. Bu ikisi, gaza kasırgasına o kadar hızlı bir şekilde kapılırlar ki, daha sonraki maceraları boyunca Melik'in yanında savaşırken, isimlerini değiştirmeye vakit bile bulamazlar. Böylelikle en ünlü gaza anlatılarından biri, okuyucularını güzel bir sürprizle karşı karşıya bırakır: At sırtında akınları yöneten ya da İslam adına şövalyeler gibi teke tek çarpışmaya girişen, Müslüman olduktan sonra dahi Efromiya adını taşıyan bir kadının görünüşte aykırı imgesi. Örneğin ilk müşterek maceralarından birinde, bu üç kahraman hep beraber abdest alırlar, namaz kılarlar ve akşam yemeği yerler ve diğer ikisi uyurken, Efromiya nöbet tutar. Fakat bu Efromiya'yı, ertesi gün savaş alanına at süren ilk kişi olmaktan ve öz babasının kumandasındaki düşman ordusuna kendisiyle teke tek çarpışmak için birisini göndermeleri için meydan

okumaktan alıkoymaz. Efromiya'ya karşı çarpışan kâfir, "üç kere hücum eder ama başarılı olamaz. Sıra Efromiya'ya gelmiştir. Mızrağını kapar ve kâfire saldırır; kâfir yıkılır ve Efromiya'ya saldırmak için yeniden ayağa kalkar ama Efromiya öyle bir vuruş vurur ki kâfirin başı yere düşer." Bunun üzerine on iki kâfir birden ona saldırır fakat "Efromiya on ikisinin de kellesini uçurur."[18] Kitabın geri kalanında anlatılan bu ve buna benzer tüm eylemlerde, Efromiya'nın ne örtündüğünden, ne de Melik Danişmend ve hatta, anlatıda şaşırtıcı derecede geç evlenmeleri nedeniyle, bir süre için de Artuhi'yi içeren yakın akrabası olmayan erkekler kafilesinden uzak durduğundan bahsedilir.

Danişmendname'nin oldukça idealize edilmiş dünyasında, işbirliği ve katılım din değiştirmeye dayandırılır. Bununla birlikte diğer bazı gazi destanları, daha da esnek olmaya yatkındırlar. *Dede Korkut Kitabı*'nı teşkil eden anlatılar döngüsünün ortasına sıkışmış, Trabzon Bizans Krallığı çevresinde, kuzeydoğu Anadolu uçlarında geçen bir hikâye var .[19] Anlatı, "kana susamış kâfirlerin ülkesine varmadan önce oraya ulaşmış ve bana birkaç kelleyle geri dönecek" bir gelin arayan "gözü pek bir genç adamla", Kan Turalı ile başlar. (Güç arayışı, bu anlatılarda yer alan sevgili arayışında tasvir edildiği şekliyle, arzu peşinde koşmakla yan yanadır.) Fakat bu sert konuşmanın ardından Kan Turalı, Trabzon *tekfur*unun (Bizans hükümdarının) kızına âşık olur ve onun sevgisini kazanmak için üç güçlü kuvvetli yaratığı sebatla yenmeye çalışır. O, bu canavarları usulünce yok edince, tekfur şöyle der: "Tanrı adına, gözlerim bu adamı gördüğü anda ruhum onu sevdi." Fakat tekfur, sözünden döner ve adamlarından 600 kişiyle birlikte, "sınır bölgesinde" ziyafette olan sevgililere saldırır. Genç çift düşmanı püskürtür fakat daha sonra, Kan Turalı hayatının bir kadın tarafından kurtarıldığı gerçeğini kabul edemediği için karşı karşıya gelirler. Fakat öfke dolu genç adam, kısa bir süre sonra, sevgilisi ona "başındaki biti ayağına indiren" bir

ok fırlattığında, bu tutumundan vazgeçer. Artık Kan Turalı'nın yapabileceği tek şey, biraz samimiyetsiz bir şekilde, onu "denediğini" öne sürmektir. Sonra kucaklaşırlar, "birbirlerine tatlı ağızlarını ve öpücüklerini verirler" ve nihayet, Dede Korkut'un müziği ve "İslam'ın cesur savaşçılarının serüvenlerini" nakleden hikâyeleri ile hareketlenen düğün ziyafetine doğru dört nala giderler.

Bu hikâyede gerçek bir kahraman varsa eğer, bu öfkeli erkek savaşçı ruhuyla açıkça alay edilen Kan Turalı değil, Selcen Hatun'dur ve hikâyenin hiçbir yerinde kesin olarak İslam'a döndüğünden bahsedilmez. Selcen'in cesur gaziye duyduğu aşka gelince, bu aşkın, en azından başlangıçta, onun kim olduğu ya da neyi temsil ettiğiyle ilgisi yoktur; okuduğumuza (ve sözlü anlatıların pek çok dinleyicisinin de duymuş olması gerektiğine) göre Selcen, Kan Turalı'yı gördüğünde "dizlerinin bağı çözüldü, kedisi miyavladı, hastalanmış bir buzağı gibi salyası aktı... (ve) dedi ki 'Hak Teala babamın gönlüne merhamet lütfetse de başlık kesip beni bu yiğide verse!"

Gaza için yüreklendirmenin arkasında, Kan Turalı'nın hikâyesi, bir sınır çevresinde kâfirlerle yürütülen ilişkiler hakkındaki karmaşık gerçekler üzerine bir ibret dersi içerir ve şevkli savaşçılar hesabına biraz eğlence sağlar. Bu, bir Akkoyunlu liderinin Turalı isimli oğlunun, Trabzonlu İmparator Alexios III. Komnenos'un kızıyla evlendiği on dördüncü yüzyıl ortalarında özellikle zamanına uygun olmuş olabilir.[20] Bu iki güç, Akkoyunlu tarafının dinî bir renkte gördüğü bir mücadeleye kilitlenmişlerdi fakat bu, böylesi bir birleşmeyi imkânsız kılmadı ve bu birleşme, iki ülke arasında karşılıklı ziyaretlerin ve daha sonra da evliliklerin yolunu açtı. Bu hikâyeyi, salt bu ya da herhangi bir başka evliliğin etrafındaki "gerçek" olayların tahrif edilmiş biçimi olarak görmek, Dede Korkut'u ya da hikâyeyi anlatan her kim ise onun zekâsını fazlasıyla basite indirgemek ve bu zekâya haksızlık etmek olurdu. Fakat kadim bir destan, Orta Çağ sonlarındaki Anadolu'nun gerçeklerine işaret etmek, bu gerçeklere

esnek bir gaza ideolojisi anlayışı dâhilinde anlam yüklemek üzere uyarlanmış gibi görünmektedir. Eğer gaza ideolojisi, hikâyenin başında Kan Turalı'nın anladığı kadar şevkle anlaşılırsa, anlatıcı, mecburen bir çok sürprizle karşılaşılacağını ima ediyor gibi görünmektedir; fakat savaşçı gerçeklere uyum sağladığı için, kendisi de kendisinin yer aldığı taraf da kazançlı çıkar.

1465'de tamamlanan *Düsturname,* hem zaman hem de coğrafya açısından bizi Osmanlılara daha da yakınlaştırır. *Düsturname*'nin, büyük ölçüde özgün olmayan İslam devletleri tarihi içerisine sıkıştırılan özü, şimdiye kadar bahsedilen diğer çalışmalardan çok daha fazla tarihî özgüllük içeren, Aydınoğlu Umur Bey (öl. 1348)'in serüvenleriyle ilgili orijinal bir destandır.[21] Aydınoğulları, Umur Bey'in torunlarına boyun eğdirilene ve toprakları 1425'de Osmanlı Hanedanının topraklarına katılana kadar, Osmanlılarla çeşitli şekillerde işbirliği yapmış ve rekabet etmişlerdir. Bir sonraki Osmanlı kuşağı ise, Umur Bey'in başarılarını kabul etmek konusunda cömert olabilmiş ve hatta onun, Egeli denizciler arasında yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş olan kültünü muhafaza etmekten fayda sağlayabilmiştir. Hem Çanakkale ve hem de İstanbul Boğazı emniyet altına alınana kadar Avrupalı orduların aralıksız saldırılarına maruz kalmış Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmed önderliğinde bir donanma oluşturmaya çalışmakla meşguldü.[22] *Düsturname* Fatih'in en uzun süreli sadrazamı Mahmud Paşa tarafından ısmarlanmış ve belki onu derleyen Enverî'nin ellerinde bu eseri siyasî ve/veya dinî ortodoksi için daha uygun bir hâle getiren bazı değişikliklere uğramış olmalıdır. Ne var ki Enverî'nin bu destan için, ilk başta Umur Bey'in deniz gazisi yoldaşlarından birisinin naklettiği Umur Bey'in yapıp ettiklerinin muhtemelen sözlü bir anlatımı olan kaynağı sürprizlerle doludur. Gazi liderleri Umur ve Sasa arasındaki her iki taraf için de yıkıcı olan mücadele, hiç çekinmeden kaydedilmiştir: Sasa Bey, bir sayfada Ege Bölgesi'ne yapılan öncü akınların lideri olarak yüceltilir-

ken, sonraki sayfada Umur Bey'e karşı Hıristiyanlarla işbirliği yapmakla suçlanmıştır.[23]

Eğer bu örnek, Sasa Bey'in Hıristiyanlarla yaptığı işbirliğini nihayetinde mahkûm ettiği (fakat gazi unvanı ondan alınmamıştır) için göz ardı edilirse *Düsturname*'de anlatılan öteki bir olaya, Bodonitsa baronesinin Umur Bey'e yaptığı iyiliklere dikkat çekebiliriz.[24] Aslında, düşlerinde İslam savaşçılarına âşık olan Bizanslı kadınlar tarafından yapılan böylesi yardım (ve aşk ?) teklifleri gazilere ait bir fantezi gibi görünmektedir ve böylesi anlatılar, maceraperest genç adamları ordulara çekmek ya da onları ordularda tutabilmek amacına hizmet etmiş olabilir. Benzer bir efsane, Osman'ın yoldaşı savaşçılardan biri olan Gazi Rahman hakkındaki bir Osmanlı kroniği ve iddiaya göre Osmanlıların Aydos Kalesi'ni almasına yardımcı olmuş Bizanslı bir kadınla ilintilidir.[25]

Daha da dikkat çekici bir husus, yine *Düsturname*'de kaydedildiği gibi, "gâsıp" İmparator Kantakuzenos (1341 – 1355) ile Aydınoğlu Umur Bey arasındaki ilişkinin mahiyetidir. İmparatorun, gazilerden imparatorluğunu yıkmamalarını rica ettiği ve gazilerin Bizanslı hükümdara üzülmemesini söylediği bir buluşmanın ardından olanları kaynağımız şöyle aktarır: "İmparator ve gaziler konuştular, birbirlerine iyi dileklerini sundular ve kardeş oldular."[26] Umur Bey, bu kardeşlik konusunda o kadar ciddidir ki, Kantakuzenos'un kendisini kızıyla evlendirme teklifini, onunla evlenmek sanki ensest sayılırmış gibi geri çevirir: "Tekfur kardeşimdir, onun kızı benim kızımdır; dinimiz böylesi bir evliliğe izin vermez."[27] Sonrasında güzel prenses, Umur Bey'in ayaklarına kapanıp "beni al, kölen olayım"[28] dediğinde bile yerinden kıpırdamaz. Üzüntüsünü gizlemek için elleriyle yüzünü saklar fakat bir gazi ahlak kurallarını gözetmelidir; kardeşlik ilişkisi bir kere kuruldu mu, bu kardeş kâfirlerin hükümdarı dahi olsa, gazinin yapamayacağı belli şeyler vardır.

Burada niyetim, Anadolu Müslümanları ile Bizanslılar arasında varlığı kuşkusuz olan işbirliği hakkında daha çok kanıt sağlamak değildir. Maksadım, daha ziyade, eylemlerini yüceltmek üzere gaziler tarafından veya arasında üretilen edebiyatın gazi baş kahramanlarını Hıristiyanlarla işbirliği içinde takdim etmeyi çelişkili bulmadığımı göstermektir. Eğer gazi zihniyeti böyleyse, neden onu başka türlü bir şeymiş gibi tasvir etmemiz gereksin?

Öte yandan, gazilerin kâfirleri benimseyebildiklerine bakarak, onların böyle bütün kucaklaşmaları gururla duyurup kaydettiklerini varsaymamalıyız. Kâfirlerle işbirliği yapmanın önünde herhangi bir engel olmayışı kesinlikle sınırsız değildi ve dolayısıyla bu durum romantikleştirilmemelidir. Gazilerin kısa bir süre sonra Hıristiyan komşularıyla yaptıkları her tür ittifakı unutabildikleri zamanlar da vardı. Orhan ile Bitinyalı yerel bir liderin kızının geleneksel olarak aşağı yukarı 1299 yılı dolaylarına tarihlenen düğünü, Osmanlı kroniklerinde keyifle kaydedilmiştir fakat bu kronikler, Orhan'ın Kantakuzenos'un kızıyla (Umur Bey'in geri çevirdiği prenses) yaptığı evlilikle ilgili olarak tümüyle sessiz kalmışlardır. Orhan'ın bu evliliği, Osmanlılar ile Bizans İmparatorluğu'ndaki Kantakuzenos hizbi arasında, Osmanlıların güneydoğu Avrupa'ya doğru genişlemelerinde bir dönüm noktası hâline gelecek olan nispeten uzamış bir işbirliği döneminin bir parçasıydı; ve tüm bu dönem, aşağıda göreceğimiz üzere, Trakya'daki ilk askerî başarılar hakkında çok farklı bir senaryo sunmayı tercih eden Osmanlı tarihlerindeki bir boşluğu gösterir. Öte yandan uzun süre önce zeval bulmuş bir siyasî teşekkülün hikâyesini tarihî kayda geçiren *Düsturname* ise, Kantakuzenos ve Aydınoğlu hanedanı arasındaki anlaşmadan bahsetmek hususunda çekingen değildir.[29]

Tıpkı, kimi zaman bir savaşçıyı bir dervişten ya da bir dervişi bir savaşçıdan ayırt etmenin zor olduğu gibi, bu savaşçı destanları ile kutsal kişilere dair menkabeler arasındaki farkı ayırt etmek her

zaman kolay değildir. Bu zorluklar, bu iki ilahî görev arasındaki hattı belirli bir kolaylıkla geçmiş gibi görünen Sarı Saltuk'un hayat öyküsünde özellikle aşikârdır.

Saltukname, Cem Sultan adına (öl. 1495), on üçüncü yüzyılın efsanevî bir şahsiyeti olan Sarı Saltuk ile ilgili sözlü rivayetleri toplamak üzere seyahat eden Ebu'l-hayr-i Rumî tarafından derlenmiştir. 1480 yılı civarlarında tamamlanan kitap, şüphesiz erken döneme ait bir hayli materyal içerir. Bu eser, İslamiyet öncesi kültürün çeşitli unsurlarının varlığı bağlamında, şimdiye kadar adı geçen eserlerden çok daha "putperest"tir; uçan bir namaz seccadesinden bahsedilen kısa bir bölüm dahi vardır. Daha da önemlisi, Saltuk'un, Hıristiyan kültürlerine karşı sergilediği empati vasıtasıyla Bizanslılar arasından bir çok kişinin Müslüman olmasını sağladığı bir çok örnek mevcuttur. Kâfirleri kılıçtan geçirdiği sayısız savaşa katılır fakat aynı zamanda, tabii ki İstanbul hâlâ Bizans hâkimiyetindeyken, Aya Sofya Kilisesi'ndeki mihraba çıkıp, Ortodoks cemaatini gözyaşlarına boğacak kadar duygulu bir şekilde İncil de okuyabilmektedir.

Bu kutsal şahsiyetler, aslında kültürler arasındaki böylesi ortak uygulamalar (törenler) için eğitilmiştir. Menakıbnâmelerine göre hem Melik Danişmend'e ve hem de Sarı Saltuk'a, gençliklerinde "dört kitap ve yetmiş iki dil"[30] öğretilmiştir. Saltuk'un eylemlerinin asıl amacı nedir? Kâfirleri İslam'a kazandırmak, kalplerde ve ülkelerde İslam hâkimiyetini genişletmek ve daim kılmak. "Yerlilerin daha önce var olan siyasî, dinî, hatta ruhsal yapılarından kendi menfaatleri doğrultusunda yarar sağlamak üzere... onların bu yapılarına kendilerini yavaş yavaş sokan" Yeni Dünya'daki Avrupalılar gibi, Müslüman fatihler (yalnızca Anadolulu olanlar değil) de, rakip ya da alternatif bir anlamlar ve değerler sistemi karşısında zafer kazanılmak isteniyorsa, bu sistemin içine girilmesi, "değiştirilebilir bir kurgu"ya dönüştürülmesi ve böylelikle altüst edilmesi ve ele geçirilmesi gerektiğinin gayet farkındaydılar.[31] Empati, uzlaşma ve do-

ğaçlama, bir dereceye kadar, kâfirleri dine döndürme işini üstlenenlerin kullandıkları araçlar olarak görülebilir. Bununla birlikte, ideolojik değiş-tokuş ve rekabeti, iktidarın hizmetindeki göstergebilimsel oyunculuk hünerine indirgemekten sakınmalıyız. Pozitivist kinizm/olumsuzculuk, bizi öteki hakikatlerle alışverişte bulunmanın ve bunların özümsenmesinin, zorunlu olarak dışlayıcı bir anlamda olmasa da hâlâ kendi tarafının üstünlüğüne inanabilen ve o tarafın hâkimiyetini başarmayı arzulayan ilgili pek çok aktörün temel endişesi olduğunu görmekten alıkoyabilir.

O halde açıkça görülüyor ki, sınır boylarında yaşayan insanlar, inançlarını yaymaya çalışmakla diğer inancın üyelerine karşı uzlaşmacı (mutlaka samimiyetsizce olmayan) davranışlar sergilemek arasında bir çelişki görmediler. Sarı Saltuk gibi dervişlerin menkabelerinden sezilen bir anlayışa göre, bir "hoşgörü" ve (ortodoksinin biraz dışına çıkılarak) ortak yaşam ya da Greenblatt'ın kelimeleriyle "doğaçlama" iklimi mühtediler kazanmak arzusuna engel değildir.[32] Aslında, mümkün olduğu her zaman, diğerlerinin kalplerini ve zihinlerini kazanmak için uzlaşmacı olmak daha zekice bir davranış değil midir? Yüzyıllar boyunca "öteki inanç" ikilemiyle karşı karşıya kalmış sınır boylarında yaşayan insanların bu kavrayıştan mahrum olduklarını iddia etmek neden? Büyük olasılıkla, bu insanlar senkretizmin (bağdaştırmacılığın) meydana getireceği mucizelerin şiddetle farkındaydılar ve, savaşçı destanları gibi, bu iki alana ait sınırların devamlı olarak yeniden çizilmekte olduğunu kabul etmesine karşın onlar karşısında biz ikiliği temelinde işleyen bu menkabelerde yansıyan tam da bu kavrayış idi. Ne de olsa kendine güvenen bir din değiştirici için dünya, "biz" ve "onlar" olarak ayrılmaz, "biz" ve "henüz bizden olmayanlar" ya da "günün birinde bizden olacaklar" diye ayrılır.

Neden gazi ya da dervişlerin, Bizans köylülerini cezbedebilecekken onlarda bir nefret uyandırmak isteyeceklerini düşünelim ki?

Her halükârda, *Saltukname*, din değiştirmeye yönelik bir çağrının açık görüşlü tutum ve davranışlarla bir arada var olduğuna dair çokça kanıt sağlar. Böylesi bir senkretizm, bir toplantı yaparak bunun daha iyi bir "taktik" olduğuna karar veren gazi ve dervişlerden oluşan gizli bir örgüt tarafından planlanmadı. Ne de herhangi biri bu senkretizmi kuramlaştırdı. Bu, İslamî unsurların, bir taraftan Türklerin İslam öncesi inançları, diğer taraftan Anadolu Hıristiyanlığı ile iç içe geçmesi yoluyla kazanılan birikmiş deneyimlerin sonucu olan ortak bir kavrayış olarak görünmektedir.

Aslında, ihtida davetinin diğer unsurlardan çok "lekelenmemiş İslam'ın" temsilcileri tarafından yapılmasını beklemek, tarih-dışı bir varsayım temelinde İslam tarihini yanlış okumak olurdu. Şayet Bağdat ya da Konya'da kâfirleri İslam'a kazandırmayı kendilerine görev edinmiş ulema ve saray mensupları mevcut olmuşsa, bu çok nadirdi. Bu çağrıyı yapanlar daha çok, güneydoğu Avrupa ve güneybatı Anadolu sınırlarındaki çoğunlukla gayrı Sünnî* dervişlerdi. Farklı Anadolu tarikatlarından gelen menakıbnâmelerin mukayesesi, Sünnî tarikatlar ihtida çabaları ile o kadar ilgili görünmez iken, kendi menakıbnâmelerinde kendilerini tasvir edişleri başkalarını dine kazandırma zihniyetini yansıtan, şeriat konusunda sıkı olmayan tarikatların bu konuda neredeyse yalnız olduklarını ortaya koyar.[33]

Burada aslında, kitabî İslam usullerine uygun "doğru" bir inanç ve uygulama dizisini tanımlayabilecek ve uygulatabilecek otorite yapılarının hâkim olmadığı bu bölgelerde ya da nüfusun bu kesimleri arasında, ortodoksi ve heterodoksi arasında bir ayrım yapmanın imkansız değilse de, oldukça zor olduğunu kabul etmeliyiz. Bir kere bizatihi merkezî devletler, değişen derecelerde ortodoksi ile ilgilenir ya da ötekilerini düzeltmekle meşgul olurlar. Belirli bir idari yapı içinde otoritenin sınırlarının tanınması, pragmatizm ve ortodoksi kadar zor-

* Ortodoks yerine Sünnî, unorthodox yerine gayri Sünnî kullanıldı..

layıcı olabilen gelenek ve görenekler, bu bakımdan devletin davranışını belirleyen en önemli unsurlardan birkaçıdır. Yönetimlerin on altıncı yüzyılın başından itibaren ortodoksiyi kabul ettirmeye yönelik yükselen ilgisine bakıldığında, (Sünnî) Osmanlı– (Şiî) Safevi rekabetinin ortaya çıkışına kadar, Batı Asyalı Müslüman-Türk yönetimlerinin, dinî açıdan tamamen yanlışsız olmaya ne kadar az ihtiyaç duyduğu anlaşılabilir. İnançlarında çok daha samimi ve bu inancın yayılmasında çok daha gayretli olmuş olabilirlerse de, fiziksel ve/veya sosyokültürel olarak kurumlaşmış İslam'ın sınırlarındaki bu çevreler içinde kitabî tanımların ve ilmi titizliğin fazla bir yeri yoktu.

Bu bulanık sınırlar en iyi şekilde, ilk Osmanlılar bakımından özellikle ilgisi olan bir çevrede meydana getirilmiş olan bir menakıbnâmede resmedilmiştir. 1358/59'da Elvan Çelebi tarafından yazılmış olan *Menakibü'l-kudsiye*, Selçuklu otoritesine karşı, 1240-41'deki bir dizi kanlı çatışmanın ardından bastırılan bir Türkmen hareketinin lideri olan Baba İlyas'ın ve bazı torunları ile müritlerinin hayatlarından kesitler anlatır.[34] *Düsturnâme* gibi bu da, nispeten daha az efsanevidir; yani Battalnâme, Danişmendnâme ve Saltuknâme anlatılarının destansı döngüsüyle kıyaslandığında, bu eser baş kahramanlarının tarihîliğiyle olduğu gibi onların faaliyetlerine işaret eden olayların gerçekleştiği tarihler ve yerler ile ilgili olarak da daha kesindir. Yazarın kendisi, Vefaî tarikatından olan fakat takipçileri daha çok Babaîler olarak bilinen Baba İlyas'ın torununun çocuğudur.

Osman'ın siyasî topluluğunun hem Bitinya'nın yakın çevresindeki ve hem de daha geniş bir bağlamda batı Anadolu sınırlarındaki komşularıyla olan ilişkileri, bir sonraki bölümde ele alınacak fakat burada, on dördüncü yüzyıl başlarında Bitinya'da mevcudiyetleri kesinlikle belirlenebilen ve Osman ve Orhan'la bir takım bağlantıları bulunan az sayıda dervişin Vefaî-Babaî çevreleriyle bağlantılı olduğunu belirtmeliyiz. Osman'ın erken dönemde kurduğu ittifakın kilit karakterlerinden biri olan Ede Balı, gerçekten de, Baba İlyas'ın ya da torunlarından birinin müridi olarak ismen zikredilir.

Elvan Çelebi, Babaîleri işlerinde son derece başarılı din değiştiriciler olarak sunar. Babaîler, Türkmen kabileleri arasındaki cemaatlerine yol göstermekle kalmamış, Anadolulu Hıristiyanlar ve Yahudiler kadar, pagan Moğolların bazılarının kalplerini ve zihinlerini de kazanabilmişlerdir. Babası Âşık Paşa'nın ölümünü yazarken, Elvan Çelebi, "Ermenilerin, Musevilerin ve Hıristiyanların" ağlayıp "Şeyhimiz nerede?"[35] diye sormalarından daha iyi bir imge bulamamıştır. Tüm bu yaslı insanlar din değiştirmiş dönmeler miydi?[36] Belki. Belki de Elvan Çelebi, onların geçmişlerine dikkat çekmek amacıyla bunu açıkça belirtmemiştir. Fakat muhtemelen Âşık Paşa'nın, tüm gayri Müslimler üzerinde etkili olduğuna işaret etmek istemiştir. Bu kesinlikle imkansız değildi. Baba İlyas'ın müritlerinden biri olan Hacı Bektaş, bazı Hıristiyanlardan Aziz Haralambos olarak saygı görmüştür ve Elvan Çelebi'nin kendisi, bir on altıncı yüzyıl Alman seyyahı tarafından, büyük ihtimalle Çelebi'nin türbesi etrafında yaşayan yerli Hıristiyanlardan duyduklarına dayanarak Aziz George'un bir arkadaşı olarak teşhis edilmiştir.[37]

Çarpıcı olan şu ki, Müslümanlar ve Hıristiyanların bu şekilde ortak azizlere sahip olması, dervişâne şahsiyetlerle sınırlı olmayıp kutsal savaşçıları yani gazileri bile kapsayabilmekteydi. Yenice Vardar (Gianitsa)'ın Rum sakinleri, bu yüzyıla kadar, şimdi anıtmezarının bulunduğu bu kasabadaki üssünden bölgeyi fetheden "Gazi Baba"ya, yani Gazi Evrenos'a hürmet gösterdiler.[38] Ve II. Abdülhamit'in ajanları on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, bu sakin ve gürültüsüz kasabadan gelen "kurucu babaların" bıraktığı mirası yeniden canlandırma süreci kapsamında Söğüt'e gittiklerinde, yerel Hıristiyanlardan bazılarının Ertuğrul'un mezarına büyük saygı göstermelerine şaşırmışlardı.[39]

Babaîlere ve *Menakibü 'l-kudsiye*'ye geri dönüldüğünde, en azından bazı Babaî şahsiyetlerinin, –göçebe Türkmenlere cazip geldiği kanıtlanmış bir bileşim olarak– hem militanca hem de senkretizme

açık bir ihtida faaliyetiyle meşgul olduğu açıktır. Fakat yaymakta oldukları ne tür bir İslam'dı? Bugün Baba İlyas en iyi, bir Türkmen isyanının lideri olarak oynadığı siyasî rol ile tanınmaktadır. Belki de, on altıncı yüzyılda Safevîlerin hakimiyet için rekabet ettiği Anadolu'daki Türkmen kabilelerinin ve Baba İlyas'ın müridlerinden biri olan Hacı Bektaş'ın bıraktığı miras etrafında belirginleşen dev bir Babaî-sonrası tarikatının katı ve militan Şiîliğinden etkilendikleri için, pek çok bilim adamı aşırı Şiî görüşleri hem Babaîlere hem de, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki her türden dervişle onların kabileler arasındaki müritlerine atfetmişlerdir. On altıncı yüzyıldaki Osmanlı merkezî otoritelerinin bakış açısından, Safevîlikten esinlenen Şiîlik, Türkmen kabileleri ve Bektaşî tarikatı ile bir noktada birleşiyordu fakat teleolojik [=gaî, ereksel] eğilimli çağdaş bilimsel araştırmalar, bu Şiîliğin dinî tarihini buradan geriye doğru yazdı. –Şamanizm'in sözde kalıntıları olsunlar veya *Batınî* ezoterizminin ya da Ali'ye duyulan sempatinin sözüm ona etkileri olsunlar– Eski kabilevî inanışların çeşitli unsurları heterodoks olarak tanımlandı ve bu heterodoksluk böylelikle, aşırı bir Şiîlik içerisine paketlenmiş olarak görüldü.[40] Örneğin Köprülü, "bu Türkmenlerin İslam'ı...eski Türklerin putperest gelenekleri, –tasavvuf kisvesi altındaki– aşırı Şiîliğin basit ve popüler bir biçimi ve belirli yerel âdetlerin karışımından meydana gelen bir senkretizmdi"[41] diye yazmıştır. Bu hareket üzerine çalışan en son araştırmacı, Babaîlerin Şiîliği hakkında şüphe uyandırmaya hazırdır fakat Batınî etkileri, aşırılıkçılık ve heterodoksi ile ilgili görüşleri yineler.[42] Revizyonist bir bakış, bütün bunları alt üst etmeye girişmiş ve Babaîlerin de Köprülü ve Gölpınarlı'nın Şiî olarak tasvir ettiği Anadolu tarihindeki çeşitli diğer şahsiyetlerin de "gerçekte" Ortodoks ve Sünnî olduklarını iddia etmiştir.[43]

Elvan Çelebi'nin aile menakıbnâmesi, her iki yönde de delil sağlamaktadır. Bir yandan, Sünnî ortodoksi kavramının ötesine geçen ve sonraki Alevî/Şiî dünya görüşünün bir parçasını oluşturan

motifler vardır. Diğer yandan, Baba İlyas'ın oğullarından birinin adı Ömer ve bir müridinin adı da Osman'dır ki, bu isimlere bir Şiî'nin saygı duyması beklenemez.[44] Batı Anadolu beyliklerinden birinin Şiîliği kabul ettiği iddiası da şüphelidir. Gerçekten de 1349'da Aydınoğlu Hızır Bey tarafından "[Hz.] Muhammed, Ali, Zeynelabidin, Hasan ve Hüseyin adına" imzalanmış bir anlaşma mevcuttur. Fakat, Mevlevî tarikatıyla güçlü bağlara sahip olan ve beylerinden birisi Osman (Hızır Bey'in amcası) adını taşıyan Aydınoğlu hanedanının Şiîliği benimsemiş olması imkânsızdır.[45] Belki de Hızır Bey, İlhanlı Olcaytu gibi, aile içerisinde özel bir örnek teşkil ediyordu; fakat öyle olsa bile, Hızır Bey'in Şiî olduğunu ispat etmek için, belki de Şiî geleneği açısından daha önemli olan fakat aynı zamanda Sünnîlerin de kesinlikle hürmet ettiği bir isim listesinden daha fazla kanıt gerekmektedir.

Türk milliyetçi-laik ideolojisi ile savaşkan fakat hoşgörülü İç Asyalı göçebeye dair Şarkiyatçı imgeleri, mezhep taassubunun olmayışının, Müslüman dünyası içerisindeki Türklerin millî bir özelliği olarak tanımlanmasına yol açtı. Fakat Sultan Selim ve Şah İsmail, Türklerin de herkes kadar mezhepçiliğe yatkın olduğunun yeterli kanıtları sayılmalıdırlar. Şah İsmail'in Türkmen takipçileri, Ortodoks Sünnî bir bakış açısından alabildiğine şeriat karşıtı olarak görünebilir fakat onlar, göçebe kabilelerin kendi "doğru" yolları uğruna şiddete başvurmanın dışında kalmadığını gösterirler. Geçerli olduğu kadarıyla ilk Müslüman-Türk devletlerinde mezhep ayrımcılığının bulunmayışı, on altıncı yüzyıla kadar mezhepçiliği anlamsız ya da pragmatik açıdan sakıncalı kılan tarihî koşulların bir sonucu olarak görülmelidir.

On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu'nun dinî manzarası, basit bir Sünnî-Şiî ayırımının imkân tanıyacağı katıksız sınıflandırmalardan çok daha karmaşık görünmektedir. Bu bağlamda, inancın belirli bir unsuru heterodoks olarak tanımlanabilseydi bile,

bunun, genellikle varsayıldığı gibi, zorunlu olarak "Şiî" bir unsur olması gerekmez; ortodoksi ve heterodoksi sorunları, anlamlı olsalar bile, bir Sünnî/Şiî mezhepçiliğinin çizgileri boyunca formüle edilmemelidir. Diğer yandan, kitabî bir ortodoksinin yerleşik kurallarına ters düşen her eylemde ya da inanış belirtisinde "heterodoksi"yi görmek de aynı şekilde yanıltıcıdır. Baş kahramanlarımızın bakış açısına göre şimdiye kadar, en azından onlara göre içerisinde kalacakları ya da dışına çıkacakları belirgin sınırları olan böylesi bir ortodoksi tesis edilmemiştir. Belki de, on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dinî tarihi kısmen, doktrinsiz olmakla doktrin meraklısı olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulatmaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir "metadoksi" olarak kavramsallaştırılmalıdır. Sınır bölgesi güçlerinden hiç birinin bu tür bir merakı olmuş gibi görünmemektedir. Osmanlı bilginleri ve devlet adamları arasında, atalarının bazı uygulamalarının dinen doğruluğu ile ilgili bir tartışmanın ortaya çıkması çok daha sonradır.

Dindarlığın "doğru" şekliyle ilgili olarak nerede durmuş olurlarsa olsunlar, Bitinya'ya komşu olan beyliklerin savaşçı liderleri, yer aldıkları taraf konusunda kendilerinden şüphe etmiyorlardı. Bu emirliklerden kalan epigrafik ve unvanlarla ilgili kanıtlara yüzeysel bir bakış, onların İslam inancının savunuculuğunu ve gaza gibi bu inançla ilgili ilkeleri gönülden kabul etmiş olduklarını ortaya koyar. Daha 1270'lerde Anadolu'nun batısına yerleşmiş olan Germiyan ailesinden bir beye Hüsameddin yani "Dinin Kılıcı" deniliyordu. Aynı ailenin, 1277 Elbistan Savaşı'nda Memluklulara esir düşmüş bir başka üyesinin adı Şihabeddin (Dinin Alevi) Gazi idi.[46] Kastamonu'daki Çobanoğlu ailesinden Muzaffereddin Yavlak Arslan (Dinin Zafer Kazananı, Korkunç Aslan, öl. 1291)'a, 1285-86'da

tamamlanmış ve kendisine ithaf edilmiş bir kitapta *nasırü'l-guzat* (gazilerin yardımcısı) olarak hitap edilmiştir.[47] Uç beylerinin beyi sıfatıyla, "yardım" ettiği gazilerden biri pekâlâ, o civarda yerleşmiş Osman Bey olabilir; her halükârda, Osman'ın kaydedilmiş ilk savaşındaki bir savaşçı yoldaşı, Yavlak Arslan'ın oğullarından biriydi.[48] Germiyan hanedanının, bir süre için öteki beyliklerin metbuu rolünü oynadığı nihai payitahtları olan Kütahya'da, 1314'den kalma bir kitabe bize, Mübarizeddin, "Dinin Savaşçısı" unvanını taşıyan Umur Bey adlı biri tarafından bir medrese inşa ettirildiği bilgisini aktarır.[49] Aynı unvan, Germiyan kuvvetlerinin komutanı olarak Ege Bölgesi'ne gönderilmiş olan Aydınoğlu Mehmet Bey tarafından da kullanılıyordu. Savaşçı bir arkadaşı ve Birgi'nin gerçek fatihi olan Sasa Bey ile bozuşmalarının ardından Mehmet Bey, kendi hâkimiyetini tesis ettiği ve 1312'de bir cami inşa ettirdiği bu şehrin yönetimini eline almıştır. Bu caminin kitabesi onu, Tanrı yolunda bir gazi (*el-gazi fî sebîlillah*) olarak tanımlar.[50] Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin torunu Arif Çelebi, 1312 ve 1319 yılları arasında manevi otoritesini tesis etmek için Konya'dan sınır bölgelerine seyahat ettiğinde, aynı beyden gazilerin efendisi olarak bahsediyordu. Bitinya'nın kuzeyinde, Gazi Çelebi adında biri, kızının onun yerine geçtiği 1322'deki ölümüne kadar Sinop'u yönetti.[51]

Bu kerameti kendinden menkul din savunucuları, geride, bazı müminlerin ölçütlerine uymak açısından imrenilecek epeyce şey bırakmış olabilirler: Mevlevi Arif Çelebi, Kur'an okunduğu sırada kölelerle meşgul olan Germiyan beyine öfkelenip, kampındaki çadırları uçurup sürüklemek için olağanüstü güçlerini serbest bırakmıştı.[52] Faslı seyyah İbni Battuta, Aydınoğlu'nun Birgi'deki sarayında, Musevi bir doktora, Müslüman âlimlerden daha çok saygı gösterildiğini gördüğü için duyguları incindi.[53] Buna rağmen, besbelli ki bilginler böylesi şüpheli davranışları nedeniyle beylerin unvanlarının ellerinden alınması gerektiğini düşünmediler. Ne de olsa, gazi un-

vanı, Aydınoğlu Mehmet Bey'in ismi ya da güya henüz ideolojinin etkisinin öncesinde bulunan Osmanlı Bursasındaki 1337 kitabesinden çok daha tuhaf yerlerde görülmüştü. "1213'de Bayburt'un heybetli surlarını inşa ettiren ve... Kilikyalı bir Ermeni kralı tarafından hapsedilme ve ilkin onun sonra da bir Trabzon imparatorunun bir çeşit tâbii olma talihsizliğini yaşayan ve oğlu bir Gürcü kraliçesiyle evlenmek üzere vaftiz edilen, Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın oğlu" Melik Mugiseddin (Dinin Yardımcısı) Tuğrulşah (öl. 1225) "öyle anlaşılıyor ki, duvarlarında hâlâ kendisinin bir gazi ilan edildiği yeni kalesinin içinde, bugün hâlâ var olan bir Ortodoks kilisesinin yapımına izin vermiş (veya hatta malî destek sağlamış) idi."[54],

Bu kaynaklardan hiç biri doğrudan Osmanlılarla ilgili değildir. Ne gazi irfanı ne de menakıbnameler, doğrudan doğruya tarihî kanıt olarak yorumlanabilecek herhangi bir şekilde Osman'dan bahseder. Beyliklerle ilgili çalışmalar, Osmanlı tarihinin yalnızca Orhan'ın hükümranlığı dönemindeki spesifik olaylarına ışık tutmaya başladı. O halde biz, bu kaynakları ihmal edebilir ve dikkatimizi yalnızca Osman ve onun dönemindeki Bitinya hakkındaki sağlam delillere yöneltebilir miyiz?

Bu soruya olumlu bir cevap vermek için, Anadolu'daki bazı göçebe grupların, en azından Osman'ın önderliğindeki böyle bir grubun, Anadolu-Türk uç boyu toplumunun geri kalanıyla hiçbir ya da yalnızca göz ardı edilebilir kültürel bağları ve benzerlikleri olduğunu varsaymamız gerekecektir. Böylesi bir varsayım için gerekçemiz yoktur. Belki de ilk Osmanlı göçebeleri, incelikten mahrum bir çevrenin kaba saba üyeleri idiler; Müslüman-Türk kimliğiyle ilişkili olduklarını savunmak, zorunlu olarak "yüksek ideallere" bağlı olmalarını ya da "lekelenmemiş İslam" temeline dayanmalarını gerektirmez. Yine de, makul bir şekilde, Seyyid Battal Gazi'nin ya da Melik Danişmend'in efsanevî serüvenlerinden haberdar oldukları ya da uç kültürünün benzer unsurlarının onlara da ulaştığı varsayılabilir.

"Kültürü" bir kenara bırakırsak, örneğin, Menteşe savaşçılarının serüvenleri hakkındaki haberler, Aydınoğlu hanedanının Ege maceraları ya da Sinoplu Gazi Çelebi'nin topladığı efsanevî ganimet hakkındaki haberler onlara ulaşmamış mıydı? Aydınoğlu Umur Bey'in gemisinin adının "gazi" olduğunu duymamışlar mıydı?

Yahut, Bizanslılar veya diğer Hıristiyan güçleriyle işbirliği yapmanın cazip göründüğü bir dönemde onlar da bu güçlerle işbirliği yapmış olduklarından, bu grupların hiçbiri gazi değil miydi? Gazayı nasıl tanımlarsak tanımlayalım, Osman'ın bu komşularının kullandıkları unvanlarda ve kitabelerde kendilerini ifade etme biçiminden, kendilerini gazi olarak gördükleri ya da en azından gazi olmak için güvenilir bir savları olduğunu düşündükleri açıkça anlaşılmaktadır. Osmanlı Beyliği'nin, daha başlangıçtan itibaren Bizanslı komşuları kadar Müslüman-Türk komşularıyla da rekabet hâlinde olduğunu dikkate aldığımızda, bu beylik zamanından kalan en eski belgenin, beyinin "dinin savunucusu" olduğu iddiasını yansıtması şaşırtıcı değildir. Yazılı kanıt olmaması halinde bile, Osman ve savaşçılarının, bölgesel bir güç olma isteğiyle siyasî arenaya çıktıkları sırada, sınır bölgelerinin dilinden ve kanunundan habersiz olduklarını ya da iddialarını bu terimler çerçevesinde ifade etmediklerini hayal etmek çok zordur.

İlk Osmanlıların bu zümreye dâhil olup olmamaları bir yana, Orta Çağ İslam dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Anadolu'da da, İslam adına savaşan gaziler olduklarını iddia eden savaşçıların var olduğu açıktır. Bir sonraki bölümde, bu savaşçılara Orta Çağ Anadolusunun tarihî bir gerçekliğinin bir parçası, belirli bir tarihî bağlamdaki sosyal tipler olarak daha yakından bakacağız. Burada, gazanın anlamını keşfetme işine devam etmeliyiz. Bu savaşçılar ve onların destekçileri, içinde bulundukları mücadelenin ne tür bir mücadele olduğunu tahayyül ediyorlardı?

Gazayla ilgili olarak belirtilmesi gereken ilk şey, bir önceki bölümde adı geçen tüm bilim adamları, sanki aralarında kayda değer hiçbir farklılık yokmuş gibi bu iki terimi birbirinin yerine ya da her iki terim için İngilizce'deki "holy war" (kutsal savaş) terimini kullansalar da, gazanın *cihad*'la eş anlamlı olmadığıdır. Fakat hem [gazanın mahiyetine dair] dinî eserlerde ve hem de halkın muhayyilesinde böyle bir farklılık açıkça mevcuttur.[55] İster eğitimli bir Müslüman açısından isterse (zannederim kendisi gibi dinleyicileri de) ciddi bir eğitim almamış olması muhtemel bir uç hikayeleri anlatıcısı açısından olsun, bu iki terim örtüşmez. "Cihad" kelimesi, yukarıda tahlil edilen uç anlatılarında veya aşağıda tahlil edilecek olan erken dönem Osmanlı kroniklerinde nadiren kullanılır; kaynaklar iki terimi açıkça ayırt etmişlerdir.

Konu hakkındaki son çalışmalar, cihadın darü'l-İslam'ı genişletmek üzere sürekli olarak savaşmak ya da sürekli savaş durumunu kabul etmiş bir zihniyet olarak anlaşılmaması gerektiğini göstermiştir.[56] Darü'l-harb ve darü'l-İslam arasında ebedî bir düşmanlık olduğu ve böylelikle tüm Müslümanların, Müslüman olmayan ülkelere karşı daimi bir savaşı sürdürme görevini üstlendikleri varsayımı geçerli değildir. Böylesi bir bakış açısı, hem eğitimli/merkeziyetçi muhitlerin hem de sınır çevresinin bu kavramlar hakkındaki fikirlerinin baştan savma bir karikatüründen başka bir şey değildir. Kafirlerle uzlaşma ve uyumun, İslamî "milletler arası hukuk"un sınırları dışında olması mecburiyeti yoktu. Uçların (ve buralara ait gaza ve cihad anlayışlarının) doğal olarak merkezî güçlerden daha az ya da daha çok uzlaşmacı olduğu söylenemez; bu iki güç arasında bu sorun üzerinde çatışma çıkardı, çünkü savaşın gerektirdikleri ve uzlaşma bu iki karar alma mevkiinde her zaman çakışmazdı. Bununla birlikte merkezî güçler genellikle, sınır bölgesindekilerin ilkelerinden farklı a priori etik-siyasî ilkelerden ziyade tarihî sebepler dolayısıyla daha uzlaşmacıdırlar.

Ayrıca çoğu dinî kurallara dair kaynakta cihad, İslam dünyası ya da ümmetin huzuru tehdit altında olduğunda deruhte edilen bir savaş olarak tanımlanır. Bu nedenle cihadın, sömürgeci Avrupa'nın tecavüzlerinin gaza değil cihad adına girişilen hareketlerle karşılaştığı on dokuzuncu yüzyıl boyunca daha belirgin hâle gelen savunmacı bir niteliği vardı. Yine de, saldırgan ya da savunmacı bir savaş olarak cihad ile ilgili olarak yapılan tartışma, en azından askerî mantık bakımından, bu iki nitelik arasında bir ayrım yapmanın her zaman kolay olmadığını gözden kaçırır. Ya "önleyici saldırı"yı nasıl değerlendirmeli? Bu saldırıya mı yoksa savunmaya mı yöneliktir? Yahut da, "en iyi savunma saldırıdır" özdeyişi nasıl ele alınmalıdır? Saldırı bir savunma stratejisi olarak görülebilir mi?[57] Belirli büyüklükteki haysiyet sahibi her devletin "dünya hâkimiyeti" iddiasında bulunabildiği bir dünyada, insanlardan, "ihlal edilemez" sınırlara sahip "ebedi" yurtlardaki ulus devletlerden oluşan bir dünyada tanımlandığı şekliyle savunma ve saldırı kavramlarıyla iş görmelerini beklemek mantıklı mıdır? Bundan dolayı Orta Çağ Anadolusu sınırları bağlamında, cihadın saldırgan veya savunmacı bir girişim oluşuna dair bir tartışma, bir dereceye kadar akademik olacaktır.

Bununla beraber, gaza teriminin, nihai hedefi İslam'ın gücünü yaymak (ya da en azından savaşçılar ve destekçileri böyle olduğunu hayal etmiş olabilirler) olan düzensiz akınlar yapma etkinliğini ima etmesi suretiyle, cihad ve gaza arasındaki bir farklılık muhafaza edilmiştir. Neticede gaza aslında yalnızca "yağmacı akın" ya da "yabancı topraklara yapılan yolculuk"[58] anlamını taşıyordu. Kelimenin ne zaman münhasıran dinî bir çağrışım kazandığı ya da anlamındaki bu dönüşümün on dördüncü yüzyıla gelindiğinde tamamlanmış olup olmadığı hiç de kesin değildir. O zaman bile gaza, cihaddan daha az önemli bir kategoridir. Dinî kitaplar (ilmihaller) gazayı daha az önemli bir *farz* olarak tanımlar; yani, gazaya iştirak etmek, cihad örneğinde olduğu gibi, Müslüman topluluğuna dâhil

olan herkes için zorunlu değildi. Yakınlarda keşfedilen on dördüncü yüzyılın batı Anadolusuna ait bir ilmihal kitabı, bu çevrede aynı anlayışın hâkim olduğunu ortaya çıkarmıştır.[59]

Mamafih, bu ilmihalin ortaya koyduğu çok daha çarpıcı husus, hukuka sıkı sıkıya uygun bir şekilde tanımlandığında bile gazanın, bazı çağdaş bilim adamlarının din savaşçılarına men ettiği belli uygulamaları dışlamadığıdır. Bu risale, gazadan sağlanan ödülün bölüşülmesini belirleyen kuralları tasvir ederken, hiçbir çekince duymadan ganimetin elde edilmesine katkı sağlamış olmaları halinde "kâfirlerin payı"ndan bahseder.

Doğal olarak, kuralların kendileri gayet iyi bilinse ve içlerinde bir parça pragmatizm barındırıyor olsalar da, sınır bölgelerinin gündelik işlerinin böylesi ilmihallerde saptanmış çoğu ölçüte uyması beklenemez. Aslında, bu gibi eserlerin meydana getirilmesinin sebebi de bu olmalıdır; tüm kurallar içselleştirilmiş ve tatbik edilmiş olsaydı ilmihallere ve kanunnamelere kim ihtiyaç duyardı? Gaza zihniyetine sahip kişilerin gerçek davranışı; gazilerin (zorunlu olarak doğru bir şekilde olmasa da ve büyük ölçüde sözlü nakil yoluyla) aşina oldukları düstur haline gelmiş kuralların, kişisel olarak ya da gazi kültürü yoluyla bildikleri örneklere öykünmenin ve onur ve zafer gibi ortak ahlak kuralları kadar, anın kendine has koşullarından doğan diğer çeşitli düşüncelerin bir birleşimi olmalıdır. Zaman zaman bu unsurlardan biri yekdiğeriyle çelişmiş olabilir ve başarılı bir lider, muhtemelen böylesi çatışmalara, kendi otoritesine yönelik meşruiyet sorunlarının ortaya çıkmasına ya da fiyaskoya meydan vermeden en uygun çözümleri getiren kişi olmuştur.

Potansiyel olarak ya da zaman zaman fiilen çelişen normları olmayan herhangi bir ideolojik bir bileşiğin varlığını düşünmek zordur. Mesela, demokrasi kavram ve kurallarını [ethos] iyice özümsemiş modern toplumlarda "bireysel özgürlükler" ve "kamu düzeni" ilkeleri arasında daima bir gerilim yok mudur? Keza, Orta Çağ toplumları,

bazı buyurgan çözümlerin uygulanması, farklı menfaat grupları arasındaki karmaşık müzakereler, öncelikler üzerinde sağlanan bazı uzlaşmalar ya da benzer vasıtalar yoluyla, hiç değilse geçici olarak ya da nüfusun belli kesimleri arasında biri bir diğeri aleyhine dönebilen fakat aynı zamanda dengelenebilen değerleri muhafaza ettiler. Orta Çağ batı Asya'sının ve Doğu Avrupa'nın sınır bölgelerinin ideolojik matrisinde büyük bir güç olmuş olabilmişse dahi, kişinin "dininin savunucusu olması", bu sahnedeki tarihî aktörlerin yegâne işi ya da tek bir amaca yönelik bir gayret olarak asla işlev göremezdi.

Bu, Müslümanlar için olduğu kadar gayri Müslimler için de doğrudur. Aslında, her iki tarafın savaşçılarının sergilediği davranış kurallarının ve düşüncelerin doğasında, örneğin "öteki tarafın" sınır kültürünü bir an için görebilmemize imkân veren sınır bölgesi savaşçısı Digenis Akritas'a dair Bizans efsanesinin gösterdiği gibi, bazı paralellikler bulunabilir. Böylesi paralelliklerin en önemli sebeplerinden biri, pek çok bilim adamının vurguladığı gibi, her iki taraftaki sosyokültürel oluşumların, şiddetin oynadığı rolü dışarıda bırakmayan yakın ilişkiler içinde ve yoğun bir değiş tokuş etkinliği ile geçen yüzyıllar boyunca, geleneklerini geliştirdikleri gerçeğidir.[60] Burada aynı zamanda değişen sınırlar, bağlılıklar ve kimliklerin oynadığı rol de vurgulanmalıdır. Belirli herhangi bir anda, sınırın her iki tarafında yer alan halktan bir kısmı, savaşçılar veya diğerleri, öteki tarafın kültürel geleneklerini çok iyi bilen ve fakat şimdi gönüllü veya cebren beri tarafa katkı yapmak konumunda bulunan yeni gelen kişiler –din değiştirenler, köleler ya da yakın zamanda boyun eğdirilmiş insanlar– olabilirdi. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Bizans'ın kültürel hayatını çalışan bir araştırmacının, Digenis Akritas efsanesiyle ilgili ilham verici çalışmasında "uç bölgesinin uzun süredir varolması"nın belirginleştirdiği bir "mertebe anlayış" bulması şaşırtıcı değildir; "...Bizans ucu, ülkenin geri kalan kısmından farklıydı. Diğer bilim adamları tarafından ön-

ceden gözlemlenmiş olduğu gibi, Bizans-Arap [ya da Bizans-Türk] sınır bölgeleri nitelik itibariyle, özgül kültürel, sosyal ve ekonomik özellikler geliştirmeleri bakımından arkalarında kalan topraklardan farklıydı."[61]

Müslüman gazi destanları gibi Bizans sınır beyinin hikâyesi de, dinî terimlerle tanımlanmış ikili bir "biz" ve "onlar" evreni sunar. Bununla birlikte, savaş hâlindeki bu iki dünya arasındaki hat, katılığından ziyade geçilebilmesindeki rahatlık bakımından dikkat çekicidir. Digenis Akritas, Kan Turalı'nın hikâyesindeki Trabzonlu prenses gibi, dindarlığından değil aşkından dolayı taraf değiştiren babasının bir zamanlar Müslüman oluşundan ve büyükbabalarının da Pavlusçu sapkınlar olmasından kesinlikle utanç duymuyordu.[62] Elbette, kahramanın adı, Digenis (İki-Kanlı), *Danişmendnâme*'deki Artuhi ve Efromiya'nin isimlerinin de olduğu gibi, geçmişinin sürekli bir hatırlatıcısıdır. Hem Hıristiyanların ve hem de Müslümanların kutsal savaş destanları, yücelttikleri siyasî toplulukların içericiliğini örtbas etmeye çalışmaktan çok, sınır bölgelerinin bu koşullarında kimliklerin akışkanlığını ve içerme imkânını vurgularlar.

Bu zengin metinlerde yer alan baş kahramanın karışık kökenlere sahip olması motifi, kesinlikle etnik karışıma dair bir "işarete" indirgenemez. Kahramanın kökenlerinin muğlaklığı pekâlâ, tarihî halk kültürünün harfi harfine okunmalarında yegâne odak noktası olan etnik bir muğlaklıktan ziyade veya ona ek olarak her tür toplumsal muğlaklık için bir mecaz işlevini görebilir.[63] Kirli ve kutsalın, olağanın ardında yatan şeyin iki yüzünün birbiriyle bağlantılı olması, antropolojist Mary Douglas'ın ya da *La dame aux camélias* romanının okuyucuları için âşikâr olmalıdır; bundan ötürü katışıklık ve muğlaklık vasıfları, bir Digenis'te ya da Danişmend'in yoldaşlarında somutlaşan kutsallığı ifade edebilir. Sınır efsanelerinin yukarıdaki yorumunun konuyla ilgili tek ya da en ayrıcalıklı metin olduğu kastedilmiyorsa da, etnik akışkanlığın Orta Çağ Anadolusunda-

ki toplumsal muğlaklığı yansıtan anlamlı ve yaygın bir mecaz olarak seçilmesinin tamamen keyfî olamayacağı konusunda ısrarlıyım.

Sınır çevrelerindeki kimliklerin yoğrulabilirliğine ek olarak, bu kimlikler daha büyük bir manzarada bir mücadele içinde gibi görünebilirlerse de, farklı kimliklerden gelen insanların, belirli herhangi bir anda ortak girişimlerde bulunmaları ihtimalinin varit olduğunu belirtmeliyiz. Gerçekten de, çağdaş bilim adamlarının kâfirlerle işbirliği yapmanın ya da onlara hoşgörü göstermenin gaza ruhu ile bağdaşmazlığı hakkındaki iddialarının aksine, bu iki sözde uyumsuz tutumun sergiledikleri uyum, uç edebiyatında, gaza ruhuyla ilgili temel bir meseleyi ortaya koyan bir tema olmuş görünmektedir: Bu, başka şeylerin yanında, gönülleri ve zihinleri kazanma girişimidir; temiz kalpli kâfirlerin cemaatinize katılma olasılığı her zaman vardır. Onun ölünceye kadar düşmanınız olması kesin değildir.

Gaza anlatılarında –gerçek, mecazî ya da her iki anlamda– böylesi işbirliğine dair sayısız örnek mevcuttur. Umur Bey ve Kantakuzenos ile Köse Mihal ve Osman örneklerinden daha önce bahsetmiştim. Wittek de, Nicetas adlı bir Rum ile Saladinus [Selahaddin] adlı biri arasında 1278 civarlarında Karya sahilinde ki gibi, ortaklaşa yapılan girişimlerin mümkün olduğunu açıkça belirtmiştir.[64] Daha sonraki Ortodoks çevrelerde çok daha bilinçli ve bilgili bir şekilde oluşturulan *gazavâtnâmelerde* bile, bir kâfirle dostça bir ilişki geliştirilmesi uygunsuz görülmemiştir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman'ın Kaptan-ı Deryası Barbaros Hayrettin Paşa'nın maceralarında, denizci gaziler çok sayıda Hıristiyan gemisini ve ünlü Kaptan Ferando dâhil olmak üzere kaptanlarını ele geçirirler. Bu cesur kâfirin yaralı olduğunu gördüğünde Paşa, iyileşene kadar " [Cezayir'deki] sarayında bir binanın boşaltılıp Ferando'ya tahsis edilmesini ve onu cerrahların ziyaret etmesini ve tüm gün ona hizmette bulunmalarını" emreder.[65]

Akdenizli korsan gemilerini anlatan on yedinci yüzyıl sonlarına ait bir kısa hikâye, zorunlulukların, Hıristiyan-Müslüman işbirliğinden Müslüman inancının savunuculuğuna geçişi nasıl ani fakat nispeten sorunsuz kılabildiğini gösterir.[66] Hikâyenin yazarı bize, kendisiyle beraber bazı Müslümanların, İskenderiye'den İstanbul'a giderken Hıristiyan korsanlar tarafından ele geçirildiğini anlatır. Anlatının çok şaşırtıcı bir dönüşüyle, korsan gemisinin muhafızı, hikâyenin baş kahramanı hâline gelir; Müslüman esirleri serbest bırakır ve beraberindeki bazı "kâfir" gemici arkadaşlarıyla birlikte onlara denizlerdeki şerefli ve kazançlı maceralarında önderlik eder. Muhafız dâhil olmak üzere Hıristiyan denizcilerden bir grup olarak, "pis kâfirler" diye bahsedilir; dünya dinî kimliğe dayanan çatışmacı bir ikicilik içerisinde, "biz" ve "onlar" olmak üzere ikiye bölünmüştür. Fakat, bu bölünmüşlük, "öteki dünya"dan bireylerle işbirliği ve arkadaşlık ilişkileri kurma imkânını dışarıda bırakmıyordu. Tıpkı hikâyenin yarısını da geçtikten sonra kendisinin Müslümanlığını ilan eden muhafız gibi, bu bireylerin eninde sonunda size katılması ve aynı dava için savaşması her zaman mümkündü. Ve hikâyenin yazarı, muhafızın ihtidasından önce bile, kendisi de dâhil olmak üzere Hıristiyan ve (serbest bırakılan) Müslüman gemicilerin, muhafız-kaptanın liderliğindeki ortak girişimleri için gaza kelimesini kullanmakta hiç tereddüt göstermez.

Bunun yayılmacı inançlardan beklenmesi son derecede tabiidir ve bu, inançlarının temel ilkelerinden birini, yani gerçek din olması nedeniyle tüm insanların Müslüman olarak doğduğunu bilmeleri için ilahiyatçı olmaları gerekmeyen Müslümanlar açısından şaşırtıcı bir şey de değildir. (Ancak bu sayede *kul* sistemi gerçekleştirdiği gelişmeyi kaydetmiştir. Bu sistem vasıtasıyla, on dördüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar binlerce gayrimüslim köleleştirilmiş ya da devşirilmiş, İslam'a döndürülmüş ve en yüksek mertebeler dâhil olmak üzere Osmanlı Devleti'nin askerî ve idarî kadro-

larında, Osmanlı hanedanının kulları ya da hizmetkârları olarak görev yapmaları için eğitilmişlerdir. Bu eski kâfirlere elbette güvenebilirdiniz çünkü her insanın en içteki doğasına, yani *fitrat*ına uygun olan İslam'ın doğru yolunu onlara bir kere gösterdikten sonra, doğal eğilimlerine uygun olarak bu yolu takip edeceklerdir.)

Bu beraberlik eylemlerinde yalnızca soğukkanlı bir şekilde gelecekte sağlanacak kazançlara yönelik yapılan hesapları görmek yanlış olacaktır. Barbaros hikâyelerinin işaret ettiği gibi, yanlış tarafta bulunsalar bile, öteki taraftakilerin yiğitliğini ya da vicdanını, yeteneklerini yahut ilişkilerini veya mizacını, güzelliğini ya da basit insanî sıcaklığını takdir edecek birileri elbette var olmuştur. Yirminci yüzyıl içerisinde Anadolu topraklarında Türkler ve Yunanlılar arasında gerçekleşen şiddetli savaşı takip eden top yekûn ve acımasız parçalanma sonrasında oluşan edebiyat dahî, iki halk arasında karmaşık düşmanlık ve muhabbet, baskı ve dayanışma ilişkilerine yer vermiştir.[67]

Diğer yandan, uçlardaki iki tarafın neticede kanlı savaşlar yaptıkları unutulmamalıdır. Karmaşık ilişkiler gelişti, beraber yaşamak ve işbirliği mümkün oldu fakat uzun vadede halkların davranışı, hiç değilse kısmen, aralarındaki mücadeleye göre şekillenmiş ya da ona uyum sağlamıştır. Sınırın iki tarafı, yüzyıllar boyunca, birbiriyle çakışan toplumsal ve kültürel etkileşim düzlemlerine şekil vermişti ve belli açılardan, birbirlerine "kendi" topluluklarındaki belirli unsurlardan çok daha fazla yakınlık içerisinde yaşadılar. Uç, "dinlerin, ırkların ve kültürlerin eridiği hakiki bir potaydı."[68] Fakat Orta Çağ Anadolusuna dair milliyetçi dışlayıcı tasvire,[69] dışlayıcı olmayan bu tür bir görüşle karşılık verirken, heyecana kapılmamalı ve kendini şu veya bu tarafla özleştirmek temelinde birbiriyle savaşan iki tarafın var olduğu unutulmamalıdır. Örneğin, yerleşik halkların bakış açılarıyla yazılmış kaynaklardaki önyargıları başarılı bir şekilde tasvir ettiği bir makalesinde Keith Hopwood, neredeyse, bu iki halk ve

onların "yaşam tarzları" arasındaki çatışma örüntüsü olarak algıladığımız şeyin, yalnızca, Romalı Bizanslı vb. şehirli önyargısıyla yazan tarihçilerin yanlış anlamalarından ve gerçeği çarpıtarak yazdıkları metinlerden kaynaklandığını söyler: "çoban göçebe ile yerleşik çiftçi arasındaki çatışma yerleşik uygarlığa ait bir kavramdır ve... pek çok yerde göçebe ile çiftçi arasında uzlaşma her iki taraf için de kazançlıdır."[70] Uzlaşma ve beraber yaşama mümkündü ve tarihçilerin bugüne kadar kabul ettiklerinden çok daha sıklıkla gerçekleşmişti; kimlikler değişmiş, içericilik yaygınlamış ve heterojenlik hor görülmemiştir. Yine de, düşmanlıklar ve dışlamalar, aynı çevrenin bir parçasıydı ya da olabilirdi ve içericiliğin sınır anlatılarındaki ya da gerçekteki ağırlığı ne olursa olsun, bunun abartılmamasına dikkat edilmelidir.

İçericiliğin de ötesinde, Osman hakkında kaydedilen en erken anlatılarda olduğu gibi[71], bir "şerefli davranma kuralı, Digenes'te sınır bölgesi toplumları için bir tür lingua franca [ortak dil] olarak hizmet etmiştir." Kendisini bir gazi olarak resmeden bu rivayetlerde Osman, kendisine karşı bir komplo hazırlığına girişene kadar Hıristiyan komşusu Bilecik tekfuru ile dostça ilişkiler içindeydi. Bir başka anlatıma göre ilişkilerin kopması, Hıristiyan tekfurun Osman'a küstahça muamele etmesi nedeniyle vuku bulmuştur. Eğer gazi kimliği kâfirlere karşı ayırım yapmaksızın savaşmayı emretseydi, Osman Hıristiyanlara saldırmak için bir nedene ihtiyaç duymazdı; fakat ancak Bizanslı komşuları onursuzca hareket ettiklerinde bu gazi onlara karşı harekete geçmiştir. Dolayısıyla, Osman içten gelen otomatik bir mecburiyet nedeniyle kâfirlerin işini bitirmek üzere değil, itimadın veya âdâb-ı muaşeretin ihlali nedeniyle askerî eyleme sürüklenmiştir.

Bu kroniklerin en destanî ve "Osmannâme" olarak nitelendirilebilecek ilk bölümlerine baktığımızda, tıpkı Digenis'in asıl düşmanlarının Müslümanlardan çok "apelatai" [sığır hırsızı, haydut vb.] olması gibi, Osman'ın düşmanlığının, Bitinyalı Hıristiyanlardan çok,

öncelikle doğrudan "Tatarlara" yönelik olduğu da dikkat çekicidir.[72] Bu daha önemli düşmanlık, Timur'un Anadolu'yu istilası sırasında en azından bir kere daha yeniden ortaya çıktı. Hem Timurlu hem de Osmanlı geleneklerini içeriden bilen çağdaş tarihçi İbn Arabshâh'a göre, Bayezid, Timur'dan "günahkârlığa ve suça düşkün" oldukları için "... ve Müslümanlara ve ülkelerine karşı Hıristiyanlardan daha zararlı olmaları nedeniyle, Tatarları ülkede bırakmamasını" istedi.[73]

Şerefin ve âdâb-ı muaşeretin oynadığı rolü kabul etmek, gazi olmanın zorunlu olarak belirli bir dizi inanç uğruna değil, kendisini, belki de yanlış bir şekilde, bir dizi inanç ve erkâna dayandığı iddiasında olan bir dinî kimliğin, belki cahilce, savunulması yoluyla tanımlayan kendi tarafı uğruna savaşmak anlamına geldiğini kavramamızı sağlar. Desteklenecek taraf bir kere seçildikten sonra, seçilen tarafın doğru inançlara sahip olduğu artık âşikardır; savaşırken insanın inanç sistemi üzerinde düşünmesi gerekmez ve muhtemelen çoğu zaman da bunu düşünmez. Bu inanç sistemi kişinin değerlerine ve uygulamalarına nüfuz ettiği ölçüde (bunların ortodoks olup olmadığı her zaman anlamlı bir soru değildir), kişi her halükârda o sisteme iliştirilmiştir. Gerisi bir şeref (kişi bu konuda ait olduğu tarafı üzmek istemez) veya dünyevî kazanç (Tanrı'nın ihsanından faydalanan neden senin tarafın olmasın ki?) yahut da bu ikisinin ve başka pek çok düşüncenin bir bileşimi meselesi olabilir.

İster inancın savunulması, ister şerefin korunması ya da her ikisi birden olsun, bir sınır savaşçısı ya da hatta bir derviş, kendisiyle çelişkiye düşmeden, önceliklerini doğru biçimde belirlediği sürece, maddî menfaat peşinde koşabilir ve elde edebilir. Eğer gaza, kutsal savaş düşüncesinin lafzî anlamının ifade ettiği püriten türden bir mücadele olsaydı, muhtemelen, servetin peşinde koşulması, sergilenmesi ve olumlu bir şey olarak değerlendirilmesiyle de çatışırdı. Fakat, "şerefin, servet/asalet ile el ele gittiği" ve "servetin/asaletin, hem kadın ve hem de erkeğin şerefinin bir parçası"[74] olduğu düşünü-

len Digenis'in hikâyesinde olduğu gibi, Müslüman Anadolusunun uç anlatılarında da, maddî refaha kötü gözle bakılmıyordu.

Yukarıda bahsedilen ilmihalde gaza gerçekten de, insanın "geçimini kazanması"nın en arzu edilen vasıtası, fakat neticede geçim vasıtalarından biri olarak kaydedilmiştir.[75] . Aynı kaynakta, öteki kâfirlerin sakladıkları mallarının yerini belirlemekte yaptıkları yardımlar yanında askerî hizmetleri bağlamında, gazadan elde edilen ganimetin işbirliği yapan kâfirlerle paylaşılması gereğinden bahsedilir.[76] Gaza anlatıları, tamamıyla Müslümanlardan oluşan ordular tarafından yapılmış olsun ya da olmasın, akınlar sonucunda toplanan ganimet hakkında neşe ve gururla doludur. Ganimetle biraz övünmek veya ganimeti şatafatlı bir şekilde teşhir etmek, tabii ki diğerlerini bu hayırlı savaşa katılmaları için cesaretlendirebileceğinden övgüye değer bile olabilir. Bu aynı zamanda, İslam savaşçılarına ihsan edilen başarıları göstermenin ve İslam'ın üstünlüğüne dair en güçlü pratik iddia gibi görünen şeyle yüzleşecek olan kâfirlerin cesaretini kırmanın bir yolu da olabilir: Müslüman inancı doğru yolu temsil etmiyor olsaydı, Tanrı onların böylesi başarılar kazanmasına hiç izin verir miydi?[77]

Gaza idealini destekleyen savaşçılar, âlimler ya da dervişler, savaşın maddî boyutu konusunda açık açık konuşmakta yanlış olan hiç bir şey görmüyorlardı. Örneğin, Orhan Gazi ile muayyen bir askerî görevi ancak tüm ganimetin kendisine bırakılması şartıyla yerine getireceğini söyleyen azatlı kölesi Lala Şahin Paşa arasında çarpıcı şekilde açık seçik yapılan bir pazarlığın anlatıldığı bir öykü vardır. Orhan, Şahin'in şartlarını kabul eder fakat daha sonra bu kararından pişmanlık duyar ve eski bir köle olan bu komutan başarılı olduğunda sözünden döner. Mamafih mahkemede, Orhan'ın akrabası olmasına karşın Taceddîn-i Kürdî daha önce yapılmış olan anlaşmayı uygular. Muhtemelen uydurma bu anekdotu anlatan on altıncı yüzyıl ortalarında eserini yazan âlim Taşköprüzâde, esasen

kanun adamlarının sorumlulukları hakkında bir ahlak dersi vermek ve okuyucularına kanunun, en yüksek dünyevî otoriteden dahî üstün olduğunu hatırlatmak istemiş olabilir.[78] Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, onun bu hikâyeyi, pazarlığın kendisiyle ilgili hiçbir kınayıcı hiçbir imâda bulunmadan anlatmasıdır. Orhan'ın ya da Lala Şahin'in gazilik itibarının tehlikede olduğunu düşünmüş gibi görünmemektedir.

Gazadan elde edilen kazancın tadını çıkarmak, bir derviş söz konusu olduğunda bile yakışıksız değildi. Din yolunda savaşanların arasında pek çok maceraya katılmış ve bizzat bazı çarpışmalarda bulunmuş olan on beşinci yüzyılın derviş-kronik yazarı Aşıkpaşazâde, kendi payına düşen köleler ve diğer eşyalarla övünür. Üstelik, gaza peşinde koşmaktan elde edilen, gönül rahatlığıyla keyfi sürülecek tek şey servet değildi. Osmanlı kronikleri, Osman döneminde Bitinya ucunda dikkati çeken bir diğer şahsiyetin Şeyh Ede Balı adında biri olduğunu şu şekilde anlatır: "Pek çok keramet göstermişti ve halkın inancının direğiydi. Derviş olarak biliniyordu fakat dervişlik onun Batınî varlığı dâhilindeydi. Bolca dünyevî eşyası, varlığı ve hayvanları vardı."[79] Bu çiftlik sahibi derviş kurgusal bir karakter olabilirdi, fakat ilk Osmanlı gaza maceralarını kurgulayan kronik yazarları, bu karaktere o kadar çok saygı duydular ki onu Osman Gazi'nin kayınpederi yaptılar.

Böylelikle görünüşte birbiriyle çelişen iki değer, sınır bölgesinde barış içinde bir arada var olabilmiştir: Bir yandan, kendini feda etmeyi talep edebilecek yüksek ideallere göre hayatını yaşamak, diğer yandan, şan şöhret ve servet peşinde koşmak. Ne zaman ve nerede doğru saike öncelik verileceği ve servetin nasıl kullanılacağı (hayırseverlik, misafirperverlik, armağan sunma, şatafatlı gösterilere tahsis etme, v.b...) bilindiği sürece, servet yalnızca makbul değil, hatta bir inanç savunucusu olarak şöhret ve iyi bir itibar elde etmek isteyen herkes için bir zorunluluktu.

Bununla birlikte, kişinin utanç duymadan zenginliğinin tadını çıkarması için, önceliklerinin neler olduğu konusunda berrak olması gerekir. Örneğin, Ede Balı zengindi fakat "Dâyım müsafirhânesi hâlî [boş] olmaz idi."[80] Öte yandan, eğer uygunsuz türde ikincil saiklerle yapılıyorsa, servetin hayırseverlikle dağıtılması bile şüpheyle karşılanabilir. Bazıları, örneğin cömertliğin kişinin kendi çıkarına hizmet eden bir vasıta, ahlâkî açıdan yapmacık bir jest olabileceğini kaydedecek kadar keskindi. Bu tür bir anlayış, Bizans-Arap mücadelelerinin sürdüğü dönemde en uç sınır şehri olan Arap Malatya'daki iki topluluk lideri arasında rekabete neden oldu: "Abdülvahap... Ebu Cafer'e, kendisinin insanlara yemek verdiğini fakat el Hasan'ın kendisinden çok defa daha fazla yemek dağıttığını, amacının hayırseverlikte üstünlük konusunda kendisiyle yarışmak olduğunu yazıyordu."[81] Seyyah İbni Battuta Anadolu'da 1330'larda gözlemlediği rekabetçi misafirperverliği sevgiyle anmıştır fakat beceriksiz bazı ev sahiplerinin misafirleri kapan bu insanların hayırseverliğini benzer gizli saiklere yormuş olduklarını düşünmeden edemiyor.

Yardımseverlik bile şüpheli bir mahiyet arz edebiliyorsa , maddi kazanç peşinde koşmak kesinlikle daha fazla şüpheyle karşılanabilirdi. Ganimete duyulan iştahın aşırı boyutta ve iman şevkinin eksik göründüğü zamanlar vardır. Örneğin, Müslüman gazilerin yüzlerce yıl boyunca nihai hedefi olan İstanbul'un fethinden sadece birkaç gün önce, II. Mehmed'in Sufî akıl hocası Akşemseddin, uzayan kuşatmayı sonuçlandırma girişimlerinin başarısızlığı nedeniyle açıkça hüsrana uğramış ve sultana, gazaya liderlik edenlerin girişimlerini kavramsallaştırmakta nasıl keskin olabileceklerini ortaya koyan bir mektup yazmıştır. Derviş, Osmanlı askerleri hakkında "İyi bilirsiniz ki" diye yazar, "içlerinden çok azı Allah yolunda canlarını feda etmeye hazırdır fakat ganimeti görür görmez, bu dünya uğruna kendilerini ateşe atmaya hazırdır."[82]

Bununla birlikte, iki kaygı arasında bir denge sağlanabildiği sürece– ki gaza hızlı ve bol kazanç sağladığında bu kolaylaşmış olmalıdır– ganimetin çekiciliği hakkında utangaç davranmaya gerek yoktur. Delhi'den Keşmir'e giderken yol üzerinde çarpışma ve yağma ile meşgul olan Timur, komutanları tarafından dinlenmeye ve şahsen fizikî bir mücadeleye girme riskinden uzak durmaya davet edilmişti. Timur'un bu davete, "Din için savaşmanın iki yüce yararı vardır. Birisi, savaşçıya ebedî bir mükâfat, öbür dünyada doğrudan cennete gideceğine dair bir teminat vermesidir. Diğeri, savaşçıya bu dünyanın hazinelerini sunmasıdır" diye cevap verdiği bildirilmektedir; "Timur, her ikisinden de faydalanmayı ümit ettiğinden, onlara karşı iddialarını haklılaştırmayı amaçlamıştır."[83] Timur'un ya da diğer herhangi bir bireyin, hatta gazayla uğraşan kişilerin çoğunluğunun samimiyeti konusunda şüpheci olabiliriz fakat ideolojik bir yapı olarak gaza, savaşçılar arasında zenginlik peşinde koşmayı açıkça meşru bir güdü olarak kabul eder. Mesele tamamıyla, zenginliğin nasıl elde edileceği ve onun nasıl tasarruf edileceğine bağlıydı.

Potansiyel olarak zıt hedefleri geçici olarak uzlaştırmanın (*modus vivendi*) değişik yollarından biri, kısa ve uzun vadeler arasında yapılan ayrımdır. Böylelikle, müttefikler kazanmak ve uzun vadede daha güçlü olmak için kısa dönemde uzlaşabilirsiniz veya uzun vadede inancınız uğruna zafer kazanmak için şimdilik bir dindaşınıza karşı savaşmak durumunda kalabilirsiniz. Gazilerin ya da destekçilerinin, işlerini böyle basit bir öncelikler belirleme ve strateji kurma esasına göre düzenlemek ve meşrulaştırmaktan aciz olduklarını varsaymak için bir sebep yoktur.

Bu çerçevede bakılırsa, Müslüman beylikler arasındaki şiddetli mücadelelerin, bu beyliklerin kendilerini gaza kültürüyle özdeşleştirmeleriyle tezat oluşturması gerekmez. Eğer öteki arkadaşların senin yolunu, gerçek gazilerin yolunu tıkayacak kadar budala ya da yoldan sapmış iseler, misyonunu sürdürmek uğruna böylesi engel-

leri kesinlikle ortadan kaldırmak isterdin. Dolayısıyla, hiç değilse görünüşte gazaya dair idealleri destekleyen Müslüman kaynakların, hiç çekinmeden Müslümanlar arasındaki çatışmalara değindiğini gözlemlemek kesinlikle şaşırtıcı değildir.[84] Örneğin, on beşinci yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarında uzun yıllar bulunmuş Arap âlim ve tarihçi İbni Arabşah, I. Bayezid'e "inancın yiğit savunucusu" der ve aynı sayfada bize sultanın "Balkan dağlarının sınırlarından Erzincan'daki krallıklara kadar Hıristiyanların tüm topraklarına"[85] da boyun eğdirdiğini anlatmadan önce, "bütün Karaman Beyliğine " ve Menteşe ve Saruhan ve diğer Müslüman beyliklerine "boyun eğdirdi"ğini nakleder. Bu tarihçi, belli ki burada herhangi bir çelişki görmez, ne de okuyucularından böyle bir şeyi bekler. Gerçekten de gazi devletlerin saldırgan enerjilerinin bir kısmını birbirlerine yöneltmeleri beklenmelidir çünkü rekabet ortak değerleri paylaşanlar arasında, özellikle daha şiddetli olabilir.[86]

Toparlamak gerekirse, Anadolu Müslüman uç toplumunun kültürü, dinî bağdaştırmacılık (senkretizm) ile savaşçılığın, macerapererestlik ile idealizmin bir arada var olmasına izin veriyordu. Bu bakımdan, sınırın bir tarafı tamamen diğerine paraleldir ve bir bütün olarak Hıristiyanların ve Müslümanların Anadolu sınırı deneyimi İberik Yarımadası'ndaki ile paralellik arz eder. Osmanlıların uç bölgesinin (*ucât*) geri kalanıyla sosyal ve kültürel bağları vardır, onun için de aynı kültürel anlayışı paylaşmışlardır. Doğal olarak, bunların hiçbiri Osmanlı Devleti'nin bu kültürden doğduğunu kanıtlamaz. Bu noktaya kadar temel iddiamız, sınır kültürünün doğasını, bu kültürün ürünlerini göz önünde bulundurmadan yeniden inşa edebilmenin imkânsız olduğu ve böylesi bir analizin gazilere dair bazı modern beklentilere tezat teşkil edeceğidir. Sınır savaşçılarının, kabilelerin ve kutsal şahsiyetlerin kültürel karakteri, yalnızca bu çevrede oluşan kaynaklara dayanarak tartışılabilir ve ilk Osmanlıların kültürel hayatının bu daha geniş çerçeveden farklı olması beklenemez.

Özel olarak Osmanlı kaynaklarına dönmeden önce, ilgili Bizans kaynaklarında gazaya dair herhangi bir bilginin yer almadığı gözlemine dayanan iddiayı kısaca gözden geçirmeliyiz. Moravcsik'in Bizans kaynaklarındaki Türkçe isimler ve söz varlığıyla ilgili incelemesi, bu kaynaklarda ilk Osmanlılarla ilgili olarak "gaza" ya da "gazi" kelimelerinin sözünün edilmediğini açığa çıkarmıştır fakat aynı kaynaklar bu kelimelerden hiç söz etmemişlerdir. Başka bir deyişle, Bizanslı yazarlar, "gazi" kelimesini kullanmak konusunda, yalnızca Osman ve Orhan'la ilgili olarak değil, Aydınoğlu ailesi gibi tartışılmaz biçimde gaza ideolojisine vakıf olan diğer bazı savaş liderlerinden bahsederken bile hasistirler.[87]

O hâlde, açıkçası bu, kaynakların habersiz olduğu ya da sessiz kalmayı tercih ettiği bir meseledir. Yahut, bazı çağdaş yazarlar gibi Bizanslı yazarların belki de sıkıcı ideolojik tezyinata yer vermeyen bir göçebelik kavramları vardı. Durum ne olursa olsun, gaza ideolojisinin iddia edildiği üzere 1337 yılı civarında ithal edilişinden epeyce sonra 1360'larda yazan Kantakouzenos örneğinde, bu gözden kaçırışın nedenleri tahmin edilebilir. Onun gazadan hiç söz etmemiş olması, gazadan haberdar olmadığına değil, muhtemelen çok kez müttefik olmayı seçtiği ve nihayetinde hükümdarı damadı olan Osmanlıların İslamî yönüne önem vermemeyi tercih ettiğine delalet eder. Bir Bizans kaynağının gerçekten de bir Türk saldırısına düşmanlık duygusu atfettiği bir durumda ise Lindner bunu kaale almaz: "Acropolites'in uzlaştırılamaz nefret olarak tanımladığı şey aslında göçebelikten kaynaklanan mecburiyetti."[88]

Erken dönem Osmanlı kültürel hayatı hakkında ilk elden gözlemler nakleden nadir Bizans kaynaklarından biri, Bizanslı bir teolog ve mistik olan Gregory Palamas (öl. 1359)'ın tutsaklık anılarıdır. Burada, Osmanlı ılımlılığı hakkında yeni bir tanıklık bulunabilir[89] fakat bunun bir bağlama oturtulması gerekir. Palamas, 1354'de Osmanlı Bitinya'sında bir tutsaktı. Eğer Osmanlılar, doğudan ge-

len din âlimleri akınını takiben Orhan'ın hükümranlığının ilk yıllarında coşkulu bir siyaset benimsemiş olsaydılar, Palamas'ın Osmanlı söylemiyle ilgili açıklamasında ılımlılıktan çok bu gayretin işaretlerine rastlamayı beklememiz gerekmez miydi? Palamas, biri sultanın sarayında bazı "*xiónai*"lerle birlikte ve diğeri kendi merakı nedeniyle bir bilginle olmak üzere en azından iki tartışmaya katılır.[90] Eğer, iddia edildiği gibi, kâfirlerin imha edilmesi iştiyakı olarak gaza, Orhan'ın hükümranlığına rastlayan dönemin ortalarından itibaren, eğitimli saray adamları ya da ulemanın ithal etmesi yoluyla bir *devlet* ideolojisi hâline geldiyse, gaza anlayışının şevkli temsilcilerinin tam da bu çevreler içinde hükmetmesi beklenirdi. Oysa ki, kendisini 1324 yılına ait bir belgede "dinin savunucusu", 1337 yılında dikilmiş bir kitabede ise "gazi oğlu gazi" olarak adlandıran beyin sarayında Palamas, karşısındakilerin yorumlarını "birbirimizle uyum içinde olduğumuz bir zaman gelecek" diyerek sonlandırdığı bir tartışmaya girmiştir.

Palamas 1390'larda Orhan'ın torununun sarayına gelmiş olsaydı, burada büyük olasılıkla bir Yahudi filozofla, Ellisaeus ve sonraları Bizans otoriteleri tarafından putperest Helenizminin taraftarı olduğu gerekçesiyle baskıya uğrayan öğrencisi Plethon'la tanışmış olacağı için çok daha eklektik bir dinî kültürü gözlemlemekten ötürü şaşkınlık yaşayabilirdi.[91] Yabancıların, gayri Müslimlerin ve Ortodoks olmayan İslam'ın temsilcilerinin etkisi oldukça uzun bir zaman süresince, hiç değilse Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümranlığının ilk yıllarına kadar Osmanlı sarayında görünür haldedir. Ondan sonra ortodoksi çok daha güçlü bir şekilde etkisini arttırdı fakat o zaman dahî, boyutları ve doğası değişmeye devam etse de Osmanlı seçkinlerinin içericiliği tamamen terk edilmedi. 1848 yılında bazı Leh ve Macar mülteciler din değiştirdiler ve Osmanlı yönetiminde paşa rütbesine kadar yükseldiler.

Osmanlı Hanedanının Kronikleri ve Çeşnileri: Sarımsak mı Soğan mı?

Şimdiye kadarki tartışmamızın ışığında, yukarıda tahlil edilmiş olan tarih-dışı tanımlama tatbik edilecek olursa Osmanlıların hiçbir zaman gazi olmadıklarını görebiliriz, fakat en azından on dördüncü yüzyıl içerisinde bir zamandan başlayarak, yalnızca atalarını değil kendilerini de gazi addettikleri aşikârdır. Ve gaza anlayışı ne Osmanlı devletinin ne de onun Müslüman-Türk tebaasının ideolojisinden hiçbir zaman kaybolmadı; 1919-1922 yılları arasında İtilaf devletlerinin işgaline ve Yunan istilasına karşı savaşan Türk kuvvetlerinin lideri halk tarafından Gazi Mustafa Kemal olarak adlandırılmıştır. Osmanlı'nın tutumu zaman içerisinde değişmedi mi? Dinî ortodoksi, savaş yönetimi, gayri Müslimlere yapılan muamele ve her türlü önemli meseleyle ilgili olarak bu tutum kesinlikle değişmiştir. Bundan ötürü gazayı, Wittek ve onu eleştirenler gibi, (Wittek ve tenkitçilerinin tarihlendirilmesi, sebepleri ve sonuçları konusunda aynı fikirde olmayacağı) kavramın ilk ortaya çıkışından (Wittek'e göre Osmanlı Devleti için yıkıcı sonuçlara neden olan, gaza anlayışının nihai olarak terk edildiği) imparatorluğun sone erdiği zamana kadar tek ve aynı "din uğruna savaşmak" anlayışı olduğunu varsayarak kavramsallaştırmak uygunsuz görünmektedir. Gazayı incelemenin bir başka yolu, Osmanlı düşüncesinde gaza anlayışının değişime uğradığını gözlemlemek olacaktır. Bununla birlikte bu formülasyon bile yanıltıcıdır, zira o da tek bir çekirdek anlayıştan gelişen çizgisel bir değişim olarak okunabilir. Gaza ve Orta Çağ Anadolusunun bütün savaş ve fetih mirasının çok daha isabetli bir kavrayışı, bunların birbirinden farklı tarihî etkenler tarafından farklı şekillerde tartışılıp yapılandırıldığının farkına varılmasıyla temellendirilmek zorundadır.

Sözlü ve yazılı kültüründe, menkabelerinde ve destanlarında yansıtıldığı şekliyle, Orta Çağ Anadolusunun Müslüman Türk toplumu, besbelli ki –ideolojik açıdan doğru Müslümanların amansız şevklerine indirgenemeyecek olan karmaşık bir düşünce ve ahlâk kuralları bütünü olan– gaza uğrunda mücadele etmeye çok büyük bir değer atfetmişlerdir. Aynı zamanda bir gazi olmanın herkes için aynı şey(ler)i ifade ettiğini ya da gazi kelimesinin anlam(ları)ının zaman içinde değişmediğini varsaymak da işi basite indirgemek olur. Fransız şövalyelerini ya da Osmanlı tımarlı *sipahiler*ini tanımlayan türden bir resmîleştirmenin var olmadığı anlaşıldığından, arzulu herhangi bir birey gazi unvanını kuşanabilir fakat başkaları tarafından gazi olarak adlandırılmak, genellikle beraberinde yetkiler kazandıran kabul edilmiş başarılara işaret eder.[92] Bir unvanı (siyasî ve ekonomik) yetkiye dönüştürebilen sembolik sermaye olarak dinin savunuculuğu, tabiatıyla tartışmalı bir kaynak teşkil ediyordu. Rekabet, yalnızca hâlihazırdaki ganimetler ve olanaklar üzerinde değil, aynı zamanda, din savunucuları başarılar elde etmeye devam ettikçe, geçmiş başarılar üzerinde de şiddetle hüküm sürüyordu. Yani, gaziler, derviş gaziler ve onların takipçileri ya da müşterileri; kendileri, akrabaları, efendileri ya da dayanışma grupları adına dünün şanlı kahramanlıkları üzerinde rekabet yoluyla hak iddia etmekteydiler. Örneğin belirli bir bölge ya da şehri taraflardan birinin ele geçirdiği aşikar olabilir fakat buranın kalesini ya da sakinlerinin kalplerini tam olarak kim ele geçirmiştir? Askerî ya da ruhanî bir fethi o anda gerçekleştiren kahraman tanınıyor olsa da, onun kendisinden daha yüksek bir otoritenin emri altında hareket edip etmediği sorusu sorulabilir. Bazı durumlarda, bu soruya verilecek cevaplar açıktır. Fakat öyle görünüyor ki, diğerlerinde farklılaşan iddialar öne sürmek için birçok çelişen haber veya yeterince muğlaklık vardır. Daha da kötüsü, farklı katılımcıların kendi katkılarına dair birbirinden ayrı görüşleri olabileceği için, durum daha karmaşık bir hal

alabilir. Osmanlı dönemi boyunca yazıya geçirilmiş tarihî kaynaklardaki tutarsızlıklar, bir ölçüde, geçmiş başarıları kendine mal etme yarışının izleri olarak okunabilir.

Bazı küçük ücretli-gazi grupları ya da Sufî tarikatları etki alanlarını genişlettikçe, geçmiş üzerindeki iddialarını da, artık zayıflamış olanlar aleyhine büyüttüler. Halkın bir gazi olarak tanıdığı sembolik sermayenin elde edilmesi üzerindeki rekabet, gazanın anlamının farklı toplumlar ya da gruplar tarafından sahip oldukları arka planlara ve ihtiyaçlarına göre farklı şekillerde yorumlanabildiklerini göstermektedir. Özellikle yerleşiklere mahsus bürokratik uygulama ve ilkelerin tesis edilmesiyle birlikte siyasî oluşumların niteliği büyük ölçüde değiştiğinden, daha önceki gaza anlayışlarının bazı yönleri gittikçe ilkel ve, eğer diğer sosyo-politik güçlerden herhangi biri onu temsil ettiğini iddia etmekteyse, muhtemelen tehlikeli de görünmeye başlamıştır.

Mesela, on altıncı yüzyıl ortalarında Seyyid (Battal) Gazi Türbesini denetimleri altında bulunduran dervişler, artık kendisinin Sünnî ortodoksinin savunucusu olarak rolünün bilincinde olan Osmanlılar açısından kabul edilemez konumdaydılar.[93] Açıkçası, devletin ne askerî-idarî ne de dinî-ilmî kolları gaza ruhunu terk etmiş oldukları izlenimini vermek ve hatta bunu kendi kendilerine düşünmek isterlerdi, fakat Seyyid Gazi Türbesindeki dervişleri dinin saflığından sapmakla suçlayabilirlerdi ve suçladılar da. Öte yandan dervişler, manevî atalarına daha eski ve daha saf gaziler tarafından tanınan belirli ayrıcalıklar nedeniyle orada bulunduklarını iddia edebilirlerdi. Bunun, gittikçe yerleşikleşen ve bürokratikleşen Osmanlı iktidar aygıtının uzaklaştığı bir Ur* ideolojisinin muhafaza edilmesi olarak

* Kendisinden başka ideolojiler çıkan ve belirli tarihî bağlamlarda kendilerini geçerli kılmak için bunların kendisine döndüğü bir retorik. Umberto Eco: Ur-faşizmi şöyle tanımlar: Özellikleri sistemleştirilemez ve çoğu birbirini nakzeder.

okunması gerekmez. Bu daha çok her iki grubun da on üçüncü yüzyıldan itibaren kendilerini yeniden tanımlamış ve Seyyid Gazi'nin mirasını ve gazanın anlamını kendi bakış açılarından yeniden biçimlendirmiş oldukları anlamına gelir. Örneğin, Seyyid Gazi türbesinin on yedinci yüzyıldaki dervişleri Şiî Bektaşi idiler fakat on üçüncü yüzyıldakilerin de aynı inancı paylaştığını söylemek için böyle deliller yoktur. Her halükârda, *Kızılbaş* Osmanlı karşıtlığının muhtemelen en çok tanınmış sesi olan (on altıncı yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan?) Pir Sultan Abdal, Safevî şahının Türkmen kabilelerini Osmanlı ailesinin ellerinden kurtarmak üzere gelişini yazarken, Şah'ın kuvvetlerini "gerçek gaziler"[94] olarak tanımlamaktaydı. Bununla birlikte, Osmanlıların özgün ve "gerçek" gaza ruhunu yozlaştırdığı, Seyyid Gazi kültü etrafında toplanmış gazi-dervişlerin ya da Safevilerin tarafına geçen kabilevî toplulukların ise bu kültürü temsil ettiği düşüncesi öyle kolayca kabul edilemez. Besbelli ki on altıncı yüzyılda en azından iki farklı tarz var olmuştur, fakat her ikisi de farklı şekil ve ölçülerde eski gaza ruhu ya da anlayışlarının farklı biçimleridir. Başkalaşımlar, ilk yüzyılında tarih yazımına dair bir ilginin refakat etmediği anlaşılan Osmanlı Devleti'nin gerilim dolu inşa süreci boyunca biçimlenmiştir.

On beşinci yüzyıldan önce, Osmanlıların serüvenlerine dair kendileri tarafından yazılmış bilinen hiçbir tarihî anlatı yoktur. Fakat bu, daha geniş bir olgunun bir parçası olarak görülmelidir: Selçuklu– sonrası sınır güçlerinin temsilcileri arasında edebî bir tarihî imgelemin neşvünema bulması on beşinci yüzyılı beklemek zorundaydı.

Öyle görünüyor ki, "tarihî" niteliği haiz bir Anadolu Türk anlatısının en eski yazılı biçimi, 1245'de düzenlenen fakat bu özgün versiyonunun hiçbir kopyası bilinmeyen *Danişmendnâme*'dir. Çeşitli konularda Anadolu'da Türkçe'yle yazılmış, günümüze gelen en eski tarihli eserler, Yunus Emre'nin mistik şiirlerine ek olarak,

Dehhanî gibi az tanınan bir iki şaire ait birkaç on üçüncü yüzyıl şiiri ile on dördüncü yüzyılın hemen başlarında Mevlana Celaleddin Rumi'nin oğlu Sultan Veled'in tuhaf deneyimler olarak kaleme aldığı bazı beyitlerdir. Bu yüzyılın geri kalanı esas itibariyle, (çoğunlukla Arapça'dan) İslam hukuku ve ibadetleriyle ilgili eserlerin yanında, (çoğunlukla Farsça'dan) aşk hikâyeleri ya da ahlâkî ve tıbbî eserlerin çevirilerini de gördü. Aynı zamanda, Âşık Paşa'nın, Türkçe yazdığı için kendisini müdafaa etmek zorunda hissettiği tasavvufî şaheseri *Garibnâme* gibi Anadolu Türkçe'siyle yazılmış özgün eserler de mevcuttu fakat bunlardan pek azı nitelikleri itibariyle tarihî sayılabilir. Eğer Gülşehrî'nin Ahi Evren'in hayatı hakkında yazdığı kısa öykü ile *Menâkıbu'l-Kudsiyye* olmasaydı, on beşinci yüzyıldan önce dönemin tarihî olaylarına ve koşullarına değinen Türkçe yazılmış herhangi bir esere yönelmek mümkün olmazdı.[95] Farsça ve Arapça'da bile, (menkabeler ve destanlar dâhil olmak üzere) on dördüncü yüzyılda Selçuklular sonrası dönemde yazılmış fazla bir tarihî eser yoktur.[96] Fakat açıktır ki, olaylar anlatılmış ve sözlü anlatılar halinde tasarlanmıştır; bunların yazıya dökülmek için Timurlular şokunu bekledikleri anlaşılıyor.[97]

Daha önce Germiyan hanedanıyla bağlantılı olan Ahmedî'nin *İskendernâme* adlı eserinin sonuna ilave ettiği Osmanlılara dair manzum bir kronik, erken Osmanlı tarihiyle ilgili elimizde olan en eski anlatıdır. Bildiğimiz şekliyle bu eser, babasının 1402'deki Ankara Savaşı'nı kaybetmesinin ardından Osmanlı topraklarının birliğini yeniden tesis etme yarışına giren şehzadelerden biri olan Emir Süleyman için yazılmıştır. Savaşın galibi Timur, gözlerini başka hedeflere çevirerek Anadolu'yu hızla terk etti fakat önce Osman ve torunlarının bir yüzyıldan fazla bir süre içerisinde birleştirdiği toprakları böldü. Pek çok bey ailesine, on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında hâkimiyetini gittikçe arttıran Osmanlı Devleti'nin ilhak ettiği daha önceki toprakları geri verildi. Timur, Osmanlı aile-

sinin "öz toprakları" olarak adlandırılabilecek olan toprakları bile Bayezid'in oğulları arasında paylaştırdı. Osmanlı tarihî bilinci henüz Bayezid devrinde, siyasî yapı uç kimliğini aşmaya ve her zamankinden çok daha sistematik ve öz-bilinçli bir şekilde, uç kimliği taşımayan bir uygarlıkla ilintili yönetim şekilleri ve ideolojileri benimsemeye başladığı sıralarda, muhtemelen edebî ifadeye doğru yol alıyordu. Ahmedî'nin kroniğinin en eski nüshası, 1396'daki Niğbolu Savaşı'ndan önce yazılmış gibi görünmektedir.[98] Kardeşi Hamzavî'nin İslam'ın kahramanı, peygamberin amcası hakkındaki mevcut bilgilerden bir Hamza kıssaları derlemesini tanzim edişi bu yıllar civarında olabilir.[99]

Erken dönemde oluşturulan bu çalışmaların kesin olarak tarihleri nasıl çıkarsa çıksın tarih yazımının, on beşinci yüzyılda Anadolu Türkleri arasında lâyık olduğu yere eriştiğinden şüphe duyulamaz. Az sonra dikkatimizi çevireceğimiz Osmanlıların kendileri hakkındaki hacimli edebî külliyata ek olarak, Müslümanların Küçük Asya'da yerleşmesine ve sonra da bu bölgede etkili bir hâkimiyet kurmasına şahit olan uzun maceraya dair pek çok "klasik" –Sarı Saltuk'un ve Hacı Bektaş'ın hayat hikayeleri, Seyyid Battal Gazi'ye ve Gazi Umur Bey'e dair öyküler– bu yüzyılda yazılmıştır. Anadolu Selçukluların tarihi Türkçe'ye ilk olarak, büyük ölçüde çeviri olan eserine beylikler ve Oğuz gelenekleri hakkındaki bazı özgün malzemeyi de ekleyen Yazıcızâde tarafından çevrildi.[100] Yazıcızâde, kuzeydoğu Anadolu'daki Türkmenlerin biraz daha "tarihî" olan gaza maceralarıyla birlikte kadim İç Asya irfanını da de içeren ayrı bir kitaptaki Oğuz halkının ana destanına, yaklaşık olarak aynı dönemde yazıya da geçirilen Dede Korkut hikâyelerine dahi atıfta bulunmuştur.[101] Bu eserlerin tümü elbette farklı koşullar altında yazılmıştır; bunların hepsi Osmanlılar için üretilmediği gibi Osmanlı topraklarında da üretilmemiştir. Karamanlıların zirve dönemi ile Safevîlerin yükselişi arasındaki dönemde Osmanlıların doğudaki en büyük ra-

kipleri olan Akkoyunlu hanedanı da kendi öyküsünü Uzun Hasan (hük. 1466-78)'ın hükümdarlığı sırasında yazdırmıştır.[102] Bu eserlerin anlamlarını ve aralarındaki ilişkileri değerlendirmek için hamilik ve eser yazma hususuna daha fazla odaklanan çalışmalara ihtiyaç var.. Bununla birlikte, Osmanlıların on beşinci yüzyıldaki etkileyici tarih yazıcılığı üretiminin, Anadolulu Müslüman Türklerin tarihî bilincindeki dönüşümlerinin daha geniş bağlamında anlaşılması gerektiği de aşikâr olmalıdır.

Şüphesiz ki bu dönüşümler, Orta Çağ'ın sonlarında yeniden biçimlendirildiği şekliyle bölgenin tarihi ve coğrafyası ile birlikte, "gerçek" ya da sonradan olma Türklerin olgunlaşan kimliği ile bağlantılıydı. Ayrıca, öne sürülecek iddialar, uğraşılacak rekabetler, teyit edilecek ve meşrulaştırılacak egemenlikler de söz konusuydu. Tüm bunlar, bir yandan belirli çevrelerde sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle ve diğer yandan, Timur bozgununu takip eden bir kimlik ve kendine güven bunalımı ile başlayan daha önce benzeri görülmemiş siyasî sorunlara cevaben ortaya konulan bir dizi karmaşık ideolojik deneyimle de bağlantılı olmalıdır. Sayısız işaret, Timur'un şiddetli davetsiz misafirliğinin ve sonrasında Bayezid'in oğulları arasında vuku bulan kardeş kavgalarının tozu dumanı yatışırken, Osmanlılar arasında yeni bir tarihî bilincin ortaya çıktığını gösterir. Bu noktada sadece, Timur'dan önce neyin iyiye ve neyin kötüye gittiğini anlamanın gerekliliğine dair artan bir farkındalık değil, aynı zamanda Timur'un ahfadının, Osmanlılara kendi tâbileri muamelesi yapmaya devam ederek onları kendilerini yeni bir tarzda tanıtmaya zorlaması da söz konusuydu.

I. Murad (hük. 1362-89) ile I. Bayezid (hük. 1389-1402)'in, rakip kardeşlerini bertaraf etme biçimlerini açıklaması gerekmemiş olabilir fakat I. Mehmed 1413'de tahtı ele geçirdiğinde oyunun kuralları değişmişti. Bayezid'in oğulları arasındaki tahripkâr savaşı, teleolojik bir şekilde en âdil sonuçla, yani en iyi beyin zaferiyle bi-

ten, nihayetinde mutlu bir masal olarak tarihe kaydetmek üzere en az iki anlatı üretilmiştir. Bu iki hikâyeden birinin yazarı hâlâ bilinmemektedir; bu bize bağımsız bir eser olarak değil, daha sonraki bir eserin içine eklenmiş olarak gelmiştir.[103] Diğeri ise Ahmedî'nin çalışması gibi, 1414'de Abdülvasi Çelebi tarafından yazılmış destanî nitelikte daha büyük bir metin olan *Halilnâme*'nin metni içindeki, belirgin bir şekilde tarihle ilgili bir bölümdür.[104] Fakat, Timur sonrasındaki hassas döneminde Osmanlıların tarih bilincinin, esas tezahürü pekâlâ I. Mehmed'in, kıymetli malî kaynaklarının bir kısmını, Ertuğrul'un yerleştiğine inanılan küçük ve o zaman itibariyle siyasî açıdan önemsiz bir şehir olan Söğüt'te bir cami yaptırmak için harcaması olabilir.[105] Osmanlı girişiminin meşrulaştırılması nihaî kertede kendi serüvenine, Ertuğrul'dan beri nesiller boyunca kendini gazaya adamasına dayandırılmıştı.

Yeni tarih yazıcılığının verimleri, muhakkak surette doğrudan doğruya Osmanlı hanedanının hamiliği altında meydana getirilmiş değildi; bunlar Osmanlı girişimini hiç tenkit etmiyor da değillerdi. Timurluların yol açtığı kırılmayı anlamaya çalışırken, bazı yazarlar, yeniden ortaya çıkan Osmanlı Devleti'ne sadık olsalar bile, görünüşe göre belirli gelişmeleri, özellikle de eski nesillerin "saflığı"ndan sapmalar olarak düşündükleri şeyleri sorgulamaya hazırdılar. On beşinci yüzyılın sonlarındaki tarih yazımı verimlerinin iki ana bileşeni, çok büyük bir olasılıkla Ankara Savaşı'nı izleyen yıllarda yazılmıştır. Orhan'ın imamının oğlu olan Yahşi Fakih adında biri bu yıllarda anılarını yazmaya koyulmuştu. Yazdığı *menâkıb* (kıssalar) da, ancak daha sonra yazılan bir esere (Aşıkpaşazâde'nin kroniğine) eklenmiş hâlde varlığını sürdürmektedir. İlk Osmanlılara ve onlarla bağlantılı tarihî rivayetlere dair bir başka derleme de 1422 itibariyle tertip edilmiştir; bu, aynı yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan Aşıkpaşazâde, Uruç ve çeşitli anonim kroniklerin ortak kaynağını oluşturur. Sonraki bu kronikler erken Osmanlı tarihi hakkında-

ki en geniş tarihî bilgi ve yanlış bilgi külliyatını oluşturur; bunları layıkıyla değerlendirmek, Osmanlı devlet inşası hakkında yazan tarihçilerin en önemli görevlerinden biridir.

Aynı yüzyıl içerisinde, bu birbirleriyle bağlantılı bir dizi kronikten nispeten bağımsız başka tarih eserleri de meydana getirilmiştir. 1430'larda yazılan Yazıcızâde'nin Anadolu Selçukluları tarihi, aynı zamanda Osman'ın beyliği dönemi hakkında kısa bir açıklama ve çok daha önemlisi, Osmanlı yönetimini meşrulaştırmak üzere Oğuzların siyasî geleneklerini kullanmaya yönelik büyük ve etkili bir teşebbüsü de içerir. Bu versiyonda Ertuğrul, Oğuz Han'ın çocuklarının şerefli Kayı boyundan gelmektedir. 1457'de Farsça bir dünya tarihi yazmış olan Şükrullah, bu bilgiyi destekler. II. Mehmed'in sadrazamı Karamanî Mehmed Paşa (öl. 1481), Osmanlı serüveni hakkındaki, bu görece daha "kurulu düzen" tarafından benimsenen görüşün bir başka örneğini Arapça'da vermiştir. Bunlara başka bir görece bağımsız çalışmalar dizisi eklenmelidir: Yalnızca bazıları Osmanlılarla ilişki içerisinde olan çeşitli Anadolulu müneccimler ve/veya dervişler tarafından meydana getirildiği anlaşılan *tarihî takvim*ler.[106]

Bu yüzyılın ikinci yarısında Timurlular uzak bir hatıra olmaya doğru yol alırken, Mehmed'in imparatorluk projesinin çeşitli unsurları hakkında daha acil endişeler ortaya çıktı ve bu endişeler, eleştirel bir ses içeren sonraki kroniklere (Aşıkpaşazâde, Uruç ve yukarıda bahsedilen anonim tevârihler) dâhil edildi. İstanbul'un fethinden 1484'deki Kili ve Akkirman zaferlerine kadar uzayan yaklaşık 30 yıllık dönem, bugün klasik Osmanlı sistemi olarak adlandırdığımız Osmanlı siyasî teknolojisinin gelişimindeki en yoğun evreye şahit oldu. Bu sürecin en iyi bilinen tarafı, kurumsal ve ideolojik alanlardaki değişikliklerin eşliğinde, bir sınır beyliğinden bir imparatorluk mertebesine yükselme olarak tanımlanmaktadır. Herhangi bir büyük siyasî dönüşüm gibi, bu süreç de geri-

lim ve çekişmelerden âzâde değildi. Büyük fethin hemen ertesinde, Çandarlı vezir hanedanının kurucusunun torunu Çandarlı Halil Paşa tutuklanıp idam edildiğinde, kaybedenlerden bazıları meydana çıkmış oldu. Paşa'nın rakipleri de neticede bu işten kazançlı çıkmadı. Çandarlı karşıtı tarafın liderleri olan iki ünlü uç beyi de birkaç yıl içerisinde idam edildi. Besbelli ki, II. Mehmed'in sistematik bir şekilde takip ettiği "imparatorluk projesi"ne karşı çeşitli köşelerden, İstanbul'un yeni başkent olarak tesis edilmesiyle birlikte başlayan epeyce bir kızgınlık söz konusuydu.[107] Bu kızgınlığın çoğu kroniklerde ifadesini buldu ve I. Bayezid'e atfedilen erken dönemdeki merkezîleştirme-imparatorluklaştırma hareketi karşıtı eleştiriyle birleşti. Fakat en kapsamlı dönüşüm ve en geniş tabanlı velvele Mehmed'in, hükümdarlığının sonuna doğru, mülk ya da vakıf olarak erken dönem kolonizatörlerinin çoğunlukla derviş olan torunlarının ellerinde bulunan binden fazla köyü müsadere ettiği zaman ortaya çıktı. Mehmed'in imparatorluk siyasetine ve bu siyasetin kaybedenlerine gelecek bölümde yine değineceğiz fakat burada, erken Osmanlı tarihçiliğinin ürünlerinin–Tevârih-i âl-i Osman– en sağlam kısmının bu dönemde yaşamış kişiler tarafından üretildiği belirtilmelidir. Bu yazarların çoğunun dervişler veya bu siyasetlerden ya kişisel olarak ya da hâmileri yoluyla etkilenecek kadar gazi-derviş çevresine yakın olan kişiler oldukları anlaşılmaktadır.

II. Bayezid 1481'de babasının yerini aldığında, yalnızca erkek kardeşinin kendisine meydan okumasıyla değil, aynı zamanda mal ve mülklerinden edilmişlerin öfkesiyle de yüz yüze geldi. Bayezid, trajik bir şekilde sürgüne gitmeye zorladığı ve iddiaya göre zehirlenmesine karar verdiği kardeşiyle uzlaşma yoluna gitmedi fakat eski imtiyazlarıyla ilgili haklarını yeniden tanımak suretiyle Mehmed'in yaptığı müsadere hamlesinden zarar görenleri teskin etmek zorunda kaldı. Cem'in meydan okuyuşunun bertaraf edilmesinin ve toprak-

ların yeniden özelleştirilmesinin ardından Bayezid, kâfirlerin topraklarına bir sefer düzenledi ve kendisinin gaza ruhundan yoksun olmadığını da kanıtlamış oldu. 1484'de bu seferden dönüşü üzerine, o zamana kadar devletin kurucu babaları hakkında çoğunlukla sözlü hâlde olan rivayetlerin yazıya geçirilmesini emretti. Eleştirel kroniklerin çoğunluğu, bu hassas aradan sonra Bayezid'in, babasının sert merkeziyetçiliğinden sonra teskin etmenin doğru dozunu bulmaya çalıştığı ve hâlâ, henüz bütünüyle Osmanlı karşıtı bir hâl almamış olan (Hacı Bektaş, v.s...) kültleri himaye yoluyla ehlileştirmeyi ümit ettiği bir zamanda, bu tenkitçi sesleri duymaya hazır bir ortam içerisinde yazıldı.

Bütün bu eserler ile fetihlerin tarihi hakkında kendi yorumlarını ihtiva eden artan sayıdaki menakıbnâmeler, Osmanlı dünyasında on beşinci yüzyılın ideolojik gelişmelerinin bir başka yönü akılda tutulmak suretiyle okunmalıdır. On beşinci yüzyılın başlarından on altıncı yüzyılın başlarına kadar Osmanlı hanedanı ve Hacı Bektaş tarikatı, bir yandan kendi alanlarında üstünlük elde ederken, bir yandan da kendileri hakkında, bu üstünlüğü sağlamlaştıran, açıklayan ve meşrulaştıran bir tarih vizyonu geliştirdiler. Bir başka deyişle, o zaman itibariyle Doğu Hıristiyanlığı'na karşı İslam'ın açık bir zaferi olarak tahakkuk eden şeyi mümkün kılan güçler üzerinde iki teşekkül hak iddia ediyordu: Osmanlı Devleti ve Bektaşi tarikatı. Bu ikisi, önceki başarıları hiçbir şekilde tekellerine almadılar fakat diğer güçlerle karşısında kendilerini üstün konumda gösterebiliyorlardı. Bu iki geniş kurumsal şemsiye, bu serüvene belli bir uyum ve işbirliği içinde başlamış gibi görünüyorlar fakat sonunu Osmanlı dinî-siyasî kültürünün iki muhalif kutbu olarak getirmişlerdir; on altıncı yüzyılda, Bektaşi tarikatı Osmanlı karşıtlılığının ana temsilcisi ve kendilerini dogma savaşlarının yanlış tarafında bulan çeşitli dinî ve dinî-siyasi hareketler için bir toplanma noktası olarak ortaya çıkmıştır.

Burada, erken Osmanlı tarih yazıcılığı ile ilgili çok ayrıntılı bir tarama sunmak, ne mümkün olan ne de arzu edilen bir şeydir.[108] Niyetim esas itibariyle erken dönem Osmanlı gerçekliklerini anlamak için, büyük ölçüde yukarıda bahsedilen ideolojik ve siyasî olayların şekillendirmiş olduğu on beşinci yüzyıl Osmanlı tarihî bilincinin kullanışlılığını değerlendirmek amacıyla seçilmiş sorunları ele almaktır. Yukarıda verilen kısa taslaktan, belli başlı kroniklerin (Aşıkpaşazâde ve diğerleri) tertip edildiği zamana kadar, sözlü ve yazılı tarihî rivayetlerin pek çok farklı katmanının var olduğu aşikâr olmalıdır. Bununla birlikte, farklı siyasî-ideolojik konumları temsil eden rekabet halindeki veya en azından birbiriyle bağdaşmayan anlatımları da içerdikleri için bunları, yalnızca çizgisel bir ilerlemenin katmanları olarak tasavvur etmek yanıltıcı olurdu. Gibbons'dan beri, bilimsel araştırmacılığın bir çizgisi bu kaynakları nispeten farklılaşmamış güvenilmez bir bilgi yığını haline sokmak eğiliminde iken Türkiye'de hâkim olan bir başka çizgi ise tamamen ham veriler için bu kaynaklara ve takvimlere hücum etme şeklindeki eski yolu takip edegelmektedir.[109]

Örneğin Lindner, on beşinci yüzyılın kronik yazarlarına türdeş bir bloklarmış gibi muamele etmeye fazlasıyla hazırdır: Saray tarihçileri. "Bir Orta Çağ tarihçisinin gözünde bu kroniklerin pürüzsüz ve temiz yüzeyi, Einhard'ın Charlemagne'ın hayatına dair eserinin ışığıyla parlar...Sarayda görev yapan bir kronik yazarı olmak aynı zamanda bir kâtip olmak demekti elbette." Lindner'e göre, bu "saray kroniklerinde" yer alan Osmanlı geçmişi hakkındaki tek güvenilir bilgiyi, "eski bir geleneğin mevcut ideolojiden çok geçmiş yaşama daha sadık" olduğunu açığa çıkarabilecek "münasebetsiz, beklenmedik bir açıklama" sağlamıştır; "...Osmanlı ortodoksisinin ortaya çıkması tüm bir on beşinci yüzyılı almıştır... Bu ortodoksi ile çelişme hâlindeki pasajlar, daha ziyade eski bir hatırayı yansıtır."[110]

O hâlde bu versiyonda, bütün Osmanlı kültürel tarihi değilse de Osmanlı tarih yazıcılığı "devlet ideolojisi"nin evrimine indirgen-

mektedir. İlk Osmanlılar, muhtemelen kendisini İslam olarak gösteren Şamanizm ile bir noktada birleşen "kabileciliği" benimsediler. Sonra doğudan, devletin yöneticilerini Ortodoks İslam'ın ve gaza ideolojisinin uygunluğuna ikna eden ve böylelikle "kabilevî" geçmişin anılarını silen eğitimli Müslümanlar geldi. On beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, devletin (hiçbir zaman gazi olmayan) kurucularını gaziler olarak yüceltmek üzere saray tarihleri ismarlandı.[111] Fakat rastlantılar ya da itinasız düzenlemelerden ötürü daha eski ve daha doğru anıların bazı kalıntıları bu hikâyelere sızdı. İşte, on beşinci yüzyıl sonlarına ait kroniklerinin ilk Osmanlıların gerçekliklerini yansıttığı var sayılabilecek yegane kısımları bunlardır.

Lindner'in Osmanlı tarih yazıcılığı için seçtiği spesifik imge soğan imgesidir. Onun açıklamasında soğanın özü, Osman'ın "kabileciliği"dir. Katmanlar bu özü gizleyecek şekilde üst üste yığılmıştır, öyle ki on beşinci yüzyılın sonunda adamakıllı olgunlaşmış bir soğanla karşılaşırız. Mamafih, rastlantılar, hatalar ve acemilikler, daha önceki ve daha derin katmanların zaman zaman gözümüze ilişmesini sağlar. Örneğin, böylesi rastlantılardan biri Aşıkpaşazâde'yi Orhan'ın imamının oğlu Yahşi Fakih'in evinde kalmak zorunda bırakan, henüz gençken geçirdiği hastalığıydı. Aşıkpaşazâde, burada geçici olarak kaldığı süre boyunca, Yahşi Fakih tarafından yazılmış bazı menakıbı gördüğünü ifade eder; bu hikâyeleri kendi yazdığı tarihe katmıştır.

Uzun bir süre boyunca, Aşıkpaşazâde'nin Yahşi Fakih'den aldığı rivayetlerin, kendi kroniğinin diğer kroniklerle ortak olan pasajlarında aranması gerektiğine inanıldı. Bununla birlikte, erken Osmanlı tarihi hakkındaki bütün tartışmanın yapı taşlarını oluşturan örnek alınacak incelemeler ortaya koyan V. L. Ménage, Yahşi Fakih'in menakıbının izinin, yalnızca Aşıkpaşazâde tarihinde bulunan bölümlerde sürülmesi gerektiğini göstermiştir.[112] Buna dayanarak Lindner, Aşıkpaşazâde'ye özgü bu pasajların "Osmanlı tarih yazımı soğanının,

öze diğer versiyonlardan çok daha yakın olan bir katmanını temsil ettiğini" iddia eder.[113] Aşıkpaşazâde'nin bazı bilgilere tesadüfen eriştiğine inanılmaktadır. Daha sonra saray için kroniğini yazmaya başladığında, saflığı ya da dikkatsizliğinden dolayı bu bilgiler kroniğine dâhil edildi. "Aşıkpaşazâde'nin tercihleriyle bulaşmadığı" bu pasajlar daha eski oldukları için gerçeğe daha yakındırlar.

Fakat, bir tarihî kaynağın belirli tarihî olaylara zaman olarak ne kadar yakınsa o kadar fazla güvenilir olduğu düşüncesi, özellikle de o kaynak ve bahsedilen olaylar arasındaki bir zamanda bir ideolojik arındırma siyasetinin başladığına inanılıyorsa, zaruri olarak geçerli değildir. Eğer Orhan'ın hükümranlığı sırasında, ataları hakkındaki gerçeklerin sterilize edilmesi niyetiyle önemli bir ideolojik kayma gerçekleşseydi, o gerçeği ortaya çıkarmak için reisin imamı en az güvenilir kaynak olurdu. Eğer ideolojik arındırma girişimi, tüm alternatif hikâyeleri silecek kadar başarılı olsaydı, sonraki kaynaklar tabii ki artık hiç kullanışlı olmazdı. Fakat böylesi bir üstünlüğü tespit için, öncelikle birbirine rakip görüşlerin mevcudiyetini varsaymak ve aralarındaki ilişkilerin izini sürmek zorunludur. Erken dönemdeki Osmanlı toplumsal yapısının karmaşıklığını ve içerdiği gerilimleri dikkate almayan, ideolojinin bir tek yönlü ve adım adım gelişimi şeması içinde böylesi bir analize yer yoktur.

Dahası, Aşıkpaşazâde'yi Einhard'a benzetmek haksız ve tartışmalıdır çünkü Aşıkpaşazâde bir saray tarihçisi değildir. Osmanlı girişiminin elde ettiği pek çok başarıya methiyeler düzmüşse de, yazdığı kronik aynı zamanda Uruç ve anonim kronik yazarlarıyla değişen derecelerde paylaştığı eleştirel bir damardan da beslenmiştir. Tüm bunlar bir arada ve sistematik bir şekilde göz önünde bulundurulduğunda, Aşıkpaşazâde'nin olumsuz eleştirileri tutarlı bir şekilde, özellikle de İstanbul'un fethedilmesi ve imparatorluk projesinin benimsenmesi sonrasında Osmanlı sarayının dışında kalan ve saraya veya en azından klasik çağın çoğu sultanının ve devlet adamının

destek verdiği hâkim merkeziyetçi tutuma muhalif olan belirli bir çevrenin dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Aşıkpaşazâde'nin, gazi çevresiyle olan kişisel ve ideolojik bağları, çok önceden beri belirlenmiştir.[114] Aşıkpaşazâde'nin kroniğini, 1484'den sonra Bayezid'in atalarının yapıp ettiklerinin derletmeyi ve anlattırmayı talep etmesinden dolayı yazdığı pekâla doğru olabilir. Bu, kroniklerin ne ideolojik bir homojenlik ne de resmî bir nitelik taşıdığını ifade eder. Aşıkpaşazâde ve anonim tevârih yazarları, kendilerini olası bir tehlikeden korumak için kitaplarının en son hallerinde bir dereceye kadar değişiklikler yapmış olabilirler; bu yazarlar, aynı zamanda on beşinci yüzyıl boyunca ortaya çıkan resmî ideolojiden önemli ölçüde etkilenmiş de olabilirler. Fakat böylesi uyum sağlamalar ve aynı noktaya yakınlaşmalar, onların farklı duruşlarını zayıflatmaz. Bu kroniklerdeki spesifik eleştiriler, sürekli bir şekilde, ortaya çıkmakta olan merkezî devlete muhalif uç savaşçılarının görüşlerini yansıtır. (Hazinenin gaza ganimetinin beşte birini alma hakkını savaş esirlerini de kapsayacak şekilde genişleten) *Pençik* sisteminin kuruluşu I. Bayezid'in yaşam tarzına yöneltilen eleştiriler, Hacı İlbey'in öldürülüşü, Çandarlı Halil Paşa'nın getirdiği yeni para sistemi ve Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra mülkiyet hakları ve kiralarla ilgili olarak uyguladığı politikalar hakkındaki açıklamaları birbirleriyle kıyaslayalım. Tüm bunlar, kalem sürçmeleri veya salt bir erdemlilik gösterisi olarak göz ardı edilemezler.

Neden Aşıkpaşazâde'nin Yahşi Fakih'in kroniğindeki bilgilere erişmesinin ve kendi kitabında ondan aldığı rivayetlere güvenmeye karar vermesinin rastlantı olduğunu düşünmeliyiz? O, kaynağını gizlemeye çalışmaktan çok, hangi kaynağa dayandığını açıkça ifade etmiyor mu? Aslında kroniğinde, ona sıklıkla sözlü kaynaklar olarak yardımcı olan arkadaşları ve tanıdıkları hakkında bize bilgi veren bu ve aralara serpiştirilmiş pek çok diğer pasaj, okuyucuya Aşıkpaşazâde'nin sosyal iletişim ağı hakkında değerli pek çok ipucu sağlar.

Bir yüzyıllık Osmanlı kazanımlarının sahipliğinin kapanın elinde kalacak gibi göründüğü Fetret Devri'nin (1402 – 1413) fırtınalı yılları sırasında Amasya'da bir köyde büyümüş olan Aşıkpaşazâde, öyle anlaşılıyor ki, hareketin olduğu yerde bulunmak becerisine sahipti. Ergenlik çağında, mücadelenin nihaî galibi Mehmed Bey'in ordusuyla birlikte savaşa gitmiştir. Genç derviş, muhtemelen salt aynı bölgede bulunmaları sebebiyle, kendisini kazanan tarafın yanında bulmuştur. Mamafih, müstakbel sultanın kuvvetleri, 1413'de tacın hâlâ hayatta olan yegâne diğer adayına karşı nihaî bir güç gösterisi olacak olan savaşa girişirken, Aşıkpaşazâde hasta düşer ve arkada kalmaya mecbur olur.

Talihin bu dönüşü şayet bir hayal kırıklığına yol açmışsa, Aşıkpaşazâde'nin Yahşi Fakih adlı yaşlı bir adamın misafiri olması bunu hafifletilmiş olmalıdır. Neden bu genç derviş bu *fakih*'in evinde kalırdı ki? Fakat zaten, Orhan'ın imamının oğlu ve bir edip olan Yahşi Fakih'in Aşıkpaşazâde'nin büyük büyükbabası Âşık Paşa ile büyükbabası Elvan Çelebi'nin ailesini tanımasını beklemek olağan değil midir? İçine doğduğu sosyokültürel çevrede kendini rahat hissettiğini farzetmek için her tür sebep mevcuttur. Yalnızca buradaki bilgilere erişebildiği için değil (bu anlamda, fakih'in anlatısına erişmemizin kısmen bu rastlantı nedeniyle olduğu doğrudur), fakat aynı zamanda bu bilgiler ona makul geldiğinden Yahşi Fakih'in menakıbını kendi kroniğine dâhil etmeyi seçmiştir. Fakih'den tevarüs ettiği menkabeler, Aşıkpaşazâde'nin on beşinci yüzyıl sonlarına ait derlemesinin içine ustalıkla örülmüştür çünkü Aşıkpaşazâde böyle olmasını istemiştir. Hayatının daha sonraki gelişmelerinin bazılarına hızlıca bir göz atmak, tercihlerini ve kendisinin gazaya yaklaşımını kavramamıza yardımcı olacaktır.

Kendisinin (mütehakkim bir şekilde?) hürmet gösterilen atalarının Amasya Mecidözü'ndeki cemaatine geri döndüğümüzde, eğer sonraki kariyeri ve kroniği ile hüküm vereceksek, gayretli bir

entelektüel olmak ya da tasavvuf yoluna girmek için karşı konulamaz hiç bir isteği olmayan yirmili yaşlarında bir genç adam olarak Aşıkpaşazâde'ye, Mihaloğlu Mehmed Bey tarafından 1422'de heyecan verici bir maceraya katılması teklif edilmiştir. Osman'ın yoldaşı Mihal'in meşhur soyundan gelen savaşçı bey, daha önce yanlış şehzade ile yaptığı bir ittifak nedeniyle atıldığı Tokat'taki hapisliğinden henüz serbest bırakılmıştı. Sınırların şöhretli beyi Mihaloğlu Mehmed Bey, II. Murad'ın (Düzmece) Mustafa'ya karşı düzenlediği sefere katılmak üzere yoldayken zâviyeyi ziyaret etmiş ve o efsanevî günlerin bir başka ünlü ailesinden gelen genç adaşı Aşıkpaşazâde Mehmed'in kendisiyle birlikte gelmesini teklif etmişti. Burada, daha şimdiden gazi-dervişlerin "ağ oluşturma"larına dair etkileyici bir örneğe sahibiz. Genç derviş, Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* (*Heart of Darkness*) adlı kitabındaki Marlow gibi, fakat onun hissettiği can sıkıntısını hiç hissetmeden (savaşçı, yani Mihaloğlu da bir Kurtz değildi)*, bu fırsatı değerlendirmiş görünmektedir. Kendi edebiyatlarında yansıtıldığı şekliyle gazi-derviş çevresindeki diğerleri gibi Âşıkpaşazâde'nin de ruhundaki herhangi bir karanlık girintiden hiçbir endişe duymadığı anlaşılıyor; bunun yerine, İslam'ın ışığını yaymak teması etrafında ortaya konulan ve aynı zamanda maddî kazanımı ve iyi vakit geçirmeyi de vaat eden bu destanda yerini almak üzere neşeyle yolculuğa girişmiştir.[115]

Yeni hayatında, tarihinde zikrettiği sözlü kaynakların çoğunluğunu oluşturan çeşitli diğer gazi ve dervişlerle temas etmiş ve keyifle anlattığı pek çok akına ve sefere katılmıştır. Aşıkpaşazâde ile ondan çok kısa bir süre sonra fakat farklı bir toplumsal ve eğitimsel geçmi-

* Roman karakterlerinden Marlow, İngiliz olup Belçikalı bir ticaret şirketi tarafından fildişi nakliyatı için gemi kaptanı olarak Afrika'ya gönderilir. Daha önce yine fildişi ticareti için oraya gönderilen ve üstün teknolojisi sayesinde çevredeki kabilelerin yarı tanrı olarak gördüğü Kurtz ise yarı İngiliz yarı Fransız bir Avrupalıdır. (ç.n.)

şe sahip bir insan olarak farklı bir bakış açısıyla yazan Neşrî arasında bu bakımdan bir farklılığa işaret edilebilir. Sözlü kaynakları ve dolayısıyla muhtemelen toplumsal ilişkileri de çoğunlukla bu çevreden olan bir ulema üyesi olarak Neşrî, Ménage'nin kılı kırk yaran kaynak eleştirisinin de gösterdiği gibi, kendi zamanına kadar birbirine oranla daha az ya da daha çok bağımsız bir şekilde cereyan etmiş birbirinden farklı Osmanlı tarihçilik geleneklerini bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Neşrî'nin önünde, (Yahşi Fakih'i de kapsayan)[116] Aşıkpaşazâde ve ("ortak kaynağı" ve Fetret Devri'ne dair anonim hikâyeyi kapsayan) anonim Tevârih-i âl-i Osman'lar yoluyla gelen bir rivayet dizisi, Ahmedî, Şükrullah, Karamanî Mehmed Paşa ve "saray" tarihçiliğinin diğer bazı örneklerini birbirine bağlayan ikinci bir grup ve tarihî takvimlerde yansıtılan üçüncü bir dizi vardı. Neşrî'ye kadar, her biri yekdiğerine bağlı fakat kendi farklı kimliğini koruyan en azından üç farklı tarih yazıcılığı halkasından bahsedebiliriz. (Eğer, dikkat çekici bir örneği bu bölümün sonunda tahlil edilecek olan, menkabelerle ilgili çalışmalara dair tarihî iddialar üzerinde durulacak olursa, çok daha fazla gelenek bile teşhis edilebilir; fakat bunlar Osmanlı müesses nizamının Neşrî'den sonra ulaştığı nihaî sentezde görünmezler.) İlaveten, bu dizilerin her birinin içerisinde, diyelim ki Aşıkpaşazâde ve anonim kronikler arasında, her bir eserin özgül niteliğini sağlayan *sistematik* farklılıklar bulunabilir. Lindner'in gıdalarla ilgili imgesini sürdürecek olursak, "sarımsak" erken dönem Osmanlı tarihçiliğinin belirli yönleri bakımından "soğan"dan daha elverişli bir mecazdır çünkü sarımsak mecazı, aralarından herhangi birisine, hatta en eski olanına bile "öz gerçeklik" üstünde tekel tahsis etmeksizin seslerin çoğulluğunu kabul eder. Yahut daha ziyade, bir çok Akdeniz yemeği gibi, kısmen çizgisel bir gelişim sergileyen bazı metinlerin arasındaki ilişkileri anlamakta katmanlı bir yaklaşıma da yer olduğu için, Osmanlı tarih yazıcılığının yeniden inşa edilmesinde hem sarımsak ve hem de soğan uygun olabilir.

Bu karışık lezzetin iyi bir örneğini, Aşıkpaşazâde ve Neşrî'nin belirli bir gazi efsanesini ele alış biçimleri üzerindeki Wittek'in ustalıklı mukayesesi temin eder: Aydos Kalesi'nin alınması.[117] Bu iki pasaj birbirilerine o kadar yakındırlar ki Neşrî'ninki başlangıçta, Aşıkpaşazâde'den kelimesi kelimesine yapılmış bir alıntı gibi görünmektedir. Bununla birlikte, görünüşte küçük tutarsızlıkların ince bir karşılaştırılması ve tahlili, hikâyenin Aşıkpaşazâde versiyonunun, kendisi namlı gazilerle birlikte pek çok gazaya katılmış olduğundan, giderek daha derinden âşinalık kazanmasının kaçınılmaz olduğu gazi zihniyeti veya hiç değilse bu zihniyetin on beşinci yüzyıl başlarındaki biçimi hakkında içeriden birinin anlayışıyla dolu olduğunu açığa çıkarır. Bu rivayette, tüm imgeler ve ince ayrıntılar gerçeklik ifade eder. Diğer yandan Neşrî'nin versiyonu, böylesi rivayetlerin kıymetinin takdir edilmesinin tahmin edilebilir bir eksikliğini açığa çıkarır. Wittek'in sözleriyle, "Aşıkpaşazâde'nin hikâyesi kendisini Osmanlı'nın ilk zamanlarının, herhangi bir anakronizm içermeyen özgün bir belgesi olarak tavsiye eder."[118] Aşıkpaşazâde bir başka kaynaktan, olasılıkla Yahşi Fakih'ten almış olduğu bir geleneği naklediyor olsa da, kaynağının zihniyetini kavrayabiliyordu, Neşrî kavrayamıyordu. Bu farklılık, onun geçmişteki olaylara zaman açısından kendisinden on yıl kadar sonra yazmış olan Neşrî'den daha yakın olması nedeniyle değil, fakat açıkça birbirinden farklı iki toplumsal dünyadan gelmeleri nedeniyle meydana gelmiştir.

Biz burada tekyönlü bir gelişmenin farklı safhalarını değil, geçmişe ve bugüne bakmanın (bunlar bir bakıma birbirleriyle örtüşse de) alternatif yollarını ele alıyoruz. Bu iki tarihçi arasındaki farklılıkların, Aydos Kalesi'yle ilgili hikâyeyi sonuçlandırma biçimlerinden daha etkileyici bir örneği yoktur. Aşıkpaşazâde durumu cesurca beyan eder: "Hey azizler! Bu menâkıbı kim fakîr yazdum, vallâhi cemi'isine ilmüm erdi. Andan yazdum. Sanmanuz kim yabandan yazdum" [Bu hikayelerin hepsini kendi bilip öğrendiklerimden yazdım. Bunları hayalimden yazdığımı sanmayın] Öte yandan ulemaya

mensup Neşrî ise, bu kendine güvenli iddiacılığı tümüyle atlar ve ihtiyatlı bir dille şunu söyler: "Ama en doğrusunu Allah bilir."

On beşinci yüzyıl Osmanlı tarih yazımı, daha önceki yüzyılın tarihî gerçekliğini kavramaya uygunluğu bakımından ne sorgusuz sualsiz kabul edilebilir ne de reddedilebilir; sistemli bir şüpheciliğe dayanan eleştirel bir okuma, çarpıtma gibi görünen şeylerin altında gizlenen önemli gerçekleri açığa çıkarabilir. Sorun, Osmanlı kroniklerinin toptancı, aralarındaki farklılıkları göz ardı eden bir şekilde tanımlanmasıdır. Farklı versiyonların, kendi koşulları gereğince anlaşılması gerekir; metinsel değişiklikler ve ideolojik yönelimler arasında birebir mütekabiliyet aranmaksızın da, söz konusu rivayetlerin değerlerini belirlemeden önce, bu farklı gelenekleri belirleyen örüntüler araştırılabilir.

İyi bir sistematik şüphe örneği, Osman'ın iktidara geliş şeklini ele aldığı zaman, bizzat Lindner tarafından gösterilmiştir. Farklı Osmanlı kaynaklarının karşılaştırılmasına dayanarak Lindner, Osman'ın kabile geleneklerine uygun olarak göreve seçildiği sonucuna ulaşır, ki bu onun kuramı bakımından hayatî önem taşır. O hâlde, akla uygun bir kanıt olmaksızın diğer rivayetleri reddetmek niye? Örneğin, Lindner, hiçbir kanıt olmaksızın Osman'ın Karacahisar'ı ele geçirmesi üzerine ilk defa olarak konulan pazar vergisinin (*bâc*) konulmasıyla ilgili hikâyenin "anakronik" olduğunu ileri sürer. Çok büyük olasılıkla Yahşi Fakih'ten kaynaklanan bu rivayeti hiç düşünmeden reddetmek için, Lindner'ın Osmanlı devletindeki herhangi bir ulema etkisini daha sonraki bir döneme atfetmek istemesi dışında herhangi bir âşikar sebep görünmemektedir. Özellikle de Lindner'ın Osmanlıların Karacahisar'ı Bizanslılardan değil Germiyanoğullarından aldığına dair iddiası kabul edilecek olursa, Osman'ın sadece yerel bir verginin sürekliliği ile karşı karşıya geldiğini varsaymak mantıklı olur. Eğer Karacahisar'ın Germiyanlı hükümdarları *bâc*ı zorunlu tuttuysa, aynı gelir kaynağı tabiatıyla şehrin yeni hükümdarına da teklif edilmiştir.

Karacahisar'ın alınmasıyla ilgili diğer bazı rivayetler, Lindner'in şehrin kâfirlerden değil Germiyanlılardan alınmış olduğu iddiası için ilave kanıt sağlar. Osman orada birdenbire, ucât'ın gevşek koşullarının tersine, yerleşik İslamî idarî uygulamalarla ilgili olarak sayısız seçimler yapmak mecburiyeti ile karşılaşmıştır. Yahşi Fakih-Aşıkpaşazâde anlatısından okuduğumuza göre, Osman'ın adına ilk *hutbe*nin okunması, kadı ve *subaşı* atanması, "Germiyan ve diğer vilayetlerden"[119] gelenlerin talepleri üzerine bâcın uygulanması Karacahisar'da vuku bulmuştur. Tüm bunların Karacahisar'da gerçekleşip gerçekleşmediği teyit edilemez fakat burası gibi birkaç şehri ele geçirdikten sonra, muhtemelen, kendisine böyle meseleleri anlatan ve hizmet sunmayı teklif eden çeşitli şeyhler, fakihler, kadılar, vaizler ve kâtipler Osman'a yaklaşmışlardır.

On beşinci yüzyıl kroniklerindeki özgül tarihî rivayetleri sistematik bir şekilde analiz eden ve erken dönem Osmanlı gerçeklikleri ve /veya ideolojik gelişmeleriyle belirli bir ilgisi olan anlamlı örüntüleri tasvir eden bilim adamlarının pek çok başka örneğinden bahsedilebilir. Wittek'in Aydos Kalesi efsanesiyle ilgili çalışmasıyla İnalcık'ın İstanbul'un fethi sonrasında II. Mehmed'in siyasetine kronik yazarlarının yönelttiği eleştiriler hakkındaki analizlerine ek olarak, Iréne Beldiceanu-Steinherr'in, aşağıda tartışılacak olan, Trakya'daki ilk fetihlerle ilgili araştırması da belirtilebilir. Ménage'nin, Osmanlı menkabesinde devletin kurulmasına yol açan "rüya"nın farklı versiyonlarını kıyaslaması, Zachariadou'nun Orhan'ın Kantakuzenos ile yaptığı ittifak hakkındaki Bizans ve Osmanlı rivayetlerini kıyaslaması ve Lefort ve Foss'un Bitinya arkeolojisine dayanarak kroniklere dair tetkikleri diğer örneklerdir.[120] Osmanlıların şeceresi ve Aya Sofya hakkındaki efsanelerle ilgili farklı versiyonları karşılaştıran Yerasimos'un ayrıntılı tahlilleri de farklı kronik yazarlarının ideolojik programlarına önemli ölçüde ışık tutmakta başarılı olmuştur.[121]

OSMAN VE AMCASI VAKASI

Osmanlı kronik geleneğini son derecede ihtiyatlı bir şekilde tahlil etmek gerekmekle birlikte, bu geleneğin erken Osmanlı tarihiyle ilgili sahip olduğumuz çok az değerli bilgiyi içerdiğini de unutamayız. Bu geleneği bir tarafa bırakmaktansa, onun metinsel karmaşıklıklarının kırışık alanına cesaretle girmeli, farklı biçimleri ayrıntılarıyla mukayese etmeli, hikâyeler, kelimeler ve hatta, eğer umut vaat ediyorsa, imla ile ilgili tercihlere odaklanmalı ve bunların erken Osmanlı gerçekliklerine dair herhangi bir şeyi açığa çıkarıp çıkarmayacağını tespit etmeye çalışmalıyız. Bu tuzaklarla dolu bir yoldur ve girilecek çıkmaz sokakların ve sapılacak yanlış patikaların bulunması muhakkaktır. Ve yolun sonunda söylenebileceklerin çoğu varsayımsal olarak kalacaktır. Fakat bu işe girişmek, vazgeçmekten evlâ değil midir?

Örneğin, Osman'ın amcası Dündar ile büyüleyici rekabeti örneğini ele alalım. Neşrî, Ertuğrul'un ölümünden sonra bazı kişilerin Osman'ın diğerlerinin de Dündar'ın yeni bey olmasını istediğini nakleder fakat bu hikâye bilinen daha erken kroniklerin tamamında yoktur. Osman'ın arkasında güçlü bir desteğin olduğunu fark eden amca, rekabetten vazgeçmiş ve yeğeninin beyliğini kabul etmiştir.[122] Bu uzlaşmanın yüzeysel olduğu anlaşılmaktadır, çünkü sonraki bir bölümde Bilecik'in (Hıristiyan) tekfurunun tepeden bakan tavırlarına canı sıkılan Osman'ın onu yakalamak istediğini, fakat Dündar'ın zaten yeteri kadar düşmana sahip olduklarını ve daha fazlasını kaldıramayacaklarını ileri sürdüğünü okuruz. Neşrî'nin yazdığına göre, Osman bu cevabı amcasının genç adamın siyasî çıkışını (*hurucunu*) zayıflatmak isteği olarak yorumlamıştır. Bu nedenle Osman amcasını bir okla vurarak öldürmüştür.[123]

Neşrî, bildiğimiz erken kaynakların hiçbirinde bulunmayan Osman ve Dündar hakkındaki bu bilgileri nereden elde etmiştir? Bunları uydurmuş olabilir mi? II. Mehmed sonrası kardeş katli uygulamasını daha mı akla uygun yapmak için mi? Bu imkânsız değil-

dir fakat Neşrî'nin, kronik yazarlarının metinlerine dâhil etmemeyi seçtiği bazı erken dönem rivayetlerine erişmiş olması çok daha olası bir açıklamadır.[124] Bunun yanında, eğer Neşrî kardeş katlini meşrulaştırmak için bu bilgileri kurgulaşmışsa, neden, tıpkı Osman ve Dündar gibi, özellikle de Osman ile kardeşi Gündüz'ün komşularına karşı izlenecek yol hakkında aynı fikirde olmadıkları bölümde Osman'a kardeşi Gündüz'ü öldürtmemiştir? Dahası, Neşrî'den çok kısa bir süre sonra yazan ve onun kroniğini kullanan İbni Kemal, kendi tarihinde, yalnızca hikâyenin Neşrî versiyonunu değil, aynı şekilde sona eren bir başka versiyonunu da kullanmıştır.[125]

Belli ki, "Osman ve Dündar" ile ilgili, Aşıkpaşazâde, Uruç ve diğer anonim kronik yazarlarının metinlerinde yer almayan hikâyeler vardır. Bu hikâyeler doğru olsun ya da olmasın, bu özgün metinlerin anlatıcılarının, aile içi cinayetle çözümlenen (saptırılmış ebeveyn katli?) hanedan içi mücadeleyi içeren bölümleri sansürlemeyi tercih etmiş olmaları şaşırtıcı değildir. İddialarının mantığını ya da hikâyelerinden çıkarılacak dersi desteklemek için Aşıkpaşazâde, Uruç ve anonim tevârih derleyicileri elbette ki Dündar vakasını tamamen atlamaya ihtiyaç duyacaktı çünkü anlatıları bütünüyle, Osmanlı teşebbüsünün ahlakî doğruluğunda I. Bayezid'in hükümdarlığı sırasında (1389 – 1402) meydana gelen bir kopuş etrafında kurulmuştur: Daha önceki uç beyliği yıllarının samimiyet ve saflığından bütün kötü sapmalar, bir imparatorluk siyasî sistemi ve ideolojisinin inşa edilmesine yönelik bütün o nahoş gelişmeler, bu nazik anın sonrasına yerleştirilecektir. Anonim kroniklerin yazarlarının ve Uruç'un açık bir şekilde, onların iddia ettiklerine göre, önceki nesillerin uygulamadığı bir kötülük olarak zikrettikleri kardeş katlinde de durum aynıdır. Bu kaynaklar, babalarının ölümü üzerine Orhan'ın kardeşi Alaeddin ile yaptığı barışçıl anlaşmayı naklettikten hemen sonra şunu eklerler: "Ol zamanda beğler karındaşlarıyla meşveret ederler, bir yere cem' olurlardı. Birbirin öldürmezlerdi."[126]

Bu pasaj, tuhaf bir şekilde, aynı zamanda aşağıda tartışılacak olan Hacı İlbeği'nin öldürülüşü hakkında diğer bazı kroniklerde bulunan bazı bilgileri de atlayan Yahşi Fakih-Aşıkpaşazâde anlatısında yer almaz. Gerçek olsunlar ya da olmasınlar, Yahşi Fakih'in bu ürkütücü hikâyeleri duymamış olması olası değildir. Yahşi Fakih bu hikâyeleri inandırıcı bulmamış veya yazmamayı tercih etmiş olabilir yahut belki Aşıkpaşazâde böyle pasajları kendi nüshasının dışında bırakmış olabilir.[127] Örneğin, anonim kroniklerdeki ve Uruç'un tarihindeki yer alan kardeş katli karşıtı yazıların kendi tarihinde olmayışı Aşıkpaşazâde'nin tercihi olmuş olmalıdır çünkü bunları galiba ortak kaynaktan almışlardı. Aşıkpaşazâde bu pasajları konuyu daha iyi bildiği, yani Osman ve Dündar'ın hikâyesini Yahşi Fakih'in menakıbında okumuş olduğu için mi kendi tarihine dâhil etmemiştir? Her halükârda anonim tevârih yazarları ve Uruç, Bayezid'dan önceki nesillerde yaşanan aile içi mücadelelerin tüm anılarını silmek konusunda genel olarak daha istikrarlıdırlar. Bu kaynaklar aynı zamanda Osman'ın kardeşi Gündüz ile olan anlaşmazlığını anlatan, Aşıkpaşazâde'nin naklettiği ve Neşrî'nin kendi tarihine dâhil ettiği pasajı da içermezler. Aslında Uruç o kadar ihtiyatlıdır ki, Osman'a bir isnatta bulunulamasın diye, eserinde Osman'ın iki erkek kardeşini Ertuğrul'un vefatından, yani Osman'ın herhangi bir siyasî iddia sahibi olmasından önce öldürmüştür.[128] Anonim metinlerde, kardeşlerin isimlerinden bahsedilir fakat ölümleri hakkında hiçbir şey söylenmez.

Dündar'a gelince, Neşrî'den önce yalnızca Bayatlı Mahmud oğlu Hasan'ın *Câm-ı Cem-Âyin* adlı eserinde kendisinden bahsedilir.[129] Bayatlı, Ertuğrul'un babasının dört oğlu olduğunu yazar: bunlardan ikisi babaları Fırat Nehri'nde boğulduktan sonra aşiretlerini doğuya doğru götürmüşlerdir; diğer ikisi, yani Ertuğrul ile Dündar Anadolu'ya gelmiştir. Bu eserde Dündar'dan bir daha bahsedilmez, ki bu da spekülasyona bir nebze açık kapı bırakır, ama o kadar. Nasıl olur da bu aşağılık eylem, şiddetli bir taht mücadelesinin kaybeden

tarafı ve muzaffer erkek kardeşinin kurduğu katil planlarının ana hedefi olan Cem Sultan için yazılmış bir eserde, devletin şerefli kurucu babasına isnat edilebilir? Aşıkpaşazâde, Uruç, anonim kronik yazarları ve de Ahmedî, Ertuğrul'un yalnızca üç oğlu olduğunu yazarlar; hiçbirinin adı Dündar değildir. (Şükrullah ve Karamanî, Ertuğrul'un hiçbir erkek kardeşinden bahsetmezler.)

Dündar tarafından savunulan siyasetin, tam da bazı kaynaklarda Ertuğrul'un beyliği süresince sürdürdüğü iddia edilen siyaset olması rastlantı mıdır? Burada, bilinçli olarak düzeltilmiş olması gereken bir örüntü ortaya çıkar. Aile içi ihtilaflara dair - Aşıkpaşazâde'de belli belirsiz, Neşrî'de oldukça güçlü - işaretlerin yer aldığı anlatılarda bu küçük beyliğin ya da aşiretin siyasî yönelimi Osman'la birlikte çarpıcı bir şekilde değişir: Ertuğrul döneminde Hıristiyan komşularla bir arada yaşama ve Germiyan hanedanı ile bir gerginlik, Osman döneminde Germiyan hanedanı ile daimî çatışmaya karşılık, akınların ana hamlesinin nihayetinde Hıristiyan komşulara karşı dönüşü. Dündar'ı silen kroniklerde, özellikle de anonimlerde ve Uruç'da, gaza etkinliği Ertuğrul döneminde çoktan başlamış, Osman döneminde ise yalnızca şiddetini arttırmıştır– ne siyaset değişikliği, ne çatışma ne de rekabet söz konusudur.

Bu nedenle, bu metinlerin düzenlenmesinde yazarların izledikleri hareket tarzlarında bir tutarlılık aramak pekâlâ zahmete değer olabilir. Bunlar, derleyici bu bilgilere bir şekilde eriştiği için öylesine bir araya getirilmiş gelişigüzel bilgi yığınları gibi görünmemektedir. Derleyiciler, metinlerinin hangi bilgiyi içereceğini ve hangisini içermeyeceğini seçerler ve hikâyenin, düzenleyicisine göre değişen bir ahlakî dersi veya bir savı olduğundan bu seçimlerin belirli bir mantığı vardır.

Osman'ın aile üyeleriyle ihtilafa düşmesini içeren bir bölüm, en eski versiyonu on beşinci yüzyılda derlenmiş gibi görünen Hacı Bektaş'ın hayat öyküsünde de yer alır.[130] Burada Dündar ve Gün-

düz, tek bir karakterde birleşir. Gündüz, Ertuğrul'un ölümü üzerine Sultanönü havalisinin beyi olan Osman'ın amcası olarak ortaya çıkar. Yeğeni Osman'ı, rüştünü kazandıktan sonra, Bizans'la yapılan bir anlaşma gereğince Selçuklu sultanının akın etkinliğine getirdiği yasağa rağmen Bitinyalı Hıristiyanlar üzerine akınlarda bulunduğu için sultan adına hapseder.[131] Hapishaneye giderken Hacı Bektaş onu kabul eder ve gelecekte bey olacağına dair iyi haberi verir. Sonrasında hapisten salıverilir ve aynı havaliye bey olarak atanır. Gündüz'den bir daha bahsedilmez. Burada, ailevî ihtilaflarla ilgili tarihî bir geleneğin ve yukarıda bahsedilen, iki nesil arasındaki aynı siyaset farklılıklarının bir yansıması mevcuttur fakat cinayet yoktur.

Şu halde, eğer Osman'ın bir amcası var olmuş ve onunla arasında çelişen ihtiraslar ve siyaset farklılıklarından ötürü şiddetli bir çatışma vuku bulmuş olsaydı, bu genellikle erken Osmanlı tarih yazımının bilinen örneklerinde örtbas edilirdi. Neşrî'nin oluşturduğu büyük senteze kadar, yalnızca Hacı Bektaş hikâyelerinin yazarı Ertuğrul'un ölümünden sonra hayatta olan bir kardeşinden bahsetmektedir. Neşrî aynı zamanda amca ve yeğen arasında gerilime neden olan bir siyaset farklılığından da bahseder fakat görünüşe göre bu sorun, Osman tarafından aile üyelerine karşı herhangi bir şiddet kullanılmadan çözümlenmiştir. Eğer Osman büyük veli Hacı Bektaş'ın, kutsamasına nail olduysa , neden cinayete başvurmaya ihtiyaç duysun? Kardeş katlinin kanunlaştığı fakat, sesi çıkan bazı çevrelerde, diğer bir çok imparatorluk siyasetleri gibi hâlâ muhalefetle karşılaştığı on beşinci yüzyılın ikinci yarısından kalma diğer bazı kaynaklar, yalnızca önceki nesillerde aile içerisindeki bütün ihtilaf hatıralarını, hatta bir amcanın ve rakip olması muhtemel kardeşleri silmekle kalmaz, fakat aynı zamanda Osman'ı açıkça böyle "kötü" bir eylemden aklar.

Neşrî ve İbni Kemal'e göre kardeş katli artık mutlak anlamda kötü değil, fakat alternatifi olan uzamış bir iç savaş ve/veya parça-

lanma karşısında farkına varılan nispî yararı dolayısıyla siyasî yaşamın kabul edilmiş bir parçasıydı. Bundan dolayı bu iki tarihçi, Osman'ın kendi amcasını öldürdüğünü kaydetmekten çekinmedikleri gibi, Orhan ve Alaedddin hakkında yazarlarken de kardeş katli aleyhinde yorum yapmayacak kadar akıllıydılar. Gerçekten de İbni Kemal, II. Mehmed'in kardeş katlinin yasalaşmasını meşrulaştıran kanunnamesinde ileri sürülen muhakemenin aynısını Osman'a atfeder: "bir kişinin zarar görmesi kamunun zarar görmesinden daha yeğdir diyerek,...beylik emelleri besleyen amcası Dündar'ı vurup öldürdü."[132] Kısaca, bu inatçı yaşlı adam hak ettiğini bulmuştur; neden bu yüzden sızlanalım ki?

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, sonraki yazarların pekâlâ, daha önceki yazarların anlatısal önceliklerinden ötürü örtbas ettikleri bir gerçeği anlatmakta oldukları sonucuna varmanın cazibesine kapılmak mümkündür. Dündar'ın tarihî bir kişi olması bakımından, arşivlerde bulunan "sağlam" bir kanıt parçasında ilave bir teyidin mevcut olduğu anlaşılıyor. (Söğüt'ü kapsayan) Hüdavendigâr sancağının Hicri 928, Miladi 1521'de yapılan tahririnde bir arazi parçası, Dündar Bey adında bir kişinin bir zamanlar elinde bulundurup daha sonra vakfettiği toprak olarak tanımlanmıştır.[133] Burada, bu kişinin ad ve unvanından başka hiçbir bilgi verilmediği için kesinlikle ihtiyatlı olmaya gerek vardır. Fakat ayrıca, Neşrî'nin özellikle işaret ettiğine göre, bu arazi parçası, yakınlarında bir yerde Osman'ın amcasının gömüldüğü Köprühisar köyünde bulunmaktadır.

Besbelli ki, sonraki kaynaklara önemsiz türevlermiş gibi muamele yapılamaz. Sonraki kaynakların derleyicisinin metni nasıl düzenlediği, ulaşabildiği malzemeden neyi devam ettirmeyi, atlamayı ya da değiştirmeyi seçtiği hakkında dikkatlice yapılacak bir inceleme, müellifin edebî, siyasi ve ideolojik eğilimleri hakkında epeyce bilgiyi ve umulur ki, yazarın elinin altındaki kaynaklardan bazı

belirtileri ortaya koyar. Üstelik, sonraki kaynaklar bugün var olmayan daha önceki kaynaklardan bilgi sağlayabilir. Farklı dönemlerden birkaç örnek vermek gerekirse, Neşrî (öl. yakl. 1520), Leunclavius (1533?-93), Müneccimbaşı (öl. 1702)'nın, henüz bulamadığımız eserlere ya da diğer değişik kopyalarından tanıdığımız eserlerin bugüne kadar tespit edilmemiş elyazması versiyonlarına erişmiş oldukları açıktır. Baba İlyas ve torunlarının öykülerini içeren *Menâkibü'l Kudsiyye*'nin yakın zamandaki keşfine kadar, eserini yazışından iki yüzyıldan fazla süre önce gerçekleşen Babai Ayaklanması hakkındaki bazı etkileyici bilgileri sağlayan yegâne kaynak Uruç'tu. Neşrî, Dündar'ın hikâyesini, eninde sonunda keşfedilebilecek ya da keşfedilemeyecek olan yazılı bir kaynakta okumuş olabilir. Yahut belki de bunu bir hikâyeciden dinlemiştir. Her iki durumda da, bu olaydan iki yüzyıl sonra onun hakkında yazdığı hikâye, Osman'ın siyasî kariyerindeki çok önemli bir olay hakkındaki güvenilir bilgiyi nakleder görünmektedir.[134]

Açıkçası, tarihçinin görevi, kaynakların erken ya da geciken ortaya çıkışını onların güvenilirliğinin ölçütü olarak kullanmak kadar kolay değildir. Bu zengin metinlerin anlamının toptan nitelemelerle anlaşılabileceği açık seçik tek bir ideolojik evrim yolu da yoktur.

GAZA: BİR ULEMA İDEOLOJİSİ Mİ?

Kronik yazarlığı geleneğinin dikkate alınmaması, bir başka ciddi sorun daha yaratmaktadır. Erken Osmanlı tarihinde gaza ilkesine herhangi bir rol vermeyi reddedenler, bunu daha sonraki bir ideolojik kurgu olarak hiçe sayarlar fakat öyle de olsa şu soru bâkidir: bu kimin kurgusudur? Gaza tezini eleştirenlerin en sistematiği olan Lindner, bu sorunun üzerine gider ve 1337 kitabesinde ifadesini bulan gaza ideolojisinin, Orhan'ın hükümdarlığı döneminde "Osmanlı topraklarında toplanmaya başlayan" Müslüman âlimlerden kaynaklandığını iddia eder. "En erken günlerde İslami-

yetin en görünür temsilcileri dervişlerdi fakat ondan kısa süre sonra daha ortodoks şahsiyetler Osmanlılara hizmet etmek ve onlardan hizmet görmek için doğudan göç edip geldiler... Osmanlı geleceğinin yerleşik idaresinden hasıl olan emniyetli gelirlerine, kahramanca bir ortodokos geçmiş hediyesini kattılar...Gaza, ortodoks ve yerleşik dinleyiciler için, hanedanın teşekkül yıllarının yorumlanması için kullanışlı bir gelenek haline geldi."[135] Karacahisar'ın fethiyle ilgili rivayetlerin de işaret ettiği üzere, Orhan'ın hükümdarlığı sırasında veya hatta Osman'ın hükümdarlık zamanı kadar erken bir dönemde Müslüman bilginlerin Osmanlı topraklarını istila ettiğine şüphe yoktur. Bununla birlikte, hiç şüphesiz hepsi de bu anlayışın farkında olup gazanın kendi anladıkları biçimini desteklemişlerse de, hiçbir kaynak bu bilginlerle gaza ideolojisi arasında özellikle bir bağ kurmaz.

Öte yandan, gazilerin bakış açısını temsil eden erken Osmanlı kroniklerinde rastlanılan fevkalade şiddetli bir eleştiri tarzı da, Osmanlı topraklarına kültür merkezlerinden gelen *dânişmend*lere ve ulemaya yöneltilmiş olanıdır. Bu kaynaklar, söz konusu grupları ülkeye yeniliği (bid'atı) getirmek ve hükümdarları aslî yollarından saptırmakla suçlamaktadır. Bu eleştirinin tiz sesi, hiçbir kaynakta anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'larda ve daha az ölçüde olmak üzere Aşıkpaşazâde'nin metninde, yani gazi-derviş çevresiyle en yakından ilişkili olabilecek kaynaklarda olduğu kadar keskin değildir. Eğer doğudan gelen bu Müslüman âlimler gaza ideolojisinin yenilikçileri ve propagandacıları idiyseler, gaza ideolojisini yansıtan kitaplar neden onları şiddetle eleştirsin? Meselenin aslı şudur ki, doğudan göç eden [dervişlere nazaran] daha Ortodoks bu kişiler, Osmanlıların ilk yıllarında anlaşıldığı şekliyle "İslam'ın" ve inanç mücadelesinin "en görünür temsilcileri" olan dervişlerin rakipleriydiler. Ayrıca, erken Osmanlı tarihindeki dinî hayatı dervişlerle sınırlandırmak, genellikle ihmal edilmiş başka bir sosyal gruba haksız-

lık olacaktır. Erken dönem Osmanlı fetihlerinin gerçekleştiği alanlarda, önceki nesiller tarafından yapılan temlik ve vakıfların titizlikle kaydedildiği on beşinci ve on altıncı yüzyılların arazi tahrirlerine bakıldığında, aldıkları eğitim ve yönetim uzmanlıkları açısından ulema kadar derin birikime sahip olmadıkları anlaşılan büyük bir fakih grubunun, sundukları dinî-adlî hizmetler karşılığında, erken dönem Osmanlı beyleri ve savaşçılarının desteğinden yararlandığı açıktır.[136] Besbelli ki bu sosyal grubun da medrese eğitimi görmüş âlim-bürokratların, ulemanın üstünlük kurmasıyla kaybedecekleri çok şey olacaktı.

Dervişlerin gazi çevresiyle olan bağları, menakıbnamelerde ve yukarıda analiz edilen gazi göreneklerinde doğrulanmaktadır; hem (tabiatıyla bazı tarikatlara mensup olan) dervişlerin ve hem de fakihlerin erken dönem Osmanlı beyleri ve savaşçılarıyla olan bağlarına dair mebzul miktarda kanıt bu arazi tahrirlerinde bulunabilir. Erken dönem Osmanlı gaza geleneklerinin en canlı ve sempatik hikâyelerinin bu çevrelerin sonraki temsilcileri arasında sürdürülmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Anonim kronikler ve Yahşi Fakih-Aşıkpaşazâde anlatısı, yöneticilerinin, bu kaynakların olmasını istediği tarzda, henüz yerleşik, bürokratik devletlerin alışkanlıklarını benimsemeleri için ulema ve saray adamlarınca baştan çıkarılmadığı bu erken yıllara duyulan bir özlemle doludur.

Bu eleştirinin iki yönü vurgulanmalıdır: merkezileşmiş bir idarî aygıtın gelişimine karşı tutarlı bir savı temsil eder ve farklı kroniklerdeki eleştirel pasajların dağılımının belirli bir mantığı söz konusudur.[137] En önemli suçlama dizilerinden biri, on dördüncü yüzyılın ortalarından on beşinci yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı Devleti'ndeki en yüksek adlî ve idarî görevleri neredeyse tekellerine almış olan ulema kökenli Çandarlı ailesine yöneltilir. Çandarlılar kronik yazarlarının saldırılarının asıl yükünü taşırken, ulemanın geri kalanı da eleştiriden muaf tutulmaz; Osmanlı

ailesi bile bu eleştirilerden nasibini alır. Gaza davasını savunan yazarlar tarafından kültürel merkezlerden gelen bilginlerin neden olduğu belirli gelişmeler karşısında yöneltilen bu eleştirilerin mahiyetini tahmin etmek üzere birkaç pasajın iktibas edilmesi gerekir:

O zaman [I. Murad devrinde (1362-89)] pâdişâhları[138] tama'kâr değüllerdi. Her ne ellerüne girürse yigide ve yegile virürlerdi. Hazîne nedür bilmezlerdi. Heman kim Hayreddin Paşa kapuya geldi ve pâdişâhlar ile tama'kâr dânişmendler musahib olup takvâyı koyup fetvâya yürüdiler, hazîne dahi pâdişâh olana gerekdür didiler. Pâdişâhı kendülere uydurdılar. Tama' ve zulm peydâ oldı ... Şimdiki hâlde dahı ziyâde sebeb dahı dânişmendlerdür ... [Ak Bıyık Dede onlara dedi ki] Siz zina itdünüz ve livâta itdünüz ve akçayı ribâya virdünüz ve helâl haram fark itmedünüz ... Tâ Vılk-oğlı kızı gelmeyince [Sırp prenses gelene kadar] Sultan Bayezid sohbet ve işret neydüğin bilmedi. Hiç şarâb içmezlerdi. Ve şarâb sohbeti olmaz idi. Osman ve Orhan ve Murad Han zamanında hamr içmezlerdi. Anlar dahi ulemâdan utanıp ne dirlerse sözlerinden çıkmazlardı. Ve ol zaman ulemâları sözlerin geçürürlerdi. ... Heman kim Osman beğlerine Acem ve Karamanlular musahib oldı. Osman beğleri dahı dürlü dürlü günâhlara mürtekib oldılar. ... Andan evvel hisâb defter bilmezlerdi. Anlar [onlar] te'lîf itdiler. Akça yığıp hazîne itmek anlardan kaldı. ... Heman kim Kara Halil-oğlı [Çandarlı] Ali Paşa vezîr oldı, fısk u fücûr ziyâde oldı ... Âl-i Osman bir sulb kavim idiler. Anlar ki geldiler dürlü dürlü hileler başlayup takvâyı götürdiler.[139]

Kısaca, diğer âlimlerle birlikte Çandarlı ailesinin üyeleri, "akıbet hakkında hiçbir fikirleri olmadığı ve tüm bunları arkalarında bırakmak zorunda kalacaklarını unuttukları için" hazinenin ve düzenli defter tutma usullerinin tesisi gibi "şer" uygulamalarla getirmekle suçlandılar. Dolayısıyla, Çandarlı ailesi öncülüğündeki kurumsallaşma, uçların kurucu babalarını şekillendiren ve onlara rehberlik etmiş çok derin gerçeğin, yani dünyanın faniliğinin inkâr edilmesi olarak takdim edildi. Yukarıda gördüğümüz üzere ganimetten, ancak nerede ve ne zaman daha yüksek ilkeler uğruna kişisel çıkarlardan fedakarlık edileceği biliniyorsa meşru olarak pay alına-

bilir. Kronik yazarlarının ifade ettiğine göre, eski nesiller böylesi fedakârlıklarda bulunmuşlardır çünkü dünyevî birikim elde etmek esas amaçları değildi; kendilerinin sadece ölümlü insanlar olduklarını biliyorlardı.[140] Bu sıralama, erken Osmanlı tarihî bilincinin esas sorununu açıklamaya yarar: Bayezid'in Timur'a yenilmesi. Kurnaz ulema tarafından uç ruhunu terk etmiş yeni bir siyasî istikamete doğru yönlendirilen Bayezid, atalarının, namlı gazilerin bıraktığı toprakları muhafaza edememişti.

Kronik yazarları, siyasî yönelimler arasındaki çatışmaların, yalnızca soyut ilkelerin çatışmasından ibaret olmadığı hususunda kesindiler. Âlimlerin getirdiği yeni yapılar ve uygulamalar, aynı zamanda o eski güzelim uç insanları üzerinde yarattığı somut olumsuz etkiler nedeniyle de kınanıyordu. Örneğin, Çandarlı Âli Paşa "mahbub oğlanları yanına aldı. Adını iç oğlan kodı. Bir nice zaman ne gerekse ider. Andan çıkarub mansıb virür oldılar. Andan ilerü kadîmler var idi. Kişi ıyâlleri idi. Cümle mansıblar anların idi. Azl idüp birine dahı virmezlerdi."[141] Merkezileşmiş bir devlet şekillenmeye başladıkça bazı "kadim" gaziler ve bey ailelileri, gözden çıkarılabilen atanmışlar hâline geldiler; fakat bir önceki nesilden itibaren merkezileşmekte olan devlet karşısında konumlarını giderek yitirmeye başlamışlardı.

Çandarlı ailesinin atası Kara Halil'in menfur yenilikleri arasında, açıkça sınır savaşçılarının gaza ganimetinin kaymağını almayı amaçlayan bir vergi vardı. Bu vergiyi koyma fikrinin Kara Rüstem adlı "Karamanlı bir Türk"ten, yani, "dürlü dürlü hîle ile âlemi toldır"an kişilerden birinden, sınır dünyasının dışından gelen bir kişiden kaynaklandığı söylenegelmiştir. Bu Rüstem ile ilgili bildirilen tek "kurnazca hile", o dönemde *kadıasker* olarak görev yapan Çandarlı Kara Halil'e, diğer tür ganimetler gibi akınlarda ele geçirilen savaş esirlerinin de beşte birinin (*humş*) devlet hazinesi tarafından alınması gerektiğini önermesidir. Çandarlı bu önerinin dinî hu-

kuka uygun olduğuna karar vermiş ve bu fikrini, bu *ihdası* (yeniliği) benimseyen I. Murad'a iletmiştir. Bu, elbette, Osmanlı hanedanının doğrudan denetimindeki yeni bir ordunun, ilk olarak *pençik* (beşte bir) adı verilen bu vergi vasıtasıyla toplanan *yeniçeri* ordusunun başlangıcıdır.

Bu vergi, belli ki gazilerden zorla ve muhtemelen Gelibolu bağlantısı koptuğunda Rumeli'de bağımsız eylemlerde bulunmalarına karşılık bir ceza olarak alınmıştır. Gelibolu'da, Rumeli'den Anadolu'ya büyük çapta savaş ganimetinin aktığı transit limanında, bu vergiyi toplamak üzere Kara Rüstem'in görevlendirilmesi önemlidir. Tabiatıyla Rüstem, Osmanlıların bu liman şehrini kaybettikleri 1366 ve 1376 yılları arasında orada *pençik emîni* olarak görev yapamamıştır. Bundan dolayı, Rüstem'in bu verginin toplanması işini, I. Murad'ın, daha sonra tartışacağımız üzere, önceki on yıl boyunca yarı özerk bir hareket tarzını takip ettiği anlaşılan Rumeli'deki gaziler üzerindeki iktidarını yeniden kazandığı 1376/1377'de şehrin yeniden ele geçirilmesinin hemen ardından idare etmiş olduğu neredeyse kesindir. Her hâlükârda bu vergi gazilerin üzerine, doğudan göç eden âlimlerin rehberliğindeki bürokratik merkezî devlet tarafından yüklenmiştir ve açıkçası kroniklerde yansıtıldığını gördüğümüz şey gazi çevrelerinin bundan duyduğu kızgınlıktır.

Klasik İslam'ın yerleşik idarî geleneklerinin Osmanlı Devleti'nde etkili olmaya ve bilahare üstünlük kazanmaya başlaması, kesinlikle on dördüncü yüzyıl içerisinde bir zamanda olmuştur. Bununla birlikte, İslam ve Anadolu kültürü bize, gazanın yerleşik İslam devletleri açısından hiçbir zaman sürekli olarak baskın bir siyasî değer olmadığını gösterir; aslında, klasik İslam'ın temsilcileri olan eğitimli âlimler ve saray adamları sınır boylarının akıncılarından uzak durmaya çalışmış, hatta onları (örneğin *ayyârûn*, yani "serseriler" olarak görüp) aşağılamışlardır. Osmanlı topraklarına gaza ideolojisini getiren kişilerin bu çevreden gelen göçmenler ol-

duğunu nasıl düşünebiliriz? Dahası, tarihî kaynakların bildirdiğine göre bu âlimlerin eylemleri, sınır savaşçılarının çıkarlarıyla çelişiyor ve bu savaşçıların sözcüleri tarafından eleştiriliyordu.

Bu demek değildir ki, Müslüman âlimler gaza ideolojisine karşı idiler. Osmanlı ailesinin, Balkanlarda daha etkin bir şekilde yayılmak amacıyla diğer beyliklerin gazilerini (özellikle de boğazın, Gelibolu'nun tam karşısındaki alanını ellerinde bulunduran Karesi emirliğinin meşhur şahsiyetlerini) ordusuna kabul ettiği bir zamanda Müslüman âlimler gaza ideolojisine nasıl karşı olabilirdi? Orhan'ın hükümdarlığı sırasında, diğer beyliklerden gelip Osmanlı girişimine katılan ithal edilmiş ya da elde edilmiş gaziler, o dönemde gaza ruhunu güçlendirmiş olmalıdırlar.

Osmanlılara hizmet eden medrese eğitimi görmüş entelektüeller, gaza ideolojisine muhalif değildiler fakat onu farklı bir şekilde yorumluyorlardı; bu ideolojiye, sınır geleneklerinden biraz uzaklaşan ortodoks bir renk katmışlardır. İlk Osmanlıların saflığının tuhaf çekiciliğine dair bir hayranlığı muhafaza ederken bariz şekilde eleştirel olan ifadeleri çoğunu dışarıda bırakan, Osmanlı tarihinin bu kesime ait uyarlamasında, daha önceki başarıların doğal sonucu, ayrıntılanmış bir idarî aygıta sahip olan merkezîleşmiş Osmanlı Devleti'dir. Diğer yandan, gazi-derviş-fakih üslubuyla yazılmış anlatıları birbirine bağlayan bağ, Osmanlı hükümdarının, saltanat yönetimi lehine daha önceki ve eşitlikçi sınır toplumunun dünyasına gittikçe yabancılaşmasıydı. Anonim kroniklerde ve Aşıkpaşazâde tarihinde, bu durumun temelini teşkil eden ahlakî çöküntü duygusunu ya da, İbni Haldun'un tercih edeceği ifade ile, *asabiyya* (grup dayanışması)'nın zayıflamasını fark etmemek zordur.[142] (Nihayetinde Osmanlı Hanedanının Tarihleri, *Tevârih-i Âl-i Osman* olarak anılan) Bu anlatıların merkezi olan Osman'ın ailesi, belirli bir noktaya yani I. Bayezid'a kadar –tam olarak belirtmek gerekirse üç nesil boyunca– safiyetini muhafaza eder. Dikkati çekici şekilde, Osmanlıla-

rın Hıristiyan Bitinyalılarla işbirliği yapmaları bu safiyeti lekelemez fakat mücadelenin ve dayanışmanın masum dünyasından düşüşleri, ulemânın etkisi olarak gösterilir.

Ménage, ulemânın kızgınlığa yol açan etkisini şöyle özetler: "Eski güzel günlerde merkezî hükümet dürüst *gazi*lerin canını sıkmıyordu; özel girişimi vergilendirmek üzere *pençik* (=*khums* [beştebir] İslam'ın temel buyruklarından biri) yoktu; değersiz bir yenisi ile değiştirilmek üzere eski muteber paranın teslim edilmesini mecburi kılan herhangi bir yasa yoktu; ve özgür doğan Türklere yönetmek üzere saraydan çıkan edepsiz *iç oğlanlar* (*onların* nasıl lütuf kazandıklarını herkes bilir) yoktu."[143] Açıktır ki, tüm bu uygulamalar klasik İslam'ı benimseyen yerleşik devletler için kabul edilebilir ya da tipik uygulamalardı ama uç savaşçılarının ölçülerine ve taleplerine tezat teşkil ediyordu. Bundan ötürü bu eleştirilere Şükrullah ya da İbni Kemal'de değil, anonim kroniklerde ve Aşıkpaşazâde'de rastlanır. Osmanlı siyasî yaşamındaki bu dönüşümü eleştiren kaynakları saray kronikleri olarak sınıflandırabilmek olası değildir; ne de Osmanlı tarihinin erken dönemlerinde gaza ilkesinin savunuculuğu ortodoks âlimlerin bir kurgusu olarak sunulabilir.

ON BEŞİNCİ YÜZYILDA ALTÈRHISTOIRE*: SEYYİD ALİ SULTAN'IN HAYATI VE HACI İLBEĞİ'NİN HİKÂYELERİ

Sarımsak rayihasının en iyi numunesi, muhakkak ki, gazilerin başarılarının farklı "tarihî" anlatılardaki farklılaşan açıklamalarıdır. Yani, kaynakların bazıları bize, tek bir geleneğin farklı katmanları olarak değerlendirilemeyecek olan alternatif hikâyeler sundukları hususunda hiçbir şüpheye yer bırakmazlar. Örneğin, anonim kroniklerin en acımasız olanı bile, ironik bir biçimde, doğrudan Osmanlı hanedanını eleştirmeyen belirli bir kaynakla kıyas-

* Bu terim, "tadil edilmiş tarih" olarak çevrilebilir.

landığında munis görünür. Bu noktada Osmanlı tarih yazıcılığına karşı meydan okuma, on dördüncü yüzyılda Batı Anadolu gazilerinin en parlak başarılarından biri olan Trakya'nın fethinin şerefini bilinen diğer bütün kroniklerden oldukça şaşırtıcı şekilde bir farklı tarzda dağıtan, hiç utangaçlık göstermeyen bir "*altèrhistoire*" yoluyla gerçekleşmiştir.

Burada, on beşinci yüzyıl sınır anlatıları sağanağı arasında anlaşılması güç bir kaynak olan Seyyid Ali Sultan Velayetnâmesi'nin ayrıntılı bir tahlilini yapmak uygun düşmezdi.[144] Bu hayat hikâyesinin, baş kahramanlarından birini karalamalara karşı, onun takipçilerini de bazı haklarının kaybedilmesine karşı savunmaya çalışmakta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu hikâyenin II. Mehmed'in mirîleştirme hamlesi sırasında ya da kısa süre sonra, oğlunun kaybedenlerin adlarını ve haklarını iade ettiği sırada yazılmış olması daha olasıdır.

Bu çalışmanın en tuhaf tarafı, Trakya'nın fethi hikayesinin dair kabul edilmiş çizgisinden radikal bir şekilde ayrılmış olmasıdır. Burada da Osmanlı hanedanı hükümdar ailesidir ve Osmanlı hükümdarı gerçekten de hikâyenin kahramanlarından daha yüksek bir siyasî otoritedir fakat öteki gazilere biçilen rol, herhangi bir Tevârih-i Âl-i Osman'dakinden çok daha büyüktür. Hikâyenin gerçek kahramanları Kızıl Deli olarak da bilinen Seyyid Ali Sultan ile peygamberin Seyyid Ali'ye rüyada görünmesinden sonra Rum diyarına gitmek üzere Horasan'daki yurtlarını terk eden yoldaşlarıdır. Seyyid Ali ve yoldaşları, mükemmel savaşçı ve derviş bileşimleridir; askerî açıdan oynadıkları rol, benzer bir bileşimi temsil eden diğer pek çok kutsal şahsiyetin, hatta Sarı Saltuk'un oynadığı rolden çok daha belirgindir. Bu eserin, (Dimetoka yakınlarındaki) Kızıl Deli kültünün Bektaşî tarikatına dâhil edilmesinden sonra yazıldığı kesindir, çünkü hikâyemizin baş kahramanları Rum diyarına varır varmaz Hacı Bektaş'a hürmet ve tazimlerini belirtmek üzere ziyarette bulun-

muşlardır. Hacı Bektaş'ın onları kutsayıp özel görevlere atamasının (yani Horasan'ın hammaddesine Rumî şekil vermesinin) ardından, Çanakkale Boğazı'nın Anadolu tarafında bulunmakta olan ve kuvvetlerini boğazdan Rumeli içlerine doğru göndermenin yollarını düşünen Osmanlı sultanına katılmışlardır.[145]

Osmanlı tarih yazıcılığına göre Trakya'da yapılan ilk fetihlerin önderi olan Osmanlı şehzadesi Süleyman Paşa, geçişi başarılı bir şekilde gerçekleştiren kuvvetler arasındadır fakat bu kuvvetlerin lideri değildir. Osmanlı kroniklerinde çok önemli bir hikâye olan ölümüne, bu kaynaklarda çok fazla bir önem atfedilmemiştir; ne de bu ölümün, bu fetih macerasının geleceğini etkileyeceğine işaret edilir. Daha da çarpıcı olanı, bu ölümü, Trakya fetihleri süresince Osmanlı liderliğinin *kesintisiz* bir şekilde sürmüş olduğu imajını böylelikle veren diğer kroniklerde olduğu gibi, Süleyman Paşa'nın yerini, daha sonra I. Murad olarak başa geçecek olan kardeşinin alması izlemez.[146]

Osmanlı kroniklerindeki bir başka önemli şahsiyet ve I. Bayezid'in damadı olan Emir Sultan, bu velâyetnâmede görünür ama daha az önemli bir mevkidedir:[147] Seyyid Ali eşliğinde Anadolu'ya gelir ve Hacı Bektaş tarafından onun ordusunun sancakları olarak atanır. Trakya'da zaferden zafere koşarken fatihler, abdest almak için su bulamadıkları bir şehre uğrarlar. Mevkiinden ya da kendisine gösterilen itibarın derecesinden mutsuz görünen Emir Sultan, değneğini aceleyle yere vurur ve bir kaynak suyu fışkırır. Diğer gazi-dervişlerin Emir Sultan'ın bu hareketinden memnuniyet duymaları beklenebilir fakat sufiyane-kahramanca işlerine rağmen bu rekabetçi grubun üyeleri arasında akranların itibar görmesi olağan biçimde gerçeklen bir şey değildir . Seyyid Ali, Emir Sultan'ı önce, güç sahibi diğer pek çokları dururken "aceleciliği" (*tizlik*) nedeniyle azarlar ve sonra onu öldürücü bir bakışla ortadan kaldırır. Ölüyü, kendisinin keşfettiği su kaynağının yanına gömdükten sonra, derviş-fatihler yeni maceralara doğru ilerlerler.[148]

Iréne Beldiceanu-Steinherr, Seyyid Ali (nam-ı diğer Kızıl Deli)' nin pekâlâ, beyliklerinin Orhan Bey tarafından 1330'lardan başlayarak çeşitli aşamalar içerisinde Osmanlı Beyliği'ne dâhil edilmesi üzerine Osmanlı kuvvetlerine katılan Karesi savaşçılarının öncü şahsiyeti Hacı İlbeği olabileceği fikrini ortaya atmıştır.[149] Osmanlı tarih yazıcılığının, Karesi gazilerinin Osmanlı Beyliği'ne katılımını genellikle Osmanlıların önderliği altında din uğrunda mücadeleye hizmet etmekten mutluluk duyan aynı zihniyetteki savaşçıların kardeşçe bütünleşmesi olarak sunmasına karşın, iki beyliğin gazileri arasındaki ilişkilerin o kadar da sorunsuz olmadığına dair çeşitli kanıtlar vardır. Karesi gazileri, nihayetinde, bu sınır çevresinde han unvanını kullanan tek gazi topluluğu olmakla kalmamış, aynı zamanda neseplerini Danişmend Gazi'ye dayandırdıkları için gazanın bayraktarlığı için hiç de değersiz olmayan bir iddiaya sahip olmuş olmalıdırlar. Bunlara ek olarak, Hacı İlbeği ve arkadaşları gibi Osmanlı Beyliği'nin kendi bünyesine kattığı Karesi savaşçılarından bazılarının aynı zamanda Selçuklu soyundan geldiklerine dair iddiaları olduğu anlaşılmaktadır.[150] Böylesi iddialarının komşuları ya da kendi tebaaları tarafından dahi kabul edilip edilmediği belirsizdir fakat bunlar Karesi gazilerinin kendilerine dair imgelerinin niteliğini zımnen gösterir.

Bütün bunlar düşünüldüğünde, bu savaşçılarla Osmanlı hükümdarı arasında özlü ve fakat aşikâr anlaşmazlık izlerini bulmak şaşırtıcı değildir. Anonim kroniklerden bazıları, Meriç Nehri yakınlarında Sırp kuvvetlerine karşı 1371'de kazanılan zaferin Osmanlı yanlısı uyarlamasını anlattıktan sonra, Osmanlı ordusu hâlâ uykudayken Sırpları yenilgiye uğratanın İlbeği'nin sarf ettiği insan üstü bir çaba olduğu bir varyantı da naklederler. Kroniklerin çoğunluğu İlbeği'nin vefatını tamamen atlamayı tercih ederken, bu kroniklerden bazıları, İlbeği'nin I. Murad'ın emriyle ve bir kul tarafından öldürüldüğü anlatırlar. Ölümünün asıl sebebi ne olursa olsun, daha

sonraki Osmanlı tahrir defterlerinde İlbeği gibi bir fatihin adına herhangi bir mülk veya vakfın bulunmaması çok tuhaftır. İlbeği'nin biyografisinin, aile topraklarını Orhan'a verdiği için kendi kardeşini öldüren Kabil-benzeri bir şahsiyet olarak anlatıldığı bir diğer versiyonunu yaratan, pekâlâ onun şöhretine karşı yapılan Osmanlı yanlısı bir karşı saldırı olabilir. Bununla birlikte, Bergama halkı İlbeği'nden o kadar çok nefret ediyordu ki onu yakalayıp şehri her halükârda Orhan'a bırakırlar; İlbeği hapishanede geçirdiği acı dolu iki yıldan sonra vefat eder.[151]

Yukarıda bahsedilen Osman ve Dündar hikâyeleri gibi Hacı İlbeği'ne dair bir çok hikâyenin de dolaşımda olduğu âşikârdır ve bunun Kızıl Deli kültünün inşa edilmesiyle ilgisi olabilir.[152] Benim buradaki bakış açımdan, İlbeği'nin kendisine atfedilen her şeyi gerçekten yapıp yapmadığı, idam edilip edilmediği ya da Seyyid Ali ile aynı kişi olup olmadığı-ki bu kuvvetle muhtemeldir– hiçbir şekilde önemli değildir. Bir zamanlar, hayatı ve yapıp ettikleriyle ilgili biri diğeriyle bağdaşmayan çeşitli öykülerin var olmuş olduğu kesindir. Bu iki kaynak birbirleriyle ilintili olsun ya da olmasın, bu öykülerin ve Kızıl Deli menakıbnâmesinde haber verilen olayların taşıdığı genel anlam, Osmanlılar ile öteki savaşçıların Trakya'daki bazı büyük gaza başarılarının şerefini kendilerine mal etmek için rekabet ettiğine işaret eder. Bu farklılaşmayı kaydetmek, kimin haklı olduğunu keşfetmekten daha önemli olabilir. Gelecek bölümde bu olayların tarihine yeniden döneceğiz fakat tarihî gerçeklikle ilişkileri ne olursa olsun, hem uzak hem de yakın geçmişin sahiplenilmesine yönelik bu çatışma, kesinlikle erken Osmanlı gerçekliklerinin bir parçasıydı ve bir zamanlar güncel gerilimlerin manasını aksettirmiş olmalıdır.

Trakya'nın ele geçirilişiyle ilgili farklı açıklamaların, erken Osmanlı tarihi hakkındaki kaynaklarımızda büyük bir gerilim hattını temsil etmesi şaşırtıcı değildir. Gazi etkinliği ve uç kuvvetlerinin boğazın karşı tarafına aktarılması ve bunu takiben Balkanların yo-

lunu açan Trakya şehirlerinin fethedilmeleri, Anadolulu gazilerin en önemli başarılarını oluşturur ve bunun, nihayetinde Bizans'ın kaderini belirlediği ya da en azından güneydoğu Avrupa'da Müslüman Türk varlığını teyit ettiği öne sürülebilir. Gelecek bölümde ele alacağımız gibi, Rumeli'ye geçişten sonraki birkaç on yıl özellikle gerilim doluydu. Bu süreç boyunca benzer koşullar altında ortaya çıkan pek çok diğerleri gibi, doğmakta olan Osmanlı Devleti de parçalanma tehlikesinin eşiğine geldi. Mamafih Osmanlı hanedanı, tedricen ama sistematik olarak kumandan ve dirlik sahibi konumuna getirilen ve eylem ve görevleri merkezîleşmiş bir sultanlık devletinin emirleriyle düzenlenen eski gazi müttefikleri ve komşuları üzerinde hakimiyetini kurmakta, seleflerinin veya rakiplerinin hepsinden çok daha başarılı çıkmıştır. Şayet tarih bu eski müttefikleri hatırlayacak olursa bunun esas itibariyle Osmanlı devletinin gelişmesine yaptıkları hizmetler dolayısıyla olması hiç şaşırtıcı değildir.

Notlar

1. Bununla birlikte, Osman'ın beyliğine atfedilen dört adet belge bulunmaktadır. Geç dönem kaynaklarına ait ilk üç tanesi kesinlikle sahtedir. Referanslar ve tartışma için bkz.Iréne Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes des régnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, (Munich, 1967), 59-77. Taescher ve Wittek'in işaret ettiği gibi, üzerinde sonradan rötuş yapıldığına dair bazı izler bulunmasına karşın, dördüncü belgenin, Orhan'ın eşlerinden biri olan Aspurça Hatun tarafından hazırlanmış bir vakfiyenin otantik çekirdeğini içerdiği anlaşılmaktadır (aynı eser, 78-82).

2. Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 10-11. [Apz., Atsız, s. 95.] Osman'ın durumunda hiç de inanılmaz olmamakla birlikte, okuma yazma bilmeme özelliği, aynı zamanda, kutsal bir savaşçının yapıp ettiklerindeki ilahî ilhamın rolünün altını çizmek için kullanılan bir tema olarak da okunabilir. Sonraki tahta geçiş ritüellerinde kılıcın değişken ve muğlak rolü hakkında bkz.F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck (Oxford, 1929), 2: 604-22.

3. İbrahim Artuk tarihsiz bir sikke keşfetmiştir; bkz. İ. Artuk, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, ed. O. Okyar ve H. İnalcık (Ankara, 1980), 27-33. Lindner, daha yakın bir zamanda 1299'da Söğüt'te darp edilen bir sikkeye göndermede bulunmuştur; bkz.onun "A Silver Age in Seljuk Anatolia", *İbrahim Artuk'a Armağan* (İstanbul, 1988), 272.

4. Tıpkıbasımı ve tartışması için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", *Belleten* 5(1941):277-88 ve resim LXXXVI, LXXXVII. Bu belgeyle ilgili daha fazla tartışma için bkz. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, 85-89.

5. Bu nesilde Anadolu'da Şücâ'eddîn unvanını taşıyan en azından dört bey daha vardı: Menteşe Beyliği'nden, Milas'da 1330'a tarihlenen bir kitabesi bulunan (Uzunçarşılı, *AB*, 73) bir diğer Orhan; Bergama Emiri Yahşi Hân bin Karasi (aynı eser, 99); adı ve unvanı 1335 tarihli bir kitabede yer alan Ladik Beyliğinden [Denizli] İnanç Bey (aynı eser, 56); *Al-Umarî's Bericht über Anatolien in seinem Werke "Masâlik al-absâr fi mamâlik al-amsâr"*, (ed. F. Taeschner (Leipzig, 1929), 31)'de bahsedilen Orta Anadolu'dan Uğurlu (?) adında biri.

6. Elizabeth A. Zachariadou, "Pachymeres on the 'Amourioi' of Kastamonu", *BMGS* 3(1977):57-70'da zikredilmektedir. İnalcık, "Menderes gibi uzak bir bölgeden Türkmenlerin Osman'a katılmak üzere gelmiş olmaları akla uygun değildir" ("Osman Gazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus",

OE, 80) [Türkçesi: *Söğüt'ten İstanbul'a*, ss. 301-339] demekte ve bu gönüllülerin daha yakın olan Afyonkarahisar bölgesinden gelmiş olması gerektiğini öne sürmektedir. Bu, farklı beyliklerden Türkmenler arasında iletişim olduğu savımı değiştirmemektedir.

7. Türkçe literatürdeki çeşitli tarihler yalnızca Türkçe yazılmış çalışmalara odaklanmaktadır fakat on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl Anadolusunda Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış eserler hakkında daha geniş kapsamlı, yazarlar ve hamileri hakkındaki bir tartışmayı da içeren bir liste için bkz.Uzunçarşılı, *AB*, 259-62 ve 209-23. Beylikler hakkındaki monografiler de entelektüel hayat ile ilgili yararlı bölümler içerir. Edebî manzara hakkındaki en aydınlatıcı ve anlamlı tartışma, Alessio Bombaci tarafından yazılan, tek tek eserlerin tahlillerini de içeren *La Turchia dall'epoca preottomana al XV secolo* başlıklı çalışmadır; bu çalışma A. Bombaci ve S. Shaw tarafından hazırlanan *L'impero ottomano* (Turin, 1981) adlı eserin birinci bölümüdür. Ayrıca bkz.C. Cahen, *La Turquie préottomane* (İstanbul, 1988)'de ilgili bölümler.

8. Bkz.Rudi Paret, *Die legendäre Maghāzī-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegzüge zu Mojammeds Zeit* (Tübingen, 1930); Aldo Gallotta, "Il Salsāl-nāme", *Turcica* 21-23 (1991):175-90; Peter Heath, "A Critical Review of Modern Scholarship on *Sīrat Antar Ibn Shaddād* and the popular *sīra*", *Journal of Arabic Literature* 15(1984):19-44.

9. Irène Mélikoff, *La geste de Melik Dânişmend: Étude critique du Dânişmendnâme*, 2 cilt, (Paris, 1960) ; ve aynı yazar, Abü Muslim: Le 'porte-hache' du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne (Paris, 1962). Ayrıca bkz.P. N. Boratav, "Battal," maddesi, *İA*, . Seyyid Battal Gazi ile ilgili Türkçe literatürü oluşturan Arapça efsaneler hakkında Marius Canard'ın *Byzance et les musulmans du Proche Orient* (Londra, 1973)'indeki makaleler derlemesine bakınız. Seyyid Battal efsanesiyle ilgili on beşinci yüzyıldan kalma bir Türkçe metin, George Dedes tarafından, devam eden doktora tezi içerisinde yayına hazırlanmaktadır (Harvard University). [Yayını: *The Battalname*. 2 vols. Sources of Oriental Languages and Literatures (Cambridge MA, 1996)]

10. Ebü'l-hayr-i Rûmî'nin *Saltuknâme*'sinin eleştirel bir basımı Ş. H. Akalın tarafından 3 cilt hâlinde yayınlanmıştır. cilt 1 (Ankara, 1988) ; cilt 2 (İstanbul, 1988) ; cilt 3 (Ankara, 1990). The Topkapı Palace MS (H. 1612) adlı eser F. İz tarafından bir giriş yazı ile birlikte 6 cilt hâlinde tıpkıbasım şeklinde yayınlanmıştır (Cambridge, Mass., 1986). [Metnin orijinali: "Ciğer gûşem! Tur yiründen huruc eyle...Yöri falan mağaraya var, benüm bindiğüm Aşkar'ı anda bulasın, didi ve esbâb ve âlât-ı harb...Hamza'nun yaragıdur hep andadır.", *Saltık-nâme*, yay. N. Demir-M.D.Erdem, Ankara 2007, s.41, e.n.]

11. *Saltuknâme*, ed. Akalın, 1:5. Türkçe'deki *Hamzanâme* öyküleri için bkz.Lütfi Sezen, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler* (Ankara, 1991); Aşkar

hakkında bkz.64-65. Bu atın çok daha uzak köklerinin olduğuna dikkat edilmelidir; Hamza'dan önce İbrahim'in oğlu İshak'a hizmet etmiştir.

12. Bu emsalsiz elyazması, bu eser hakkında iki makale yayınlamış olan Şinasi Tekin'in koleksiyonunda bulunmaktadır: Makalelerden biri eseri tanıtır, diğeri ise eserin metni ile birlikte gaza hakkındaki bölümün bir analizini sunar. Yazarın, sırasıyla şu eserlerine bkz.: "XIVüncü Yüzyıla Ait Bir İlm-i Hâl: Risâletü'l-İslâm," *WZKM* 76(1986): 279-92; ve "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikatı 'Gaziliğin Yolları' Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihâd Kavramları Hakkında," *JTS* 13(1989): 109-204.

13. Destanların farklı metinsel anlamlandırmalarının tarihi için bkz. Mélikoff, *La geste de Melik Dânişmend*'in girişi.

14. İzzeddin'in bu destanı himayesi hakkındaki aynı hususa Cahen de dikkat çekmiştir, *La Turquie-pré-ottomane*, 335. Bir geç dönem efsanesine göre, Alaeddin'in annesi Ümmühan Hatun'a rüyasında Seyyid Battal'ın gömüldüğü alan görülmüştür. 1173'de bölgeyi ziyaret eden Arap seyyah el-Herevî, bu "tuhaf sınır kasabasındaki" Battal türbesinden bahseder; *Guide des lieux des pèlerinages*, ed. And trans. J. Sourdel-Thomine (Şam, 1952-57).

15. Bkz. Mélikoff, *La geste de Melik Dânişmend*, 2:128-29.

16. Aynı eser, 197. Vurgu bana aittir.

17. Seyyid Battal Gazi'ye atfedilen mezarın yanında, kral kızı olarak bilinen sevgilisinin gömülü olduğu söylenir.

18. Aynı eser, s. 42.

19. Bkz. *Dedem Korkudun Kitabı*, yay. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1973, 83-97.[Metnin orijinalinde çeviri pasajlarının G. Lewis çevirisinden (Middlesex 1974, 117-132) alındığı belirtilir]

20. Bu elbette, yalnızca Orta Çağ Anadolusundaki Türk ve Hıristiyan hanedanları arasındaki tek evlilik değildi fakat A. Bryer'in Osmanlı Beyi Orhan'ın Kantakouzenos'un kızı ile 1346'da yaptığı evlilik hakkındaki çalışmasında ("Greek Historians on the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Marriage," *The Writing of History in the Middle Ages: Essays presented to Richard William Southern*, ed. R. H. C. Davis and J. M. Wallace-Hadrill (Oxford, 1981), 147-93) bahsettiği gibi, bölgedeki Türkmenler ve Komnenoslar arasındaki (11 evlilikten) ilkiydi. Bryer, G. E. Rakintzakis'in yayınlanmamış yüksek lisans tezini (University of Birmingham, 1975) zikrederek şöyle yazar: "1297 ile 1461 yılları arasında 44'den fazla Bizanslı, Trabzonlu ve Sırp prensesi Moğol kağanları ve İlhanlılar, Türk emirleri ve Türkmen beyleri ile evlendiler" (s. 481).

21. Umur Bey'in serüvenleri hakkındaki bölüm, *Le destân d'Umûr Pacha*, ed. ve çev. Irène Melikoff-Sayar (Paris, 1954)'de çevrilmiştir.

22. Venedikli bir gözlemci, Osmanlı donanması 1470'de Ege kıyılarına saldırdığında "denizin bir orman gibi göründüğünü" bildirmiştir (Imber, *The Ottoman Empire*, 201'de bahseder). 17. yüzyıl gibi geç bir tarihte, Ege Denizi'ndeki Osmanlı denizcilerin "Umur Bey adına" yemin ettikleri söylenir. Bkz.Tuncer Baykara, *Aydınoğlu Gazi Umur Bey* (Ankara, 1990), 47.

23. Aynı eser, 46-48. Osman, Germiyan Beyliği ya da Orhan Karasi Beyliği tarafından yenilgiye uğratılmış olsaydı, onların Bitinya maceraları Germiyan ya da Karasi kroniğinde bu şekilde yer almış olabilirdi.

24. Bu hikâyenin, 1930'larda Anadolu'da kaydedilen bir varyantına göre, Birgi Kalesi'nin anahtarlarını Umur Bey'e veren, bir başka Bizanslı kadın, Sofia'dır; bkz.Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, gözden geçirilmiş 2. basım, (Ankara, 1968), 26.

25. Wittek, "The Taking of the Aydos Castle: A Ghazi Legend and Its Transformation," *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamiton A. R. Gibb*, ed. G. Makdisi (Cambridge, mass., 1965), 662-72'de bu kıssanın ilgili iki versiyonunu çalışmıştır.

26. *Düsturnâme*, 84-85: "görişüp esenleşüp kardaş olur."

27. Aynı eser, 106.

28. Aynı eser, 107. (Bryer'in "Greek Historians," 477'de bahsettiği) Bizanslı kronik yazarı Gregoras'a göre, Kantakouzenos Umur Bey'e karşı öylesine güçlü kardeşçe duygular besliyordu ki, ikisi Orestes ve Pylades gibi oldular. [Yunan mitolojisinde iki can dostu kuzen; Orestes Agamemnon'un oğlu, Pylades ise Phokis kralı ile Agamemnon'un kızkardeşinin oğludur].

29. Bu bölümle ilgili olarak Osmanlı kronikleri ve *Düsturnâme* arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz.E. Zachariadou, "Yahshi Fakih and His Menakib," *Turkish Historical Association Congress* 1989.

30. İslam peygamberlik inancına göre, dört peygambere, Hz. Davut, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e vahiyler yazılı olarak verilmiştir; "dört kitap" bu nedenle tüm İbrahimî dinlerin kutsal kitaplarını içerir. "Yetmiş iki" "bütün" toplumlar ve konuştukları dilleri ifade etmek için kullanılan standart bir sayıdır. Denizci Barbaros Hayrettin'in (öl. 1546) daha geç dönemde ve daha "tarihî" olarak yazıya geçirilen hayat öyküsünde de, baş kahramanlardan bir tanesi, aralarında Yunanca'nın da olduğu vurgulanan bazı yabancı dilleri bilmesiyle diğerlerinden ayırt edilir: *Il "Gazavât-i Hayreddîn Paśa" di Seyyid Murâd*, ed. Aldo Gallotta (Naples. 1983), 12r-v. Öteki dilleri bildiği ve çok iyi bir konuşmacı olduğundan, "Oruç Reis'in [Barbaros Hayrettin'in ağabeyi] git-

tiği her yerde genç ve yaşlı kâfirler onun etrafında toplanır ve onunla konuşurlardı." Bilimsel bir basım olmayan fakat Gallotta'nın kullanmadığı bazı elyazmalarına dayanan çağdaş bir Türkçe yayın, Oruç'un "bütün dilleri" bildiğinden bahseder. Bkz.*Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları*, yay.. E. Düzdağ (İstanbul, 1973), 1:65.

31. Alıntılar, Stephen J. Greenblatt'ın *Literature and Society*, ed. E. Said (Baltimore, 1980), 57-99'daki "Improvisation and Power," adlı makalesinden alınmıştır. Bu harikulâde makalenin yazarı, bu tür bir empatinin münhasıran Batılı bir usül olmadığını belirtecek kadar ihtiyatlıydı olmakla birlikte yine de karakteristik bir şekilde Batılı olduğunu ve "Rönesans'tan bugüne büyük ölçüde güçlendiğini" *ifade eder (s. 61). Benim gibi bir İslam tarihi öğrencisi bu* görüşleri daha da görelileştimek ve sınırlandırmak isteyecektir. Orta Çağ boyunca, Müslümanların İslam'ın hâkimiyetini ve mesajını yaymakta bu denli başarılı olmaları kesinlikle, Hıristiyan ve Yahudi hakikatlerinin "...insanın kendi inanç dizisine belirli bir yapısal benzeyiş gösteren...ideolojik yapılara" (s. 62) dönüştürülmesi yoluyla olmuştur.

32. Orta Çağ bağlamında, modern hoşgörü anlayışının uygunsuzluğu hakkında bkz.J. M. Powell, ed., *Muslims under Latin Rule*, 1100-1300 (Princeton, 1990).

33. A. Y. Ocak, "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII. Ve XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heteredoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü," *JOS* 2 (1981) : 31-42.

34. Elvân Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, ed. İ. Erünsal ve A. Y. Ocak (İstanbul, 1984).

35. Aynı eser, satır 1546.

36. Bu Ocak'ın bu pasajı yorumlama biçimidir; bkz.A. Y. Ocak, "İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü." 38.

37. Saint Charalambos olarak Hacı Bektaş hakkında bkz.Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, 372; Saint George'un bir arkadaşı olarak Elvân Çelebi bkz.Hans Dernschwam, *Tagebuch*, ed. F. Babinger (Leipzig, 1923), 203.

38. Vasilis Demetriades, "The Tomb of Ghazi Evrenos Bey at Yenitsa and Its Inscription," *BSOAS* 39 (1976) : 328-32.

39. Mu'allim Nâcî'nin A.H. 1315'de sultana sunduğu raporundaki iddialar; Istanbul University Library, TY 4127, Konyalı, *Söğüt'de Ertuğrul Gâzi Türbesi ve İhtifali* (İstanbul, 1959), 48'de alıntılamıştır.

40. Örneğin Osman Turan, on üçüncü yüzyıldaki iki kutsal şahsiyet olan "Hacı Bektaş ve Buzağı Baba gibi Şiî Türkmen şeyhlerinden" bahseder; *Köprülü Armağanı*, 542'deki makalesine bakınız. Yine de bir dinler tarihi öğrenci-

sinin Şeyh Bedreddin için "prit contact avec des Türkmenes chi'ites et il commença à enseigner des idées batinites" [Şiî Türkmenlerle temas kurdu ve batinî görüşlerini öğretmeye başladı] yazması oldukça tipiktir (M. S. Yazıcıoğlu, *Le Kalâm et son role dans la société turco-ottomane aux XVe et XVIe siécles* [Ankara, 1990], 259). Yazıcıoğlu bu hususta, Osmanlı tarihi hakkındaki ansiklopedik çalışmaları böylesi nitelendirmeleri olağan kılan pek çok yetkin metin arasında bulunan Uzunçarşılı'yı takip etmektedir. Fakat en etkili otoriteler Köprülü ve Gölpınarlı olmuştur. Moojan Momen'nin, Babaileri Şiiler olarak ele aldığı çalışması, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, 1985); bkz. ss. 97, 103. Konuyla ilgili özenli bir değerlendirme için bkz.C. Cahen, "Le probléme du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane", *Le Shi'isme imâmite* (Paris, 1970).

41. Köprülü, *Origins*, 103. Ayrıca şurada yer alan on üçüncü yüzyıl tasvirine bkz.: Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten* 7(1943): 379-458: "Anadolu'da bilhassa göçebe kabileler ve köylüler arasında ehl-i sünnet akıydelerine zıt tarikat ve mezheplerin kuvvetle inkişaf ettiği bir sırada..." (İngilizcesi: Gary Leiser, çev., *The Seljuks of Anatolia: Their History and Culture according to Local Muslim Sources* [Salt Lake City, 1992], 53).

42. A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı* (İstanbul, 1980) (Ocak'ın, Fransızca orjinali 1989'da yayınlanmış olan tezine dayanır). Bu eserin yayınlanmasını, benim Orta Çağ Anadolusunun dinî geçmişini sorgulamaya başlamama yardım eden ilginç bir tartışma takip etti. Bkz. M. Bayram, "Babaîler İsyanı Üzerine", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7. seri, 23 (Mart 1981): 16-28; ve Ocak, "Babaîler İsyanı'nın Tenkidine Dair", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7. seri, 24(Eylül 1981):36-44. Ayrıca bkz. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara, 1992).

43. Baba İlyas, Hacı Bektaş, Ahi Evren ve "Sünni" Türkmen nüfusun diğer "Sünni" liderlerinin, düşmanları olan Moğol yanlısı işbirlikçiler ve Mevlevîler tarafından sapkın ve Şiî olarak tasvir edildiğini iddia eden Mikail Bayram'ın çalışmalarına bakınız. Esad Coşan, Hacı Bektaş'ın bir Babaî değil Sünni olduğunu ileri sürmektedir; *Makâlât*'ın giriş bölümüne bakınız, ed., Coşan (Ankara, [1983?]), özellikle de ss. xxxvi-xxxviii). Bu görüşlerin Türkiye'deki mevcut ideolojik gerilimler bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemek gereksizdir; Coşan'ın kendisi bir Nakşibendî şeyhidir. Diğer yandan, Köprülü'nün etkili makalesi "Anadolu'da İslamiyet" (*Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2(1922))'den beri Hacı Bektaş'ı Şiî olarak değerlendirmek âdet olmuştur. Köprülü'nün Hacı Bektaş'ın İmamiye Şiiliğine mensup olduğu iddiasını dayandırdığı elyazmasının (Coşan yanıltıcı bir şekilde bunu Köprülü'nün yegâne kanıtı olarak sunmuştur), Emniyet Genel Müdürlüğün'de

olması, bizatihi bu konuların siyasileştirildiğini açıkça gösterir. Coşan'ın yayınına, Alevî Bektaşî çevreleri derhal bir tıpkıbasım ile karşılık verdi: *Makaalât ve Müslümanlık*, haz. Mehmet Yalman (İstanbul, 1985). Hem yayıncının önsözü hem de eitörün yazdığı uzun giriş bölümü, Coşan'ın görüşlerine muhalif örtülü polemiklerdir.

44. Bu bağlamda hakkındaki menakıbnameye göre, Baba İlyas'ın manevî şeceresinin kendisine kadar uzandığı (Tâcü'l-Ârifin) Şeyh Ebül Vefa'nın Sünnî olduğu ve fakat Alevilere karşı iyi niyetli olmayacak ya da dinî yükümlülüklerini yerine getirmeyen Kürtlere hoşgörü göstermeyecek kadar katı olmadığı da belirtilmelidir. Bkz.Alya Krupp, *Studien zum Menagybnâme des Abu'l-Wafâ Tâğ al-Ârifîn*, bölüm 1: *Das historische Leben des Abu'l-Wafâ Tâğ al-Ârifîn* (Munich, 1976), 54-55.

45. Daha detaylı bir tartışma için bkz.Akın, *Aydınoğulları*, 53-54.

46. Bu isimler için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri* (İstanbul, 1932), 27-28. İkincisi, Kalkaşandî, *Şubh al-A'şâ*, çev. F. Sümer, Yabanlu Pazarı, s. 64-95'de zikredilen 1277 savaşına dair bir görgü tanığı ifadesinde yer almaktadır; bkz.s. 91.

47. Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I: Çobanoğulları Beyliği, Candar-oğulları Beyliği, Mesalikü'l-ebsara Göre Anadolu Beylikleri, gözden geçirilmiş 2. basım, (Ankara, 1991), 43. Aynı beye, kendi emriyle inşa ettirilen fakat 1328-29'daki (aynı eser, 152) ölümünden sonra tamamlanan bir medresede yer alan bir taş kitabede diğer unvanların yanında kâhirü'l-kefere (kâfirlere boyun eğdiren) de denir. Yücel'in öne sürdüğü gibi (s. 42) o gerçekten de, Saltuknâme'de adı geçen ve kendisine merkezi durumundaki Kastamonu'dan kâfirlere karşı verilen çeşitli mücadelelerin atfedildiği Muzaffereddin adlı bir bey için model olmuş olabilir.

48. Bkz.Zachariadou, "Pachymeres on the 'Amouurioi' of Kastamonu."

49. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, 72.

50. 50. Akın, *Aydınoğulları*, 105.

51. Uzunçarşılı, *AB*, 122.

52. Eflâkî, *Manâkıb al-'Ârifîn*, 2 cilt, çev. T. Yazıcı, (Ankara, 1959-61), 2:225-26.

53. İbn Battûta, *Tuhfatu'n-nüzzâr fi garâ'ibi'l-amşâr wa ajâ'ibi'l-asfâr*, 4 cilt, ed. and çev. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti (Paris, 1853-58), 2:305-6. [Türkçe çevirisi: İbn Battûta Seyahatnâmesi, 2 cilt, çev. A. Sait Aykut, İstanbul 2000]

54. A. Bryer, "Han Turali Rides Again," *BMGS* II(1987) :202.

55. Farklılıklar, Şerif Mardin'in, kitabı *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, 1989)'nin giriş bölümünde işaret ettiklerinden çok daha öteye gider. Ş. Tekin'in "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası" adlı makalesinin girişinde, İslam fıkıh ve itikat esaslarına dair bir çok esere dayaranak yaptığı karşılaştırmalara bakınız.

56. R. Peters'ın kitaplarına, J. T. Johnson'ın editörlüğünü yaptığı kitaplara ve J. Kelsay'in kaynakçadaki kitaplarına bakınız.

57. Böylesi bir bulanıklığın İslam öncesi Arabistan ve Bizans'taki örnekleri için bkz.F. Donners. "The Sources of Islamic Conceptions of War," ; Johnson ve Kelsay, eds., *Just War and Jihad*, 35 and 38-39.

58. Bkz."Ghazâ," maddesi, EI, yeni basım.

59. Bkz. Tekin, haz., "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası". Bu kaynak bize, sınır bölgelerinin sahip olduğu siyasî kültürü, merkezî denetimden daha çok nasibini alan bölgelerin siyasî kültürüne zıt ya da bu kültürle ilgisizmiş gibi sunmanın yanlış olacağını da hatırlatmaktadır. Uçlar, özgün koşullar altında gelişmiş ve kendi özgün kültürel usullerini geliştirmiş olabilirler fakat bu onların diğer geleneklerle ilgilerini mutlaka kesmiş oldukları anlamına gelmez.

60. Savaş, nihayetinde, bir temas biçimi ve potansiyel mübadele aracıdır. Askerî karşılaşmalar vasıtasıyla teknolojik çapraz-aşılamanın bazı ilginç örnekleri için bkz. A. D. H. Bivar, "Cavalry Equipment and Tactics in the Euphrates Frontier," *DOP* 26(1972) :281-312; Eric McGeer, "Tradition and Reality in the Taktika of Nikephoros Ouranos," *DOP* 45(1991) :129-40.

61. Katia Galatariotou, "Structural Oppositions in the Grottaferrata Digenis Akritas" *BMGS* II(1987) : 29-68.

62. İki anlatı arasında, G. Lewis'in işaret ettiği (*The Book of Dede Korkut*, s. 204 dipnot 81), bir diğer paralellik, genç savaşçıların, eşlerinin kalplerini kazandıktan sonra kendi anne babalarını görmeden evlenmeyi reddettikleri için, kaynana ve kayınpederlerle bir gerilim yaratmalarıdır.

63. Bu görüş Michael Herzfeld ortaya konulmuş ve kendisi bunu başarılı bir şekilde Akritik Diziye(Digenis'in maceralarını anlatan şiirler) çevresine uygulamıştır, "Social Borderers: Themes of Conflict and Ambiguity in Greek Folk Song," *BMGS* 6(1980) : 61-80.

64. Wittek, *Mentesche*, 46.

65. Il "Gazavât-i Hayreddîn Paša" di Seyyid Murâd, 76., ed. Aldo Gallotta (Naples, 1983).

66. F. İz. yay., "Makâle-i Zindancı Mahmûd Kapudân," *Türkiyat Mecmuası* 14(1964):III-50. Daha önce Almanca çeviri A. Tietze tarafından yayınlanmıştır: "Die Geschichte wom Kerkermeister-Kapitän: Ein türkischer Seeräuberroman aus dem 17. Jahrhundert," *Acta Orientalia* 19 (1942):152-210. Bu çalışma ve bir sınır anlatısı olarak yorumu ile ilgili olarak benim (Nisan 1992'de Université Mohammed V, Rabat'ta "Maghrib et les ottomans" başlıklı konferansta sunduğum bildirime dayanan) *Hesperis-Tamuda*'da yayınlanacak makaleme bakınız.

67. Bkz.M. Colakis, "Images of the Turk in Greek Fiction of the Asia Minor Disaster," *Journal of Modern Greek Studies* 4(1986):99-106.

68. Galatarotou, "Structural Oppositions," 51.

69. Digenis destanının benim buradaki savıma tabiatıyla ters düşecek olan Yunan ve Ermeni milliyetçi okumalarına atıflar için bkz.aynı eser, 54, dipnot 77. Benzer biçimde Müslüman-Türk destanlarının milliyetçi okumaları da kolaylıkla bulunabilir.

70. Keith Hopwood, "Türkmen, Bandits and Nomads: Problems and Perceptions," Proceedings of CIEPO of sixth symposium: Cambridge 1984, ed. *J.-L. Bacqué-Grammont ve E. Van Donzel (İstanbul, 1987)*, 30. Cümlenin ikinci kısmı doğrudur fakat bu ilk bölümdeki imayı yani "çoban göçebe ve yerleşik çiftçi arasındaki ihtilaf"ın gerçeklikte karşılığı yoktur şeklindeki ifadeyi ("inşa etmek" kelimesi işte bu şekilde kullanılıyor) haklı çıkarmaz, Neden her ikisi de, farklı zaman ve mekanlarda ve değişik derecelerde geçerli olamasınlar? Her halükârda Hopwood, tarih yazıcılığının yalnızca ya da öncelikle ihtilafa odaklanma eğiliminin altını çizmekte ve "Türkmen fetihlerinin bütünleyici özelliklerini açığa kavuşturmak için, Profesör Bryer'in [Anthony Bryer'ın "The Pontic Exception", DOP 29(1975) adlı makalesini zikreder] Trabzon Bizans İmparatorluğu'nda Bizans-Türk ilişkileri hakkındaki çalışması gibi pek çok çalışma yapılması gerek"tiğine işaret etmekte kesinlikle haklıdır (s. 30). Hopwood'un kendisi, daha güncel bir makalesinde ihtilafı görmezden gelip bütünleyiciliği abartmak karşısında ikazda bulunur: "Nomads and Bandits? The Pastoralist/Sedentarist Interface in Anatolia", *Byzantinische Forschungen* 16(1991): 179-94.

71. Galatariotou, "Structural Oppositions." Yağma ekonomisi, inanç uğrunda mücadele iddiası ve şerefli davranış kuralının hepsinin birlikte iş gördüğü başka bir ortama dair dengeli bir tartışma için bkz.C. W. Bracewell, *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic* (Ithaca, 1992).

72. "Dolayısıyla Digenis [efsanesi]'deki düşman, ne Bizanslılar için Araplardır ne de Araplar için Bizanslılardır. Digenis'in sürekli olarak aşağıladığı insanların rengini belirleyen şey, ırkları ya da inanç sistemleri değil, onurlu davranış kanununun yazılı olmayan kurallarına gösterdikleri saygısızlıktır. Digenes'in *Apelatai* ile olan ihtilafı bu şekildedir. *Apelatai*, hikâyenin kötü adamlarıdır" (Galatariotou, "Structural Oppositions", 48). *Apelatai*'nin kim olabileceği hakkında bkz. aynı yer. [Bunlar Bizans kültürüne mensup kişiler olup terim sığır hırsızları, haydutlar veya özel askerler anlamına gelir]

73. Ahmad Ibn Arabshâh, *Tamerlane, or Timur the Great Amir*, çev. J. H. Sanders (Londra, 1936), 201.

74. Galatariotou, "Structural Oppositions." 44-45.

75. Tekin, "XIVüncü Yüzyıla Ait Bir İlm-i Hâl," 286'de zikredilir

76. Tekin'in "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası", (s. 162) yayına hazırladığı bölüme bakınız. Bu durum muhakkak surette varsayımsal değildir. Örneğin Bizans kronik yazarı Pachymeres, hükümet merkezi yeniden Konstantinopolis'e taşındıktan sonra imparator vergi muafiyetlerini lağvedince İznik havalisindeki Bizans askerlerinden bazılarının Türklere rehberlik ettiklerini yazar (zikreden, İnalcık, "Siege of Nicaea", OE, 79). Ahlakî açıdan olumsuz bir çağrışım yapsa da, *müdârâ*nın (sahte barışın) kâfirlere karşı gösterilen hukuken onaylanmış bir davranış kategorisi olması, kitabî kurallara göre doğru davranmayı istedikleri ya da buna gerek duyduklarında zamanlarda bile, Müslüman sınır savaşçılarına bir parça esneklik sağlamış olmalıdır. Bu anlayışla ilgili olarak bkz.H. J. Kissling, *Rechtsproblematiken in den christlich-muslimischen Beziehungen, vorab im Zeitalter der Türkenkriege* (Graz, 1974). Dahası, bu konuyla ilgili yegâne kategori de değildi; *istimâlet* (uzlaşmacı, gönül alıcı siyaset) hakkında bkz. İnalcık, "Methods of Conquest". [Türkçesi, "Osmanlı Fetih Yöntemleri", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde]

77. Bu savın tesiri hakkında bkz.Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, 435. Zachariadou (Princeton Üniversitesi'nde 1987'de verdiği bir bildiride), bazı geç Bizans menkabelerinin eleştirel bir değerlendirmesine dayanarak kilise adamlarının, yaygın kabul görmekte olduğu ve birçok Hıristiyanın Müslüman olmasına neden olduğu için bu düşünceye ihtiyatla yaklaştığı sonucuna varmıştır.

78. Taşköprîzâde, *Al-Şakâ'ik*, 28-29.

79. Apz, ed. Giese, 9. ["Haylı kerâmeti zâhir olmış idi. Ve cemi' halkın mu'tekadıyidi. Adı derviş idi. Ve illâ dervişlik bâtınındayidi. Dünyesi ve ni'meti, davarı çoğ idi.", Atsız neşri, s. 95.]

80. Aynı yerde.

81. "Belâzurî'nin Kitâb Futûh al-Buldân", çev. P. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State*, 2 cilt (1916; New York, 1968), 292'de hicri 139'da meydana gelen olaylarlar arasında nakledilir.

82. Topkapı Sarayı Arşivi, E. 5584.

83. J. F. Richards, "Outflows of Precious Metals from Early Islamic India," *Precious Metals in the Later Medieval and early Modern Worlds*, ed. J. F. Richards (Durham, N.C., 1983), 195'de zikredilir.

84. Ménage da "The Beginnings of Ottoman Historiography"de (*The Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis ve P. M. Holt [Londra, 1962]) aynı noktaya değinmiştir: "Pek çok seferin Müslüman devletlere karşı yöneltilmiş olması önemli değildir, çünkü bu Müslüman kardeşlerin (...) gazaya engel oldukları kabul ediliyordu" (177-78). [Türkçesi, *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde, s.89]

85. İbn 'Arabshâh, *Tamerlane*, 170-71

86. Bkz. S. Walt, *Origin of Alliances* (Ithaca, 1990), 206-12.

87. Bkz. G. Moravcsik, Byzantinoturcica, 2 cilt, gözden geçirilmiş 2. basım (Berlin, 1958), 2:108-9. Bu Lindner'ın "...Pahimeres, John Kantakuzenos ve Niketas Gregoras çapındaki kronik yazarları, düşmanlarını harekete geçiren böylesi bir coşkudan habersiz ise, onun varlığından şüphe etmek makuldür" yönündeki iddiasını dayandırdığı referansıdır. Bkz.Lindner, *Nomads and Ottomans*, 6. Aynı iddia Jennings tarafından da öne sürülmüştür, "Some Thoughts", 158-59.

88. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 14.

89. Eva de Vries-Van der Welden, bunun, Palamas'ın, itidalden çok karşılıklı husumet ve nefreti yansıttığını düşündüğü öyküsünün yanlış okunması olduğunu iddia eder; Welden'in *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354* (Amsterdam, 1989) adlı eserinde Palamas hakkındaki bölüme bakınız. Gerçekten de, bu araştırmacı Orta Çağ Anadolusundaki Türklerin tavırlarında uzlaşma, hoşgörü ve itidale pek (hiç ?) yer olmadığını düşündüğü için bu kitapta ele alınan bilimsel geleneğin tamamıyla farklı fikirde olduğunu zikretmeye değer.

90. Palamas'ın tutsaklığıyla ilgili olarak bkz. Anna Philippidis-Braat, "La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire," Travaux et Mémoires 7(1979): 109-221. Palamas'ın öyküsündeki *xiónai*'nin kim olduğu hâlâ belli değildir. Michel Balivet'in haklı olarak iddia ettiği gibi ("Byzantins judaïsant et Juifs islamisés: Des 'kühhân' (kâhin) aux 'xiónai' (xiónios)," *Byzantion* 52(1982):24-59), kelimeyi daha önceki *hoca* ya da *ahi* olarak okuma girişimleri zorlama görünmektedir fakat, Türkçe'nin fonetiğinin yanlış yorum-

lanmasına dayandığı için kendisinin *kâhin* önerisi de tam anlamıyla tatmin edici değildir (*kâhin* kelimesinin ikinci sesli harfi, ismin –i hâlinde düşmez: yani, Balivet'in işaret ettiği gibi, *burun* kelimesinin –i hâli *burnu*'dur fakat ilk sesli harfi uzun olduğu için *kâhin* kelimesinin –i hâli *kâhini*'dir). *xiónai* meselesi için ayrıca bkz.Philippidis-Braat, 214-18.

91. Plethon'un hayatı ve düşünceleri ile ilgili bir anlatı için bkz.C. M. Woodhouse, *George Gemisthos Plethon: The Last of the Hellenes* (Oxford, 1986); "barbarların sarayı"ndaki Yahudi hoca için bkz. ss. 24-29. Plethon'un Osmanlı sarayındaki deneyimi hakkında bir oryantalistin, değerlendirmesi için bkz. Franz Taeschner, "Georgios Gemisthos Plethon, ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischen Geistesgut nach dem Abendlande", *Der Islam* 18 (1929):236-43; aynı yazar, "Georgios Gemisthos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance", *Byzantinisssche-Neu-griechische Jahrbücher* 8(1929-30):100-113. Taeschner'in Plethon üzerindeki İslamî "etkiler" hakkındaki iddiaları, Milton V. Anastos ("Plethon's Calendar and Liturgy", *DOP* 4(1948):185-305, özellikle 270 vd.) tarafından çürütülmüştür.

92. Gazilerin dünyasında tamamen resmîlik yokmuş gibi de görünmemektedir. Hilafet ya da saltanattaki yüksek makam sahiplerinin sık sık gönderdikleri bildirilen nesneler, öyle görünüyor ki, bir anlamda resmî tâbilik bağlarını simgeliyordu; ayrıca, (Aydınoğlu hanedanı ve Mevleviyye tarikatı örneğinde olduğu gibi) manevî olanlar da dâhil olmak üzere farklı bağlılık türlerinin işaretleri olarak çeşitli başlıklardan da bahsedilir. Yine de, gazi gruplarına katılımın ya da böylesi bir unvanı benimsemenin belirli herhangi bir ritüele bağlı olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur. Kendi kuşağının üyesi diğer bir çok bilim adamı gibi Wittek de gazilerin hayatlarını, ilişkilerini ve törenlerini, benim gördüğümden daha resmî ve tekbiçimli olarak düzenlediklerini düşünürdü. Bkz. Wittek, *The Rise*, 37-40. Bu kısmen, Orta Çağ Ortadoğu'sundaki geniş kapsamlı, çoğunlukla yeraltındaki çeşitli "heterodoks" birlikler ağı hakkındaki varsayımlarla ilgilidir: loncalar, fütüvvet, bâtinîler. İddia edilen bu ağın ve sağlam teşkilatın en detaylı tasviri Louis Massignon'un eserlerinde bulunabilir ve onun durumunda, tarihçinin hayal gücünün kısmen, uluslar arası komünizm gerçeği ve korkusu tarafından şekillendirildiği açıktır. Örneğin, bkz., Louis Massignon, "La futwwa ou la pacte d'honneur artisanale chez les travailleurs musulmanes", *La Nouvelle Clio*, 1952. Fütüvvet'i "Islamisches Ordensrittertum" olarak tarif eden Taeschner'in çalışmaları, Wittek ve diğer birçokları üzerinde oldukça etkili olmuştur; bkz.C. Cahen, "Futuwwa" maddesi, *EI*, yeni basım.

93. Örneğin A. Refik [Altınay]'in yayınladığı belgelere bkz."Osmanlı Devrinde Rafızîlik ve Bektaşîlik," *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmua-*

sı 8/2 (April 1932), 21-59. A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara, 1992), 189-92'de ilgili yeni literatürden bahsedilir; ayrıca bkz.S. Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundaiton as Seen through the sixteenth- and Seventeenth-Century Documents," *Turcica* 13 (1981):90-122.

94. "Al yeşil giyinmiş gerçek gazili / Ali nesli güzel imam geliyor." C. Öztelli, ed., *Bektaşi Gülleri* (İstanbul, 1985), 202. Bu derlemedeki (ve diğer derlemelerdeki), Seyyid Battal Gazi (s 263) gibi gazilere ya da Ali'nin "gaza"sına methiyeler düzen bu ve diğer çeşitli şiirler, bize gazanın ne spesifik olarak bir Osmanlı ideolojisi ne de zorunlu olarak bir Sünnî ideoloji olmadığını hatırlatmalıdır. Safevîler de özellikle de devletlerinin kuruluşunun ilk aşamalarında gazi olarak savaştılar. Şah İsmail (Hatayî)'in şiirlerinde, sıklıkla, geç Selçuk dönemi ve Selçuklu sonrası Anadolusunun kaynaklarında bahsedilen üç toplumsal güç yad edilir: Ahiler, abdallar, gaziler. Bkz. *Canzoniere di Sah Ismâ'il Hatâ'i*, Tourkhan Gandjei (Napoli, 1959), bir çok yerde. Anadolu örneğinde, Aşıkpaşazâde, dördüncü ve çok daha muamma dolu bir kategoriyi ekler: *Bacılar*.

95. *Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran*, ed. F. Taeschner (Hamburg, 1930). Burada, konusu itibariyle nispeten daha eski bir dönemi ele almasına karşın, Arif Ali'nin 1360 tarihinde yeniden tertip ettiği *Dânişmendnâme* nüshası da bir 14. yüzyıl sınır anlatısı olarak zikredilmelidir. Hacı Bektaş, Sarı Saltuk ve Seyyid Harun gibi çeşitli on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl şahsiyetlerinin menakıbnamelerine gelince, bu eserlerin çok daha sonra yazıya geçirildiği belirtilmelidir.

96. Bir tanesi yüzyılın bitiminden hemen önce, 1398'de tamamlanmıştı. Bu eser, Sivas'ta bir sınır savaşçısı olarak değil, İlhanlı-Selçuklu geleneğinin bir temsilcisi olarak hüküm sürmüş, medrese eğitimi görmüş bir âlim ve devlet adamı olan Kadı Burhaneddin tarafından yazılmıştır. Bu Farsça kronik, on dördüncü yüzyıl Anadolusundaki siyasî olaylar hakkında oldukça açıklayıcı ve aydınlatıcıdır fakat fetih ve din propagandasıyla ilgili bir sınır anlatısı olmadığı da açıktır. Bkz. *Bezm ü rezm*, ed. F. M. Köprülü (İstanbul, 1928) [Türkçesi. Mürsel Öztürk, Ankara 1990]. Yazarı Abdülaziz, Bağdat sarayından getirilmişti. Bir diğer Farsça kronik, (Anadolu?) Selçuklular(ın)a ait Dehhânî'nin *şehnâme*sinin devamı niteliğindeki Karaman hanedanına ait (600 beyitlik) bir *şehnâme*, iddiaya göre aynı yüzyılın ikinci yarısında iktidarı elinde bulunduran Karamanoğlu Alâeddin Bey için Yarcânî tarafından yazılmıştır. Bu iki *şehnâme*den hiç biri günümüze ulaşmamıştır; bunun yerine, Şikârî'nin on altıncı yüzyılın başında yazdığı, diğer iki şehnâmeden bahseden ve kısmen, Yarcânî'nin eserinin Türkçe nesri olduğu iddiasındaki Türkçe bir kronik bulunmaktadır. Bkz.*Şikârî'nin*

Karamanoğulları Tarihi, ed. M. Koman (Konya, 1940), 8-9. Bu kaynak hakkında ayrıca bkz.Lindner, *Nomads and Ottomans*, 145-47. Köprülü'nün "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları"nda yer alan erken dönem Anadolu kaynakları ile ilgili araştırmasına eklenebilecek çok az şey vardır; ayrıca, güncellenmiş referanslarıyla birlikte bu çalışmanın İngilizce çevirisine bkz.: *The Seljuks of Anatolia*, çev. Gary Leiser. on üçüncü ve on altıncı yüzyıllar arasında yazılmış ilgili menakıbnameler hakkında daha yakın zamanda yapılmış bir araştırma için bkz.A. Y. Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara, 1992), 46-59.

97. Açıkçası, bu tartışmada okur yazarlık meselesi de dikkate alınmalıdır fakat konu hakkındaki bugünkü bilgi birikimimiz düşünüldüğünde söylenebilecek fazla bir şey yoktur. On dördüncü yüzyılda medreselerin sayısı yavaş yavaş artarken ve katiplik hizmetlerine talep giderek artmaktaydı. Fakat edebî yeteneklerin kazanılabileceği ve belli bir eğitim alınabilecek alanlar resmî olarak belirlenmiş yerlerle sınırlı değildi. Tekke ve zaviyeler böylesi imkânlar sunmuş olmalıdır; Örneğin Aşıkpaşazâde büyük ihtimalle bir tekkede eğitim görmüştür. Tabiatıyla, başka yerlerde kazandıkları melekeleri sunan bir çok göçmen ve mühtediyi de ele aldığımız için, erken dönem Osmanlı okur yazarlığının tarihi, erken Osmanlı dünyası içerisinde mevcut eğitim imkânlarından çok daha fazlasını içermektedir. (1331 civarlarında kurulan) İlkinden başlamak üzere erken dönem Osmanlı medreseleri hakkında bkz.M. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul, 1984).

98. Ménage, "Beginnings", 170.

99. Hamzavî hakkında bkz.Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* (Leipzig, 1927). [Türkçesi, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. C. Üçok]Aynı yazara, hiçbir kopyası belirlenememiş ve bugün de tarihlendirilemeyen erken dönem bir kronik atfedilir.

100. *Selçuknâme*, TSK, R. 1390. Harvard Üniversitesi'nden Profesör Şinasi Tekin, hâlihazırda bu metnin, adı geçen elyazmasını günümüze ulaşan diğer kopyalarıyla karşılaştırdığı eleştirel bir baskısını hazırlamaktadır. Kendisine, bana hazırlamakta olduğu bu çalışmanın taslağını kullanma imkânı verdiği için minnettarım.

101. Dede Korkut hikâyelerinin tam olarak ne zaman yazıya geçirildiği bilinmemektedir fakat bu tarih on beşinci yüzyıldan daha önce değildir. Yazarın hem Akkoyunlu hem de Osmanlı hükümdarlarına iltifatlar yağdırdığı gerçeğine dayanarak, eseri derleyen kişinin, Uzun Hasan'ın hükümdarlığı sırasında (1466-78) bu iki devlet arasındaki kesin olarak belirlenmemiş sınır bölgelerinde yaşayan birisi olduğu öne sürülebilir. Bkz.Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul, 1969), 46-47. Diğer taraftan G. Lewis, derlemeyi "en azın-

dan on beşinci yüzyılın ilk yılları"na tarihlendirir (*The Book of Dede Korkut*, 16-19). Hikâyelerin izinin sürülebileceği zamana ya da elimizde bulundukları şekliyle ne vakit derlendiklerine dair sorulara (G. Lewis de bunu sormaktaydı ve eserin mevcut hali sözel olarak tamamlanmış olabilirdi) ek olarak, derlemenin yazılı hâle dönüştürülmesine ne zaman karar verildiğini de sormak zorundayız. Bu bakımdan, Osmanlılara yapılan gönderme, Lewis'in düşündüğünden çok daha önemlidir. Diğer yandan, Korkut Ata hakkındaki sonradan eklenmiş gibi görünen paragraf ile onun Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Osmanlı'nın muzaffer olacağına dair kehaneti, aynı zamanda Yazıcızade'nin 1436 civarlarında yazdığı *Tevârih-i Âl-i Selçuk* adlı eserde de bulunmaktadır; Bkz.G. Lewis, dipnot 140. Ayrıca bkz.Bryer, "Han Turali Rides Again".

102. Abû Bakr Tihrânî-Isfahânî, *Kitâb-i Diyârbakriyya* (Farsça), 2 cilt, ed. N. Lugal ve F. Sümer (Ankara, 1962-64). Bu çalışma aynı zamanda, pek çok açıdan Selçuklu geleneklerine Osmanlılardan çok daha sadık kalmış olan on dördüncü yüzyıla ait Karamanlıların Farsça kronikleri ve Kadı Burhaneddin'in kronikleri dizisi içerisinde değerlendirilmelidir.

103. Bu anonim eser, görünüşe bakılırsa, Oxford Anonim elyazmasında ve (bu ikincide de) Neşri'nin eseri *Cihânnümâ*'da harfiyen kopya edilmiştir. Bkz.Halil İnalcık, "Rise of Ottoman Historiography" ve Ménage, "Beginnings". [Türkçeleri, *Söğüt'ten İstanbul*'a içinde]

104. İlk olarak A. Karahan tarafından şurada işaret edilmiştir: "XV. Yüzyıl Osmanlı Dinî Edebiyatında Mesneviler ve Abdülvasî Çelebi'nin Halilnâme'si", *Estratto dagli Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici...1966* (Naples, 1967). Ayhan Güldaş metnin tamamını vermiştir: "Fetret Devri'ndeki Şehzadeler Mücadelesini Anlatan İlk Manzum Vesika", *Türk Dünyası Araştırmaları* 72(Haziran 1991): 99-110.

105. E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri, 806-855 (1403-1451)* (İstanbul, 1972), 195-196. [Çelebi Mehmed'in] yalnızca daha önce Orhan tarafından yaptırılmış bir camiyi genişletmiş veya tamir ettirmiş olması mümkündür fakat unutulmamalıdır ki Ertuğrul Orhan'ın büyük babasıdır ve beylik, o vakitler Söğüt'ün bir anlam taşımasına yetecek kadar küçüktü. I. Mehmed'in Söğüt'e duyduğu ilgi, on sekizinci yüzyıla kadar, Osman'ın torunları dikkatlerini memleketleri olan Anadolu'daki bu küçük kasabaya yönelttikleri yegâne vesile omuştur.

106. Bu "takvimler" hakkında bkz.Osman Turan, yay. *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Takvimler* (Ankara, 1954); Nihal Atsız, yay. *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler* (İstanbul, 1961); V. L. Ménage, "The 'Annals of Murad II' ", *BSOAS* 39(1976): 570-84. [Türkçesi: "II. Murad'ın Yıllıkları", *İÜEF Tarih Dergisi*, sayı 33 1980-81, ss. 79-98]

107. İstanbul ve Aya Sofya hakkındaki popüler efsanelerde yer aldığı şekliyle "imparatorluk projesi" ve onun eleştirisi ile ilgili olarak bkz.S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques* (Paris, 1990). On beşinci yüzyıl kronikleri arsındaki ilişkilere dair kavrayışım Yerasimos'unkinden bazı açılardan farklı olsa da bu genel tezine katılıyorum. [Türkçesi:*Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Ş. Tekeli, İstanbul 1998]

108. İnalcık ve Ménage'ın *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis ve P. M. Holt (London,1962)'deki makaleleri, erken Osmanlı tarihçiliği üzerine yapılan her çalışma için zorunlu kaynaklardır. Bu makaleler, öncelikli olarak erken dönemde oluşturulmuş metinler arasındaki ilişkileri ele alırken, aynı zamanda kroniklerin kavranması gereken siyasi-ideolojik bağlam hakkındaki pek çok göstergeyi içerir. Ayrıca bkz.İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara, 1954); ve aynı yazar, "Mehmed I" ve "Murad II", maddesi, *İA*,. Genel ahlak kurallarına aykırı çeşitli cereyanların Bektâşiyye tarikatına katılması hakkında bkz. Iréne Melikoff, *Sur les traces du Soufisme turc* (İstanbul, 1992); ve Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City, 1994). [Türkçesi: *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, çev. R. Sezer, İstanbul 2008, 2. bs.]

109. Tabiatıyla bütün bilim adamlarının bu iki kutuplu şemaya sığması söz konusu değilse de bu şema tartışmamız için yararlı ve geçerli olmaya devam ediyor. İlerleyen sayfalarda istisnalardan bahsedilecektir.

110. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 19.

111. Aşiretçilik düşüncesi hariç olmak üzere, on beşinci yüzyıl Osmanlı tarihçiliği hakkındaki bu görüş, Gibbons, Arnakis, Káldy-Nagy, Jennings, Imber ve büyük ölçüde Lindner tarafından paylaşılmaktadır.

112. V. L. Ménage, "The Menaqib of Yakhshi Faqih", *BSOAS* 26(1963):50-54

113. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 22.

114. İnalcık, *Fatih Devri*; ve aynı yazar, "The Policy of Mehmed II towards the Grek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *DOP* 23(1970):231-49.

115. Bu yüzyılın başlarında, klasikleştirici Türk şairi Yahya Kemal Beyatlı, erken Osmanlı döneminde sınır savaşçılarının, Viking destanlarında yansıtılan benzer bir kültürel yapıdakinden çok da farklı olmayan dinmeyen neşesini parlak bir şekilde yakalamıştır: "Bin atlı akınlarda çocuklar gibi şendik/Bin atlı o gün dev gibi bir orduyu yendik". Bunun, savaşın hiçbir ayırım yapılmaksızın takdir edildiğini ve savaş karşıtı fikirlerin mevcut olmadığını ima ettiği düşünülmemelidir. Fakat görünüşe göre akıncılar, savaşmak var olacağı sürece,

pekâlâ da bu işe gönül verilebileceğini düşünmüşlerdir. Anadolu Türkçe'sinde yazılmış savaş karşıtı şiirler hakkında bkz. İlhan Başgöz, *Folklor Yazıları* (İstanbul, 1986), 81.

116. Buradan itibaren Yahşi Fakih menakıbnâmesi YF olarak kısaltılacaktır.

117. Wittek, "The Taking of the Aydos Castle".

118. Aynı yerde. burada Aşıkpaşazâde'nin "Osmanlılar'ın en ilk zamanlarını"nın zihniyetini yansıtıp yansıtmadığı elbette sorgulanabilir fakat bu bölümün başlangıcında analiz edilmiş olduğu gibi, en azından, onun diğer sınır adetlerinin ruhuna oldukça yakın olduğu açıktır.

119. Aşıkpaşazâde'nin kroniğinde yer alan ve çok büyük ihtimalle YF'den alınan bu benzersiz paragrafta, Osman'a Selçuklu sultanından izin alması önerilir fakat Osman, Osmanlıların gaza misyonunu, kendi adına hutbe okunmasının onaylanması için yeterli bir sebep olarak görür. Burada kesinlikle, (Timurluların ve Küçük Asya'da onların koruması altında olanların) Osmanlıların meşru bir merkezi iktidarın metbuluğuna ihtiyaç duyan türediler olduğu iddialarına karşı gazanın meşrulaştırıcı bir ilke olarak kullanılmasıyla karşı karşıyayız.

120. Ménage, "On the Recensions of Uruj's 'History of the Ottomans'", *BSOAS*, 30(1967):314-22; Elizabeth Zachariadou, "The Menaqib of Yahshi Fakih", yayınlanmadı; Jacques Lefort, "Tableau de la Bithynie au XIIIesiécles", *OE*, 101-107; Clive Foss, "The Homeland of the Ottomans", yayınlanmadı.

121. Yerasimos, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie*.

122. Neşrî, yay. Taeschner, 25; yay. Unat ve Köymen, 78-79.

123. Neşrî, yay. Taeschner, 29; yay. Unat ve Köymen, 92-95.

124. Neşrî'nin bilinen kaynaklarından biri olan Oxford Anonim Kroniği'nde (bundan böyle OA olarak kısaltılacaktır), Osman'ın seçilmesi hakkında "Yazıcıoğlu'ndan alındığı aşikâr" bir pasaj mevcuttur (V. L. Ménage, *Neshri's History of the Ottomans* [Londra, 1964], 13). Seçim süreciyle ilgili bazı ilginç ve görünüşte özgün aşiret geleneklerini anlatırken Yazıcızade Dündar ya da diğer rakiplerden bahsetmez. Aile üyeleriyle arasındaki rekabet konusu, seçilmesinin ardından Osman'ın durumunu anlatan bölümde kaydedilmiş olabilir ama bu bölümün tamamı mevcut elyazmasında yoktur. Bu kaynağın kayıp olan bölümünde bir aile kavgasından bahsediliyorsa, OA Ertuğrul'un bir kardeşi olduğundan bahsetmediği için bunun Dündar olması mümkün değildir. Bu kaynak artık basılıdır fakat eserin (Ménage'ın çalışmasından faydalanmamış olan) naşirleri yazarın Edirneli Ruhî olduğuna dair eski yanlışı devam ettirmişerdir: "Rûhî Târîhi", ed. H. E. Cengiz ve Y. Yücel, *Belgeler* 14-18(1989-

92): 359-472. Böylelikle editörler aynı zamanda, Osman hakkındaki kayıp bölümün yarattığı eksikliği, Rûhî'nin kroniğinin bir kopyasındaki bilgilerden yararlanarak doldurmak suretiyle metni "tamamlamışlardır".

125. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, cilt 1, yay. Ş. Turan (Ankara, 1970), 65-66, 129-30.

126. Anonim, yay. Giese, 14. Bu bölüm, Osman'ın ölümü bağlamı üzerine kurulmuştur. Orhan, bey olma iddiası olmayan fakat bazı yararlı idarî reformlar öneren kardeşi Alaeddin'e beyliği teklif eder. [Alıntı, N. Öztürk neşrinden, İstanbul 2000, s. 18, e.n.]

127. İlk olarak Wittek ve daha sonra İnalcık'ın tartıştığı gibi, Aşıkpaşazâde tarihinin, şu anda elimizde bulunan redaksiyonlar, basımlar ve nüshalardan daha eksiksiz bir versiyonunun var olabileceği bile düşünülebilir; bkz. İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", 154.

128. Yay. Babinger, 6; yay. Atsız, 22.

129. Yay. Atsız, 394, *Osmanlı Tarihleri*'nde, yay. Atsız (İstanbul, 1947).

130. Bkz.*Manzûm Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*, yay. Bedri Noyan (Aydın, 1986). Noyan'ın verdiği bilgiler ışığında (ss. 6-9), hem Gölpınarlı'nın ve hem de, onunkinden farklı sebeplerle, Coşan'ın nesir versiyonunun yazarının Musa b. Ali olduğuna yönelik itirazları sağlam gerekçeye dayanmaz. Bununla birlikte, Gölpınarlı'nın, Firdevsî'nin manzum versiyonun müellifi olduğu yolundaki tespiti muhtemelen hâlâ geçerlidir.

131. Öyle anlaşılıyor ki devletler arası (Bizans, Moğol, Selçuk) ilişkilerin dikte ettiği hususlar ile sınır bölgelerinin yerel koşulları arasındaki bu türden çatışmalar yaygındı. Osman'ın komşularından biriyle alakası olan ilginç bir örnek için bkz.E. Zachariadou, "Pachymeres on the 'Amourioi' of Kastamonu".

132. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, I:129:"ba'zı râvî eydür Osman Beg amusi Dündar'ı, ki başında serdârlık sevdâsı var idi, bu seferde helâk itdi...zarar-i âmmdan ise zarar-i hâss yegdür...diyü urdı öldürdi."

133. Başbakanlık Arşivi, Tahrir Defteri 453, v. 258b. Bkz.Ö. L. Barkan ve E. Meriçli (yay.), *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* (Ankara, 1988), 255. Bu Dündar Bey'in Osman'ın kesin olarak amcası olduğunu düşünen İ. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1947), I:104 dipnot 2'de daha önceden zikredilmiştir.

134. Asıl maksadı Ertuğrul ve Osman'ın nesilleri hakkındaki bu hikâyelerin, geç dönem kaynaklarından derlenmiş bile olsalar, kısmen gerçek olaylara dayanıp dayanmadığını anlamak olan bu tetkikin "gerçekçiliği"nin, bu tarihî geleneklerin sembolik olarak okunmasını imkansız hale getirmesi beklenemez. Sahlin'in gerçek ve sembolik olanın karşılıklı olarak birbirini dışlama-

dığına dair görüşünden daha önce bahsetmiştim. Yine tıpkı Romalılar gibi Osmanlılar da belirli efsanevî yapıları o kadar büyük ölçüde tarihselleştirmişlerdir ki, Müslüman dünyasının bu Romalıları neredeyse efsanesiz kalmışlardır: Basit bir okuma üzerinden Osmanlı tarihlerinin, efsanelerle dolu şehnâmeler değil, tarihî olayların çok daha gerçekçi anlatımları olduğu görülür. Yine de, Dumézil'in okuyucuları muhtemelen, devlet kurucularının birbirini izleyen iki neslinin liderleri olan Ertuğrul'un ve Osman'ın aile kroniklerinin çoğuna göre ikişer erkek kardeşe sahip olmasının bu kadim üçlü ideoloji motifi olup olmadığını merak edeceklerdir. Dahası, bir amcanın öldürülmesi, belki tam da, bu okuyucuların kaderi kral olmak olan genç savaşçılardan bekledikleri türden günahkâr bir eylemdir.

135. Lindner, *Nomads and Ottomans*, 6-7. Gazanın yanlış bir şekilde "ortodoks ve yerleşik dinleyiciler" arasında özel bir yankısı olan bir ideoloji olarak nitelendirimesi bakımından, Anadolu ve Azerbaycan'da sayıları gittikçe artan Ortodoks olmayan göçer nüfusu kendilerine çekmek için ilk Safavilerin aynı prensipe başvurmasını anımsamalıyız.

136. Yayınlanmış arşiv kaynakları için bkz.Barkan ve Meriçli, editörler, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*. Barkan'ın daha önce yayınladığı ilgili yayın dervişler ve ahilerle ilgili seçilmiş birincil kaynakları içerirken fakihlere temas eden pek çok belgeyi dışarıda bırakmıştır: "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi* 2(1942):279-386. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*'ne göre, öyle görünüyor ki, Osman ve Orhan'ın kuşaklarında fakihlere hem dervişlerden ve hem de ahilerden daha çok toprak verilmiştir. "Fakih" kelime anlamı olarak hukuk danışmanı anlamına gelse de, geç on üçüncü ve on dördüncü yüzyılların Batı Anadolusu bağlamında hukukî bir şahsiyetten çok, (namaza önderlik eden kişi olarak) bir imamı ifade eder fakat Tursun Fakîh örneğine bakıldığında bu şahsiyetlerden bazılarının, muhtemelen daha etkileyici bir eğitim almış olanların, aynı zamanda resmî-idarî meselelerde danışmanlık rolü oynamış olabilecekleri de söylenebilir. Fakihlerle ilgili olarak ayrıca bkz.Köprülü, *Islam in Anatolia*, 28 [Türkçe orijinali: "Anadolu'da İslamiyet", bkz. kaynakça].

137. İkinci hususu burada detaylı bir şekilde tartışmak konudan uzaklaşmak anlamına gelecektir. Bu tartışma esasen Ménage'ın uzun zaman önce işarete ettiği yolu takip ederek Aşıkpaşazâde'nin kroniği ile anonim olanları kıyaslamak yoluyla deneme bâbında hazırladığım "YF Menakibnâmesi"nin gelecekteki basımını beklemelidir. Benzer bir deneme, yakın zamanda E. Zachariadou tarafından Yunanca olarak yayınlandı (Athens, 1992). Dikkat çektiğim ana nokta, farklı kroniklerin derleyicilerinin, eleştirel pasajlardan rastgele değil, bilinçli bir editoryal siyaset çerçevesi içerisinde yararlandıklarıdır.

138. Burada bu kelimenin kullanılışı, başarısızlığın sorumluluğunun genel olarak yönetici elite değil, doğrudan Osmanlı hükümdarlarına yüklendiğini göstermektedir.

139. Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, (bkz. *Die altosmanischen anonymen Chroniken*, bölüm I, ed. F. Giese [Breslau, 1922]). Pasajların çevirisi şurada bulunmaktadır: B. Lewis, ed. ve çev., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, cilt 1, *Politics and War* (New York, 1974), 135-41. [Orijinali N. Öztürk neşrinden alındı: ss. 31-39, e.n.]

140. Örneğin, YF-Aşıkpaşazâde anlatısı, Osman'ın bıraktığı azıcık mirası büyük bir hayranlıkla betimler: Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 34.

141. Anonim, *Tevârih, Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*'de, çev. B. Lewis, 142. [N. Öztürk neşri, s. 38]

142. Bkz. Ernest Gellner'in, *Muslim Society* (Cambridge, 1980, s. 73-77) kitabında "Flux and Reflux in the Faith of Men" adlı makalesinde, Osmanlı deneyiminin ele alınmasında İbn Haldun'un paradigmasının uygunluğu konusunda yürüttüğü tartışma; aynı yazar, "Tribalism and the State in the Middle East", *TSF*, 109-26. Uzun ömürlü olması açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun bu paradigmaya uymadığı doğrudur fakat daha yakından bakıldığında, Osmanlı tarihinin, İbn Haldun'un tarif ettiği şekilde, imparatorluk kurucuları hâline gelen aşiretçi toplumların genel ritmiyle kuşatıldığı ortaya çıkar; ve geç dönem Osmanlı entelektüelleri, İbni Haldun'u bir kere keşfettikten sonra, kuramını oluştururken temel aldığı Arap ve Kuzey Afrika devletlerinden çok daha evrensel bir fenomene işaret eden teorisinin [Osmanlı tarihine] uygunluğunu değerlendirdiler. Bkz.Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies* 18(1983):198-220. Osmanlı İmparatorluğu'nun ömrünün uzunluğu, (eninde sonunda kuralı teyit eden bir istisna olarak), tam da aşiretçi/savaşçı dayanışma ya da "*asabiye*" azalırken, daha önce benzeri görülmemiş sofistike bir yapay fakat tutarlı kapıhalkı (başka dillere sıklıkla yanlış bir şekilde "sultanın köleleri" olarak çevrilen *kapıkulları*) sistemi yaratmak suretiyle Osmanlı hanedanının yapmış olduğu cesur girişimle bu paradigma çerçevesinde açıklanabilir. İbni Haldun'un "köle asker" fenomeni hakkındaki görüşleri için bkz.David Ayalon, "Mamlûkiyyât", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2(1980):340-49. İbni Haldun'un Osmanlıların ilk yüzyılı hakkındaki kısa anlatımı, Osmanlıların kurumsal özellikleri hakkında herhangi bir düşünceyi ya da herhangi bir yeni analitik sezgiyi içermez. Fakat o zaman, bu Arap tarihçinin eserini yazdığı ve konu hakkındaki sistematik bilgiye zorlukla ulaşabildiği sıralarda, Osmanlıların özellikleri o kadar da aşikâr değildi. Onun dünya tarihi ile ilgili çalışmasındaki ilgili pasajın (teorik bir çalışma olan ünlü *Mukaddime* değil) çevirisi şurada bulunmaktadır: C. Huart, "Les ori-

gines de l'empire ottoman", *Journal des Savants*, 15(1917):157-66, ss. 161-64. Bir diğer Arap tarihçi İbni Hacer (1372-1449), İbni Haldun'dan şu sözü defalarca duyduğunu yazar: "Mısır açısından Osmanoğullarından başka korkacak kimse yoktur"; bkz. Şevkiye İnalcık, "İbn Hacer'de Osmanlılara Dair Haberler", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6(1948):356 (ya da çevirisinin 351. sayfası).

143. Ménage, "Some Notes on the Devshirme", *BSOAS* 29(1966):75 dipnot 48. Orta Çağ'da İberya sınır bölgesinde yaşayan El Cid de, savaşçı yoldaşlarından beşte bir hisse alıyordu.

144. Cezbî, *Velâyetnâme-i Seyyid Alî Sultân*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüphanesi, Yazma 1189; Bu kopya Rebî'ül-evvel Hicri 1313/M. 1895'de yapıldı. Iréne Beldiceanu-Steinherr, Trakya'daki fetihleri yeniden düşünmek için bu kaynağın arz ettiği önemi belirten ilk kişidir: "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs", *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists...1967*, ed. D. Sinor (Wiesbaden, 1971), 275-76. Trakya fetihleri hakkında alternatif değerlendirmeler için bkz.aynı yazar, "La conquête d'Andrinople par les Turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires* 1(1965):439-61; ve aynı yazar, "Le rénge de Selim ler: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica* 6(1975): 34-48.

145. Bununla birlikte, Osmanlılar dâhil olmak üzere Müslüman-Türk sınır savaşçılarının Trakya maceralarının Bayezıd'ın büyükbabası döneminde başladığı açık olduğundan, I. Bayezıd'dan (hük. 1389-1402) dönemin hükümdarı olarak bahsedilmesi şaşırtıcıdır. Bu kaynaktaki "tarihî" olaylar ayırt edilebildiği ölçüde, birçoğunun Bayezid'in babasının hükümdarlığı ele geçirmesinden bile önce gerçekleşmiş olduğu bilinmektedir. Burada menakıbnâme yazarının "dili sürçmüş" olmalıdır çünkü mağdur kahramanın mülkü üzerindeki haklarının bizzat Osmanlılar tarafından meşrulaştırıldığını kanıtlayan bir belgeden (*berât*) bahsetmektedir; ve bu belge görünüşe göre Bayezid tarafından çıkarılmış bir tapudur. Daha sonraki arşiv kaynakları, 1400/1401'de Sultan Bayezıd tarafından Kızıl Sultan'a (ya da onun adı verilen zaviyenin şeyhine ?) verilen bir tapu senedinden bahseder. Bkz.Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar* (İstanbul, 1952), 183. Aynı zamanda, Iréne Beldiceanu'nun, Ocak 1994'de, Girit Üniversitesi'nde [University of Crete, Rethymnon] yapılan *Via Egnatia* [Sol Kol] konulu bir sempozyumda, bu belgeyle ilgili Osmanlı arşiv kaynakları hakkındaki sunumunu dinleme şansına eriştim; bildiriler yayınlanacaktır. [Yayınlandı: *Sol Kol-Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia,(1380-1699)*, ed. E. A. Zachariadou, çev. Ö. Arıkan vd., İstanbul 1999]

146. Anonim kroniklerin versiyonları ve YF-Aşıkpaşazâde anlatısı arasında farklılıklar vardır, fakat Kızıl Deli kıssalarıyla olan benzerliklerini öne çıkarmak için bu farklılıkları göz ardı edeceğim.

147. "Tarihsel" Emir Sultan (öl. 1429) hakkında, Seyyid Ali ve maiyetindekilerden çok daha fazla şey bilinmektedir. Besbelli ki Emir Sultan Osmanlı seferlerine iştirak etmiştir. 1422 İstanbul kuşatmasına dair bir Bizans anlatısı onun 500 dervişle birlikte orada bulunduğunu anlatır. Bkz.Ioannes Cananus, *De Constantinopolis Obsidione*, ed. ve çev. E. Pinto (Messina, 1977). Daha sonraki efsanelere göre o, mucizevi bir şekilde Timur'un birliklerinin Bursa'dan ayrılmasını sağlayan ve cüluslarda ya da seferlere çıkmadan önce sultanlara kılıç kuşandıran kişidir. Bkz.C. Baysun, "Emir Sultan" maddesi, *IA*.

148. Cezbî, *Velâyetnâme*, 18-19. (Yazmada varak numarası yok ama modern bir el tarafından sayfa numaraları verilmiştir.)

149. 144. notta bahsedilen çalışmalarına bakınız.

150. Şeyh Bedreddin'in, torunu Halil bin İsmail tarafından yazılmış hayat hikayesine bakınız. Bu esere göre, Şeyh Bedreddin'in büyük babası Abdülaziz Hacı İlbeği ile akrabadır. Bununla birlikte, Abdülaziz "Selçuklu soyu"ndan iken (F. Babinger, ed., *Die Vita [menâqibnâme] des Schejch Bedre d-dîn Mahmûd, gen. Ibn Qâdî Samauna* [Leipzig, 1943], 5) fakat " bir damadın tohumu" (*gürgen tohumu*) olan Hacı İlbeği Selçuklu soyundan değildi (s. 6).

151. Bu tuhaf öykü Dimitrie Cantemir'in on sekizinci yüzyıl başlarına ait, Osmanlı İmparatorluğu tarihini konu edindiği eserinde anlatılır: *Osmanlı Tarihi*, 3 cilt, çev. Özdemir Çobanoğlu (Ankara, 1979), I:29-30. Böylesi bir hikâyenin on sekizinci yüzyılda uydurulmuş olabileceğini hayal etmek zordur; Cantemir bazı sözlü ya da yazılı geleneğe erişmiş olmalıdır. Eserini erken on altıncı yüzyılda yazan ve Osmanlılarla bir uzlaşma oluşturabilmek için büyükbabasının öyküsünü yumuşatan Şeyh Bedreddin'in torununun, İlbeği'nin "Selçuk soyu"ndan olmadığının altını çizmek için özellikle saldırgan bir ifadeyi, "damadın tohumu" ifadesini kullanışı da kayda değerdir. Timur, meşruiyetin gerçek taşıyıcıları olan Cengizliler açısından bir damattan (*gürgen*) fazlası olmadığı için Timurlular da "damadın tohumu" (*gürgen*) olarak görülebilirdi.

152. Neredeyse tüm anlatılara göre İlbeği'nin fethettiği bir şehir olan Dimetoka'da bulunan türbe, yaygın bir biçimde, on altıncı yüzyılda Bektaşî tarikatının en çok saygı gösterilen dört ya da beş kült mekânından biri olarak bilinmekteydi. Pir Sultan Abdal bir şiiri yukarıda analiz edilmiş olan hayat öyküsünden çeşitli bölümlere atıfta bulunur ki, bu da on altıncı yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Kızıl Deli etrafındaki bilgi ve inançların ayrıntılandırılmış ve yaygınlaşmış olduğuna işaret eder. Gelibolu'ya geçiş ve kırk kutsal savaşçının komutanı olmakla ilgili motifler, bu Bektaşî şairin ve sonrakilerin şiirlerinde tekrar edilir. Bkz.Öztelli, ed., *Bektaşi Gülleri*, 121-22 v.b.

BÖLÜM III

Osmanlılar

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu

Ekme bağ bağlanırsın,
Ekme ekin eğlenirsin,
Çek deveyi güt koyunu,
Bir gün olur beğlenirsin.

Bu şiir, bir zamanlar Osman'ın aşiretinin gezindiği, Bitinya Olimpos'unun [Uludağ'ın] tepelerinde yaşamaya devam eden yarı göçebeler arasında yirminci yüzyılın başlarında bir etnograf tarafından kaydedildi. Belki on üçüncü yüzyıl aşiretleri bu dörtlüğü bilmiyordu fakat bu dörtlükten çıkarılacak ders onlara pek de uzak değildi. Tarım yapmak üzere yerleşik hayata geçmektense gezinmeyi tercih ettikleri sıralarda "bir gün geldi" ve aşirete öncülük eden ailenin (ya da daha çok çadırın) önde gelen bir üyesiymiş gibi görünen Osman adında biri, kendi liderliği altında siyasî bir teşkilat yaratabileceğini, kendisinin de Osman Bey olabileceğini hayal etti. Bu hayaline erişebilmek için o uygun anı yakalamaya karar verdi ve ondan sonra da asla arkasına bakmadı.

Aşiretin siyasî doğasını âşikar kılacak şekilde, kişinin bir aşiret üzerinde kendi iradesini ortaya koyması için kutlu "günü" tayin etmek, uygun zamanı hissedip yakalamak meselesiydi.[1] Modern dö-

nem öncesi İslamî kaynaklarda siyasî bir iddia ile ortaya çıkmak için kullanılan *hurûc* (ortaya çıkma) teriminin gösterdiği gibi, çıkış yapan kişinin daha önceki tarihi genellikle muğlaktır. Muhakkak ki herhangi bir anda kendisi için uygun zamanın ortaya çıkmasını bekleyen birçok "gizli bey" vardı; pek çok cesur adam, bey olmak zamanlarının geldiğini düşünmüş ve başarısız olmuş olmalıdır. Bir "çıkış" başarılı olmadığında, o artık sadece ani bir saldırı ya da ayaklanmadan başka bir şey değildir ve *hurûc* kelimesi yaygınlıkla bu anlamda da kullanılır; ki bu da bize, böylesi bir iddiayla alakalı olarak meşruiyet meselesinin güzel bir göstergesini temin eder. Fakat bu türden her iddiada oldukça zorlu bir doğrulanabilirlik imtihanı mündemiçtir: Şayet girişiminiz ilahî onaya sahipse başarılı olursunuz; eğer başarılı olursanız, ilahî onaya ve böylelikle meşruiyete sahip olduğunuzu iddia edebilirsiniz - belki biraz dolaylı fakat baştan savma olmayan bir argümandır bu.

Bu dönüşüm, yani ilk Osmanlıların siyasî bir iradeyi ortaya koyuşu, aşağıda tartışılacağı üzere, Osman'ın kuşağında gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Bu aşiretin daha önceki tarihi ve oynadığı rolü oynamaya başladığı süreç hakkında kesin olarak herhangi bir şey söylemek imkânsızdır.

Siyasî girişimini bir kere başlattıktan sonra Osman'ın küçük aşireti bölgedeki çeşitli Müslüman Türk ve Hıristiyan rakipleriyle bir yarışa girmiş oldu. Bu küçük aşiret nihayetinde hâkimiyetini kurabildi fakat tek bir gücün nihai galip olması ve bu gücün de Osmanlı hanedanı olması önceden belli bir sonuç değildi. On üçüncü yüzyılın sonu itibariyle Müslüman Türk kuvvetlerinin Bizans İmparatorluğu'nu ortadan kaldıracakları tahmin edilebilmiş olsa bile –ki bu oldukça şüphelidir– bu imparatorluğun tümünün tek bir hanedanın eline düşeceğini düşünmek için herhangi bir sebep yoktu. Hatta öyle olacağı tahmin edilecek olsa bile bunu Osmanlıların başaracağını düşünmek için herhangi bir sebep yoktu. Neden *onlar*,

hepsinin bir dereceye kadar paylaştığı karışık kültürel miras kadar sınır dinamizmi ve gaza kültüründen rakiplerinden daha başarılı bir şekilde yararlanabildiler? Ya da daha doğrusu Osmanlıların, diğer devletçiklerden ve hatta Selçuklu Devleti'nden daha başarılı olmasını sağlayan etkenler nelerdi?

Gaza kültürünün bu süreçte bir rol oynaması bakımından meseleye bakarsak, Osmanlıların Tanrı yolunda savaştıklarını iddia edebilecek yegâne topluluk olmadığı da hatırlanmalıdır., "Kabilecilik" ya da benzersiz bir şekilde Osmanlılara özgü olduğu ne gösterilebilecek ne de mantıksal olarak tahmin edilebilecek herhangi bir diğer fikir, anlayış, kültür, ilke, ideoloji ya da kurumla ilgili olarak da benzer bir hüküm verilebilir. Bir başka deyişle, Osmanlı gücünün doğuşuyla ilgili bir inceleme, daima karşılaştırmalı bir bakış açısıyla birlikte ilerlemelidir.

Dahası sorgulama, Osmanlı gücünün gelişiminin farklı aşamalarıyla ilgili olarak sürekli bir şekilde yeniden formüle edilmelidir. İmparatorluk 1337'de, gaza ideolojisinin kabileciliğin yerini aldığının işareti olarak Bursa kitabesinin dikildiği yıl kurulmadı. İçerici kabilecilik gibi bir fenomen, Osmanlıların elde ettikleri ilk başarıda, olduğundan daha geniş bir yer kaplıyor gibi gözüküyor olsa bile, Osmanlı devlet inşasının geri kalan kısmını nasıl açıklayacağız? "Osmanlı başarısının neden(ler)i" sorusunun, üzerinde düşünülmesi gereken bütün bir süreç için tek bir cevapla açıklanması beklenemez. Bu soru, mesela 1300, 1330, 1360 ya da 1410 yılları için tekrar tekrar sorulmalıdır. Her bir sebebe dair cevaplar, en azından farklı etkenlere yapılması gereken vurgular açısından birbirinden farklı olabilir.

Gazaya duyulan ideolojik bağlılık, büyük bir ihtimalle bütün bu dönemlerde ortaktı fakat bu bağlılığın karakteri ve yoğunluğu, tıpkı Osmanlıların hiçbir zaman tamamen terk etmediği fakat sürekli ola-

rak yeniden tanımladığı içericilik gibi, değişmeye devam etti. Tüm bu evrelerde kendilerini, kahramanlık, şeref ve İslam adına çaba sarf etmekten oluşan bu ideolojik bileşiğin temsilcileri olarak görmek ve göstermek isteyen savaşçıların var olması belki de daha önemlidir. Bununla birlikte bu bölümde analiz edeceğimiz üzere, dervişler gibi diğer toplumsal kuvvetlerde de olduğu üzere, beylik içerisindeki konumları ve Osmanlı hanedanı ile ilişkileri, değişmeye devam etti. Belirli herhangi bir anda çeşitli derecelerde paylaşılan ve üzerinde rekabet edilen iktidar tedricen bir hanedana hizmet eden bir yönetimin ellerinde toplanırken, bir bütün olarak toplumsal ve siyasî yapılanış değişmeye devam etti. Bu bölüm, Osmanlı Devleti'nin doğuşunu belirli bir sebep ve sonuç arasındaki mekanik bir ilişki olmaktan çok bir süreç olarak anlamak için bu değişimin genel dinamiklerine ve önemli evrelerine odaklanacaktır.

Pek çok bilim adamı, Osman'ın beyliğinin bulunduğu konumun, gelişiminin ilk evrelerinde ona benzersiz bir avantaj sağladığını belirtmiştir ki, bunu aşağıda yeniden ele alacağız. Fakat mesele sadece, Osmanlıların kendilerini içinde buldukları şartlar meselesi değildi. Osmanlılar da belirli yollarla bu şartlara göre hareket ettiler ve kaderlerini şekillendirdiler. Bu konuda, örneğin Osmanlıların veraset sisteminde *unigeniture* –topraklarını her taht değişiminde tek bir varisin tam denetimi altında bir bütün olarak muhafaza etme– ilkesini uygulaması, onu, Türk-Moğol geleneğine göre farklı varislerin haklarını tanımak suretiyle parçalanmaya izin veren diğer beyliklerden ayıran çok önemli bir farklılık olarak göze çarpar.

Bu Osmanlılar'ın, Anadolu'da uçların mevcut olduğu o dört yüzyıl boyunca var olan diğer her yönetimden daha tutarlı olarak merkezîleştirici bir mantığı izlemek ve hakimiyetleri altındaki genişleyen ülke topraklarını parçalanmaktan korumakta kullandığı araçlardan yalnızca biriydi. Öteki ve çok daha çetrefil olan hikâye ise, Osmanlı devlet kurucularının diğer sosyo-politik kuvvetler-

le devamlı olarak değişen bir ittifaklar ve gerilimler matrisini çoğu kez başarılı bir şekilde kullanma biçimlerine dairdir. Bu, dikkatlice seçilmiş bir dizi dışlamalar kadar kapsamalar, süreklilikler kadar doğaçlamalardan oluşan bir süreçti. Karşılaştırmalı olarak ifade etmek gerekirse, bölgedeki daha önceki ya da çağdaş Türk-Moğol ve Türk-Müslüman siyasî oluşumları, merkezcil ve merkezkaç eğilimler arasındaki gerilimleri çözmek konusunda Osmanlılar kadar etkili olamamışlardır.

Tüm beylikler, Köprülü'nün Osmanlı devlet inşası açısından çok önemli gördüğü Selçuklu Anadolusunun siyasî kültürünün varisleriydiler fakat Osmanlılar, bu kültürü ihtiyaca göre yeniden biçimlendirmek konusunda çok daha deneyime açık, Türk, Müslüman ya da Bizanslı olsun farklı gelenekleri bir araya getirmek konusunda çok daha yaratıcıydılar. Bir sanat tarihçisinin ilk Osmanlıların mimarisi ile en uzun süreli rakipleri Karamanlıların mimarisi arasında yaptığı bir kıyaslama, aynı zamanda siyasî düzleme uyarlanabilirliği açısından da okunabilir:

> Osmanlı mimarı, mimarinin temel prensiplerine inerek enerjisini mekân, form ve yapı problemlerinin çözümlenmesine teksif etmiştir. Karamanlı mimarı ise Ortaçağ Selçuklu mimarisinin ana çerçevesi içinden çıkamamış, Selçuklu bina kalıplarını küçük farklarla kabul edip, mimarinin ihtişamını satıh plastiğinde aramıştır. Ve bu tutum, Karamanlı mimarisini Selçuklu mimarisinin devamı olmaktan şuurlu bir gelişme sonucu yenilik getirmek yerine bir geleneği yaşatmaktan ileri götürememiştir.[2]

Bu bölüm, Osmanlı devlet inşası yolunda atılmış önemli adımlardan bazılarının izini sürmeye çalışır. Bir anlatı olarak, yazarının bile bir şekilde bildiği erken dönem Osmanlı tarihindeki olayların tamamını kapsamayı amaçlamayan oldukça seçici bir örnektir. Amacım daha çok, genişlemeyi bütünleyen fakat gerekli hallerde genişleme sürecine dâhil edilmiş kuvvetlerin aleyhine uygulanan

Osmanlıların merkezîleştirici atılımının yörüngesini takip etmektir. İlerleyen kısımlarda, iktidar üzerinde hanedan hâkimiyetinin varlığını sürdürürken iktidarı pekiştirmek ve genişletmek üzere bir ilişkiler ağını oluşturmaya ya da dağıtmaya yönelik çeşitli stratejileri nasıl seçici kullandıklarına dikkat çekeceğim. Bu süreç gerilimler üretmeyi sürdürse de, Osmanlıların başarısı, bu gerilimlerin ve gerçek ya da potansiyel çatışmaların üstesinden gelinmesinde ve nihayetinde merkezîleşmiş bir devlet vizyonunu geliştirip onu şartlara uygun olarak biçimlendirme ve ona ulaşma arzularını devam ettirmelerinde idi..

İttifaklar ve İhtilaflar İçin Stratejiler Kurmak: Erken Dönem Beyliği

Bazı istisnalar olmakla birlikte Osmanlı tarih geleneği, sonradan Osman'ın ilk baştaki iktidar üssünün çekirdeğini temsil eden aşiretin, onun büyükbabası zamanında, Orta Asya'daki Cengizli fetihlerinin hemen ardından Küçük Asya'ya geldiğini iddia eder. Bu kronolojik ve tarihî açılardan mantıklıdır fakat diğer taraftan, büyükbabanın kimliği de dâhil olmak üzere onların hikâyesinin detayları, oldukları gibi kabul edilemeyecek kadar mitolojiktir.[3] En önemlisi, sonuçta Müslüman Türk Anadolusunun en kıyısındaki Bitinya'ya nasıl ve ne zaman vardıkları da belirsizdir. Bu önemlidir çünkü bize, eğer varsa, yerleşik merkezlerdeki siyasî yapılarla ne tür bağlara sahip olduklarını; Hıristiyanlar, diğer Türk ve "Tatar" aşiretleri ve kuzeydoğu, doğu ve güneye doğru gidildikçe Selçuklular ve/veya İlhanlı otoritesinin tanıdığı bazı beylikler tarafından kuşatılmış bu sınır çevresinde konumlarının ne olduğunu söyleyebilir.

Oğuz konfederasyonunun Kayı boyundan geliyor olmaları, on beşinci yüzyılın şecere karmaşasında yaratıcı bir "yeni keşif" gibi

görünmektedir. Bu bilgi, yalnızca Ahmedî'nin eserinde değil aynı zamanda ve daha da önemli olmak üzere Nuh'a uzanan mufassal bir aile soyağacına dair kendi versiyonunu sunan Yahşi Fakih-Aşıkpaşazâde anlatısında da eksiktir. Eğer Kayı soyundan gelindiğine dair özellikle önemli bir iddia var idiyse Yahşi Fakih'in bundan haberinin olmamasını tahayyül etmek zordur. Bu aslında, 1430'larda Kayı boyuna ilk yazılı atıfta bulunan fakat aynı zamanda, muhtemelen Ertuğrul'un aşiretinin "gerçek kökeni"ni de dâhil olmak üzere, Oğuz geleneklerinin kendi çağında tamamen unutulmuş olduğunu da ekleyen Yazıcızâde'ye tezat oluşturmaz.[4] Dolayısıyla hatırlanmaları gerekiyordu. Yazıcızâde'den kısa bir süre sonra yazan Şükrullah bize, Osmanlı elçisi olarak gönderildiği Karakoyunlu sarayına 1449'da yaptığı yolculuk sayesinde Osmanlı ailesinin Oğuz ve Kayı'dan gelen soyu hakkında bir şeyler öğrendiğini anlatıyor.[5] Köprülü'nün Kayı soyundan gelmenin özel bir itibar görmediği ve bu nedenle de üzerinde sahtecilik yapmaya değmeyeceği şeklindeki iddiasına karşın, her iki durumda siyaseten kazanılacak olan şeylerin ne olduğu açıktı. En azından Yazıcızâde "Kayı'nın nesli var olduğu müddetçe hükümdarlık başka hiç kimseye ait olmayacak" diye düşünüyordu; ve Şükrullah'a, iki devletin Akkoyunlulara karşı bir ittifak yapmayı düşündüğü bir sırada Osmanlılar ve Karakoyunlular arasındaki akrabalığın kanıtı olarak bu delil sunulmuştu.

Diğer yandan, sonraki kroniklerde on üçüncü yüzyıl sonlarındaki kilit karakterler olarak ortaya çıkan bazı isimlerin, özellikle de Osman'ın babası Ertuğrul ve kayınpederi Ede Balı'nın, tarihî kişiler olup olmadığı etrafındaki şüpheciliğe rağmen, bu gelenekleri ciddiye almamızı sağlayacak yeterli kanıt mevcuttur. Ede Balı örneği aşağıda incelenecektir; Ertuğrul'a gelince, Osman'ın üzerine babasının adını yazdırdığı sikkeden daha önce bahsetmiştik. Son bölümde tartıştığımız üzere, Ertuğrul'un kardeşi Dündar'ın bile tarihî bir kişi olup olmadığını düşünmek için geçerli nedenler var gibi gö-

rünmektedir. Daha da önemli soru, Ertuğrul, Dündar ve aşiretlerinin çoban göçebelikten başka ne tür etkinliklerle meşgul olduklarıdır.

Bu konuyla ilgili olarak, Osmanlı kaynakları birbirinden açıkça ayrılır. Kroniklerin bazıları gaza akınlarını ve bazı askerî başarıları Ertuğrul'a atfederken, diğerleri, en azından Bitinya'ya gelişlerinden sonra, bu nesli askerî ve siyasî açıdan hareketsiz olarak resmederler. Örneğin Yahşi Fakih-Aşıkpaşazâde anlatısında, aşiret Bitinya'ya taşındıktan sonra "Er Duğrul Gazi zamanında ceng ve cidal ve kıtal olmadı. Yaylakların yayladılar ve kışlakların dahi kışladılar"[6] denilmektedir. Bölgeye Ertuğrul ile birlikte gelmiş olan Samsa Çavuş hakkında şunları okuruz: "Ol vilayetün [Mudurnu'nun] kâfirleri Samsa Çavuş ile aşinâ olmuşlar idi."[7] (Bir önceki bölümde incelenmiş olan) Osman ile amcası arasındaki ihtilafın öyküsü, aynı zamanda aşiretin siyasetindeki bir değişime işaret eder. Bütün bunlardan Osman zamanına kadar bir alenî ve rekabetçi bir siyasî girişim olmamış gibi görünmektedir. Aşireti uçların siyasî hayatına etkin bir şekilde katılmaya ve nihaî olarak tarihî kayıtlarda yer almaya iten koşullar, Togan'ın öne sürdüğü gibi pekâlâ 1290'larda oluşmuş olabilir.[8]

En azından şu kadarı kesindir: Aşiret, Osman'ın liderliği altında kazandığı askerî başarılarının ve görünür siyasî iddialarının düzeyinde esaslı bir sıçrama kaydetmiştir; dolayısıyla nihayetinde devlete adını veren, atalarından birinin değil Osman'ın adı olmuştur. Osman'ın "ortaya çıkışı"ndan önce aşiretin hangi adla tanındığını bilmiyoruz; uydurma olduğu hissi uyandıran bir on dokuzuncu yüzyıl geleneğine göre Ertuğrul'un aşireti, gayri şahsi ve oldukça cansız Karakeçili adını taşımış olabilir.[9] Ertuğrul ve onun "Karakeçili"si her ne başarmış olurlarsa olsunlar, onları çevreleyen yazılı kültürlerin kaynaklarında yer alacak kadar görünür değillerdi. Fakat Osmanlı'lar (yani "Osman'ı takip edenler") olarak, aşiret ve siyasî oluşum uzunca bir yol kat etmiştir.

Kahramanlık (Orta Çağ Türkî kültürlerinde *Alplik*) ile ilgili seküler anlayışların yerini gazanın almasının bir anlam ifade edeceği özel bir durum olsa, bu tam zamanı olurdu. Fakat bundan önce dahi, Ertuğrul'un kuşağının gaza kavramına yabancı olması olanaksız gözükmektedir. Her halükârda, Ertuğrul'un esas çekişmesi Germiyan ailesiyle olmuş gibi görünmektedir ve bu durum Osman'ın beyliğinin ilk döneminde de sürmüştür. Bir gazi olmanın hiçbir zaman kâfirlere karşı gelişigüzel savaşlar yapmayı gerektiren bir şey olarak anlaşılmadığını ve dindaşlara karşı savaşmayla da alakalı olabildiğini daha önce görmüştük. Eğer Oxford Anonim el yazmasındaki benzersiz pasaj doğruysa, daha sonra Germiyan Beyliği'nin toprakları hâline gelen komşu bölge henüz "darü'l-harb"in bir parçası iken, yani Kütahya bölgesinin fethinden ve Germiyan ailesinin batı Frigya ucuna yerleşmesinden önce, Ertuğrul'un aşiretine, Söğüt çevresinden bir otlak verilmiştir.[10] Dolayısıyla Ertuğrul'un aşireti, kendisinden görece daha güçlü Germiyan Beyliği'nin gelişiyle daha önceden sahip olduğu hareket özgürlüğünün tehdit edildiğini görmüş ve buna içerlemiş olabilir. Germiyan Beyliği'nin bu sınır bölgelerinde en azından on dördüncü yüzyılın başlarına kadar "büyük kardeş" rolünü oynamış olduğu iyi bilinmektedir. Osman'ın aşireti ve Germiyan hanedanı arasındaki gerilimler, Ede Balı gibi pek çoğu, nihayetinde ilk Osmanlılarla yakın bağlar kurdukları Bitinya'ya kaçan Babaî dervişlerinin önderliğindeki 1239-41 isyanının bastırılmasında Germiyan hanedanının Selçuklulara yardım etmiş olmasından da kaynaklanmış olmalıdır.

Yine de bir başka gizem, Osman'ın ilk yıllarının ve kimliğinin etrafını sarar. Ondan bahseden ilk Bizans kaynaklarında adı bir τ ile Atouman ya da Atman olarak yazılmıştır. Bazı bilim adamları, Arapça Uthman ve onun Türkçe versiyonu olan Osman'ın Yunan kaynaklarında düzenli olarak bir θ ya da τθ ya da σ ile yazılması dikkate alındığında, bazı bilim adamları Osmanlı Beyliği'nin kurucu-

sunun başlangıçta Türkçe bir ad, belki At(a)man adını taşıdığı ve bu adın sonradan Osman olarak değiştiği sonucuna varmışlardır.[11] İlginç bir şekilde, Osman'ın adının geçtiği ilk Arapça kaynaklardan biri olan el-Ömerî'nin 1330'lardaki coğrafya eserinde, ismin zikredildiği iki yerden birinde bu ad bir "ط"[tı harfi] ile (fakat diğerinde doğru olarak) de yazılır.[12] Ve bu "diğer ad"ın daha sonraki bir Türkçe kaynakta, on beşinci yüzyılda yazılan Hacı Bektaş Veli menakıbnamesinde bir yansıması vardır.[13]

Böylesi bir isim değişiminin mümkün ve yerinde addetmek için, Gibbons'ın Osman'ın paganizmden İslam'a döndüğü teorisini diriltmeye gerek yoktur. Türkçe isimler, tıpkı bugün de olduğu gibi, Müslüman olarak doğan çocuklara yaygınlıkla verilirdi ve bu uygulama Osmanlı ailesi içinde, azalmakla birlikte çabucak ortadan kaybolmamıştır; Ertuğrul adı, 1376 civarlarında I. Bayezid'in en büyük oğluna ve Oğuz adı, on beşinci yüzyılın ikinci yarısında Cem Sultan'ın oğullarından birine verilmiştir. Ulema sınıfından bir örnek vermek gerekirse Orhan'ın imamı, oğluna Yahşi adını vermiştir. Yani, Türkçe bir isimle doğmuş olmak, kesin olarak gayrimüslim olunduğunu göstermez.[14] Bununla birlikte eğer Osman'ın adı Ataman idiyse ve kendisi daha sonra benzer fakat daha itibarlı Arapça bir isim aldıysa bu, erken Osmanlıların öz-kimliği ve siyasî ideolojisindeki önemli bir dönüm noktasına, muhtemelen, Ertuğrul'un oğlunun hurûcundan bir süre sonra din uğruna verilen mücadeleyi temsil ettikleri iddialarının bir yoğunlaşmasına işaret edebilir.

Bitinya'nın o dönemde arz ettiği siyasî manzaranın bölük pörçük doğasını abartmak imkansız denecek ölçüde zordur. Bölgedeki siyasî hayatın dinamikleri, köyler kadar küçük birimler, (hiçbir büyük konfederatif bir yapıda eklemlenmeyen) küçük kasabalar, göçebe aşiretler ve derviş toplulukları ya da manastırlardaki dinî topluluklar ve onlara bağlı mülkler tarafından şekillendirilmiş gibidir. Bu küçük birimler, siyasî kaderlerini çoğunlukla, yerleşik siyasî

merkezlerin genellikle asgarî ve ara sıra vuku bulan müdahalelerinin söz konusu olduğu bir ortamda, yerel dinamikler matrisi içerisinde biçimlendirdiler. Savaş ve barışla, ittifak ve ihtilafla ilgili pek çok karar ve hazırlık, görünüşe göre yerel olarak bu toplulukların liderleri tarafından yapılmıştır. Bitinya'daki en önemli şehirlerden biri olan Bursa'nın uzun süren kuşatmasına bile, şehrin sakinleri Konstantinopol'deki imparatorluk hükümetinin kayda değer hiçbir dahli olmaksızın katlandılar.[15]

Bu siyasî karmaşa, "uçlar" kavramının, o zamanın batı Anadolusuna uygulanabilir oluşunun en önemli sebeplerinden biridir. Bununla birlikte bölge, siyasî merkezlerdeki daha büyük otoritelerin tüm müdahalelerinden âzâde değildi. Bu büyük otoriteler, bu bölgelerde arada sırada kullandıkları gerçek bir kas gücüne sahip olmakla kalmıyor, belki daha da önemli olarak sınır bölgelerinin siyasî dilinin bir parçasını oluşturan meşrulaştırma mekanizmaları üzerinde kayda değer bir denetim uyguluyorlardı. Bu nedenle küçük sınır güçlerinin özerkliği abartılmamalıdır. Sınır bölgelerine fiziksel ve/veya zihinsel uzaklık seviyeleri ne olursa olsun, Bizanslılar ve Moğollar ve hatta Selçuklular sınır bölgeleri üzerinde belli bir otoriteyi sürdürdüler. Bu otorite, temsilcilerini her zaman oralarda bulunduramadıysa dahi ve bazı oldu bittilere riayet etmek zorunda kalmış olsa bile, hiç değilse siyasî iddialara belli bir güvenilirlik sağlamak üzere bir referans olarak gerekliydi.

On üçüncü yüzyılın son yıllarındaki Batı Anadolu ucunun Müslüman-Türk tarafıyla ilgili olarak, çoklu otorite katmanlarından bahsedilebilir: 1) Moğol İlhanlıları ve valileri, 2) Selçuklu Sultanlığı, 3) Memlük Sultanlığı (çoğunlukla güneyde ve güneybatıda), 4) Fiziksel olarak sınır bölgelerinde olan fakat gözlerini, kendileri için bir güç temeli oluşturduktan sonra sultanlığa dikmiş tek tük Selçuklu beyleri, 5) Moğollar ya da Selçukluların atadığı ya da en azından sözde tasdik ettiği uç beyleri, 6) Bir önceki kategoride tanım-

landığı şekliyle aynı zamanda uç beyleri de olabilen aşiret beyleri, 7) Takipçileri ile birlikte kutsal şahsiyetler ve 8) Bey olmak isteyen ve bir kısmı bunu başaran türediler. Sınır bölgelerinin karmaşıklığı ve akışkanlığı düşünüldüğünde, "Müslüman-Türk tarafını" sanki içe kapalı bir varlık ya da bir "milli takım" imiş gibi göstermek hata olur. (Aşağıda tartışılacak olan) Ali Amourios örneğini ya da çeşitli yerel Hıristiyan efendileri ve keşiş topluluklarını dikkate aldığımızda, Bizans imparatoru da hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar arasında doğrudan etkiliydi. Bölgenin yerleşik siyasî merkezlerini temsil eden güçlerin hepsi herhangi bir anda aynı güce sahip değildi; alçalıp yükselen yalnızca kudretleri değil aynı zamanda çıkarlarıydı. İddialar ve ihtiraslar farklı güçleri müttefik ya da muhasım kamplar arasında değiş-tokuş edecek şekilde çatışır ya da çakışırken bu katmanlar arasındaki ilişkiler değişmeye devam etti.

Görünüşe göre Osman, ittifakların dinî, etnik ve kabilevî sınırlarını aşabildiği ve aştığı bu uç çevresinde hatırı sayılır bir siyasî dirayet sergilemiştir; göçebe ve yerleşik topluluklar arasında bir arada yaşamayla ilgili münasebetler gelişmiştir. Yahşi Fakih– Aşıkpaşazâde anlatısı, Osman'ın şehirler ve köylerin Hıristiyan liderleriyle kurduğu komşuluk ilişkilerine dair hikâyeler aktarmaktadır ve bu hikâyelerin on beşinci yüzyılda kurgulanmış olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Kardeşinin etraflarındaki bölgeyi yakmaları ve yok etmeleri gerektiği önerisini duyduğunda Osman'ın bu öneriye şöyle cevap verdiği söylenir: "Anun içün kim bu nevâhilerimizi yıkub yakıcak bu şehrümüz kim Karaca Hisardur, ma'mur olmaz. Olası budur kim konşılarumuz ile müdârâ dostlukların edevüz." Osman'ın aşiretinin, yaylaklara göçerken bazı eşyalarını emaneten Bilecik Kalesi'ne bıraktıklarını ve dönüşlerinde Bilecik tekfuruna, minnettarlıklarının nişanesi olarak "güzel halılar ve kilimlerle birlikte tulum içinde peynirler ve kaymak" gönderdikleri de aktarılmaktadır. Bu hediyelerin mahiyeti, her birinin ürettiği farklı mal-

lara bağlı olarak, kırsalda yaşayanlarla tarımla uğraşanlar ya da şehirliler arasında gelişebilen bir ortak yaşamın niteliğini de gösterir. Ticarî değiş tokuş, bu ortak yaşamın diğer bir yüzüydü; hakimiyetindeki ilk şehrin yönetimini eline almasının hemen ardından Osman'ın, çevre bölgelerdeki kâfirlerle Osmanlı ve Germiyan beyliklerinin Müslümanlarını bir araya getiren bir kent pazarı kurduğu söylenmektedir.[16]

Gaza anlayışına gelince , son bölümde gördüğümüz üzere, bu bir şerefli davranışa dair kural ve nizamlara çok içten bir biçimde bağlanmıştır. Eski dostluklar, lütuflar, sözler ve bağlar belirli bir ağırlık taşırdı. Elbette tüm bunlar bozulabilirdi fakat bu bağların kopuşuna bu kurallar dâhilinde bir anlam verilmesi gerekiyordu. Osman'ın taraftarları, Osman'ın daha önce müttefiki olan Bilecik tekfuruna yaptığı saldırının öyküsünü, ancak Osman'ın tekfurun kendisine bir oyun oynamak üzere olduğunu duymasından sonra gerçekleşen bir şey olarak anlatmayı tercih ettiler. Diğer taraftan, bu dostluklardan bazılarının devam etmediğini beklemek için de sebep yoktur. Alexis Philanthropenos Türklerden o kadar hürmet görmüştü ki "onun 1295'de sergilediği kahramanlık ve nezaketi hatırlayarak"[17] 1323'teki Alaşehir (Philadelphia) kuşatmasından vazgeçmeye istekliydiler. Böylesi sınır koşullarında en çok alkışlanan savaşçılar her zaman, cesaret ve kararlılıkla kendi davasını savunurken, düşmana karşı devlet adamlarına yaraşır bir merhamet ve âlicenaplık gösterebilenlerdi. Selahattin Eyyubî muhtemelen , görünüşte birbirine zıt olan bu iki niteliği zarif bir şekilde birleştiren bir Orta Çağ savaşçısının en bilinen örneğidir.[18]

Osman'ın öteki Bitinyalılarla ilişkileri ne denli dostça ya da nazik olmuş olursa olsun, hakimiyet alanını genişletmeye koyulduğunda, bu ilişkilerin bir kısmı nihayetinde bozuldu. Belki de, yalnızca Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında değil dindaşlar arasında da böylesi ilişkiler doğal olarak her zaman bir miktar gerilim

barındırıyordu. Bitinya yap-bozunun farklı parçaları, pekâlâ Laskarit hanedanı sonrasındaki düzenlemenin geçici niteliğinin farkında olarak yaşamlarını sürdürmekte olabilirlerdi. Osman'ın, kardeşinin yakma ve yok etme önerisine karşı çıkmasına neden olan konuşma, Osman'ın asker toplama ve ülkeler fethetmenin en iyi yollarına dair sorduğu soruyla başlar. Bununla birlikte, en azından bu komşulardan bir tanesi Osman'ın siyasî topluluğuna kalıcı olarak katılacaktır. Harmankaya köyünün reisi Mihal, öyle anlaşılıyor ki, Osman'ın kariyerinin daha ilk zamanlarında, onun serüvenlerine katılmıştır.[19] Ne zaman Müslüman olduğu belli değildir fakat bazı kaynaklar, bazı gazilerin, yaptıkları akınlara katılan ve galiba bu akınların getirilerinden de faydalanan bu "kâfirin" aralarında bulunmasına içerlediklerini yazmaktadır. Bu, çağdaş bilim adamlarına tuhaf görünebilirse de son bölümde, "din savaşı" hakkındaki şer'î kaynakların bile bu türlü işbirliklerini hemencecik reddetmediklerini gördük. Her halükârda, Mihal belirli bir noktadan sonra din değiştirdi ve Mihaloğulları ya da Âl-i Mihal olarak bilinen torunları, Osmanlı hanedanıyla ilişkileri her zaman gerilimden azade olmasa da Osmanlı hizmetindeki gaziler arasındaki en yüksek mertebeye eriştiler. Osman'ın Mihal'le olan nispeten eşit düzeyde bir beraberlikten, yeni bir hiyerarşik yapı içerisinde vassallığa, tam bir eklemlenmeye uzanan ilişkisinin, "Osmanlı fetih yöntemleri"nde özellikle dikkate değer bir örüntünün başlangıcı olarak görülebileceğine dikkat çekilmiştir. [20]

Moğol sonrası Anadolusundaki diğer bir "etnik grup" göz önünde bulundurulmadıkça Osman'ın rakiplerinin resmi tamamlanmamış olacaktır. İçlerinden bazıları eninde sonunda asimile edilmiş (ya da bazıları 1402'den sonra Timur'la birlikte Orta Asya'ya gitmiş) olsa da Tatar adı verilen belli bir grup insan ucâtın Türkmenlerinden ayrılıyor ve Osmanlıların düşmanları olarak ortaya çıkıyorlardı. Bunlar, Oğuz olmayan Türkler ve geçmişte veya o dönemde Cen-

giz Han yönetimiyle ilişkili olan Moğollardı. Bunların çoğunluğu Anadolu'nun batı sınırlarına göç etmiş ve oradaki girift etno-politik yapbozun parçalarını oluşturmuşlardı. Bazıları, belki de çoğunluğu putperestti. Her halükârda, belli ki Ertuğrul ve Osman'ın küçük topluluğu, Germiyan topraklarında, bizatihi Germiyan hanedanıyla rekabet etmelerinin yanı sıra, Çavdar Tatarlarıyla karşı karşıya gelmişlerdi. Osmanlı kronikleri ondan bahsetmese de el-Ömerî'nin eserinde kendisinden bahsedilen Göynüklü Cakü Bey, bu Moğol/Tatar düşmanlardan biri olmalıdır.[21] Aslında, bazı Osmanlı geleneklerinden hareketle, Osmanlılar açısından, Tatarlar ve Germiyanlılarla olan rekabetin yerel Hıristiyanlarla olandan daha önemli olduğu tahmin edilebilir. Hıristiyanlarla işbirliği yapmak, onlara boyun eğdirmek ve onları asimile etmek, daha müthiş askerî yeteneklere ve muhtemelen Türk-Moğol aşiretleri arasında güçlü siyasî iddialara sahip olan Tatarlarla kıyaslandığında daha kolay olmuş olabilir. Timur bölgeye geldiği on beşinci yüzyıl başlarında –hâlâ ayrı bir grup olan ve hâlâ Osmanlı hâkimiyetinden kendisini rahat hissetmeyen– Tatarlar, onları Bayezid'e olan görünüşteki bağlılıklarından caydırmak üzere aşağıdaki gibi mesajlar gönderen dünya fatihinin saflarına geçtiler: "Atalarımız aynı... bu nedenle kesinlikle benim soyumdan geliyorsunuz. Son hükümdarınız iman üzere ölen Eretna idi ve Rum ülkelerindeki en büyük hükümdar sizin en değersiz hizmetkârınız idi...Neden Selçukluların âzat ettiği kölelerin oğlu olan bir adamın köleleri olasınız?"[22] Mağlup ve hapsedilmiş Bayezid'in Timur'a "Tatarları bu ülkede bırakmayın, zira onlar günah ve suç için biçilmiş kaftandırlar ...ve Müslümanlara ve ülkelerine bizatihi Hıristiyanlardan daha çok zararlıdırlar"[23] diye yalvardığı bildirilmiştir.

Osman'ın ne ölçüde uzun süreli bir strateji takip ettiğini belirlemek olanaksızdır. O, pekâlâ yağmacı içgüdülerini izlemiş ve doğaçlama hareket etmiş olabilir. Fakat kendisi ve oğlu için ördüğü aile

bağlarının potansiyel sonuçlarını hesaba katmamış olamazdı. Evliliklerinden birini, sınır bölgelerinde yaşayan dervişler ve çobangöçebelerden oluşan müreffeh bir topluluğun lideri olduğu söylenen bir şeyhin kızıyla yapmıştı. Şeyh Edebalı ve kızının Osman'la düğünü uydurma olduğu kuşkusuz olan bir rüya hikâyesinin sonunda ortaya çıktığı ve bu iki hikâye anlatısal olarak birbirine yakından bağlı olduğu için bu evliliğin gerçekliğinden de şüphe duyulmuştur.[24]

Elvan Çelebi'nin 1358/59'da yazılmış menakıbnâmesinde kendisinden bahsedilmiş olması dolayısıyla Küçük Asya'nın batısında on dördüncü yüzyılın ilk yarısında Şeyh Ede Balı adında birinin yaşamış olduğundan artık şüphe duyulamaz.[25] Şeyh'in Vefaî-Babaî tarikatıyla bu kaynakta bahsedilen yakın ilişkisi, ilk Osmanlıların etrafında bu tarikatın temsilcilerinin var olduğuyla ilgili olarak diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgilerle uyumludur. 1239-41 Babaî Ayaklanmasını izleyen katliam sırasında Selçuklu kuvvetleri tarafından bu yöne doğru itilmiş oldukları için, coğrafi açıdan, Babaîlerin yerleşmek için Bitinya'yı seçmiş olmaları makuldür. Son olarak, Osmanlıların Babaîlerle olan bağları, özellikle de bu tarikatın lideri olan şeyhin ailesiyle kurulan bir evlilik ittifakıyla güçlendirilmişseler, Germiyan hanedanıyla aralarındaki düşmanca ilişkilerin izahının bir parçası gibi görünüyor. Ne de olsa Germiyan hanedanı, Babaî İsyanı'nın bastırılmasında gösterdikleri hizmetlerden ötürü Selçuklular tarafından ödüllendirilmişti.

Şeyh'in torunlarından birinin tanıklığıyla Osman ve Ede Balı'nın aileleri arasındaki bağlantıyı nakleden Aşıkpaşazâde, aynı zamanda Ede Balı'nın önemli iki başka aile ile evlilik yoluyla akrabalık bağları olduğunu bildirir: Osmanlı hizmetine girmek üzere, çok daha yerleşik eğitim kurumlarına sahip olan bölgelerden ilk gelenler arasındaki meşhur âlimler olan Çandarlı Halil ve Taceddin Kürdî'nin aileleri. Şayet, bir on beşinci yüzyıl kronik yazarı, bazı tuhaf sebeplerden ötürü, hayatta olan pek çok üyesi bulunan üç önemli aile ile

ilgili böylesi girift bir evlilik ilişkileri ağı uyduracak olsaydı, böylesi iddiaların pek çok maddî kaynak üzerinde hak sahibi olmak anlamına geldiği bir zamanda bunun nasıl olup da kabul edilebildiğini tahayyül etmek zordur. Sonraki arşiv kaynakları Ede Balı'nın ailesinin iddialarının güvenilirliğini bir kez daha gösterir: Yalnızca tahrirler Söğüt'teki çeşitli arazi parçalarını Osman'ın Şeyh'e bağışları olarak tanımlamakla kalmaz, fakat aynı zamanda bir belge Şeyh'ten özellikle Osman'ın kayınpederi olarak bahseder.[26]

Osman'ın, oğlu Orhan'ı Yarhisar tekfurunun kızıyla evlendirmesinin de aynı biçimde, en azından kısmen, siyasî stratejiye bağlı olduğunu sadece farz edebiliriz. Osman'ın aynı gelin ve o ana kadar Osman'ın dostu olan Bilecik tekfurunun düğün törenini nasıl basıp gelini kaçırdığına dair efsanevî hikâye, planının bir parçasının da iki tekfur arasında yapılacak bir ittifakı engellemek olabileceğini akla getirmektedir.

Evlilik stratejileri, Osman'ın şüphesiz kısmen bazı askerî girişimleri sayesinde gittikçe artan bir başarıyla icra etmeye çalıştığı siyasî oyunculuğuna eklenmiştir. Tüm bunlarla ilgili olarak, Osman'ın hayatındaki tarihi belirli ilk olay olan 1301'de (ya da 1302'de) bir Bizans kuvvetine karşı zafer kazandığı Bafeus Savaşı'na kadar hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyoruz. Bu olayı aktaran kronik yazarı Pachymeres, Osman'ın Menderes bölgesinden ve Paflagonya'dan "bir çok Türk"ü kendi kuvvetlerine katılmaya ikna ettiğini ekler.[27] Tüm bu savaşçıların Osmanlı kuvvetlerinde kalıcı hâle geldiğini düşünmek için bir sebep yoktur. Beylerin bazıları, kendi kimlikleri, iddiaları ve muhtemelen en azından bir süre için Osmanlılar ile rekabetleri olan komşu siyasî teşekkülerden geliyordu. Bafeus'ta Bizans ordusunu yenilgiye uğratan askerî birlikler arasında, on üçüncü yüzyılda Paflagonya ucundaki en mühim konuma sahip durumdaki Çobanoğlu ailesinin bir üyesi olduğu tespit edilen Ali Amourios [Emir Ali] adında birinin bulunduğundan bahseder. Osman ve Ali arasın-

daki bu işbirliği, üç yıl sonra, Ali'nin "II. Andronikos'tan Sakarya yakınındaki bölgeyi isteyerek, Bizans hizmetine geçme niyeti göstermesi"[28] nedeniyle bozuldu.

Bafeus'taki isimsiz gönüllülerden yeterince ödüllendirilmiş olan bazıları kalmaya devam etmiş ve "Osmanlı" hâline gelmiş olabilir, fakat diğerleri, Osmanlılar'ın faal olmadığı dönemlerde ya da beklentilerinin karşılanmaması nedeniyle, şayet bir başka bey, genellikle gönüllüleri cezbetmek umuduyla haber göndermeyi gerektiren, kazanç vaat eden bir akın için hazırlanmaya başladıysa, o beyin kuvvetlerine katılmış olabilirler. Artık on dördüncü yüzyıl başlarında aşiretçilik ne anlama geliyorduysa, iyi tanımlanmamış sınırlara ve kabilevî olan haricinde yalnızca gelişmemiş otorite yapılarına sahip bulunan beylikler arasında epeyce bir savaşçı paylaşımı ya da, daha rekabetçi bir şekilde ifade etmek gerekirse, adam kapma mücadelesi olmuş olmalıdır. 1330'lar kadar geç bir tarihte, beylik kuvvetleri büyük ölçüde farklı beylerden gelen gaza çağrılarına cevap vermeye hazır olan "hareketli savaşçılar"dan oluşuyordu.[29]

Böylesi dalgalanmalara rağmen, hem Osman'a tâbi olanların sayısı ve hem de onun akın etkinliği zamanlarında gönüllüleri kendi safına çekebilme yeteneği artmış olmalıdır. Yine de, gelişme çağında olan beylik 1310'larda o denli küçüktü ki, Mevlevî tarikatı, sınır bölgelerinin gazi beylerinin "manevî vassalları" olmaları için özel elçiler gönderdiğinde Osmanlılarla ilgilenmedi. Oldukça uzun bir süre boyunca Osmanlılar, uçların enerjisinin en önde gelen temsilcileri değildiler. Öyle anlaşılıyor ki, bu Osmanlı emirliğinin siyasî geleneklerini ve kurumlarını, diğer bazı emirliklerden daha tedrici ve sağlam – ve 1310'lar ve 1320'lerde gereğinden fazla özerklik elde eden beyleri boyun eğdirmek için Batı Anadolu uçlarına bir valilerini gönderen İlhanlıların gazabı onlara dokunmadığına göre daha az göze çarpacak – bir şekilde inşa etmesine yardımcı olmuştur. İlhanlıların İranlı kronik yazarı Reşideddin ve hatta merkezi devle-

tin sınır beylerine boyun eğdirmek üzere yaptığı operasyonlara bizzat katılmış olan Aksarayî, isimlerini andıkları çeşitli savaşçı beyler arasında Osman'dan bahsetmezler.[30] Örneğin Aydınoğulları Beyliği Ege bölgesindeki çeşitli uluslar arası kuvvetlerle karşı karşıya gelirken, Osman ve oğlu uzun bir süre boyunca yalnızca yerel savaşlar yapmışlardır.

Osmanlıların bu nispeten gözden ırak oluşları, Osman'ın güç merkezinin konumunun sağladığı bir başka avantaj olmalıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Söğüt hem kolayca savunulan bir tepe mevkii ve hem de bu tepenin çevresini dolaşan ve Konstantinopolis'ten Konya'ya uzanan ana yolun hemen yanında bulunan bir kasabaydı.[31] Başka zamanlarda bu bir önem arz etmemiş olabilir, fakat bölgedeki siyasî parçalanma, küçük birimleri daha önce olduklarından çok daha önemli kılmıştı. Fakat bütün bunların ötesinde ilk Osmanlıların birinci ve en önemli avantajları, çeşitli araştırmacıların da kaydettiği gibi, sınırın en ucundaki konumları olmuştur. İlk mücadelelerini Germiyanlılara ya da Tatar aşiretlerine karşı vermiş olabilirler fakat dikkatlerini Bizans Bitinya'sına çevirdiklerinde, diğer hiçbir siyasî oluşum, Osmanlıların içerdeki komşu olarak askerî-stratejik ve sosyo-politik konumlarıyla rekabet edemedi. Sınırların rekabetçi dünyasında hiçbir şey başarının yerine geçmiyordu. Osman ve oğulları tarafından yönetilen bu küçük girişim, bir dizi kazançlı akın yapmayı ve küçük Bitinya şehirlerini fethetmeyi başardı ve başarıları yalnızca öteki savaşçıları değil, aynı zamanda dervişleri ve ulemâyı da kendi aralarına çekti.

Yahşi Fâkih'e göre bir başka Osmanlı başarısına dair haberler yayıldı ve başka bir tür nüfusu Osmanlı topraklarına çekti: Aşıkpaşazâde'nin, muhtemelen Orhan'ın imamının oğlunun tanıklığına dayanarak naklettiğine göre,ilk Osmanlıların "adaleti ve âlicenaplığı" fethedilmiş topraklardan kaçan köylüleri köylerine geri dönmeye cezbetmiştir. "Vakıtları kâfir zamanından dahı eyü

oldı belki. Zirâ bundağı kâfirlerün rahatlığın işidüb gayrı vilâyetden dahı adam gelmeğe başladı."[32] Türk fetihlerinin Müslümanlar ve gayrimüslimlere adalet, eşitlik ve vergi indirimleri dağıtan bir çeşit "özgürleştirme hareketi" olduğunu yazan bazı çağdaş bilim adamları, genellikle ve büyük ölçüde doğru olarak şovenist savunmalarla iştigal eden kişiler olarak algılanır. Fakat bir Geç Ortaçağ tarihçisinin bu iddiasını nasıl yorumlayacağız? Elbette o da propaganda yapıyor olabilir fakat propagandanın kendisi bile içerisinde barındırdığı ilkelere dair belirli bir kaygıyı yansıtır. Fatihlerin boyun eğdirilmiş halkların çoğunluğuna duydukları ilginin içeriği, aslında pek çok uç anlatısında tekrarlanır. Anonim kroniklerin bazıları, on beşinci yüzyıldaki Osmanlı yönetimini, gayrimüslim tebaasını eskiden olduğu gibi adil ve ılımlı bir şekilde vergilendirmediği için açıkça eleştirir. Daha sonra tedvin edilmiş olan Osmanlı kanunnameleri, önceki uygulamalara ışık tuttukları ölçüde bu malî itidal kaygısını teyit ederler. Mesela, 1530 Bayburt kanununun mukaddimesi, bölge halkının (Akkoyunlu Uzun) Hasan'ın koyduğu önceki yasaların yükünü taşıyamadıklarına işaret ederek, tüm yasayı karşılaştırmalı bir bakış açısı içerisine yerleştirir. Bu nedenle, tebaasının esenliğinin "devletin ömrünün uzunluğunun ve ülkedeki düzenin nedeni" olduğunu fark eden Osmanlıların kurduğu yeni rejim altında "bazı keyfi vergiler iptal edilmiş, bazıları da indirilmiştir."[33] Görünen o ki ilk Osmanlılar ılımlı malî siyaset izleme bakımından da bir rekabet ile karşı karşıya kalmışlardır; en azından rakiplerinden bir tanesi olan Aydınoğlu Umur Bey, Denizli'deki bir kitabede yerel bir vergiyi yürürlükten kaldırdığını gururla ilan etmiştir.[34]

Bununla birlikte, bu bizi şaşırtmamalıdır; modern apoloji ile de aynı kefeye konulamaz. Burada, kanunnamenin ifadelerinin açıkça belirttiği üzere pragmatik mülahazalar söz konusudur: Gösterilecek göreceli bir müsamaha ve eşitlik, özellikle de bu yönetim oldukça yeni ve muhtemelen istikrarsız ise, yönetenler ile tebaa arasındaki

gerilimleri de azaltabilirdi. Üstelik yıllarca süren siyasî istikrarsızlık ve göçebe ve akıncı etkinliği Anadolu'nun kırsal bölgelerinin önemli bir bölümünü tahrip etmiş ve nüfusun azalmasına da neden olmuştu; ciddi bir siyasî gelecek beklentisi içerisinde olan her girişim, hakimiyeti altındaki topraklarında üretken ve vergisini ödeyen bir tebaa olmasını isterdi. Tarımla uğraşan nüfusun yerlerinden olmasına büyük ölçüde Türk aşiret hareketleri, akınları ve kolonizasyonu neden olmuştu, fakat bu aşiretlerden ya da akıncılardan herhangi biri hüküm sürmek üzere yerleşik hayata geçecek olduğunda, önceliklerinin doğal olarak yeniden tanımlanması gerekecekti.

Bu bağlamda, Aşıkpaşazâde'den Hammer, Gibbons, onun tenkitçileri ve Lindner'e kadar erken Osmanlı tarihine dair bütün açıklamalarda bir şekilde ifade edilen rüya anlatısı üzerinde yeniden düşünmeye değer. En azından Hammer'dan beri bu tarihçiler, benzer rüya hikâyelerinin diğer bir çok devletin kuruluş anlatılarını da süslediğinin farkındaydılar. Aşırı akılcı bir anlayışa göre bu, söz konusu rüya hikâyesinin bütünüyle göz ardı edilmesi ya da yalnızca, boş inançlara dayalı dindarlıklarını okşayarak (ve onları aldatarak?) itaat etmelerini sağlamak anlamında, "halkın psikolojik ihtiyaçlarını" tatmin etmeye yarayan bir aygıt olarak düşünülmesi gerektiğini ima eder.[35] Fakat, bunun altında yatan katışıksız ve basit saflık varsayımı tatmin edici değilse, Roy Mottahedeh'in, Orta Çağ İslam tarihinden örnekler temeli üzerine kurduğu, böylesi rüya hikâyelerinin hükümranlık akdinin temsili olarak da görülebileceğini ileri süren parlak önerisinden faydalanılabilir.[36] Bölgedeki diğer pek çok savaşçı gibi Osman'ın da, rüya görmenin spesifik olmayan anlamında, liderlik rüyası gördüğü muhakkaktır. Osman'ın ortaya çıkışından sonraki bir anda, o ya da onun neslinden gelenler, siyasî girişimine ilahî bir akdin teyidini kazandırmak için rüya hikâyesini ileri sürdüler fakat, tüm akitler gibi, rüyanın gerçekliği konusundaki fikir birliği Osman'ın iktidarının yalnızca ilahi onaya sahip olduğu

için kabul edilmesi gerektiğini değil, aynı zamanda bu onay karşılığında Osman'ın bazı yükümlülükleri olduğunu da ima ediyordu. Bu rüya tebaanın refahı ve güvenliğine dair verilmiş bir sözü (ya da edilmiş bir yemini?) içermiyor muydu? O halde rüya anlatısı bir bakıma siyasî bir görüş birliği doğrultusunda çalışmanın bir yöntemi olarak hizmet etmiştir.

Eğer rüya efsanesi bir akit olarak okunabilirse, rüyanın yorumcusu (Ede Balı ya da Abdülaziz ya da Hacı Bektaş) bu akdin, mukavele karakterinin noteri olarak görülebilir. O, bu akdi tasdik eden ve kamusal alanda akde meşruiyet sağlayan kişidir. Bu, her cülusta yeni hükümdara kılıç kuşandırdığında ve dolayısıyla-eklemeliyim ki– iktidarın aktarımını onaylayıp akdi yeniden teyit ettiğinde bir şeyhe verilen rolden farklı değildir.[37] Tıpkı Osman'ın rüyasını yorumlayan kişinin kim olduğu konusunda olduğu gibi, nihayetinde farklı Sufi tarikatları arasında bir yarışma alanı haline gelen bu merasimin erken tarihi maalesef gizeme gömülüdür. Böylesi bir ritüelin on dördüncü yüzyılda gerçekten yapılıp yapılmadığı bile belli değildir. Rüya efsanesinin bizatihi kendisine gelince, Lindner'in aşikar içeriğini çözümlerken isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi, Osmanlı yönetimi altında özellikle yerleşiklere özgü bir gelecek vizyonunu açıkça önermesi nedeniyle, Osmanlılar arasında yerleşik hayata geçmeye dair bir tercihin ortaya çıkmasının ardından, en azından elimizde olduğu şekliyle, özenle ayrıntılandırılmış olmalıdır.

Osmanlı hâkimiyetini kabul edilebilir ya da katlanılabilir kılmakta ılımlı malî politikaların oynadığı rol ne olursa olsun, Osmanlılar ya da diğerlerinin yol açtığı uzun süreli kargaşa sonrasında bu hakimiyetin ister Osmanlıların isterse başkalarının hükümranlığı altında olsun istikrarlı bir yönetim sayesinde bölgeye gelecek olan güvenlik tarafından desteklenmiş olması lazımdır. Kuzeybatı Anadolu örneğinde, bölgedeki köylüler o denli hayal kırıklığına uğramışlardı ki 1294'de Lakanas adlı birinin ayaklanmasına katılmaya hazırdılar.

Kuşkusuz, Bizans merkezî hükümetinin bu bölgeye olan doğrudan ilgisinin azalması, bütün bunları kolaylaştırmıştır.[38] Laskaritler sonrası dönemde imparatorluğun siyasî ilgisi batıya yöneldikçe, Bitinya öneminden bir parça kaybetti ve savunma sistemi ihmal edildi. Lindner'in işaret ettiği gibi, Laskarit hanedanının ülkeyi İznik'ten idare ettiği dönemde yüksek düzeyde bir güvenlik ve istikrar içinde yaşamış olmaları, muhtemelen bölgedeki imparatorluk tebaasının uğradığı hayal kırıklığını şiddetlendirmiştir. Fakat Osmanlıların bakış açısından, Bitinya'nın o sırada içinde bulunduğu bu "durgun" hal, yalnızca zayıf bir savunma sistemiyle karşılaştıkları için değil, aynı zamanda kendilerinden büyük güçlerin dikkatini çekmeden genişleyip geliştikleri için de avantajlı bir durum hâline geldi. Hıristiyan sakinlerinin imparatorluk hükümetine inancını yitirmiş göründüğü bu ihmal edilmiş bölgede, aynı zamanda daha önce Bizans tebaası olan halkı Osmanlı tarafına kazandırmak ya da en azından, hoş karşılamasalar da, onların Osmanlı gücünün kuruluşuna baş eğmelerini sağlamak için daha iyi bir fırsat olacaktı.

Bununla birlikte, Bizans'ın Bitinya'nın savunmasını ihmal etmesi meselesi de abartılmamalıdır. Aslında, Konstantinopolis'in gösterdiği ilginin mahiyeti, Osman'ın beyliğinin avantajlı konumunun altını bir kere daha çizer. Michael Palaeologus 1280-1281'de bölgeye biraz dikkat göstermiştir: Buraya bir sefer yapmanın yanı sıra bazı kaleleri onarmış, yenilerini inşa etmiş ve Bitinya yerleşimlerine akınlar düzenlemek için nehri geçmek zorunda olan Türk kuvvetlerinin Sakarya kıyılarına girememesi için önlemler almıştır. II. Andronikos 1290-1293 yılları arasında neredeyse üç yılını burada geçirmiştir. Bunlar, saldırıya en açık bulunmuş olan, yani hemen Sakarya'nın batısındaki bölgede Türk saldırılarını engellemek bakımından beyhude çabalar değildi. Justinyen köprüsü üzerindeki gözde saldırı güzergâhında uzanan Tarsius (Tersiye/Terzi Yeri) etrafındaki bölge, Laskarit hanedanı sonrası dönemin hemen başında en

şiddetli akın faaliyetine tanık olmuştu. Bu durum devam etmiş olsaydı, Paflagonya merkezli bir beylik üstünlük yarışını kazanabilirdi. Bizans istihkâmları elbette ki işin sonunda ele geçirildi fakat nehrin karşı tarafından değil. İmparatorluk siyasetleri bu kadarıyla başarılı olmuştu. Paflagonyalı kuvvetlerle kıyaslandığında daha güneyde ve başlangıçta daha az önemli bir konumda bulunan Osmanlılar, "güney yönünden nehir boyunca" ilerleyip, "istihkâmları kullanılmaz kıldılar".[39]

Osmanlıların nehir boyunca ve batıya Bitinya içlerine doğru ilk ilerleyişi, Bafeus Savaşı'nı takip eden birkaç yıl içerisinde, bölge dışında isim yapmaya ve gözü yükseklerde olan savaşçıları cezp etmeye başladıkları sırada gerçekleşti. Bu genişlemenin can alıcı önemde olduğu ancak sonradan bakıldığında kavranır. On dördüncü yüzyılın ilk yirmi yılında, özellikle Osmanlıların Bizans topraklarına yaptıkları tecavüzler 1307 ve 1317 yılları arasında görünüşe göre geçici bir durgunluğa uğradığı için, batı Anadolu uçlarına bütün olarak bakıldığında, Ege Bölgesi'ndeki faaliyet alanı çok daha büyüleyici olmuş olmalıdır.[40] On dördüncü yüzyılın ilk dönemlerinde Osmanlılar, neyi başarmış olurlarsa olsunlar, henüz Aydın ve Menteşe emirlikleri ile boy ölçüşecek durumda değildiler. Yine, Osman'ın gelişmekte olan topluluğuna ne kadar savaşçı, derviş ya da âlimi çektiği de önemli değildir, diğer beyliklerden bazıları daha iyisini yapmıştır. 1320'lerin gerçeklerine dayanmış olması gereken el-Ömerî'nin verdiği rakamlara bakıldığında, Osmanlı hanedanının toplayabildiğinden çok daha fazla kuvvet toplamış olan beylikler vardı. Aydın hanedanı, daha 1312'de, Osmanlıların 1330'lara kadar boy ölçüşemeyeceği derecede bol maddî kaynaklarını ve ulvî iddialarını ortaya koyan, merkezinde bir büyük cami, bir Ulu Cami'nin bulunduğu bir mimarî kompleks inşa etmişti.[41]

Beyliklerin varlığının Bizans İmparatorluğu'na karşı sürekli bir meydan okuma oluşu açısından bakıldığında, Osmanlı beyliğinin

bu meydan okumanın ana hamlesi olarak meydana çıkması birkaç on yıldan fazla sürmedi. Arap coğrafyacı el-Ömerî Anadolu'nun batı sınırlarındaki beylikleri tasvir ederken, Osmanlıları Bizans İmparatorluğu ile sürekli savaş hâlinde ve sıklıkla da etkili olan taraf olarak diğerlerinden ayırır. İbni Batuta 1330'larda bölgedeki emirlikleri dolaştığında, Orhan'ı "Türkmen emirlerinin toprak, ordu ve zenginlik açısından en üstünü"[42] olarak tarif etmiştir. Bununla birlikte, bu Arap seyyahın Aydınlı Umur Bey'in (hük. 1334-48), kendisini bir süreliğine en meşhur gazi lideri hâline getiren ve Bizans imparatorluk yönetiminin hizip mücadelelerinde rol oynamaya sevk eden en cüretkâr ve kazançlı akınlarından önce bölgede bulunduğu hatırlanmalıdır. Orhan bu sahneye biraz daha sonra girdi fakat bir kez girdikten sonra da beyliğinin, onu tasvir eden iki Arap seyyahın bahsettikleri beyliğinin konumunun ve iç siyasî kuvvetinin arz ettiği avantajlardan tam olarak yararlanmasını bildi.

Bununla birlikte, eğer Osmanlılar, süreç boyunca muhtemelen yeniden tarif edilmiş ve keskinleştirilmiş olsa dahi, bu avantaj ve fırsatlar karşısında belli bir vizyon ile eylemde bulunmasalardı, bütün bu stratejik avantajlar ile koşulların yarattığı fırsatlar hiçbir anlam ifade etmezdi. Osman'ın bey olduğu dönemle ilgili burada kesin olarak fazla bir şey söylemek mümkün değildir fakat açıkça anlaşılıyor ki, aşiretin kendisi değişmeye devam ederken onun aşiret üzerindeki hâkimiyeti devam etmiştir. Biri nüfuzlu bir derviş diğeri Hıristiyan bir tekfur olan en az iki önemli komşu ile evlilik ittifakları akdedilmiştir. Komşu bir köyden gelen bir diğer tekfur, Osman'ın kumandası altındaki savaşçılara katılmış ve nihayetinde ihtida etmiştir. Gözü yükseklerde olan gençler Anadolu'nun çeşitli yerlerinden askerî girişimlere katılmak üzere davet edilmekte ve bazıları hiç kuşkusuz bu teşebbüslere dahil edilmekteydi. Akınlar aynı zamanda, Bursa kuşatmasında önemli görevler aldığı söylenen Balabancık örneğinde olduğu gibi, bazıları sonradan beyliğin güvenilir üyele-

ri hâline gelen köleler sağlıyordu. İlk yıllar için bunu doğrulamanın herhangi bir yolu olmasa da, tebaaya gösterilen ılımlı tavrın öteki bölgelerden köylüleri (ya da beyliğin ele geçirdiği bölgelerden firar edenleri) de Osman'ın denetimi altında bulunan topraklara yerleşmek üzere beyliğe çektiği de bildirilmektedir. Sonraki arşiv belgeleri, Osman'ın dervişlere ve daha büyük ölçüde imam-yargıçlar olarak görev yapan fakat on dördüncü yüzyılın sonraki kısmında daha iyi eğitim görmüş kadıların gölgesinde kalan fakihlere yaptığı toprak ya da gelir bağışlarının kayıtlarını içermektedir.[43]

Tehditkâr Germiyan hanedanı ve çevredeki Tatar kabileleri gibi bazı komşularla arada düşmanca ilişkiler söz konusuydu. Siyasî emeller, akınlar ve kuşatmalar ve istihkâm edilmiş şehirlerin fethi gibi daha ciddi askerî girişimlere yol açtığında, diğer bazı ilişkiler de, bir zamanlar ne denli ortak yaşam içinde olursa olsunlar, dostluk içerisinde sürdürülemedi. Tüm bu girişimlerde Osman ve savaşçıları, nihayetinde Bitinya üzerinde denetim kurmalarını sağlayacak iyi bir taktik ve strateji anlayışıyla hareket etmişlerdir. Yakın geçmişte Halil İnalcık, Osman'ın yaptığı fetihlerin belirgin bir askerî mantık sergilediğini göstermiştir.[44]

1320'lerin ortalarına gelindiğinde Osmanlılar, kendi adlarına sikkeler bastırmaya, kölelere ve hadımlara görevler vermeye, vakıflar kurmaya, (Farsça) yazılı belgeler üretmeye, Bursa gibi önemli bir şehri ele geçirmeye yetecek denli karmaşık bir askerî-idarî yapıya sahiptiler. Fakat bu yıllarda beyliğin en büyük başarısı pekâlâ Osman'ın ölümünden sonra da bütünlüğünden bir şey kaybetmeden varlığını sürdürmüş olması olabilir. Bazı öfkeli sesler ve itirazlar olmuş olabilir fakat bildiğimiz kadarıyla Orhan, topraklarının bütünlüğü bozulmadan babasının yerini aldı. Tek oğul Orhan olmadığına göre neden Osman'ın toprakları varisler arasında bölüştürülmedi? Çevrelerindeki diğer beyliklerin yaptığı gibi Osmanlılar da Türk-Moğol geleneğini izlemiş olsaydılar, Orhan diğer erkek kardeşleri-

nin ve birleşik kuvvetlerinin baş komutanı olarak kalmaya devam edebilir fakat kardeşlerinin de kendi belirli görevleri ve toprakları olurdu. Bu elbette, beyliklerin haklarında bir şeyler bildiği iki daha büyük siyasî geleneğin, yani Cengizliler ve Anadolu Selçuklularının takip ettiği bir uygulamaydı.[45]

Osmanlı kroniklerindeki rivayete göre Orhan, kardeşi Alaeddin'e bey olmasını teklif etti fakat o ara sıra bir danışman rolünü oynamasına karşın, derviş hayatı yaşamayı tercih etti. Bu hikâye doğru kabul edilse dahi, Orhan'ın 1324'deki vakıf belgelerinde adları geçen fakat kroniklerde hiç bahsedilmeyen diğer birkaç erkek kardeşin durumunu izah edemez.[46] Her halükârda Orhan'ın verasetine itiraz edilmediği ve Osman'ın mirasının bölüşülmediği anlaşılmaktadır. Özellikle bu denli muğlaklıklarla dolu tek bir vakaya dayanarak, bir "Osmanlı veraset siyaseti" aramak anlamlı olmayacaktır. Dahası, ayrıntılı bir karşılaştırma için gerekli olan, öteki beyliklerdeki veraset örüntüleri ile ilgili sistematik bir çalışma henüz yapılmamıştır fakat bu beyliklerden hiç biri uzun vadede nesiller arası intikalin bölücü dinamiklerini engellemekte Osmanlılar kadar başarılı değildi. Veraset hakkının bir kuşakta tek bir çocuğa ait olması bu emirliklerde duyulmamış bir şey değildir, yine de bütün bu emirlikler nihayetinde parçalı siyasî yapılar doğurdular, oysa Osmanlılar, II. Mehmed'in kardeş katlini kanunlaştırmasıyla birlikte sistematikleştirilmiş olmakla birlikte, her defasında *unigeniture* [hükümranlığın tek erkek varise geçmesi] ilkesini uyguladılar.

Osmanlı uygulamaları bu bakımdan o çağın gözlemcilerini de alışılmadık uygulamalar olarak şaşırtmış görünmektedir. Önceki bölümde tartıştığımız üzere, on beşinci yüzyıl kronik yazarlarının çoğunluğu, kesinlikle kimi daha iyi ve daha eski uygulamalardan bir sapma olarak gördükleri kardeş katlinin, en azından I. Bayezid'dan başlayarak yerleşik bir kural hâline geldiğini iddia ederler. Yahşi Fâkih-Aşıkpaşazâde anlatısı Orhan'ın tahta çıkışında kayda de-

ğer bir şeyler bulur: Burada, genç adamın liderliğinin babasının hayatta olduğu sırada kabul edilmesi için, Osman'ın henüz hayattayken bilinçli olarak dizginleri oğlu Orhan'a verdiği anlatılır; bu ise Osman'ın, oğluna kalan Osmanlı aşireti ve topraklarından oluşan mirasa yönelik herhangi bir itiraza meydan bırakmaya niyetinin olmadığını gösterir.[47] Aşıkpaşazâde Osman'ın tasarılarını öyküleştiriyor olabilir fakat açıkça görülüyor ki, bu on beşinci yüzyıl tarihçisi Osmanlıların tahtı tek bir varise bırakma [*unigeniture*] uygulamasında tuhaf bir şey buldu ve bunu açıklamaya koyuldu. Aslında bu pasajın doğrudan doğruya, bu konu hakkında geniş bilgi sahibi olmasını bekleyebileceğimiz Orhan'ın imamının oğlu Yahşi Fakih'den alınması çok daha muhtemeldir. Her hâlükârda bu Osmanlı uygulamasının, henüz on beşinci yüzyılın başlarında tuhaf görünmeye başlamış olduğu kesindir; Timur'un oğlu ve Cengizli siyasî geleneğinin en üstün temsilcisi olduğunu iddia eden bir devletin varisi olan Şahruh, Timurluların tâbileri olarak muamele ettiği I. Mehmed'i tekdir etmişti. I. Mehmed ise Osmanlı'nın benzersizliğine dair hiç çekinmeden ifade ettiği bir beyanında, "Osmanlı sultanlarının başlangıçtan itibaren tecrübeyi rehber edindikleri ve yönetimde ortaklığı reddettikleri"[48] cevabını vermiştir.

Alaeddin'in dünyevî iktidara sözüm ona ilgisizliği gibi tesadüfler de burada rol oynamış olabilir fakat arka arkaya pek çok tek oğlun varisliği örneğini basitçe bir dizi şans olarak açıklamak zordur. Ayrıca, Çelebi Mehmed, Osmanlıların paylaşma fikrine hiçbir zaman sıcak bakmadıklarını ileri sürerken tarih ödevine de iyi çalışmış görünmektedir; Orhan'ın Alaeddin'e sunduğu kardeşçe teklifin, ülkeyi bölüşmek değil, Alaeddin'in "çoban" olması olduğu bildirilmektedir. Her bir kuşakta ülkeyi bölmeye yönelik bu isteksizlik kendini göstermiştir: I. Murad (hük. 1362-89) ve I. Bayezid (hük. 1389-1402)'ın ikisi de kardeşleri ve/veya oğulları tarafından yükseltilen itirazları kararlılıkla bertaraf etmiş; Fetret devrinde (1402-13) şeh-

zadelerin hiçbiri bölünmemiş bir ülkenin denetimini ele geçirmekten başka hiçbir amaç gütmemiş; II. Murad (hük. 1421-51) yine büyük bir mücadelede aile içinden tahtta hak iddia edenlerle uğraşmak zorunda kalmış, ve son olarak II. Mehmed (hük. 1451-81) parçalanmaya yönelik tüm eğilimleri bertaraf etmeyi amaçlayan merkeziyetçi bir mantığın son noktası olarak kardeş katlini meşrulaştırmıştır. II. Mehmed'in oğulları arasındaki mücadele Cem Sultan'ın ülkeyi paylaşmak doğrultusundaki olağandışı önerisine neden oldu fakat o an itibariyle kendisi mücadeleyi kaybetmişti ve kardeşi de bu teklife hiç kulak asmayacaktı. Osmanlı veraset uygulamalarına uzun vadede bakıldığında on yedinci yüzyıla kadar her bir varise ailenin sahip olduğu topraklarda birer nüfuz alanı ve istikbalde hükümdar olmak için bir şans verilmesine dayanan İç Asya geleneğini takip ettikleri fakat bu geleneği kendilerinin güçlü bir merkezî hükümet vizyonlarına uyarladıkları açıktır. Şehzadelere tahsis edilen haslar, beylere özgü dirliklerden öte bir şey değildi; şehzadelerden birisi babasının yerini almak üzere tahta eriştiğinde diğerlerinin mal ve mülklerine el koyulur ve en azından Orhan döneminden sonra, bertaraf edilirlerdi. Osman'ın boyundan "yeni-isim"li bir başka hanedan türemedi. Uzun vadede Osmanlılar, yalnızca veraset siyaseti konusunda değil, az sonra göreceğimiz üzere, aynı zamanda iktidarın merkezileştirilmesi için diğer gerçek ve potansiyel meydan okumaların üstesinden gelme usulleriyle de rakiplerinden daha iyi birer tarih öğrencisi olduklarını kanıtladılar.

Sahneye Çıkış ve Gerilimlerin Yükselişi

Eğer Osmanlılar, "uluslar arası siyasetin" sahne ışıklarının nispeten uzağında inkişaf etmiş olsa da, Bizans'ın hizip kavgaları onları daha geniş bir yörüngeye çektiği ve Marmara Denizi'nden

Trakya içlerine sürüklediği zaman bu sahneye dalma fırsatını buldular. İmparatorluk tahtında hak iddia edenlerin önde gelenlerinden Kantakuzenos'un, Batı Anadolu'nun Müslüman Türk beylikleri arasında desteğini istediği ilk beylik Aydın Beyliği idi. Sonunda, Marmara Denizi'nin güney yanını kuşatan diğer iki beylik, Bizans İmparatorluğu'ndaki hizip çatışmasına iyiden iyiye bulaştılar. Bunlar, güneydoğudaki Orhan'ın beyliği ile Marmara'nın Trakya'ya bakan güneybatısındaki Karasi Beyliği idi.

Karasi emirliği hakkında çok az şey bilinmektedir.[49] Osmanlı kroniklerinin birbirlerine komşu bu iki rakip arasındaki ilişkileri kapsayan bölümleri özellikle kafa karıştırıcıdır. Fakat bir şey kesindir ve erken dönem Osmanlı tarihi için büyük önem arz eder : Karasi Beyliği'nin, ödül vaat eden akın bölgesini temsil eden Trakya içlerine geçmek hakkında Osmanlılara bir şeyler öğretebilecek bilhassa başarısını ispatlamış ve namlı bir grup savaşçısı vardı. Orhan Karasi hanedanını bertaraf edip topraklarını ilhak edince bu savaşçılar onun hizmetine geçtiler ve ilk olarak düşmanlarına karşı Türk savaşçılara ihtiyaç duyan Kantakuzenos'un davetinin mümkün kıldığı gazi etkinliğinin Çanakkale Boğazı'nın karşı tarafına aktarılması konusunda değerli bir askerî liderlik sağladılar.

Bununla birlikte, Osmanlılar bu kudretli savaşçıları bünyelerine katmakla, gaza etkinliği üzerindeki denetimlerine karşı ciddi bir potansiyel meydan okumayı da üstlerine aldılar. On dördüncü yüzyılda Osmanlı Beyliği'ndeki çeşitli önemli "iç" siyasî gelişmelerin tarihini kesin olarak belirlemek mümkün değildir fakat bu potansiyel meydan okuma, muhtemelen Savoy Dükü VI. Amadeo'nun Gelibolu'yu almasıyla ilgili olarak, 1360'lar ve 1370'lerde gerçek bir meydan okumaya dönüşmüş görünmektedir. İki yarımada (Anadolu ve Trakya) arasındaki en önemli bağlantılardan bir tanesi koparıldığı on yıl boyunca, Trakya'daki gazilerden bazıları, başlangıçta Osmanlılar tarafından görevlendirilmiş olmalarına karşın, gö-

rünüşe bakılırsa Osmanlı denetiminden bağımsız olmak düşüncesine kapıldılar. Neticede bu, oyunun kurallarının bir parçasıydı; Aydınoğlu hanedanı da aslında Germiyan hanedanı adına gönderilmiş oldukları bir bölgede, kendileri özerk bir beylik olarak yerleşmişlerdi.

Bu bağımsız düşünceli savaşçılar arasında en dikkat çekeni, önceden bir Karasi savaşçısı olan Hacı İlbeği adında biriydi. O belki de, son bölümde analiz edilen menakıbnamenin baş kahramanı olan ve daha sonra kimliği Seyyid Ali Sultan olarak teşhis edilen fatih idi,.[50] Bu (daha sonraki) Bektaşî kültünün baş şahsiyetinin, gazi etkinliğini Trakya içlerine taşımanın şerefini üstlenmek konusunda güçlü iddiaları olan bir savaşçının etrafında kurulmuş ya da onunla birleştirilmiş olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Durum böyle olmasa bile, Hacı İlbeği'nin bazı Osmanlı kaynaklarınca, 1371'de Sırp kuvvetlerine karşı kazanılan çok önemli zaferin mimarı olarak görüldüğü açıktır. Bu kroniklerde aynı zamanda, bazıları ilgili pasajı atlamayı tercih etmiş olsalar da, Hacı İlbeği'nin Orhan'ın oğlu I. Murat'a sadık bir komutan tarafından öldürüldüğü de ifade edilir. Belki bunların hiçbirisi doğru değildir; yine de bu bilgiler, Osmanlıların sınır bölgelerinin hâkimi olma iddialarını sorgulayan bazı kişiler olduğunu gösterir. Yani, merkezkaç eğilimler 1370'lerde ön plana çıkmıştı ve Osmanlılar, bölgedeki diğer pek çok devlette başarılı komutanların önderlik ettiği bölünmüş siyasî oluşumların ortaya çıkmasına yol açan türde bir kriz ile karşı karşıya idiler.

Mamafih Osmanlılar kısmen öteki savaş önderlerini kendi sistemlerine katarak ve sert önlemler alarak bu meydan okumaya karşı mukavemet ettiler; eğer Osmanlılar karmaşık ve sofistike bir yönetim aygıtının geliştirmekte olmasalardı bunların hiçbirini etkili bir şekilde icra etmek mümkün olmazdı. Osmanlıların, 1370'lerdeki kriz sırasında ya da bu krizin hemen ardından merkezîleştirici siyasî teknolojilerinin temel taşını bu konjonktür içerisinde icat etmiş olmaları da kesinlikle tesadüf değildir. Osmanlı hanedanının başı on-

lardan biri iken savaşçıları bir arada tutmuş olan bağların gevşediğinin farkına varıldığından, Osmanlı beyi de artık bir sultan hâline gelmekte olduğundan, gelişmekte olan devlet, yalnızca sultana sadık kalmaları için kölelikten gelen gençlerden oluşan yeni bir orduyu, *yeniçeri* ordusunu yarattı.

Osman'ın beyliğinin kurumsal karmaşıklığının oldukça erken bir tarihte ortaya çıktığını daha önce görmüştük. Yahut daha dikkatli bir şekilde ifade etmek gerekirse, neticede beyliğe kurumsal karmaşıklık kazandıran bu unsurlar, Çandarlı ailesinin gelişine kadar Osmanlı Beyliği'ni eşitlikçi, kurumsal açıdan tecrübesiz bir siyasî girişim olarak tasvir eden uç anlatılarının bildirdiğinden daha önce mevcuttular. Örneğin bu anlatılar, Çandarlı Kara Halil'den önceki vezirlerin (belki üç adet) varlığını münasip bir şekilde atlarlar.[51] Halil'den başlayarak Çandarlı ailesinin üç kuşağı, yönetimdeki en yüksek görevleri tekellerine almış ve gaziler ve destekçilerinin epeyce küskünlüğüne sebep olacak şekilde, Osmanlı Devleti'nin merkezileştirme eğilimini destekleyen karmaşık idarî yapıların inşa edilmesinde çok önemli bir rol oynamışlardır. Bu küskünlüğü ifade eden kaynaklar, ideolojik konumları ve anlatı stratejileri hesaba katıldığında, önceki bölümde gördüğümüz üzere, tüm kötülüklerin ve gerilimlerin "başlangıcını" Çandarlı ailesi ve I. Bayezid ile ilişkilendirmek eğilimindedir.

Bu kaynakları aşırı eleştirel bir şekilde kabul etmelerine veya tamamen reddetmelerine rağmen, çağdaş bir çok araştırmacı, şu iğrenç çokbilmişlerin gelişinden önce var olan bozulmamış, saf bir topluluk imajına aldanmış gibi görünmektedir. Özellikle de gaza tezine karşı çıkanlar, Osmanlı siyasî oluşumunun teşekkülü sırasında ne denli erken bir tarihte kültürel açıdan nispeten daha gelişmiş komşularıyla temas kurmuş olduğunu ve İran-İslam ve Bizans usullerindeki yerleşik idarî geleneklerinin etkisi altında kaldığını takdir edememişlerdir.

Göçebelerin alışkanlıklarına ve nihaî olarak bizatihi kendilerine yabancılaşmalarını gerektiren yerleşik hayata geçiş, bu dönüşümün yalnızca bir yönüydü ve göçebeler bu dönüşümün ters yönde etkilediği unsurlardan yalnızca biriydi. Bu erken Osmanlı tarihinin nispeten daha iyi bilinen kısmıdır ve bu noktada bizi ilgilendirmiyor. Osmanlı gücünün ortaya çıkışına ve yörüngesine dair daha kapsamlı bir bakış, bu güce, işin sonunda bazıları bu siyasî girişimden ayrılmak zorunda bırakılan, boyun eğdirilen ya da bir kenara itilen çeşitli güçlerin oluşturduğu bir koalisyon olarak bakmakla elde edilir. Bir başka deyişle bu, devlet içindeki konumlarını sürekli bir şekilde müzakere ederken bizatihi kendileri hızlı bir dönüşüme uğrayan çeşitli toplumsal kuvvetler arasındaki değişken ittifaklar ve çatışmaların tarihiydi.

Hakikaten, eğer Orta Çağ Anadolusunun sınırlarını ve olasılıkla tüm sınırları karakterize eden bir şey varsa o da devingenlik ve akışkanlıktı. Osmanlı başarısı, bir yandan bu devingenliği kendi istikrar arayışın, merkezileştirici vizyonlarına uydurmak üzere biçimlendirir ve ehlileştirirken öte yandan kendi amaçlarına uygun şekilde kullanmalarından kaynaklanıyordu. Elbette her ikisi üstünde de hem doğal hem de toplumsal parametreler tarafından konulmuş sınırlar vardı fakat yine de daha yerleşik toplumlarda hayal edilmesi bile zor bir kolaylık ve kabul edilebilirlikle bir yerden diğerine, bir ittifaktan diğerine ve bir kimlikten bir başka kimliğe geçilebiliyordu. İnsanlar yalnızca ucun bir tarafından diğer tarafa geçmekle kalmadılar, aynı zamanda sıklıkla bir inançtan diğerine ve bir etnik kimlikten (genellikle anlaşıldığına göre aynı zamanda bir isimden) diğerine geçtiler. Tüm bu karmaşanın, aktörlerin zihinlerinde ciddi bir kozmik anlamı vardı çünkü bu, birbirine rakip iki aşkın tasavvur olan İslam ve Hıristiyanlık arasındaki çok daha büyük bir mücadele adına yapılmıştı ya da arada sırada ve seçici bir şekilde onun böyle olduğu anımsanabilirdi. Son bölümde gördüğümüz üzere, *Danişmendnâme* bu müca-

delenin aciliyetini, ani bir irfan ışığı sonrasında doğru tarafı bulmuş olmanın sevinci içinde ve o tarafın galibiyeti için verilen savaşa katılmaya fazlasıyla can atan ve ihtidaları ikisinin de isimlerini değiştirmeye zaman bulamadan aceleyle gerçekleşen iki önemli karakterinde yakalamıştır.

Bu sınır koşullarının yarattığı sosyo-politik düzen, yerleşik hayata geçildikten sonra bile bir aristokrasiyi ve belirli sülaleler içerisinde miras olarak bırakılabilen ayrıcalıkların dondurulmasını tanımakta isteksiz davranmıştı. Gayrimüslim köylü ailelerinin çocuklarının askere alınıp, "Osmanlılaştırıldığı" ve sonra da yönetimin en üst kademelerine getirildiği *devşirme* sistemi gibi bir sistem, yalnızca bu sınır koşullarından doğmuş bir devlet için makuldü.

Devingenliğin ve akışkanlığın sağladığı olanaklar, kuşa dönülebilen ya da daha yırtıcı hayvanların, aslanların veya diledikleri her şeyin şekline girebilen ve simya silahlarından oluşan cephanelerini saçarak uçsuz bucaksız mekânlarda uçan ya da kükreyen, kabilevî ve (henüz yerleşmiş) köylü nüfusun dinî mistik liderleri olan babaların şahsiyetlerinde nihaî ifadesini bulup "heybetli merkeziyet" (yani, karizma) olarak katılaştı. En ünlü örnek, şüphesiz, bir güvercin donunda Horasan'dan Anadolu'ya gönderilen ve babaların babası hâline gelen daha geç bir efsanenin Hacı Bektaş'ıdır. Osmanlılar da, bu babaların çoğunun hizmetlerine bel bağlamış, devlet inşasının ilk aşamalarında dostluklarını kazanmaya çalışıp onları himaye etmiştir. Fakat neticede, eski müttefiklerden bazıları hasımlar hâline dönüşürken Osmanlılar daha yerleşik ve şehirli Sufi tarikatlarını tercih etmişlerdir. Safevîler, yalnızca aşiretlerden değil, bu aşiretlerle yakından ilişkili olan Şiîliği benimsemeye hazır derviş gruplarından da taraftar toplayabilecek durumdaydılar. Diğer yandan, çevredeki ve daha sonraları Osmanlı Beyliği içerisindeki küçük şehirler de dâhil olmak üzere kentsel alanlarda yaşayan insanların oluşturduğu loncaya benzer tarikatımsı birlikler olan ahî toplu-

lukları, devletin çok daha sıkı bir şekilde denetlediği loncalara dönüşürken geçmişteki hatırı sayılır özerkliklerini kaybettiler.

Gelişmekte olan Osmanlı Devleti'nde iktidarın merkezileşmesinden ve sonunda idarî ve entelektüel yaşamda imparatorluk usulünün benimsenmesinden zarar gören bir başka toplumsal grup, uç beylerinin yönetimindeki sınır savaşçılarıydı. Kaynak kıtlığı nedeniyle, Osmanlı hanedanı ile müttefikleri ve savaşçıları arasında kendini gösteren ilk gerilimlerin sebebini kesin olarak belirlemek imkânsızdır. Her siyasî yapı, böylesi siyasî gerilimleri bünyesinde doğal olarak barındırır ve on dördüncü yüzyılın ilk yıllarındaki Ali Amourios örneği yine, Osman ve yoldaş savaşçılarından birisi arasında gerçekleşen erken bir bozuşma olarak akla geliyor. Osman'ın ilk müttefiklerinden bazıları, eğer bertaraf edilmemişlerse nihayetinde Osmanlılara eklemlenen Bitinyalı Hıristiyan komşularıydı. Osman ve Orhan'ın gücü artıp beylikleri yerleşik bir yönetimin özelliklerini kazandıkça, Osmanlı Beyliği içerisinde kendilerini dışlanmış hisseden gaziler ve başkaları olmuş olmalıdır. Komşu savaşçılar arasında bir husumet olduğu, Osmanlıların karşı karşıya geldiği rekabetlerden bellidir. Daha derin, yapısal bir gerilim, kendilerini Osmanlı beylerinin ortakları olarak görmeye alışmış gaziler arasında ortaya çıktı. Küskünlükleri en azından Osmanlı hükümdarı gazilerin Trakya'da kendi başlarına fethettikleri bölgeleri ele geçirmekle kalmayıp en önemli ganimetleri, yani köleleri üzerine vergi koyduğu on dördüncü yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar uzanmaktadır. I. Murad'ın hükümdarlığı (1362-89) yüzyılın ortalarına kadar küçük bir beyliği olan Osmanlı Beyliği'nin bu halini aşması sürecinde çok önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Özellikle de oluşturulan iki memuriyet, devletleşmeye doğru büyük gelişmelerin başladığına işaret eder.

İlk defa bir kadıasker tayin eden hükümdar Murad'dı.[52] Bu, o dönemde toplumsal tabakalaşmanın, *askerî* (askerî-idarî) sınıf ile

toplumun geri kalan kısmı arasında yapılacak bir ayrımı gerektirecek kadar belirginleştiği anlamına gelir. Bu yeni makamın oluşturulması, evvelce kurulmuş idarî merkezlerin (ya da, daha spesifik olarak, Selçuklu kurumlarının) geleneklerinin etkisinin gecikmeli olarak gelmesine atfedilebilirse de, bu iki açıklama birbirini dışlamaz.[53] Belirli bir kurumun ortaya çıkışı ve kabul edilmesi, yalnızca akla uygun geldiğinde, onu kabul eden toplumun gelişimi ihtiyaç duyduğunda ya da en azından bu değişime rahatça uyum sağladığında mümkün olabilirdi. Murad, askerî sınıf için özel bir hâkim görevlendirmekle, halk (ve de kendisi?) karşısında yönetici sınıfın çevresindeki sınırların belirlenmesinde önemli bir adım atmıştır.

Yine, Osmanlı Beyliği'nde bazı savaşçıların *uç beyleri* olarak atanması da ilk defa I. Murad döneminde gerçekleşmiştir.[54] Bu öncelikle, durumunun bilincinde olan bir merkezî iktidar ile rolleri *merkez tarafından ve onun karşı*sında belirlenen uç savaşçıları arasında ima ettiği sosyo-politik ayırım bakımından önemlidir. Bu artık askerî-siyasî seçkinlerin aşağı yukarı eşit savaşçılardan oluşan bir topluluk olmadığının ve bunun doğal sonucu olarak Osmanlı ailesinden gelen beyin *primus inter pares* [eşitler arası birinci]'ten fazlası olduğunu iddia etmekte olduğunun ilan edilmesidir. I. Murad'ın kendisine itaatsizlik eden paşa ve beyleri bizzat infaz edecek kadar zalim ve fakat gereken itaati gösterenlere karşı yumuşak olduğunun bildirilmesi ve azametli *hünkâr* ya da sultan unvanı verilen ilk kişi olması, bu bağlamda nevi şahsına münhasır karakter özelliklerinden daha fazlası olarak gözükmektedir.[55] Aslında, Murad'la ilgili olarak çizilen bu karakter tasviri, yönetmeye dair sultanî tutumun olgunlaşması olarak özetlenebilecek olan hükümdarlığının siyasî tarihinin en temel unsurlarının özetle açıklanması olarak yorumlanabilir. Sınır beylerinin atanması, aynı zamanda, aynı eski örüntüde ülkeyi bir iç bölge (*iç il?*) ve bir uç arasında bölen Osmanlı siyasî imgelemindeki şizofren zihnî topografyanın ortaya çıkışına da işaret eder.

1370'lerdeki bunalımın üstesinden gelinmiş olmasına rağmen, bu bunalımın mirası, salt baş kahramanının etrafında inşa edilen bir kült biçiminde olmamak üzere, mevcudiyetini sürdürmüş görünmektedir. Orhan Şaik Gökyay'ın ustalıklı çalışması sayesinde artık, başarısız olsa da Osmanlı tarihindeki belki de en önemli devrimci hareketin "kâfir" lideri Şeyh Bedrettin'in Simavna kadısının değil, gazisinin oğlu olduğunu biliyoruz.[56] Bu, Bedrettin'in babasının Hacı İlbeği'nin yoldaşı olduğu hakkındaki tarihî bilgilerle son derecede uyumludur. Her halükârda, bir gazi ile o gazinin kalesini ele geçirdiği Bizans komutanının kızının oğlu olan Şeyh Bedrettin, Hıristiyanların din değiştirmeye zorlanmasını ya da onlara şiddetli bir baskı uygulanmasını değil, diğer şeylerin yanı sıra farklı inançların ütopyacı bir sentezini savunmaktaydı; ve Bedrettin ve yardımcıları Osmanlı ordusuna karşı savaşmak isteyen binlerce Müslüman ve Hıristiyan'ı bir araya getirmeyi başardılar. Bedrettin'in mesajı, bir gazi çevresinden gelmesine rağmen değil, tersine bu çevreden geldiği için başkalarını azimle din değiştirmeye uğraşan çatışmacı bir iştiyaktan yoksundu.

Bu işbirlikçi ve bağdaştırıcı ruh, Osmanlı gücünün Bitinya'daki ilk günlerini anımsatır. Bir gazinin oğlu olan bir şeyhten esinlenmiş ve onun tarafından rehberlik edilmiştir ; dahası babasının yoldaşlarından birisi, bağdaştırmacı bir "heterodoks" mezhebin bir hürmet edilen bir azizine dönüşmüş olabilecek ya da mirası böylesi bir azizinkiyle iç içe geçmiş olan çok daha şöhretli bir gaziydi. Osmanlı merkezî iktidarına karşı muhalefet artık, yönetimin heterodoks olarak tanımlamayı öğrenmekte olduğu tutumlarla ortak noktada birleşmekte ve uç savaşçıları ve dervişlerin olduğu gibi göçebelerin de belirli kesimleri arasında yol gösterici bir kuvvet hâline gelmekteydi.

Gazilerin tümü isyancılara ya da sapkınlara dönüşmediler elbette. Tıpkı tüm dervişlerin heterodoksiyi benimsemediği ve tüm aşiretlerin, on beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendisini siyasî, dinî

ve kültürel bir seçenek olarak takdim eden Safavî davasına koşmadığı gibi. Böylesi karmaşık toplumsal grupların kitle halinde hareket etmesini bekleyemeyiz. En azından, çağdaş siyasî tasnif biliminin yaptığı üçlü ayrım –radikal, ılımlı ve muhafazakâr– tartışılan toplumsal kategorilere siyasî tutumları açısından uygulanabilir ve bu üç tavrın tümü, belirli herhangi bir anda bir dereceye kadar şüphesiz mevcuttular. Babaî-Vefaî geleneğinin mirasçılarının tümü, nihayetinde Hacı Bektaş kültünün takipçileri arasında hakim olan radikalleşmeye uğramadı; Aşıkpaşazâde gibi bazıları, Sünnî çizgide ortaya çıkan Osmanlı ortodoksisine yakınlaştı. Ede Balı kültü de on üçüncü ve on dördüncü yüzyılların kutsal şahsiyetlerinin etrafında inşa edilen diğer çeşitli kültleri içine alan Bektaşiliğin etki alanının dışında kalmış gibi görünmektedir. Bir toplumsal grubun göreceli konumunun ve gücünün büyük bir niteliksel değişime maruz kaldığı belirli konjonktürlerde, radikal eylemin bu grubun büyük kesimlerine tercih edilebilir görünmesi olasıdır ya da en azından, 1370'lerde Trakya örneğinde de böyle olmuş gibi göründüğü üzere, radikal eylemi tercih edenlerin daha görünür ve çatışmacı hâle gelmeleri olasıdır.

Hacı İlbeği ya da Bedreddin'in babası ve takipçilerinden farklı olarak, pek çok "ılımlı" ya da "uzlaşmacı" gazi Balkanlardaki etkinliklerini sürdürdü fakat şüphesiz, görece özerk oldukları ilk günlerden farklı olarak, bunu Osmanlı Devleti'nin hizmetinde yapıyorlardı. Yine de her ne zaman bir fırsat ortaya çıksa ya da koşullar gerektirdiğinde bazı gaziler Osmanlı Devleti'ne karşı çıkmaktaydı. Önemli olan, gazilerin kendi yaşam biçimleri, ittifakları ve ihtilaflarıyla özel bir grup olarak fark edilebilir olmalarıdır.

Osmanlı ailesini destekleyen gaziler aptal mıydı? Nispeten merkezileşmiş devlet güvenliği sağlayabilirdi. Aynı zamanda gelecekteki seferleri daha kazançlı kılabilirdi. Bu nedenle itaatin katlanılabilir seviyelerini kabul etmek, savaşçıların bazıları için doğal olarak makul bir tercih olabilirdi. "Katlanılabilir" seviyeleri oluşturan şey, za-

manla değişmiş olmalıdır ve kati olarak, farklı savaşçılar tarafından koşullara ve kişisel eğilimlere göre farklı şekillerde ölçülmüştür.

Uçat'ın toplumsal ve kültürel gerçekliğini oluşturan çeşitli unsurları– hepsi de, uygun olduğu her zaman mücadelelerini daha yüksek bir davayla ilişkili olarak algılayan ve meşrulaştıran ganimet arayıcılarını, metadoks dervişleri, (içerici yapılar olarak tanımlanan) göçebe aşiretlerin liderlerini, yeni din değiştirmiş eski Hıristiyanları– bir araya getiren bir anlayıştan başlamak üzere, gaza ruhu tedrici olarak doğmakta olan yerleşik Sünni yöneticilerin üslubuna uygun daha Ortodoks bir yoruma tabi tutuldu. Bu asla mutlak bir değişim olarak görülmemelidir. Dönüşüm gerçekleştikten sonra bile bu anlayış hiçbir zaman Hıristiyan komşulara zorla din değiştirtmek veya onlarla işbirliğini reddetmek yahut diğer Müslüman beylerle silahlı çatışmaya girmemek gibi fikirleri içermedi. İnalcık, Osman ve Köse Mihal arasında olan bitenin Osmanlı fetih yöntemlerinin, en azından on beşinci yüzyıl boyunca tekrar eden yapısal bir özelliği olarak göründüğünü göstermiştir.[57] O yüzyılın sonuna gelindiğinde, erken dönem gazi geleneklerinin varisleri Osmanlı ana akımıyla kesinlikle ters düşmüşlerdi. Aşıkpaşazâde ve anonim kroniklerin yazarları, aslî gaza geleneklerinin aslına az ya da çok uygun olarak sürekliliğinin savunuculuğunu iddia eden bir görüş benimserken, yeni dinî ya da saray bürokrasisinin temsilcileri gazaya, kendilerini eski geleneklerin varisleri olarak görenlerin ruhlarını elde etmeyi başaramayan, kendilerine has "yabancı" kavrayış içinde başvurdular. Bu bağlamda Safevîlerin, aşiretlerin ve dervişlerin sadakatini, yalnızca dinî propagandayla değil, "gerçek gaza"yı savunmakla da kazandıkları hatırlamaya değer.

Balkanlardaki Osmanlı genişlemesiyle ilgili olarak, askerî zaferlere eşlik eden kolonizasyon ve iskânın önemine değinilmiştir. Bu pekâla değinilecek en önemli etken olabilir fakat yine de (Gelibolu kalesini yerle bir eden deprem örneğinde olduğu gibi) şans da

dâhil olmak üzere pek çok etkenden biridir. Balkanlardaki siyasî gücün bölük pörçük doğası ve bununla bağlantılı iki kilise sorunu kesinlikle etkili oldu. Iorga'dan beri pek çok tarihçi Osmanlıların açgözlü küçük çapta efendiler yüzünden uzun süre acı çekmiş Balkan köylülerinin malî külfetini azalttığını vurgulamıştır. Vergi yükünden daha önemlisi, belirsizlik ve kaosun ardından Osmanlı yönetiminin sistematik ve tutarlı doğası olabilir. Şüphesiz Osmanlıların kendileri de bu belirsizlik ve kargaşaya bir süre için katkıda bulunmuşlardı fakat iktidarlarını tesis ettikten sonra istikrar ve düzen ümit edilebilirdi. Osmanlıların Balkanlardaki varlığını kesinleştiren pek çok "belirleyici" savaşla birlikte (1371 Sırpsındığı, 1389 Kosova, 1444 Varna, 1448 İkinci Kosova), insan Osmanlıların askerî stratejileri ve kullandıkları teknoloji hakkında daha çok şey bilmek ister, zira bunlar hikâyemizde hiç şüphesiz önemli bir rol oynadılar. Top dökme tekniklerinden ateşli silahların tahsisine kadar detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır.

Fakat Bedrettin İsyanı'nın bastırılmasından sonra, Balkanlardaki Müslüman-Türk varlığının sonunda Osmanlı varlığına eşdeğer hâle geldiğine şüphe yoktur. Hâlâ bazı ciddi ayaklanma örneklerine rastlanıyordu ama bunlar sadece mahallî özerklik için hak talepleri veya, Bizanslıların ve Venediklileri neredeyse bitmez tükenmez bir cephanesine sahip göründükleri, hepsi hakikî olmayan Osmanlı şehzadelerinin tahtı ele geçirmeye yönelik çeşitli teşebbüsleri şeklindedir. Bu taht iddiacıları Holywood dizileri gibi birbiri ardından piyasaya sürülürken, izleyici payı II. Murad'ın amcası "Düzmece" Mustafa 1422'de bertaraf edildikten sonra sürekli olarak azaldı.

1430'lar ve 1440'lardaki Osmanlı siyasî hiziplerini konu ettiği çalışmasında İnalcık, uç beylerini ayrı bir grup olarak betimlemiştir.[58] O dönemde uç beyleri, Bizans imparatorluk yönetimi ile uzlaşma taraftarı olan partiyi yöneten Çandarlı ailesine bir kere daha karşı duran "savaş partisi"nin önde gelen üyeleri olarak gö-

rünüyorlar. Bu muhtemelen savaşçı uç beylerinin Osmanlı siyasetinin genel gidişatını etkileyen stratejik kararlarda son kez anlamlı bir rol oynamaları olmuştur; ve bunlar II. Murad'ın tahttan çekilmesi ve –Çandarlı'nı kışkırttığı kul ordusunun bir ayaklanması tarafından iki yıl içerisinde tersine çevrilen kırılgan bir zafer olan– II. Mehmed'in 1444'de ilk tahta geçişiyle üstünlük kazanmış gibi görünmektedirler. Osmanlı Devleti'nin merkezileştirici mantığı o dönemde öylesi bir olgunluğa erişmişti ki, II. Mehmed'in 1451'de ikinci kez tahta çıkışı Bizans İmparatorluğuna yönelik daha saldırgan bir siyaseti ve İstanbul'un fethini beraberinde getirmiş olmasına rağmen, gazilerin bu düşlerinin gerçekleşmesi uç beylerinin Osmanlı siyasî sisteminde daimî bir güç kazanmasına yol açmadı. Tıpkı Çandarlı Halil'in fethin hemen ardından Fatih tarafından öldürülmesi gibi, uç beylerinin arasından çıkan olan bazı "savaş partisi" liderleri de kısa süre sonra öldürüldü.

Belki daha da önemlisi Fatih'in eski bir sınır âdetini kaldırmaya yönelik oldukça sembolik eylemidir. Aşıkpaşazâde ve sonraki kroniklerin bazılarında, Osman'ın zamanından beri (âdetin gerçekten bu dönemde yerleşip yerleşmediği önemli değildir) Osmanlı hükümdarlarının mehter müziği çalındığında, gazaya hazır olduklarının bir işareti olarak, saygıyla ayağa kalktıkları bildirilir. Fakat, İstanbul'un fatihi olarak –yani, Anadolu sınır kültürünün hedeflediği nihaî hedefe ulaştıktan sonra– genç sultan, kendisini bu kültürü ve onun ilkel âdâb-ı muaşeretini aşmış görüyordu; Fatih'in ayağa kalkma uygulamasını terk ettiği bildirilir.[59]

II. Mehmed, mehter çalınırken saygıyla ayağa kalkmak merasiminin işaret ettiği vassallık şartlarına riayet etmeye nasıl devam edebilirdi? Tıpkı, vassallarına *tabl ve 'alem* (davul ve sancak) gönderen Abbasî halifesi ya da Selçuklu sultanı gibi, Mehmed'in kendisi de artık bu alâmetleri Osmanlı hanedanının metbuları olarak tanımaya hazır daha küçük güçlere gönderecek bir konumdaydı. İki yüzyıldan

daha kısa bir süre içerisinde Osmanlılar kendilerini, en azından kendi tarih bilinçlerinde, tâbilik alâmetlerini alıcı konumundan bahşeden bunları konumuna dönüştürmüşlerdi. Efsane, Osman'ın Selçuklu Sultanı Alaeddin'in gönderdiği "davul ve sancağı" teslim almış olduğunu ve onun metbuluğunu kabul ettiğini anlatırken, II. Mehmed aynı öğeleri Kırım Hanı Mengli Giray'a göndermiş, böylelikle Cengiz hanedanının soyundan gelen birisini Osmanlı hanedanına tâbi hale getirmiştir.[60]

Yapıp ettiklerini kaydeden serüvenler (*gazavatnâmeler*) okunduğunda Balkanlardaki gaziler açısından İstanbul'un fethini izleyen yüzyıl görkemli bir devir olarak devam etmiş gibi görünebilirse de, bu geçici bir görkemdi ve ancak merkezî devlete itaatin giderek artması pahasına elde edilmişti. Örneğin 1457'de II. Mehmed Belgrat kalesine nihaî bir saldırı yapılması ve kalenin ele geçirilmesi emrini verdiğinde Balkanlardaki sınır savaşçıları buna karşı çıktı. "Belgırad fetholıcak" dediler Aşıkpaşazâde'ye göre, "bize çift sürmek düşer."[61] Belli ki bu gaziler, merkezî devletin siyasetinin nereye gittiğinin farkındaydılar. Bu gaziler, sonraki birkaç on yıl içerisinde sayısız serüvene girişmiş ve önemli çapta ganimet elde etmiş olmalarına rağmen, gittikçe artan bir şekilde eyaletlerdeki tımar sahipleri yani çiftçilikle uğraşanların seviyesine indirilmişler, atalarının hareketli ve bağımsız sınır savaşçıları olma konumunun son belirtilerini de kaybetmişlerdi. Tıpkı göçebelerde yapıldığı gibi, sınır savaşçılarının etkinlikleri denetlendi ve düzenlendi ve onlar da klasik Osmanlı nizamının idarî mantığına uygun olarak belirlenmiş arazi parçalarına bağlandılar.

Ne yazık ki, gazi çevresinin zengin kültürel gelenekleri ve hatırı sayılır edebî ve de mimarî hamilikleri yeterince çalışılmamış, bu ise on beşinci yüzyılda gazi çevrelerini ilgilendiren çok önemli bazı gelişmeleri sağlıklı şekilde anlamamızı engellemiştir.[62] Cem Sultan (1459-95) neden Sarı Saltuk'un hayatı etrafında inşa edilen gazi gö-

reneklerinin derlenmesini istemiştir? Cem Sultan'ın, Osmanlı kültürel yaşamında gittikçe artan bir şekilde kozmopolitliğe dönüşün yaşandığı bir anda Türk olan şeylere olan ilgisi, oğullarından birine Oğuz adını verdiğini de hatırlayacak olursak, rastlantı gibi görünmemektedir. O dönemde Osmanlı ailesinin üyeleri nadiren Türkçe isimler alıyorlardı ve Oğuz gibi sembolik açıdan yüklü bir isim bilhassa göze çarpıyor.[63]

Cem Sultan için derlenen *Saltuknâme*'de çeşitli parçalar, kitabın, Osmanlı ailesi ya da o belirli bey ile gazi çevreleri arasında bir uzlaşmaya hizmet etmek niyetiyle yazıldığını ima eder. Örneğin burada (*Saltuknâme*'de) Rum diyarının gazilerinin dört yıl boyunca sikke bastırdıkları ve hutbeyi Saltuk adına okuttukları –Osmanlı hâkimiyetinin kabul edilmesine karşı cüretkâr bir direnişi yansıtan, hükümranlığın nihaî sembolleri– bildirilir. Bununla birlikte Saltuk'un kendisinin böylesi bir eylemi uygun bulmadığı, bu konularda Osmanlı hanedanının üstünlük hakkını kabul ettiği ve tüm gazileri Osmanlı ailesi etrafında toplanmaya çağırdığı söylenir. *Saltuknâme*, derlendiği dönem olan 1474 yılları dolaylarında, gazilerin hizmetlerinin karşılığını adil bir şekilde almadıklarını düşündüklerini ima etmektedir.

Bir kez daha, İstanbul'un fethedilmesi ve bu şehrin iktidarın merkezi, bir başkent hâline getirilmesi, bu bakımdan en önemli anı oluşturur çünkü bunlar, gazileri marjinalleştiren bir siyasî görüşün belirginleşmesini temsil eder. Edirne'nin başkent olarak oynadığı rolü kaybetmesinin ardından yazıya geçirilen anlatıya göre, fetihten çok uzun süre önce, Saltuk bölgeyi ziyaret eder ve Müslüman yöneticileri gelecek hakkında uyarır:

> Rum memleketinin [tamamını] kim fethetmek isterse Endriyye'de mukim olmalıdır. Ve her kim küffarı ve düşmanları yok etmek isterse Edirne'de kalmalıdır, çünkü o gazilerin kalbidir. Gaza için ondan iyi yer yoktur. Dünya bir yüzük gibidir; Rumeli yüzüğün mührüdür ve o mührün ortası Endriyye'dir. Kim bu Rum[ülkesi]'u parmağındaki bir mühür yüzüğü gibi

isterse bu yüzüğün merkezi ['başkent' olarak okunabilir] bu mevkii olmalıdır. O Rum [ülkesi]'un iç harîmidir.

Bu kutsal adam aynı zamanda Mehmed adında birinin ortaya çıkacağı ve İstanbul'u fethedeceği kehanetinde de bulunur; bu şehir eninde sonunda "yozlaşma, zina, oğlancılık ve tiranlık" yüzünden yok olacaktı, fakat "Müslümanlar gazadan vazgeçmedikçe"[64] Edirne var olmaya devam edecekti. Daha sonra, Bizans başkenti kuşatıldığı sırada Sarı Saltuk rüyasında II. Mehmed'e görünür ve ona şehrin anahtarlarını verir fakat genç sultana ısrarla bu anahtarları Edirne'de muhafaza etmesini ve "gazilerin kadim ve kutsal ikametgâhı"[65] olması sebebiyle bu şehri asla ihmal etmemesini söyler.

Burada gazilerin, İstanbul'daki *kapıkulu* hakimiyetindeki merkezî yönetimin üstünlüğüne karşı duydukları yeisin bir ifadesini bulmuyor muyuz? *Saltuknâme*'nin derleyicisi, Cem'in eğer sultan olursa "gazilerin ocağı", Edirne'ye yerleşeceğine dair söz verdiğini de bildirir. Gaziler açısından bu, itibarlarını ve güçlerini iade edecek bir siyaset değişikliği sözüydü. Cem için, bu gelecekte sultanlığı elde etmek için yapacağı girişimdeki müvekkillerini ifade ediyordu.[66] Daha sonra yaptığı taht mücadelesinde (1481-82) Cem'e karşı muhalefet gerçekten de Bayezid'ın tahta çıkmasını destekleyen ve bunu başaran bazı önemli ekâbirden ve kapıkulu ordusundan geldi. Bundan sonra kul kökenli yönetimin hâkimiyeti kesinleşti ve gaziler bir daha asla Osmanlı yönetimine rehberlik etmek gibi önemli bir rol oynamadılar. Edirne yanlısı partinin küskünlüğü bir müddet daha devam etmiş olabilir; bir sonraki kuşağın birbiri ardına gelen mücadelelerinde (1511-12) belirli bir tarihçinin, Edirneli Ruhî'nin, kapıkulu askerlerinin adayı ve nihaî galip olan Selim'i eleştirmesi muhtemelen tesadüf değildir.[67]

Bununla birlikte başkenti İstanbul'dan uzağa taşımak, imparatorluğun son günlerine kadar Osmanlı siyasî tarihindeki sembolik anlamını korudu. II. Osman (hük. 1618-1622) kul ordusunun gücü-

nü sınırlamak istediğinde, başkenti, söylentilere göre Bursa, Edirne ya da Şam olan, bir başka şehre taşımakla tehdit etmişti. Daha sonra 1703'de (loncalar ve İstanbullu ulema ile birlikte) Yeniçeriler ayaklanarak, Sultan II. Mustafa'nın (hük. 1695-1703) söylentilere göre yeniden Osmanlı başkenti yapmak niyetiyle uzun yıllardır oturmakta olduğu Edirne'ye yürüdüler; II. Mustafa tahttan çekilmeye zorlandıktan sonra, ancak buradan ayrılmayacağına dair söz verdikten sonra yeni seçilen Sultan III. Ahmed (hük. 1703-30) İstanbul'a geri getirildi. II. Mahmud'un (hük. 1808-38) 1810'larda, Yeniçerileri, aşırılıklarına bir son vermedikleri takdirde ailesini de alıp İstanbul dışına taşınmakla tehdit ettiği bildirilir. Ve son olarak, Ankara'nın Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olarak seçilmesi, Osmanlı siyasî düzeninden nihaî bir kopmanın simgesi olarak daha fazla bir yorum gerektirmez.

Bu olayların gazi çevreleriyle hiç bir ilgisi yoktur; on altıncı yüzyıldan sonra sınır savaşçılarından siyasî bir kuvvet olarak bahsetmek anakronizm olurdu. Fakat Cem'in Edirne'ye yerleşeceğine söz vermesinden Ankara'nın, kuruluşu Osmanlı hanedan rejiminin sona ermesi anlamına gelen Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olarak seçilmesine kadar bu olayları birbirine bağlayan bağ açıktır: Osmanlı siyasî tarihinin "uzun vade"sinde, "İstanbul'a karşı bir başka şehir" siyasî gerilimi, farklı sosyopolitik çıkarları, tercihleri ve görüşleri ifade eden sembolik açıdan güçlü bir ekseni temsil etmiştir. *Saltuknâme*'de, hatları boyunca merkezî devlete karşı anlamlı bir muhalefetin tanımlanabileceği bu eksenin (İstanbul'la Edirne' karşı karşıya biçiminde olmak üzere) ilk defa vuku buluşuna rastlarız.

On beşinci yüzyılda bu muhalefet Rumeli'deki gazi çevrelerinden gelmekteydi çünkü İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı imparatorluk siyasetlerinin nihaî pekişmesi, en azından 1370'lerden beri aşınmakta olan özerkliklerine vurulan son darbeyi temsil ediyordu. Dönemin, gazi çevrelerinden yetişmiş ve onların çektiklerini anla-

yabilmiş olan yazarlarından bazıları, hissettikleri kızgınlığı, Osmanlı hanedanının tarihini hükümdarın, artık geçip gitmiş bir çağın idealleştirilen sınır toplumunun törelerine, âdetlerine ve yaşam biçimine gittikçe artan bir şekilde yabancılaşması olarak izlememizi mümkün kılan *Tevârîh-i Âl-i Osman* denilen birbiriyle bağlantılı bir anlatılar külliyatında nakletmeyi başarmışlardır.

Gazilerin erken dönem Osmanlı tarihinde oynadıkları rolün ve dervişler, göçebeler ya da kapıkulları gibi diğer toplumsal gruplarla ilişkilerinin kat'î doğası hakkında çok ayrıntılı bir açıklama yapmaya kalkışmak gerçekçi olmazdı. Burada esas gaye, Orta Çağ Anadolusunda bir gazi ortamından bahsetme olasılığını göstermek olmuştur. Gaziler, Osmanlı tarihinin ilk iki yüzyılı boyunca spesifik bir toplumsal grup olarak farkedilir durumdadırlar. Osmanlı Devleti'nin doğuşunda oynadıkları rolün önemi ne olursa olsun, onlar Osmanlı ulemasının kâfirlere karşı mücadele eden amansız savaşçılar olarak tasvir ettiği hayalî yaratıkları değillerdi. Nihayetinde bazı üyelerinin yok olmasına neden olacak kadar başarılı bir koalisyon içerisinde, kendilerine özgü âdetleri ve kültürleriyle, çıkarları ve ittifaklarıyla gaziler, Orta Çağ Anadolusu sınır toplumunun özgül bir kesimini temsil ediyorlardı.

Bir zamanlar onlardan biri, gazi beylerinden biri olan Osman'ın hanedanının liderliği altında emperyal, merkezî bir yönetim ortaya çıkarken, gaziler de bu koalisyonun, kırsalda yaşayan aşiretler ve nihayetinde heterodoks dervişler gibi, diğer pek çok unsuru gibi, yönetici tabakanın dışında bırakılan somut bir toplumsal grubu temsil ediyorlardı. Bu değişimin açıklayıcı bir örneği, kendisine Devlet-i aliye'nin kararları uyarınca gaza etkinliğini azaltması söylenen, Osman'ın yoldaşı namlı savaşçılardan birinin torunlarından, uç beylerinin uzun süren ve meşhur bir soyunun on altıncı yüzyıldaki mirasçısı Mihaloğlu Ali Bey vakasıdır. Eskiden akın yapmak, yerel ya da bölgesel ölçekte bir mesele ve yakın so-

nuçları bakımından bir gazi için esasen bir kişisel bir kazanç işi iken, şimdi artık uluslar arası real-politik alanında bir mesele hâline gelmişti. Bu nedenle, Kanunî Sultan Süleyman Habsburglarla bir barış anlaşması akdettiğinde ve bu anlaşmaya sadık kalmak istediğinde, Mihaloğlu'na Habsburg topraklarına akınlar yapmaktan kaçınması emredildi. Bu emrin Mihaloğlu için ifade ettiği anlam, sık sık İstanbul'un bu kısmındaki meyhanelere gitmesine sebep olan şarap düşkünlüğü yüzünden Galatalı Cafer olarak bilinen bir kadı ve şair Nihâlî nükteli bir benzetmeye sıkıştırmıştır: "Mihaloğlı'na uçda sancak virüp uç işletme diyü yasak itmek, bana Galata'yı [Galata kadılığını] virüp şarab içme dimeğe benzer."[68]

Notlar

1. Emeklilik döneminde Osmanlı hanedanının tarihini yazan Lütfi Paşa (sadrazam, 1539-41)'ya göre, Osman'ın başarısı kısmen, Selçuklu hanedanının "zamanın hükümrânı" (*hâkimü'l-vakt*) olduğu müddetçe, siyasî bir girişimde bulunmamasına(*beglenmedi*) bağlıdır. *Tevârîh-i Âl-i Osman* (İstanbul, 1922-23), 5-6. Bir aşiretin siyasî niteliği hakkında, Lindner'in makul formülasyonuna bkz. "What Was a Nomadic Tribe?": "Bir aşiret, öncelikle ve her şeyden çok siyasî bir amaca hizmet eder: Aşiret halkının dışlarındaki dünya karşısında korunması ve konumlarının güçlendirilmesi" (699).

2. Aptullah Kuran, "Karamanlı Medreseleri", *Vakıflar Dergisi* 8(1969): 209-23; bkz. s. 223.

3. Köprülü, Osman'ın atalarının Küçük Asya'ya ilk Selçuklu fatihleriyle birlikte gelmiş olması gerektiğini iddia eder (*Origins*, 74-76). Temelde Kayı kelimesine Anadolu'nun bir çok farklı bölümünde yer ismi olarak rastlandığı gerçeğine dayanan iddiası, pek de ikna edici değildir. Aşağıda tartışılacağı üzere, Osmanlıların atalarının Kayı boyundan geldiğine dair tüm iddialar şüphelidir. Kaldı ki bu doğru olsa bile, Kayı soyundan gelme farklı kollar Anadolu'ya farklı zamanlarda gelmiş olabilirler. Ayrıca Köprülü, "eski yazılı kaynakların" kendi görüşünü desteklediğini de iddia eder fakat bu kaynakların isimlerini vermez; örneğin bir kronik, "Ertuğrul 340 adamıyla birlikte Türkistan'dan ayrıldı ve Selçuklularla birlikte Rum diyarına geldi" diye ifade eder (Cengiz ve Yücel, editörler, "Rûhî Tarihi", 375).

4. Selçuknâme'nin bu bölümü A. S. Levend'in *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları* (Ankara, 1949), 18'de yayınlandı. 1327'de Orhan adına basılmış bir sikke, bazı bilim adamlarının Kayı boyunun damgası olarak okumaya meylettikleri bir sembolü içermektedir (bkz.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1:125) fakat bunun yanlış bir yorumlama olduğu anlaşılmıştır. Kayı sembolü Osmanlı sikkelerinde yalnızca II. Murad'ın hükümranlığı (1421-51) sırasında, yani Kayı soyunun yeniden hatırlandığı Yazıcızâde'nin hayatta olduğu süre içerisinde görülmektedir. Bkz.F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, genişletilmiş 3. baskı (İstanbul, 1980), 220.

5. Şükrullah, *Behçetü't-tevârih*, çev. N. Atsız; aynı yazar, *Osmanlı Tarihleri* (İstanbul, 1947), 51. Oğuz soyunun siyasî çağrışımları hakkında bkz.Barbara Fleming, "Political Genealogies in the Sixteenth Century", *JOS* 7-8(1988):123-37; ve Aldo Gallotta, "Il mito oguzo e le origini dello stato ottomano: Una riconsiderazione"8, *OE*, 41-59.[Türkçesi: *Osmanlı Beyliği*, ed. E. Zachariadou, içinde] İncil ve Kuran'da isimleri geçen Yafes/Yafet ve Esav'ı

Osmanlıların ataları olarak ortaya koyan şecerelerin orijinal bir yorumu için bkz.S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople*. Osmanlılar ne denli seçkin bir soydan geldiklerini iddia ederlerse etsinler, en azından rakipleri tarafından. ciddiye alınmış gibi görünmemektedirler. Timur'un Bayezid'e yazdığı alaycı mektuplar çok iyi bilinmektedir. Bir Karaman kroniği Osmanlı hanedanından "*bî-asl*" (doğru düzgün bir soydan gelmeyen ya da türedi) olarak bahseder; bkz. *Şikârî'nin Karaman Oğulları Tarihi*, yay. M. Koman (Konya, 1946). Çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu dışından olmak üzere on altıncı yüzyıl kaynaklarında ileri sürülen birbirinden farklı, bazıları hoyratça bir dizi teori için bkz. Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri".

6. Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 8.

7. Aynı eser, 16.

8. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 324-33.

9. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Karakeçili'nin keşfedilmesine ve 1946'dan sonra aynı "geleneğin" dirilişine dair aydınlatıcı fakat safdil bir hikâye için bkz.I. H. Konyalı, *Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali*. Sultan II. Abdülhamid (hük. 1876-1909), (büyük ihtimalle Osman'ın annesi olan), Hicri 1305/M 1887'ye (aynı eser, s. 23) tarihlenen bir kitabede adı zikredilmeyen "Ertuğrul'un eşi"nin türbesinin keşfini teşvik etti. Ayrıca aynı sultan için bir Osmanlı tarihi kaleme alan entelektüel bir yazar olan Muallim Naci'nin "Ertuğrullu" sözcüğünü türetmek için yaptığı zayıf denemeye bakınız (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 4127, Konyalı uzun bir alıntı yapmış, 46-50). On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Karakeçili [aşireti]ve kültürlerinin yirminci yüzyılın başlarındaki bazı öğeleriyle ilgili bir koleksiyon hakkında daha çok bilgi için bkz.Safa Öcal, *Devlet Kuran Kahramanlar* (İstanbul, 1987). On altıncı yüzyıl Anadolusunun çeşitli yerlerinde Karakeçili adını taşıyan birçok aşiret grupları görülmektedir; bkz.Faruk Sümer, *Oğuzlar*. Kayseri çevresinde yaşayanlar, bu şehrin mahkeme kayıtlarına göre Hıristiyan'dı; bkz.M. H. Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri* (İstanbul, 1944), I:167-68. Anadolu Aleviliği üzerinde çalışan bir etnograf 1970'lerde Karakeçili aşiretinin çoğunluğu Sünnî iken bazı Alevî cemaatlerine de rastlandığını belirtmektedir; Mehmet Ersöz, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik* (İstanbul, 1977), 28.

10. OA, 376: "Germiyân ili henüz dârü'l harb idi." Daha önce Ménage, *Neshri's History*, 71'de bahsetmiştir. Uzunçarşılı ve Varlık'a göre, Germiyan aşireti en azından 1240'lara kadar buraya yerleşmemiştir.

11. G. Moravcsik, "Türklüğün Tetkiki Bakımından Bizantolojinin Ehemmiyeti", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul, 1937* (İstanbul, 1943), 493-98; Richard Hartmann, *Zur Wiedergabe türkischer Namen und Wörter in den byzan-*

tinischen Quellen, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur, und Kunst, no. 6 (Berlin, 1952), 6. Osman'ın ismiyle ilgili bu yüzyılın ilk yarısında üretilmiş diğer kuramlar için bkz.Langer ve Blake, "The Rise of the Ottoman Turks", 496 dipnot 65.

12. F. Taeschner, ed., Al-Umari's Bericht über Anatolien 22, 5. satır: "Uthman"; 41, 17. satır: "Taman". Bu çalışmada "yanlış yazılan" Anadolu'daki coğrafi yer isimleri ve kişi isimlerinin bir listesi ve bunların "doğru yazılışları" için bkz.İ. H. Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Şereflikoçhisar Tarihi* (İstanbul, 1971), 140-42.

13. M. H. Yınanç, "Ertuğrul Gâzî", İA; bu maddede zikredilmektedir. Yınanç ismi "Uthman" olarak okur. Ayrıca ismin "Atman" olarak okunduğu (aynı elyazmasından?) Latin harfli transkripsiyonundaki dizelere bakınız: Gazimihal, "Mihâloğulları", 128. Jean Deny ve Adnan Erzi'ye göre de, aldığı son şekil ne olursa olsun, Osman'ın (daha önce sahip olduğu?) bir başka adı olmalıdır: Bkz.Deny, "L'Osmanli moderne et le Türk de Turquie", *Philologicae Turcicae Fundamenta*, cilt 1 (Wiesbaden, 1963), 182-239; Erzi, "Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi", *Türkiyat Mecmuası* 7-8 (1940-42): 323-26. Böylesi etkileyici bilim adamlarının, birbirlerinden bağımsız bir şekilde, benzer sonuçlara ulaştıkları düşünüldüğünde, Osman'ın isim değişikliğinin, hayatını konu edinen metinlerde hesaba katılmamış olması şaşırtıcıdır. Zaparoj Kozakları beylerine (on yedinci yüzyılda) verilen *hetman* unvanının, etimolojik olarak Türkçe'deki *ataman* kelimesinden türemiş olması tuhaftır; bkz. Omeljan Pritsak, "Das erste türkisch-ukrainische Bündnis (1648)", *Oriens* 6(1953):268. Bu Türkçe kelimenin, Orta Çağ Anadolusunda liderler için kullanıldığı doğrulanmamıştır; fakat Louis Bazin, *ataman* kelimesinin eski dönemlerde bir unvan olarak kullanıldığının inandırıcı olduğunu göstermek için epeyce bir çaba sarfetmiştir; bkz. "Antiquité méconnue du titre d'*ataman*?" Harvard Ukrainian Studies ¾ (1979-80): 61-70.

Osman'ın isminin kendi bastırdığı sikkede bile yanlış fakat farklı bir tarzda yazılmış olduğunu da belirtmek gerekir. Bu yanlış yazılan ismin ortasında Arapça *[se]* yazar fakat "elif" harfi yoktur, bu da okuyucuyu Arapça orijinalinde uzun okunan ikinci heceyi kısa okumaya zorlar

14. Birinci bölümde Demirtaş ve Káldy-Nagy'nin savunduğu iddialarla ilgili olarak gördüğümüz üzere bazı bilim adamları, bir çocuğa Türkçe bir isim vermenin yeterince Müslüman olunmadığını anlamına gelmediğini düşünmüştür. Káldy-Nagy, "Ertuğrul ve oğullarının İslam'la zayıf bağlarla bağlı olduklarını varsaymanın sebepleri" arasında, "bizatihi Ertuğrul, iki erkek kardeşi,...ve iki oğlunun, eski Türkçe, yani gayrimüslim isimlerine sahip" olmasının bulunduğunu yazar. Osman'ın gerçek adının "Ataman" olması gerektiğini

belirttikten sonra şunu ekler: "O hâlde burada sorulacak en doğru soru şudur: Osman-gerçi artık putperest olmamakla birlikte- ...oğullarının birçoğuna [aynen alıntı]... Orhan adını verdiği zaman gerçekte ne ölçüde İslam'ın ruhunu özümsemişti...?" ("Holy War", 470).

15. III. Andronikos'un kuşatma altındaki Bursalılara yardım etmek için bir plan tasarlamış olduğu bildirilir fakat bu plan uygulanamamıştır. Bkz.A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins* (Cambridge, Mass., 1972), 292-93.

16. Aşıkpaşazâde, 14-15; Osman'ın kardeşiyle olan tartışması s. 16'da.

17. Laiou, *Constantinople and the Latins*, 292.

18. Selahaddin örneğinde de, bilim adamları arasında onun hangi derecede kadar basitçe ihtirası ya da samimi inancı doğrultusunda hareket ettiğini belirlemek konusunda bir tereddüt mevcuttur. Bkz.H. A. R. Gibb, "The Achievement of Saladin", *Bulletin of the John Rylands Library* 35(1952): 46-60.

19. Mihail hakkında bkz.Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisînin İlk Devri*, 5 dipnot 3, (Harman Kaya'nın onun asıl başlangıç noktası olduğu bildirilir) ve 150-151 (iddia edilen mezar ve atalar).

20. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", SI 2(1954):104-29.

21. İbni Battuta 1333'de buradan geçtiği sırada Göynük tamamen Hıristiyandı.

22. İbni Arabşah, *Tamerlane*, çev. Sanders, 178. Sayıları, dayanıklılıkları, zenginlikleri ve muazzam sürüleri hakkında bkz. aynı eser 177,. İlhanlılar iktidarlarının çözülmesinin hemen öncesinde Melik Eretna'yı vali olarak atadılar. Eretna daha sonra, "sultan" unvanını kullanarak, orta ve doğu Anadolu'daki beyliğini öldüğü 1352 yılına kadar yönetti.

23. Aynı eser, 201. Eserini muhtemelen 1402 yılı olayları sonrasının koşulları altında yazan Yahşi Fakih'in onları hain olarak gösterme gayretinin sebebi belki de bu "hıyanet"tir.

24. Imber, ("Dynastic Myth", dipnot 1) İnalcık'ı, düğün hikâyesini bu denli ciddiye aldığı için safdillikle suçlar.

25. Elvân Çelebi, *Menâkibü'l-kudsiyye*, 169. Editörler, yalnızca birkaç satır önce görünen Şeyh Balı'yı bir başkası olarak tespit ederler. Fakat bu isim, tıpkı Ede Şeyh isminin bazı geç dönem belgelerinde kullanılması gibi, Ede Balı isminin kısaltılmış bir versiyonu olabilir. Diğer bir deyişle, Balı ve Ede Balı hakkındaki birbirini takip eden dizeler, aynı kişiden bahsediyor olabilir. Eğer öyleyse, Şeyh Balı'nın zenginliği ile ilgili olarak bu dizelerde verilen bilgi, Aşıkpaşazâde'nin, varlıklı bir sürü sahibi olarak Ede Balı hakkındaki savun-

macı anlatımı yani "dervişlik batınındayidi" ifadesi ile tam bir uyum içindedir. *Burhân-ı Kâti*'nin (meşhur bir Farsça sözlük) Türkçe çevirisi, on sekizinci yüzyılda Maraş bölgesinde "ede" kelimesinin "büyük erkek kardeş" için kullanıldığını gösterir (*Tarama Sözlüğü*, 8 cilt, [Ankara, 1963-77], 3: 1384). Eğer "ede" kelimesi, on dördüncü yüzyılın Batı Anadolusunda aynı anlamı taşımış ve bir unvan olarak vazife görmüşse, Şeyh'den yalnızca adıyla (Balı) bahsedilmek istendiğinde kolaylıkla düşebilirdi.

26. Bununla birlikte bu belge (Hicri 985'e tarihlenen, Başbakanlık Arşivi, Mühime Defterleri 31, s. 237), kâtibin fazlasıyla safdil olması ya da bu bilginin o zamanda dogma olarak kabul edilmesi mümkün olduğu için kesin bir kanıt olamaz. Diğer yandan, Aşıkpaşazâde'nin bütün bu bilgiyi sözlü olarak Ede Balı'nın oğlu Mahmud'dan aldığını yazdığını ve tahrir defterlerinin Ede Balı'nın torunlarının isimlerini şu sırayla verdiğini belirtmeye değer: Oğlu Mahmud, Mahmud'un oğlu Mehmed, Mehmed'in oğulları Mahmud ve Paşa. Barkan ve Meriçli, haz. *Hüdavendigâr*, 282-83. YF- Aşıkpaşazâde anlatısı, Ahi Hasan diye birisinden de Ede Balı'nın yeğeni olarak bahseder (Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 14). Giese, aynı türden diğer bazı kanıtlarla birlikte bunu, Osman ve Ede Balı'nın, İbni Battuta'nın Anadolu'da ziyaret ettiği neredeyse her şehirde karşılaştığı ahi birliklerinin önde gelen üyeleri oldukları yolundaki savına temel olarak almıştır; bkz."Das Problem der Enstehung des osmanischen Reiches"[Türkçesi: *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde]. Giese'in teorisi zorlama olsa bile, Barkan ve Meriçli'nin yayına hazırladığı belgeler temelinde, Osmanlı ailesindekiler de dâhil olmak üzere on dördüncü yüzyılın beylerinin ahilere çeşitli bağışlarda bulunduğu açıktır. Ahilerin Osmanlı teşebbüsüne yapmış olduğu katkı henüz tam anlamıyla takdir ve tayin edilmemiştir fakat böylesi bir katkının varlığı gözardı edilemez. E. H. Ayverdi, bu belgelerin çoğunu zaten biliyordu ve bunları kullanmıştır, *Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri*, 8.

27. Zachariadou, "Pachymeres on the 'Amourioi' of Kastamonu."

28. Aynı eser, 70.

29. Bkz.E. Zachariadou, "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siécle," *Byzantinische Forschungen* 12(1987):224.

30. Bkz.Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, 323.

31. Clive Foss, yayınlanmamış makalesinde, Söğüt'ün coğrafî konumunu son derecede ayrıntılı bir şekilde analiz etmiştir. Kendisine, bana bu önemli çalışmadan yararlanma fırsatı sağladığı için minnettarım. Söğüt'ün bir anayolun yakınındaki mevkii, giriş bölümünde bahsedildiği üzere, Küçük Asya içinde ve çevresinde gelişmekte olan ticarete dair büyük resim açısından da görülmelidir. Genel olarak, yarımadanın öteki bölümleriyle kıyaslandığında,

Bitinya'daki bu mevkiye ait özgül maddî koşullar, farklı beyliklerin avantajlarını ve potansiyellerini değerlendirmek üzere çok daha dikkatli bir şekilde çalışılmalıdır. Değişik tarımsal faaliyetler ne ölçüye kadar devam etti? Anadolu'nun farklı bölümlerinde, çoban-göçebe ve tarımsal faaliyetler arasında ne tür ve ne seviyede bir kesişim noktası gözlemlenebilir? Örneğin, Foss, daha önce bahsedilen yayınlanmamış çalışmasında, on üçüncü yüzyıl sonlarından kalma bir vakfiyeden yola çıkarak böylesi sorulara cevaplar çıkarmak için örnek bir girişimde bulunur. Aynı türde diğer pek çok belgenin tahlil edilmesi ve Bizans kaynaklarının bu resme dâhil edilmesi gerekmektedir. Orta Çağ Anadolusundaki üretim faaliyetinin değişen mahiyeti ve gelgitleri hakkında bilgi için ayrıca bkz.Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*. Akdağ'ın *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi* adlı kitabı da faydalıdır. Beyler, elbette hem vergi geliri ve hem de ganimet açısından böylesi faaliyetlerden fayda sağlıyordu; beylerin başarıları da bir ölçüye kadar, doğru karışımı bulmalarına dayanıyor olmalıdır. Beyliklerin zenginlik kaynaklarına genel bir bakış için bkz. E. Zachariadou, "S'enrichhir en Asie Mineure au XIVe siécle," *Hommes et richesses dans l'empire byzantine*, cilt 2: VIIe-XVe siécle, ed. V. Kravari ve diğ. (Paris, 1991), 215-24. On dördüncü yüzyılın ilk yarısında Anadolu'daki devlet gelirleri hakkında önemli bilgiler, Zeki Velidi Togan tarafından İlhanlıların maliyesiyle ilgili kaynaklarda keşfedilmiştir, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* I(1931):I-42.

32. Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 19. Atsız'ın kullandığı elyazmalarından biri, diğer bölgelerde yaşayan insanların "bundağı kâfirlerün rahatlığın" [Osman'ın topraklarındaki kafirlerin rahatlıklarını] işiterek Osman'ın memleketine geldiklerini ekler (s. 102).

33. Bkz.*Bayburt Kanunnâmesi*, yay. Leyla Karahan (Ankara, 1990), 16.

34. Tuncer Baykara, "Denizli'de Yeni Bulunan İki Kitâbe", *Belleten* 33 (1969):159-62. Ayrıca bkz.aynı yazar, *Aydınoğlu Umur Bey* (Ankara, 1990), 20-21.

35. Örneğin, on altıncı yüzyılın ortalarında Osmanlılarla rekabete giren Fas'taki Sa'diyan hanedanının kurucusu Muhammed el-Kâim'e atfedilen bir rüyanın yorumuna bakınız: Dahiru Yahya, *Morocco in the Sixteenth Century* (Atlantic Highlands, N. J., 1981),5.

36. Hükümranlık rüyalarının akit (sözleşme) olarak yorumlanması hakkında bkz.Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980), 69-70.

37. Bu, dervişlerin, yönetici elit ve yönetilenler arasındaki aracılık mekanizmalarından yoksun olduğu söylenen İslamî siyasal kültür içerisinde yüz-

yıllar boyunca, kesinlikle Osmanlı tarihinin bütününde, oynamayı sürdürdükleri rolün bir parçası olarak daha geniş bir bağlamda değerlendirilebilir. İktidarın meşruiyetinin bazı karşılıklı beklentilerin kabul edilmesi ve yerine getirilmesine dayanması ölçüsünde, bu genellikle, kamunun, genellikle, devlet-teşvikli olmayan nedenlerden ötürü tanıdığı şahsiyetlerin arabuluculuğunu (tasdikini) gerektirir.

38. İlginin azalması elbette görecelidir ve o hâlde bile tüm dönem için geçerli değildir. Laiou, *Constantinople and the Latins* adlı kitabında, II. Andronikos (hük. 1282-1328)'un hükümdarlığının ilk 22 yılında Küçük Asya ile oldukça ilgilendiğini gösterir. Sözde Lakanas hakkında bkz.Lindner, *Nomads and Ottomans*, 7-8.

39. C. Foss, "Byzantine Malagina and the Lower Sangarius", Anatolian Studies 40(1990):161-83 ve levha ve resimler; bkz.özellikle ss. 173-75. Bitinya'daki II. Andronikos için bkz.Laiou, *Constantinople and the Latins*, 79. Muntaner'in *Crónica*'sında (Barcelona, 1951) yazıldığı gibi, 1304'de Bizans İmparatorluğu'nun Küçük Asya'ya sevk ettiği Katalan birliklerinin keşif seferi de kayda değerdir.

40. Laiou, *Constantinople and the Latins*, 247. Bu izlenim belki de sadece, 1307 yani Pahimeres'in anlatısını bitirdiği nokta sonrasında bir süreliğine Bizans'ın anlatısal kaynaklarındaki (aynı eserde 244. sayfada bahsedilen) bir boşluktan kaynaklanır.

41. R. M. Riefstahl, *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia* (Cambridge, Mass., 1930). Caminin kitabe planının tamamı için bkz.Akın, *Aydınoğulları*, 104-7.

42. *Al-Umarî's Bericht über Anatolien*, 22; İbni Battuta, 2:324.

43. Barkan ve Meriçli, haz., *Hüdavendigâr*'da bir çok yerde.

44. İnalcık, "Siege of Nicaea."[Türkçesi: "İznik Kuşatması...", *Söğüt'ten İstanbul'a* içinde]

45. Bu, dirlik [İkta, tımar] sisteminin Türk-Moğol gelenekleriyle sınırlı olduğu anlamına gelmez. (İranlı) Büveyhîler ve (Kürt) Eyyubîler, Orta Çağ Galya'sındaki Merovenjlerin de yaptığı gibi, benzer uygulamaları takip ettiler. İslam dünyasında gelir tahsisi [ikta vb.] sistemi hakkındaki en önemli çalışmalar için bkz.S. Humpreys, *Islamic History* (Princeton, 1991), 166. Sistemin, oldukça kayda değer bir zaman zarfında bir devlet içerisindeki işleyiş biçimleri ile ilgili detaylı bir tasvir için aynı zamanda bkz.R. McChesney, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889* (Princeton, 1991), çeşitli sayfalarda.

46. Bizanslı tarihçi Kantakuzenos bir keresinde Pazarlu Beğ'den bahsetmiştir. On beşinci ve on altıncı yüzyılların tahrirleri, Pazarlu ve Alaeddin'in Söğüt-Yarhisar bölgesindeki bazı vakıflarına atıfta bulunur. YF-Aşıkpaşazâde anlatısında Osman'ın bir oğlundan aşiretin mevsimlik göçüne liderlik eden kişi olarak bahsedilişi tamamen dikkatten kaçmıştır; bu oğlun ismi hâlâ belirsizdir fakat besbelli ki o, ne Orhan ne de Alaeddin'dir.

47. Uzunçarşılı, 1324 yılı Mart ayına ait bağış vakfiyenin Orhan adına yazıldığı gerçeğine dayanarak, Osman'ın bu tarihten önce ölmüş olması gerektiğini ileri sürmüştür ("Gazi Orhan Bey Vakfıyesi", 282-83). Fakat bugün elimizde bulunan şekliyle, yani özellikle de "*el-merhum*" gibi bir ifadenin takip edebileceği Osman'ın isminin yazılı olduğu bölümün yırtık oluşu yüzünden, belgede Osman'dan ölmüş olarak bahsedilmediğinden bu kesin bir kanıt değildir.

48. Ahmed Feridun Beğ, *Münşe'âtü's-selâtîn* (İstanbul, 1857), I:143-44.

49. E. Zachariadou'nun mükemmel çalışmasına bakınız, "The Emirate of Karasi and That of the Ottomans: Two Rival States", in OE, 225-36. [Türkçesi: *Osmanlı Beyliği*'nde]

50. Iréne Beldiceanu-Steinherr, "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs"; aynı yazar, "La conquête d'Andrinople par les Turcs"; ve aynı yazar, Le régne de Selim Ier."

51. Bu iddiayı ilk defa olarak Uzunçarşılı, kendisinin keşfettiği ve yayınladığı bir belgeye dayanarak öne sürdü: "Osmanlı Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanın Ehemmiyeti ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", *Belleten*, 3(1939):99-106. Wittek'in sahte olduğunu ileri sürdüğü bu belgenin geniş kapsamlı bir tahlili ve hakkındaki dikkat çekici sayıdaki bilimsel çalışmaya atıflar için bkz. Iréne-Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, 106-110

52. Uruç bin Âdil, *Oruç Beğ Tarihi*, ed. N. Atsız (İstanbul, [1972?]), 39.

53. Selçuklular yönetiminde kadıskerlik makamı hakkında bkz.Turan, *Vesikalar*, 46-47. Osmanlı kaza sisteminin, şer'î ve örfî alanların daha açık biçimde farklılaştığı Selçuklu kazasına oranla örfî (sultanî) hukuk yönetimiyle daha fazla bir sentez içerisinde gelişmiş göründüğü kaydedilmelidir.

54. *Oruç Beğ Tarihi*, yay. Atsız, 41.

55. *Byzantinum, Europe and the Ottoman Sultans, 1373-1513: An Anonymous Grek Chronicle of the Seventeeth Century (Codex Barberinus Graecus III)*, çev. M. Philippides (New Rochelle, N. Y., 1990), s. 21. Elizabeth A. Zachariadou, bu kaynağın öncelikle, Francesco Sansovino'nun Osmanlı tarihinin ikinci basımına dayandığını ortaya çıkarmıştı; bkz.Zachariadou, *The Chronicle about the Turkish Sultans (of Codex Barberinus Graecus III) and Its Italian*

Prototype (Selanik, 1960) (Yunanca). Yazara, bu kitabı dikkatime sunduğu ve içeriğini bana sözlü olarak özetlediği için teşekkürlerimi iletirim.

55. Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı Mı İdi?" *Tarih ve Toplum* 2(Şubat, 1984): 96-98. Kadı ve gazi arasındaki yaygın kafa karışıklığı hakkında bkz.Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 710.

57. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest": "Devlet, kural olarak Osmanlı askerî sınıfına geçmelerinin bir ön şartı olarak onları ihtida ettirmek peşinde olmamıştır" (116). Ayrıca, (içerici anlamıyla) bir aşiretin lideri olmak, gazi olmayı dışlamaz; aynı makale, s. 119'da dipnot 3. On yedinci yüzyıl kadar geç bir tarihte bile, timarlı sipahiler içinde gayrimüslimler de bulunuyordu ama tek tük örnekler hâlinde; bkz.Bistra Cvetkova, *Les institutions ottomanes en Europe* (Wiesbaden, 1978), 5.

58. İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*. Bu paragrafın geri kalan bölümünde, temel olarak, Osmanlı siyasî tarihiyle ilgili bu başyapıtı takip etmekteyim.

59. Neşrî, ed. Taeschner, 32; yay. Unat ve Köymen, 108-9. Aşıkpaşazâde (ed. Giese, 13-14) ayağa kalkma uygulamasından ve bunun anlamından bahseder ama bu uygulamanın ilgasından bahsetmez. Aslında, Apz. Osmanlı hükümdarlarının "şimdiye değin" ayağa kalkma uygulamasını sürdürdüklerini yazar ki bu da (anonim kroniklerde ya da Oruç tarihinde mevcut olmayan) bu pasajın II. Mehmed'in bu kanunu değiştirmesinden önce yazıldığını gösterir; yine bu pasaj da Yahşi Fakih'in çalışmasından alınmış olabilir.

60. Hicri 883/MS 1478-79. Abdallah Ibn Rızvan, *La chronique des steppes Kiptchak, Tevârîh-i deşt-i Qipçaq du XVIIe siécle*, ed. A. Zajaczkowski (Warsaw, 1966), 34.

61. Aşıkpaşazâde, ed. Giese, 138. [Atsız neşri, s. 197]

62. Machiel Kiel, konuyla ilgili bir çok örneği ihtiva eden bazı öncü çalışmalar yapmıştır; onun makalelerinin derlemesi olan şu esere bkz.: *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans* (Hampshire, Great Britain, 1990) Ayrıca bu bölgedeki diğer bir çok "heterodoks" mevkileri ve Seyyid Gazi türbesi külliyesini inşa ettirenlerin Mihal'in oğulları olduğu da unutulmamalıdır. On altıncı yüzyıl başlarında yaşayan Vardar Yeniceli bir Alevî şair olan Hayretî, hayatının çoğunu, Mihal'in oğulları ve Yahyâ da dâhil olmak üzere, sınır beyleri arasındaki hamîleriyle birlikte geçirdi; bkz.M. Çavuşoğlu ve A. Tanyeri, Hayretî'ye giriş, *Dîvan* (İstanbul, 1981), xi-xv.

63. Eseri derleyen Ebû'l-hayr'a göre Cem, *Hamzanâme*'deki öykülerdense Sarı Saltuk'un hikâyelerini dinlemeyi tercih ederdi. Bu, bir düzeyde

"Türk" kahramanlarını "Arap" kahramanlara tercih etmek anlamına gelmekle birlikte, *Saltuknâme*, elbette ki on beşinci yüzyılda Osmanlıların mirası olan ve sürekli olarak ilgilendikleri Balkanların manevî ve askerî açıdan fethine odaklandığı için, aynı zamanda daha âşinâ bir coğrafya ve "tarih"e karşı hissedilen bir yakınlık olarak da okunabilir. Bunun bir "Türk-Arap" ikilemi oluşu bir açıdan geçerliyse de, zorunlu olarak böylesi kimliklerin günümüzde algılandığı şekliyle, bir etnik köken meselesi olmadığı da kabul edilmelidir. Eserin başında Sarı Saltuk, Bizans Anadolusunda çarpışmalara giren ilk Müslüman savaşçılar neslin yoluyla Hz. Muhammed'in bir torunu olarak tanımlanıyordu.

64. *Saltuknâme*, yay. Akalın, 2:241-44

65. Aynı zamanda bkz.Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", 437 (*The Seljuks of Anatolia*, 47-48'de çevrilmiştir).

66. Cem'in, daha *Saltuknâme*'nin derlenmesini emrettiği 1473 kadar erken bir tarihte bazı siyasî hırslara sahip olduğu, aynı zamanda Angiolello'nun bildirdiği fazla bilinmeyen bir olay sayesinde de gün ışığına çıkmıştır. 1470-1483 yılları arasında Osmanlı hizmetinde olan Vicenzalı içoğlanına göre, babası, Akkoyunlu Hasan'a karşı Anadolu'nun doğusunda seferde olduğu sırada Cem'in tahta çıkarılmasına yönelik bir girişim gerçekleşmişti. Bu olayın kesin mahiyeti ancak yeni araştırmalarla açıklığa kavuşturulabilir fakat Fatih'in bu konuya ciddiye almış olduğu konusunda pek de şüphe duyulamaz; seferden döndüğünde Cem'in danışmanlarını öldürtmüştür. Bkz.I. Ursu, ed., *Historia Turchescha (1300-1514)* (Bucharest, 1909), 48.

67. V. L. Ménage ("Edirneli Rûhî", 313-14), aslında Selim'in zaferinin kaçınılmaz olduğunun anlaşıldığı noktada Rûhî'nin kroniğinin kesildiğine dikkat çeker. S. Yerasimos, *La fondation* adlı eserinde, *Saltuknâme* de dâhil olmak üzere bir dizi çalışmaya dayanarak, Mehmed'in imparatorluk projesine karşı gösterilen direnişte Edirne'nin rolünün altını zaten çizmiştir (207-210).

68. Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şu'erâ*'sı; zikreden, A. S. Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihal-oğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi* (Ankara, 1956), s. 196.

Sonsöz

Emperyal Bir Siyasî Teknoloji ve İdeolojinin Yaratılması

Murad'ın bir gece, sonradan anlattığında tüm Türklerin kehanet olduğuna inandığı bir rüya gördüğü söylenir: Bir peygamber gibi beyazlar giyinmiş bir adam görmüş ve bu adam, oğlunun orta parmağında takılı olan yüzüğü alıp ikinci [işaret] parmağına takar; sonra o parmaktan çıkarıp üçüncüye takar; yüzüğü beş parmağına da takıp çıkardıktan sonra fırlatır ve gözden kaybolur. Murad hocalarını ve kâhinlerini çağırtıp onlardan rüyasını yorumlamalarını istedi. "Şüphesiz bunun anlamı, sizin soyunuzdan yalnızca beş kralın hüküm süreceği, sonrasında krallığın başka bir hanedana geçeceğidir" dediler. Bu rüya yüzünden, Turahanoğlu, Mihaloğlu ya da Evrenos gibi eski, soylu ailelerin hiçbir üyesinin beylerbeyi ya da vezir olarak atanmamasına ve görevlerinin artık akıncıların, yani seferler sırasında öncü kuvvetleri teşkil etmekle birlikte hiçbir ücret almadan askerî hizmetle yükümlü olan atlı askerlerin sancaktarlığı ile sınırlı olmasına karar verildi. Bu türde Malkoçoğlu denilen bir başka aile daha vardı. Bu bayraktarlar, beylerbeyinin kumandası altındadır. Bu ailelerin hepsi hakimiyetlerini sürdürmeyi ümit etmişlerdi fakat Murat'ın rüyası yüzünden, daha önceki hatırı sayılır yetkilerinden mahrum bırakıldılar.[1]

Devlet inşası ile alternatif ya da yan girişimler üretebilen uç faaliyeti arasındaki gerilimin, güneybatı Asya'daki Orta Çağ Müslüman-Türk siyasî oluşumlarının yapısal bir zayıflığı olduğu ortaya çıkmış-

1 *An Anonymous Greek Chronicle*, 59-60.

tı. Yönetici bir ailenin birbirine rakip olan üyeleri, başlangıçtaki fetih etkinliği içinde yer almış olabilen başarılı savaşçılar veya hatta merkezden uzak vilayetlerin valileri genellikle kısa ömürlü olan kendi hanedanlarını kurabilirlerdi ve kurdular da. Bunlar ya mevcut bir hanedanın yerini almış ya da çoğunlukla özerk bir alanı o hanedanın elinden kapmaya çalışmıştır. İhtiraslı rakiplerin alternatif güç odakları, meşruiyet ve siyasî ittifaklar kurmasına olanak tanıyan sınır bölgeleri, böylesi deneyler için laboratuar niteliğinde idi ve parçalanmanın dinamiklerini kolaylaştırıyordu. Savaşçılar (inançları uğruna) fethetme düşü etrafında birleşmiş olabilirler fakat düşleri, fetih sonrasında sıra gücün dağıtılmasına geldiğinde farklılaşmaktaydı. Diğer rüya sahiplerinin dışarıda bırakılması veya boyu eğdirilmesi pahasına kendi mutlak iktidar rüyasını gerçekleştirmeye çalışmak Osmanlı Hanedanının kendine özgü başarısıydı.

1453'de Bizans başkentinin fethedilmesiyle, önce Araplar ve sonradan Türklerin egemen olduğu güneybatı Asya'nın değişken sınır bölgelerindeki sayısız Orta Çağ Müslüman devletinin ezelî düşü ve en kutsal hedefi gerçekleştirildi. Garip bir şekilde, bu başarı aynı zamanda yeni siyasî girişimlerin ve bir sınır beyliği olması anlamında Osmanlı yönetiminin montaj fabrikaları olarak işlev görmüş olan sınır bölgelerinin (ucâtın) nihaî olarak ortadan kalktığını da ifade ediyordu. Bu dönüşümün en kısa ve özlü anlatımı, Fatih Mehmed'in, atalarının böyle yaptığını çok iyi bildiği bir usul olan, mehter müziği çalınırken ayağa kalkılması adetini kaldırma kararı olabilir. Böylelikle Fatih, sınır savaşçıları olarak bu âdet aracılığıyla gaza çağrısına saygılarını gösteren ilk Osmanlıların kutsal geleneklerinden birini terk etmiş oluyordu. Bu, gaza ilkesine duyulan adanmışlığın terk edilişi değildi, zira Osmanlı'nın inanç uğruna mücadele etme görevinin hatırlatıcısı olarak mehter müziği sarayın kapılarında düzenli olarak çalınmaya devam edecekti; bu daha çok, Osmanlı hanedanı ve Osmanlı Devleti'nin bu ilke ve onun temsilcile-

riyle ilişkisindeki esaslı bir değişimin ifadesiydi. Bir gazi olmak, artık Osmanlı hükümdarının çoklu kimliğinin en başta gelen bileşeni değildi; o, öncelikle ve en önemli olarak bir sultan, kağan ve bir kayser, Fatih Mehmed'in yeni başkentindeki yeni sarayının kapısındaki kitabede kendisini ilan ettiği üzere "iki denizin ve iki kıtanın hükümdarı" [*Sultanü'l-berreyn ve Hakanü'l-bahreyn*] idi.

Konstantinopolis'in bir Müslüman şehri hâline getirilmesi Müslüman savaşçılar ve onların takipçilerinin yüzyıllardır paylaştığı bir idealdi fakat bu şehri devletin başkenti ya da II. Mehmed'in tasavvur ettiği türde bir başkent hâline getirmek, hiçbir surette bütün bu fatihlerin amacı değildi. Mehmed'in payitahtı, bazı çevrelerin şiddetle muhalefet ettiği bir siyasî projenin parçasıydı. Bu proje, gazi geçmişiyle iftihar eden fakat artık kendisini yeni bir tarzda tarif eden Osmanlı hanedanının hâkimiyeti altında hizmet verecek, epeyce merkezileşmiş bir emperyal idarî aygıtı inşa etmeyi ihtiva ediyordu. Bu merkezileştirme sürecinin izi elbette daha önceki Osmanlı tarihine kadar sürülebilir fakat şimdi ona en sistematik ve radikal şekli veriliyordu. Osmanlı siyasî toplumundaki güç hiyerarşileri keskin bir şekilde tanımlanıyordu ve ataları ilk Osmanlı girişiminin ortakları olan diğer çeşitli gruplarla birlikte uç savaşçıları kesin olarak merkezi idarenin hâkimiyetine tabi kılınıyordu.

Merkezileşme süreci çizgisel değildi çünkü fetih yoluyla ortaya çıkmakta olan siyasî yapılanmanın mahiyeti her zaman ihtilaflıydı. Bu erken Osmanlı tarihinin dinamiklerinden *bir* tanesiydi ve bu çekişmeli sürecin sonunda inşa edilen devletin şeklini belirlemede en baskın dinamik olarak ortaya çıkacaktır.

İstanbul'un fethini izleyen yüzyıl, yalnızca imparatorluğu toprak açısından genişletmeye yönelik daha başka fetihlere değil, fakat aynı zamanda imparatorluğu bir devlet olarak pekiştiren kurumsal gelişmelere de tanıklık etti. Kanunlaştırma, gayri şahsî bürokratik usullerin oluşturulması, idareciler olarak kullara gittikçe daha fazla

dayanılması, devlet kontrolünde bir ilmiye hiyerarşisinin kurulması, (tabii ki çeşitli zorunlulukların ortaya koyduğu sınırlar içerisinde) merkezileşmiş mutlakıyeti zirvesine ulaştıran pekişme sürecindeki en önemli unsurlardı. Bunlara, mimarî, şiir ve tarih yazıcılığında bir Osmanlı imparatorluk üslubunun oluşumu eşlik etti. On altıncı yüzyıl ortalarında saptanmış ve ince ayarı yapılmış olan hem kurumsal hem de kültürel parametreler, bu yüzyılın sonuna doğru imparatorluk bir adem-i merkeziyetçilik evresine girdiğinden, sonraki nesiller tarafından Osmanlı siyasî teknolojisi ve ideolojisinin klasik ifadeleri olarak mütalaa edilmiştir.

İnsanların, ilk Osmanlıların bazı yöntemlerinin, Sünnî devlete hizmet eden eğitimli temsilcileri tarafından anlaşıldığı şekliyle Ortodoks İslam'ın yerleşik kurallarına tam anlamıyla uymadığını anlamaya başlaması ya da bu konuda daha önce ortaya çıkan bir farkına varış üzerinde durmaya başlaması da yine on altıncı yüzyılda oldu. Kurumsallaşmış uygulamalar arasında söz konusu kuralların apaçık ihlal edildiği iki durum, (ŋakit) para vakıfların kurulması ve gayrimüslim tebaanın çocuklarının Devlet-i Aliyye'nin kulları olarak görev yapmak üzere askere alınması (*devşirme*) idi. Bunlardan ilki, düzenli para getirilerine ya da bir diğer deyişle faize işaret ederken ikincisi ise halkların din değiştirmeye zorlanması anlamına geliyordu ki, bu halkların, Osmanlıların bu uygulama dışında riayet edip savunduğu *zimmet* olarak bilinen sözleşmeye göre böylesi bir müdahaleden masun olması gerekirdi. Klasik dönemde Osmanlı idarî aygıtının çok önemli bir bileşeni olarak devşirme üzerinde, çok az bir tartışmadan fazlası olmuş gözükmüyor. Buna karşılık Osmanlı Devleti "doğru yol"un [ortodoksinin] dışına çıkmaksızın esnekliğin doğru dozunu bulmaya çalışırken, nakit vakıflar din ve hukuk âlimleri arasında yoğun bir anlaşmazlık ve bölünme konusu hâline geldi. Para vakıflarının devamına cevaz verenler dahi bunun Müslüman dünyasının başka yerlerinde uygulanmadığının fakat sınır çevresinin özgün koşullarında doğduğunun farkındaydılar.

Daha sonra, sınır kültürü ve beyliklerinin, dinî olarak doğru çizgide olup olmadıklarıyla fazla ilgilenmeksizin idealize ettikleri daha önceki dönemin belirli kutsal şahsiyetlerine karşı bazı sesler de yükseldi. Örneğin Sarı Saltuk, Süleyman'ın Şeyhülislamı Ebussuud Efendi (öl. 1574) tarafından Hıristiyan bir zahit olarak nitelenmiş ve Ahi Evren hakkındaki efsaneler, zanaatkârların ideolojik olarak doğru bir yolu takip etmesini isteyen Belgratlı Münir Efendi (on yedinci yüzyıl başları) tarafından alaya alınmıştır. Seyyid Gazi'nin türbesi ve Hacı Bektaş'ın tarikatı, artık sapkınların ellerine düşmüş addediliyordu. Sonunda ne nakit vakıflar ne de bu kutsal şahsiyetlerin kültleri yok edildi; bu, bir dereceye kadar Osmanlı ortodoksisinde görece olarak sertliğin olmaması ve aynı zamanda modernöncesi bir devletin elindeki denetim teknolojilerinin yetersizliği dolayısıyla böyle olmuştur. Her halükârda, vakıflar ve kültler tartışmaya açık kılınmış, sınırlanmış ve özellikle kültler, siyasî sınıflar karşısında marjinal bir duruma getirilmiştir.

Nasıl ki Osmanlı iktidarının egemenliğinin kurulması için uç çağının yoldaş savaşçıları ile müttefik toplumsal gruplarının boyun eğdirilmesi veya bertaraf edilmesi gerekiyor idiyse, onların mirasının da, bu iktidarı sağlamlaştırmak üzere ehlileştirilmesi, yok edilmesi ya da marjinalleştirilmesi gerekiyordu. Emsallerinden herhangi biri gibi Osmanh Devleti de yalnızca gerçeklikte değil, aynı zamanda, kısmen tarihçiler sayesinde, insanların muhayyilelerinde de inşa ediliyordu.

Kısaltmalar

AB	İ.H. *Uzunçarşılı. Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara, 1937.
Apz	'Âşıkpaşazāde (On beşinci yüzyıl Osmanlı tarihçisi)
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
EI	*The Encyclopedia of Islam*
İA	*İslam Ansiklopedisi*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JOS	*Journal of Ottoman Studies*
JTS	*Journal of Turkish Studies*
MOG	*Mitteilungen zur osmanichen Geschichte*
OA	Oxford Anonymous
OE	E. Zachariadou, ed. *The Ottoman Emirate (1300-1389): A Symposium Held in Rethymnon, 11-13 January 1991.* Rethymnon, 1993.
SI	*Studia Islamica*
TSF	Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, 1990.
TSK	Topkapı Sarayı Kütüphanesi (Topkapı Palace Library)
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
YF	Yahşi Fakih
ZDMG	*Zeitschrift Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*

Seçilmiş Kaynakça

Kaynaklar

Abdü'l-kerîm b. Mûsâ, *Makâlât-i Seyyid Hârûn,* ed.: Cemal Kurnaz, Ankara, 1991. Ç. Uluçay'ın *Belleten* 10(1940) :749-78'deki makalesini aşan bir yayındır.

Abdü'l-vasî Çelebi, "Der vasf-i ceng-i Sultân Mehemmed bâ Mûsâ vü hezîmet-i Mûsâ", *Halîlnâme* (wr. 1414). Ed.: Ayhan Güldaş, "Fetret Devri'ndeki Şehzadeler Mücadelesini Anlatan İlk Manzum Vesika," *Türk Dünyası Araştırmaları* 72 (Haziran 1991): 99-110.

al-Aksarâyî, Karîm al-Dîn Mahmûd, *Müsâmarat al-ahbâr wa musâyarat al-ahyâr.* Osman Turan, notlar ekleyerek düzeltti: *Müsâmeret ül-ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi* (Ankara, 1944).

Anagnostis, Johannis, *Selânik (Thessaloniki)'in Son Zaptı Hakkında Bir Tarih: Sultan II. Murad Dönemine Ait Bir Bizans Kaynağı,* çev.: Melek Delilbaşı, Ankara, 1989.

Angiolello, Giovanni Maria, *Historia Turchescha (1300-1514),* ed.: I. Ursu, Bucharest, 1909. Ursu, metni Donado da Lezze'e atfeder.

Anonim, *Tevârîh-i Âl-i Osman,* TSK, M.R. 700. Çağdaş Türkçe transliterasyonu yapan N. Azamat (İstanbul, 1992).

----- *Die altosmanischen anonymen Chroniken: Tevârîh-i Âl-i Osman,* ed. ve çev.: F. Giese. Part I, *Text and Variants,* Breslau, 1922. Part II, *Translation,* Leipzig, 1925.

[Oxford] Anonim, Bodleian Library, Marsh 313. Tıpkıbasımı ve transkripsiyonu ile birlikte H. E. Cengiz ve Y. Yücel tarafından *Belgeler* 14-18 (1989-92): 359-472'de "Rûhî Târîhi" olarak basıldı.

Âşıkpaşazâde [Dervîş Ahmed], *Menâkib ü Tevârîh-i Âl-i Osmân.* 1) Eleştirel basımı için: F. Giese, *Die altosmanische Chronik des Âşıkpaşazâde* (Leipzig, 1929). 2) N. Atsız basımı için: *Osmanlı Tarihleri* (İstanbul, 1947). 3) *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte: Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik "Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses "Osman" vom Derwisch Ahmed, genannt Âşık-Paşa-Sohn.* Notlar ekleyerek (Berlin MS temel alınarak) çeviren: Richard R Kreutel (Graz, 1959).

Aziz ibn Ardaşir Astarâbâdî, *Bazm u Razm,* ed.: M. F. Köprülü, İstanbul, 1928. Sadeleştirerek Almanca'ya çeviren: Heinz Helmut Giesecke, *Das Werk des Aziz ibn Ardaşir Astarâbâdî: Eine Quelle zur Geschichte des Spätmittelalters in Kleinasien* (Leipzig, 1940)'de.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, ed., *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I.*, Munich, 1967.

Cananus, Ioannes, *De Constantinopolis Obsidione,* ed. ve çev.: Emilio Pinto, Messina, 1977.

Cezbî, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân,* Ankara - Cebeci İl Halk Library, MS 1189.

Dânişmendnâme, ed. ve çev.: I. Melikoff, *La geste de Melik Dânişmend,* 2 vols, (Paris, 1960).

Dedem Korkudun Kitabı, ed.: O. Ş. Gökyay, İstanbul, 1973. İngilizce'ye çeviren G. Lewis, *Book of Dede Korkut* (Middlesex, England, 1974).

Dushan's Code: The Fourteenth Century Code of Serbian Tsar, Stephan Dusban: The Bistritza Transcript, 2. basım, giriş yazısı ve çev.: Durica Krstic, Belgrade, 1989.

Ebü'l-hayr-i Rûmî, *Saltuknâme.* 1) TSK tıpkıbasımı, H. 1612, F. İz, 6 cilt, (Cambridge, Mass., 1986). 2) Eleştirel basımı, 3 cilt halinde Ş. H. Akalın tarafından yapıldı: Cilt 1 (Ankara, 1988); Cilt 2 (İstanbul, 1988); Cilt 3 (Ankara, 1990).

Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn,* 2 cilt, ed. ve çev.: Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959-61.

Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye,* ed.: İ. Erünsal ve A. Y. Ocak. İstanbul, 1984.

Enverî, *Düstürnâme,* çev.: Irène Melikoff-Sayar, *Le destan d'Umur Pacha*'da, (Paris, 1954).

Feridun Beg, Ahmed, ed. *Münşe'âtü's-selâtîn,* 2 cilt, İstanbul, 1857-59.

Firdevsî-i Rûmî, *Kutb-nâme,* ed.: İ. Olgun ve İ. Parmaksızoğlu, Ankara, 1980.

Gregoras, N. *Rhomäische Geschichte,* ed. ve çev.: J. L. van Dieten, Stuttgart, 1973.

Gülşehrî, *Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran,* ed.: F. Taeschner, Hamburg, 1930.

[Hacı Bektaş-ı Velî?], *Makâlât.* 1) Latin harflerine çevrilmiş basımı için: Sefer Aytekin (Ankara, 1954). 2) Eleştirel basımı için: Esad Coşan (Ankara, [1983?]). 3) Süleymaniye Kütüphanesi MS Laleli 1500'e dayanılarak yapılan tıpkıbasımı için, tanıtım yazısı ile birlikte: Mehmet Yaman (İstanbul, 1985).

Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, ed.: Necdet Öztürk, İstanbul, 1991.

Halîl b. Ismâ'îl b. Şeyh Bedrüddîn Mahmûd, *Menâkıb-i Şeyh Bedrü'ddîn ibn Isrâ'il*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, M. Cevdet MS K.157. F. Babinger, bu MS'nin eksikleri olan bir kopyasını hazırladı ve reprodüksiyonunu yaptı: *Die Vita (menaqibnâme) des Schejch Bedr ed-din Mahmud, gen. İbn Qadi Samauna* (Leipzig, 1943).

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, ed.: Ömer Lütfi Barkan ve E. Meriçli. Ankara, 1988.

Hull, D. B., çev.: *Digenis Akritas: The Two-Blooded Border Lord (The Grottaferrata Version)*, Athens, Ohio, 1972.

İbn Arabshâh, Ahmad, *Tamerlane, or Timur the GreatAmir*, çev.: J. H. Sanders, London, 1936.

İbn Battûta, *Tuhfatu'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-amsâr wa ajâibi'l-asfâr*, 4 cilt, ed. ve çev.: C. Defremery ve B. R. Sanguinetti, Paris, 1853-58.

İbn Kemâl [Kemâlpaşazâde], *Tevârîh-i Âl-i Osman*, cilt 1, 2, ve 7. Ed.: Ş. Turan, Ankara, 1970, 1983, 1954.

İbn Rizvân, Abdallâh, *La chronique des steppes Kiptchak. Tevârîh-i deşt-i Qipçaq du XVIIe siècle*, ed.: Ananiasz Zajaczkowski, Warsaw, 1966.

Kadı Ahmed, Niğdeli, *Al-walad al-shafiq*, Süleymaniye Kütüphanesi MS Fatih 4519.

Knolles, Richard, *The General Historie of the Turkes*, London, 1610.

Kritoboulos, Michael, *History of Mehmed the Conqueror*, çev.: C. T. Riggs, Princeton, 1954.

Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İstanbul, 1922-23.

Mihailoviç, Konstantin, *Memoirs of a Janissary*, çev.: Benjamin Stolz. Tarihsel açıklamalar ve notlar Svat Soucek'e ait, Ann Arbor, 1975.

[Musâ b. Alî?], *Vilâyetnâme*, Tıpkıbasım ve çağdaş Türkçe versiyonu için bknz. (çalışmayı Firdevsî-i Rûmî'ye atfeden) A. Gölpınarlı, *Vilayetnâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli* (İstanbul, 1958). Nazım hâline getirilmiş versiyonu da Firdevsî'ye ait olabilir. Metnin çağdaş Türkçe transkripsiyonu şurada yapılmıştır: Firdevsi-i Rûmi, *Manzum Hacı Bektâş Veli Velâyetnâmesi (İlk Velâyetnâme)*, ed.: Bedri Noyan (Aydın, 1986).

Neşri [Mevlânâ Mehmed], *Gihânnümâ: Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehemmed Neschrî*, 2 cilt, ed.: F. Taeschner, Leipzig, 1951-55.

--- *Kitâb-i Cihan-nümâ*, 2 cilt, ed.: F. R. Unat ve M. A. Köymen, Ankara, 1949-57.

Philippides, Marios, çev., *Byzantium, Europe, and the Ottoman Sultans, 1373-1513: An Anonymous Greek Chronicle of the Seventeenth Century (Codex Barberinus Graecus III)*, New Rochelle, N.Y., 1990.

Seyyid Murâd, *Il "Gazavât-i Hayreddîn Pasa" di Seyyid Murâd.* Escorial Library (Madrid, MS 1663)'deki tıpkıbasım versiyonunun editörlüğünü yapan Aldo Gallotta, (Naples, 1983). Çağdaş Türkçe'ye çevirisi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki MSS temel alınarak yapıldı: E. Düzdağ, *Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları*, cilt, (İstanbul, 1973).

Şikârî'nin Karaman Oğulları Tarihi, ed.: M. Mesud Koman, Konya, 1946.

Şükrullâh, *Behçetü't-tevârîh*, çev.: N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, ed.: N. Atsız, İstanbul, 1947.

Tekin, Şinasi, "XIV. Yüzyılda Yazılmış. . .", *JTS* 13(1989): 139-204. *Risâletü'l-Islâm*'daki gaza ile ilgili bölümün basımı; MS Tekin'in şahsi kütüphanesindeki yazmadan.

Taşköprîzâde, Ahmed, *Al-Şakâ'ik al-nu'mâniyya fî 'ulamâ al-dawlat al-Osmâniiyya.* Çev.: Mecdî Efendi, *Hadâ'iku'ş-şakâ'ik*, ed.: A. Özcan, (İstanbul, 1989).

Târîh-i Âl-i Selçuk, Paris, Schefer koleksiyonu, no: 553. Tıpkıbasımı ve Türkçe çevirisini yapan Feridun Nâfız Uzluk, (Ankara, 1952).

Tihrânî-Isfahânî, Abû Bakr, *Kitâb-i Diyâr-Bakriye.* 2 cilt, ed.: N. Lugal ve F. Sümer, Ankara, 1962-64.

Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror.* Tıpkıbasım ve özet İngilizce çeviriyi Halil İnalcık ve Rhoads Murphey yaptı; Minneapolis ve Chicago, 1978.

Al-Umarî's Bericht über Anatolien in seinem Werke "Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr", ed.: E. Taeschner. Leipzig, 1929.

Uruç bin Âdil, *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch: Nach den Handschriften zu Oxford und Cambridge erstmals herausgegeben und eingeleitet*, ed.: Franz Babinger, Hanover, 1925.

---[Edirneli Uruç Beg], *Oruç Beğ Tarihi*, ed.: Nihal Atsız, İstanbul, [1972?]. Manisa Muradiye Kütüphanesi'ndeki Yazma 5506, v. 143-236'nin yetersiz bir tıpkıbasımını içerir.

Yazıcızâde Alî, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, TSK, R. 1391.

Araştırmalar

Akdağ, Mustafa, "Sultan Alaeddin Camii Kapısında Bulunan Hicrî 763 Tarihli Bir Kitabenin Tarihî Önemi", *Tarih Vesikaları,* n.s., 1/3(1961): 366-73.

Akın, Himmet, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma,* gözden geçirilmiş 2. basım, Ankara, 1968.

Alexandrescu-Dersca [Bulgaru], M. M. *Nicolae Iorga —A Romanian Historian of the Ottoman Empire,* Bucharest, 1972.

[Altınay], A. Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,* 8/2(April 1932): 21-59.

Angelov, D. "Certains aspects de la conquète des peuples balcaniques par les Turcs", *Byzantinoslavica,* 17(1956): 220-75.

Arnakis, G. G., "Gregory Palamas Among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources", *Speculum* 26(1951): 104-18.

--- "Gregory Palamas, the Chiones, and the Fail of Gallipoli", *Byzantion* 22(1952): 305-12.

--- *Hoi protoi othomanoi,* Athens, 1947.

Artuk, İbrahim, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gâzî'ye Ait Sikke", *Social and Economic History of Turkey (1071-1920),* ed.: O. Okyar ve H. İnalcık, 27-33, Ankara, 1980.

Ayverdi, E. H, *Osmanlı Mi'marîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri, 806-855(1403-1451),* İstanbul, 1972.

--- *Osmanlı Mi'mârisinin İlk Devri: Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid, 630-805(1230-1402),* İstanbul, 1966.

Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* Leipzig, 1927.

--- "Der islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung", *ZDMG* 76(1922): 126-152.

Balivet, Michel, "Un épisode méconnu de la campagne de Mehmed Ier en Macédoine: L'apparition de Serrès", *Turcica* 18(1986): 137-46.

--- "L'expédition de Mehmed Ier contre Thessalonique: Convergences et contradictions des sources byzantines et turques" in *Proceedings of CIEPO Sixth Symposium: Cambridge . .. 1984,* ed.: J.-L. Bacqué-Grammont ve E. van Donzel, ss. 31-37, İstanbul, 1987.

Barcia, J. R., ed. *Américo Castro and the Meaning of the Spanish Civilization,* Berkeley, 1976.

Barkan, Ömer L. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 2(1942): 279-386.

Baron, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, cilt 18, *The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India, and China*, gözden geçirilmiş 2. basım, New York, 1983.

Barth, Fredrik, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, 1961.

Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 4. basım, Londra, 1977.

Bartlett, R., ve A. Mac Kay, ed., *Medieval Frontier Societies*, Oxford, 1989.

Baykara, Tuncer, *Aydınoğlu Gazi Umur Bey*, Ankara, 1990.

--- "Denizli'de Yeni Bulunan İki Kitabe", *Belleten* 33(1969): 159-62.

Bayrakdar, Mehmet, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara, 1988.

--- *La philosophie mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara, 1990.

Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtlanın Kuruluşu*, Konya, 1991.

--- "Babaîler İsyanı Üzerine", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 7, 23(March 1981): 16-28.

--- *Baciyan-i Rum (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı)*, Konya, 1987.

Bazin, Louis. "Antiquité méconnue du titre d'*ataman?*" *Harvard Ukrainian Studies* 3/4(1979-80):61-70.

Beldiceanu-Steinherr, Irène, "La conquête d'Andrinople par les Turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires* 1 (1965): 439-61.

--- "En marge d'un acte concernant le pengyek et les aqıngı" *Revue des Etudes Islamiques* 37(1969):21-47.

--- "Un legs pieux du chroniqueur Uruj", *BSOAS* 33(1970): 359-63.

--- "Le règne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman", *Turcica* 6(1975): 34-48.

--- "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs", *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists. . ., 1967*, ed.: D. Sinor, ss. 275-76. Wiesbaden, 1971.

Bergsträsser, G. "Review of F. Babinger, ed., *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*," *Orientalische Literaturzeitung* 29(1926):433-38.

Berktay, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, 1983.

--- "The 'Other' Feudalism: A Critique of Twentieth Century Turkish Historiography and Its Particularisation of Ottoman Society", Doktora tezi, University of Birmingham, 1990.

Bivar, A. D. H. "Cavalry Equipment and Tactics in the Euphrates Frontier", *DOP* 26(1972): 281-312.

Bombaci, Alessio, *Histoire de la litterature turaue*, çev.: I. Melikoff. Paris, 1968.

--- *La Turchia dall'epoca preottomana al XV secolo.* A. Bombaci ve S. Shaw, *L'impero ottomano*, Turin, 1981.

Bracewell, Catherine W. *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic*, Ithaca, 1992.

Brown, Peter, *"Mohammed and Charlemagne* by Henri Pirenne," *Daedalus* 103(1974): 25-33.

Bryer, Anthony, "Greek Historians on the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Marriage", *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to Richard William Southern*, ed.: R. H. C. Davis and J. M. Wallace-Hadrill, ss. 471-93. Oxford, 1981.

--- "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception", *DOP* 29(1975): 113-49.

--- "Han Turali Rides Again", BMGS II(1987): 193-206.

Bryer, Anthony ve Heath Lowry, ed., *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham, England, 1986.

Buliett, Richard W., *Conversion to İslam in the Middle Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass., 1979.

Buluç, Sadettin, *Untersuchungen über die altosmanische anonyme Chronik des Bibliothèque Nationale zu Paris, suppl. Turc 104-7, anc. fonds turc 99*, Breslau, 1938.

Cahen, Claude, "Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane", *Le Shi'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg, 1968, ss. 115-29, Paris, 1970.

--- "Review of Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism. ...*" *IJMES* 4(1973): 112-17.

--- *La Turquie pré-ottomane*, İstanbul, 1988. Daha önce yayınlanan İngilizce basımında (*Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968) dipnotlar yoktur.

Canard, Marius, "Delhemma, Sayyid Battal et Omar al-Nu'man", *Byzantion*, 12(1937): 183-88.

--- "Questions épiques: Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines", *Byzantion* 10(1935):283-300.

Cantor, Norman, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century,* New York, 1991.

Cvetkova, Bistra A., "Influence exercée par certaines institutions de Byzance et des Balkans du moyen âge sur le système féodale ottomane", *Byzantinobulgarica* 1(1962):237-57.

--- *Les institutions ottomanes en Europe,* Wiesbaden, 1978.

Daniel, Norman, *TheArabs and Medieval Europe,* 2. basım, London and New York, 1979.

Dankoff, Robert, "Turkic Languages and Turkish Dialects according to Evliya Çelebi", *Altaica Osloensia,* ed.: Bernt Brendemoen, ss. 89-102, Oslo, 1990.

De Jong, Frederick, "Problems concerning the Origins of the Qizilbaş in Bulgaria: Remnants of the Safaviyya?", *Convegno sul tema: La Shîa nell'impero Ottomano (Roma, 15 Aprile 1991)* ss. 203-15, Rome, 1993.

Demetriades, Vassilis, "Some Thoughts on the Origins of the Devşirme", *OE,* ss. 23-34.

Demirtaş, Faruk, "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", *Belleten* 12(1948).

Dennis, G. T., "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", *Orientalia Christiana Periodica* 33(1967): 72-88.

De Vries-Van der Welden, Eva, *L'elite byzantine devant l'avance turque à l'epoque de la guerre civile de 1341 a 1354.* Amsterdam, 1989.

Dickson, Martin, "Shah Tahmasb and the Uzbeks (The Duel for Khurasan with Ubayd Khan: 930-946/1524-1540)", Princeton University'de yapılmış doktora tezi, 1958.

Diehl, Charles, *Byzantium: Greatness and Decline,* çev.: N. Walford. New Brunswick, N. J., 1957).

Doğru, Halime, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı,* İstanbul, 1992.

--- *Osmanlı İmparatorluğunda Yaya-Müsellem-Taycı Teşkilatı (XV. ve XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağı),* İstanbul, 1990.

Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History,* tanıtım yazısı ve ed. Udo Strutynski, çev.: A. Aronowicz ve J. Bryson. Berkeley, 1980.

--- *The Destiny of a King,* çev.: A. Hiltebeitel, Chicago, 1973.

Eaton, Richard M. *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India,* Princeton, 1978.

Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik,* İstanbul, 1977.

Erzi, Adnan, "Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi", *Türkiyât Mecmuası* 7-8 (1940-42): 323-26.

Eyice, Semavi, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşıkpaşaoğlu Elvan Çelebi Zaviyesi", *Türkiyât Mecmuası* 15(1969): 211-44.

Faroqhi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien,* Vienna, 1981.

--- "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as seen through the Sixteenth and Seventeenth-Century Documents", *Turcica* 13(1981): 90-122.

Febvre, Lucien, "Review of Köprülü, *Les origines de l'empire ottoman." Annales: Economies, sociétés, civilisations* 9(1937): 100-101.

Fleischer, Cornell, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600),* Princeton, 1986.

--- "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies* 18(1983): 198-220.

Flemming, Barbara, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien, und Lykien im Spätmittelalter,* Wiesbaden, 1964.

--- "Political Genealogies in the Sixteenth Century", *JOS* 7-8 (1988): 123-37.

Fletcher, Joseph, "Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies* 3/4(1979-80):236-51.

Fodor, Pál, "Ahmedi's Dasitan as a Source of Early Ottoman History", *Acta Orientalia Hungaricae* 38(1984): 41-54.

Foss, Clive, "Byzantine Malagina and the Lower Sangarius", *Anatolian Studies,* 40(1990): 161-83.

--- "The Defenses of Asia Minor against the Turks. *Greek Orthodox Theological Review* 27(1982): 145-205.

--- "The Homeland of the Ottomans", University of Massachusetts, Amherst. Yayınlanmamış çalışma.

Galatariotou, Catia, "Structural Oppositions in the Grottaferrata *Digenes Akritas" BMGS* II(1987): 29-68.

Gallotta, Aldo, "II Şalşal-nâme", *Turcica* 21-23(1991): 175-90.

Garcia-Arenal, M. "Mahdî, murâbit, sharîf: L'avenement de la dynastie sa'dienne", SI 74(1990): 77-114.

Gazimihal, Mahmut R., "Savuntoğlu Kösemihal Bahşı." *Türk Folklor Araştırmaları* 113(Aralık 1958): 1801-4.

--- "İstanbul Muhasaralarında Mihâloğulları ve Fatih Devrine Ait Bir Vakıf Defterine Göre Harmankaya Malikânesi", *Vakıflar Dergisi* 4(1958): 125-37.

Gellner, Ernest, "Flux and Reflux in the Faith of Men", *In Muslim Society,* ss. 1-85. Cambridge, 1990.

--- "Tribalism and the State in the Middle East", *TSF,* ss. 109-26.

Gervers, M. ve R. J. Bikhazi, *Conversion and Continuity: Indigenous Cbristian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries.* Toronto, 1990.

Gibbons, Herbert A., *The Foundation of the Ottoman Empire,* Oxford, 1916.

Giese, Friedrich. "Einleitung zu meiner Textausgabe der altosmanischen anonyme Chroniken *tewarih-i al-i Osman" MOG* I /2-3 (1921-22): 49-75.

--- "Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches", *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2(1924): 246-71.

Gölpınarlı, Abdülkadir. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* 2. basım, İstanbul, 1983.

--- *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin,* İstanbul, 1966.

--- *Yunus Emre,* İstanbul, 1936.

Gordlevski, V. *Anadolu Selçuklu Devleti,* Çev.: A. Yaran, Ankara, 1988.

Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", *Belleten* 55(1991): 351-58.

Greenblatt, Stephen J. "Improvisation and Power", *Literature and Society,* ed.: Edward W. Said, ss. 57-99, Baltimore, 1980.

Gregoire, Henri, "Autour de Digenis Akritas", *Byzantion* 7(1932): 287-302.

Haldon, J. F. ve H. Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands", *Zbornik RadovaVizantinološkog Instituta* I9(198o):79-116.

Hammer-Purgstall, Joseph von, *Geschichte des osmanischen Reiches,* cilt 1, Budapest, 1827.

Hartmann, Richard, *Zur Wiedergabe türkischer Namen und Wörter in den byzantinischen Quellen,* Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur, und Kunst, no. 6. Berlin, 1952.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans,* 2 cilt, ed.: Margaret M. Hasluck. Oxford, 1929.

Hendy, Michael F., *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300-1450,* Cambridge, 1985.

Herzfeld, Michael. "Social Borderers: Themes of Conflict and Ambiguity in GreekFolk Song", *BMGS* 6(1980):61-80.

Hess, Andrew, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier,* Chicago, 1978.

Heywood, Colin, "Between Historical Myth and 'Mythohistory': The Limits of Ottoman History" *BMGS* 12(1988) 1315-45.

--- "Boundless Dreams of the Levant: Paul Wittek, the *George-Kreis,* and the Writing of Ottoman History", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1989, 30-50.

--- "Wittek and the Austrian Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1988, 7-25.

Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780,* Cambridge, 1990.

Hopwood, Keith, "Türkmen, Bandits and Nomads: Problems and Perceptions", *Proceedings of CIEPO Sixth Symposium: Cambridge , . . 1984,* ed.: J.-L. Bacqué-Grammont ve E. van Donzel, ss. 23-30, İstanbul, 1987.

Hourani, Albert, "How Should We Write the History of the Middle East?" *IJMES* 23(1991): 125-36.

Huart, C., "Les origines de l'empire ottoman", *Journal des Savants,* n.s., 15(1917): 157-66.

--- "Review of H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire",* *Journal Asiatigue,* II., 9(1917): 345-50.

Humphreys, Stephen R., *Islamic History: A Framerwork for Inquiry,* gözden geçirilmiş basım, Princeton, 1991.

Imber, Colin, "The Legend of Osman Gazi", *OE,* ss. 67-76.

--- "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica* 19(1987): 7-27.

--- *The Ottoman Empire, 1300-1481,* İstanbul, 1990.

--- "Paul Wittek's 'De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople' " *"JOS* 5(1986): 65-81.

İnalcık, Halil, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies* I(1992): 49-72.

--- "The Conquest of Edirne (1361)", *Archivum Ottomanicum* 3(1971): 185-210.

--- *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar,* Ankara, 1954.

--- 'Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus", *OE,* ss. 77-100.

--- "Ottoman Methods of Conquest", *SI* 2(1954): 104-29.

--- "The Ottoman Turks and the Crusades, 1329-1451", *A History of the Crusades,* ed.: K. M. Setton., cilt 6, *The Impact of the Crusades on Europe,* ed.: H. W. Hazard ve N. P. Zacour, chap. 7. Madison, 1989.

--- "The Policy of Mehmed II towards the Greek Population of İstanbul and the Byzantine Buildings of the City", *DOP* 23(1970): 231-49.

--- "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Turkish Studies,* 2(1980): 71-79.

--- "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East,* ed.: B. Lewis and P. M. Holt, ss. 152-67, London, 1962.

--- "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and the Crusades", *Byzantinische Forschungen* 9(1985): 179-217.

--- "The Yürüks: Their Origins, Expansion, and Economic Role", *Oriental Carpets and Textile Studies,* cilt. 2, *Carpets of the Mediterranean Countries, 14-00-1600,* ed.: R. Pinner and W. B. Denny, ss. 39-65, London, 1986.

İnalcık, Şevkiye, "İbn Hâcer'de Osmanlılar'a Dair Haberler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6(1948): 189-95, 349-58, 517-29.

İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* 3. basım, Ankara, 1986.

Iorga, N., *Geschichte des osmanischen Reiches,* cilt 1. Gotha, 1908.

--- *Byzance après Byzance: Continuation de l' "Histoire de la vie byzantine",* Bucharest, 1935.

İz, Fahri, "Makale-i Zindancı Mahmud Kapudan" *Türkiyat Mecmuası,* 14(1964): 111-50.

Jennings, Ronald C. "Some Thoughts on the Gazi-Thesis" *WZKM* 76(1986): 151-61.

Johnson, J. T. ve John Kelsay, ed., *Cross, Crescent, and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition,* New York, 1990.

--- *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions.* New York, 1991.

Kafesoğlu, İbrahim, ve diğerleri, *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy,* çev. ve ed.: Gary Leiser. Carbondale and Edwardsville, 1988.

Káldy-Nagy, Gyula, "The Holy War *(jihad)* in the First Centuries of the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies* 3/4(1979-80): 467-73.

Karamustafa, Ahmet T., *Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Câh: Critical Edition and Analysis,* Cambridge, Mass., 1993.

Kaygusuz, İsmail, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü: Şeyh Hasan Öner,* İstanbul, 1983.

Kissling, Hans Joachim, *Rechtsproblematiken in den christlisch-muslimischen Beziehungen, vorab im Zeitalter der Türkenkriege,* Graz, 1974.

--- *Die Sprache des Âşıkpaşazâde: Eine Studie zur osmanisch-türkischen Sprachgeschichte,* Munich, 1936.

Klaniczay, Gabor, *The Uses of the Supernatural,* Princeton, 1990.

Koksal, Hasan, *Battalnâmelerde Tip ve Motif Tapısı,* Ankara, 1984.

Konyalı, İbrahim H., *Abideleri ve Kitabeleri ile Şereflikoçhisar Tarihi,* İstanbul, 1971.

--- *Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali,* İstanbul, 1959.

Köprülü, M. Fuat, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" *Belleten* 7(1943): 379-519. Ayrıca bknz.: *The Seljuks of Anatolia: Their History and Culture according to Local Muslim Sources,* çev. ve ed.: Gary Leiser, (Salt Lake City, 1992).

--- "Anadolu'da İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Târîh-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Târihin Menba'ları", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,* 2(1922): 281-311, 385-420, 457-86.

--- "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müsseselerine Te'siri Hakkında Bâzı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 1(1931):165-313. Ayrıca bknz.: *Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions,* çev.: Gary Leiser. Ankara, 1993.

--- *Edebiyat Araştırmaları,* Ankara, 1966. Daha önce yayınlanmış makalelerden oluşan bir derlemedir.

--- *Influences du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans,* İstanbul, 1929.

--- *Les origines de l'empire ottoman,* Paris, 1935. Yazarın yeni önsözüyle yayınlanan Türkçe basımı: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (Ankara, 1959). İngilizce çevirisi: *The Orijins of the Ottoman Empire,* çev. ve ed.: Gary Leiser (Albany, 1992).

--- "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", *Belleten* 7(1943): 219-313.

--- "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Meselesi", *Hayât Mecmu'ası* II (1927): 202-3; 12(1927): 222.

--- *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar,* gözden geçirilmiş 2. basım, İstanbul, 1966.

Kramers, J. H. "Wer war Osman?"*Açta Orientatia* 6 (1928): 242-54.

Krupp, Alya, *Studien zum Menâgybnâme des Abu l-Wafâ Tâğ al-Ârifin,* Part 1, *Das historische Leben des Abu l-Wafâ Tâğ al-Ârifin,* Munich, 1976.

Kunt, Metin, "Siyasal Tarih (1300-1600)", *Türkiye Tarihi,* ed.: Sina Akşin, cilt 2, ss. 15-144, İstanbul, 1988.

Kuran, Aptullah, "Karamanlı Medreseleri" *Vakıflar Dergisi* 8(1969): 209-23.

Kurat, Akdes Nimet, *Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların ilk Türk Beyi, M.S.1081-1096,* Ankara, 1966.

—— *Die türkische Prosopographie bei Laonikos Chalkokandyles,* Hamburg, 1933.

Laiou, Angeliki E, *Constantinople and the Latins: The Foreign Policy ofAndronicus III, 1282-1328,* Cambridge, Mass., 1972.

Langer, W. L., and R. P. Blake, "The Rise of the Ottoman Turks and Its Historical Background", *American Historical Review 37(1932): 468-505.*

Lefort, Jacques, "Tableau de la Bithynie au XIIIe siècles", *OE,* 101-17.

Leiser, Gary, çev. ve ed., *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy,* Carbondale and Edwardsville, 1988.

Levend, Agâh Sırrı, *Gazavat-nâmeler ve Mihal-oğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi,* Ankara, 1956.

-- *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları,* Ankara, 1949.

Lindner, Rudi P., *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia,* Bloomington, 1983.

--- "A Silver Age in Seljuk Anatolia", *Türk Nümismatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armağan* (İstanbul, 1988), 267-78.

--- "Stimulus and Justification in Early Ottoman History", *Greek Orthodox Theohgical Review* 27 (1982): 207-24.

--- "What Was a Nomadic Tribe?" *Comparative Studies in Society and History,* 1982, 689-711.

Lowry, Heath, *Trabzon Şehrinin İslâmlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583,* çev.: D. Lowry ve H. Lowry, İstanbul, [1981?]. Yazarın yayınlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles.

McChesney, R. T., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Tears in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889,* Princeton, 1991.

MacDougall, Hugh A., *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons,* Montreal, 1982.

Mahdi, Muhsin, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies* I(1990) :73-98.

Manz, Beatrice F., *The Rise and Rule of Tamerlane,* Cambridge, 1989.

McGeer, Eric, 'Tradition and Reality in the *Taktika* of Nikephoros Ouranos", *DOP* 45 (1991): 129-40.

Melikoff, Irène, *Abû-Mustim, Le 'porte-hache' du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne,* Paris, 1962.

--- "L'origine sociale des premiers Ottomans", *OE,* ss. 135-44.

--- "Le problème kızılbaş" *Turcica* 6 (1975): 49-67.

Ménage, V L. "The Annals of Murad II", *BSOAS* 39(1976): 570-84.

--- "Another Text of Uruc's Ottoman Chronicle", *Der Islam* 47 (1971): 273-77.

--- "The Beginnings of Ottoman Historiography", *The Historians of the Middle East,* ed.: B. Lewis ve P. M. Holt, ss. 168-79. London, 1962.

--- "Edirne'li Ruhi'ye Atfedilen Osmanlı Tarihinden İki Parça", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan,* ss. 311-33, Ankara, 1976.

--- "The Menaqib of Yakhshi Faqih", BSOA 26(1963): 50-54.

--- *Neshrî's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text,* London, 1964.

--- "On the Recensions of Uruj's 'History of the Ottomans' ", *BSOAS* 30(1967): 314-22.

---- "Some Notes on the Devshirme", *BSOAS* 29 (1966): 64-78.

Moravcsik, Gyula, *Byzantinoturcica,* gözden geçirilmiş ikinci basım, 2 cilt, Berlin, 1958.

--- "Türklüğün Tetkiki Bakımından Bizantinolojinin Ehemmiyeti", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul, 1937,* ss. 483-98, İstanbul, 1943.

Mottahedeh, Roy, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society,* Princeton, 1980.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Babaîler İsyanı'nın Tenkidine Dair", *Fikir ve Sanatta Hareket,* 7, 24(September 1981): 36-44.

--- "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII. ve XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü," JOS 2(1981): 31-42.

--- *Bektaşî Menâkibnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul, 1983.

--- *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler,* Ankara, 1992.

--- *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV- XVII. ICüzyiüar),* Ankara, 1992.

--- *La revolte de Baba Resul, ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle.* Ankara, 1989. 1978'de tamamlanmış bir doktora tezi, Université de Strasbourg. Özet Türkçe çevirisi şu başlıkla yayınlandı: *Babaîler İsyanı* (İstanbul, 1980).

Oğuz, Burhan, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri,* cilt 2, İstanbul, 1988.

Oğuz, Mevlut, "Taceddin Oğulları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6 (1948): 469-87.

Okiç, Tayyib, "Bir Tenkidin Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(1953): 219-90.

--- "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1952): 48-58.

Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı,* genişletilmiş 2. basım, İstanbul, 1987.

Özdemir, Hasan, *Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde,* Freiburg, 1975.

Paret, Rudi, *Die legendäre Maghâzî-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit,* Tübingen, 1930.

Pertusi, Agostino, "I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi", *Studi Veneziani* 12(1970): 465-552.

Peters, Rudolph, *İslam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History,* The Hague, 1979.

--- *Jihad in Medieval and Modern İslam,* Leiden, 1977.

Philippides-Braat, Anna, "La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires* 7 (1979): 109-221.

Ranke, Leopold, *The Turkish and Spanish Empires in the Sixteenth Century, and Beginning of the Seventeenth,* çev.: W. K. Kelly, Philadelphia, 1845.

Richards, J. F., "Outflows of Precious Metals from Early Islamic India", *Precious Metals in the Later Medieval and Early Modem Worlds,* ed.: J. R Richards, ss. 183-205, Durham, N.C., 1983.

Ritter, Helmut, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt, und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar,* Leiden, 1978.

Romilly, Jacqueline de, *The Rise and Fail of States according to GreekAuthors,* Ann Arbor, 1977.

Runciman, Steven, "Teucri and Turci", *In Medieval and Middle Eastern Studies in Honour of Aziz Suryal Atiya,* ed.: S. Hanna, ss. 344-48, Leiden, 1972.

Şahin, İlhan, "Osmanlı Devrinde Konar-Göçer Aşiretlerin isim Almalarına Dâir Bâzı Mülâhazalar", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 13 (1983-87): 195-208.

Searle, Eleanor, *Predatory Kinship and the Creation ofNorman Power, 840-1066,* Berkeley, 1988.

Sezen, Lütfi, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler,* Ankara, 1991.

Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* Cilt 1, *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808,* Cambridge, 1976.

Spencer, Terence, "Turks and Trojans in the Renaissance", *Modern Language Review* 47(1952): 349-68.

Srivastava, A. L., "A Survey of India's Resistance to Medieval Invaders from the North-West: Causes of Eventual Hindu Defeat", *Journal of Indian History* 43(1965): 349-68.

Strohmeier, Martin, *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft: Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker,* Berlin, 1984.

Sümer, Faruk, *Kara Koyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar),* Ankara, 1976.

--- *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları,* genişletilmiş 3. basım, İstanbul, 1980.

Taeschner, Franz, *Eine Mesnevi Gülschehris aufAchiEvran.* Leipzig, 1930.

--- "Der Weg des osmanischen Staates vom Glauberkämpferbund zum islamischen Weltreich", *Welt als Geschichte* 5(1940): 206-15.

Taneri, Aydın, *Mevlâna Ailesinde Türk Millet ve Devleti Fikri,* Ankara, 1987.

Tapper, Richard, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", *TSF,* ss. 48-73.

Tekin, Şinasi, "XIV. Yüzyıla Ait Bir İlm-i Hâl: Risâletü'l-İslâm", *WZKM* 76(1986): 279-92.

Todorov, Nikolai, *The Balkan City, 1400-1900.* Seattle, 1983.

Togan, A. Zeki Velidî, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası,* 1(1931): 1-42.

--- *Umumî Türk Tarihine Giriş, Cild I, En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar,* gözden geçirimli 3. basım, İstanbul, 1981.

Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi,* 2. basım, İstanbul, 1980.

--- "L'islamisation dans la Turquie du moyen âge", *SI* 10(1959): 137-52.

--- "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: *Fustât ul-adale fi kavâ'id is-saltana", Fuad Köprülü Armağanı,* ss. 531-64, İstanbul, 1953.

--- *Selçuklular Zamanında Türkiye,* İstanbul, 1971.

--- *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi,* 2 cilt, Cilt 1'de, 6. basım, İstanbul, 1980. Turan'ın "The Idea of World Domination among the Medieval Turks" adlı eserinde özetlenmiştir, *S* 4(1955): 77-90.

Uluçay, Çağatay, *Saruhan Oğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar,* 2 cilt, İstanbul, 1940-46.

Ursinus, Michael, "Byzantine History in Late Ottoman Turkish Historiography", *BMGS,* 10(1986): 211-22.

--- "From Süleyman Pasha to Mehmet Fuat Köprülü: Roman and Byzantine History in the Ottoman Historiography", *BMGS* 12(1988): 305-14.

--- " 'Der schlechteste Staat': Ahmed Midhat Efendi (1844-1913) on Byzantine Institations", BMGS 11(1987) :237-43.

Uzunçarşılı, I. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri,* Ankara, 1937.

--- *Çandarlı Vezir Ailesi,* Ankara, 1974.

--- "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, 724 Rebiülevvel-1324 Mart", *Belleten* 5(1941): 277-88.

--- "Orhan Gazi'nin Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa için Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı", *Belleten* 27(1963) :437- 51.

--- *OsmanlıTarihi,* Cilt 1, Ankara, 1947.

--- "Osmanlı Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanın Ehemmiyeti ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", *Belleten* 3(1939): 99-106.

Varlık, Çetin, *Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429),* Ankara, 1974.

Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* Berkeley, 1971.

--- "The Decline of Medieval Hellenism. . . ." *Greek Orthodox Theological Review* 27(1982): 225-85. 1971 tarihli kitabı hakkındaki eleştirilere cevaptır.

--- "Evidence of Human Sacrifice among Early Ottoman Turks" *Journal of Asian History* 5 (1971): 140-46.

Werner, Ernst, *Die Geburt einer Grossmacht—Die Osmanen (1300-1481): Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus,* genişletilmiş 4. basım, Vienna, 1985.

--- "Panturkismus und einige Tendenzen moderner türkischer Historiographie", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 13(1-965): 1342-54.

Werner, E., ve K.-P. Matschke, ed., *Ideologie und Gesellschaft im hohen und späten Mittelalter*, Berlin, 1988.

Wittek, Paul, "De la défaite d'Ankara a la prise de Constantinople", *Revue des Études Islamiques* 12(1938): 1-34.

--- "Deux chapitres de l'histoire des turcs de Roum", *Byzantion* 11(1936): 285-319.

--- *Das Fürstentum Mentesche: Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jahrhundert,* Istanbuler Mitteilungen, 2. basım, İstanbul, 1934.

--- *The Rise of the OttomanEmpire,* London, 1938.

--- "Le rôle des tribus turques dans l'empire ottoman", in *Mélanges Georges Smets,* ss. 665-76. Brussels, 1952.

--- "Der Stammbaum der Osmanen", *Der Islam* I4(1925):94-100.

--- "The Taking of the Aydos Castle: A Ghazi Legend and Its Transformation", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb,* ed.: G. Makdisi, 662-72. Cambridge, Mass., 1965.

Wolff, Robert Lee, "Review of G. G. Arnakis, *Hoi protoi othomanoi*", Speculum 26(1951): 483-88.

Woods, John, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis and Chicago, 1976.

Yerasimos, Stéphane, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, 1990.

Yınanç, Mükrimin H., *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri,* Cilt 1, *Anadolu'nun Fethi,* İstanbul, 1944.

Yınanç, Refet, *Dulkadir Beyliği,* Ankara, 1989.

Yörükân, Yusuf Ziya, "Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952): 137-60.

Yüce, Kemal, *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar,* Ankara, 1987.

Yücel, Yaşar, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I: Çoban-oğullan Beyliği, Candar-oğullan Beyliği, Mesalikü'l-ebsar'a Göre Anadolu Beylikleri,* gözden geçirilmiş 2. basım, Ankara, 1991.

--- *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II: Eretna Devleti, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Mutahharten ve Erzincan Emirliği,* Ankara, 1989.

Zachariadou, Elizabeth A., "The Emirate of Karasi and That of the Ottomans: Two Rival States." *OE,* 225-36.

--- "Marginalia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)", *WZKM* 78(1988): 195-210.

--- "The Neomartyr's Message", *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies,* 8(1990-91): 51-63.

--- "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siècle", *Byzantinische Forschungen* 12(1987):223-31.

--- "Pachymeres on the 'Amourioi' of Kastamonu", *BMGS* 3(1977): 57-70.

--- "S'enrichir en Asie Mineure au XIVe siècle", *Hommes et richesses dans*

l'empire byzantin, Cilt 2, *VIIIe-XVe siècle,* ed.: V. Kravari, J. Lefort, ve C. Morrison, ss. 217-24, Paris, 1991.

--- *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415),* Venice, 1983.

--- "Yahshi Fakih and His Menakib", *Proceedings of the Turkish Historical Association Congress, 1989.*

Dizin

A

Abbasiler XV
Abdal 144, 202
Abdülaziz (Bedreddin'in büyükbabası) 202
Abdülaziz (İranlı yazar) 193
Abdülaziz (rüya yorumcusu) 224
Abdülhamid II., 251
Ahi 9, 53, 145, 186, 254, 265, 274
Ahi Evren 9, 145, 186, 265, 274
Ahmedi 277
Akdağ, Mustafa 43, 67, 68, 92, 255, 273
Akkoyunlu 109, 147, 194, 222, 259, 286
Aksarayî 221
Akşemseddin 136
Alaeddin,
  Orhan'ın kardeşi 106, 163, 183, 198, 229, 230, 244, 257, 273
  Selçuklu Sultanı 106, 163, 183, 198, 229, 230, 244, 257, 273
Alanya 8
Alexios III (Trabzonlu İmparator) 109
Al-Umari 252
Anadolu 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 27, 30, 40, 41, 42, 43, 44, 53, 54, 55, 59, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 83, 84, 85, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 112, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 131, 133, 134, 136, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 149, 164, 173, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 191, 193, 194, 195, 197, 199, 206, 207, 208, 213, 216, 217, 220, 223, 224, 226, 227, 229, 232, 235, 236, 243, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 259, 274, 276, 278, 281, 286, 287, 288
Anadolu'ya göçler 2, 7, 10, 24, 43, 67, 85, 102, 164, 173, 177, 236, 250
Andronikos II 220, 225, 253, 256
Andronikos III 220, 225, 253, 256
Ankara Savaşı 24, 145, 148
anlatısal tarih 59
Annales 59, 90, 277
anonim tevârih derleyicileri 163
anonim tevârihler 149
Antarname 101
Arapça 40, 41, 101, 145, 149, 182, 211, 212, 252
Araplar 28, 29, 190, 262
Arık, Fahriye 91
Arnakis, George G. 63, 64, 65, 66, 74, 75, 81, 91, 92, 196, 273, 287
Artuhi 107, 108, 128
Artuk, İbrahim 41, 95, 181, 273, 282
Âşık Paşa 117, 145, 156
Âşıkpaşazâde 41, 80, 157, 269, 281
Aşkar 102, 182
askerî mantık 125, 228
Aspurça Hatun 181
Aya Sofya Kilisesi 113
Aydınoğlu, Mehmed Bey 110, 111, 112, 119, 121, 122, 123, 139, 184, 192, 222, 233, 255, 274
Aydınoğlu ailesi 139

Aydos Kalesi 111, 159, 161
ayyârûn 82, 173
Aziz George 117
Aziz Haralambos 117

B

Babailer 186
Babailer İsyanı 186
Baba İlyas 6, 116, 117, 118, 119, 168, 186, 187
Babinger, Franz 52, 185, 194, 198, 202, 271, 272, 273, 274
bâc 160
Bacılar 193
Bafeus Savaşı 219, 226
Bağdat 3, 11, 115, 193
Balabancık 227
Balivet, Michel 191, 192, 273
Bari 3
Barthold, W. 82, 83, 96, 274
Başkırdistan 66
Batatzes 22
Battalname 107, 182
Bayatlı, Mahmudoğlu Hasan 164
Bayburt 122, 222, 255
Bayezid II 24, 25, 61, 73, 133, 138, 146, 147, 150, 151, 155, 163, 164, 171, 172, 174, 177, 201, 212, 217, 229, 230, 234, 246, 251, 273
Bayezid, Yıldırım 24, 25, 61, 73, 133, 138, 146, 147, 150, 151, 155, 163, 164, 171, 172, 174, 177, 201, 212, 217, 229, 230, 234, 246, 251, 273
Bazin, Louis 252, 274
Bektaşi tarikatı 151
Beldiceanu-Steinherr, Irène 161, 178, 181, 201, 257, 270, 274
Belgrat 244
Belgratlı Münir Efendi 265
Bergama 179, 181
Bey 4, 20, 104, 110, 111, 112, 119, 121, 122, 123, 129, 146, 156, 157, 167, 178, 181, 184, 185, 193, 198, 203, 214, 217, 222, 227, 248, 255, 257, 259, 274, 282, 286
Beyatlı, Yahya Kemal 196
Bilecik 132, 162, 214, 215, 219
Birgi 121, 184
Birinci Dünya Savaşı 10, 49, 63
Bitinya 9, 13, 21, 54, 64, 65, 70, 79, 96, 116, 120, 121, 122, 135, 139, 161, 184, 203, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 221, 225, 226, 228, 239, 255, 256
Bizans 3, 4, 5, 7, 9, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 43, 44, 51, 52, 58, 61, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 76, 89, 94, 99, 101, 107, 108, 112, 113, 114, 127, 128, 136, 139, 140, 161, 166, 180, 188, 189, 190, 198, 202, 204, 211, 214, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 231, 232, 234, 239, 242, 243, 246, 255, 256, 259, 262, 269, 281
Bizans İmparatorluğu 3, 4, 61, 67, 112, 189, 204, 226, 227, 232, 256
Bizanslılar 68, 88, 112, 113, 123, 190, 213
Bizanslı yazarlar 139
Blake, Robert P. 53, 89, 252, 282
Bodin, Jean 48
Bosna 28, 29
Bryer, Anthony 183, 184, 188, 189, 195, 275
Bulgaristan 28
Burhaneddin, Kadı 193, 195, 288

Bursa 14, 21, 64, 65, 75, 81, 98, 122, 202, 205, 213, 227, 228, 247
Busbecq 50, 88

C

Cakü Bey 217
Cantemir, Dimitrie 202
Cantor, Norman 16, 41, 276
Captain Ferando 94, 257, 270, 272
Castro, Américo 27, 28, 42, 273
Cem, Sultan 113, 150, 164, 165, 212, 231, 244, 245, 246, 247, 258, 259
Cengiz Han 11, 13, 216
Cengiz İmparatorluğu 2
Cengizliler 202, 229
Cezayir 129
Charalambos, Saint 185
Cihad 94, 124
Coşan, Esad 186, 187, 198, 270

Ç

Çaka Bey 4, 282
Çandarlı, Ali Paşa 21, 24, 25, 150, 155, 170, 171, 172, 218, 234, 242, 243, 286
Çandarlı ailesi 24, 171, 234
Çandarlı Halil Paşa 150, 155
Çandarlı Kara Halil 21, 172, 234
Çelebi, Abdülvasi 143, 195
Çelebi, Arif 121
Çelebi, Elvan 116, 117, 118, 156, 185, 195, 218, 253
Çelebi, Gazi 121, 123,
Çobanoğlu, ailesi 120, 202, 219

D

Danişmend Gazi, Melik 101, 102, 178
Danişmendliler 5, 71, 84, 102
Danişmendname 101, 105, 106, 107, 108
Dede Korkut 108, 109, 146, 188, 195, 270
Dehhanî 145
De la legislation 48
Deny, Jean 252
De Vries-Van der Welden Eva 276
Devşirme 276
Die Geschichte des osmanischen Reiches 87
Diehl, Charles 52, 88, 276
Digenis Akritas 127, 128, 188, 271, 278
Dimetoka 176, 202
Doğu Roma İmparatorluğu 3
Douglas, Mary 128
Dumézil, Georges 45, 87, 199, 276
Dündar, vakası 162, 163, 164, 165, 167, 168, 179, 197, 198, 209, 210
Düsturname 104, 110, 111, 112
Düsturnâme 116, 184

E

Ebamüslimnâme 101
Ebu'l-hayr-i Rumî 113
Ebu Müslim 101, 104
Ebussuud Efendi 265, 288
Eco, Umberto 143
Edirne 201, 245, 246, 247, 259, 280, 283
Efromiya 107, 108, 128
Elbistan Savaşı 120
El Cid 201
el-Herevî 183
Elizabeth A. Zachariadou 41, 181, 257, 288
Ellisaeus 140
Emecen, Feridun 94
Emir 145, 177, 202, 219

Emir Süleyman 145
Emir Sultan 177, 202
Emirlik 19,21, 22, 24, 25, 71, 120, 220, 226, 227, 229
Enverî 110, 270
Erdebilli Şeyh Safiyüddin 10
Ertuğrul 46, 67, 78, 98, 117, 148, 149, 162, 164, 165, 166, 185, 195, 197, 198, 199, 209, 210, 211, 212, 217, 250, 251, 252, 273, 281
Erzi, Adnan 252, 277
Evlilik 219
Evrenos 117, 185, 261

F

Fakihler 161, 170, 199, 228
Fas 255
Feodal sistem 23, 33, 69
Ferando, Captain (Kaptan) 129
Fetret Devri 24, 156, 158, 195, 269
Fevbre, Lucien 90
Firdevsî 198, 270, 271
Foss, Clive 161, 197, 254, 255, 256, 277
Frenk 4
Frenk şövalyeleri 4

G

Galatalı Cafer 249
Garibnâme 145
Gaza 65, 66, 67, 70, 73, 74, 85, 90, 94, 99, 102, 109, 126, 129, 134, 141, 168, 169, 171, 205, 215, 245
Gazi Baba 117
Gazi destanları 108, 128
Gazi Rahman 7
Gelibolu, (Osmanlılar tarafından alınışı) 22, 23, 173, 174, 202, 232, 241
George, Saint 63, 91, 94, 117, 182, 185, 192, 279
Germiyan Beyliği 184, 211
Germiyan hanedanı 165, 211, 218, 228, 233
Geyikli Baba 79
Gibbon, E. F. 87
Gibbons, Herbert 12, 13, 50, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 80, 88, 152, 196, 212, 223, 278, 279
Giese, Friedrich 41, 53, 89, 181, 190, 198, 200, 251, 254, 255, 258, 269, 278
Giovanni Maria, Angiolello 269
Gırnata 26
G. Lewis 197, 282
Gökalp, Ziya 90
Gökyay, Orhan Şaik 89, 183, 239, 258, 270
Gölpınarlı, Abdülkadir 87, 118, 186, 198, 271, 278
Greenblatt, Stephen J 114, 185, 278
Gregoras, Nicetas 76, 184, 191, 270
Grousset 52, 88
Gündüz 163, 164, 165, 166

H

Hacı Bektaş 9, 46, 47, 87, 117, 118, 146, 151, 165, 166, 176, 177, 185, 186, 193, 198, 212, 224, 236, 240, 265, 270
Hacı İlbeği 164, 178, 202, 239
Haçlı Seferleri 88
Halilnâme 148, 195
Hammer-Purgstall, Joseph von 48, 87, 278
Hamza, (Hz. Muhammed'in amcası) 101, 102, 146, 182, 183
Hamzaname 102

Hamzavî 146, 194
Harmankaya 44, 216, 278
Harun, Seyyid 193
Hatun, Nilüfer 60, 109, 181, 183
Hayreddin Paşa, Barbaros 171
Heterodoksi 79
Hindistan 28, 42
Hıristiyanlar 117, 166, 208, 214, 215
Hıristiyanlarla ortak azizler 111, 112, 217
Hızır Bey 101, 102, 104, 106, 107, 122, 143, 144, 146, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 188, 193, 201, 202, 233, 257, 258, 265, 269, 270, 272, 274, 277
Hopwood, Keith 131, 189, 279
Horasan 82, 83, 176, 177, 236
Horasan gazileri 82
Houtsma, M. Th. 53, 64
Huart, C. 53, 200, 279
Hüdavendigar 273
huruc 182
Hüsameddin 120
hutbe 197

I

III. Ahmed 247
II. Kılıç Arslan 122
II. Mahmud 95, 283
II. Mehmed, Fatih Sultan 12, 25, 56, 73, 136, 149, 150, 161, 162, 167, 176, 229, 231, 243, 244, 246, 258, 263
II. Murad 22, 24, 60, 147, 157, 171, 173, 177, 178, 181, 195, 196, 230, 231, 237, 238, 242, 243, 250, 261, 269, 270, 273, 283
II. Mustafa 247
II. Osman 246
I. Mehmed 24, 95, 147, 148, 195, 230, 283
I. Mesud 4
I. Murad 22, 24, 60, 147, 157, 171, 173, 177, 178, 181, 195, 196, 230, 231, 237, 238, 242, 243, 250, 261, 269, 270, 273, 283
Iorga, Nicolae 49, 52, 87, 88, 89, 242, 273, 280
Iréne Beldiceanu-Steinherr 161

İ

İberya 25, 26, 27, 28, 42, 201
İbn Haldun 22, 23, 200
İbni Arabşah 138, 253
İbni Batuta 227
İbni Kemal 163, 166, 167, 175
İbni Sina 95
İlhanlılar 67, 183, 253
İlk Osmanlılar 15, 123, 153
İnsan kurban etme 95
İran 56, 82, 98, 234
İskendernâme 145
İslam 1, 2, 10, 11, 13, 14, 15, 40, 43, 47, 64, 67, 69, 70, 76, 77, 82, 83, 90, 96, 98, 100, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 134, 140, 145, 146, 151, 153, 157, 169, 173, 175, 184, 185, 188, 206, 212, 223, 234, 235, 252, 253, 256, 264, 275, 284
İspanya 26, 27, 28
İstanbul 7, 18, 25, 26, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 61, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 110, 113, 130, 136, 149, 150, 154, 155, 161, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202,

243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287
İstanbul'un fethi 161
İznik 4, 7, 21, 65, 71, 190, 225, 256
İzzeddin 105, 106, 183

J

Jennings, Ronald C 76, 77, 94, 95, 191, 196, 280
Johnson, Samuel 47, 87, 188, 280
Joseph von Hammer-Purgstall 48, 87

K

Kabilecilik 205
kadıasker 172, 237
Kadılar 21, 161, 228
Kantakouzenos, John 139, 183, 184
Kantakuzenos 22, 76, 111, 112, 129, 161, 191, 232, 257
Kan Turalı 108, 109, 110, 128
Kanuni Sultan Süleyman 129, 140
kapak modeli 28
Kapıkulu 246
Kara, Rüstem 21, 171, 172, 173, 234, 285
Karacahisar 160, 161, 169
Karakeçili 210, 251
Karakoyunlu 209, 286
Karaman 138, 193, 251, 272
Karamanî Mehmed Paşa 149, 158
Karesi savaşçıları 178
Kastamonu 92, 120, 181, 187, 198, 254, 288
Katalan paralı askerleri 256
Kayı sembolü 250
Kayı soyu 73
Kervansaray 8
Keykavus, II. İzzeddin 105
Keykubad, Alaeddin 106
Kili ve Akkirman zaferleri 149
Kıpçak etkileri 92
Kızılbaş 144
Kızıl Deli 176, 178, 179, 202
Knolles, Richard 47, 48, 87, 271
Kolonizasyon (Osmanlı siyasetinde) 199, 274
Konya 4, 71, 115, 121, 194, 221, 251, 272, 274
Köprühisar (village) 167
Kösedağ 7
Köse Mihal 60, 129, 241
Kramers, J. H. 53, 89, 282
Kronik yazarları 172
Kronikler 1, 65, 67, 71, 76, 112, 124, 132, 135, 141, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 195, 196, 199, 202, 209, 210, 217, 222, 229, 232, 233, 241, 251
Kütahya 121, 187, 211
Kutsal Savaş ideolojisi 15

L

Laiou, Angeliki E. 253, 256, 282
Lala Şahin Paşa 134, 135
Lamprecht, Karl 49
Langer, William L. 53, 89, 252, 282
Langer William L. 89
Laskarit hanedanı 216, 225
Lefort, Jacques 161, 197, 282, 288
Leh ve Macar mülteciler 140
Les origines de l'empire ottoman 54, 89, 90, 200, 277, 279, 281

Leunclavius 168
Lewis, G. 183, 188, 191, 194, 195, 196, 200, 270, 280, 283
Lindner, Rudi Paul 41, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 94, 95, 96, 139, 152, 153, 158, 160, 161, 168, 181, 191, 194, 196, 199, 223, 224, 225, 250, 256, 282

M

Machiavelli, Niccolo 48
Mahdi, Muhsin 95, 283
Mahmud Paşa 110
Malatya 5, 102, 136
Malazgirt 3, 5, 44, 100, 101
Malkoçoğlu ailesi 261
Marksizm - Leninizm 69
Marmara havzası ekonomisi 67
Marquart, J. 53
Massignon, Louis 53, 192
Mehmed, Çelebi XXI, XXII, 195, 230
Mehmet Fuat 54, 89, 286
Ménage 153, 158, 161, 175, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 251, 259, 283
Menakibü'l-kudsiye 116, 117
Mengli Giray 244
Menkabeler 4, 17, 39, 112, 114, 142, 145, 156, 158, 161, 190
Menteşe Beyliği 55, 57, 71, 89, 181
Mevlana, Celaleddin Rumi 9, 91, 121, 145
Mevlevi tarikatı 121
Mihaloğlu Ali Bey 248
Mihaloğlu Mehmed Bey 157
Miryakefalon 5
Misafirperver 135, 136
Mizrab 101
Moğol barışı 7, 41, 181, 257, 288
Moğollar 7, 41, 67, 213, 255, 269, 286
Momen, Moojan 186
Moravcsik, Gyula 139, 191, 251, 283
Mordtmann, J. H. 53
Mottahedeh, Roy 223, 255, 283
Mübarizeddin 121
Muhammed el-Kâim 255
muluk al-tavaif 26
Müneccimbaşı 168
Müslüman-Arap orduları 6
Müslüman Türk toplumu 142
Mustafa Düzmece 44, 62, 67, 92, 141, 157, 242, 247, 273, 277
Mustafa Kemal 62, 141
Muzaffereddin, Yavlak Arslan 120, 187

N

Naci, Muallim 251
nasırü'l-guzat 121
Nasreddin, Hoca 9
Neşri 195, 271
Niğbolu Savaşı 146
Nogay, Prens 67
Noyan, Bedri 87, 198, 271

O

Oğuz lehçesi 2, 3
Orhan Bey 178, 181, 257, 286
Orta Asya 2, 9, 14, 82, 208, 216
Osman Bey 20, 121, 203
Osman'ın rüyasını 224
Osman'ın Şeyh'e bağışları 219
Osmanlı ailesi 170, 212, 245
Osmanlı Devleti 1, 5, 13, 16, 28, 45, 49, 50, 52, 54, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 88, 94, 96, 110, 130,

138, 141, 144, 145, 148, 151, 170, 173, 174, 180, 203, 206, 234, 237, 240, 243, 248, 262, 264, 265, 278
Osmanlı donanması 184
Osmanlı hanedanı 11, 151, 176, 180, 204, 206, 237, 262
Osmanlı Hanedanının Tarihleri 174
Osmanlılar 1, 2, 3, 6, 12, 15, 20, 21, 22, 23, 45, 48, 65, 67, 72, 75, 76, 78, 79, 84, 92, 96, 99, 112, 116, 123, 139, 143, 146, 147, 153, 179, 197, 199, 201, 203, 206, 207, 209, 217, 219, 220, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 236, 244, 251, 280
Osmannâme 132

P

Pachymeres 76, 99, 181, 187, 190, 198, 219, 254, 288
Paflagonya 53, 99, 219, 226
Palaeologus, Michael 225
Palamas, Gregory 139, 140, 191, 273, 284
Pazarlu Beğ 257
Petropoulos, Elias 35
Philadelphia, Alaşehir 215, 284
Philanthropenos, Alexios 215
Pir Sultan Abdal 144, 202
Plethon 140, 192
Polo, Marco 7

R

Romalılar 1, 12, 199
Romulus 1, 10
Rum gazileri 2, 5, 44, 61, 107, 117, 129, 176, 217, 245, 246, 250, 274

S

Sahlins, Marshall 10, 41
Saltuk 10, 102, 104, 113, 114, 146, 176, 193, 244, 245, 246, 258, 259, 265, 284, 288
Saltukname 102, 104, 113, 115
Samsa Çavuş 210
Sarı Saltuk 10, 102, 104, 113, 114, 176, 193, 244, 246, 258, 259, 265, 284, 288
Sasa Bey 110, 111, 121
Selahattin Eyyubî 215
Selcen Hatun 109
Selçuklular 5, 6, 40, 41, 43, 71, 145, 193, 208, 213, 218, 251, 257, 286, 287
Senkretizm 20
Seyyid Ali Sultan, Velayetnamesi 176, 201, 233, 257, 274
Seyyid Battal Gazi 101, 102, 104, 106, 107, 122, 146, 182, 183, 193
Sınıf çatışması 69
Sınır anlatıları 132, 176, 193, 197

Sinop 8, 121
Sisiya 106
Sofya 113, 161, 196
Sovyetler Birliği 66
Stone, Lawrence 15, 41
Sufi 10, 11, 224, 236
Süleyman Paşa 177, 286
Sultan Selim 10, 41
Sultan Veled 12, 27, 50, 110, 113, 119, 129, 140, 144, 145, 155, 165, 171, 176, 177, 195, 201, 202, 212, 231, 233, 244, 245, 247, 249, 251, 257, 269, 273, 274
Sultanlık 180

Ş

Şah İsmail 119, 193
Şahruh 230
Şamanizm 78, 79, 80, 95, 118, 153, 280
Şeyh Bedreddin 186, 202, 258, 278
Şeyh Ebül Vefa 187
Şiiler 186
Şükrullah 149, 158, 165, 175, 209, 250

T

Taceddin Kürdî 218
Taeschner, Franz 181, 192, 193, 197, 252, 258, 270, 271, 272, 285
Takvimler 195
tarihî takvimler 149
Tarsius 181, 192, 193, 197, 252, 258, 270, 271, 272, 285
Taşköprüzâde 79, 134
Tatarlar 217
Tekfur 111
Tekin, Şinasi 94, 183, 188, 190, 194, 272, 286
Tevârih-i Âl-i Osman 169, 174, 176, 271
tevârih yazarları 155, 164
Timur 11, 24, 133, 137, 145, 147, 148, 172, 202, 216, 217, 230, 251, 271
Timurlular 145, 149, 202
Todorov, Nikolai 43, 88, 286
Togan, A. Zeki Velidi 66, 67, 91, 92, 210, 251, 254, 255, 286
Toktagu Han 67
Trabzon 26, 43, 108, 122, 189, 283
Truva 12
Truvalılar 12, 47
Tuğrulşah, Melik Mugiseddin 122
Turahanoğlu 261
Turan, Osman 40, 43, 185, 195, 198, 257, 269, 271, 286
Türkçe isimler 139, 212, 245
Türkiye 5, 8, 40, 41, 43, 62, 63, 66, 68, 90, 91, 92, 93, 95, 152, 181, 186, 247, 251, 255, 257, 269, 277, 282, 284, 286, 287, 288
Türkiye Cumhuriyeti 91, 247
Türk karşıtı ittifak 25
Türkler 4, 14, 28, 29, 43, 47, 51, 52, 60, 61, 67, 68, 71, 131, 216
Türkmen aşiretleri 6
Türkmenler 182, 183, 250, 285
Türk milliyetçiliği 13

U

Uç anlatıları 99, 124, 134, 222, 234
Uç beyleri 20 121, 150, 163, 212, 214, 237, 238,242, 243, 248
Uç kültürü 14, 17, 24, 122
Ulema 212
Ulu Cami 226
ulusal tarih yazımı 28, 32, 35, 42, 148, 153, 160

Umur Bey 104, 110, 111, 112, 121, 123, 129, 146, 184, 222, 227, 255, 274
Uruç bin Âdil 257, 272
Uzunçarşılı, İ. H. 91, 94, 181, 182, 186, 187, 198, 250, 251, 257, 267, 283, 286
Uzun Hasan 147, 194

Ü

Ümmühan Hatun 183

V

Vakıf 44, 278
vassallık 243
Vefaî 116, 218, 240
Vietnam Savaşı 73
Voltaire, F. M. A. 45
Vryonis, Speros 40, 68, 80, 92, 95, 185, 190, 275, 287

W

Werner, Ernst 69, 92, 93, 287
Wittek, Paul 14, 15, 17, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 129, 141, 159, 161, 181, 184, 188, 192, 197, 198, 257, 279, 287

Y

Yahşi Fakih 148, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 164, 170, 197, 209, 210, 214, 230, 253, 258
Yahudiler 117
Yarcânî 193
Yarhisar 219, 257
Yazıcıoğlu, M. S. 186, 197
Yazıcızâde 146, 149, 195, 197, 209, 250, 272
Yeniçeriler 247
Yenice Vardar 117
Yerasimos, Stéphane 161, 196, 197, 251, 259, 287
Yinanç, Mükrimin Halil 43, 252
Yönetici sınıf 5, 51, 238
Yunanlılar 28, 131
Yunus Emre 7, 9, 144, 278

Z

Zeki Velidi Togan 66, 92, 255
Zerdüşt 67

İki Cihan Âresinde, küçücük bir uç beyliğinin, kendisini dünya Müslümanlarının lideri ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun vârisi olarak gören, merkezîleşmiş bir imparatorluk hâline dönüşmesinin izini takip ederek, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu meselesine yeni ve oldukça orijinal bir bakış açısı sunar. Cemal Kafadar, hem Orta Çağ hem de modern tarih yazıcılığını titiz bir şekilde analiz ederek, Anadolu ve Balkanlardaki iktidar mücadelesinde, etnik, kabilevî, dilsel, dinî ve siyasî mensubiyetlerin nasıl karıştığını ve yeniden düzenlendiğini gösteriyor.

"Osmanlı'nın kökenleri konusunun son elli yılda yapılmış ilk büyük yeniden incelenmesi."

Cornell Fleischer, Chicago Üniversitesi

"Kafadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşuna dair çeşitli anlatıları ve inşaları ustaca ortaya koymuştur... Ayrıca, konu hakkındaki tarihçiliğin durumu hakkındaki açıklamasını, yeni birincil kaynaklarla ve iyi bilinen kaynaklara getirdiği yepyeni yorumlarla çok değerli ilaveler yapmıştır."

John E. Woods, Chicago Üniversitesi

"Kafadar, Osmanlı devlet inşasının 13. yüzyıl sonları ile 1453 yılı arasındaki öncü evresiyle ilgili bu itinalı ve ufuk açıcı tartışmayla, Osmanlı çalışmalarına mükemmel bir katkıda bulunuyor... Tarih, milliyetçilik ve tarihî halk hafızası hakkındaki düşüncelerinin, bir zamanlar Osmanlıların en kadim toprak kazanımları olan Balkan topraklarında gerçekleşen bugünkü kötülükler bağlamıyla doğrudan doğruya uygunluk arz etmesi, onun yaklaşımının genişliğinin ve ciddiyetinin bir ölçüsüdür."

G. R. G. Hambly, Choice

KİTAP

Cemal Kafadar, Harvard Üniversitesi Tarih Bölümü'nde profesördür.

9 789944 722933

Genel Dağıtım

Birleşik Dağıtım Kitabevi

Bayındır Sk. No: 6 / 33 Kızılay - ANKARA

Tel: 0312 431 89 60 Faks: 0312 432 19 65