HALİL İNALCIK

SEÇME ESERLERİ - IX

OSMANLI TARİHİNDE İSLÂMİYET ve DEVLET



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 15

TARİH

PROF. DR. HALİL İNALCIK
OSMANLI TARİHİNDE İSLÂMİYET VE DEVLET

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2016
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
EMRE YALÇIN

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKTÖR
DERYA ÖNDER

DÜZELTMEN
ESEN GÜRAY

DİZİNİ HAZIRLAYAN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: HAZİRAN 2016, İSTANBUL

ISBN 978-605-332-786-8

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL (0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Prof. Dr. Halil İnalcık

Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz VII

GİRİŞ
Din ve Devlet 3
Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği:
Kutadgu Bilig'de Devlet ve Din 13

OSMANLI UC TOPLUMUNDA İSLÂM
Osman Gazî, Uc Toplumu ve Kültürü 33
Osmanlı Ucunda Ahîler, Fakılar, Kalenderî Dervişler 45

PADİŞAHLIK DÖNEMİ: ŞERÎAT VE KANÛN
Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler 57
Kalenderîler ve Devlet: Otman Baba ve Fâtih Sultan Mehmet 85
Halifelik 107

ON YEDİNCİ YÜZYILDA DİNÎ HAREKETLER
Şerîat ve Tasavvuf, Medrese ve Tekke 113
Kadızâdeliler, Bid'atlara Karşı Tasfiyeci
(Puritanist) Vaizler ve Tarikat Erbabı 119
"Zındıklar" 129

TANZİMAT VE MEŞRUTİYET DÖNEMİ (1839-1918),
BATILILAŞMA
Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihî Kökenleri 137
Atatürkçü Düşüncenin Kaynağı Olarak
1890-1914 Türk Aydınlanma Çağı: Garpçılar 147

İSLÂM-HIRİSTİYANLIK TARTIŞMALARI (1354-1662)

Orhan (1324-1362) Zamanında İslâm-Hıristiyanlık Tartışmaları ... 155
Osmanlı Tasavvufu Floransa: Geniston Pletho ... 169
Papa II. Pius'un Fâtih'e Mektubu: *Epistola Ad Mahomatem* ... 171
Kanunî Sultan Süleyman ve Martin Luther ... 185
Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Döneminde Bir Dinî Tartışma (1662) ... 191

OVERVIEW

Islam in the Ottoman Empire ... 197

Notlar ... 211
Kaynakça ... 229
Dizin ... 237

Önsöz

Osmanlı Devleti'nde dinin tarihi üzerinde toplu bir bibliyografya şimdiye kadar meydana getirilmiş değildir. Bu kitapta ele aldığımız konular üzerinde her bölümde en önemli saydığımız kaynak ve incelemeleri göstermeye çalıştık. Beylik döneminde dinî hayatı üzerinde M. Fuad Köprülü'den başlayarak Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Yaşar Ocak, Mustafa Kara ve son olarak da öğrencim Rıza Yıldırım esaslı incelemeler yapmışlardır.*

Beylik döneminde çeşitli derviş grupları üzerinde Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler: XIV-XVII Yüzyıllar*** adlı kitabını, M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı başyapıtını tamamlayan bir temel eser olarak burada zikretmek gerekir.

Osmanlı din ve fikir tarihinde İslâmî tasavvuf düşüncesinin geniş bir literatüre vücut verdiği bilinmektedir. Bu kitapta biz, daha ziyade bu dinî hareketlerin genel tarih ve siyaset bakımından etkileri üzerinde durmaktayız.

---

* Son dönem yazarlarının bu incelemelerinin bibliyografik listelerini yazarların yayınladıkları "yayınlar listesinde" bulabilirsiniz. Son kez, Ahmet Yaşar Ocak'a armağan olarak yayınlanan ciltte, kendisinin bilimsel katkıları üzerinde derli toplu bilgi verilmiştir, bkz. *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. M. Öz ve F. Yeşil, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

** Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler: XIV-XVII Yüzyıllar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.

Bu ciltte, evvelce devlet ve din ilişkileri üzerinde yaptığım birtakım araştırmalar bir araya getirilmiştir. Bu araştırmaları bir başlık altında bu ciltte toplayıp okuyuculara sunmanın yararlı olacağını düşündüm. Ayrıca şimdiye kadar üzerinde durulmamış bir konu olarak eski devirlerden başlayarak *İslâm-Hıristiyanlık tartışmaları* üzerinde araştırmalarımı da ayrı bir bölüm halinde burada ilk kez yayınlamaktayım.

Değerli dostlarım Ahmet Yaşar Ocak'ın ve Rıza Yıldırım'ın kitabın hazırlık dönemindeki işbirliğini burada şükranla anmalıyım. Her zaman olduğu gibi yardımlarını gördüğüm öğrencim Tayfun Ulaş'a ve Ali Işık'a, sekreterim Birsen Çınar'a teşekkür ederim.

Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'nın değerli müdürü Ahmet Salcan'a şükran borçluyum. Eseri dikkatle okuyan değerli editör Emre Yalçın'a özellikle teşekkürlerimi burada tekrar etmeliyim.

HALİL İNALCIK
Bilkent, Şubat 2016

GİRİŞ

Din ve Devlet*

İslâmı incelerken temel olarak iki farklı yaklaşım gerçekleştirilmiştir. Dinin sıkı yorumu, yalnızca Kur'an ve Sünnet'te ortaya konulan İslâmın değişmez ve ebedî ilkelerine dayanan bir yorum önermektedir. Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle, "Hâkimiyetin Allah'a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah'ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun bir tek kaynağı bulunduğu" belirtilmiştir. Buna göre, Allah'ın emirleri, insan topluluklarını, devlet de dahil bütün cihanı yönetir.

Başlangıçta belirtmeliyiz ki, bu sıkı Sünnî yorum, İslâmın birliği ve devamlılığı bakımından İslâm tarihi boyunca çok önemli bir rol oynamıştır. İslâm, zaman ve mekân içerisinde birlik ve bütünlüğünü sadece, Şâfi'î, Mâlik ve İbn Taymiyye gibi büyük fakih imamlar sayesinde korumuştur. Kaynaklara sadık şekilde gerçek İslâmın tanımını yaparak onlar, İslâmı, farklı tarihî süreçlerinde karşılaştığı yıkıcı saldırılardan korumuşlardır. Kuşku yok ki İslâm benzersiz bir inanç sistemi olarak devamlılığını ve sağlamlığını, bu

---

* Bu yazının aslı, Prof. İştiyak Hüseyin Kureşî anısına düzenlenen bir konferanslar serisinde Karaçi Üniversitesi'nde okunmuş, daha sonra şu eserde yayınlanmıştır: *Shari'ah, Ummah, and Khilâfah: Lectures*, ed. Yusuf Abbas Haşmî, Karaçi, 1987; yazıyı Türkçeye çeviren Dr. Mehmet Paçacı'ya teşekkür borcunu burada yerine getirmekten mutluyum. Çeviri tarafımdan gözden geçirilmiş, bazı ilave ve değişiklikler yapılmıştır.

çizgiyi canla başla takip eden bu kişilere borçludur. Kanûn yapan, koyduğu kanûnun İslâm Şerîatine uygun olduğundan emin olmak için her zaman kendini, dinî otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir. Bu düşünce okulu, büyük imamların birincil kaynaklara dayanarak getirdiği yorumun dışında herhangi bir yeniliğe, bid'ata izin verilmeyeceğine inanmıştır. M. Birgivî ve Kadızâdeliler, dinde taassubu benimsemişler ve Osmanlı toplumunda tespit ettikleri yirmi bir bid'ata karşı camilerde vaazlarıyla savaş açmışlardı. Bir İslâm devleti olarak Osmanlı Devleti, esas itibarıyla Şerîat'ın üstünlüğü ilkesini izlemiştir. Mesela, bir Hıristiyan devlete kapitülasyon verilirken veya verilmişlerde bir madde değiştirilirken mutlaka şeyhülislâmın fetvası alınmıştır.

Öyle görünmektedir ki ilk Osmanlı sultanları hukukî kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar; daha sonra aynı amaç için şeyhülislâmlık makamını kurmuşlardır. Ancak Osmanlı tarihinin sonraki dönemlerinde, özellikle Fâtih'ten sonra, yönetime ait alanlar, kanûn yapma faaliyeti bakımından sultana özgü sayılmıştır. Bazı özel alanlarda Şerîat ya da dogmatik yorum, çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir.[1] Burada alternatif bir yöntem olarak deneysel (*ampirik*) tarihsel yaklaşım, örf vazgeçilmez bir gerek olarak kabul edilmiştir.

Genel olarak İslâm hukukunda sosyal-tarihsel yöntem, fiilî şartlar ve durumlarla ve belli bir durumun ortaya çıkmasına yol açan süreçlerle ilgilidir. İslâm hukuku Şerîat'ın kapsamını genişletirken bizzat İslâm fukahasının, sosyal muâmelât alanında kıyas ve öteki yorumlarla ampirik yönteme yabancı olmadığını belirtmek gerekir. Fıkıh, İslâm cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani icmâ'ın (*consensus*) uygulanması ile gelişip büyümüştür.

On dokuzuncu yüzyılda *ictihâd* kapısının açılmasını savunan ulemâ ve düşünürler, İslâm hukukunun bu dinamik ilkesini en geniş bir şekilde uygulamaya yöneldiler. Bilindiği üzere, özellikle *icmâ' istihsân* ve *istislâh* ilkelerini savunan ulemâ, Osmanlıların resmî mezhebi olan Hanefî mezhebine mensub idiler. Osmanlı fakî-

hi Muhammed el-Fenârî, *istislâh* ilkesini genişleten ulemâ arasında sayılır. İstihsâna bir misâl vermek gerekirse, Osmanlı şeyhülislâmı Ebussuûd, 16. yüzyılda Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş para vakıflarını onaylamıştır. Bunu yaparken onun gerekçesi, binlerce fakir insanın, ulemânın, öğrencinin ve imaretlerin bundan yararlandığı ve para vakfının kaldırılması halinde Müslüman toplumunun bundan büyük zarar göreceği idi.[2] Böylece, toplumun faydası ilkesi, para vakıflarının Şerîat'ce onaylanmasında kullanıldı. Oysa Hanbelî mezhebinde bir âlim, Mehmed Birgivî, para vakıflarının ribâya bulaştığı ve dolayısıyla Şerîat'a aykırı olduğu gerekçesiyle şeyhülislâma şiddetle saldırdı. Verdikleri hükümlerde ve ıslâhat önlemlerinde çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokratı, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına yanıt vermek için her zaman *istihsân* prensibine, yani Müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine başvurmuştur. Kısacası, özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bizzat ulemâ açıkça, İslâm hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmışlardır.

İslâm tarihinde, en azından belli bir dönemden sonra, yalnız sultanın mutlak yetkisiyle çıkarılan ve uygulanan kanûnlar da mevcut olmuştur. Bağımsız bir hukuk, bağımsız bir siyasi yetkinin varlığını gerektirir. Burada İslâm için temel soru, ayrı bağımsız bir kurum olarak böyle bir siyasi otoritenin İslâmda bir gereklilik olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, temel sorun, gerçekten İslâmî emirlerin, dışarıdan zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Tarihte, bir İslâm cemaatinin ve Şerîat'ın, kendi siyasî otoritesi olmadan bir gayrimüslim devletin yönetiminde varlığını sürdürdüğü dönemler olmuştur; İran'da Mogol İlhanîler dönemi, Rusya ile Avrupa devletlerinin 19. yüzyıldaki koloni yönetimleri gibi. İslâm tarihinde bu soru, dünyevî bir gücün veya devletin varolması şeklinde cevaplanmıştır.

Daha sonraki zamanlarda aynı soru, İslâm ve Müslümanlar için hayati bir önem kazanmıştır. Özellikle Sünnî İslâm, Şî'îlerin ve Haçlıların saldırıları altında büyük bir tehlike karşısında kalınca, güçlü bir hilafet, onu destekleyen güçlü bir devlet, İslâmın hayatta kalması için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki bağımsız sırf dünyevî bir otoritenin oluşturulması, aynı zamanda bağımsız bir kanûn yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelir. Diğer taraftan, Şerîat'ın çözüm için bir kural koymadığı durumlar ortaya çıkmakta idi. Fetvâ kurumu her zaman –özellikle de kamu işlerinde– yeterli değildi. Sultan tarafından verilen hükümler, bazen Şerîat'le uyumlu görünmese bile, sivil otoritenin devamı nihaî olarak Müslümanların hayrı için zorunlu kabul edilerek, uygulama alanına konulmuştur. Bu kurallar, tamamıyla bağımsız bir hukuk konusu olarak, Şerîat ile yan yana mevcut devlet hukuku anlamına gelen *kanun*[3] veya *zevâbit* terimleriyle adlandırılmıştır. Tarihsel olarak, sultanın dinî otoriteye dayanmayan bağımsız egemenliğinin ve bağımsız olarak kanûn yapma faaliyetinin bu gelişimi, 10. ve 11. yüzyıllarda İran'da Büveyhîoğullarının ve Türk Selçukluların fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır. Özellikle Selçuklu sultanının askerî-siyasî otoritesi, o zaman İslâm dünyasının ve hilâfetin içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayati bir zaruret olarak karşılanmıştır. Böylece mutlak otorite ve adalet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı, Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hale gelirken,[4] güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar, Orta-Asya bozkır devletinin beg-kagan ve törü-yasa geleneklerini yürürlüğe koydular ve bunu, Ortadoğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaptılar. Başka bir deyişle, 10. ve 11. yüzyıllarda İslâm topraklarında Türk devletlerinin kurulmasıyla beraber, devlet ve hukuk kavramında, bağımsız sivil otorite ve onun kanûn koyucu gücü lehine derin bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Türk yöneticiler, kamu otoritesi ve bu otoritenin mutlak bağımsızlığı konularında çok duyarlı idiler ve kamu yönetimini daima kendi devlet ve hukuk anlayışları doğrultusunda örgütleme hakkına sahip oldukları kanısını taşıyorlardı. Şekil bakımından kanûnlar, pratikte sultanın emirleri biçiminde çıkmakla beraber, teoride genel kurallar, kanûn olarak yorumlandı ve zaman zaman ulemânın eleştirilerine hedef oldu (Ulug Bey'in Şerîatçilerce katli olayı ve Osmanlılarda Kadızâdeli vaizlerin sebep oldukları kargaşa); fakat genelde, Şerîat'ın ruhuna aykırı olmadıkları iddia

olundu. İslâm dünyasında Osmanlılardan önce derlenmiş gerçek bir kanûn mecellesi bize ulaşmamışsa da temel kuralları formüle eden bu gibi sultanî emirler, Şerîat ile yan yana bir sivil hukuk alanı oluşturmuştur. Bu yeni eğilim, El-Mâverdî (ö. 1058) ve Ebû Mansûr el-Bagdâdî gibi büyük fakîhlerin kitaplarında bir yansıma bulmuştur. El-Mâverdî, Şerîat'ın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumunun iyiliği ve bekası için, dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (*kuvvetu's-saltana veya emâra*) gerekliliğini belirtmiştir.[5] O, birbirinden ayrı şeyler olarak, dinin korunması (*hirâsatu'd-dîn*) ve *siyâsatu'd-dünyâ*'dan söz etmektedir. Başka bir deyişle, burada da, İslâmın ve halkın hayrı prensibi (İslâmî terminoloji ile *istislâh*), bağımsız siyasi otoriteyi ve onun kural koyma gücünü geçerli kılan ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı mantık, sultanın otoritesinin bağımsız niteliğini ve bağımsız kanûn yapma yetkisini savunmak için Osmanlılar zamanında da tekrarlanmış, bu durumu ifade için daima "Şer' ve Kanûn" ve "Dîn ü Devlet" terimleri kullanılmıştır.

Diğer taraftan, siyaset hakkındaki ampirik teoriler, İslâmî olmayan kaynaklara dayanan ahlak ilminin bir bölümünü oluşturan siyâsetnâme, nasihâtnâme gibi bağımsız bir literatür tarzını ortaya çıkarmıştır. Nizamülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si kadar ünlü olmasa da Ziyâeddîn Barnî'nin[6] eseri (yazılışı 1359), İran-Türk saltanat ve hukuk teorisinin dikkat çekici bir ürünüdür. Barnî, İslâm devletinde hükümdarın bağımsız olarak kanûn yapma yetkisine sahip olma gereğini açıklarken, bunu düzenli dinî bir toplum hayatının ön koşulu olarak kabul ederek kâdir-i mutlak bir devlet teorisinden hareket etmiştir. Müslüman halkın bekası, düzeni ve bizzat Şerîat'ın uygulanabilmesi için, mutlak güce sahip bir yöneticinin zorunlu olduğu savunulmuştur. Barnî der ki, İslâmî sünnete aykırı "şehinşâh yönetimi" ancak Husrev Pervîz'in ve eski İran'ın öteki büyük imparatorlarının politikalarını izlemekle sürdürülebilir.[7] Barnî devamla, "Peygamberlik dinin kusursuzluğudur, hükümdarlık ise dünyevi kutluluk ve mutluluğun kusursuzluğudur. Bu iki mükemmellik birbirine karşı ve zıttır; bunların bir araya gelmesi imkân sınırları içinde değildir" demektedir.[8] "Fakat," der, Barnî

"gerçek Kelâm'ın yüceliğini, İslâmın üstünlüğünü, hakikatin gücünü garanti altına almak ve İslâmın düşmanlarını ve karşıtlarını bertaraf etmek ve dinin emirlerini ifa etmek ve otoritesini yerleştirmek için İslâm yöneticilerinin, İran imparatorlarının siyâsetini izlemeleri bir zorunluluk haline gelmiştir."[9]

Sultanın mutlak otoritesi hakkındaki bu ifade, Barnî'nin tüm siyasi teorisi için anahtar niteliğindedir. Soylu bir Türk ailesinden gelen ve Sultan Muhammed bin Tugluk'a danışmanlık yapan Barnî, *Fatâwâ-yi Jahândârî* (hükümet ilkeleri) adlı kitabını, yaklaşık 1359'da yazmıştır. Aligarhlı bilim insanı Muhammed Habîb'e göre Barnî, "Müslümanlar arasında seküler hukuku meşrulaştıran ilk teorisyendir."[10] Aslında Barnî'nin kaynağı, Sultan Gazneli Mahmud (998-1030) zamanında canlanan eski İran saray nasîhatnâme literatürüne kadar götürülebilir. Oldukça benzeri fikirleri, 1071'de Türkçe olarak yazılan *Kutadgu Bilig*'de de bulmak mümkündür. Öyle görünmektedir ki bu iki eser Gaznevî döneminde yazılmış ortak bir kaynağı kullanmaktadır. Bu dönemde İranlı bürokratlar, hilâfetin evrensel egemenlik iddiası karşısında sultanların otoritesini güçlendirmek için dikkatlerini eski İran siyaset teorisine çevirmişlerdi. Pendnâme ve nasîhatnâme türündeki edebiyat, özellikle Türk hanedanlar ve İran etkisi dönemini izleyerek İslâm topraklarında hızla gelişti. Bilindiği gibi Gazâlî de aynı tarzda bir eser (*Kimyâ-yi Sa'âdet*) yazmıştır.

Ziyâeddin Barnî'den bir yüzyıl sonra başka bir Türk tarihçi ve devlet adamı, Tursun Bey, benzeri bir teori üzerinde yorum yapıyordu. Tursun Bey'e göre, "Her insan toplumu, İslâm toplumu da dahil olmak üzere, bekası için sivil bir otoriteyi kabul etmelidir." Ona göre "Siyaset (*siyâse*) hikmete dayanıyorsa, insan tabiatında mevcut bulunan ve iki cihanda, bu dünyada ve öteki dünyada, mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür bir siyaset, ilahî siyaset olarak adlandırılır ve buna namus ya da dindar kişinin diliyle Şerîat denir. Bunun kurucusuna da peygamber denir. Ancak otorite (*tedbîr*) bu düzeyde değilse ve Cengiz Han'ın yaptığı gibi bu dünyada düzen kurmayı başarmak amacıyla sadece akla dayanırsa (*tedbîr-i akl*), buna "sultanî siyaset" (*siyâset-i sultânî*) veya

padişah yasagı (*yasag-i pâdişâhı*) denir. Başka bir deyişle, buna biz örf deriz"[11] (Fâtih'in kanûn niteliğindeki fermanlarını içeren bir mecmuaya, *Kanûnnâme-yi Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî* adı verilmiştir).[12]

Tursun Bey devamla, "İkisinden herhangi birinin gerçekleşmesi kesinlikle bir padişahın varlığına bağlıdır. Dinde kanûn yapıcıya, yani peygambere her çağda ihtiyaç yoktur. Çünkü ilahi hukuk, mesela İslâm, (insanlar arasında) kıyamete kadar dünyevî ve uhrevî uyum için yeterlidir. Ancak padişahın (sivil otoritenin) varlığı her çağda bir zorunluluktur" demektedir. "Dünya işlerine (*maşlaha*) her çağda ilgi gösterilmesi gerektiği için bu dünyanın gündelik işlerini yürütmede mutlak bir yetki (*vilâye*) sahibi bulunmalıdır. Onun otoritesinin yürümesi kesintiye uğrarsa, insanlar en iyi koşullarda yaşamayı sürdüremezler ve belki de hepsi yok olur."[13]

Tursun Bey, Barnî ile tam bir uyum halinde, İslâm dünyasında çok önceden oluşturulmuş bir görüşü ifade etmekte; Şerîat'ın ve İslâm toplumunda barış ve refahın sivil bir otoritenin varlığına dayanması gerektiği teorisini dile getirmektedir. Barnî'nin siyasette mükemmel hükümdarlar olarak, İran hükümdarlarıyla Türk hanlarını yan yana zikrettiği belirtilmelidir. İslâm devlet kavramına Türk katkısı, sadece sultanın otoritesinin mutlak şekilde bağımsızlığı noktasında değil, aynı zamanda genel hukuk ve adaletin yorumlanmasında da kendini gösterir. MÖ 8. yüzyıla kadar giden en eski kaynaklarımıza göre, Orta-Asya Türk hükümdarlığı, *kaganın* tahta oturduğunda ilan ettiği *törü* veya *yasa*ya, yani imparatorluğun düzenini belirleyen bir temel kanûna dayanmaktaydı. Başka bir deyişle, hükümranlık otorite ve gücünün, *törü* veya *yasa*nın ilanıyla oluştuğuna inanılmıştır. Bunun yazılı kanıtı, Orhon Kök Türk yazıtlarında tekrar tekrar ifade edilmiştir.[14] Aynı uygulamaya yüzyıllar sonra, Osmanlı sultanı, İstanbul Fâtihi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu II. Mehmed'in hükümdarlığında da (1451-1481) tanık olmaktayız. II. Mehmed, kendi devletinin temel kanûnları olarak biri devlet düzenini, öteki tebaanın statüsünü belirleyen iki kanûnnâme ilan etmiştir.[15] Bu kanûnnâmeler, doğrudan doğruya herhangi bir Şerîat ilkesini içermemektedir; sa-

dece imparatorluğun kamu kurumlarının oluşturulmasını ele almaktadır.

İran hükümdarlık teorisi ile yan yana Türk devlet ve hukuk kavramının erken bir devirde, Karahanlı hakanı için bir öğüt kitabı olarak 1071'de yazılan *Kutadgu Bilig*'de açıklandığına yukarıda değindik.[16] *Kutadgu Bilig* sık sık hükümdarlığın *törü* üzerinde oturduğunu belirtir.[17] Hükümdar, saltanatını ve halkını iki temele göre örgütler. Ona göre, "Bir saltanatı iki şey oluşturur: hikmet ve törü." Başka bir yerde Yusuf, "Hükümdarlık iyidir, fakat *törü* daha iyidir" der. Türk devlet kavramında kaganın törüsü, *kut*tan ayrı düşünülemez. Hükümdar olabilmek için Tanrı'nın *kut*una mazhar olmak gerekir. Egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, İslâmî dönemin egemenlik kavramı ile (zıllullâh - Tanrı'nın dünya yüzünde gölgesi) özdeşleştirilmiş ve Türk-İslâm sultanlıklarında sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, Türklerle beraber siyaseten çökmekte olan İslâm dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme kazandırmıştır. Zaman içinde, İslâm devletini yeniden örgütleyen ve Şerîat'ın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak sultanî kanûnlar, İslâm toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir.

Bunun en gelişmiş şekli, İslâm devletinin en merkeziyetçi ve otokratik örneği olan Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşmiştir. Bugün Türkiye'nin, seküler siyasi sistemle yönetilen tek İslâm ülkesi olması ve diğer İslâm ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını söylersek abartmış olmayız. Tarihte Türk devlet geleneğini temsil eden hanedanlar yönetimindeki bazı İslâm topluluklarının da, bir bakıma, benzeri bir deneyimden geçtiklerini söylemek mümkündür.

Kim toplamış olursa olsun, *Tüzükât-i Timurî* gibi eserler, eski Türk-Mogol devlet geleneği ile ilişkilendirilebilir ve Fâtih Sultan Mehmed'in kanûnnâmeleri ile karşılaştırılabilir. *Kutadgu Bilig* gibi temel olarak eski İran geleneğini izleyen *Âyîn-i Ekberî* de form ve işlev bakımından aynı kategoriye yerleştirilebilir.

Devlet hukukunu oluşturmaya gelince, bu süreç üç kaynağa indirgenebilir. İlkin, çoğu kanûn veya kanûnnâmeler, kaynağı bakımından nesiller boyunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve âdetleri esas almaktadır.[18] Hükümdarın yaptığı, sadece bunlara hukukîlik kazandırmaktan ibarettir. Böylece sultanın örfü yahut dünyevi otoritesi, yerel âdetleri devlet hukukuna çeviren anahtar etmendir. İkinci olarak, hükümdarın egemen gücü, eski İran ve Türk kaynaklarından gelen uygulama ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekteydi. Üçüncü olarak, günün ihtiyaçlarına cevap veren fermanlar, genel kurallar içerdiği zaman birer kanûn niteliği kazanıyordu (bunun için en iyi misal, R. Anhegger'le beraber yayınladığımız *Kânûnnâme-yi Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî*'deki kanûn-fermanlar ve yasaknâmelerdir).

Öyle görünmektedir ki Hindistan'da kurulan Müslüman Türk devletleriyle Osmanlı İmparatorluğu arasında bir paralellik vardır. Her ikisinin de Orta-Asya Türk devletlerine çıkan aynı köklere sahip oldukları hatırlanırsa, bu paralellik oldukça tabiidir. Hindistan'da Yeni-Çağ'da büyük bir imparatorluk kuran Babur'un Timur soyundan geldiği, anılarını Türkçe yazdığı hatırlanmalıdır.

Burada Osmanlıların ve onlardan önceki öteki Türk devletlerinin, halkın "maslahatı" alanında ortaya çıkan sorunlara, örf, âdet ve hükümdarın otoritesine dayanan kanûnları kullanarak nasıl çözüm bulabildiklerini göstermeye çalıştık. Ancak İslâm devleti olarak onların hepsi, önceden prensip olarak her hususta Şerîat'ın üstünlüğünü kabul etmiştir. Osmanlı Kanûn-i Esâsi'si "devletin dîni dîn-i İslâm'dır" derken, öbür taraftan bürokratlar, Fransız kanûnlarını tercüme edip uygulamakta, bunu din ve devletin selâmeti için yaptıklarını ileri sürmekteydiler.

Özetlemek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu ve daha önceki Müslüman devletlerinde kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız bir kanûn koyma faaliyeti bir zaruret olarak, yeni bir İslâmî kurala, istislâh ve istihsân kuralına göre meşrulaştırılmıştır.

Şerîat'ın uygulanması, bir ulul'l-emrin, yani emir sahibi bir siyasi otoritenin varlığını gerektirdiği için ulemâ, siyasi iktidarın sağlamlaştırılması doğrultusunda gerekli kanûnları İslâm devleti-

nin zaruri bir kurumu olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tarihî bir gerçektir ki, 11. yüzyıldan bu yana, İran'da ve Hindistan'da ortaya çıkan Türk-Müslüman sultanlıklarında, İslâm öncesi İran ve Türk geleneklerinden türeyen kanûn ve kurumlar, devletin örgütlenmesinde ve kamu hayatında hayatî bir rol oynamıştır.

Büyük sultanların hizmetindeki bürokratlar, "hükümdara öğüt" (*nasîhatu's-selâtin*) edebiyatı içerisinde, bu uygulamaları ve kavramları sunmuşlardır. Bu tür eserler, sadece hükümdarları aydınlatmakla kalmamış, aynı zamanda bürokratlara ve devlet adamlarına da kamu idaresinde yol göstermiştir. Osmanlılarda Şerîat'ten bağımsız olarak ortaya çıkan geniş kanûn yapma faaliyeti, bu nasîhatnâmeler tarafından sağlanan fikirleri izlemiştir. Eski Hind-İran siyaset teorisinden genel temel nazariye, adalet dairesi adıyla şöyle formüllendirilmiştir: Hükümdarın gücü askerî güce, askerî güç hazineye, hazine reayanın ödediği vergilere, vergilerin artışı adalete bağlıdır. Bu nedenle akıllı hükümdar, kendi egemenliğini korumak ve gücünü artırmak istiyorsa, reayaya adaletle muamele etmeli, zulümden kaçınmalıdır: "Adalet mülkün temelidir."[19] Müslüman devletlerinde tüm bürokratik örgütlenme bu felsefeye dayanır. Bu pratik devlet teorisi, mutlakiyetçi güç-devlet kavramıyla adalet kavramını bağdaştırmakta idi. Sarayın en göze çarpan yeri, *Dâru'l-'Adl* denilen Adalet Kulesi ve Cihânnümâ'dır. Edirne'de ve İstanbul'da bu sembolik yapılar, tüm saraya hâkimdir ve sözde bütün ülkeyi gözetlemektedir. Divân-i Hümâyûn, bizzat padişahın başkanlık yapması gerekli bir yüksek adalet divânı sayılmakta; sıradan yurttaş dahi devleti temsil edenlere karşı şikâyetini oraya gelip şahsen ifade edebilmekteydi. Bu kurumun kaynağı Şerîat değil, tarihî gelenektir.

Orta-Asya Karahanlı Devlet Geleneği: *Kutadgu Bilig*'de (1069) Devlet ve Din*

İslâm kültür çevresi ötesinde öz Türk kültürünün yazılı zengin kaynaklarını Uygur devri eserleri teşkil eder. Malûmdur ki Karahanlılar, İslâm kültür çevresine girmiş olmakla beraber Uygur kültürünü kuvvetle temsil ve devam ettirdiler. Reşid Rahmeti Arat, Uygur ve Karahanlı kültür kaynaklarını bize açan, böylece Türk kültürünün öz temelleri üzerinde canlanmasını ve gelişmesini hazırlayan bir Türk âlimiydi. O, Türk kültürünün en büyük âbidelerinden biri olan *Kutadgu Bilig*'in metnini ve bugünkü Türkçeye tercümesini, daha önce W. Wámbéry ve W. Radloff'un görmediği metinleri de kullanarak Batı'nın filolojik metotlarına göre mükemmel bir şekilde yayınlamakla, şüphesiz Türk kültür tarihi incelemelerinin temel taşlarından birini koymuştur. Kendisi önsözünde[1] der ki, "Yusuf Hâs Hâcib'in bu eserinde Türk dil ve edebiyatından başka Türk içtimaiyyâtı, Türk tarihi ve umumiyetle Türk kültür tarihi ile uğraşanlar da kendi sahalarını aydınlatacak birçok parıltılar bulacaklardır." Reşid Rahmeti Arat komşu kültürlerin eserdeki yankılarını, tahlil kısmında ileride ele almayı vaat etmiş ise de[2] çok yazık ki ecel buna müsaade etmemiştir.

---

* *Adalet Kitabı*, Selim Aslantaş ve Bülent Arı (ed.), Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2007, s. 25-39.

Büyük bir Türk âlimi ve saygıdeğer bir ağabey olarak tanıdığımız Reşid Rahmeti'nin unutulmaz hatırasına adadığımız bir iddiasız yazımızda, onun yayınladığı *Kutadgu Bilig* metnine dayanarak esere hâkim Hind-İran ahlak ve siyaset görüşleriyle öz Türk geleneklerini ayırt etmeye çalışacağız.

W. Barthold'a göre *Kutadgu Bilig*, "Padişahlara, memurlara, vesair halka ahlak öğretmek için" yazılan, Doğu'da, bu arada İran'da, çok yaygın bir eser grubu içinde kabul edilebilir. Eser "baştan sonuna kadar İslâm ruhu"yla yazılmıştır ve Uygurlardan geçmiş olması ihtimali azdır.[3] R.R. Arat'a göre, *Kutadgu Bilig* "İnsana her iki dünyada tam mânası ile kutlu olmak için lâzım olan yolu göstermek maksadı ile kaleme alınmış bir eserdir." Yusuf Hâs Hâcib, her şeyden evvel bir şair-düşünürdür. "İnsan hayatının mânasını tahlil ve onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki vazifesini tâyin eden bir felsefe, bir hayat felsefesi sistemi kurmuştur." O, Orta-Asya'da iç mücadele neticesinde sarsılmış olan "ahlak prensiplerini yeniden tanzim etme" kaygısıyla bu eseri yazmış olmalıdır.[4] Bununla beraber Arat, eserin ayrı ayrı parçalarından bir netice çıkarmaya çalışmanın insanı yanlış yollara götürebileceğine haklı olarak işaret eder.[5] Arat eserde İran tesiriyle arûz vezninin kullanılmış olduğunu, Arapça ve Farsça birçok terim bulunduğunu ve Arapça (*Tazi tili*) eserler ile Fars ulemâsının (*Tejik bilgesi*) anıldığını işaret etmektedir. Yusuf her halde Arapça ve Farsça bilmektedir.

Kutadgu Bilig, rahmetli Sadri Maksudi Arsal'a göre, *Telemaque* gibi eğitsel bir gaye güden bir eserdir. Gayesi, 11. yüzyıl aydın Türklerinin ahlak ve devlet idaresi hakkındaki fikirlerini gelecek nesillere ulaştırmak, hükümdarlara ve devlet adamlarına bu gelenekleri aşılamaktır. Eserde, "İçtimaî hayat, ahlak, devlet idaresi hakkındaki fikirleri tamamıyla İslâm'dan önceki Türklerin telâkkileridir."[6] "Edebî, fikrî malzemenin hemen hepsi Türk hayatından alınmıştır." "Müellifin kullandığı darbımeseller Türk atalar sözleridir."

"Bu ahlâkî ve hukukî telâkkileri ve bu devlet teşkilâtını XI. asırda Müslüman Uygur hanlıklarında hâkim olan telâkki ve teşkilâtın bi-

raz idealize edilmiş bir hülâsası olarak kabul edebiliriz."[7] S.M. Arsal, eserdeki fikirlerin, "Türklerin tarihî hayatları zarfında toplamış oldukları fikir ve ahlâk hâzinesinden alınmış" olduğu noktası üzerinde durmakla beraber bazı yabancı tesirleri de kabul etmektedir; ona göre Yusuf'un fikrî yetişme çağı 1030-40 yılları arasında olmalıdır. Otto Alberts'in ileri sürdüğü gibi[8] İbn Sînâ tesiri söz konusu olamaz. Daha ziyade Farâbî ile Çin filozofu Konfuçyüs'ün tesirleri görülür. Hükümdarın sahip olması gereken vasıflar, ilmin ve akim devlet idaresinde rolü, adaletin önemi hakkında Farâbî ile Yusuf'un fikirleri arasında "çok büyük bir müşâbehet" vardır.[9]

Konfuçyüs'ün eserlerinden bazılarının Uygurcaya çevrildiğini gösteren deliller mevcuttur ve onun ahlak, hukuk ve devlet idaresi hakkındaki görüşleriyle Yusuf'un fikirleri arasında "inkâr olunamaz benzerlikler vardır".[10] Burada sadece metod bakımından şunu hatırlatalım ki bu gibi fikirler çok yaygındır. Belli bir kimsenin tesirini gösterebilmek için özel noktaların tesbiti gerekir.

Kutadgu Bilig'in ne çeşit bir eser olduğu, ona sonradan nesir ve nazım olarak eklenen önsözlerde doğru bir şekilde belirtilmiştir. Buna göre, bu nevi eserlere başka memleketlerde *Edebü'l-mülûk, Âyinü'l-memleke* veya *Pendnâme-i mülûk*, Turanlılar arasında ise *Kutadgu Bilig* denmektedir. Yine bu önsöze göre, kitapta, memleket ve şehirlerin idaresi, idarecilerin bilmesi gerekli şeyler, hâkimiyetin icap ve şartları, devletin çöküşü ve ayakta kalması sebepleri bildirilmiştir.

Kutadgu Bilig'de Hind-İran Geleneği

Yusuf şüphesiz *Şahnâme*'yi görmüştür. O, Türklerin efsanevî kahramanı Tunga Alper'e İranlıların Afrâsiyâb dediklerini kaydeder (beyit 280). Dahhâk ile Feridun'un akıbetine dair sözleri (b. 241) kendi çevresinde *Şahnâme*'nin iyi bilindiğine delil olarak alınabilir. Nihayet *Kutadgu Bilig*, *Şahnâme* vezninde (faûlun faûlun faûlun faul) yazılmıştır. Fakat hemen söylemeliyiz ki, Yusuf'un eserindeki görüşler, idare sanatı hakkında 11. yüzyılda İran-İslâm dünyasında yayılmış ve kökleşmiş birtakım görüşlere dayandırı-

labilir ki bunlar da çok daha eski Hind-İran kaynaklarına kadar götürülebilir.

Sâsânî devletinin son zamanlarında, hükümdarlara iyi bir devlet idaresinin esaslarını öğretmek gayesini güden nasihat kitapları *Andarznâme* veya *Pandnâme* adı altında çok yayılmış bulunuyordu. Bunlardan en meşhuru I. Husrev Anûşîrevân zamanına ait Tansar'ın mektubu, o devirde hayalî bir durumu ele alarak ahlakî ve siyasî nasihatler vermektedir.[11] Başka bir tanesi, *Buzurcmihr Risâlesi*'dir ki Ortaçağ İslâm tarihinde çok meşhur olduğu gibi, Osmanlı Türkçesine de çevrilmiştir.

İslâm devrinde bu Eski-İran eserlerinin tesiri altında, hükümdar ve yüksek sınıflar için ahlak, siyaset, devlet idaresi, teşrifât, *etiquette,* pratik yaşama kaidelerinden bahseden ve *âdâb* adı altında toplanan çok sayıda risâle meydana çıktı. İslâmda bu tarzın ilk büyük temsilcisi olan İbn Mukaffa', Zerdüştlükten Müslüman olmuş bir İranlı'dır ve eserlerinin büyük kısmını Pehlevî dilinden tercüme edilmiş bu gibi risâleler teşkil eder. O, aynı zamanda *Kalîlagh ve Demnagh* (Kelîle ve Dimne) adlı eseri de Pehlevîden Arapçaya çevirdi. Bu kitabın aslı, Sanskrit dilinde hükümdarlara mahsus nasihatnâme olan *Paňçatantra*'dır.[12] Materyalist bir ahlaka dayanan bu esere göre insanın kılavuzu akıldır ve insan kendi saadetini bulmak için başkalarının saadetine saygı göstermelidir. Hareket hattımız geçmişteki örneklere dayanmalıdır. Aşağı kitleler ekonomik bakımdan devletin temelidir. Devletin unsurları yedidir: Hükümdar, kendisine yol gösteren vüzera, tebaası, kaleler, müdafaa ve taarruz kuvvetleri, hazine ve müttefikler. Hükümdar tebaaya çocukları gibi muamele etmelidir. O, her türlü otoriteyi temsil eder. Bu otorite, bu dünyayı idare eden kanûndan çıkar. Hükümdar kanûnu yerine getirmekle mükelleftir. Kanûna dayanarak kötüleri cezalandırır. Adalet hükümdarın birinci vazifesidir. Adaleti yerine getirirken kendi sevgi ve nefretine tâbi olmamalıdır. Tarafsızlık adaletin ilk mihengidir. Adaletle idarede ikinci unsur akla tâbi olmaktır. Adaleti yerine getirmekte en ehemmiyetli yol hükümdarın bizzat davayı dinleyip hüküm vermesidir. Hükümdarın vazifeleri, zulüm ve taarruzu önleyerek tebaanın hayatını ve malını korumak,

adaleti tarafsızlıkla yerine getirmek, ziraat ve sanayiin gelişmesine önayak olmak ve halkı zenginleştirmektir. Eser, hayvan masalları içinde idare ve siyasete ait kaideler ve ahlak dersleri verme gayesini gütmektedir. Fikirler, çoğunlukla masallar içinde kısa veciz hikmetler ve düstûrlar şeklinde ifade edilmiştir.

Eserin Anûşîrevân'ın veziri hakîm Borzuya'ya atfolunan Pehlevî tercümesi kayıptır. Eser, daha sonra Gazneli Sultan Behrâmşâh (1118-1152) adına Munşî Ebu'l-Ma'âlî Nasrullah tarafından ilavelerle Arapçadan Farsçaya çevrildi.[13] Bu eser Sâsânî İranı'nda büyük rağbet gördü. Bütün bu pratik ahlak ve siyaset kitaplarının gayesi, hayalî hikâyeler ve hakiki hayattan alınan misaller ve hakîmâne vecizelerle insanlara mutlu yaşamanın yollarını göstermek ve bilhassa hükümdarlara başarılı bir idarenin sırlarını ve pratik kaidelerini öğretmektedir. Bunlar İslâmdan önceki İran cemiyetinde yüksek sınıfların yaşama telâkkisi, dinî-ahlakî ve siyasî fikirlerini ifade etmektedir. *Kelîle ve Dimne* önsözünde,[14] İbn Mukaffa' bu eserin padişahlara idare sanatında gerekli bir kılavuz olduğunu ve Anûşîrevân'ın memleket işlerini ona göre düzenlediğini iddia eder.

Eski Hind-İran *nasihatnâme* ve *siyâsetnâme*lerinde devlet, hükümdarın kuvvet ve kudretinden, otoritesinden başka bir şey değildir. Siyaset ise hükümdarın bu otoritesini koruma ve kuvvetlendirme ve bunun vasıtalarını, yani askeri ve parayı halkın hoşnutsuzluğuna sebep olmadan sağlama yoludur. Halkın huzursuzluğu ve hoşnutsuzluğu otoriteyi tehlikeye düşüren, fakirliğe yol açan bir durumdur. Hükümdar bundan olabildiği kadar kaçınmalıdır. Bu da, ancak âdil olmakla mümkündür. Bu eserlerde *adalet* esas itibariyle, halkın üzerinden zulmü gidermek, kuvvetlinin zayıfı ezmesine meydan vermemek, tebaanın can ve malını emniyette bulundurmak şeklinde anlaşılır. Özetle, hâkimiyet adalete sıkı sıkıya bağlı bir kavram olarak meydana çıkar. Başka deyişle, iyi bir siyaset hükümdarın şahsî ahlakî meziyetlerine gelir dayanır. Hükümdar insaflı, yumuşak ve affedici karakterde ise âdil bir hükümet kurmak mümkündür. Onun içindir ki siyaset ahlaktan ayrılmaz, siyasetnâmeler aynı zamanda bir ahlak kitabı, bir ahlakî öğütler dergisi mahiyetindedir.

Taberî'nin Sâsânî kaynaklarından naklettiği şu rivâyet, eski İran devlet anlayışını iyi aksettirir: Kisrâ Pervîz, hazinesinde büyük meblağlar toplamıştı. Hazineye mal toplamak için şiddet gösterilmesine müsaade ediyordu. Bunun sonucunda (yani para hazinede toplanıp tedavülden kalktığı için) fiyatlar çığırından çıktı ve geçim zorlaştı. Halk Kisrâ ve devleti aleyhine döndü. Kendisi tahttan indirilip suçlandırılırken diğer zulümleri arasında bilhassa vergi toplarken şiddet kullandığı, halkın elindeki malları toplayarak geçimlerini güçleştirdiği ileri sürüldü. Buna karşı Kisrâ şu cevabı vermiştir: "Tanrı'dan sonra hükümdarları ayakta tutan ve kuvvetlendiren şey para ve askerdir. Ordu ve silah ancak büyük paralar sayesinde elde edilir. Lâzım olan mal ancak ciddî çalışmak ve vergi tahsili esnasında kuvvet sarf etmekle toplanabilir. Hazinede para toplama işine ilk defa biz başlamış değiliz. Bu mal ve hazineler hükümdarlığın ve memleketin temelidir. Düşmana karşı senin kuvvetindir."[15]

Burada bir taraftan hâkimiyeti tutmak için askere ve bunun için de paraya ve hazineye ihtiyaç olduğu düşüncesi, diğer taraftan hazine yığmanın halka zulüm yapılmasına yol açtığı ve büyük miktarda altın ve gümüşü hükümdarın hazinesinde tutmanın halkın geçimini güçleştirdiği düşüncesi, iki zıt siyaset olarak karşı karşıya konulmuştur. Bu çatışma, daha derin bir görüşü aksettiren şu düşünceyle giderilmiştir: Canı ve malı huzur içinde olmayan reaya mal üretip zenginleşemez ve fakir olan reayanın vergi verme kabiliyeti de azalır. O halde hazineyi doldurmak için hükümdarın reayayı yumuşak ve âdil bir idare altında tutması, zulmü önlemesi gerekir.

Kelile ve Dimne'ye göre, "Raiyyetin emniyeti padişaha ve memleket işinin düzende olması takvâya, akıl ve sebata ve adle bağlıdır."[16] Hükümdar adalet, acıma ve şefkat ile ve kötülere karşı otoritesini gösterme ve cezalandırma suretiyle mutluluğa ve dünyayı hükmü altına almaya muvaffak olur,[17] Eski Hind-İran geleneğini aksettiren sonraki dönemlere ait bir eserde, *Kâbusnâme*'de[18] (yazılışı 1082) aynı görüşü şu şekilde formüllendirilmiş buluruz: "Şunu bil ki, hükümdarlık askerle, asker de altınla kudret kazanır, altın da bayındırlıkla ele geçer, bayındırlık ise adl ve insafla yayılabilir.

Onun için adl ü insaftan gafil olma." *Âdâlet dairesi* denilen bu formül *Kutadgu Bilig*'de daha açık ifade olunmuştur (b. 2057-59): "Memleket tutmak için çok asker ve ordu lâzımdır, askerini beslemek için çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için halkın zengin olması gerektir. *Halkın zengin olması için de, doğru kanunlar konulmalıdır.*[19] Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır. Dördü birden ihmal edilirse beylik çözülmeye yüz tutar."

Yusuf Hâs Hâcib'in eserinde bu siyaset görüşü hâkimdir. Çeşitli yerlerde bu fikre döner ve başka başka şekillerde açıklamaya çalışır. Mesela "Halk zenginleşti ve memleket nizama girdi; halk hükümdara dualar etti. Halk kurtuldu ve zahmet denilen şey ortadan kalktı. Kuzu ile kurt birlikte yaşamaya başladı... Bir müddet böyle huzur ve âsâyiş içinde geçti, halkın ve memleketin her işi yoluna girdi. Memlekette yeni şehir ve kasabalar çoğaldı. Hükümdarın hazinesi altın ve gümüş ile doldu. Hükümdar rahat etti ve huzura kavuştu; şöhreti ve nüfuzu dünyaya yayıldı" (b. 1039-1044). "Ey hâkim! Memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanûnu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur. Zâlim, zulmü ile birçok sarayları harap etmiş ve sonunda kendisi açlıktan ölmüştür" (b. 2033-2035). Başka bir yerde (b. 5152) hükümdarın "hazinesi, maiyeti ve askeri vardı, bunlara dayanarak her istediğini buldu".

Kutadgu Bilig'de bu anlayışı aksettiren daha birçok misal bulmak mümkündür (bkz. b. 894-895, b. 5540, b. 5459-5463, b. 1924-1928). Yusuf bu anlayış içerisinde devlet idaresinde adalete başrolü tanıdığı için eserde hükümdar Kün-Togdı *adl*i temsil etmektedir (b. 68). "Beyliğin temeli adalet yoludur" (*bu beglik köki ol könilik yolı*) (b. 821). Diğer prensipler sırasıyla şunlardır: "Devlet", "hired" (akıl) ve "kanaat". Devlet vezir Ay-toldı'dır. Akıl ise onun oğlu Ögdülmiş'tir. "Kanaat" vezirin akrabasından Odgurmış tarafından temsil edilir (kayda değer ki metinde, *devlet, raiyyet* kelimeleri Farsçada kullanılan şekilleriyle Arapça kelimelerdir). Adaleti temsil eden hükümdarın vazifeleri şunlardır (b. 5540-5550, b. 5574- 5584):

1. Para ayarını temiz tutmalı,
2. Halkı âdil kanûnlarla idare etmeli ve kuvvetlinin zayıfa tahakküm etmesine meydan vermemeli,
3. Haydutları ortadan kaldırmalı,
4. Yolları açık ve emin tutmalı,
5. Herkese mertebesine göre muamele etmeli.

Yine Sâsânî geleneğini aksettiren ve Ardaşır b. Bâbek çağına atfolunan bir risâlede de hükümdarın görevleri: *Adl* göstererek raiyyetin durumunun iyiye götürülmesi, yolların emniyeti, raiyyetin evinin barkının korunması ve zalimlerin elinin ondan uzaklaştırılması[20] şeklinde sıralanır.[21] Büyük kısmı itibariyle Eski İran devlet geleneklerini aksettiren Nizamülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde (ilk üç fasıl) hükümdarın vazifeleri, âsileri cezalandırıp itaat altına sokmak, her hizmet sahibini kendi kifayetine göre yerine ve mertebesine getirmek, adalet ile reayanın huzurunu sağlamak, kanallarla köprüler yaparak, yeni köyler ve şehirler kurarak memleketi kalkındırmaktır. Hükümdarın başta gelen vazifesi, haftanın belli günlerinde reayanın şikâyetlerini bizzat dinleyip adaleti doğrudan doğruya yerine getirmektir. Herkese mertebesine göre muamele etmek, "herkesi kendi menziletine koymak" sınıflar düzenini muhafaza etmekle ilgili olup bu çeşit nasihatnâmelerde daima bahsedilir.

Müslüman fakîhlerin *siyâsetu'ş-şer'iyye*lerinde halifenin veya sultanın vazifeleri, aynı kaynaktan gelen fikirler çerçevesinde aşağı yukarı aynı şekilde tasvir olunur. Ancak Şerîat'm korunması ve Şerîat hükümlerinin yerine getirilmesi tabiatıyla bunların başına ilave olunur.[22] Devletin esas idarî fonksiyonları da *asker, hazine* ve *adalet* temellerine dayanan devlet anlayışına paraleldir. Yani hükümdara başlıca üç tür memur lazımdır. 1. Kılıç kullanan yiğit kimseler (asker), 2. İstişare ile memleket işlerini düzene koyan hakîm ve bilgili devlet adamı (vezir), 3. Devlet gelirlerini ve giderlerini tutan ve hazineyi dolduran zeki ve becerikli kâtipler (bürokrasi).[23]

Hükümdarın mutlak hâkimiyetine dayanan bu devlet sisteminde, otorite sahibinin halka, kuvvetlinin zayıfa karşı zulmünü ve suiistimallerini önleme manasında anlaşılan *'adl*, hükümdarın en

mühim görevi sayılır. Sâsânîlerde ve daha sonra İslâm devletlerinde büyük divân tertibi ve hükümdarın bizzat tebaanın şikâyetlerini dinleyerek hüküm vermesi bu aslî görevin yerine getirilmesi içindir. *Mezâlim Divânı*, *Dâru'l-'Adl* veya *Divân-i 'Âli* adıyla anılan bu divâna herkes gelip şikâyet sunabilirdi.

Sâsânîlerde her ayın ilk haftasında reayadan herhangi bir kimse divâna gelmek ve doğrudan doğruya hükümdara şikâyetini okumak hakkına sahipti.[24]

Nizamülmülk *Siyâsetnâme*'de[25] bu âdetin gerçek gayesini açıklar. Padişahlar haftada iki gün mutlaka doğrudan doğruya halkın şikâyetlerini (*mezâlim*) dinlerler ve hakkı yerine getirirler. Böylece memleketin her yerinde zalimler şikâyet korkusuyla kötülük yapmaktan çekinirler. Şikâyetler umumiyetle padişah adına otorite icra edenlerin suiistimallerine karşıdır. Hatta doğrudan doğruya padişahın bir emri, bir kanûn veya nizam aleyhinde de şikâyette bulunulabilir. Hükümdarın hükmü süratle verilmeli ve nihaî olmalıdır. Şikâyet dinleme, hükümdarın her şeyin üstünde olan mutlak otoritesini göstermeye vesile olur. Bu suretle yüksek divân, hükümdarın adalet ve hâkimiyetinin en yüksek derecede ortaya çıktığı bir yerdir ve Doğu devletinin mahiyetini en belirli şekilde ortaya koyan bir müessesedir.

Bütün İslâm devletlerinde, Sâsânîlerde olduğu gibi, bu müesseseye birinci derecede ehemmiyet verilmiştir.[26]

Kutadgu Bilig'de adalet, geleneksel İran-İslâm devletlerinde olduğu şekliyle ve aynı önem derecesiyle belirtilir (bilhassa Kün-Togdı'nın adaletin ne olduğu hakkında XVIII. fasıl, beyit 792-822). Beg der ki: "Taht üç ayak üzerindedir, hiçbir tarafa eğilmez." "Hareketim ve sözüm bütün halk için aynıdır." "Ben işleri doğruluk (könilik)[27] ile hallederim; insanları bey veya kul olarak ayırmam... ben işleri bıçak gibi keser atarım, hak arayan kimsenin işini uzatmam." "Zulme uğrayarak kapıma gelen ve adaleti bulan kimse benden tatlı tatlı ayrılır." "Benim sertliğim zalimler içindir." "Kanûn karşısında herkes eşittir" (b. 812: *törü bulsa mindin kapugka kelip;* burada *kapı* Osmanlılarda kullanıldığı gibi hükümdarın hükümet işlerine başkanlık ettiği yer, yani divândır).

Hükümdarın sahip olması gereken vasıflar bütün nasihatnâmelerde en önemli konuyu teşkil eder. Zira yukarıda açıkladığımız gibi siyaset ahlaka dayanır. Her şeyden evvel hükümdar idarede, akla ve bilgiye dayanmalıdır: *bilig birle begler budun başladı: ukuş birle il kün işin işledi* (b. 1952).

Akıl ve bilginin lüzumu *Kutadgu Bilig*'de uzun parçalar halinde sık sık tekrarlanır (mesela 1948-1973). Akıl ve bilgi ile hareket eden iki dünyada da kutlu olur (b. 1973).

Hind-İran geleneğinde de akıl ve bilgi üzerinde ehemmiyetle durulur. *Kelile ve Dimne*'ye göre[28] akıl saadetin temel direğidir ve gayeye erişme için bir anahtardır. *Kâbusnâme*[29] bu fikri şöyle ifade eder: "Her işin evvelinde aklınla, bilünle danış, andan ol işi it. Zira padişahın vezir ve vüzerası akıl ve bilüdür."

Kutadgu Bilig'de idare edenin başta gelen vasıflarından biri *hilm*'dir, tebaasına karşı yumuşak ve bağışlayıcı olmasıdır. "Kim halka hâkim olursa onun tabiatı yumuşak, tavr ve hareketi asilâne (tüzün) olmalıdır... Onun dili ve sözü tatlı olmalı, kendisi tevazu göstermelidir." Hükümdar adalet, kanûn ve cezalandırmayı temsil ettiği için hislerine tâbi değildir. Fakat idare başında olan vezir mutlaka yumuşak ve tatlı sözlü olmalıdır (b. 546-552). *Kelile ve Dimne*'ye göre[30] hükümdara gerekli hasletler, yani *hilm* (yumuşaklık), *sahâvet* (eli açık olma) ve *şecâat* arasında en mühimi *hilm*'dir. *Hilm* padişahın şahsını "mehîb ve mükerrem" kılar, asker ve raiyyet kendisinden hoşnut olurlar, kendisine şükrederler, "mülk ve devlet" sarsılmaz. Buna karşı bir tek kötü hareket ile cihan harab olur, halka kırgınlık ve nefret gelir. *Hilm* akıl ve tecrübe sahiplerine danışmakla meydana gelir. *Hilm* ile askeri ve raiyyeti kendisine bağlamış olan hükümdarın memleketini düşman istila edemez.

Hükümdarın raiyyete karşı vazifelerinden biri de herkese kendi derecesine göre "mürüvvet" göstermektir.[31]

Umumi olarak *Kutadgu Bilig* ile Hind-İran geleneğinde padişahın sahip olması lazım gelen diğer "hasletler" listesi birbirine çok uygundur. *Kutadgu Bilig* diyor ki: "Bey tok gözlü, hayâ sahibi ve yumuşak tabiatlı olmalı" (b. 2000). "Beyin dili dürüst ve kalbi doğru olmalı" (b. 2010), "Beye cömertlik ve alçakgönüllülük lâzımdır" (b. 2049).

Kabûsnâme[32] beyliğin özelliklerini şöyle sıralar: 'Adl, kerem, heybet gösterme, meşru olmayan işlerden sakınma, aceleciliği terk etme, her işin kolayını gözetme, gerçek söyleme, sözüne sadık olma.

Nizamülmülk'te hükümdar için gerekli vasıflar (hasletler) şöyle sıralanır: "Hayâ ve hüsnü'l-hulk ve hilm ve af ve tevazu' ve sahavet ve sıdk ve sabr ve şükr ve rahmet ve 'ilm ve 'akl ve 'adl". Yine ona göre beylere yakışmayan huylar şunlardır: "Hıkd u hased ve kibr u gazab ve şehvet ve hırs ve emel ve lucac ve durug ve bahl ve hûy-i bad ve zulm ve hodgâmî ve şitâb-zedegî ve nâ-sepâsî ve sebük-sârî."

Kutadgu Bilig de aynı huyları kötüler (b. 2010-2078). İhmalkârlık, zulm, yalancılık, korkaklık, cimrilik, inatçılık, kibirli ve mağrur olmak, acelecilik, hiddet hükümdarda olmaması gereken şeylerdir.

Netice itibariyle, *Kutadgu Bilig*'de devlet anlayışının ve siyaset ve ahlak kaidelerinin geniş ölçüde Hind-İran kaynaklarına dayandığına şüphe yoktur. Bu telâkkiler bütün Müslüman milletlerin ortak kültür mirası haline gelmişti. Yusuf Hâs Hâcib'in 10-11. yüzyılda Doğu İran'da ve Maverâünnehir'de kuvvetle canlanmış olan eski İran geleneklerini ve buna dair eserleri tanımış olması tabiidir. Merkezleri Balasagun ve Kaşgar bölgesinde 10. yüzyıl ortalarında İslâmiyeti kabul etmiş olan Karahanlılar, bu asrın sonlarında kuvvetli İran ananelerini yaşatan Müslüman Sâmânîlerden Maverâünnehir bölgesini zaptettiler (kendilerini eski İran Sâsânî sülâlesine bağlayan Sâmânîlerin[33] himayesinde Rûdegî, *Kelile ve Dimne*'yi nazmen Farsçaya çevirmişti). Karahanlılar, İslâm kültür dairesine girmiş olmakla beraber köken olarak doğularındaki yüksek Uygur kültürüne de bağlı idiler.

Kutadgu Bilig'de adetleri sayılı İslâmî-İranî terimler hariç, yalnız bu konuyu işlemek için kullanılan dil tamamıyla Türkçedir. R.R. Arat'ın belirttiği gibi, bu Türkçe şüphesiz Uygur sahasında işlenmiş Türkçeydi. Yusuf'un, Uygurların Burkancılık (Budizm) kültür ve felsefesine yabancı olmadığını gösteren izler vardır.[34] Onun Sanskritçeden Türkçeye çevrilmiş eserleri, bu arada siyaset kitapla-

rını görmüş olması ihtimalden uzak değildir. Hind siyaset görüşleri İran yoluyla olduğu gibi Uygurlar yoluyla da alınmış olabilir.

Kutadgu Bilig'de Türk Devlet Geleneği, Törü ve Adalet

Yusuf bir taraftan Anûşîrevân'ı örnek gösterirken öbür taraftan da birtakım Türk ulularının adlarını anarak onların fikirlerini nakletmektedir.[35] Ayrıca birçok Türk atasözüyle fikirlerini destekler. Türk devlet geleneğini her şeyin üstünde tuttuğunu şu sözleri ortaya koyar (b. 276):

> Körü barsa emdi bu Türk yigleri
> Ajun beglerinde bular yigleri

İran devlet geleneğinde her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hatta bu otorite kanûn üzerindedir. Bu sınırsız otoriteyi yalnız adalet düşüncesi sınırlar. *Pendnâme*lerin çoğunda adaletin de yine hükümdarın menfaatini göz önünde tutan pragmatik bir gayeye tâbi olduğunu gösterdik (adalet olmazsa huzursuzluk ve kargaşalık doğar, halk fakirleşir, hükümdarın gelir kaynakları kurur).[36] Adaletin yerine getirilmesi, tamamıyla hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Onun mutlak otoritesini sınırlayan objektif kaideler şeklinde maddeleşmemiştir. Adalet büyük divânda hükümdarın bir lütuf ve ihsanı şeklinde tecelli eder. *Pendnâme*leri yazanlar, adaletin garantisi olarak hükümdarın âdil olması, insaf ve vakar sahibi bulunması gibi ahlakî prensiplere dayanmaktan başka yol bulamamışlardır.

Kutadgu Bilig'de, İranî devlet ve hâkimiyet anlayışı yanında kuvvetle belirtilen bir nokta, hâkimiyetin törüden (kanûn ve nizam) ayrılmaması, hatta hâkimiyetin bizzat törü ve kuttan ibaret olduğu görüşüdür.

"Bu Kün dogdu dediğim doğrudan doğruya kanûndur" (*bu Kün toğdı tigli törü ol köni*) (b. 355)

"Beylik kanûn ile ayakta durur" (*Törü birle beglik turur ol örü*; b. 5285).

Yusuf, hükümdara "Ey aziz kut ey iyi törü" diye hitap eder (b. 939).

"Bey mülkünü ve halkını kanûn yolu ile nizam altında bulundurur" (*törü birle tüzse ili bunun*; b. 286).

[b. 2015]

İki neng turur ilke bağı beki — Bir memleketin bağı/kilidi iki şeyden ibarettir
Biri saklık ol bir törü il köki — Biri ihtiyatlılık, biri kanûn; bunlar esastır

[2017]

Kayu beg törü birse ile köni — Hangi bey memlekette adil[37] kanûn koydu ise
İlin itti kodtı yaruttı küni — O memleketini tanzim etmiş ve günün aydınlatmıştır

[2023]

İki neng bile ilçi beglik buzar — Bey iki şey ile kendi beyliğini bozar
Kirür eğri yokla könidin azar — Eğri yola girer ve adaletten şaşar

[2024]

Biri küç birisi usallık kılur — Bunlardan biri zulüm biri ihmalkârlıktır
Bu iki bile beg ilin artarur — Bu ikisi ile bey memleketini harab eder

[2030]

Bu küçkey kişi kendü beglik yimez — Zalim adam beyliğe sahip olamaz
Bu küçkey küçini budun kötrümez — Zalimin zulmüne halk uzun müddet dayanamaz

[2031]

Negü tir eşitgil biliglig sözün — Bilgili bunu nasıl ifade eder, dinle
Yiyümedi küçkey ilin kiç uzun — Zalim memleketine uzun müddet hükmedemez

[2032]

Köyer ot turur küç yagusa küyer — Zulüm yanan ateştir, yaklaşanı yakar
Törü suv turur aksa nimet öner — Kanûn sudur akarsa nimet yetişir

[2033]

Uzun il yiyeyin tise ay bügü — Ey hâkim memlekette uzun hüküm sürmek istersen
Törü tüz yorıtgu bııdunug kügü — Kanûnu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın

[2034]

İl artar törü birle itlür ajun — Kanûn ile ülke genişler ve dünya düzene girer
İl eksür bu küç birle buzlur ajun — Zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur

[2035]

Telim ordular buzdı küçkey küçin — Zalim zulmü ile birçok saraylar harap etmiş
Turu öldi ahır bu küçkey açın — Ve sonunda kendisi açlıktan ölmüştür

[2036]

Köngül tüzse begler yorıtsa törü — Beyler gönüllerini adil/tarafsız tutar ve kanuna uyarsa
Bu beglik buzulmaz turur kiç örü — Beylik bozulmaz ve uzun süre ayakta durur

[2057]

Bu il tutguka köp er at sü kerek — Memleket tutmak için çok asker ve ordu lazımdır
Er at tutguka neng tavar tü kerek — Askeri beslemek için mal ve servete ihtiyaç vardır

[2058]

Bu neng alguka bir kerek bay budun — Bu mal için halkın zengin olması gerekir
Budun baylıkınga törü tüz kodun — Halkın zenginliği için de doğru kanûnlar konulmalıdır

[2059]

Bularda biri kalsa törti kalır — Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır
Bu törti yime kalsa beglik ulur — Dördü de ihmal edilirse beylik çözülmeye yüz tutar[38]

Türk devlet ananesinde törü, ilâhi menşeli hâkimiyetten (*kut*) ayrılmaz. Bir kagan, hususiyle devlet kurucu Türk kaganı mutlaka bir *törü* koymalıdır. Yazıcızâde *Selçuknâme*'de Oğuz Han'ın "vasiyyet edip *türe* koyduğunu" anlatır. Orhon âbidelerine göre, *Kök Türk* devletinin kurucusu Bumin Kagan tahta oturunca, "Türk milletinin ülkesini, törüsünü tanzim edivermiş" ondan sonra dört tarafa hâkimiyetini yaymış ve imparatorluğu kurmuştur.[39] Bir ara çökmüş olan devlet yeniden bağımsızlık mücadelesine girdiği zaman Elteriş Kagan "Türk törüsü bozulmuş olan milleti ecdadının törüsünce vücuda getirmiş, harekete getirmiş" (budunıg türk törüsünün ıçgımış, budunıg eçüm apam törüsinçe yaratmış, başgurmuş) (I D 13, II D 12, 1 D 14).

Bilge Kagan devletin kudretini anlatırken, "Böyle kazanılmış, tanzim edilmiş ülkemiz törümüz var idi" (I D 22) der. Kitabede şu meşhur parçada, "Yukarıda Tanrı basmasa aşağıda yer delinmese Türk milleti ülkeni *törünü* kim bozar" demektedir (I D 22). *Törü*nün malzemesi, Orta-Asya cemiyetinde içtimaî-siyasî düzende hâkim örfî hukuktur, *yosundur.* Fakat *yosun,* kurucu kaganın iradesi ile *törü* halini alır. Kagan kendi emirlerini ona ekler ve *ili* yeni düzenine koyar. *Törü* hükümdarı bağlayan objektif hukuk kaideleri bütünüdür. Türk devlet geleneğinde törünün o kadar ehemmiyetli bir yer tutması, onun kabileler arasında çok titiz bir şekilde göze-

tilen örfî hukuka dayanmasından ileri gelmiş olmalıdır. Büyük Selçuklu hükümdarlarının İran'a hâkim olduktan sonra İran kisrâları tipinde bir hükümdar anlayışını benimsemeleri ve Oğuz kabilelerinin taassupla bağlı oldukları törüye aykırı hareket etmeleri bu kabilelerle Selçuk hükümdarları arasındaki anlaşmazlıkların gerçek sebeplerinden biri ve başlıcası olabilir.

Cengiz Han Yasası esas itibariyle Türk devletlerindeki törüden başka bir şey değildir ve *yasa* hakkında bildiklerimizi törü üzerine genişletebiliriz.[40]

Törünün devlet içindeki üstün yerini Yusuf şu beyitle kuvvetle belirtir: "Beylik iyi bir şeydir. Fakat daha iyi olan kanûndur ve onu doğru tatbik etmek lâzımdır" "Beylik iyidir ama daha iyisi/ Yasadır, onu doğru uygulamalı" (*İdi edgü beglik takı edgürek: törü ol anı tüz yorıtgu kerek*; b. 454).

Devlet kurucu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanûnnâme çıkarmış olması bir tesadüf değildir. Eski Türk geleneklerini kuvvetle aksettiren eski Osmanlı rivâyetlerine göre, Osman Gazî bağımsızlığını ilan ettikten sonra kanûnlar koymuştur.[41] Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu Fâtih Sultan Mehmed biri reaya için, diğeri devlet teşkilatı için iki kanûnnâme çıkarmıştır. Nihayet imparatorluğu bir cihan imparatorluğu durumuna getiren Kanûnî Süleyman da bir kanûnnâme yaymıştır. Bu kanûnnâmeler, sırf sultanın iradesine dayanan kanûnlar bütünüdür ve Şerîat'le bir ilgisi yoktur; başka deyişle, ancak Türk devlet geleneğinin bir sonucu sayılmalıdır.

Kutadgu Bilig'de bu köklü Türk devlet anlayışı İran devlet anlayışındaki *adalet* kavramını hayli değiştirmiştir: *Adalet*, hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törünün doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır.

Kutadgu Bilig'de Türk devlet geleneğini aksettiren ikinci esas, halka karşı hükümdarın vazifeleri sayılırken ortaya çıkar. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Yusuf İran devlet geleneğini takip ettiği yerlerde mal ve hazine toplamanın ehemmiyeti üzerinde durur: Hazine hâkimiyetin temelidir (bilhassa b. 5459-5464). Bunu söyleyen beg'e karşı Ögdülmiş şunları söyler: "Hâzineni aç ve servet dağıt.

Adamlarını sevindir, onlar senin her arzunu yerine getirirler... Adamların çok ve kalabalık olsun, asker çok olunca gaza yapar hâzineni doldurursun" (b. 5478-90). "Beyler cömert olursa adları dünyaya yayılır [...] etrafına üşüşerek asker toplanır ve ordu olur, asker ve ordu ile insan dileğine kavuşur. Cömert ol, bağışla, yedir içir [...] Dünya hâkimi bey niçin hazine toplar, asker nerede ise orada hazır hazine alır" (b. 2050-56).

Ulug-kent beyi der ki "halk mesud olmalıdır, halkın mesud olması için karnının doyması lâzımdır" (b. 5353-55). Zira "Kara budunun kaygısı hep karındır... Onların yiyecek ve içeceklerini eksik etme" (b. 4330, 4327).

Orhon âbidelerinde hükümdarın esas vazifesi, halkı, *kara-budunu* doyurmak ve giydirmek, onu zengin etmektir. Tahta çıkmış yeni kaganların en büyük muvaffakiyeti olarak daima bu nokta belirtilir. Bilge Kagan diyor ki: "Kagan olup yoksul fakir budunu hep bir araya getirdim, fakir budunu zengin yaptım, az kavmi çok kıldım" (II. N. Orkun neşri, I C 10). "Amcam Hakan (tahta) otururak Türk milletini yüce etti, doğrulttu. Fakiri zengin kıldı, azı çok eyledi" (1 D, 16, 17). "Ölecek olan milleti diriltip doğrulttum, çıplak kavmi elbiseli, fakir kavmi zengin yaptım, az kavmi çok kıldım" (I D 29).

Bu, şüphesiz steplerde kabile hayatına bağlı bir müessese olarak doğmuştur. Beyin görevi gerçek manasında halkın karnını doyurma imkânlarını yaratmaktır. Farsçaya *hân-i yagmâ* olarak geçen *toy*, Osmanlılara kadar bütün Türk devletlerinde dikkatle uygulanan vazgeçilmez bir müessesedir. Tabiatıyla İran devlet anlayışının egemen olduğu yerlerde ve çağlarda *toy* daha ziyade sembolik bir mâna taşımaya başlamıştır. Fakat Orta-Asya'da ehemmiyetini daima korumuş görülmektedir. Müessesenin mânasını en iyi anlatan tasvirlerden birini Nizamülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde buluruz:[42]

> Padişahlar, sabahleyin hizmete gelen kimseler yiyecek bir şey bulsunlar diye (sarayda) zengin sofralar kurdurmak hususunda daima ihtimam göstermişlerdir. Eğer ileri gelen kimselerde hemen yemeğe oturma isteği yoksa yemeklerini zamanı gelince yemelerine mâni yoktur. Fakat sabahları muhakkak bu sofra

kurulur. Sultan Tuğrul güzel sofralar kurulması ve çeşit çeşit yiyecek konması hususunda fevkalâde dikkat ederdi. Ata binip seyre ve ava gittiği zaman gerektiği şekilde yiyecek hazırlanırdı ve kırda sofra kurulduğu zaman o kadar yiyecek karşısında bütün büyükler ve emirler hayret içinde kalırlardı. Türkistan hanları, hizmetlileri yanında ve mutfakta bol yiyecek bulunmasını tamamıyla devlet düzenine ait bir iş olarak kabul ederlerdi. Semerkand'da Uz-kend'e gittiğimiz zaman bazı gevezelerin dilinden şunu işittik ki Cikililer *(Çigiller)* ve Maverâünnehirliler daima derlermiş ki: Biz sultanın gelişinden ayrılışına kadar sofrasında bir lokma ekmeğini yemedik.

Bu âdeti 1330'larda İbn Battuta Kastamonu beyliğinde şöyle tasvir etmiştir: "Her gün ikindi namazından sonra sultanın kabul resminde bulunması âdettir. O zaman yemek getirilir, kapılar açılır; şehirli, göçebe, yabancı misafir kim olursa yemeğe oturmaktan men edilmez." Âşıkpaşazâde'ye göre Osmanlı sarayında, "İkindi vakit nöbet ururlar ki, halk gelip yemek yiyeler."[43] 1664'te Kırım askeri Ordu-yi Hümâyûn'a gelince, "Ta'âm döşenüp ni'metin hod kesreti vasfa gelmez, Tatar askeri yagmâ edüp Ordu-yi Hümâyûn halkına bile bezl olundu."[44]

Karahanlılar devletinde olduğu gibi şehir hayatını esas alan bir devlet düzeninde, *Kutadgu Bilig* bu müesseseye daha geniş bir mâna vermek mecburiyetindeydi. Gerçekten Yusuf, halkı *zengin, orta halli* ve *fakir* olarak üçe ayırır. Hükümdar "her şeyden evvel fukarayı gözetmelidir", zenginlerin yükü orta hallilere yüklenmemelidir; o zaman durumları sarsılır, fakirleşirler. Öyle hareket etmelidir ki fakirler orta halli, orta halliler zengin olsunlar (b. 5560-67).[45] Böylece Yusuf, Hind-İran geleneğinde halkın zenginliğini hazinenin zenginliği şeklinde anlayan ve halkın refahına hizmet etmek lâzım geldiğini savunan fikirle Türk devlet geleneğini uzlaştırmaktadır.

Kaşgarlı Mahmud'un *Divânü Lugâti't-Türk*'ü ile birlikte *Kutadgu Bilig*, İslâm kültür dairesine girmiş olan Türk topluluklarında ve devletlerinde Orta-Asya Türk kültürünün nasıl ve ne dereceye kadar devam ettiği meselesini araştırırken başvuracağımız en zengin hazinedir.

Yukarıda sadece devlet anlayışı üzerinde durduk. Bu kaynak üzerinde kamu müesseseleri, medenî-siyasî terimler, âdet ve telâkkiler üzerinde yapılacak karşılaştırmalı incelemelerin Osmanlılara kadar Orta-Asya Türk kültürünün ve devlet geleneğinin devamlılığı meselesi hakkında bizi büyük ölçüde aydınlatacağına şüphe yoktur.

OSMANLI
UC TOPLUMUNDA İSLÂM

Osman Gazî, Uc Toplumu ve Kültürü*

Bir Bizans imparatorluk ordusuna karşı kazanılan Bapheus Zaferi (27 Temmuz 1302) Uc beyi Osman Gazî'yi bölgede karizmatik bir bey durumuna getirmiştir. Çağdaş kaynak Pachymeres onun bu zaferle şöhretinin Paflagonya (Kastamonu) bölgesine kadar yayıldığını ve gazilerin onun bayrağı altına koşuştuklarını kaydeder. On beşinci yüzyıl sonlarında tarihçi Neşrî, onun beyliğini ve bağımsızlığını haklı olarak bu tarihe koyar. Bapheus (Koyun-hisar) savaşı Osman'a bir hanedan kurucusu karizmasını kazandırmış, kendisinden sonra oğlu Orhan itirazsız beylik tahtına geçmiştir. Biz 27 Temmuz 1302 tarihini Osmanlı hanedanının, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kesin kuruluş tarihi olarak kabul etmeliyiz.

Osman'a karşı İznik'i kurtarmak için İmparator II. Andronikos, gayrimeşrû kızı bir prensesi, Mogol İlhanlı Hanı Gazan'a zevce olarak teklif etti. Gazan'ın ölümü (1304) üzerine bu prenses Gazan'ın halefi Ülceytü (Olcaytu) Han'a önerildi. Pachymeres'e göre, han 40.000 kişilik bir ordu göndereceğini vaat etmiş. İzniklileri cesaretlendirmek için imparator, kız kardeşi Maria'yı bu haberle İznik'e göndermişti. Fakat Ülceytü'den bu yardım gelmedi;

---

* H. İnalcık, "Osman ve Beyliği", *Devlet-i 'Aliyye* I, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 17-26.

Osman, 1304'te İznik'e doğudan gelecek her türlü yardımı kesmek üzere Sakarya üzerindeki başlıca Bizans kalelerini, bu arada Lefke, Mekece ve Geyve'yi fethetti.

Böylece, 1300'lerde Osman, Bithynia'da Bizans egemenliğini ciddi olarak tehdit eden önemli bir siyasî-askerî güç olarak ortaya çıkmıştır: Pachymeres gibi Osmanlı yazarı Yazıcızâde de 1300'den sonra Osman'ın şöhretinin uzak İslâm memleketlerine yayıldığını ve her taraftan "göç göç ardınca Türk–evleri gelip dolduğunu" kaydeden o zaman olayları izleyen göz tanığı Bizans tarihçisi Pachymeres'in kaydı, Bizans'ın Osmanlı tehdidini ne kadar ciddi karşıladığını gösterir.

Osmanlı Beyliği, Uclardaki Türkmen beylikleri tarihinin bir parçası olarak ele alınmalıdır. Kutsal savaş, gazâ, gazî/alp liderler etrafında, çoğu zaman bu liderlerin adını taşıyan grupların ortaya çıkmasını sağlar. Gazîler, başarı gösteren ünlü liderler, beyler etrafında toplanırlar, onun bayrağı altına koşarlar. Türkmen göçerlerin hâkim olduğu Selçuklu uçlarında bu liderler çoğu zaman boy beyleridir. Fakat devlet kuran bu beylerden birçoğunun eski Selçuklu emirleri arasından çıktıklarını biliyoruz (Yazıcızâde). Bu gazî beyler, merkezî hükümete genellikle vergi vermezler yahut tâbiyetlerini göstermek üzere sözde bir şey gönderirler.

Uc hayatı büyük tehlikelerle dolu olup şahsî girişim ister. Zira serhaddîn öte tarafında aynı ruhla hareket eden Hıristiyan serhad teşkilatı, batı ucunda Bizanslı *akritai* vardır. Bu dönemde Bizans, bu sınıra Altın-Orda Emîri Nogay'ın ölümünden sonra başsız kalan savaşçı Alanları ve Kıpçak Kumanları getirip yerleştirmiştir (Pachymeres). Etnik bakımdan Uc cemiyeti çok karışıktır. Buraya hareket kabiliyeti büyük göçerlerle merkezden kaçan siyasî muhalifler, rafızîler, maceracûlar kaçıp sığınmışlardır. Hinterlandda egemen muhafazakâr yüksek medeniyet şekilleri (teoloji, saray edebiyatı, şerî' hukuk) karşısında Ucda mistik ve eklektik, henüz kalıplaşmamış bir hak kültürü (rafızî tarikatlar, mistik ve epik bir edebiyat, örfî ve millî hukuk) hâkimdir.

Eski Osmanlı rivâyetlerinde Osman Gazî'nin hayatına ait kayıtlar bu hayat tarzını kuvvetle aksettirmektedir. Osmanlılar, *Oruç*

Tarihi'ne göre[1] "Gazîlerdir ve gâliblerdir, fî sebîlillâh hak yoluna durmuşlardır, gazâ malını cem' edüp Hakk'a harc edicilerdir ve Hak'tan yana gidicilerdir. Din yoluna gayretlüdürler, dünyaya mağrûr değillerdir. Şerîat yolunu gözedicilerdir, ehl-i şirkten intikam alıcılardır". 1354'te gazîler esir Selânik başpeskoposu G. Palamas'a, İslâm egemenliğinin sürekli batıya doğru yayılışını Tanrı'nın iradesi, bir alın yazısı olarak tasvir etmişlerdir. Osmanlılar, kendilerini Allah'ın kılıcı saymakta idiler ve bu görüş Palamas'a ait kayıtların ortaya koyduğu gibi, yalnız onların arasında değil, Bizanslılar arasında da yayılmıştı. İleride Martin Luther de Osmanlılar hakkında aynı şeyi düşünecek, Allah'ın onları, Hıristiyanları günahlarından dolayı cezalandırmak için gönderdiğini söyleyecektir.

Eski Osmanlı rivâyetlerinde alplar, alp-erenler, ahîler Osman Gazî'nin en yakınları olarak gösterilir. Rivâyette Osman, bir Babaî "halîfesi" olan Şeyh Ede-Bali'nin irşadı ve beline gazâ kılıcını bağlaması ile (bu tam bir ahî âdetidir) gazî olmuş, gazâ akınlarına başlamıştır. Alplar Orta-Asya Türklerindeki kahramanlık geleneğine bağlıdır. Çağdaş bir kaynak (*Garibnâme*) alp olmak için dokuz şart arar: Şecâat, kol kuvveti, gayret, iyi bir at, hususi bir kıyafet, ok yay, iyi bir kılıç, süngü, uygun bir yoldaş.

Uclarda en parlak gazâ başarılarını 1330-1345 yılları arasında Aydınoğlu Umur Bey temsil etmiştir. İzmir Beyi olarak gazâyı deniz seferleriyle devam ettiren Umur'a karşı, Ege Denizi'nde Hıristiyan hükümetler bir Haçlı seferi için ilk anlaşmayı 6 Eylül 1332'de aralarında imzaladılar. Yirmi kadırgalık bir donanma vücuda getirildi. 1334'te Ege'de birçok Türk gemisi batırıldı ve Edremit Körfezi'nde Karesi beyi Yahşi Bey'in donanması mahvedildi. 28 Ekim 1344'te İzmir Limanı'ndaki hisar, birleşik Haçlı kuvvetleri tarafından baskınla zaptedildi. Umur burayı almak için yaptığı bir savaşta şehit düştü (Mayıs 1348). Kardeşinin akıbetini gören yeni Aydın beyi Hızır Bey gazâ politikasını bıraktı ve ticaretin getireceği faydaları tercih etti. Papalık yoluyla ilgili Hıristiyan hükümetleriyle barış yaptı ve onlara ülkesinde serbest ticaret imkânı sağlayan tam bir kapitülasyon, *amân-nâme* verdi (17 Ağustos 1348). Bununla Hıristiyanlara karşı savaşa son verdiğini bildiriyor, onları

himaye edeceğini, gümrük vergisinin nisbetini değiştirmeyeceğini; Rodos şövalyeleri ise Venedik ve Kıbrıs'ın beylik arazisinde konsoloslarının yerleştirilmesine ve limanları serbestçe kullanmalarına müsaade edeceğini vaat ediyordu.

1330'larda Al-'Umarî Karesi, Saruhan, Menteşe ve Aydın beylerini deniz gazâlarıyla tanınmış beyler, *guzât f'il-bahr* olarak tasvir eder; aralarında daimi olarak cihad yapan bir bey olarak Umur Bey'i ayrı tutar. Bu beylikler Ege Denizi'nde Hıristiyan Ligası tarafından durdurulunca bu gazâ fonksiyonunu kaybedecektir. Rodos şövalyeleri gibi onlar da Doğu–Batı ticaretinin nimetlerini tercih edeceklerdir. Gazî Uc beylikleri olmaktan ziyade hinterlanddaki klasik İslâm cemiyetinin hayat tarzı, müesseseleri onlarda hâkim olacaktır. O zaman gazânın önderliğini, Ucların en ileri safında bulunan ve Rum-ili'ne geçerek yerleşen Osmanlılar alacaktır.

Osmanlı Devleti bir gazî devleti olarak doğmuş ve bu geleneği sürdürmüştür. Fâtih Mehmed, 1461'de Trabzon dağlarına yaya tırmanırken şöyle demiştir: "Bu zahmetler Allah içindir. Elimizde İslâm kılıcı vardır. Eğer bu zahmeti ihtiyar etmesevüz, bize gazî demek lâyık olmazdı." Osmanlı hükümdarları, Orhan'dan itibaren *gazîler sultanı* (*sultanu'l-guzât va'l-mucâhidîn*) unvanını benimsemişlerdir. Menşeindeki Uc gazî geleneği, bütün Osmanlı tarihine hâkim olmuş, sonraları Evrenos gibi gazî Osmanlı Uc beyleri, menşeindeki Uc gazâ geleneğini, akınlarda ortaklaşa hareket etmekle göstermişlerdir. Kantakuzinos bir gazâ seferine çıkan beyin, komşu beyliğin gazîlerini saflarına severek kabul ettiğini belirtir. Bununla beraber aralarında rekabet ve savaşlar da eksik olmamıştır. Öte yandan eski Türk *ülüş* geleneğine göre bey, ülkesini oğulları arasında taksim ederdi. Yarı bağımsız olan bu beyler üzerinde merkezdeki bey, *ulu-bey* sıfatıyla devletin birliğini sağlardı. Fakat kardeşler arasında iç-savaş eksik değildi. Daha büyük tehlikeler karşısında Osmanlılarda birlik daha iyi muhafaza olunabilmiştir.

Gazî beyler Batı-Anadolu'nun zengin ovalarında yerleştikten ve sahilde Ayasolug (Altoluogo, bugün Selçuk), Balat (Milet) gibi uluslararası ticaret limanlarını ele geçirdikten sonra ülkeleri ticaret ve kültür bakımından gittikçe gelişen ve İslâm kültürünün yüksek

şekillerini benimseyen ufak birer sultanlık haline gelmişlerdir. 1330 yıllarında Al-'Umarî ve İbn Battuta'nın söyledikleri bunu açıkça göstermektedir. Bu şehirler; güzel çarşıları, sarayları ve camileriyle İbn Battuta'nın takdirini çekmiştir. Ona göre[2] Denizli yedi camii ve güzel çarşılarıyla Anadolu'da "en güzel ve büyük şehirlerinden biri" idi. Karesi oğullarının merkezi Balıkesir (Bizans'ın Paleiokastron'u) "güzel pazarları olan kalabalık güzel bir şehir" ve nihayet Bursa "güzel pazarları ve geniş caddeleri olan büyük önemli bir şehir"di. Batı-Anadolu'da Ayasolug ve Balat, Levant ticaretinin iki büyük merkezi idi. On dördüncü yüzyıl ortalarında bu iki şehre Venedik konsolosları yerleşti. Venedik beyliklerle ticarete hayatî bir önem vermekteydi. Ayasolug'da Türklerin tepede kurdukları şehir asıl ticaret merkeziydi. Buraya dünyanın her tarafından tüccâr gelmekteydi. İtalyanlar bu pazarlarda Anadolu'nun tabii ürünlerini –pamuk, pirinç, buğday, safran, balmumu, yün, kenevir, üzüm, şap, mazı– ve esir satın almakta idiler. Diğer taraftan bu pazarlarda, mesela Denizli'de dokunan değerli pamuklular ve Balıkesir'de dokunan kıymetli ipek kumaşlar buluyorlardı. İran ve Anadolu üzerinden gelen ham ipek ve ipekli kumaşlar da Büyük Menderes yoluyla Ayasolug'da Batı tüccârlarına eriştiriliyordu. Buna karşılık Batılı tacirler Anadolu'ya başlıca ince kıymetli yünlü kumaşlar ithal etmekteydiler. Buna kalay, kurşun eklenmelidir. Genişleyen bu ticareti kolaylaştırmak gayesiyle Balat, Ayasolug ve Manisa'da Türkmen beylerinin Napoli paraları tipinde Latince harflerle *gigliati* denilen gümüş paralar bastırdıkları bilinmektedir.

İbn Battuta[3] Birgi'de Aydınoğlu'nun sarayını ve ipek elbiseler giymiş gulamlarını anlatır. Bütün bu beyler yanında, İslâm hukuk âlimleri, fakîhlerin haiz olduğu büyük nüfuz ve itibarı belirtir.[4] İlk vezirler, hinterlanddaki büyük merkezlerden gelen bu fakîhler arasından seçilmekteydi. İlk Osmanlı vezirleri ve devleti teşkilatlandıran hukuk adamları, Sinanüddîn Yusuf, Alâeddîn Paşa, Çandarlı Halil hep böyle ulemâdan idiler. Orhan Bey 1331'de İznik'te bir medrese açmış, Bursa hisarındaki manastırı medrese haline getirmişti. Onun Bursa'da hisar eteğinde yaptırdığı site, cami, imâret, hamam, han, bugüne kadar şehrin en canlı merkezi olarak kalmıştır.

Bu Türkmen beyliklerinde gelişen kültürün en belirgin vasfı, İslâm kültürü içinde öz Türk kültür geleneklerini devam ettirmeleridir. Bu bakımdan en anlamlı olanı, Türkçenin devlet dili ve yazılı edebiyat dili olarak kabul edilmesidir. Bu Türkmen beylerinin emriyle Farsçadan ve Arapçadan klasik eserlerin Türkçeye çevrildiğini biliyoruz. Türkçeye çeviri faaliyeti devam ederken, 14. yüzyılın ikinci yarısında Şeyhoğlu Mustafa ve Ahmedî gibi yazarlarla bu edebî faaliyet, yaratıcı bir aşamaya erişmiştir. Bu beyliklerde Arapça ve Farsça vakfiyelerle beraber Türkçe yazılanlar bilhassa dikkat çeker. Beylikler devrinde Batı-Anadolu'da meydana getirilen mimari eserlere gelince; en mühimleri Birgi'de Ulu Cami (1312) ve Bursa'da Orhan Camii'dir (1340). Yüzyılın ikinci yarısında mükemmel örnekler yaratılmıştır: Manisa'da Ulu Cami, Ayasolug'da İsa Bey Camii (1375), Perçin'de Ahmed Gazî Medresesi (1375), İznik'te Yeşil Camii (1379) yüksek bir sanat zevkini yansıtır. Bezemede Selçuklu mimarisine nazaran sadelik, fakat planda yenilikler bu yapıları karakterlendirir. Yerli Bizans ve Akdeniz sanatıyla kaynaşan yeni bir sanat sentezi ortaya çıkar.

Babaî Dervişleri Osmanlı Ucunda

Mogol kuvvetleri, Batı-Anadolu'da göller bölgesi ve Denizli'ye tedip seferleri yaptıkları halde, Osmanlı ucuna erişmek için Germiyan topraklarını çiğnemeleri gerekirdi. Öte yandan Uclar, genellikle esir ve ganimetle zenginleşmiş bölgeler sayılıyor, Orta-Anadolu'dan, Azerbaycan'dan, bu arada Konya'dan âlimler ve dervişler geçimleri için zâviye kurmak, sadaka toplamak için uclara geliyorlardı. Orta-Anadolu'da 1240'larda Selçuklu Devleti'ne karşı Vefâî dervişlerinden Baba İlyas etrafındaki Türkmen ayaklanması şiddetle bastırıldı. Babaî dervişleri, Ucların en uzak noktalarına, bu arada özellikle Osmanlı topraklarına kaçıp sığınmış görünmektedir.

Uclara gelen bu tarikat adamlarından biri olan Ede-Bali hakkında şimdi güvenilir bilgilere sahip bulunuyoruz. Hüdavendigâr livası tahrîr defterinde, yani resmî bir kaynakta, Ede-Bali'nin (Ede

Şeyh) Bilecik'teki zâviyesine Osman Bey tarafından Kozağacı köyünün vakıf verildiğini okuyoruz. Vakıfları arasında Söğüd'de yaşayan üç esir kâfir zikredilmiştir. Bu kayıtta, Ede Şeyh'in oğlu, *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde[5] zikrolunduğu gibi Mahmud'dur. Böylece, eski rivâyetlerin tümünün efsaneden ibaret olmadığı anlaşılır.

1300'lerde yazılmış *Elvan Çelebi Menâkibnâmesi,* bize Şeyh Ede-Bali'nin Vefâiyye halifelerinden biri olduğunu, "dinsizleri ve kâfirleri İslâmiyete kazandırdığını", Hacı Bektaş'tan dünya saltanatına heves etmemeyi öğrettiğini kaydeder. Bu son kayıt önemlidir. Zira Babaîler, genelde yerleşik devletin kontrolü ve baskısına isyan eden savaşçı dervişlerdendir. Genelde dervişler, devlete bağlı olup sultandan vakıf kabul eden uyumlu (*conformist*) dervişler ile devlete karşı olan (Şeyh Bedreddîn, Otman Baba gibi) bağımsız ve isyana hazır (*non-conformist*) iki gruba ayrılır. Âşıkpaşazâde'nin tüm *Abdalân-i Rûm* adı altında tanımladığı babalar, Anadolu'da yayılmış büyük bir grup oluşturmuştur. Onlar, "kutbiyye" inancında olup her devirde *kutba'l-aktâb* sayılan bir kutsal velinin, Orta-Asya şamanları gibi cezbe halinde Tanrı ile sürekli ilişki içinde olduğunu ve saltanat işlerinin de onların kontrolünde bulunduğunu iddia ederler. Toplumda –özellikle de göçer Türkmenlerin– haksızlığa uğrayanların hakkını almak için gerekirse devlete karşı isyanında öncülük ederler. Şeyh Bedreddîn (1416), Otman Baba (Fâtih dönemi), Şah-Kulu (1526-1527) bu tip dervişlerdendir. Fâtih döneminde sultanın büyük iltifatına erişen Vefâiyye şeyhi Seyyid Velâyet ise tamamıyla farklıdır. O, Osmanlı hanedanıyla Vefâiyye tarikatı arasında sıkı bağlılığı kendi kişiliğinde temsil etmiştir. Vefâî şeyhleri, aşırı Abdal-Kalenderî dervişlerden farklı olarak, Şerîata saygılı dervişlerdi. Elvan Çelebi, bu noktayı belirtir.

Baba İlyas soyundan derviş tarihçi Âşıkpaşazâde, kendisi Vefâiyye'den olup Seyyid Velâyet'in kayınpederiydi ve *Tarih*'inde Vefâiyye şeyhi Ede-Bali'ye olağanüstü bir yer vermiş, hanedanla aile ilişkisini belirtmeye özen göstermiştir. Onun anlatımında Ede-Bali, Osman Gazî'nin şeyhi, mürşidi ve İslâm hukukunu ilgilendiren önemli sorunlarda danışmanıdır. Osman adına hutbe okunması meselesi ortaya atıldığında Tursun Fakîh, "Osman Gazî'nin kayı-

natası Ede-Bali'ye" danıştı. Keza, Orhan Gazî, yaya askeri örgütlenirken Ede-Bali'nin reyini aldı. Ede-Bali'nin akrabaları ahîler, o zaman beylikte nüfuzlu kişilerdi. Vefâî şeyhleri, hanedanın nüfuz ve otoritesini destekleme gayretiyle, Osmanlı sultanlarına (bu arada Gazî Hüdavendigâr unvanı taşıyan I. Murad'a da) Tanrı'nın teyidini kazanmış kutsal bir *velî* sıfatı verirler.

İlk döneme ait tahrîr defterlerinde dağda kırda boş toprakları şenletip zâviye kuran, sonra bunu vakıf olarak sultanlara onaylatan Kalenderî Babaî dervişlere ait birçok kayıtlar bulmaktayız. Defter kayıtlarından ilginç bir misal şudur: Saruhan'da dağ eteğinde Şuca' Abdal, Sinan, İsmail, Mustafa, Ali, Kaygusuz ve başka dervişlerle birlikte sipahiden bir yer tapulamışlar, "taşın ağacın arıdıp yurd edinip ihya etmişler, zâviye kurmuşlar ve sultandan şenlettikleri yer için vakıf beratı almışlar". Yer açıp zâviye kuran ve vakfa bağlayan bu dervişleri, Ö.L. Barkan, yerleşim yerleri yaratan *kolonizatör* dervişler saymaktadır. Sultanlar bu vakıfları daima, "âyende ve ravendeye" (gelip geçen yolculara) hizmet koşuluyla verirler. Osman Gazî, Mudurnu seferinde Beştaş zâviye şeyhinden yol hakkında bilgi almıştır. (bkz. günümüzdeki haritalarda Beştaş Dağı).

Derviş bir zâviye kurar, etrafındaki öbür dervişlerle toprağı işler, tarla açar, bahçe yapar, geliriyle kendileri geçinir ve yolculara üç gün kalmaları koşuluyla, barınma ve yeme içme sağlarlar. Fütüvvet kurallarını izleyen ahî zâviyeleri, bu gibi zâviyelerin başında gelir. Misafirlik geleneği, yalnız âhi zâviyeleri için değil, gelip geçen yolculara hizmet etme koşuluyla sultandan berat almış tüm zâviyeler için değişmez bir kuraldır. Toprağı işlemede, hasat ve harcamada zâviye mensupları her şeyi ortaklaşa (iştirâk üzere) yaparlar, komünal bir hayat yaşarlar. Herkes çalışmak zorundadır (Bayramiyye'de bu nokta özellikle belirtilir). *Fütüvvet* yani centilmenlik ve kardeşlik disiplini içinde ortaklaşa çalışma, yolcu ve fakirlere hizmet, dinî bir hayır işi sayılmaktadır ve bu nedenle vakfa bağlanmaktadır. Zâviye etrafında zamanla nüfus yerleşmekte, köyler meydana çıkmaktadır. Anadolu ve Rum-ili toponomisi, pek çok köyün menşeinde bu biçimde derviş zâviyeleriyle ilişkili oldu-

ğunu ortaya koymaktadır. Sultanların bu gibi yeni yerleşmelere vakıf statüsü vermeleri, vergilerden affetmesi, Anadolu ve Rumili'nde Türk yerleşme-kolonizasyon sürecini kolaylaştıran başlıca bir yöntem olarak önemlidir.

Gazâ ve Gazîlik

On üçüncü ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da İslâm dinini, sûfîlik, fütüvvet ve gazâ kurallarını halka öğretmek için Türkçe yazılmış bir literatür bulmaktayız. Bunlar, kuşkusuz o zaman toplumdaki belli gereksinimlere yanıt vermek ve belli grupları aydınlatmak ve eğitmek amacını güdüyordu. Selçuklu şehirlerinde, özellikle Konya'da egemen Fars dili ve edebiyatı karşısında basit bir Türkçe ile yazılmış bu gibi eserler, çoğu kasaba ve köylere yerleşmiş Türkmen halkına, bu arada *Ucât*'ta (uclar), geniş gazî kitlelerine hitap etmekteydi. Uc toplumuna hitap eden bu didaktik eserlerin bir bölümü, sırf İslâm dininin günlük ibadete ve yaşama ait din kurallarını öğretmek amacını güdüyor (*ilm-i haller*) yahut ahîler için *fütüvvet* âdabını anlatıyor veyahut dervişlere tarikat esaslarını ve erkânını açıklıyordu. Bir bölümü de gazîlik kurallarını açıklayan yahut savaş heyecanını yükselten destan nev'inden eserlerdi.

Bu eserlerde bir gazîde bulunması gerekli özellikler belirtilir. Gazînin "niyeti" samimi olmalı, İslâm dini ve Müslüman halk için savaştığını unutmamalı, gazâda *tama'* *ve riyâ* olmamalı, yani hareketlerinde dinî hayır düşüncesinden uzaklaşmamalı, gazâya sırf ganimet için gitmemeli. Bu son madde, yukarıda açıkladığımız gibi gazânın dinî-ideolojik niteliğini vurgulayan temel koşuldur (yakınlarda Batı'da bazı yazarlar, bu noktaları görmezlikten gelip, *gazâ*yı sırf ganimet için haydutluk [*banditry*] sayma eğilimindedirler).

Türk geleneğinde savaş-eri olarak gazîde bulunması gerekli on karakter sayılır: Cesaret, yılmazlık, kendine güven, güçlülük ve savaşkanlık, atılganlık, dayanıklılık, yerinde metanetle durma, sabırlılık, fırsatları kollama, yoldaşına vefâ vasıflarıdır; bunlar *Dede Korkut*, *Dânişmendnâme* gibi Türk destanlarında kahramanların vasıflandırılmasında belirlenmiştir.

Osmanlı toplumunda her sınıftan dindar halk, gazâyı ciddiyetle benimsemektedir. Bursa'da Hoca İbrahim adlı bir zengin, 1476 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in Macarlara karşı seferinde "ol gazânın savabında ben dahi bile olayın" diye 20.000 akça ile 20 süvariyi ûlufe ile tutmuş ve sefere göndermiştir.

II. Bayezid, Anadolu halkına gönderdiği bir fermânda, timar ve başka mükâfatlar vaat ederek Tuna'da Uc beyi Bali Bey'in Lehistan'a akınına katılmaya davet etmiştir. Osmanlı sultanları son padişaha kadar *gazî* unvanını en başta tercih ettikleri bir unvan olarak kullanmışlardır.

On üçüncü yüzyılda bir yandan Haçlılara, öte yandan Mogollara karşı bir ölüm kalım savaşı veren İslâm memleketlerinde gazâ ruhu, toplumları ayaklandırmakta idi. On üçüncü yüzyılda, bu gazâ heyecanı Memlûk Sultanlığı'nda ve Anadolu'da Türkmenler arasında doruğa erişti. Haçlı ve Mogol kıskacı arasında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan bu iki İslâm memleketinde askerî rejimler hâkim oldu; Mısır ve Suriye'de Kıpçak aslından askerî bir aristokrasi, Memlûkler saltanatı ele geçirirken, Anadolu'da gazî Türkmen devletleri yükseldi ve 14. yüzyıl sonlarında bu devletçiklerin tümü, Osmanlı hanedanının şemsiyesi altında birleşti.

Genel olarak gazî, ahiret için sevap kazanma amacıyla savaşan Müslüman olarak tanımlanır. Burada gazânın dinî-İslâmî niteliği üzerinde durulmuştur; gazî için kitalde elde edilen ganimet, dinî bir mükâfattır. Osmanlı menâkibnâmelerinde gazâ ve ganimetin (doyum) kutsallığı, helâl niteliği özellikle belirtilir. Hıristiyan Batı'da yazılan eserlerde gazâ; kıtal ve yağmayı meşrû göstermeye yarayan bir araç olarak algılanmakta, böylece belli bir toplum için onun özel anlam ve fonksiyonu göz ardı edilmektedir.

İslâm prensiplerine göre genellikle gazâ, *farz-i kifâye*'dir, yani ancak bazı koşullar yerine getirildiği takdirde yapılması gereken bir dinî ödevdir. Fakat İslâm ülkesi hayati bir tehlike altına düşerse, gazâ, emîrü'l-mü'minîn tarafından *farz-i 'ayn* ilan olunabilir. O zaman her Müslüman yetişkin er için gazâ zorunlu bir ödevdir,

sefere gidemeyen bu ödev karşılığı hazîneye bir ödeme yapmak zorundadır. 1444'te Haçlılar Rum-ili'ni istila edip Varna'ya geldiklerinde ve 1686'da Osmanlı ülkesi dört bir yandan istilaya uğradığında, gazâ zorunlu sayılmış, *nefîr-i âm* ilan edilmiş, Müslümanlar toptan savaşa çağrılmıştır.

Osmanlı Ucunda Ahîler, Fakılar, Kalenderî Dervişler*

Uc toplumunda Osman Gazî'nin manevî destekleyicisi, hukukî ve sosyal hayatı örgütleyici olarak ahîleri ve fakıları görüyoruz (fakı, İslâm ilimlerinde, özellikle hukukta uzman *fakîh*'in kısaltılmışıdır).

Osman bir bölgeyi ele geçirdikten sonra bu ülkeyi nasıl örgütleyeceğini ahîlerden ve fakılardan sormaktadır. Fakılar İslâm hukukunu, İslâm kurumlarını bilen insanlar olarak gazî önderi yönlendirici bilgiler sağlamaktadır. İlk Osmanlı beyleri Osman ve Orhan tarafından ahîler ve fakılara verilmiş birçok vakıf köy ve çiftlik, tahrîr defterleri kayıtlarıyla bize kadar gelmiştir. Bu dönemde vakıfların büyük bir kısmı fakılara verilmiştir. Bu kayıtlarda, daha bu zamanda, Türkmenlerin köylere yerleştiklerini biliyoruz. Köye yerleşen bir grubun, İslâm kurallarına göre yaşamlarını düzenlemek için bir köy imamına, bir din adamına ihtiyacı vardı. İşte, fakıların en aşağı kademede olanları bu köy imamlarıdır. Daha yukarıda kadılar, vezirler gelmekteydi. 1330'larda Osmanlı ülkesini gezen İbn Battuta seyahatnâmesinde bu çeşit köy imamlarından söz eder.

Osman döneminde bu fakıların en meşhuru Tursun Fakîh'tir. Söğüd yakınında türbesi bugün bir ziyaretgâhtır. Eskiden daha çok

---

* H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye* I, s. 34-42.

ahîlerin önde geldiği sanılıyordu. Fakat tahrîr defterlerindeki vakıf kayıtları gösterdi ki, fakılar daha ağır basmaktadır. Mesela, Osman ve Orhan dönemi vakıflarını içeren Fâtih dönemine ait bir evkaf defterinde (Osmanlı Arşivi, MM 16016, 13-17) Söğüd kazasında vakıflar şu görevliler arasında bölüşülmüştür:

Kadı	*İmam*	*Zâviye Sahibi Şeyh*	*Fakı*	*Sûfî*
1	1 İbrahim Fakı	3 Ede Şeyh, Süleyman, Tursun	8 Hacı Eşref Ahmed, Ali, Ömer, Murad, Yusuf, Turbegi, Timur	1 İsâ

İleri gelen fakılar, Sünnî İslâm hukukunu bilen din adamları olarak toplumda önemli rol oynamışlardır. Osman dönemine ait fakılar arasında Ede-Bali, Tursun Fakîh adlarını biliyoruz. Bize ilk Osmanlı tarihini nakleden İshak Fakîh ve onun oğlu Yahşi Fakîh bu fakılardan ikisidir. Demek ki vakıfların da kanıtladığı gibi, daha Osman Gazî zamanında İslâm hukunu bilen kişilerle devlet kuran bey arasında sıkı ilişkiler kurulmuştur. Beyliği teşkilatlandırma, dinî-sosyal hayatı düzenleme bakımından bu fakılar önemli bir rol oynamışlardır. Din adamlarının ilk dönemlerde devletin örgütlenmesinde beylere danışmanlık yapmış olmaları, ilk vezirlerin de onlar arasından seçilmiş olması olayını açıklar (ilk vezirlerden Sinanüddîn Yusuf kuşkusuz ulemadandır). Çandarlı Kara Halil, ulema kökenli vezirlerin en ünlüsüdür. Onun çocukları, 1453'e kadar devlet içinde otorite bakımından padişahla kıyaslanacak bir mevkie sahip oldular.

Ahî Evren

Selçuklu sultanları Bagdad halifesi ile yakın ilişkide olup kendilerini, resmî yazılarda, halifenin bir menşurla tayin ettiği sultanlar durumunda görür, halifenin yardımcısı (*zahîr*, *mu'în*) gibi unvan-

lar kullanırlardı. Anadolu'da ahîlik teşkilatının temelini oluşturan fütüvvet hareketinin başlangıcı, Halife Nâsır'ın sultanlar yanında girişimlerine bağlanmaktadır. Türkiye ahî teşkilatının kurucusu Nasireddîn Evren (Evran), 13. yüzyıl başlarında Bagdad'dan Anadolu'ya gelen bir grup ulema ve sûfî arasında idi. Bu âlimler, fütüvvet erbabının dostu I. Alâeddin Keykubad'ın (1221-1237) himayesi altında idiler. Oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından zehirlenen Alâeddin'den sonra Nasireddîn hapse atıldı. Şehirde en kalabalık işçi grubu debbagların şeyhi olan Nasireddîn'in Babaîlerle ve Türkmenlerle yakınlığı vardı. Ahî Evren tasavvuf ve felsefe üzerinde eserleri olan bir âlimdir. Asıl adı Hoylu Şeyh Nasireddîn Mahmud'dur. Hocası ve kayınpederi fütüvvet akımının büyük şeyhi ünlü sufî Evhadü'd-dîn Kirmânî'dir. Kirmanî'nin Anadolu'da birçok şehirde halifeleri ve zâviyeleri vardı.

Mogollarla işbirliği yapan ve Fars kültürüne tutkun Selçuklu seçkin sınıfına hitap eden Celâleddin Rumî ile halk adamı Türkmen merkezi Kırşehirli Ahî Evren arasında düşmanlık vardı. Bu düşmanlık Mevlanâ Celâleddin'in şeyhi Şems-i Tebrizî'nin katliyle (1247) ilişkilidir. Nasireddîn'in ahîleri, Mogollarla mücadeleye giren II. İzzeddin Keykâvus'u destekliyorlardı, Keykâvus 1254'te Kırşehir'e gitti. Mogol kuvvetleri onu yenilgiye uğrattılar (Sultan Hanı Savaşı, 1256). Anadolu'da isyanı bastırmaya çalışan Mogolların soykırımından Nasireddîn de kurtulamadı. Onun, Kırşehir emîrliğine atanan Mevlevî Cacaoğlu Nureddîn Bey'in şehirde yaptığı katliamda hayatını kaybettiği (1261) anlaşılmaktadır. Tokat, Sivas, Kayseri gibi büyük şehirlerde Mogollar, karşı çıkan esnafı, bunlar arasında savaşçı kalabalık debbag esnafını katlettiler. Ahîlere ait zâviyeler Mevlevîlere verildi. Bunun üzerine ahîler uzak Uc bölgelerine, Türkmenler arasına göç ettiler.[1]

Osman Gazî'nin şeyhi Ede-Bali'nin, Kırşehri'nden (bugün Kırşehir) Uca göçenler arasında bulunduğu bilinmekte. Keza, Orhan Gazî ile Bursa kuşatmasında hazır bulunan Abdal Musa da ahîlerle beraber Uca göçen dervişlerdendir.

Türkmen halkı için Türkçe *Garîbnâme* adlı eseri yazan Âşık Paşa da Kırşehirli'dir. Bütün bu olaylar, Osman Gazî zamanında

Sultan-önü Ucunda rastladığımız ahîler ve abdal/kalendirîlerin, Orta-Anadolu'da 1256'da patlak veren Mogol-Türkmen mücadelesinin serpintileri olduğu olgusunu ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ahîlerin ve fütüvvet akımının kesin bir rol oynadığı kuşku götürmez. Debbagların pîri sayılan Ahî Evren 32 çeşit esnafın pîri sayılır. Gerçekten dericilik, Anadolu Türk sanatlarının en önemlisi sayılır. Eskinin geleneksel yaşamında ev eşyası, hayvan takımları, vb deriden yapılırdı. Fâtih Mehmed kendi külliyesini yaptığı zaman yanında sarraclar için büyük bir sarrachâne yaptırmıştır. Şehirlerde debbaglar en kalabalık, devlet karşısında en güçlü ve bağımsız işçi grubunu oluşturmakta idi. Kanunî Süleyman'ın itaatsizlik gösteren kapıkulu askerine karşı debbagları anarak tehdit ettiği rivâyet edilmiştir. Evliya Çelebi'ye göre, İstanbul'da debbaghanede 5000 kadar debbag vardı. 1651 esnaf isyanında ilkin "sarrachâne ahîleri" bayrak kaldırdılar. Kırşehir'de Ahî Evren (Evran) tekkesi post-nişîni (şeyhi) tüm imparatorlukta her şehirde ahîlerin reisi sayılan ahî babalara icazetnâme göndererek makamlarını onaylardı.

Ahîlik ve "Fütüvvet"

1334'te Anadolu'yu gezmiş olan İbn Battuta memleketin her tarafında kendisini zâviyelerinde misafir eden ahîleri görmüştür.[2] "Bu ahîlere," diyor, "Anadolu Türkmen yurdunda her bölgede, şehir ve köyde rastlanır. Dünyanın hiçbir köşesinde, yabancılara yakınlık göstermekte, onların yiyecek vesair gereksinmelerini karşılamakta, zorbaların ve polis hizmetindekilerin veya onlara katılan serserilerin zulümlerini önlemekte, hatta onları ortadan kaldırmakta gösterdikleri ciddî çabaları bakımından onlarla kıyaslanabilecek kimse yoktur. Onların dilinde ahî şöyle bir kimsedir. Ahî, kendi sanatında çalışanları, evlenmemiş gençleri ve bekâr yaşamı seçmiş olanları bir araya toplayıp onların önderi olmayı kabul eden bir kimsedir. Buna *fütüvvet* de denir. Ahî bir zâviye bina eder, onu halı, kandiller ve başka gerekli eşya ile döşer. Zâviyede onunla beraber olanlar, gündüz çalışırlar ve ikindi nama-

zından sonra ortaklaşa kazançlarını getirirler, bu para ile zâviyede yenecek meyve ve başka yiyecekler satın alınır. Şayet o gün şehre bir yolcu gelmişse, kendisini zâviyede konuk ederler, satın aldıkları şeyleri ikram ederler ve ayrılış gününe kadar konuk onların yanında kalır. Bir konuk gelmemişse, kendileri yiyecekleri beraber yerler ve yemekten sonra ilâhi ve raks ile sema' yaparlar. Ertesi gün işlerine gider ve ikindiden sonra ortaklaşa kazandıkları parayı getirir ahîye teslim ederler. Zâviye üyelerine *fityân*, başlarına, evvelce söylediğimiz gibi, *ahî* denir. Dünyanın hiçbir yerinde davranışlarında onlardan daha centilmence davranan kimse görmedim. Şîraz ve İsfahan halkı davranışları bakımından onlarla kıyaslanabilir, fakat onlar yolculara daha çok şefkat, yakınlık ve itibar gösterirler."[3] "Kendilerine *fityan* denen gençlerin ellerinde uzun birer hançer vardır ve başlarında bir zira' uzunlukta beyaz keçeden külah [benzerini sonraları yeniçerilerde göreceğiz] taşırlar. Odada sıralarını alınca her biri külahını çıkarır, önüne kor. Başında ipekten güzel bir takke kalır." Arap seyyahını konuklamak için birbirleriyle kavga edecek kadar yarışırlar. O, Anadolu halkını din ve ahlak bakımından mutaassıp bulmaz. Bayramda silahlı genç ahîleri merasimlerde sultanın askeriyle beraber yürür görmüştür. Ahîler arasında zengin de fakir de vardır. Kayseri'de Ahî Emir Ali'nin zâviyesine şehrin büyükleri dahildir, hayli görkemli olan zâviyesinde her sene toplanırlar. Bir yerde sultan yoksa ahî o yerin valisi gibi hareket eder ve davranışları beyler gibidir.

İbn Battuta, Anadolu'nun ma'mur büyük şehirleri arasında Denizli'yi (Tonguzlu) sayar, orada çoğu Rum kadın işçilerin dokuduğu ünlü işlemeli pamuklu kumaşlardan söz eder. Öbür büyük şehirler arasında Konya'da geniş caddeleri, çarşıda oturan esnafı ayrı ayrı ziyaret etmiştir. Konya'da ahî bir kadıdır. Çin'e kadar dış memleketlerde aranan halılarıyla ünlü Aksaray'ı, "Anadolu'nun en güzel ve varlıklı şehirlerinden biri" olarak tanıtır.

Arap seyyahı, ahîlerin, Hazret-i Ali'ye kadar giden pîrleri olup fütüvvete tâbi olduklarını, özel bir libas giydiklerini belirtir.

İbn Battuta'nın verdiği ilginç ayrıntılar arasında, bu Uclarda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelmiş ulemâ ve sûfîlerden

söz edilir (Milas'ta fakîh al-Harezmî, Kastamonili vaiz Alâeddin, Egirdir'de fakîh Müslihiddin, Antalya'da Suriye'den Şihâbeddin, Amasya'da velî Ahmed Rifâî soyundan şeyhler, Birgi'de Muhyiddin, Bursa'da fakîh Mecdeddîn al-Konevî ve Abdullah al-Mısrî, İznik'te Alâeddin Sultanyükî).

İbn Battuta, Birgi Sultanı Mehmed'in sıcaklar dolayısıyla her yaz yaylaya çıktığını işitti. Orada onun tipik bir Türkmen çadırında oturduğunu gördü, sonra şehre indiklerinde sarayında konuk oldu. Arap seyyahın hayranlığını çeken sarayda, ipekli libaslarıyla yirmi Rum içoğlanı gördü, kendisine altın ve gümüş kaplarda şerbet sunuldu. Sultanın doktoru bir Yahudi idi. Sultan, Arap seyyahını ulemâ ile çevrili olarak ziyaret etti ve birtakım hadisler hakkında soru sordu.

1354'te esir düşen Selânik başpeskoposu Gregorios Palamas da Orhan'ı yazın dağlık serin bir vadide buldu. Türkmen büyüklerinin yaylaya çıkma âdeti Osmanlı döneminde de süregelmiştir. (Sonuç çıkarmakta acele eden batılı oryantalistler, bundan Orhan zamanında bile Osmanlıların göçer oldukları neticesini çıkarırlar.) Osman Gazî'nin Söğüd, Karacahisar ve Yenişehir'i beylik merkezleri yaptığı, beylik döneminde şehirde oturduğu, ailesinin bir ara Bilecik'te yerleştiği hakkında *Menâkibnâme*'de aktarılan bilgiler herhalde doğrudur. Özetle İbn Battuta 1334'e doğru Batı-Anadolu beyliklerini, sultanlar idaresinde pazarları ve dinî-sosyal kurumlarıyla Müslüman nüfusun yaşadığı şehirlere sahip, refahlı, iyi örgütlenmiş birer toplum olarak tasvir etmektedir. Bazı bölgelerde eşkıya nedeniyle güvenliğin olmadığına da işaret eder.

İbn Battuta'nın Orhan'ın ülkesi hakkında verdiği ayrıntılar ilginçtir. Unutmayalım ki, bu ziyaret Osman'ın ölümünden (1324) on yıl sonradır. "Bursa," diyor "güzel çarşıları ve geniş yollarıyla büyük ve önemli bir şehir olup her yandan bahçe ve akarsularla çevrilidir... [kaplıcaya yakın] bir zâviye vardır, orada gelen hastalara kaldıkları üç gün sürece barınak ve yiyecek verilir. Bu zâviyeyi Türkmen beylerinden biri inşa etmiştir. "Şehirde *fityan*ın büyüklerinden feta ahî Şemseddin'in zâviyesine indik. Onunla birlikte olmamız aşure gününe rastladı. Şemseddin o gece büyük

bir ziyafet vererek ordunun başlıca komutanlarını ve şehrin ileri gelenlerini davet etti. Kur'an okunduktan, fakîh ve vâiz Konyalı Mecdeddin vaazını verdikten sonra sema'a başladılar. Gerçekten ulvî bir gece idi." Arap seyyahın Mecdeddin hakkındaki tanımlaması, onun tipik bir abdal derviş olduğunu kanıtlar: "Bu vâiz Mecdeddin sulehadan olup... sırf alnının teriyle kazandığı ile geçinir ve kimseden sadaka kabul etmez. Kalacak yeri yoktur; üstünde ancak çıplaklığını örtecek kadar libas vardır. Kabristanda uyur, topluluklarda verdiği vaazlarda halkı cehennem azabıyla uyarır, öyle ki birçokları her toplantıda onun önünde tövbe ederler."

"Bursa Sultanı İhtiyârüddin Orhan Bek, Sultan Osmancuk'un oğludur. *Cuk*, küçük demektir. Bu sultan servetçe, ülkesi ve askerî kuvvetleri itibariyle Türkmen beylerinin en büyüğüdür. Yüze yakın kalesi vardır, o sürekli bu kaleleri dolaşıp durumlarını teftiş eder ve her birinde birkaç gün kalır. Söylendiğine göre bir yerde hiçbir zaman bir aydan çok kalmaz. O, kâfirlere karşı sürekli savaştadır ve onları kuşatma altında tutar... [Osman'ın] Mezarı, eskiden Hıristiyanlara ait bir camidedir. İznik'i yirmi yıl kadar kuşatma altında tuttuğu söylenir; o şehri alamamış, oğlu Orhan on iki yıl daha kuşattıktan sonra almıştır." (İznik kuşatması 1302'de başlamış ve şehir Orhan'a 1331'de teslim olmuştur).

Seyyahımız, İznik'te Kürele köyünde ahîlerden birinin zâviyesinde kaldı. "İznik'te," diyor, "şimdi sultanın hizmetindeki birkaç kişiden başka ahali yoktur. Bunların başında Orhan'ın eşi Bayalun Hatun yaşamaktadır. Kendisi *salihe, fazıla* bir hanımdır." Hatun, İbn Battuta'yı kabul edip hediyeler gönderdi. Arap seyyahı, seyahatine devamla Geyve'de, Yenice'de, Mudurnu'da, Bolu'da yolu üzerindeki tüm şehir ve kasabalarda ahî zâviyelerinde kaldı. O, ahîleri daima *fetâ* (Türkçe karşılığı *yiğit*) unvanıyla anar.

Fütüvvet ve Esnaf

Fütüvvet ahîlik "âdâbı" yani belli sosyal, ahlak ve davranış kuralları, yüzyıllar boyunca Anadolu Türk halkının millî karakterini belirlemiştir. Bugün sosyal antropologların Türk köy ve kasabala-

rında sıradan Türk insanının davranışları üzerinde tespit ettikleri özellikler, olağanüstü bir konukseverlik, güç durumda olanların yardımına koşma, özveri ve dayanışma, *emece* denilen tarlada hep birlikte ortak çalışma, büyüğe saygı, hırsızlıktan, cinsel tacizden ve başkası aleyhinde kötü söz söylemekten dikkatle kaçınma (eline, beline, diline hâkim olma), yiğitlik ve civanmertlik hepsi fütüvvetnâmelerde telkin edilen ideal insan sıfatlarıdır. Köylerde gençler, geceleri *yârân* veya konuk odasında toplanıp bu fütüvvet kurallarını öğrenirler. Bu *yârân*, misafir odaları eski zâviyeleri anımsatır.[4] Bu âdet bugüne kadar gelmiştir. Fütüvvet, ahîlik, keza kasaba ve şehir nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan esnafın davranışlarını belirlemiştir; ahî zâviyelerinde genç işçilere, alçakgönüllülük, sosyal dayanışma, özveri, ustaya itaat gibi esnaf lonca örgütünün gerektirdiği bir ahlak eğitimi verilirdi. Osmanlı zanaatları çırak–kalfa–usta eğitimiyle öğrenildiğinden, fütüvvet âdâbı, sosyo-ekonomik yapının temel ahlakî işlevini yerine getirmekteydi.

İşçilerin ahlakî-sosyal ve iş disiplini, fütüvvetnâmeler ve ahî zâviyelerince sağlanırken, şehrin üretim koşulları, esnaf teşkilatı ile devletin işbirliği sayesinde ayarlanırdı. Bu koşullar siyasî iradenin her an esnafa müdahalesini gerektirirdi. Ortaçağın dış pazara mal göndermeyen kasaba ve küçük şehir ekonomisi, Osmanlı esnaf teşkilatını ve etik koşullarını belirlemiştir. Küçük şehirde, yerel mal üretiminin şehir ihtiyacına göre ayarlanması gerekirdi. Talep sınırlıdır, bu nedenle fazla üretim fiyatın düşmesine ve esnafın zarara uğramasına yol açar. Noksan üretim ise fiyatın fazla artışına neden olur ve tüketicinin zararınadır. Bu nedenle şehrin nüfusuna göre üretimin ayarlanması gereklidir. İşte bu koşullar, kasabada esnaf teşkilatının temel ekonomik sistemini belirler.

Ortaçağ esnaf teşkilatında her sınıf mal üreticisinin sayısı –yani üretim– şehrin nüfusuna göre ayarlanmıştır. Mesela Beypazarı'nda 10 fırın ustasına izin verilmişken, İstanbul'da 150 ustaya izin verilmiştir. Talep arttığı zaman kenar mahallelerde *koltuk* denilen kaçak ustalar ortaya çıkar. Bu kaçakları yasaklamak için esnaf devlete başvurur. Esnaf ustaları, esnafın seçiminden sonra padişah beratıyla onaylanırdı. Devlet genellikle beratlı esnafı desteklerdi.

Böylece esnafla devlet arasında gittikçe kuvvetlenen sıkı bir işbirliği ortaya çıktı. Osmanlılardan önce bu işlevi, şehirde esnafın lideri olan güçlü zengin ahî babalar yerine getirirlerdi. Öbür yandan mal kalitesini koruma, esnafın çırak–kalfa–usta nizamı, imtihanlarla sağlanırdı. İç-örgüt böylece, devlet kontrolü dışında idi. Osmanlı döneminde devlet, ihtisab kanûnları ile mal kalitesini belirlemiş ve pazarda muhtesip teftişi ile kontrolünü artırmıştır. Bununla beraber esnaf kendi iç nizamlarını oldukça korumuştur; her esnaf kendi usta ve idarecilerini kendisi seçerdi. Seçimden sonra kethüdâ, yiğit-başı, padişah beratı aldıktan ve devlet bürolarında saklı defterlere kaydolunduktan sonra loncada gerçek otorite ve yetki sahibi olurdu.

Ahîliğin ahlak ve erkânını tespit eden ve Ömer Sühreverdî'nin eserleriyle sûfî inanışlarıyla zenginleşen fütüvvetnâmeler, Anadolu'nun her tarafına yayıldı, şehirlerde ve köylerde fütüvveti benimseyen ahî zâviyeleri kuruldu. Sultanlar ve özel kişiler, vakıflar yaparak bu zâviyeleri desteklediler. Osman ve Orhan dönemlerine ait vakıf kayıtları, Osmanlı ülkesinde erkenden birçok ahî zâviyesinin kurulmuş olduğunu göstermektedir. Selçuklu sultanları Mogol egemenliği altında ülkede siyasî güç ve kontrolü kaybettiklerinden, şehirlerde ahîler, yalnız ekonomik-sosyal yaşamda değil, kamu güvenlik sorumluluklarını da yüklendiler. İbn Battuta bazı büyük şehirlerde baş ahînin bir sultan gibi davrandığına tanık olmuştur. Mesela, sof imalatı ve ticaretiyle zengin bir şehir haline gelen Ankara'da Ahî Şerefeddin şehrin kamu işlerinde egemendi.

Ahîlik, Sünnî İslâm çerçevesinde bir sosyal örgütlenme olarak kabul edilebilirse de, göçer Türkmenler arasında dinî hayatı heterodoks tarikat dervişleri temsil etmekteydi.[5] Orhan'ın 1331'de İznik'te ilk medresesine İbn al-'Arabî'yi benimsemiş bir âlimi, Davûd-i Kayserî'yi, getirmiş olması önemlidir. Sonraları Çandarlı Halil'in, Sünnî ulemânın Bursa kadılığına getirilmesi beyliğin dinî anlamda yeni bir siyasete yöneldiğini gösterir. Fakat Molla Fenarî dahi İbn al-'Arabî'ye yabancı değildi.

PADİŞAHLIK DÖNEMİ: ŞERÎAT VE KANÛN

Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler*

Dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru büyük İslâm ulemâsı ictihâd kapısının kapanmış olduğunu ilan etmişti.[1] İslâmiyet, gerek kamu hayatını gerekse kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen dinî temellere dayanan bir tek kanûn tanıyordu, o da Şerîat'tı.[2] Bir Müslüman hükümdarı, halife olsun sultan olsun, kanûn koyucu sıfatını takınamazdı O, ancak İslâm kanûnunun, yani Şerîat'ın bakanı ve koruyucusu idi. Dinî ilimlerde yeterliliği yoksa Şerîat üzerinde herhangi bir surette şahsen tefsirde bulunma yetkisi yoktu. İşte bu esaslar İslâm fıkhında münakaşa götürmez bir surette yerleşmiş bulunuyordu.[3] Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bir İslâm devleti olarak görünürde Şerîat'ten başka bir kanûnu olmaması gerekirdi.

Gerçekte tamamıyla özel şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, Şerîat'ı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise örf, yani özel manasında hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak Şerîat'ın kapsamına girmeyen sahalarda kanûn koyma yetkisidir.[4] Bu da, doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam manasıyla mutlak bir mevki kazanması, devlet menfaatlerinin her şeyin üstünde sayılması suretiyle gerçekleştirilebilmiştir.

---

* *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII (1958), s. 102-106.

İşte İslâm devletinde bu aşamaya daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri vasıtasıyla erişilmiş bulunuyordu. Şerîat yanında kanûn ve örf, yani sırf hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi Osmanlılardan önce Türk-İslâm devletlerinde tamamıyla yerleşmişti. Aşağıda evvela örfü tayin ve tarife çalışacak, sonra bunun ne suretle Türk devlet ananesine bağlı olduğunu inceleyeceğiz.

İslâm Fıkhında Örfün Niteliği

Her şeyden evvel işaret etmek lazımdır ki bugün anladığımız gibi örf ve âdet manasında örf Osmanlılarda daha ziyade örf-i ma'ruf veya sadece âdet tabiriyle gösterilmiştir.[5] Örf tabiri (bazan örfî sultânî şeklinde) hükümdarın, toplumun hayrı için Şerîat'ın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanûnları (*lex principis*) gösterir.[6] Fâtih devrinin idare adamı ve tarihçisi Tursun Beg'e göre, "nizâm-i âlem" için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama "siyâset-i sultânî ve yasag-i pâdişahî derler ki, urefâmızca ona örf derler."[7] Osmanlılar doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, genel olarak ehl-i örf tabiri altında toplarlardı. Kadı'nın kararlarını ancak ehl-i örf icra mevkiine koyabilirdi. Burada örf tabiri açık surette siyasî otorite ve icra fikrini içerir.

Diğer taraftan birçok İslâm yazarı, âdet mânasında olarak örf kelimesini kullanmıştır. Zira *örf-i sultanî* ile *örf ü âdât* arasında yakın bir münasebet vardır; sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örfî kanûnlar koyabildiği gibi, örf ü âdâtı kendi iradesinin katılmasıyla kânûn mevkiine yükseltebilir. Başka deyişle örfî kanûnların çoğu, köken olarak örf ü âdâttan ibarettir. Dikkat edilirse bu son halde dahi, sultanın kanûn koyan bağımsız iradesi esas unsurdur.

İbn Haldûn da dahil bir kısım ulemâ, ayrı bir örfî hukukun varlığını meşru saymaz. Onlara göre, dört mezhep Şerîat'a kesin şeklini vermiştir.[8] Her şey Şerîat içinde halledilmelidir ve edilebilir. Buna karşı bir kısım ulemâya göre örf prensibi, Şerîat'ın dışında

kalan meselelerde ve Şerîat'ın tanıdığı câiz derecesindeki işlerde uygulanabilir. Şerîat'ın dört aslı (usulü'l-fıkh) yani Kur'an, sünnet, icma' ve kıyâs yanında, beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulemâ vardır.[9] Hatta bazı fakihler, kıyâs yoluyla konan kanûnlara örfü tercih mümkün olduğunu beyan etmişlerdir.[10] Örfî bir hüküm, kıyâsî bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nassı (Kur'an, hadis ve icma'ı) tecavüz edemez; onlara aykırı olamaz. Daha ileri gidenler örfü, icma'ın kapsamı içine alırlar. Zira örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla bir İslâm topluluğunun takip ettiği ve ulemânın tasvib ettiği bir kaide olunca icma' sayılır. Bazıları, Şerîat'a karşı olmayan her âdeti kabule temayül eder. Buna karşı bazıları ancak mutlak zaruret halinde bunu câiz görür.[11]

Umumiyetle fakîhler için örfü meşru gösteren esaslar, İslâm toplumunun hayrı ve selâmeti ile adalet prensibidir.[12] Mogol yasasının İslâm cemaati üzerinde tatbikini meşru göstermek için de adalet, zayıfın kuvvetiyle karşı korunması esası ortaya sürülmüştür.[13]

Pir Mehmed'in şu fetvâsı dikkate değer: Raiyyet bâbasının kaçtığı toprağa geri getirilebilir mi meselesine dair cevabı şudur; "Gerçi şer'î maslahat değildir, lâkin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyü şâyi', ancak bu makûlede ulûlemre mürâcaat olunur, nice me'mûr ise olur, nizâm-i memleket için olan emr-i âliye itaat vâcibdir." Burada örfün unsurları açıkça tespit olunmuştur; 1. Şerîat dışı bir durum; 2. Buna dair yaygın bir âdetin veya kıyâsa esas olacak bir genel görünüşün varlığı; 3. Hükümdarın iradesi (emr-i âlî); 4. Umumi düzenin bunu gerektirmesi.

Türkler ve Örfî Hukuk

İslâm hukuk tarihinde örfün ehemmiyet kazanarak yeni bir devir açması Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşu ile aynı zamana rastlar. Barthold, Becker, Gibb, Köprülü gibi âlimler, Müslüman-Türk devletlerinin kurulmasıyla, İslâm devlet anlayışı ve devlet hukuku sahasında esaslı bir değişiklik meydana geldiğini kabul ederler. İslâm devletinin dinî-siyasî ümmet anlayışı karşısında, Türk-Müslüman ve sonra Mogol devletlerinde, devlet, siyasî

ve icraî bir temel olarak mutlak ve üstün bir nitelik kazandı, yalnız devletin menfaat ve ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir örfî hukuk üstün geldi. Bu gelişme, klasik hilâfet kavramını yeni bir şekle soktu. *Râhatu's-Sudûr*'daki (yazılışı 1203) meşhur parça[14] yeni durumu veciz bir şekilde ifade etmektedir: "İmâmın vazifesi hutbe ve duâ ile meşgul olmak... pâdişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır."

H.A.R. Gibb bunu, belli başlı eski İran devlet ananesinin Türk hâkimiyeti devrinde canlanışı şeklinde açıklamaya çalışır.[15] Fikrimizce bunda Türk devlet anlayışı esaslı rol oynamıştır. Zira İslâm âlemine hâkim bir unsur olarak girip yerleşen Türkler, Orta-Asya'dan eski ve sabit bir devlet anlayışı ve belli ananeleriyle geliyorlardı. Bu anlayışlar hâkim sınıfın, beylerin ve Türkmen-Oğuz gruplarının taassupla bağlı kaldıkları kökleşmiş âdetler ve inançlar niteliğindeydi.[16] Bundan dolayıdır ki biz, birçok teşkilat esaslarını yahut hâkimiyet kavramını ve ona bağlı âdetleri, bir taraftan Kuzey-Çin'de, öbür taraftan Kuzey-Karadeniz bölgesinde ve Yakın-Doğu'da birbirinden asırlarca ara ile kurulmuş olan Türk devletlerinde aynen bulmaktayız.[17] Müslüman Türk hükümdarının İslâm hilâfet anlayışı karşısında temsil ettiği durumu en iyi, Selçuklu sultanlarının halifelerle münasebet şekli ortaya koymaktadır. 1055'te Bagdad'a girmiş olan Tuğrul Beg'e, halife tarafından bütün İslâm ülkeleri üzerinde hâkimiyet resmen devredilmişti. Onun halefleri bu hâkimiyeti kimse ile paylaşmak niyetinde olmadıklarını gösterdiler.[18]

İslâm kisvesi altında Türk hükümdarı, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini muhafaza etmiştir. "İslâm dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır."[19]

Öz Türk devlet anlayışı hakkında en mühim kaynağımız şüphesiz Orhon kitabeleridir. Orada, hâkimiyeti Tanrı'dan alan han, hâkimiyet ve bağımsızlığı esas olarak, töre koymak şeklinde anar görünmektedir: "İnsan oğulları üzerine ecdadını Bumin Hakan, istemi Hakan tahta oturmuş, otururak Türk milletinin ülkesini, törüsünü idare edivermiş, tanzim edivermiş (Türk budunun ilin

törüsin tuta birmiş iti birmiş)."[20] Devletin varlığı, töre koyan han ile mevcuttur. Orta-Asya Mogol ve Türk kavimlerine dayanarak Mete veya Bumin Kagan gibi bir cihan imparatorluğu kurmuş olan Temuçin de Cengiz Han yani cihan imparatoru ilan edildiği zaman Yasa'yı ilan etmişti.[21] Bu iki hadise aynı tarihe (1206) rastlar. O, soyuna, cihan hâkimiyeti ellerinde kalsın istiyorlarsa, Yasa'dan katiyyen ayrılmamalarını vasiyet etmiştir. Bununla beraber Yasa hükümleri hanların kendi iradeleri ile çıkardıkları yeni kanûnlarla (bilig) tamamlanmıştır. Yasa'nın kökeni şüphesiz steplerdeki Türk-Mogol kavimlerinin âdetleri ve eski devlet prensipleri olmakla beraber (Barthold, Vladimirtsov ve Z.V. Togan'ın fikirleri budur), Vernadski'nin kuvvetle belirttiği gibi, Cengiz Han, bunların üzerinde yeni bir hanlık hukuku tesisi fikriyle yasayı koymuştur.[22]

Z.V. Togan'a göre,[23] Orta-Asya'da Türk ve Mogol kavimleri arasında Mete'den Timur'a kadar binlerce yıl, esas hatları aynı kalmış bir *töre* mevcut olmuştur. Bu *töre* veya Yasa, devlet teşkilatının ve hanlık hâkimiyetinin temelini teşkil etmiş, onun yanında bağlı kavimlerle ilgili işlere dair yerel kanûnlara, hanlık hukuku ile çatışmadığı oranda müsaade olunmuştur. Bu varsayımın büyük bir hakikat payı sakladığına şüphe yoktur. Müslüman olan Cengiz Han oğulları dahi, bilhassa devlet idaresinde Yasa esaslarına titizlikle sadık kalmışlardır. Yasa'nın bir nüshası, İran'da hüküm süren Cengiz oğulları tarafından hususî bir hazinede büyük bir saygı ile muhafaza olunurdu.[24] "Altın-Orda Hanlarından Müslüman olan Berke (Baraka), Mısır ve Suriye'de haiz olduğu üstün nüfuz sayesinde, orada Yasa'nın devlet hâkimiyetiyle ilgili sahalarda hâkim olmasını sağlamıştır" kanaati Makrîzî tarafından ifade olunmuştur.[25]

Bu devirde Yakın-Doğu'da Yasa ile Şerîat arasında rekabet aynı zamanda ulemâ ile beyler arasında bir rekabet halini almıştır. Yasa'ya çok bağlı olan Timur'un torunu Uluğ Bey'in katlinde Şerîatçi ulemânın rol oynadığı ileri sürülmüştür.[26] On dördüncü ve 15. yüzyılda Şerîat'ın her tarafta kuvvetli tepkisine rağmen (misâl olarak Kadı Burhaneddin hatırlanabilir), Anadolu'da, bilhassa Orta-Asya geleneklerine bağlı kalmış olan Uc Türkmen devletlerinde

(bu arada Osmanlı Devleti) İlhanlı Devleti örneği, hukuk ve idare sahasında kuvvetli ve sürekli bir tesir yapmıştır. On dördüncü yüzyılın sonlarında Germiyan bölgesinde, yani Uclarda yetişmiş, Türk şairi Ahmedî'nin, Yasa'yı ve Mogol idaresini öven mısraları malumdur.[27] Onda bilhassa adalet esasının (tıpkı Makrîzî'de görüldüğü gibi) Yasa'nın hâkimiyetini meşru gösteren bir nokta olarak ele alındığını belirtmek lâzımdır. Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanûnlar, İlhanlılardan sonra gerek Osmanlılarda gerekse Doğu-Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde (mesela Akkoyunlular) *Yasa* veya *Yasaknâme* adı altında toplanacaktır.[28] Keza Timur'un *Tüzükât*'ına Yasa ruhu hâkimdir.

Bütün bu devletlerde, devlet idaresinde ve askerî sınıf sırasında geçerli olan örfî hukukla, halkın işlerine yönelik Şerîat arasındaki ayrılığı en bariz bir şekilde gösteren kurum kadıaskerlik (kadıleşkerlik) ve yargucılık kurumudur. Harezm'de, İran'da, Irak'ta kadıların şerî mahkemeleri yanında yargu (yargı) mahkemeleri yer almıştı.[29] Anadolu Selçuklularında kadıaskerlik vardı. 1357'de Bagdad'a bir cami kitabesinde şerî kaza ile yargucıların kazasının (adlî selâhiyetinin) ayırt edilmiş olduğunu bilmekteyiz.[30] Osmanlılarda devlete mensup unsurlar için adli makam kadıaskerlik olacaktır. Askerinin suçları veya miras taksimi vs mahalli şer'î mahkemelerce değil, kadıasker tarafından görülmekteydi. Devlet hukuku ile Şerîat arasında ayrılık, Osmanlı Devleti'nde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız ananenin bir devamı olarak açık bir şekilde ve bazen en ileri şekillerinde yürürlükte olmuştur. Aşağıda bunu göstermeye çalışacağız ve Osmanlı hukukunun Fâtih'e kadar gelişimine bir göz atacağız.

Fâtih'e Kadar Örfî Hukuk

Eski Osmanlı rivâyetinde maliye ve timar sistemine dair Osman Gazî'nin bazı kanûnlar koyduğu nakledilirse de[31] bu rivâyetin itimada değer olmadığını belirtmeye hacet yoktur. Ancak kesin olarak bildiğimiz bir nokta vardır ki o da 1310 tarihlerinden sonra onun teşkilatlı bir siyasî varlığı, bir beyliğin başı olduğudur. Yine

Osman Gazî zamanına atfolunan bir hadise, umumiyetle Şerîat'la örf arasındaki çatışma hakkında kayda değer. Pazar bacı alınması hakkında bir teklif karşısında Osman Gazî sorar: "Tanrı mı buyurdu, yoksa beyler kendileri mi ettiler, der. Bir kişi eydur: Türedir Hânım, ezelden kalmıştır". Osman Gazî onu şiddetle azarlar. Fakat "Pazar beylerine âdettir" diye izah ederler, o zaman kabul eder ve örfî olan bac kanûnunu kor.[32]

Orhan Bey zamanında Orta-Anadolu hâlâ doğrudan doğruya İlhanlılara tâbi bulunuyor ve Orhan'ın ülkesi İlhanlı hazinesine vergi ödeyen serhad vilâyetleri (Ucât) arasında sayılıyordu.[33] Z.V. Togan'a göre "Orhan Bey'in bildiği devlet nizâmı ve kanûnu ancak töre ve yasaktır. Devletin esası şerîat değil, yasaktır."[34] On altıncı asra ait Hüdavendigâr sancağı evkaf-i selâtin defterinde[35] Orhan devrinde yapılmış birçok evkaf ve temliklere ait kayıtlar ve bize kadar intikal etmiş, bazı orijinal vesikalar veya kopyaları açık surette göstermektedir ki Z.V. Togan'ın hükmü biraz mübalağalıdır. Orhan'ın oldukça gelişmiş olan bir merkezî idare cihazı ve orada şer'î kaidelere göre vesikalar düzenleyen şahıslar mevcuttu. İlk vezirler ulemâdandı. Bu devre ait vakf ve temlik vesikalarının içeriklerinden de, vergi esaslarının daha bu devirde yerleşmiş bulunduğu ortaya çıkmaktadır. 1366 tarihinde Murad Bey, Ahî Musa'ya verdiği vakıf berâtında[36] onu "cem'-i avâriz-i divânîden ve tekâlîf-î örfîden, ulakdan ve sekbandan ve cerahordan ve nâibden ve salgundan muâf ve müsellem" tutmaktadır. Burada sayılan vergi şekilleri ve hizmetler, tamamıyla örfî mahiyettedir, yani örfî kanûnlara dayanır. Şunu da işaret etmek lâzımdır ki, bu vesikada ve başka temliknâmelerde verilmiş olan muâfıyetler, şekil ve muhteva bakımından eski Türk-Mogol tarhanlık müessesesiyle ilgili görülmektedir.[37]

I. Bayezid devrinde (1389-1402) Toroslar'dan Tuna'ya kadar ilk Osmanlı merkezî imparatorluğu kuruldu. Osmanlı sultanı bu devirde dahi Arap kaynaklarında "Ucların hükümdarı" (Sahibu'l-Ucat) sıfatıyla anılırsa da, o büyük bir Müslüman imparatorluğun sahibi olarak kanûn koyma ve teşkilatlandırma sahasında yeni bir aşamayı temsil eder. Eski Osmanlı rivâyeti[38] onun devrini, merkezî hazineyi takviye, yeni vergiler koyma, defter ve tahrir usûllerinin

katılması, kadılık müessesesinde ıslâhat vs birçok yeniliklerin girdiği bir devir olarak tasvir eder. Böylece Şerîat'ın çiğnenmiş olduğu iddiası, bütün şikâyetlerin bir desteği halini almıştır. Bununla beraber, devrinde Mısır ulemâsı tarafından büyük saygı ile kendisinden bahsedilen meşhur Osmanlı âlimi Mehmed Fenârî, Şerîat'ın temsilcisi sıfatıyla onun zamanında devlet işlerinde nüfuz sahibi oldu. Keza *Câmi'u'l-Fusûleyn* adlı eseri asırlarca kullanılmış olan meşhur fıkh âlimi ve ihtilalci Şeyh Bedreddîn Mahmud aynı devirde yetişmiştir. Yıldırım Bayezid'in, bir hukuk meselesi üzerinde kendi başına hüküm vermeye kalkışması karşısında Mehmed Fenârî'nin itiraz ettiğine dair nakledilen rivâyet burada kayda değer.[39]

Diğer taraftan Bayezid'in kanûn koyma ve yeni nizamlar getirme hususundaki faaliyetlerini bu devre kadar çıkan resmî vesikalarla da teyit edebiliyoruz. Mesela Osmanlı merkezî idaresine, örfî vergiler ve toprak tasarrufu hukukuna esas olarak tahrir sistemi hakkında en eski kayıtlar Yıldırım Bayezid devrine çıkmaktadır. Tamamıyla örfî kanûnlara dayanan idarede kul sisteminin geniş ölçüde tatbiki yine bu devirdedir. Bayezid, askerî idare sistemini kurmak gayesiyle, çok defa Şerîat'ı temsil eden ulemâ sınıfını etkileyen tedbirler almakta tereddüt etmeyip, mesela sonraları Fâtih Mehmed'in yaptığı gibi, ulemâya yarayan birçok vakfı devlet eline geçirmiş ve askerî sınıfa tahsis etmiştir. Devlet yüksek menfaatleri, askerî ihtiyaçlar bütün diğer endişelerden önce sayılmıştır.

Fetret devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve iç mücadeleler, tabiatıyla bu istikametteki gelişmeyi hayli köstekleмiştir. Fetret devri hakikatte 1413'e değil, Düzme Mustafa'nın 1422'de ortadan kaldırılmasına kadar sürer. 1416'da Şeyh Bedreddîn Mahmud hareketi bir bakıma, merkezin gittikçe kuvvetlenen Sünnî ve devletçi karakterine karşı, askerî hudud eyaletlerinde ve göçerler, Türkmenler arasında kendini gösteren hoşnutsuzluğun bir yansımasıdır.[40] Devletin bu hareketi ezmesi, Şerîat'ı temsil edenlerin idarede kuvvet bulması ve hatta Bayezid devrinde alınmış bir kısım tedbirlerin kaldırılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Herhalde devletin örfî tasarrufları zayıflamıştır. Bunu evkaf ve emlakin

idaresinde, mahalli bey ailelerine verilen tavizlerde ve umumiyetle devletin gevşek politikasında tespit etmek mümkündür.

II. Murad devrine (1421-1451) ait nisbeten bol vesika malzemesi, bu devirde devlet teşkilatında örfî hukukun kesin olarak yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu vesikalar arasında şüphesiz en detaylısı olan 1431 tarihli Arnavud-ili timar defteri,[41] timar sisteminin, örfî Osmanlı vergilerinin, askerî sınıflarla reaya statülerinin, özetle 16. yüzyılda gördüğümüz teşkilat esaslarıyla uygulamaların, tamamıyla ve teferruatıyla o zamana kadar yerleşmiş bulunduğunu ortaya koymaktadır.[42] Esasen, Fâtih Kanûnnâmesi büyük kısmı itibarıyla 1451'den önceki kanûnların bir araya getirilmesiyle vücut bulacaktır.

Hukukî Gelişimde Fâtih'in Yeri

Osmanlı hukukunun gelişiminde Fâtih devrinin bir dönüm noktası teşkil ettiği, bu konu üzerinde yazmış olanlar tarafından daima işaret olunmuş fakat bunun hakikî niteliği lazım geldiği şekilde belirtilmemiştir. Osmanlı teşkilatının ve hukukunun, onun tarafından Bizans örnek alınarak meydana getirildiği varsayımı asıl ve esastan uzaktır (bu hususta okuyucuya Fuat Köprülü'nün esaslı incelemelerini tavsiye etmekle yetiniriz).[43]

Fâtih devrindeki hukukî gelişim bir esas amile dayanır, o da İstanbul'un fethinden sonra Fâtih'in sınırsız bir otorite kazanması ve merkezî ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurmuş olmasıdır.[44] İstanbul Fâtihi mutlak otoritesini devlet teşkilatında ve kanûnlarda yaptığı yeniliklerle tam mânasıyla gerçekleştirmek gayesini takip etmiş ve bu otorite sayesinde örfî hukuku hâkim mevkiye çıkarmıştır. İmparatorluğun hakiki kurucusu Fâtih olduğu gibi, Osmanlı hukuk telakkisi ve kanûnları üzerinde de kesin ve sürekli bir tesir yapmış olan Osmanlı hükümdarı Fâtih'tir. Onun eskiye nazaran getirmiş olduğu derece farkı, neticede bir nitelik farkı doğuracak derece kuvvetli olmuştur, denilebilir. Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak o mutlak, hükümranlık haklarını, devleti belirli bir maksada göre düzenleme ve serbest

kanûn koyma istikâmetinde kullanmıştır. Kısaca o yasa ve kanûn hükümdarı olmuştur.

Devlet içinde mutlak otoritesini kurmak için Fâtih, önce devlete hâkim mutlak soylu vezir Çandarlı Halil Paşa'yı ortadan kaldırdı ve ondan sonra, bir tanesi müstesna, bütün veziriâzamlarını kul aslından gelen kimseler arasından seçti. Ulemâdan olan Karamanlı veziriâzam Mehmed Paşa (1447-1481) ise örfî hukukun, sonuç olarak da padişah otoritesinin kuvvetlenmesinde onun en büyük yardımcılarından olmuştur. Fâtih'in çağdaşı büyük âlim Kemâl Paşa-zâde, merkezî devlet otoritesini tesis için kul sisteminin ehemmiyetini belirtir.[45]

Fâtih Kanûnları

Fâtih hüküm formunda olarak çıkardığı birçok kanûndan başka iki kanûnnâme ilan etmiştir. Bunlar, İslâm hukuk kuramı karşısında şekil ve nitelik bakımından şüphesiz mühim bir yenilik teşkil ederler: Şerîat karşısında sırf devlet menfaati için hükümdarın kendi iradesiyle ayrı kanûnnâmeler çıkarması İslâmî esaslara değil, ancak yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Türk-Mogol ananesine bağlanabilir. Fâtih'ten önce Müslüman hükümdarlardan Selçuklu Melikşah'ın,[46] İlhanlıların[47] kanûnnâmeler hazırladıkları kaynaklarda işaret edilmiştir.

Fâtih'in biri devlet teşkilatına, diğeri idare, maliye ve ceza sahalarına ait çıkarmış olduğu iki kanûnnâme,[48] kısım ve bölümlere ayrılmış ve mümkün mertebe sistemleştirilmiş resmî kanûn derlemeleridir. Bu tür Osmanlı kanûnnâmelerinin gayriresmi derlemeler olduğu, resmî muamelata ve kadı hükümlerine esas teşkil eden genel *code* niteliğinde olmadığı düşünülmektedir.[49] Bunlar, "Padişah yahut idare adamlarına imparatorluk teşkilat ve müesseseleri hakkında umumi bir fikir vermek üzere" meydana getirilmiş taslaklardır. Kanaatimizce bu kanûnnâmelerden bir kısmı gerçekten böyle olmakla beraber Fâtih Kanûnnâmesi, Süleyman Kanûnnâmesi gibi bir kısım kanûnnâmeler resmî nitelik taşır. Bu fikrimizi desteklemek için burada kısaca şu noktaları kaydedebiliriz: Topkapı

Sarayı'ndaki bir kanûnnâmede[50] Anadolu beylerbeyinin elindeki kanûnnâmeyi İstanbul'a nişancıya gönderdiği ve onun divândaki yeni kanûnnâme (herhalde sancak kanûnu değil) ile bunu karşılaştırıp farkları kenarına işaret ettikten sonra paşaya iade ettiği yazılmış ve şu ibare ilave edilmiştir: "Paşa hazretleri dahi anınla cümle memalik hususatın bu kanun-i şerif muktezasınca amel ede." Bugün bize kadar gelen birçok kanûnnâmenin üzerinde "Yeni ve muteber kanûnnâme" ibaresi de gösterir ki belli bir zamana ait geçerli kanûn derlemeleri vardı. Nihayet 1609 tarihli I. Ahmed adaletnâmesinde,[51] Kanunî Süleyman'ın kanûnnâme yapıp, her şehirde kadılar mahkemesinde uygulanmak üzere ilan ettiği açıkça bildirilir. Nihayet Fâtih ve Süleyman kanûnnâmelerinde fikrimizi ispat eden açık deliller aşağıda görülecektir.

1. Teşkilat Kanûnu

Fâtih Mehmed'in devlet teşkilatına ait kanûnnâmesi, kendi emriyle toplanmış, onun tarafından kontrol ve tamam edildikten sonra ilan edilmiştir (Ancak bugün elimizdeki nüsha, II. Bayezid devrinde 1488 yılında yapılmış düzenlemeyle bize kalmıştır. Mesela, Avrupa'dan gelen eşya üzerinden alınan yüzde 2 gümrük vergisi, II. Bayezid idaresine ait bir hükümdür.[52] Fâtih devri sonlarında bu yüzde 5 idi. Bununla beraber orijinal Fâtih Kanûnnâmesi üzerinde yapılan değişiklikler bu gibi küçük noktalardan ibaret olmalıdır). Teşkilata ait kanûnnâmesinde Fâtih, Nişancı Leys-zâde'ye, Divân'da kendisiyle amel edilmek üzere bir kanûnnâme tanzim etmesini emretmiş, o da Fâtih'ten önce ataları zamanında geçerli kanûnları bir araya getirmiş, bunu padişah gözden geçirmiş, eksik kalan hususları bizzat tamamlamıştır. Nişancı bu kanûnnâmenin padişahın ağzından nakil suretiyle meydana getirildiğini işaret etmiştir. Kanûnnâmenin başında padişahın bir hattı, yani doğrudan doğruya kendisi tarafından yazılmış bir emri de vardır ve aynen şudur: "Bu kanûnnâme atam ve dedem kanûnudur, benim dahi kanûnumdur, evlad-i kiramım neslen ba'de neslin bununla amil olalar."

Bu kanûnnâme üç bâba ayrılmıştır.

Birinci bâbda, sırasıyla evvela veziriâzam, şeyhülislâm ve sultanın hocası ve vezirler arasındaki mertebeler, sonra resmî bir toplantıda devlet büyüklerinin mertebe ve yerleri ve divândaki mertebeler tayin olunmaktadır. Padişaha doğrudan doğruya arzda bulunmaya yetkili olanlar gösterilmekte, terfi şekilleri, devlet işlerinin müzakeresine ve hüküm vermeye yetkili olanlar, kâtiplerin ve merasimlere nezaret eden memurların, bürolardaki büyük memurların mertebeleri ve terfileri tayin edilmektedir. Ondan sonra kadılar mertebeleri ele alınır. Devlet büyüklerinin oğullarına verilen hizmet ve timarlar vesair gösterilerek bu kısma nihayet verilir. İkinci kısımda, divân, has-oda ve diğer saray hizmetlileri, bayramlaşma merasimi, sefer esnasında riayet olunacak mertebeler ve hizmetler, hazine hakkında maddeler yer alır.

Üçüncü kısımda, dirliklere dahil bulunan cerimeler, has, timar ve salyâne, tekaütlik (emeklilik), defterdarlar ve kadıların alacakları aidat ve resimler, ulufe ve en nihayet muhtelif büyük memurlara ve hanedan üyelerine yazılan yazılarda kullanılacak unvanlar gösterilir.

Tetkik ettiğimiz Fâtih kanûnunun, Nişancı Karamanlı Mehmed Paşa'nın veziriâzamlığı sırasında (1477-1481) tertip olunduğu tahmin olunmaktadır.[53]

Bu kanûnnâmeyi toplama ve tertip etme vazifesi nişancı (tevki'î) Leys-zâde Mustafaoğlu Mehmed'e emredilmiştir. Bir bakıma Şerîat için müftü ne ise, örfî kanûnlar için de nişancı öyle sayılır (bunu belirtmek için bir nişancıya "müfti-i kanûn" lakabı verilmiştir). Padişahın çıkardığı bütün örfî kanûnlar nişancının elinden geçer, zira onların tasdiki yani padişah tuğrasının çekilmesi, nişancı vasıtasıyla yapılır. Diğer taraftan vergi sisteminin, timar teşkilatının, arazi tasarrufunun kütük defterleri niteliğinde olan tahrîr defterleri onun nezaret ve kontrolü altındadır. Örfî hukukun hâkim olduğu bu sahaya ait hüküm ve kanûnlar çoğunlukla bu defterlere kaydedilir. Bu suretle kanûnların en son tasdikli nüshaları daima nişancının eli altındadır. Örfî hukuka ait meselelerde yürürlükteki kanûnu bildiren son makam nişancıdır ve kendisine müracaat olu-

nur.[54] Onun içindir ki Fâtih, kanûnların toplanması işini nişancıya havale etmiştir. Genellikle sultanî kanûnların nişancılar tarafından tertip olunduğunu göreceğiz.

Bu kanûnnâme doğrudan doğruya devlet teşkilatına ait kuralları yani tam mânasıyla örfî kanûnları içine almaktadır. Metinde Fâtih, "Ahvâl-i saltanata nizâm" verdiğini kendisi belirtmiştir.[55] Hükümetin teşekkül tarzı, hükümet erkânı, yetkileri, padişahla münasebetleri, rütbe ve dereceleri, terfiler, maaş ve emeklilikler, cezalar hepsi Şerîat'la değil, padişahın iradesiyle tayin edilen hususlardır. Kanûnnâmede saraya ait hizmet sahiplerinin de devlet teşkilatı içinde gösterilmesi, Osmanlı idaresinin niteliğiyle ilgili bir özelliktir; zira saray ve hükümet birbirini tamamlayan bir bütün teşkil ederler. Padişahın sarayı içinde, Enderun'daki hizmetlerle kapısındaki hükümet hizmetleri aynı nitelikte görülmektedir ve hükümet makamlarına saray hizmetlerinde bulunan kimseler getirilmektedir (kul sistemi). Diğer taraftan devlet hizmetlisi olarak ulemânın da teşkilat içindeki yeri ve mertebeleri gösterilmiştir. Aşağıda detaylarıyla görüleceği üzere örfî kanûnlar, padişah fermânı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zira bu kanûnların kaynağı ve dayanağı padişah iradesidir. Bunlar birer padişah emrinden ibarettir, genellikle hükümlerde bulunan unsurları taşır. Bu sebepten bu kanûnnâmenin en başında padişahın hâtt-i hümâyûnu yer almıştır. Bu, onun resmî bir kanûn mecellesi olduğunu ispat eder. Böylece, bu kanûnnâme maddeleri, kendisiyle amel edilmesi (ma'malün bih) mecburi kurallar halini alır.

İşaret edilmesi gereken bir nokta da bu kanûnnâmenin "ebedü'l-abad ma'mulün bih" olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır. Osmanlı hukukunda aslında bir padişahın çıkarmış olduğu hükümler, kanûnlar ve yaptığı anlaşmalar, verdiği beratlar kendisinden sonra gelen padişahları bağlamaz. Yürürlükte kalmaları için yeni padişahın, bunları ayrıca tasdik etmesi lâzım gelir. Fâtih, bu kanûnların atası ve dedesi kanûnları olduğunu belirtir ve "benim dahi kanûnumdur" ibaresiyle bu tasdik niteliğini tamamlar. Fakat fazla olarak, kendisinden sonra gelecek padişahları da bu kanûnla bağlamak istiyor ve şüphesiz bu suretle kendisine kanûn koyucu

olarak hususî bir mevki vermiş oluyordu. Bunu izah etmek güç değildir; çünkü İstanbul fâtihi, imparatorluğun hakiki kurucusu olduğu şuurunu besliyordu. Bu nokta, kanûnnâmenin girişinde nişancının ifadesinden de bellidir. Nişancıya göre, bunca fütuhat ve bilhassa İstanbul fethi gibi büyük bir başarı üzerine Fâtih'in, atalarının kanûnlarını toplayıp tamamlamak suretiyle bir kanûnnâme vücuda getirmesi zaruri görülmüştür. Burada, töre ve yasaların, imparatorluklar kuran büyük hanlar tarafından ebedi kanûnlar olarak ilan edildiği hatırlanabilir.

Bu kanûnların ve teşkilatın büyük bir kısmının, hâtt-i hümâyûnda söylendiği gibi Fâtih'ten önceye ait olduğuna şüphe yoktur. "Kanûnumdur" veya "Emrim olmuştur" ifadelerini kullandığı noktalarda dahi Fâtih'in çok defa eski uygulama ve kuralları tasdikten başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Fakat "defterdarlık ve nişancılık verilmek Sahn müderrislerine dahi kanûnumdur" dediği zaman bunun kendisi tarafından ihdas edildiği şüphe götürmez. Zira Sahn medreselerinin onun tarafından yapıldığını biliyoruz. Hükümet adamlarının ayrı bir arz odasında padişaha arza çıkmaları usulünün yine onun tarafından kurulmuş olduğu başka kaynaklardan malumdur. Bir yerde açık olarak uygulamayı değiştirdiğini şöyle belirtir: "Cenab-i şerifimle kimesne taam yemek kanûnum değildir, meğer ehl-i ıyaldan ola. Ecdad-i izmamım vüzerasıyla yerlerimiş, ben ref etmişimdir." Yaptığı diğer değişiklikler, teşrifâtta, meratipte, maaş miktarlarında olmalıdır. Fakat biz kanûnnâmede adı geçen memuriyetleri, hizmetleri ve uygulamaları daha II. Murad devrine ait vesikalarda tespit edebilmekteyiz.[56]

Kardeş katline dair madde, bu bakımdan incelenmeye değer. Daha I. Bayezid Kosova harp meydanında (1389) Kardeşi Ya'kub'u idam ettiği zaman, bir iç harbi önlemek için vezirlerin oyu ile bunu yaptı. Sonra onun oğulları arasındaki iç savaş aynı hareketi onaylayacak derecede devleti sarsmıştır. I. Mehmed büyük oğlu Murad'ı veliaht yaptığı zaman, iki küçük oğlunu ölümden kurtarmak için tedbirler almıştı. II. Murad, kendisine karşı ayaklanan ve Bizans ve Karamanoğlu ile birleşen kardeşi Mustafa'yı yakalayıp idam etti. Dukas[57] bu münasebetle Osmanlılarda kardeş katlinin bir âdet

olduğunu işaret eder. Fâtih tahta çıkar çıkmaz, kendisinden önce tahta çıkmış atalarının yaptığı gibi, küçük kardeşi Ahmed'i ortadan kaldırdı. O, bu eski uygulamayı kanûnnâmesinde, "Karındaşların nizâm-i âlem için katletmek münasibdir, ekser ulemâ tecviz etmiştir" formülüyle ifade etti.

Bu kanûnnâmenin düzenlenmesinde sistemli bir sınıflandırma gerçekleştirilememiştir. Aynı zamanda kanûnnâme padişah tarafından gözden geçirilirken, aklına gelen bir hususun araya sıkıştırıldığı ve bölümlerin sıralamasını kaybettiği açıkça görülmektedir. Mesela kardeş katline ait madde, cep harçlığı maddesiyle hâs-oda oğlanlarının yıllık kaftan maddesi arasına konulmuştur.

Bu kanûnnâmede kadıların alacakları resimlere ait kanûn maddesini biraz farklı bir şekilde H. 884 Receb (1479 Eylül-Ekim) tarihli ayrı bir ferman-kanûnda bulduk.[58] Kanûnnâmedeki madde aynen şudur: "Kudât bir sicilde yedi akça ve hücetten otuz akça, sûret-i sicilden on iki akça ve imzadan on iki akça alalar ve kısmet-i emvâlden binde yirmi akçe ve nikâhtan bâkir ise otuz iki akça seyyibe ise on beş akça alalar". Şimdi aynı husus fermanda nasıl ifade edilmiştir onu görelim: "Ma'lûm ola kim, şimdiki halde bâb-i kısmet ve husus-i nikâhda ve itâknâmede vesair mekâtibin resmî bâbında kudâtın ziyâde ifrât cânibine meyelânları ve cânib-i ifrâtta taâddî ve ihtilâfları arz olunduğu sebebden bu veçhile kanûn emr edüb buyurdum ki itâknâmede nefs-i kadıya otuz akça, nâibe ve kâtibine birer akça ve itâknâmeden gayri mekâtibde nefs-i kadıya on beş akça ve nâibe ve kâtibe birer akça ve nikâh-i bakirde nefs-i kadıya yirmi akça nâibe kemâ kaddere ve nikâh-i seyyibede nefs-i kadıya yirmiden aşağı ola ve resm-i kısmet binde yirmi akça alına." Bu misal, kanûnnâmelerin kökenini ve aşağıda söz konusu edeceğimiz ferman-kanûnlarla münasebetini meydana koymak bakımından dikkate değer.

Kanûnnâmenin sonuna konmuş olan elkâb ve unvanlar, teşrifâta dair diğer maddelerle bir araya getirilirse, bu kanûnnâmeye bir teşrifât mecmuası karakterini verdiği de görülür. Bununla beraber teşrifâtın imparatorlukta teşkilatla ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği unutulmamalıdır.

Devlet büyüklerine ait birinci bölüm şu şekilde biter: "Bu kadar ahvâl-i saltanata nizam verildi, şimden sonra gelen evlâd-i kiramımdan dahi islâhına sa'y etsünler". Burada Fâtih'in, koyduğu kanûnların düzeltilebileceğini kabul etmesi, hukuk görüşü bakımından ehemmiyetle belirtilmeye değer bir noktadır.

Fâtih'in bu kanûnnâmesine, devlet teşkilatına ait esas ve kuralların ancak bir kısmı girmiştir.[59] Fâtih'in ikinci kanûnnâmesi reaya kanûnudur. Yani vergi mükellefi tebaanın vereceği örfî vergileri gösterir. Böylece kanûnnâmelerin, biri askerî, diğeri reayaya ait olmak üzere ikiye ayrılması Osmanlı Devleti'nin bünye ve teşkilatına hâkim anlayışı yansıtır: Askerî kapsama, devlet hizmetinde olup maaş olan bütün sınıflar girer. Onlar kadıaskerin kazası altındadır. Reaya, askerî sınıf haricinde vergi veren bütün tebaadır.

2. Reaya Kanûnu

Fâtih'in bu ikinci kanûnnâmesi de bize II. Bayezid zamanında yapılmış bir kopyasından ulaşmıştır. Bu nüsha 893 Cumâda'l-âhire sonları (milâdi 2-10 Haziran 1488) tarihini taşır ve Dr. Fr. Kraelitz tarafından yayımlanmıştır.[60] Bazı işaretlere göre, aslında bu kanûnnâmenin İstanbul'un fethinden, 1453'ten hemen sonra tertip edilmiş olduğu iddia edilebilir. Öncelikle hububat ölçüsü olarak Edirne müddü esas tutulmaktadır. İkinci olarak, orada geçen yüzde 2 akça gümrük resmi oranı, Fâtih'in ilk saltanat devrine ait olup[61] sonradan yüzde 4'e ve yüzde 5'e çıkmıştır. Son olarak gümrük kanûnunda İstanbul yabancı yerler arasında sayılmaktadır.[62] Bu kanûnnâmenin de birincisi gibi, daha eski kanûnları içerdiğine şüphe yoktur. Bir yerinde Fâtih bunu kendisi işaret eder.[63] Kraelitz haklı olarak bu kanûnnâmeyi, İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğu teşkilatlandırma faaliyetleriyle ilgili görmekte[64] ve Osmanlı Devleti'nin en eski kanûnnâmesi saymaktadır. Gerçekten Fâtih'ten önce bu tipte bir kanûnnâmenin varlığına ait şimdiye kadar hiçbir delil ele geçmemiştir. Fakat hemen işaret edelim ki, Fâtih'in bu kanûnlarda, yani ceza ve bilhassa vergiler sahasında yeni maddeleri teşkilat kanûnunda yaptığı yeniliklerden daha da

azdır. Bu yenilikler, daha ziyade vergilerin oranı, toplama şekilleri üzerindedir. Onun bu kanûnnâmesinde adı geçen vergileri biz daha önceki devirde tespit edebiliyoruz.[65]

Bu kanûnnâme dört bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölümü ceza kanûnnâmesi, dördüncü bölüm ise "Kanûn-i Sultan Mehemmed Han" başlığı altında vergi kanûnlarını içine alır. Daha doğrusu dördüncü bölüm, üç ayrı kanûndan oluşmuş görünmektedir. Her üç kanûn "şöyle bilesiz" veya "suçlu olur" gibi bir fermân formülüyle biter. Bu formüller, hükümlere (fermân) has olup kanûnların örfî niteliğini ortaya kor. Birinci kanûnda, yani Kanûn-i Yürükân'a kadar olan ilk kısımda Müslüman çiftçi reayanın timar sahiplerine verecekleri vergiler, borçlu oldukları hizmetler tayin olunmaktadır. Reayanın toprak tasarrufuna, medeni haline veya çeltikçi, koyun-eri, Tatar gibi ayrı bir statüye sahip bir gruba mensup olmasına göre, vergi oranlarındaki değişiklikler gösterilmektedir.

Burada söz konusu olan vergi sistemi, çift sistemi esasına dayanan Osmanlılara has bir sistemdir. Bu şer'i vergiler (öşür, cizye) yanında tamamıyla örfî vergilere dayanan bir sistemdir. Öyle anlaşılmaktadır ki bunun kökeni, bir taraftan daha Selçuklular zamanında Anadolu'da yerleşmiş örfî vergilere, diğer taraftan Rum-ili'nde Osmanlıların ortadan kaldırdığı eski idarelerin vergi sistemine dayanmakta idi. Balkan memleketlerinde Osmanlılardan asırlarca önce yerleşmiş Bizans vergi sisteminde çiftçiler, tasarruf ettikleri arazi ve medeni hali (evli olup olmadığı) esas tutularak gruplara ayrılmakta idi. Vergi aynı zamanda bir arazi vergisi ve şahsi vergi niteliğindeydi. Bu esas Roma İmparatorluğu'nda Diocletianus devrinin *Jugum* ve *Capitatio terrana* vergileriyle mukayese olunabilir. Osmanlı örfî vergi sisteminin kökenini aydınlatmak bakımından mühim olan bu nokta üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Resm-i çift bu kanûnnâmede şöyle tarif edilir: "Bir çift yılda üç akça vere, bir orak veya bir döğen ve bir kağnı odun, boyunduruk resmi iki akçe vere, bu yedi kulluktan ötürü akça alınsa yirmi iki akça alına."[66] 1456'ya doğru yazılmış, bir Paşa Sancağı defterinde Bahadır Bey çiftliğinde "Hizmet-i reaya" olarak her çiftlikten (yani

bir çiftlik genişlikte arazisi olan köylüden) bir araba odun, yarım araba saman, bir araba ot ve iki akça resm-i boyunduruk alınmaktaydı. Bu hasılın satılmadığı, aynen ödendiği de kaydedilmektedir. Bir araba ot Fâtih kanûnnâmesindeki orak hizmetine, saman ise döğen hizmetine karşılıktır. Hizmet kelimesi ise aynı zamanda kulluk karşılığı kullanılmaktadır. O halde kanûn maddesindeki yedi hizmet (kulluk) şunlardır: Evvela üç akça ile karşılanan üç gün hizmet var, sonra bir araba odun ateşi, döğenden çıkan samandan yarım araba, bir araba ot biçme diğer üç hizmeti temsil eder. İki akça ile karşılanan boyunduruk hizmetiyle beraber hepsi yedi hizmet eder.[67] Boyunduruk hizmeti, köylünün hayvanı ve sabanı ile yaptığı hizmettir. Üç gün şahsi angarya ve boyunduruk hizmeti daha önce nakdi vergi haline geçmiş görünmektedir. Fâtih kanûnnâmesinde, yedi angarya hepsi 22 akçalık bir vergiyle karşılanmaktadır.

Yine Fâtih kanûnnâmesinde (madde 28) köydeki sanat ehli hakkında şu madde dikkate değer: "Yılda üç hizmet veya üç akça vere, ziyade sanat ehlidir deyüp gücile iş işletmiyeler." Burada üç akça ile karşılanan üç gün hizmetin şahsi bedeni hizmet olduğu açıkça görülür. Sanat ehlinden diğer dört hizmetin istenmemesi tabiidir. Zira bunlar çiftçilikle ilgili hizmetlerdir. Her çift sahibi, yani belli bir genişlikte (60-150 dönüm) bir arazi tasarruf eden her çiftçi bu vergiyi öder.[68]

Fâtih ve Süleyman kanûnnâmelerini mukayese ederek yedi hizmetin para olarak karşılıklarını da tespit etmekteyiz: Bir araba ot veya orak hizmet için yedi akça, yarım araba saman için yedi akça, bir araba odun için üç akça alınmaktadır ki, hepsi on yedi akça eder. Buna üç gün angarya karşılığı alınan üç akça ile boyunduruk resmi olan iki akça eklenirse, toplam yirmi iki akça eder.

Bazı mıntıkalarda sipahi, bu hizmetlere karşılık nakdi vergi almaz, yakacak odun, hayvanına yedirecek saman ve otu alır. Fakat şüphesiz timarı fazla kalabalıksa para almayı tercih eder. Diğer taraftan belirtmek isteriz ki diğer iki angarya şekli, yani üç gün hizmet ve boyunduruk angaryaları kesin olarak kaldırılmış ve paraya çevrilmiştir. Odun, saman, ot hizmetleri Sırbistan'da 16. yüzyıl başlarında dahi paraya çevrilmemişti. Bu, o vilayetin oldukça geç

bir zamanda (1459) Osmanlı İmparatorluğu'na katılmış olmasından ileri gelmiş olmalıdır.

Bizans idaresinde köylünün durumuna gelince, evvela köylü *Zeugrate*, *Boidate* ve *Aktemones* olarak üç kategoriye ayrılmakta idi. G. Ostrogorsky'e göre, *Zeugrate* belli bir genişlikte bir arazi veya bir çift öküz tasarruf eden köylülerdir.[69]

50 *modioi*'lik (Osmanlılarda mud) bir arazi tasarruf eden bir köylü yılda bir *hyperper* (Bizans altın parası) ödemekte idi ki, bu 14. yüzyılda aşağı yukarı 22 Osmanlı akçasına (çift resmi miktarı) karşılık gelir. *Boidate*'ler bir öküze sahip köylülerdi. *Zeugrate*'lerin yarısı kadar vergi öderlerdi (Osmanlılardaki yarım çift vergisi). *Aktemones*'ler ise en fakir köylülerden oluşmaktaydı (Osmanlılarda caba veya kara denilen fakir topraksız halk). Nihayet şunu da kaydedelim ki Bizans devrinde angaryalar nakdi vergilere çevrilmeye başlamış bulunuyordu. Bu durum, para ekonomisinin yeter derecede gelişmiş olmasıyla izah olunmaktadır.

Osmanlılar Bizans devrindeki gelişmeyi daha hızlandırdılar ve bütün angaryaları nakdi vergiye çevirmek suretiyle daha gelişmiş bir vergi sistemi meydana getirdiler. Esasen Bizans'ın son devrinde feodalleşme[70] neticesinde köylü üzerinde mahalli senyörlerin ve manastırların baskısı artmış, angaryalar kuvvetlenmiş bulunuyordu. Osmanlı Devleti çoğunlukla bu topraklara devlete mal etmek ve angaryaları kaldırmak, vergi sistemini basitleştirmek suretiyle, köylüler lehine hakiki bir inkılap getirmiş sayılabilir. Herhalde Osmanlı vergi sistemi, asırlık bir sisteme dayanmakla beraber tatbik ettiği bazı prensipler sayesinde onu olgunlaştırmıştı. Balkan fütuhatında Hıristiyan yerli köylülerin, idareci askerî sınıflarla Osmanlılara karşı işbirliği yapmamaları ve hatta bazı hallerde Osmanlılarla birleşmeleri bu ışık altında daha iyi anlaşılır.

Köylü sınıfının sosyal statüsünü ve vergi sistemini tayin eden çift resmi, dikkate değer bir durumdur ki ilk fütuhat mıntıkalarında, yani Batı-Anadolu ve Trakya'da Hıristiyan ve Müslümanlara ortaklaşa tatbik olunmuştur. Fakat Slav memleketlerin ilhakından sonra yeni bir örfî vergi Osmanlı kanûnlarına girecektir ki, bu da *ispence*dir ve yalnız Hıristiyanlara aittir.

Yukarıda tetkik ettiğimiz Kanûn-i Sultan Mehemmed'in ilk kısmı Müslümanlara aittir. Orada çift resmi ve ilgili vergilerden sonra İslâmî bir vergi olan öşrün çeşitli hallere göre miktarları ve tahsil şekli, gerdek ve bac resimleri, ulak ve deştbani yer almaktadır.

Kanûnun ikinci kısmında Kanûn-i Yürükân adı altında Rum-i-li'ndeki Türkmen göçer unsurların tâbi tutulduğu askerî teşkilat ve muafiyetleri gösterilmektedir.

Aynı kanûnun üçüncü kısmı, yani Kanûn-i Cebelüyan ba Kanûn-i Müzevvec-i Gerban ispencenin tarifiyle başlar. Bu vergi, çift resminin yerini almış olan bir vergi olup her yetişkin Hıristiyan erkeğin ödemeye mecbur bulunduğu bir şahsi vergidir ve eskiden beri 25 akça olarak tespit olunmuştur. Bu vergiyi ödeyenler çift resmi ödemezler. Osmanlılardan önce Sırp Duşan Kanûnuna göre köylü, *pronija* (Osmanlılardaki timarın karşılığı) sahibi için iki gün çalışır, bir gün bağda hizmet eder ve bir gün hep birlikte ot biçerdi. Bundan başka yılda bir hyperper verirdi. İşte senede bir verilen bu vergi, ispencenin kökeni olmalıdır. On dördüncü yüzyılın ikinci yarısında 1 hyperper takriben 25 Osmanlı akçasına eşittir.

Kanûnun bu kısmı tamamıyla Hıristiyan reayanın timar sahiplerine ödeyecekleri vergilere (ispence, şarap, domuz resimleri, gerdek resmi, cerimeler, bac, deştbani) aittir.[71] Bu vergi kanûnunun Müslümanlara ait birinci kısmı ile Hıristiyanlara ait ikinci kısmı arasında düzen ve sıradaki uygunluk, vergilerin sırasından bellidir. Böylece Fâtih'in bu kanûnunda sistemleştirmenin daha başarılı olduğuna şüphe yoktur.

Ceza Kanûnu

Fâtih'in reayaya ait kanûnnâmesinin ilk üç bölümünü teşkil eden ceraim (ceza) kanûnunun incelenmesini sona bıraktık. Her şeyden önce şu noktayı belirtmeliyiz ki Osmanlı Devleti'nde ceza kanûnnâmesi hükümleri bütün imparatorluğu ve her sınıfı kapsayan tek genel kanûndur.

Gerçekten de Osmanlı Devleti kişisel tâbiiyetlerin ve angaryaların kaldırılması gibi bazı temel prensiplerini, vergi kanûnlarında

genel olarak hâkim kılmaya çalışmış ve zamanla çift resmi ve ispenceye dayanan Kanûn-i Osmani'ye kapsamına almıştır. Yine bunun neticesi olarak vergilere ait bir umumi Kanûnnâme-i Osmani meydana getirilmiştir. Fakat genellikle vergiler, bölgeden bölgeye ve ayrı hukukî statüye tâbi zümrelere göre değişir ve çoğunlukla vergi kanûnları mahalli örfü –çoğu zaman bu örf, göçmüş gitmiş olan devletlerin bırakmış olduğu kanûnlardan ibarettir– takip eder. Bu kanûnlar fetihten hemen sonra yapılan tahrir-i memleket esnasında tahrir emîni tarafından yerinde yapılan araştırma ve soruşturma sonucund tespit edilir ve padişaha arz olunmak ve onun tarafından tasdik edilmek suretiyle kanûnlaşır. Onun için vergi meselelerinde ilkin her sancağın kendi kanûnnâmesi göz önüne alınır. Fakat ceza kanûnnâmesi tektir ve geneldir. Bu doğrudan doğruya İslâm hukukunda *ukubat* (ceza) anlayışından doğar. Ukubat bahsinde müslim ve gayrimüslim aynı durumdadır.

Bunun içindir ki 1583 tarihli bir kanûnda[72] "amme-i memalik-i mahrusada cinayat mukabelesinde vaz' olunan ceraim-i ma'rufe"-den bahs olunmuştur. 1524'te Kanûni Süleyman, İbrahim Paşa'yı Mısır'daki kargaşalığı yatıştırmak üzere oraya gönderdiği zaman tanzim olunan Mısır kanûnnâmesinde[73] ceraim bahsinde denir ki: "Rum vilayetinde [yani Anadolu ve Rum-ili'nde] icra olunan kanûnnâmenin sureti talep olunup dahi bir sureti Mısır divânında hıfz olunub ve birer sureti dahi her kadıya gönderilib sicillatına sebt olunduktan sonra taht-i kazasında olan vilayete nida ve tenbih ettire ki, bu kanuna mugayir ve muhalif nesne alınmayıp ta'addi ve tecavüz olunmaya." Görülüyor ki aynı ceza kanûnnâmesi Rum-ili ve Anadolu'da olduğu gibi Mısır'da da resmen mahkemelere tamim olunmaktadır. Yavuz Selim devrine ait 1519 tarihli ceza kanûnnâmesinin bir sureti, bu sebeple Magnisa kadısının sicil defterinde bize kadar intikal etmiştir.[74] Her iki ceza kanûnunun "şehirlerde ve kasabalarda manzumu nida olup amme-i nasa i'lam ve i'lan" olunacağı da kaydedilmiştir. Şüphesiz ceza kanûnnâmesinin bu umumi karakteri dolayısıyladır ki hususî sancak kanûnnâmelerinde ceraim bahsinde sadece "kanûn-i kadim-i Osmanî'ye müracaat olunması" kaydedilip geçilir.[75]

Bugün elimizde ilk devreye ait üç Osmanlı ceza kanûnnâmesi, yani Fâtih, Yavuz Selim ve Kanûni Süleyman kanûnnâmeleri vardır.[76] Bu üç kanûnun karşılaştırılması Fâtih kanûnundaki hükümlerin 16. yüzyılda da pek az farkla yürürlükte kaldığını ortaya koymaktadır. Osmanlı kanûnlarından ayrı bir kökeni olan Alaüddevle'ye (1479-1515) ait ceza kanûnnâmesiyle Osmanlı ceza kanûnlarının karşılaştırılması, esas itibariyle orada da aynı mahiyette kanûnların geçerli olduğunu göstermektedir. Bundan ceza sahasında yalnız şer'i esasların değil, örfî hükümlerin de Osmanlılardan daha eski ortak bir kaynağa götürülebileceği varsayımını çıkarabiliriz.

Osmanlı ceza kanûnnâmesi, şer'î esasları (kısas, diyet vs) ihtiva eder. Fakat onun yanında Şerîat'ın tayin ve tespit etmediği ta'zir cezalarında sultanın örfî prensibe dayanarak birtakım açık kurallar koyduğunu görmekteyiz. Bunun içindir ki Osmanlı ceza kanûnnâmeleri de bir fermân (hükm) şeklinde tebliğ ve ilan olunmaktadır ve ceraim-i ma'rufe veya siyâsetnâme adı ile anılmaktadır. Hatta şer' maddelerde, mesela adam katline ait diyette, diyet miktarı yine örfî-sultanî bir emrin konusu olmaktadır (Fâtih Kanûnnâmesi, s. 21, madde 2). Para cezaları asayiş işlerinden sorumlu olan subaşı, timarlı sipahi gibi memurların dirliklerine dahil mühim bir gelir kaynağı olduğundan, devlet buna ait hususların düzenlenmesi ve detayların tespiti ile meşgul olmak zaruretini duymuştur. Diğer taraftan cezaların tatbiki yalnız sultani otoritenin tekelindedir. Kadı, gerek Şerîat gerekse Kanûn-i Sultanî sahasında ancak hüküm vermek yetkisine sahiptir. Bu sebeple sultanın ceza kanûnlarıyla doğrudan doğruya ilgilenmesi tâbiidir. Umumi düzen ve devletin emniyeti ve menfaatleri endişesi, ona bu sahada mutlak iradesini gösterme imkânını verir.

Netice itibariyle ceza safhası, örfî-sultani hukukun hususi suretle gelişmesine erişmiş bir hukuk sahasıdır. Fâtih devrinde, aşağıda bahsedeceğimiz iktisadî-malî konulara ait büyük miktardaki fermân-kanûnların ve yasaknâmelerin uygulanmasını sağlamak için sultan, kendi iradesiyle birtakım örfî cezalar koymaktadır ki bunlar sakalın kesilmesi gibi açık tahkir usullerinden,[77] burun yarmak,

idam ve malların müsaderesine kadar gitmektedir. Mesela kalp para basanların kadı hükmü alındıktan sonra idam ve mallarının müsaderesi, bir gümüş yasağı hükmünde emredilmiştir.[78] Siyasî suçlara ait cezalar da sultanın mutlak emir ve tasarruflarından ise de burada ayrıca bahse gerek yoktur.

Fermân-Kanûnlar

Yukarıda derlenmiş kanûnnâmelerden bahsederken bazı maddelerin, belirli bir konu üzerinde daha önce çıkarılmış fermân-kanûnlardan alındığını işaret etmiştik. Gerçekten Fâtih devrinde ve daha önceleri örfî kanûnlar, ilk şekliyle bir düzen isteyen belirli konular üzerinde çıkarılmış fermânlardan ibarettir. Bu fermânlar içerik itibariyle umumi kurallar içerdiğinden bunlara *kanûn-fermânlar* veya *fermân-kanûnlar* adını vermekteyiz. Bunlardan bazıları sadece bir nokta üzerinde bir kanûn maddesi içerdiği halde, bazı fermânlar birçok kanûn maddelerini içine alan oldukça mufassal kanûnnâmeler şeklindedir. Mesela gümüş para basılma veya gümrüğe ait fermânlar bu tarzda mufassal kanûnnâmelerdir. Derlenmiş kanûnnâmeler, bir bakıma bu tür kanûnnâmelerin daha detaylı bir şekli olarak da kabul edilebilir. Esasen onlarda, bir fermânda bulunan esas formu yukarıda tespit etmiştik.

Fâtih devrinde örfî-sultanî hukuk sahasındaki faaliyet, bilhassa iktisadî-malî konularda geniş bir kanûn koyma faaliyeti şeklinde kendini göstermiş ve *codifie* kanûnnâmelerin yanı başında fermân-kanûnlar büyük bir toplama ulaşmış olmaktadır. Bu tür vesikalar ise bir tür gelir kayıt defteri olan mukatâ'a defterlerinde, kadı sicillerinde ve tahrîr defterlerinde tamamıyla veya özet halinde kayıt ve zapt olunmuştur (biz vaktiyle Fâtih devri sonlarına ait bir Bursa kadı sicil defterini tarayarak bulduğumuz bu tür fermânlardan bazılarını yayımlamıştık).[79] Fâtih devrinin geniş çaplı kanûn koyma faaliyetini, arşivlerimizdeki bu kaynakların taranması tamamlandıktan sonra hakiki olarak görmek ve değerlendirmek mümkün olacaktır. II. Bayezid devrinde meydana getirilmiş bir kanûn mecmuasında Fâtih devrine ait elliden fazla bu çeşit

kanûn bir araya getirilmiş olup, bu mecmua şimdi yayın sahasına çıkmış bulunmaktadır.[80] Bu kanûnlar mecmuası, Divân'da kullanılmak üzere mâliyeye ait çeşitli kanûn örneklerini bir araya getirmek maksadıyla tertip edilmiş görünmektedir. Burada hepsi kanûn maddeleri içeren çeşitli vesikalar toplanmış olup bunları başlıca berat, yasaknâme, kanûnnâme ve tevki' şekillerinde görmekteyiz.

Beratlar, bir memuriyet tevcih vesikası olmakla beraber bu memurlara vazifelerine ait kanûn ve nizamlar da tebliğ olunmaktadır. Yasaknâmeler genellikle belirli bir işe ait kanûn ve nizamlarla yaptırımlarını ve yasak-kuluna verilen yetkileri bildirmektedir. Kanûnnâmeler genellikle amillere (mültezimlere) belli bir konuda kanûnları bildiren ve uygulamaya yetkili kılan fermânlardır (hükümler). Burada bahis konusu olan tevki'ler ise, belirli kanûnları kadı, subaşı gibi resmî makamlara tebliğ eden hükümlerdir. Bütün bu hükümler Şerîat dışındaki iktisadî malî hayata dairdir ve başlıca maden ve madencilere ait nizamlardan, altın, gümüş ve bakır para basımı ve tedavülüne dair kanûnlardan, gümrük ve kapan kanûnlarından, sabun, hububat, mum gibi zaruri ihtiyaç maddeleri inhisar ve imtiyazına ait nizam ve kanûnlardan ve bazı gelirlerinin tahsiline ait kurallardan oluşmaktadır.

Fermân-kanûnlar çok defa yalnız bir zümreyi alakadar eden bir tür idarî emirler niteliğindedir.[81] Burada yine Osmanlı İmparatorluğu'nda hukukun şahsiliği prensibini, özellikle de vergi kanûnlarının bölgesel ve sınıfsal niteliğini hatırlamalıyız. Bu hükümler doğrudan doğruya bir zümreye hitap ettiği gibi, tatbik edilmek üzere bir memura da emir tarzında bildirilmiş olabilir. Bu son şıkta üçüncü şahısları bağlayan hükümleri ihtiva eder.[82] Bu hükümlerde gösterilen kanûn maddeleri, genellikle yerleşmiş örf ve âdetlerin tasdiki yahut onların başka bir bölgeye genişletilmesi şeklindedir. Mesela Novaberda'nın (Novobrdo) ilhakından (1455) dört beş sene sonra çıkarılmış olan bir maden kanûnunda fetihten önceki usuller esas itibariyle devam ettirilmiş görünmekte ve bazı yabancı terimler muhafaza olunmaktadır. Bazen de kanûn maddeleri ifade edilmeyerek "olup gelmiş kanûna göre" hareket edilmesi emredilmiştir. "Olup gelmiş kanûn", örf ve âdat hukukundan baş-

ka bir şey değildir ve çoğunlukla ortadan kalkmış olan devletin, örf ve âdat halinde yaşamakta olan kanûnlarıdır.

Kurucu Fâtih tarafından çıkarılmış bu tür birçok kanûnnâme ve yasaknâmeler, sonraki devirlerdeki kanûnlara örnek olmuştur. Bu kanûnları zorunlu bazı küçük değişikliklerle 16. yüzyılda aynen bulmaktayız.[83]

Fâtih Devrinde Devlet ve Hukuk Görüşü Hakkında

Burada Fâtih devrinde mühim devlet hizmetlerinde bulunmuş olan tarihçi Tursun Beg'in devlet ve hukukun kökenine dair Farâbî ve Nasireddin Tûsî'ye dayanarak ileri sürdüğü fikirleri nakletmek tâbii bir sonuç teşkil edebilir. Zira bu fikirler bir dereceye kadar o zaman Osmanlı devlet adamları arasında hâkim devlet ve hukuk anlayışını yansıtır. Tursun Beg, Fâtih devrinin büyük devlet adamı veziriâzam Mahmud Paşa'nın mahrem yakınlarındandı. Tarihin başında açıkladığı[84] bu fikirleri aşağıda özetle nakle çalışacağız.

Tanrı her devirde bir büyük padişah yetiştirir. Nizam-i âlem için bir insanı "müeyyed" kılar, ona güç verir. Evvela cemiyetin bir padişaha ihtiyacı vardır. Zira insanlar arasında ayrılık ve düşmanlığın meydana getireceği kargaşalık, onun tedbiriyle ortadan kalkar. Allah'ın yarattıkları sırasıyla dört terkipte ortaya çıkmıştır. Madenler, nebatlar, hayvanlar ve nihayet insan –ki ilk üç terkibin bütün özelliklerini içerir, fazla olarak ona konuşma ve akıl verilmiştir. İnsanlar arasında da hakikate erişen hakiki kemal sahipleri kendini gösterir.

İnsan, *medenî bi't-tab*'dır, yani tâbiatı icabı cemiyet halinde yaşar. İnsanlar yaşama vasıtalarını sağlamak için birbirlerine karşılıklı yardıma muhtaçtır. Bu da cemiyet haline geçmekle mümkündür. İnsanlar kendi hallerine bırakılırsa, aralarında çatışma ve düşmanlık hâkim olur ki bu da karşılıklı yardımlaşma imkânını ortadan kaldırır. Bu yüzden "tedbir" gerekir. Her insanı kendi kabiliyetine göre kendi mevkiinde, kendi hakkına razı tutmak ve başkasının hakkına saldırmakta men etmek lüzumu "tedbiri" ge-

rektirir. Bu, karşılıklı yardımlaşma ve nizamın esasıdır. İşe bu tür tedbire "siyâset" denir.

Tedbir "hikmet" esasına göre olursa ona "siyâset-i ilahi" denir, onu peygamber koymuş olup Şerîat'tan ibarettir. Tedbir ancak akl esasına dayanırsa "siyâset-i sultani ve yasag-i padişahi derler ki, 'urefamızca ona örf derler" –Cengiz Han yasası gibi (Tursun Beg bu misali kendisi zikreder). Her iki tür tedbir de bir padişahın varlığına bağlıdır. Hatta denilebilir ki birincisi, yani Şerîat'ı koyan her zaman hazır olmasa bile olur. Zira "vaz'-i ilâhî mesela dîn-i İslâm" kıyamete kadar âlemin maddi ve manevi düzenini sağlamaya yeter. Fakat her devirde bir padişah mutlaka lazımdır. Zira padişah olmazsa insanlar gerektiği şekilde yaşayamazlar, belki tamamıyla mahvolurlar ve nizam kalmaz.

Tanrı padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmıştır. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, *vacibü'l-vücud*un yani Tanrı'nın zatına mahsus bu gibi sıfatlar onda tezahür eder (yani padişah mutlak otorite sahibidir). Padişah görünürde sırf kendi ihtiraslarını tatmine çalışarak hazine ve asker ile elindeki kazancını ve kuvvetini artırır. Fakat asıl maksat, iyi bir siyasetle bu hazineyi dağıtmak ve asker sayesinde düzeni korumak, İslâm dinîni müdafaa etmektir.

Eşkıyalar arasında dahi bir şahıs sivrilip hükm ve emrini yürütmezse, o topluluk dağılmaya mahkûmdur. Bunun gibi "mülk-i bi 'adl payidar olmaz" yani adalet insanlar arasında düzenin esasıdır.

Yukarıda Tursun Beg'in fikirlerini özetlemeye çalıştık. Bu fikirler, esas itibariyle Farâbî ve Nasireddin Tûsî'den alınmış ise de[85] Tursun Beg'in bazı noktalar üzerinde ısrarla durduğu göze çarpar: Sosyal düzeni korumak için bir padişah varlığı zorunludur ve o, tam ve mutlak otoriteye sahip olmalıdır. Onun sosyal düzen fikrine bağlanan örf ve kanûnun lüzum ve ehemmiyeti hakkındaki fikirlerine makalemizin başında temas etmiştik.

Tursun Beg'in, Şerîat'ın ebedi ve her şeyi içine alan kapsayıcı karakterini belirtmesi tâbiidir. Fakat yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, bilhassa Fâtih zamanında kamu hukukunda örfî-sultanî hukuk büyük bir gelişmeye erişmiştir. Şerîat hususî hukukta hâkim

kalmıştır. Bu sahada Fâtih devrinde Molla Husrev gibi İslâm âlemince tanınmış bir otorite yetişmiş ve onun vücuda getirdiği Arapça *Guraru'l-Ahkam* ve onun kendisi tarafından yapılmış Türkçe şerhi olup, Osmanlı mahkemelerinde uzun zaman esas tutulan *Duraru'l-Hukkam*'ı, İslâm hukuk çerçevesinde olarak ayrıca incelemek lazımdır.

Kalenderîler ve Devlet: Otman Baba ve Fâtih Sultan Mehmed*

Velâyetnâme-i Sultan Otman, başka adlarıyla *Velâyetnâme-i Şâhî* veya *Velâyetnâme-i Sultan Baba,* Fâtih döneminde yaşamış abdallardan Otman Baba'nın yaşamını ve kerâmetlerini anlatan bir *menâkibnâme* olup 1483'te Otman Baba'nın dervişlerinden Küçük Abdal tarafından yazılıp tamamlanmıştır.[1] *Küçük Abdal* adını bizzat Otman Baba'nın vermiş olduğunu belirten dervişimiz, bu menâkibnâmeyi yazmak için onun yaşamına ait ayrıntıları dikkatle toplamış, onun kullandığı sözleri aynen aktarmış olup eser, Baba'nın yaşamını, abdalizmin temel inançlarını ve genellikle Rum Abdalları tarihini aydınlatan temel kaynaklardan biridir. Aynı zamanda Fâtih'in aşırı râfızî gruplara karşı tutumunu gösteren güvenilir tarihî bir kaynak niteliği de taşımaktadır.

Bu menâkibnâme, basmakalıp kerâmet hikâyelerini tekrar eden öteki menâkibnâmelerden farklı olarak, Otman Baba'nın gerçek yaşamını anlatan, bu nedenle de dönemin dinî-sosyal hayatına ışık

---

* Bu makalenin aslı, şu kollokyumda okunmuştur: *Colloquium on Saint and Sainthood in Islam*, University of California, Nisan 1987; İngilizce kısa bir yayını: "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, s. 19- 36. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993.

tutan önemli çağdaş kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu niteliği dolayısıyla Otman Baba menâkibnâmesi, Eflâkî'nin *Menâkibu'l-'Ârifin* veya *Menâkib-i Gülşenî* gibi tarihî bir kaynak niteliği taşımakta olup folklorik nitelikteki öteki menâkibnâmeler (mesela *Saltuknâme*) çeşidinden farklıdır.[2] Tabii, bu menâkibnâmede de dervişler hakkında alışılmış basmakalıp olağanüstü kerâmet hikâyeleri vardır; bunlar bir yana bırakılır ve eser tenkitli bir biçimde kullanılırsa, onun değerli bir tarih kaynağı olduğu ortaya çıkar. Birçok yönden önemli olan bu kaynaktan burada, sadece Otman Baba'nın Fâtih'le ilişiği olan olaylar ele alınacaktır.

Menâkibnâme'nin yazarı Küçük Abdal, dikkatli bir gözlemci olduğu kadar, Baba'nın davranış ve sözlerini yorumlamak bakımından önemli olan sûfî inanç ve düşünceleri hakkıyla kavramış, iyi tahsil görmüş aydın bir kişidir ve herhalde bu nedenle Otman Baba tarafından menâkibini yazmakla görevlendirilmiştir. Küçük Abdal, esere yazdığı giriş bölümünde şöyle der:

> Âgâh olun kim tarîh-i nebevinin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rûm vilâyetinde bir kutbu'l-aktâb zahir oldu ve davâsı bu idi kim Muhammed ve Îsâ ve Mûsâ benim der idi ve evliyâ'ullâh içinde ana Hüsâmşâh derlerdi. İsm-i zahiri 'avâm içinde Otman Baba derler idi ve kendüzü Oğuz dilin söyler idi [...] Kendünün nutku dahi abdallarına eyle idi kim benim sırrıma sultanlar dahi ermez; sen kaçan erersiz, der idi ve ben yerden göğe demür direğin [...] kimse anun hâlinden haberdâr değil idi; zirâ zâhiri gâyet vîrân ve bî-nişân idi.

Giriş bölümünde Otman Baba'nın davranışlarını açıklayan abdalizmin temel inançları özetlenmektedir. *Velâyetnâme,* Baba'nın sözlerini ağzından çıktığı gibi aktarır, böylece onun açıkça Azeri Türkçesi ile konuştuğu söylenebilir. Küçük Abdal'a göre Otman Baba'yı öteki velîlerden ayırt eden şey, onun *Hakk-i İlâhî*'yi kendi nefsinde bulmuş olması dolayısıyla bütün peygamberleri, Âdem, Musa, İsa ve Muhammed'i aynı zamanda kendi nefsinde toplamış olmasıdır. O, bu inancı sık sık dile getirir. Ben "Muhammed, İsa, Musa ve Âdem'im" der. O, peygamber'in *sırr*'ıdır. "Bu zaman devr-i velâyettir." *Velâyet,* Hz. Ali ve nesline verilmiştir. Hz. Mu-

hammed, "halkı zulmetten ve şirkattan halâs etti; pes nübüvvet velâyete değdi, tâ kim cihânı sırrla ve nizâm-i 'adl üzere saklaya [...] nübüvvet velâyete ısmarlanmışdır... Bu zamanda (bir kimse) velâyete ve velâyet sahibine inkâr eylese Hakk subhâne ve ta'âlâya inkâr etmiş olur".

Otman Baba, velâyete ermiştir, aynı zamanda, *kutbu'l-aktâb*'dır. Öbür velîlerden ayrılığı, Tanrı müşahedesi, *cezbe* onda süreklidir. Kâinat, kutb burcunda oturan kutbu'l-aktâb ekseninde döner, o bu dünyada olacak her şeye bilgi sahibidir ve olayları yönlendirir. "Kutb olanın makamı oldur ki, kaçan kim evliyâ'ullâh Resûl hazretinin mubârek ruhundan Zat'a (Tanrı'ya) müşahede olurlar... Eğerçi mecmu u şeyde tasarrufa geçer; amma sûret-i beşeriyyesinde divâne-şekldir; kimse ile musâhib olmaz ve kutbua'l-aktâbdır ... İki cihanın sırrı ve serveridir; sâhib-i kudret ve sâhib-i tasarruf-i eşyadır". Dünya işlerine bakanlar, sultanlar onu tanımak ve yapacağı işlerde ona danışmak zorundadır. *Kutbiyye* inancı özellikle *abdalizm* ve *kalenderîlik*te temel inançlardandır.

Otman Baba, sûfî doktrininde insanları *Hakk*'a götürmek için izlenen üç yoldan, *mahâfa, heybe,* yani korku yolunu seçmiştir: onun simgesi olarak da daima elinde bir *kütük* taşır; öteki tarîkler, *mahâba* yani muhabbet, sevgi; *ma'rifa* yani Tanrı müşahedesi, *gnosis*'dir. O kendi tarîkinde mahâfaya öncelik tanımıştır. Dolayısıyla *Otman Baba*'yı; Baba İlyas, Şeyh Bedreddîn, Şah İsmail gibi *Hakk*'ı bu dünyaya egemen kılmak, evrensel adaleti kurmak için cihâdcı, "savaşkan" (*militant*) mehdîlik iddiasında olan şeyhler arasına koymak gerekir. Hz. Ali'nin velâyeti, *bi's-seyf*dir, *Zulfikâr* kılıcı bunun sembolüdür (Osmanlı padişahları kapudân-i deryanın bayrağına Zulfikâr'ı resmederlerdi). Otman'm tarîki aktif cihâd olduğundan Fâtih'in kendisine karşı sert önlemler aldığını göreceğiz.

Abd al-Rahmân Câmî[3] *velâye* ve *velî*'yi tartışırken *ashâbu'l-velâye* veya *ashâbu'l-sırr* arasında süreksiz Allah'ı "müşahede" ettikleri söylenen bir *meczublar* grubunu ayırt eder.

Bu gibiler süreksiz *cezbe* (extasy) halinde olup bu dünya işlerinden ve bağlantılarından tümüyle kurtulmuşlardır. Belgelerde onlar *meczûb* diye anılır (Uzun Hasan'ın şeyhi, Abdurrahman Şâmî, bir

soyurgalda, *kıdvatu'l-meczûbîn* diye anılmıştır). Cezbe haleti, *sûfiyya* tarîkindeki inanca göre, velîlikte en yüce aşama ve en yüksek makamdır. Onlar, Tanrı'yla yekvücut olmuş erenlerdir. Küçük Abdal'a göre Otman "burc-i velâyet"te oturur. *Nübüvvet sırrı* her yerde, her zaman ve her an onlarda açığa çıkar. Onlar kâinatın *kutbu,* ekseni derecesindedirler, bu sıfatla kâinatta her şeyi kontrolleri altında tutarlar. Yağmur onların berekâtiyle yağar, sultan onların isteğiyle tahtında oturur, felekler semâda onların irâdesiyle devr eder. Onlar halka görünmezler, halk onları bilemez. İbn al-'Arabî'de, *kutbu'l-aktâb*'a kadar kademelenmiş hiyerarşi ayrıntılarıyla anlatılmıştır:[4] En alt kademede 300 *ahyâr* yer almakta olup bunlar *hall u 'akd* gücüne, yani "dünya işlerini çözmek ve bağlamak" yetkisine sahiptirler, *ahyâr*ın kırkı *abdal* düzeyindedir. Abdallardan yedisi *budalâ,* bunların da dördü *avtâd* mevkiindedir. Dört *avtâd*ın üçü *nukabâ* (nakîbler), biri *kutb*dur. Yedi *budalâ* birbirini tanır ve ötekileriyle uyum içinde hareket ederler. Yedi abdaldan her biri Allah tarafından dünyanın yedi ikliminden birinin işleriyle görevlendirilmiş olup dört *avtâd,* dört ciheti korur.

Üç yüz *ahyâr*ın *kutbiyye* makamına erişmek için bir *mürşid*e ihtiyacı yoktur. Her çağda bir *kutb*, öbür adıyla *gavs* olup kendisi halkı Hakk'a çağırmak için peygamberin halefidir. Abdallar bir yerde durmazlar, sürekli bir yerden bir yere giderler, her türlü dünya bağlılıklarından yani yerleşmekten, aileden, ev sahibi olmaktan vazgeçmişlerdir. Mezarları belli değildir. Bütün bunlar tarihen bildiğimiz abdalların neden belli bir tarikatı veya türbesi olmadığını açıklar. Halk tarafından bilinmediklerinden bazıları, onları dış hallerine bakarak deli veya meczub sanar, kötü muamelelerde bulunurlar. İbn al-'Arabî/Câmî'nin abdallar hakkında anlattıkları, Otman Baba üzerinde *Velâyetnâme*'de verilen bilgilere uyar.

Velâyetnâme'de Otman Baba, bu ve öteki dünyayı kontrolü altında tutan (*tasarruf-i dû cihân*) bir *kutbu'l-aktâb* olarak tanıtılır. Her çağda evrenin on iki yönünde on iki *kutb* vardır. Otman Baba *Rûm*'da (Anadolu) bu makama ermeden önce *kutbu'l-aktâb* olanlar, Hacı Bekdaş (Bektaş), ondan sonraki çağda Şeyh Şucâ'dır. *Kutbu'l-aktâb,* kâinatın merkezi ve eksenidir; bu dünyada olup

biten her şey onların bilgisi ve çabası dairesinde cereyan eder. O pek seyrek olarak, aynı zamanda bu dünyanın kontrolünü üzerine alır. İki imam Abdu'l-Rabb ve Abdu'l-Melik, *kutb*un biri bir yanında öbürü öteki yanında yer alırlar. Gerçekte, Otman Baba'nın iki abdalından Deli Umur ve Kaymal daima yanında idiler. *Kutb*, melekût âlemini ve bu dünyayı onlar aracılığıyla gözetir.

Velâyetnâme'de Otman Baba'ya ait kerâmetleri izleyip anlayabilmek için sûfiyyede yaygın bazı temel kavram ve gelenekleri anımsamak gerekir. Bunlardan biri kutbiyye ile yakın ilişkisi olan *al-insanu'l-kâmil* kavramıdır.[5] *Al-zâhir*, dış makrokozmos, tüm bireysel varlıkları kapsar. Öbür yandan bu dünya ve öbür dünya diye ayırdığımız varlığın ikiliği de ancak görünüştedir. *Zât*'ı gören kimse için bütün varlık tektir. Yaratılmışların ve eşyanın birliği temel gerçektir. "Bu dünyada bütün varlıklar arasında yalnız insandır ki, var olan her şeyi gerçekten içeren bir vizyon sahibidir [...] Dünyada ortaya çıkan ve çıkabilecek her türlü mümkünât temelde insanın zihninde saklıdır." İnsanda maneviyâtın kutuplaşması en yüksek noktasına erişmiştir. Bütün varlığı kapsayan anlam, kavrayış, yalnız ve yalnız bu dünyadaki bedenî varlığında yansıyan, ebedi gerçekleri hakkıyla idrak eden seçkin bir insanda, *insan-i kâmil*de tecelli eder, ortaya çıkar. İnsanlar arasında bu birliği, yani insanüstü kimliği gerçekleştirdiklerinden, onlar *insân-i kâmil* yani mükemmel, evrensel insandır. *İnsan-i kâmil, al-anmûzecu'l-farîd*'dir, yani tüm tanrısal sıfat ve ilişkileri (nasâb) nefsinde toplamıştır.[6]

İslâmda derviş tipleriyle ilgilenmiş olan Alman sosyoloğu Max Weber,[7] Otman Baba tipindeki meczub dervişleri, Tanrı'yı müşahede eden ermiş (*contemplative*) mistikler arasına koyar ve der ki, "Bu gibi derviş duygularımıza hitap eden her çeşit ampirik gözlemlerin ötesinde kâinatın esas zâtî (Tanrısal) anlamını, vahdeti gözlemlediğini iddia eder; o, günlük dünya yaşamının her türlü baskısına karşı, kendine Tanrı'nın bağışladığı hâleti sürekli bir yaşam yapmaya çabalar."[8] Tanrı'nın aracısı olduğuna inanır. Ona göre *cezbe, keşif* hali, "Tanrı'nın gerçek maksadını temsil etmiş olmanın bilincini en belirgin biçimde" ifade eder. Onun mücadeleci

etkinliği şu inançtan ileri gelir: "Kendisi, kâinatın küllî görünüşü içinde merkezî bir duruma gelmiş ve *dünya üzerinde bütünleştirici* bir etki yapmış olan mistik hakikatlara ermiştir." Bu tip derviş, Weber'in *mystagogue*, "devrimci mistik" dediği bir derviş tipidir. *Velâyetnâme*'de sadakatle çizilen Otman Baba, tam da böyle bir derviş tipini, sürekli cezbe halinde bir *meczub abdal*'ı canlandırmaktadır. Tırnavi (Tırnovo) kadısı, Otman Baba'dan bir abdalı tarif etmesini istediği zaman Baba şöyle yanıt verir: "Abdal, Allah dışında her şeyden vazgeçmiş kişidir" (Abdal oldur kim mecmû'-i mâ-siv-Allâh'dan geçüb 'aşk-i Hakk visâlinde karârı ola ki, gayre vücûd kalmaya, dahi kendüyü ve mecmu'-i eşyâyı hatt-i ilâhî ve sun'-i pâdişâhî bilüb gayrı idrâki hakkdan ba'îd ola ve sıfâtı taklîdden zâyil olub 'ayne'l-yakîne ere).

Başka bir yerde, Otman Baba'nın Edirne'de ulemâyı yanıtlayan abdalları, Baba'yı tarif ederken şöyle derler: "Ol kân-i velayet ve kutbu'l-aktâb-i cihan ve server-i âfâk ve mürşid-i bârgâhdır." Otman söz alıp kendini şu devrimci sözlerle tanımlar (86a): "Ulu beğleri ve ulu şeyh u meşâyihleri yudup ol ulu sarayları Hakk emri birle ıssuz koyan benim," der "ve dahi mecmû'-i şeyhlerin sofrasın cem' eyledim ve bir kazığa asub hükmlerin kal'eyledim ki ben kendi soframı yapsam ve nisâr etsem gerekdir." Yanındaki abdallar: "Biz ol şâh-i velayet ve kutbu'al-aktâb-i temâmetün leşkeri ve kularıyuz ve yedileri ve üçleriyüz ki *Abdalân-i Rûm* olub."

Otman Baba'nın yaşamını anlatan, sözlerini aktaran *Velâyetnâme* bize, onun kişiliğinde bir abdalın ne olduğunu, inançlarını, yaşam tarzını en ayrıntılı ve doğru biçimde anlatır. Barak Baba, Abdal Musa, Abdal Yunus, Geyikli Baba, Kaygusuz Abdal, Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) gibi ünlü abdalların yaşam ve inançlarını bu portrede en canlı bir biçimde yansıtılmış buluruz.

Küçük Abdal *Menâkıbnâme*'de, Otman Baba'nın müridlerini *Abdalân-i Rûm* diye adlandırır. Kendisi Vefâiyye'den bir derviş olan Âşıkpaşazâde'nin *Tarih*'inde (yazılışı 1474'te) *Abdalân-i Rûm*'u, Anadolu toplumunda *müsafirîn* yani göç edip gelenler arasında, Ahîler, Gâziyân ve Bâcıyân ile birlikte belli bir grup olarak anar. Onların çoğunlukla *Horasan erenleri* veya Azerbay-

can'dan göç eden gruplar arasında anılmaları dikkate değer. Genellikle *Abdalân-i Rûm,* Türkmen/Yörükler arasında Orta-Asya şamanları gibi, din ve toplum hayatını yöneten kutsal kişiler gibi yorumlanmıştır. Gerçekte, 14-15. yüzyıllarda köylerde yerleşik hayata, şehir hayatına geçmiş, medrese ve fakıların nüfuzu altında Sünnîliği ve yaşam tarzını benimsemiş Türk nüfusu karşısında, Türkmen *müsafirîn,* Yörüklerin kültürünü, toplum değerlerini ve yaşam tarzını temsil etmekteydi. Abdalların beyler tarafından kutsal kişiler olarak onurlandırıldıkları beylikler döneminden sonra, *abdallar* resmen toplumdan dışlanmış (*segmented*) duruma düştüler. Medreseye, devlete ve şehirliye karşı şiddetli bir çatışma ve siyasî otoriteye meydan okuma durumuna geldiler.

Menâkibnâme'de bu karşıtlığı sert biçimde ifade edilmiş buluyoruz. Bektaşî ve Vefâî dervişleri gibi siyasî otoriteye itaatkâr, devletten vakıf alan, zâviye kuran dervişlerden farklı olarak, abdallar devlete karşı açıkça cephe aldılar. Konya Selçuklu Sultanlığı ve İran'da hâkim bürokratik merkeziyetçi devletin prototipi, daha Osman Gazî'nin (1302-1324) son yıllarında hayata geçmiş görünmektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan belgelerin kesinlikle ortaya koyduğu gibi, merkezde dîvân gibi İran kaynaklı bürokratik yöntemler gelişmiş; köylerde, Osman Gazî'den dirlik/vakıf alan sünnî *fakîhler* (*fakılar*), abdalların yerini almıştır. O zaman Yörük yaşam tarzı ve "abdalizm"in inanç ve değer sistemi, Doğu-Rum-ili Uc gazî beyleri (Mihaloğulları gibi) yanına sığınmıştır. *Velâyetnâme*'de Otman Baba bu Uc beylerinin saydığı ve koruduğu kutsal kişidir. Fâtih'in son derece bürokratik merkeziyetçi devletinde abdallara yer yoktur; aşağıda görüleceği üzere *Velâyetnâme*'ye bu aykırılık ve çatışma en keskin biçimde yansımıştır. Otman Baba'nın yaşamı, dışlanmış Yörük toplumu ile yerleşikleşmiş Sünnî toplum ve İranî bürokratik devlet sistemi arasındaki çatışmanın dramatik bir hikâyesidir.

Temel inançlarıyla ilişkili etkinlikleri ve toplumda bağlı oldukları kişi ve gruplar göz önüne alındığı zaman, abdal aktivizmi ve bu aktivizmin siyasî-toplumsal niteliği açıkça görülür. Onların en önemli inanç ve etkinliği, baskı altında ezilen çaresiz *garîb miskin-*

*ler*in, evini yurdunu bırakıp şurda burda gezen işsiz güçsüz çaresiz *miskin*lerin yardımına koşmaktır. Otman Baba "bu dünya malı için" zulüm yapanlara karşı olduğunu ilan eder.

Velâyetnâme'de Baba'nın, tarlasında çalışan çaresiz köylülere, küffara karşı savaşan gazilere nasıl yardıma gittiğini gösteren hikâyelere sık sık rastlarız. O, çaresiz kişiye tam zamanında yardıma yetişen Hızır-İlyas gibidir ve Baba ile Hızır-İlyas arasında yakın işbirliği vardır. Öbür yandan, bu dünyada "adalet"i geri getirmek için, Baba'nın mücadeleci, militan karakteri tüm menâkibnâmeye sızmıştır. *Velâyetnâme*'de Otman Baba en çok *kân-i velâyet* (velâyetin madeni, kaynağı, özü) diye anılır. Keza *sırr-i Hakk,* Tanrı'nın gizli (gerçeği); *zât-i bî-misâl,* Tanrı'nın eşi olmayan zâtı; *maksûd-i insan,* insanın erişmek istediği son aşama; *kutb-i 'âlem* veya *kutbu'l-aktâb, kutblar kutbu,* kâinatın ekseni sıfatları ile anılır. Tüm kâinatta mutlak egemenliğini belirtmek üzere onun için hükümdarlara özgü unvanlar, *sultan, şah, padişah* unvanları kullanılır.

Fâtih Sultan Mehmed, eşi görülmemiş başarılarıyla İslâm tarihinde gelip geçmiş padişahların en güçlülerinden biri olduğundan ve kendi imparatorluk ve fetih planları uğruna uyruklarına, özellikle de Yörüklere ağır yükümlülük ve baskılar yaptığından Otman Baba, *kutb-i 'âlem* olarak onun karşısına çıkmayı ödev bilmiştir. *Velâyetnâme*'deki menkıbeleri, *kutbiyye* ve *al-însanu'l-kâmil* doktrinine göre yaptığı etkinliklerin hikâyesidir. O, kâinatın ekseni *kutbu'l-aktâb* olarak yalnız *melekût* âleminde değil, devrinin siyasî-sosyal yaşam ve olayları üzerinde de kontrol kurma iddiasındadır. Abdal savaşçılığı Baba'nın, Osmanlı toplumunda dışlanmış öteki gruplarla, Uc gazîleri ve Yörüklerle bağlantısını açıklar. Akıncı-gazîlerin büyük bölümü, yine Yörüklerdendir veya Anadolu'dan gazâ ve dirlik için hudud boylarına gelen, ilkin akıncılıkla gazâya başlayan gazilerdir. Bütün gelirleri, alanlarda edindikleri "doyum", yani ganimetten ibarettir. Bir kalede *gönüllü* ve *'azeb* oldukları zaman küçük bir ulûfe veya küçük bir timarla geçinmek zorundadırlar. Onlar saltanat müddeileri veya Şeyh Bedreddîn gibi haksız düzene karşı çıkanların yanına koşmakta tereddüt etmez-

ler.[9] Otman Baba işte aynı bölgede bu çeşit dışlanmış halk arasında kutsal bir kişi sayılmakta, benimsenmektedir.

Türkmen-Yörükler, Osmanlı sultanlarının merkeziyetçi-bürokratik ezici rejimine karşıdırlar.[10] Onlar, bir dinî-rafızî veya siyasî isyancı ortaya çıktığında, hemen onun etrafında toplanmaktadırlar. Deli-Orman, Dobruca–Varna arası, 15. yüzyılın ilk yarısında klasik bir isyan bölgesi olmuştur. Merkezî bürokrasi, temel vergi kaynağı olan köylü reayayı korumak, köylüyü dağ geçitlerini koruma görevi (derbendcilik), kale veya köprü inşası, madencilik gibi işlere sürmekten kaçındığı için, bu gibi işlerde hazır emek-havuzu gibi gördüğü Yörükleri kullanmakta, aynı zamanda onları sıkı bir düzende askerî "ocaklar" olarak örgütlemektedir.[11] Yörüklere bazı vergilerden bağışıklık, yeteri bir ödün olmayıp sıkı ceza yönetmelikleri altında bir çeşit tutsak gibi hizmete koşulurlar; bu hizmetler Türkmenlerin temel göçebe ekonomisi ve hayat tarzıyla da asla bağdaşmamaktadır. Özetle bunlar, merkeziyetçi imparatorluğun her fırsatta isyana hazır dışlanmış toplumunu oluşturmaktadır. Fâtih'in gittikçe bürokratlaşmış merkeziyetçi idaresine karşı derin düşmanlık bu Türkmen-Yörükleri, Anadolu'da olsun, Rum-ili'nde olsun, her çeşit köktenci dinî-sosyal propagandaya açık tutmaktadır.[12] Unutmayalım ki Anadolu'da yüksek yaylaların yer aldığı Toros, Batı ve Kuzey-Anadolu dağlık bölgelerinde olduğu gibi Rum-ili'nde de Doğu-Balkan, Deli-Orman yaylalarında ve Dobruca kışlak bölgesinde Türkmen-Yörükler bu dönemlerde yoğun bir nüfusa sahipti. Onlar devletçe benimsenen düzenin simgesi olan her şeye, sultana ve adamlarına karşı her çeşit köktenci dinî-sosyal harekete katılmaya hazırdırlar. Menşede fakir çoban oldukları *Velâyetnâme*'nin ifadesinden anlaşılan Baba'nın abdalları, velîye gönülden inanıp katılmakta; ondan, Fâtih gibi güçlü bir sultana ve onun temsil ettiği her şeye meydan okuyan insanüstü güce sahip kutsal bir önder yaratmışlardır.

Baba'ya destek verenler yalnız Yörükler değildir. Âşıkpaşazâde'nin abdallarla yan yana andığı *gâziyân* vardır;[13] o gazîler ki Uclarda Tanrı'nın emrini yaymak, "doyum" kazanmak için canlarını adamışlardır. Uc gazîlerinin önderleri Baba'nın koru-

yucusudur. Aslında dışlanmış aynı sosyal gruptan gelen Abdalân ve Gâziyân, cihad yolunda birleşirler; biri kutsal velinin tarîkinde Tanrı'ya ermek için, öteki Tanrı'nın sözünü dünyada egemen yapmak için *mücâhede* halindedir.[14] Âşık Paşa (ö. 1332), *Garîbnâme*'de[15] *alplar* (gazîler) ile *alp-erenleri* birlikte ele alır; *alp* olmanın dokuz şartını yazdıktan sonra Alp-eren, dîn alpı olmanın, velâyetin şartlarını sayar: İlk şart, *velî* olmaktır; kalan sekiz şart *riyâzet* (nefsini yenme), *kifâyet* (nefsine hâkim olma), *ışk* (nefsi yenmek için yürekten çaba), *tevekkül* (Tanrı'ya güven), *şerîat, ilim, himmet* (özveri), *doğru yâr* (arkadaş). Hepsinin temeli *ışk*'dır, *âşık* olmaktır. "Iy Hudâyâ *ışk*dan ayırma bizi".

Uc savaşlarında alplar ile alp-erenlerin neden yan yana savaştıklarını anlıyoruz. Osmanlı fetihlerinde abdallar "tahta kılıçlar"ıyla gazîlerin yanında savaşmışlardır. Genelde derviş vergilerden bağışıklıdır, yiyeceğini vakıfla kurulmuş bir zâviyeden veya halkın verdiği sadakadan sağlar. Genişleyen ailenin toprak yetersizliğinden yahut da başka bir nedenle babasının ocağını bırakıp ayrılmak zorunda kalan bir köylü için, geçimini sağlamak ancak şu yollarla olasıdır: Ya bir tarım işçisi olarak başka birinin çiftinde *ırgad* olarak çalışır; ya bir kasaba medresesinde *sûhte* (softa) olur yahut Rum-ili'ne gidip Ucda gazî/akıncı veya bir kalede *gönüllü* olarak timar veya ulûfe ümit eder; yahut da dünyaya sırtını çevirip derviş olur. Bütün bu durumlarda *garîb*, dağda kırda dolaşıp devletin vergi defterleri dışında kalır. Fakat kırda bayırda gezenler için yaşam güç olduğu kadar tehlikelidir de. Otman Baba, müritsiz yalnız başına kırlarda dolaştığı yıllarda birkaç kez kaçak esir sanılmış ve tutuklanmıştır.

Otman Baba'nın abdallarının çoğu, Doğu-Balkan dağları veya Dobruca Yörüklerinden fakir çobanlardır. Bu bölgeler, bugünkü Bulgaristan Türklerinin ataları olan Yörük/Türkmenler tarafından daha 14. yüzyılda yoğun bir göç sonucu iskân edilmiş olup geçim yolları koyun sürüleri beslemek, şehirlere veya tüccâra büyük ölçüde yün, deri, peynir sağlamak veya yünden aba-kebe yapıp satmaktan ibarettir. Baba'nın sık sık ziyaret ettiği Yanbolu kasabası, zamanla önemli bir aba üretim merkezi haline gelmiş

olup ucuz ve sağlam bir halk giysisi olan Yanbolu abasına ülkenin her yanında tereke defterlerinde rastlamaktayız.[16] Kayda değer bir nokta, Otman Baba Edirne'ye geldiği zaman, şehre kasaplık koyun getiren bir Yörük onun yanına gelip onun *abdalı*, müridi olmuştur. Edirne kasaplarının koyunları bacaklarından asıp sergilemesine kızan Baba koyunları alıp yola çamur içine fırlatmış. Kasaplar onu kadı huzuruna çıkarmışlarsa da sonunda Baba'ya karşı bir şey yapamamışlardır. Baba'nın etrafında iki üç yüz müridi vardı. Baba'nın müritleri çoğunlukla Vize'den Tuna ağzına kadar uzayan Doğu-Balkan Yörükleri arasından çıkmış görünmektedir.[17] Şunu da eklemek gerekir ki Yörükler bu bölgenin düzlüklerinde tarıma elverişli kesimlerde zamanla yerleşik hayata geçmişler, yerli Bulgar köylerine bakarak basit, fakir köylerde yaşamaya başlamışlardır (bkz. Silistre mufassal tahrîr defterleri). Tahrîr defterlerinde Anadolu Türkmen aslından halkın kurduğu bu çeşit köyler; bu karakteriyle yerli Hıristiyan köylerden kolayca ayırt edilebilmektedir.[18]

Dobruca ve Deli-Orman Yörükleri, aynı zamanda bir geçim olanağı olarak Mihaloğlu Ali Bey gibi ünlü Tuna Uc beylerinin yanında gazî/akıncı olarak hizmet etmekteydiler. *Velâyetnâme*'de Ali Bey, Otman Baba'yı bir velî olarak ululayan ve onu himaye eden bir gazî bey olarak görünmektedir. Bilindiği üzere, Ali Bey gibi güçlü Uc beyleri, babadan oğula beylik ve bayrak sahibi hanedanlar oluşturmuş olup, bir *yurdluk* (*apanaj*) niteliğindeki sancaklarında merkezin kontrolünden oldukça bağımsız bir durumda idiler ve genellikle merkeze karşı gelişen hareketleri desteklemekteydiler. Fâtih merkeziyetçi bürokratik imparatorluğunu kurarken, karizmatik kişiliğiyle Uc beylerinin bağımsız durumunu büyük ölçüde kısıtlayabilmiş; onların I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde devletin genel siyasetinde oynadıkları kesin role son vermiştir.

Herhalde merkezin kontrolünden kaçmaya çalışan Uc beyleriyle Otman Baba arasında geleneksel bir anlaşma ve dayanışma anlaşılır bir şeydir. Bölge, böylece merkeze karşı ayaklanmaların değişmez odak noktası olmuştur. Evvelce Şeyh Bedreddîn'in bu

bölgede, dünyayı adalete kavuşturmak iddiasıyla bir Mehdî sıfatıyla Uc beylerine, Yörüklere ve fakir Uc sipahilerine dayanarak çıkardığı isyan, devleti temelinden sarsmış, onun idamından (1416) sonra *Bedreddînliler,* bölgedeki abdallar ve *ışık*lar arasında yüzyıllarca varlıklarını korumuşlardır.[19] Keza anımsanacak bir nokta da Şeyh Bedreddîn yandaşlarıyla Saruhan-İzmir bölgesi Türkmenleri arasındaki yakın ilişkidir. Biliyoruz ki Balkanlar'a 14. yüzyılda akıp gelen Türkmenler, başlıca Saruhan-İzmir bölgesinden göç ediyorlardı; onların izledikleri geleneksel yol, Anadolu'da Karesi üzerinden Trakya'da Istranca dağları yaylalarından Doğu-Balkanlar'a ulaşmakta idi. Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) Rum-ili'ne sürdüğü Saruhan Yörükleri, güçlü Uc bölgelerine vücut vermiş, aynı zamanda Balkanlar'ın verimli yaylakları ve bol ganimet imkânları dolayısıyla Batı-Anadolu'dan Rum-ili'ne kendiliğinden kuvvetli bir göç akımı başlamıştır. T. Gökbilgin'in Rum-ili Yörük listeleri ve Ö.L. Barkan'ın tahrîr defterlerine göre çizdiği Türk-Hıristiyan nüfusu gösteren haritası,[20] Doğu-Balkanlar'a göçlerin yoğunluğu hakkında açık bir fikir vermektedir. Otman Baba'nın gezip dolaştığı bölgeler hep bu yoğun Yörük bölgeleridir.

Velâyetnâme'ye göre, Otman Baba ilk kez Azerbaycan'da ortaya çıkar, oradan Batı-Anadolu'ya geçer ve sonunda Doğu-Balkan'a Yörükler arasına geçerek orada karar kılar. Onun etkinlik merkezi Doğu-Balkan'da Misivri, Zagra, Dobruca'da Baba-Saltuk'un şehri Babadağ'dır. Bu bölgede Tanrıdağı Yörüklerinin merkezi olarak bilinen Tanrıdağı, onun dolaştığı merkezî bölgedir. Sonunda tarikatı ve tekkesi de bu bölgede kurulmuştur. Özetle diyeceğiz ki Otman Baba'nın Doğu-Balkan Yörükleri ile olan yakın ilişkisi, toplumsal ve dinî bakımdan onun hangi çevrenin insanı olduğunu açıklar.

Genellikle sanılır ki Doğulu hükümdar mutlak bir otorite sahibidir, uyruk olan halk kendisine kayıtsız şartsız mutlak bir itaatle bağlıdır. Fakat Doğu'da Hindistan, Orta-Asya ve İran'dan Osmanlı Devleti'ne kadar yaygın olup hükümdara egemenliğini nasıl koruyacağı hakkında öğüt veren, denenmiş kurallar öneren *nasî-*

hatnâme edebiyatında açıkça belirtilmiştir ki idare edilen halkın gerçekten desteğini kazanmamış bir hükümdar veya hanedanın saltanatı uzun sürmez, tahtı her an devrilme tehlikesi altındadır.[21] Doğu tarihi üzerindeki eserler, vekâyinâmeler çoğunlukla hanedan tarihleri olduğundan, her şeyin hükümdarın istediği gibi olup bittiğini iddia eder, halk arasındaki akımlar, toplumsal hareketler, direniş ve isyanlar hakkında çok az bilgi verir.[22] Osmanlı dünyasında halkın duygu ve tepkilerini, yalnız adını gizlemiş yazarlarca halk için yazılmış anonim *Tevârîh-i Âl-i Osmân*'dan birazcık öğrenebilmekteyiz. Dahası onlardaki bu kayıtlar da, zamanla yeni hazırlanan nüshalarından çıkarılmıştır. Anonimlerde Otman Baba ve *ışık*larla ilgili tepkilerin ifade edilmiş olduğunu aşağıda göreceğiz. Halkın veya dışlanmış (*segmented*) grupların hükümdara ve devlete karşı direniş ve tepkileri, bazen halk destanlarında halkın sözcüleri olan halk şairlerince dile getirilmiştir. *Velâyetnâme* gibi râfızî tarikat şeyhlerine ait menâkibnâmeler, bu gibi halk tepkilerini yansıtan en önemli kaynaklarımız arasındadır.[23] Aşağıda görüleceği gibi, Otman Baba gibi devlete karşı çıkan dervişler, halk direniş ve tepkilerini korkusuz temsil etme cesaretini gösterdikleri için hükümdarlar özellikle onlardan çekinirler. Onlar yalnız halk tepkilerini yansıtmakla kalmaz, yaşadıkları toplumda Ortaçağ iletişim koşulları içinde kamuoyunu oluşturmakta son derece etkin bir durumdadırlar.

Geleneksel toplumda halk üzerinde bu nüfuzları dolayısıyla hükümdarlar, onlara yaranmaya, onları cami hatipleri yaparak, şeyhlere vakıflar verip zâviyeler kurarak yandaş yapmaya çalışırlar.

Osman Gazî'den beri Osmanlı hükümdarlarının bu yolla dervişleri kendi patrimonyal devlet sistemiyle bütünleştirmeye çabaladıklarını biliyoruz. Dervişler hanedanın halk gözünde otorite ve egemenliğini meşrûlaştıran en etkin aracılardır; onlar hükümdar egemenliğine tanrısal desteği, *te'yîd-i ilâhî'yi* sağlayan kutsal kişilerdir. Araştırmalar göstermiştir ki gerçekte bir Bâbâiyye/Vefâiyye halifesi olan Şeyh Edebali'nin, Osman Gazî'ye ve ailesine sağladığı tanrısal *te'yîd* (*sanction*), hanedanın kurulmasında en önemli faktörlerden biri olarak anılmıştır; bunun halk rivâyetinde aldı-

ğı folklorik ifade biçimi (rüya hikâyesi) bu ilişkinin gerçek tarihî olgu niteliğini gidermez.

Din adamlarının, özellikle dervişlerin hükümdarın egemenliğini halk önünde meşrûlaştıran bu hayatî fonksiyonunu, Osmanlı tarihinde son dönemlere kadar izleyebilmekteyiz (padişahın Eyüp'te devrin ünlü şeyhinden kılıç kuşanması, *taklîd-i seyf* merasimi). Yüzlerce derviş zâviyesi kuran meşâyihe sultan tarafından verilen beratlarda, daima gelen giden (*gayende ve revende*) yolcuları barındırmaları ve sultana duada bulunmaları koşulu konulmuştur. Sonraları devlet hazinesinden önemli bir paranın, sultana devletinin devamı için dua eden yüzlerce *du'â-gûyân* takımına ayrılmış olmasının, aslında halkın hükümdara bağlılığını sağlama amacına hizmet ettiği açıktır. Belirtmek gerekir ki bu *du'â-gûyân* ve cami hatipleri arasında birçok tarikat şeyhi bulunmaktadır. Hükümdarı destekleyen, para ve vakıf kabul eden bu gibi işbirlikçi (*conformist*) şeyhlere ve dervişlere karşı Otman Baba ateş püskürür: "Bu meşâyih deyü bilinenler evliyâyüz deyüb halka yalan yanlış çürük ma'rifet satarlar ve dünyâlar cem' edüb irşâd ve mürid bizimdir diyüb şermsâr-i Hakk olurlar" (7b).

Baba'nın ikiyüzlü yalancılar olarak suçladığı bu gibiler arasında *ulemâ, sûfiler, danişmendler* ve vakf ve zâviye yöneten *meşâyih* sayılmıştır. Bu yüzden ulemâ, kadılar ve medrese öğrencisi danişmendler Otman Baba ve abdallarının baş düşmanıdır ve onlara karşı hükümet sorumlularından, en sert önlemlerin alınmasını isterler. *Velâyetnâme*'ye göre *meşâyih*, tarikat şeyhleri olup devletten ve varlıklı kişilerden vakıf sağlayarak bir zâviye inşa ve tesis ederler, vakıfları *evlâdiyelik* yaparak çocukları için de rahat bir yaşamı güvence altına alırlar. Bu şeyhlerden birçoğu gerçekten zengin denecek kertede varlıklıdır. Arşiv kayıtlarından öğreniyoruz ki şeyhler idaresinde birçok zâviye, vergiden bağışıklı olarak mîrî topraklardan önemli bir bölümünü elleri altında tutmaktadır. Fâtih birçok zâviyenin vakflarına el koyarken, kuşkusuz halk arasında bu gibi konformist şeyhlere karşı beslenen olumsuz duygulardan cesaret almıştır. Yine Fâtih bazı zâviyelerin sultanın otoritesine karşı halkı kışkırtan aşırı eğilimli tarikatların elinde olduğunu da biliyordu.

Aşağıda Fâtih'in genellikle râfızî tarikatlara karşı olumsuz duygular beslediğini göreceğiz.

Bununla beraber, ilk dönemlerde ölü topraklardan, bataklık ve ormandan tarla açarak veya "kâfirini kovup" ele geçirdikleri araziyi işleten, böylece bölgeyi "şenlendiren", gazîlerle işbirliği yapan (Barkan'ın "kolonizatör" sıfatını verdiği) dervişlerin varlığını da biliyoruz. Fethedilen her çeşit arazi prensip olarak *mîrî*, yani devletin rakabesi altında olduğundan, bu gibi yeniden açılan, "şenlendirilen" toprakların vakfa çevrilmesi için de sultanın *temlîknâme* vererek mülke çevirmesi bir kuraldır. Sonuçta bu gibi topraklar için de yine sultana, devlete bağlılık gereği ortaya çıkar. Bu nedenle Otman Baba ve abdalları, devlete bağımlılıktan kaçıp her çeşit bağışı reddetmekle beraber, *Velâyetnâme*'nin verdiği bilgilere göre sonunda Otman Baba da belli bir *tarîk, tâc* ve *zâviye* kabul ederek tarikat kurucuları arasına katılmıştır.

Nitekim bir gelir kaynağı olmadan Baba hayır işlerini nasıl yerine getirir, abdallarının yiyecek içeceğini nasıl sağlardı, sorusu ortaya çıkar. Kendisinin yalnızken, dağda yabani meyve ve otları yiyerek yaşadığı *Velâyetnâme*'de belirtilir. Dağda bir köprü yapımına giriştiği zaman halkı yardıma çağırdığını, tarlasında çalışan bir köylünün yanına gidip bir ırgat gibi çalıştığını *Velâyetnâme* kaydetmiştir. Sonraları etrafına abdallar toplandığı zaman da halkın kendiliğinden verdiği sadaka ile geçinmişlerdir. Sadakanın kesinlikle istenmeden, kendiliğinden verilmesi noktasında Baba çok duyarlı idi. *Velâyetnâme*'de kendisine armağan vermek isteyenleri şiddetle reddettiği birçok kez anlatılmıştır. Sultanın tam bir alçakgönüllülükle sunduğu yardımları, kendisi için bir zâviye inşası önerisini geri çevirmiştir. Beyler verir fakat ezer: "Görmez misin ki bir dünya beyinin eğer bir kimse nân u nemekin yese ve bir nev' ile hükmüne kâyil olmasa pâdişaha 'âsî oldu deyü anı habs veya helâk ederler" (5b). Bazen bir lûtf ve *muruvva* [mürvet] olarak hediye kabul ettiği olmuşsa da bunu hemen muhtaç kişilere ve abdallarına dağıtmıştır. Baba yalnız "küffar memleketinden", akından dönen gazîlerden *nezr* kabul ederdi. Mutlak *fakr*, bu dünyada her çeşit "mal menalden mutlak tecerrüd", abdallık ve kalenderîliğin temel

prensiplerindendir. *Velâyetnâme*'ye göre, Otman Baba *fakr* prensibine sadık kalmak, "riyakâr meşâyih"in yolunda gitmemekte titiz davranmış görünmektedir.

Velâyetnâme'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Otman Baba, İstanbul fâtihinin sultanlık otoritesini tanımamazlık ve ona karşı çıkma durumuna gelmemiştir. Fakat *Velâyetnâme*'ye göre Otman Baba, devrinde kâinatın ekseni *kutb,* bu ve öteki dünyada olacak şeyleri belirleyen tek güç olduğundan Fâtih'in tüm zaferlerinden sorumlu sayılmıştır. Fâtih tabii böyle bir iddiaya yabancıdır. Biliyoruz ki İstanbul fâtihi, Mısır Memlûk sultanına yazdığı fethnâmede devrinin en ileri gazî sultanı olduğunu yazmış, sonraları İslâmın "gazâ kılıncı"nın kendi elinde olduğunu ilan etmiştir. İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin, fethin evliyanın eseri olduğunu söylediği zaman Fâtih, "Bu şehir kılıcımla alınmıştır" yanıtını vermiştir. Fakat devrin başka hükümdarları onun gibi düşünmüyorlardı. Uzun Hasan, "Kıdvetü'l-meczûbîn" Abdurrahman Şâmî'ye verdiği temlîknâmede, bütün başarılarında kendisine borçlu olduğunu belirtmiştir.

Şimdi Otman Baba, Uc gazîlerinin manevi kılavuzu sıfatıyla ileri çıkarak gazî sultana diyor ki, benim bilgim dışında ve benim desteğim olmadan hiçbir şey başaramazsın.

Yukarıda belirttik ki *Velâyetnâme* Baba'nın yaşamını ve kerâmetlerini, Fâtih'in seferleriyle sıkı ilişki içinde anlatmaktadır. *Velâyetnâme*'nin, Fâtih'in etkinliklerini ve dönemin önemli olaylarını anlatırken, bunları oldukça doğru bir kronoloji sırasında vermesi kayda değer. Aşağıda *Velâyetnâme*'ye göre, Fâtih'le Otman Baba arasındaki ilişkileri özetlemeye çalışacağız.

Bir gün Baba, Silivri-Kapısı'nda oturuyordu, Fâtih'in Mahmud Paşa ile yapacağı seferi konuşurken, Macarlardan Belgrad Kalesi'ni almak niyetinde olduğunu işitti. Baba doğrularak sultanı bu seferi yapmaması için uyardı ve dedi ki, "Çanlarına ot tıkarlar, kaçarsın". Sultan bu söz üzerine hiddete geldi, kılıcını çekip yürüdü. Mahmud Paşa ileri atılıp, "Hay sultanım neylersin, zinhâr ve zinhâr sakın sen tasavvur ettiğin kimse değildir, gafil olma ki bu kimse sâhib-i velâyettir" dedi, önledi.

Bu uyarıya aldırmayan sultan Belgrad seferini yaptı (1456) ve her şey Baba'nın dediği gibi çıktı. Başka bir defa, Otman Baba, sultan şehirde dolaşırken onun önüne çıktı ve doğrudan şu soruyu sordu: "Tiz cevâb ver ki, sultan sen misin, yohsa ben miyim?" Fâtih onu tanıdı ve atından inip elini öptü; dedi ki "Pâdişah sensin ve sırr-i hudâsın ve ben senin kemîne kemterünüm babacığım".

Ondan sonra sultanla derviş arasında gizli konuşmalar (*mermûzât*) oldu. Onun ardından sultan solaklarından biriyle Baba'ya altın gönderince o çok kızdı ve solağı kovdu (Metin: 19b- 20b).

Menâkibnâme'ye göre, Belgrad seferinden sonra Fâtih, Otman Baba'nın velâyet gücüne tam bir inanç gösterdi ve başarılı seferler yaptı.

Velâyetnâme'de en dramatik hikâye, Otman Baba'nın kendisini Fâtih'e bir mürşid ve rehber olarak kabul ettirdiği üzerinedir. Olay, 1474 yılının sonuna doğru cereyan etmiş olmalıdır. O tarihte Otman Baba "iki üç yüz" abdalı ile birlikte Edirne'dedir. Kılık kıyafetleri ve davranışları şehir halkını hayretler içinde bırakır. Halk koşuşup bu garip görünüşlü dervişleri ve başlarındaki heybetli koca adamı görmeye gelir. Otman Baba elindeki kütüğü savurup onları uzaklaştırır.

Şehir halkı arasında fakir, alçakgönüllü kimseler, Otman Baba ve dervişlerine korku ve saygı ile bakıyor; yukarı sınıftan seçkin kişiler, özellikle ulemâ ve danişmendler şiddetli düşmanlıklarını gizlemiyorlar; idare adamları kadı ve subaşı ise onlardan bir an önce kurtulmak için şehirden dışarı atmaya çalışıyorlardı. Otman Baba'nın ulemâya ters düşen râfızî inançlarını halka açıklaması, ulemâyı dehşete düşürüyordu. Ulemâ bu sözleri söyleyen birinin kesinlikle kâfir durumuna düştüğünü ilan etti. Bunun üzerine şehrin kadısı Otman Baba ve dervişlerinden, hapse atma tehdidiyle, bir an önce şehri bırakıp gitmelerini istedi; yoksa sultana durumu arz edeceğini kendilerine bildirdi.

Otman Baba dervişleriyle birlikte Doğu-Balkan'da öz-yurdları doğrultusunda yola çıktı ise de sonra fikrini değiştirip Kırk-Kilise'den (Kırklareli) tekrar Edirne'ye geldi. Bunun nedeni, *Velâyetnâme*'ye göre, Baba yolda İstanbul tarafına bir "nazar" atmış ve

"Hasan Hüseyin Şehri" dediği İstanbul'a gitmek için yukarıdan emir almıştı. Kaynağımız az ileride bunun gerçek nedenini açıklamaktadır. Çünkü sultan, Otman Baba'nın ve yanındaki abdalların tutuklu olarak İstanbul'a gönderilmesini emretmişti. Buna karşı abdalların nasıl bir tepki gösterdiğini, sözde birinin gördüğü şu rüya açıklamaktadır:

Velâyetnâme'ye göre derviş rüyasında, Hazret-i Ali görünüşünde, elinde bir kılıç başında kızıl-börk bir adamın semadan inerek Otman Baba'ya şunları söylediğini görmüş: "Ey iki cihanın sırrı ve serveri gel mürüvvet kerem eyle, bize destur ver ki şol münafıkları kıralım." Bu abdalların isyan parolası idi. Baba onlara sabır tavsiye eder (85b).

İsyan ve dirence çağıran bu sözler, bize Şeyh Bedreddîn, Şah İsmail ve Pîr Sultan Abdal gibilerin arkasında giden Alevî-râfızî dervişlerin Osmanlı Devleti'ne karşı ne duyup düşündüklerini açıklar. 1511'de Osmanlı Devleti şehzade kavgaları sonucu bir iç kargaşaya düştüğü zaman, Telce'de Şah-Kulu Türkmen dervişlerinin acımasız kin ve gazabını anlatır.[24] Bu noktada Otman Baba, sultanı bile karşısına almaktan çekinmez. Sultanın gönderdiği kul, onu tutuklu olarak bir araba içinde İstanbul'a götürme emrini bildirince Baba "heybet ve celâli" içinde kütüğünü havada sallayarak, "Kimdir o Mehemmed dediğün?" diye karşı geldi (89).

Böylece abdallarının korkusunu dağıtır ve onların başına geçip İstanbul'a yönelir. *Velâyetnâme*'den öğrendiğimize göre, bu yolculuk onun nam ve şanının yükselmesine yardım eder. Mesela, Baba-Eskisi kasabasına geldiklerinde halk onu karşılamay çıkıp ellerini öpmek için koşuşur, onun için kurbanlar keser. Hatta onu tutuklu olarak götüren padişah kulu, herhalde bir yeniçeri yasakçı, kendi börkünün Hacı Bektaş'tan geldiğini söyler ve Baba'ya sempatisini açıklar. Grup Küçük-Çekmece'ye gelip de uzakta İstanbul görününce, Baba ayağa kalkıp abdallarına şöyle hitap eder: "Durun oğlanlar ki, Hisar'ı alalum ve hasûd leşkerin kıralım ve münkirlerin bağrın keselüm." Abdalların yorumuna göre, Sultan Mehmed ve İstanbul'da yaşamakta olan Müslümanlar şehri ancak "zâhir"de Müslüman yapmışlardır, şimdi ise *velâyet* çağıdır ve şe-

hir onun kerâmâtına sahne olacaktır. İstanbul halkı velâyeti inkâr ettikleri için Müslüman sayılmaz (94-95).

Baba ve abdalları İstanbul'a girince kalabalık halk kitleleri onları seyre çıktılar. Bazıları onları tuhaf ve garip buldularsa da bazıları çok etkilenerek onları kutsal kişiler olarak karşıladı. İdare başındakiler onları At-Meydanı'nda kazığa oturtmak, çengele takmak için hazırlık yapmışlardı; *Velâyetnâme*'ye göre onlar sultanın Otman Baba hakkında maksadını değiştirdiğinin farkında değildi. Fâtih'e son emrini almak üzere gittiklerinde hayretle gördüler ki sultan ilk kararını değiştirmiş, Baba'nın ve abdalların Silivri-Kapısı'nda Kılıç-Manastırı'nda yerleştirilmelerini emretmiştir. Abdallar bunun Otman Baba'nın bir kerâmeti sonucu olduğuna inandılar. Fakat bu değişikliğin nedenini anlamak güç değildir. Fâtih böyle bir soykırımın ülkede halk arasında doğuracağı tepkiyi son anda, belki vezirlerin uyarısı üzerine, anlamış olmalıdır. Fâtih'in bir sefer kararına karşı duran iki yüz yeniçeriyi toptan acımasızca idam ettiği hatırlardadır.

Kayda değer ki ulemâ, siyasî sonuçlarıyla fazlaca kaygılanmayıp onların vücutlarıyla beraber râfizî düşüncelerinin yeryüzünden kaldırılmasıyla ilgiliydi ve *Velâyetname*'ye göre, idamların yerine getirilmesini istemekteydiler.

Manastır bir asker takımı tarafından çevrilmiş olup abdallar ölüm tehdidini her an duymakta idiler. Bu durumda Otman Baba hiddetle elindeki kütüğü yere vurarak şöyle bağırdı: "Bre çirkin... koca ki kiminle urgan çekişürsün ki şu sarayını başına yıkub kendüzümü sana bildireyim ki, bana kütüğü büyük âhir zaman kocası derler" ve kütükle yere birkaç kez vurdu. Abdallar sakinleşti. O gece İstanbul'da büyük bir fırtına koptu; sultan, sarayında bir köşeden bir köşeye koşmaya başlamıştı. Ertesi gün Divân-i Hümâyûn'u topladı ve bu görülmemiş olayın anlamını sordu. *Velâyetnâme*'ye göre dediler ki: "Ol kişinin mecmu'-i 'âlem ve yirmi dört bin mürsel peygamberce kuvveti vardır ve nübüvvet ile velâyet burcunda oturur, seni tac u tahtınla yere salıb helâk eder."

Bununla beraber ulemâ, Müslüman halk arasında tefrika çıkarmaya yeltenenler, abdallardan hiç olmazsa bazılarının idam edil-

mesi gereği üzerinde durdular. *Velâyetnâme*'yi okurken o zaman İstanbul'da halk arasında son derece gergin bir havanın esmekte olduğunu hissetmekteyiz. Veziriâzam Mahmud Paşa'nın idamından az zaman geçmişti, herkes onun haksız yere idam edildiğini düşünüyordu. Son derece otokratik sultana karşı kamuoyu Mahmud'u bir şehit mertebesine çıkaracak, sonraları bu sevgi, onun adına yazılmış bir menâkibnâmede kendisini ölümsüzleştirecektir. Mahmud'un Otman Baba'yı koruduğu hakkında Silivri-Kapısı hikâyesini de burada anımsamalıyız. Nihayet Fâtih Veziriâzam Sinan Paşa'yı kadıasker ve kalabalık bir maiyetle manastıra gönderdi. Abdallarının ortasında koca derviş hepsine karşı "heybet ve celâlini" göstermekten geri kalmadı ve abdallarıyla beraber şehri terk etti.

Venedikli ressam Gentile Bellini, 1480-1481 yıllarında İstanbul'da idi ve padişahın yakınlığını kazanmıştı. Bir gün sultan ondan bir dervişin portresini yapmasını istedi. O zaman Konya'dan, Şehzade Mustafa'nın ölümü üzerine İstanbul sarayına getirilmiş bulunan ve sonraları İtalya'ya kaçarak anılarını yazan Gian-Maria Angiolello'nun anlattığına göre,[25] sultan o dervişten hoşlanmıyordu, onun Çarşı'da fetihlerini anlatıp övmesini yasaklamıştı.

Resim bittiği zaman sultan, Bellini'nin bu derviş hakkında fikrini sordu. Israrı üzerine Bellini, gerçek fikrini ifade ile dedi ki, "Bu bir divâne olmalı". Sultan ekledi, "Ben böyle bir deli tarafından medhedilmek istemem". Bellini yanıt verdi, "Öyle ise neden onu baş şeyhiniz yapmıyorsunuz?" Bunun üzerine sultan, Bellini'nin dediğini yerine getirdi. Bu ilginç görüşmeden şu sonucu çıkarmak mümkün görünür: Fâtih dervişlere samimi olarak saygı duyduğu için değil, herhalde pratik siyasî düşüncelerle iltifatta bulunmuştur. Genç Fâtih'in Akşemseddin'le olan ilişkilerini de burada anımsamak yararlıdır. İstanbul fethinde evliyanın rolünü belirten şeyhe karşı Fâtih, onun fazlasıyla öne çıkmasına izin vermemiş ve sonunda Ak Şeyh, vatanı Göynük'e gidip inzivaya çekilmiştir. Bellini'nin resmini çizdiği derviş herhalde bizim Otman Baba olamaz; çünkü *Velâyetnâme*'ye göre, Otman 8 Receb 883/5 Ekim 1478'de ölmüştür.

Otman Baba'nın arkada bıraktıklarını, onun ölümüyle sona eren *Velâyetnâme*'den değil, bir halk tarihi olan anonim *Tevârîh-i*

Âl-i Osman'dan öğreniyoruz. 1492'de Manastır civarında II. Bayezid'e karşı yapılan suikast, abdallar-ışıklar ile yakın ilişkisi olan bir derviş tarafından gerçekleştirilmiştir. Anonim olayı şöyle anlatır: "Fedâyî, nemed-pûş kulağı mengüşlü boynu tavklu Haydan şeklinde pâdişâha kasd etmek istedi; hemândem mehdî benim deyu nemedi eğninden atub yalın kılıç elinde pâdişâh üzerine yürüdü."[26]

İki yıl sonra Roma'da papa tarafından, Osmanlı ülkesinde Cem Sultan'ın taraftarlarına güvenerek yapılan Haçlı seferi hazırlıkları ve nihayet Fransız Kralı VIII. Charles'ın aynı amaçla İtalya'yı istilası Osmanlı ülkesinde büyük kaygı uyandırmıştı. Bunun üzerine II. Bayezid, Edirne kadısına gönderdiği bir fermânla Rum-ili'nde Filibe ve Zagra doğusundaki bölgede ne kadar abdal, derviş ve *ışık* varsa toplanmasını, soruşturma ve muhakemeden sonra küfr niteliğinde sözler söyleyenlerin cezalandırılmasını emretti. Emir gereğince Edirne kadısı soruşturma yaptıktan sonra bir meczûb olan "Osman Dede"nin adamlarından bazılarını tutuklayıp işkenceyle idam etti. Kırk elli kişilik başka bir derviş grubu işkenceye kondu ve onlardan Şerîat'a göre suçlu bulunan iki derviş asılarak idam olundu. Kalanları Anadolu'ya sürüldü. Fakat halk arasında bunlar yine de ermiş, kutsal kişiler olarak anılıyordu.[27]

Yine anonimlerde, bu gibi dervişlerin sade düşünceli halk arasında ne derece derin bir inanç ve saygı gördüğüne dair şu olayı bulmaktayız: Bir derviş mucize gösterip İstanbul'da Davutpaşa kapısından denizin öbür tarafına abası üzerine oturup geçmiş. Anonim bu olayı, okuyucuları için dervişlerin kutsallığına bir kanıt gibi nakleder.

Doğu-Balkanlar'daki abdallar, bütün baskı ve temizlemelere rağmen orada yüzyıllarca yaşadılar. Şah İsmail'in halife ve dâ'îleri, II. Bayezid'in son kargaşa yıllarında burada, bu dervişler arasında yandaşlar bulacaktır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Trakya yörükleri arasında *Bedreddînli* adı altında bir grup Otman Baba'yı gökte bulut gibi gezen, "yağmur yağdıran" bir velî olarak benimsemişlerdir. O, zamanla halk inancında Hızır'ın kerâmetiyle anılır olmuştur.[28]

*Kutb*ların halk üzerinde büyük nüfuz ve etkisini gören padişahlar, *kutbiyye* teorisini benimsemeyi bir siyaset gereği gibi görmeye, *velîlik*, *kutbluk* iddiasında bulunmaya başladılar.

Bu padişahlardan ilki I. Murad'dır. Bu padişaha ait rivâyetlerde, kendisinin gâibden haber aldığı, rüyasında peygamberle buluştuğu ve fetihlerinde mucize ve kerâmetler gösterdiği ileri sürülür. *Gazî hüdâvendigâr* unvanı, Balkan fâtihi olarak onun gazî sıfatını öne alır, *hüdâvendigâr* unvanı ise Farsçada "imparator" karşılığı bir unvandır. Bu sıfat, Fâtih Sultan Mehmed ile kesin bir anlam kazanır. Fâtih döneminde Ramazan 881'de (Aralık 1476) yazılan Karaman evkaf defterinde "devranın kutbları etrafında gökler deveran ettikçe" (mâ dâratu'l-aflâk 'alâ aktâbu'l-devrân) deyimiyle bir bakıma *kutbiyye* teorisine gönderi yapılmıştır.[29] Cem yandaşlarının ve *ışık*ların hedefi olan II. Bayezid (1481-1512) açıkça velâyet ve kutbiyyet atfedilen bir padişah olarak görünür.

Midilli seferi (Ekim 1501) üzerinde bir *gazânâme* yazan Firdevsî-i Rûmî, esere padişaha atfen *Kutbnâme* adını koymuş[30] ve II. Bayezid'i velî ve velîler gibi mucizeler yaratan bir kutb-i aktâb olarak anmıştır:

Kutbu'l-aktâbı kılam sana beyân
İşbu asrın kutbu kimdir şerh edem
...
Bu zamanın kutbunu anla cedîd
Şah Sultan Âl-i Osmân Bâyezîd
Kutb-i 'âlem padişâhdır bî-gümân
...
Kutbu'l-aktâb olmasa Şeh Bâyezîd
Düşmenân görmez idi kahr-i şedîd
Kutb şâh emrinde olmasaydı bâd
Kavm-i Efreng olmaz idi tünd-bâd
Kutbu'1-aktâb olmasaydı şehriyâr
Dilgenice dönmez idi rüzgâr
...
Kutbu'l-aktâb olalı Şeh Bâyezîd
Bahr u berde hark u gark oldu yezîd

Halifelik*

Arap ülkelerini, özellikle Hicaz'ı ülkesine katmış olan Yavuz Sultan Selim, Memlûk sultanlarının *hâmî'l-haremeyni'ş-şerîfeyn* unvanını *hâdimü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn* (Mekke ve Medine'nin hâdimi) biçiminde benimsemiş fakat Abbasî halifelerine özgü olan *hilâfet-i kübrâ* yani dünyadaki bütün Müslümanların meşrû dinî ve siyasî hâkimi olma iddiasında bulunmamıştır. Bagdad halifelerinin unvanına saygı gösteren Anadolu Selçuklu sultanları, saltanat tahtına oturduklarında, Bagdad Abbasî halifelerinden bir tayin menşûru istemişler ve kitâbelerde kendilerini halifenin *zahîri, mu'âvini,* yardımcısı olarak anmışlardır. Böylece, I. Selim'in cihanşümul hilâfet *yetki* ve sembollerini, Mısır'da oturan Abbasî halifesi III. Al-Mutavekkil'den bir merasimle devraldığına dair rivâyet, 18. yüzyılda ortaya atılmış ve Osmanlı sultanlarınca benimsenmiş asılsız bir rivâyettir. Selim ile çağdaş Osmanlı ve Arap kaynaklarında buna dair bir kayıt yoktur.[1] Mısır'da oturan Abbasî halifesi Al-Mutavekkil, Selim tarafından İstanbul'a gönderilmiş, yolsuzlukları yüzünden Yedikule'de hapsolunmuş, Kanunî tahta çıktığında Kahire'ye dönmesine izin verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Mısır valisi Hâin Ahmed Paşa, kendisini sultan, Al-Mutavekkil'i

---

* H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye* II, s. 66-67.

halife ilan etmişse de paşa yakalanıp idam edilmiştir. Al-Mutavekkil Kahire'de belirsiz biçimde ömrünü tamamlamıştır.

Kanunî Süleyman *halîfe-i müslimîn* ve *halîfe-i rûy-i zemin* unvanlarını kullanmıştır. Bu bütün Müslümanların halifeliği iddiasında bulunduğuna dair bir kanıt olarak ileri sürülmüştür; fakat bunun o zaman bir tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira (Buhârî ve öteki hadîs mecmualarında yer alan) "İmâm Kureyş'tendir" yani, İslâm cemaatinin dinî başkanlığı Kureyş kabilesine aittir, hadîsi karşısında Osmanlı hükümdarının bütün Müslümanların halifesi olma iddiası, o zaman başka iki temel tarihî olguya dayandırılmak istenmiştir: Osmanlı hükümdarları, Fâtih'ten beri, tüm İslâmın *gazâ* kılıcını elinde tutma hakkının kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir.[2] Fâtih'e ve II. Bayezid'e Cezayir Müslümanları, İspanyol istilasına karşı heyetler gönderip himaye istemişlerdi. Dünya çapında *gazâ* görevini üstlenen Sultan Süleyman, dünyada Hıristiyan devletlerin saldırısına uğrayan bütün Müslüman devletlerine arka çıkmakla, bu iddiayı kanıtlama yolunda idi. Örneğin, Portekiz saldırısına uğrayan Sumatra'da Açe (Atje) sultanı Alâeddîn'e kale, top ve gemi yapması için uzman göndermiş, Osmanlı donanmasını yardıma göndermeyi vaat etmişti.[3] Kazan ve Astrahan'ı zapteden Moskof çarına karşı, Orta-Asya Müslümanlarının başvurması üzerine Volga ve Astrahan'a sefer düzenlenmiş (1569), Orta-Asya hanlıklarına ateşli silahlarla donatılmış yeniçeri müfrezeleri yollanmış idi.[4] Rus çarına karşı himaye isteyen Harezm hanına gönderdiği nâmede Sultan Süleyman, sarayını "melâz-i [sığınacak yer] selâtîn-i nâmdâr" diye anıyordu. Osmanlı hükümdarı, dünya Müslümanlarına, Mekke ve Medine'nin hâdimi olarak Mekke'ye serbestçe gelip gitmeleri için güvence vermekte, bu amaçla karada ve denizde sefer önlemleri almakta idi. Kuzey-Afrika Arap ülkeleri İspanyol tehdidi altındaydı; bölge Müslüman halkını korumak için Sultan Süleyman, *levend* (korsan) *Babaorucca* (Barbarossa) Hayreddin Reis'i, *kapudân-i derya* atayarak donanma ile Batı-Akdeniz'e yolladı. Süleymaniye Câmii kapılarından birinde Ebussuûd'un yazdığı kitâbede Süleyman, "Halîfetehu'l-'azîz...

zıllu'l-lâh 'alâ kâffatu'l-umem" diye anılıyordu. Süleyman'ın bilgiç veziriâzamı Lûtfi Paşa, hilâfet üzerine yazdığı risâlede gazâ dolayısıyla Sultan Süleyman'ın, tüm İslâm dünyasının hâmisi olduğu tezini savunmaktaydı.

Osmanlılarda *hilâfet-i kübrâ* iddiası, zayıflayan siyasî gücü desteklemek amacıyla gittikçe kuvvetlendi ve 18. yüzyıldan itibaren bütün İslâm dünyasının meşrû halifesi biçiminde gelişme gösterdi. Birinci Dünya Savaşı bitiminde Hind Müslümanlarının Osmanlı hilâfetini İngiliz hâkimiyetine karşı kullanmaları, *hilâfet hareketi*, Osmanlı sultanının halifelik iddiasının İslâm dünyası tarafından benimsenmiş olduğunu göstermekteydi.

ON YEDİNCİ YÜZYILDA DİNÎ HAREKETLER

Şerîat ve Tasavvuf, Medrese ve Tekke*

İslâm düşünce tarihinde, Mogol egemenliği döneminde (1220-1330) İslâmın batınî yorumu tasavvuf, ön plana gelmiştir. İslâm medeniyetinde din bilgisi ve Tanrı'ya erişme inancı iki kolda yürümüştür: Biri, kutsal metinlerin doğru şekilde okunup *hadîs* ve *tefsîr* (yorum ilmi) ile yetinmiş olanlar (medrese ulemâsı), ikinci yolu neoplatonist *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) görüşüyle aşk-cezbe yolunu seçenlerdir. Osmanlı toplumunda başlangıçtan beri tasavvuf revaçta idi. Sultan Orhan İznik'te kurulan ilk medresenin başına, Davûd-i Kayserî'yi getirmiştir. Davûd büyük mutasavvıf İbn al-'Arabî yolunda bir din âlimi idi.

Osmanlı düşünce tarihinde, başından beri İslâm öncesi bazı geleneklerle (*devrân*) popüler tasavvufu temsil eden Abdal-Kalenderîler (Âşıkpaşazâde'de *Abdalân-i Rûm*), Hacı Bektaş, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Otman Baba yanında, İbn al-'Arabî'yi izleyen, yüksek panteist felsefeyi temsil eden mutasavvıflar göze çarpar.[1] İlk dönemde Osman ve Orhan'ın mürşidi, bir Babaî halifesi olan Ede-Balı (Ede Şeyh) idi. Kalenderîler Türkmenler arasında saygın dervişlerdi. İslâmiyetin bu tarz yorumu yaşam tarzlarına uygundu.

---

* H. İnalcık, Devlet-i 'Aliyye II, s. 229-234.

Büyük İslâm düşünürleri, Mevlânâ Celâleddîn, Şeyh Bedreddîn ve daha birçok ulemâ, medreselerde otorite düzeyine eriştikten sonra mistisizmi, *aşk* ve *cezbe* yolunu seçmişlerdir.

Fazlu'r-Rahman'a göre[2] dinin temeli Kur'an ve hadîstir, ilave olarak, fakat aykırı olmayarak başka düşünce akımları İslâm düşüncesinde önemli yer sahibi olmuştur. İslâma dışarıdan mâl edilmiş düşünce sistemleri, başlıca İbn Sînâ ve İbn al-'Arabî tarafından temsil edilmiştir. Sünnî medrese ulemâsı, özellikle *Aş'arîler* buna karşı şiddetli tepki göstermişlerdir.[3] Hanbelî mezhebinden İbn Taymiyye'yi takip eden Kadızâdeliler de bu tepkiyi temsil ediyordu.

Selçuklu döneminde Konya'da hükümdara yakın okumuş zümre, Mevlevîliğe mensub oldukları halde, Kırşehir bir Türkmen merkezi olarak Yesevî halk tarikatlarının, özellikle Babaî geleneğinin merkeziydi. İlhanlı idaresi, Mogol valisi Cacaoğlu Nureddîn'i göndererek bu Türkmen ocağını kıyımla söndürdü, Abdal babaların tekke-zâviyeleri her büyük şehirde Mevlevîlere verildi.[4] Babaîler, Danişmendli Türkmen yurdu Çorum-Tokat bölgesine sığındı. Oradan, Uc gazâ bölgesine halifelerini gönderdiler. Ede-Balı bunlardan biridir.

Devletin din ve dinî hareketler karşısında tutumu belli aşamalardan geçmiştir. Osman Gazî zamanında yaşamış Tursun Fakıh'den beri Osmanlı ulemâsı, İslâm hukuku, *fıkıh* mütehassısı olup sultanlar ile önemli devlet işlerinde görüşlerini bildirirlerdi. Şeyhülislâmlığa gelen Osmanlı ulemâsı, her zaman resmî sıfat sahibi olarak devlet işlerinde müşavir rolü oynamıştır. Orhan'ın son yıllarında Çandarlı kadı ailesinin idarede üstün rol oynamasıyla Sünnî din siyâseti, tarikatların önüne geçmeye başlamış görünüyor. Genellikle, Mısır'da okumuş ulemâ, Osmanlı medreselerinde öğretime sıkı Sünnî doğrultu verdiler (II. Bayezid döneminde mutaassıp ulemâ, serbest düşünceli Molla Lûtfî'nin idamında önayak olmuştur). Bununla beraber, tasavvuf ve tarikatlar daima sultan ve vezirlerin himayesini görmüştür.

Yıldırım Bayezid (1389-1402), Mevlânâ Şemseddîn Muhammed al-Fenârî'yi ulemânın başına koyar.[5] Fenârî'nin İslâmî hukuk, fıkıhta ihtisası vardı. Fenârî başlangıçta Bursa kadısı idi, sultanın

devlet işlerinde onunla danışmada bulunduğu belirtilir. Fenârî gençliğinde Konyalı ünlü mutasavvıf Sadreddîn Konevî'nin tasavvuf felsefesiyle tanışmıştı. Mehmed Fenârî'yi Kahire ulemâsı, tasavvufa temayülü dolayısıyla iyi karşılamamıştı. Yıldırım Bayezîd döneminde kadılıktan gelen Veziriâzam Çandarlı Ali Paşa'yı mutaassıp halk, bid'atlara (dine aykırı âdetler) göz yummakla suç luyordu. Osmanlı din tarihinde Şeyh Bedreddîn müstesna bir yer tutar.[6] İslâm fıkhı üzerinde temel eserleriyle tanınmış olan Şeyh Bedreddîn, sonradan tasavvuf felsefesinin hararetli bir takipçisi oldu, dinî-sosyal hareketlerin başına geçti ve sultanın fermânıyla idam edildi (1416).

Osmanlı padişahları tarafından daima himaye görmüş *yüzlerce* derviş, zâviye ve tekke, sultan beratıyla vakıflara sahip olmuşlardı. Her padişah bir tarikat şeyhine özel yakınlık gösterir, vakıflar bağışlardı. Fâtih Sultan Mehmed gibi geniş görüşlü bir sultan Şeyh Akşemseddîn'i yanından ayırmıyordu. Fâtih'in İstanbul fethinde şehirde bazı kilise ve manastırların şeyhlere bağışlandığını biliyoruz.[7] Fâtih derviş, zâviye vakıflarını *nesh* edip kaldırıp timara verdiği zaman Halvetîler, Amasya'da oğlu Şehzâde Bayezid'in yanına gittiler, saltanatı Cem'e karşı desteklediler; II. Bayezid'in saltanatında Halvetîlik, sarayın büyük desteğini gördü; zengin vakıflarla tekkeler kurdu. II. Bayezid döneminde *Zeyniyye*, özellikle de *Halvetiyye* sultanların ve idarecilerin mensup oldukları gözde tarikatlardı. Daha sonraları sultanların ve idarecilerin, her büyük şehirde zengin vakıflarla Halvetî zâviyeleri, mevlevîhâneler kurduğunu göreceğiz.[8] Bu devirde saray etrafında toplanan idareci sınıf, resmî medrese ulemâsı, çoğunlukla Mevleviyye, Halvetiyye veya Zeyniyye tarikatları mensubu idiler.

Osmanlı sultanları klasik dönemde Mevlevîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik gibi yüksek tarikatları benimsediler ve onların desteğini aldılar. Resmî olarak tarikatları tanıyor, onlara vakıflar bağışlıyorlardı. Sultanlar, halk üzerinde nüfuzlarını devam ettirmek için tarikatlarla özdeşleşmeyi gerekli görmekteydiler. Bundan vazgeçemezlerdi. Kayda değer ki sultanlar ülkenin birçok büyük şehrinde Mevlevîhâneler kurdukları halde, Bektaşîlik halk kitleleri arasında

destek buluyordu. Eski Kalenderî geleneğini devam ettiren Bektaşîlik, 15. yüzyıldan sonra öteki halk tarikatlarını da sinesinde toplayarak halk arasında, başlıca derviş tarikatı durumuna gelmiştir. Yeniçeriler Bektaşîliği benimsediler, halk onlara *Bektâşîyân* diyordu. On yedinci yüzyılda ünlü ocak ağalarından Bektaş Ağa, Bektaşî *postnîşînî* olmuştur.

Şunu da belirtmek gerekir: Osmanlı toplumu çıkarları, hayat tarzı ve görüşü birbirine zıt iki sınıftan oluşmaktaydı. Patrimonyal padişahlık rejimi, imtiyazlı kullar idaresine dayanıyor, saray ve kulların hayat felsefesi ve yaşam tarzı, halkın inançları ve yaşayış tarzıyla karşıtlık içinde bulunuyordu. *Zarifler* denilen saray kültürüyle yetişmiş yüksek sınıf, Osmanlı toplumundaki derin sosyal karşıtlığın başlıca nedenidir. Yüksek ulemâdan Taşköprülüzâde Ahmed'in, 16. yüzyıl ortalarında yazdığı *Şakâ'ikü'l-'Nu'mâniyye* adlı eseri (yazılışı 965/1557)[9] o zaman yüksek ulemâ ve tarikatlar hakkında ne düşünüldüğünü yansıtır. Her sultan zamanında yaşamış mollaları, yüksek ulemâyı kaydettikten sonra, tarikat şeyhlerini ayrı bir fasılda toplar.

Taşköprülüzâde Osmanlı ulemâ ve tarikat şeyhlerini iki ayrı grup olarak tespit eder. Taşköprülüzâde'nin bahsettiği başlıca tarikatlar, Halvetîler, Bayramîler, Nakşibendîler, Zeynîler, Mevlevîlerdir. Taşköprülüzâde, Bektaşîlik gibi halk tarikatlarını bu gruba koymaz; Baba İlyas, Ede-Balı, Âşık Paşa, Abdal Musa, Abdal Murad, Kaygusuz Abdal, Doglu Baba'yı ayrı bir fasılda zikreder.

Anadolu Türkmenlerinin büyük kısmı Kızılbaş ve Alevî adıyla İran Safevîlerine bağlılıklarını korumuşlar hatta bir Türkmen grubu *Şâh-Sevenler* diye Azerbaycan'da yerleşmiştir. Türkmenlerin Alevîlikle ilişkileri, 11. yüzyılda, Horasan'da yerleşmeleri sırasında başlamıştır. Anadolu'da *Horasan erenleri* deyiminin Bektaşî-Alevî geleneğinde zikredilmesi kayda değer. Halk tarikatlarının önemli bir kısmı Şi'a (Şi'îlik) ve Alevîlikle bağımlıdır.[10] Safevî İran'ın ilk şahı İsmail, Anadolu ve Rum-ili'nde Türkmen gruplarıyla yakın ilişki kurmuş, birçokları Şah İsmail'i kendi pîrleri ve meşrû hükümdarları saymış, Şi'îliğin *On İki İmam* kolunu, *Isnâ-'aşeriye*'yi benimsemişlerdir. Yavuz Selim'e karşı Çaldıran Meydan

Savaşı'nda (1516) Tekeli, Dulgadırlu ve öteki Türkmen grupları Osmanlı padişahına karşı şahın ordusunda savaşmışlar ve Şah Tahmasb zamanında İran'da siyasî hayatta önde gelen bir rol oynamışlardır.

Şah İsmail'in, Osmanlı ülkesinde Şi'î-Alevî, Kızılbaş Türkmenleri himaye etmesi, bu aşiretlerden gelenlere ordusunda yer vermesi üzerine Osmanlılar, Şi'aya yakın gruplara baskı siyasetine yönelmiştir. Osmanlılar Şah İsmail ve Şah Abbas idaresindeki Şi'î İran'ı en büyük rakip saymaktadır. Aradaki düşmanlık siyasî ve ekonomik olduğu kadar dinîdir:

1. Çatışma siyasîdir; çünkü Osmanlı Devleti Azerbaycan'ı ülkesine katmış (1584 Tebriz fethi, 1589-1593 savaşları), güneyde ise Şah Abbas, Bagdad'ı işgal etmiştir (1624). 1624-1638 döneminde Avusturya ve İran'a karşı iki cephede savaşma zorunluluğu, Osmanlı Devleti'nde askerî-malî bunalımın başlıca nedenlerinden olmuştur. Bagdad'ı geri almak için Osmanlılar 1625-1629-1638 yıllarında üç sefer yapmak zorunda kalmışlardır. IV. Murad, Bagdad'ı bu son tarihte geri alabilmiştir.

2. Çatışma dinîdir; Şi'î İran, Osmanlı ülkesinde Alevî-Kızılbaş Türkmen halkına sahip çıkmakta, onları kışkırtmak, isyan çıkartmak için ajanlar-halifeler göndermektedir. Kızılbaşlar İran şahını dinî-siyasî hükümdar tanımaktadır (1511 Teke Şahkulu ayaklanması, 1527 Kalender isyanı).

3. Çatışma ekonomiktir; 14. yüzyıldan beri, İran'ın Hazar eyaletlerinde üretilen ipek, Tebriz merkezinden kervanlarla Bursa'ya gelmekteydi; Bursa ipek sanayii ve Avrupa ile ticaret, bu ipek kervanlarının güvenle Bursa'ya erişmesine bağlı idi. Yılda dört beş kervanın getirdiği ipekten Osmanlı hazînesi aynı zamanda büyük gelir sağlamaktaydı. İran, yasak koyarak bu kaynağı kesmeye, Osmanlılar ise Azerbaycan'ı istila ederek bu ticareti güven altına almaya çalışmaktadır. Şah Abbas, karşı saldırıya geçerek Azerbaycan'ı geri alacak, Osmanlıların doğu eyaletlerini tehdit ederek Bagdad ve Irak'ı işgal edecek ve Hind Okyanusu üzerinde bir liman (Bender-Abbas) kurarak Avrupa ile ipek ihracatını bu limana ge-

tirmeye çalışacaktır.[11] Abbas, Osmanlı Devleti'ne karşı Avrupa'ya elçiler göndererek işbirliği aramıştır.

17. yüzyılda sultanların katledildiği, askerin sık sık ayaklandığı, çocuk sultanların arkasında vâlidelerin saltanat sürdüğü bir kargaşa ortasında halk, kaygı ve sıkıntı içinde bunalmaktaydı; ocak ağalarının baskı döneminde soygunlar, haksız ağır vergiler sonunda "esnaf" takatinin sonuna gelmiş, ayaklanarak saraya yürümüş, "zalimler"in saltanatına son vermişlerdir (*Ehl-i Sûk* ayaklanması, 1651).[12] Böyle bir havada tutucu vaizler heyecanla dinleniyordu. On yedinci yüzyılda ziyadesiyle tutucu Hanbelî mezhebinin temsilcisi İbn Taymiyye'yi izleyen Kadızâdeliler, tarikatlara, tekke ve zâviyelere ve mensuplarına karşı saldırgan bir tutum içine girmişlerdir. Osmanlı-Safevî mücadelesi, özellikle İstanbul'da kargaşa döneminde (1618-1656), Şi'î Şah Abbas ve *haleflerinin* saldırılarıyla devletin birinci mücadele sahnesini oluşturmuştur. Tutucu Sünnî Kadızâdeliler hareketinin bu mücadele döneminde doruğa erişmesi ve IV. Murad ile sarayın Kadızâdelilerle bağlantısı ilginçtir.

Kadızâdeliler, Bid'atlara Karşı Tasfiyeci (Puritanist) Vaizler ve Tarikat Erbabı*

Kadızâdelilerin, daha doğrusu onların düşünce kaynağı Mehmed Birgivî'nin temel düşüncesi, Kur'an ve sünnet dışında halk arasında yaygın her türlü *bid'at*'ın temizlenmesidir. İslâm tarihinde bunalım dönemlerinde benzeri hareketler daima görülmüştür.

On üçüncü yüzyılda Hanbelî İbn Taymiyye (1268-1328)[1] bu hareketi temsil eder. O zaman İslâm dünyası Mogol istilasıyla derin bir bunalım içindeydi.

Osmanlılarda hareketin başı Kadızâde Mehmed Efendi, İbn Taymiyye ve Mehmed Birgivî'yi (1520-1566) izleyerek dinî-sosyal bunalımın kaynağını dinde aramış ve 17. yüzyılda onun bu yaklaşımını benimseyen bir vaizler grubu, Kadızâdeliler hareketine öncü olmuştur. Osmanlı ülkesinde bu fikrin ilk temsilcisi Birgivî (Birgili) Mehmed'dir. Birgivî, Kanunî döneminde devlet ve toplum hayatında ortaya çıkmış olan yolsuzlukların kaynağını din hayatındaki sapmalarda aramıştır. Birgivî ulemâ karşısında düşüncelerini çekinmeden savunmuştur. Mesela para vakfı konusunda Ebussuûd Efendi'ye karşı çıkmış, para vakfının Şerîat'a aykırı olduğunu öne sürmüştür. Hanefî mezhebinin tefsirini temsil eden Ebussuûd, para vakfının toplumda dinî hayırlı işlere vesile olduğunu ileri sürerek Birgivî'ye yanıt vermiştir.

---

* H. İnalcık, Devlet-i 'Aliyye II, s. 234-242.

Birgivî'nin Kadızâdeliler hareketine yön veren eserleri, *Tarîkat-i Muhammedi*'ye ve *Vasiyetname* başlıklı eserleridir. Birincisi bir ilmihal kitabıdır, diğer kitabı ise vaazlarını içerir. Birçok şerhi bulunan bu eser, bugüne kadar çok okunan, halkın İslâm anlayışını şekillendiren bir eserdir.

Tarikatlardaki *raks* ve *semâ'* daha Kanunî zamanında dinî tartışmaların odağı haline gelmişti. Şeyhülislâm Ebussuûd, bu ayinlerin haram olduğuna dair fetvâlar vermiş; tarikat ehli, özellikle Mevlevîler, karşı delillerle tartışmaya girmişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Osmanlı toplumunda başlangıçtan beri medrese karşısında tasavvuf ve tarikatlar önemli bir yer tutmaktaydı.

Bu konulardaki görüş ayrılığını aslında, "Tanrı bilgisine ve Tanrı'ya nasıl erişilir?" sorusu belirler. Medrese tahsili yetmez diyen tasavvuf ehli, batınîler buna yalnız *aşk* ve *vecd* haliyle erişildiğine inanır. Tanrı'ya eriştiren yol, sırf bilgi değil, mistik aşktır. Tarikatlarda *dört kapı*dan geçilerek Tanrı'ya ulaşılır: I. *Şerîat* (İslâmî temel bilim), II. *Tarikat* (kutsal sözün iç anlamına, *batna erişme*, ancak bir mürşidin yol göstericiliğiyle gerçekleşebilir), III. *Mârifet*, bireyin batınî anlama erişmesi, IV. *Hakikat*, ilahi gerçeğe, tanrısal nûra erişmedir. Türk tarihinde büyük mutasavvıflar (Mevlânâ Celâleddîn, Şeyh Bedreddîn), hayatlarının ilk döneminde medrese âlimleriydiler. Gerçeğe yalnız mistik *hads* (ilham) ile birtakım ayin ve pratiklerle *vecd* (extasy) halinde erişilir. Büyük Varlık içinde yok olmak, kendini unutup Tanrı'yla birlik haline gelmek, *vahdet-i vücûd* (pantheism) tasavvuf felsefesinin özüdür.

Mehmed Birgivî'yi izleyen Kadızâde Mehmed, IV. Murad döneminde vaizlerin en ünlüsü oldu. Vaizlerin ayrıcalığı, halk kitlelerine doğrudan hitap etme imkânına sahip olmalarıdır. Kadızâde Mehmed'in halk arasındaki şöhreti Sultan Murad'ın kulağına erişti. Kadı Mehmed kendisine ikbal yolunun açıldığına inandı. Sultanın tütün yasağını kesin bir dille destekledi, padişahın men etmesiyle tütünün, "Terki lâzım vâcibdir, memnû' olmayanlar sultan-i zamana muhâlefet sebebiyile vâcibü'l-katillerdir [idamları gerekir]" diyordu – padişah, gizlice tütün içen bir yeniçeriyi yakalayıp idam etmiştir.

Halkın desteğine muhtaç olan padişah, Kadızâdeli'yi himayesi altına aldı. 1631'de onu İstanbul'un câmi'-i kebîri Ayasofya'nın vaizliğine getirdi. Kadızâdeli bu siyasî destekle fikirlerini yaymaya başladı. O zaman Mevlevî Sâkib Dede, Kadızâdeli'nin, "Müslümanlar arasında taassub fitnesini [...] uyandırdığını" işaret eder. 1632'de vâlidesi Kösem'in vesâyetinden kurtulmuş olan Sultan Murad, yeniçeri ve sipahi zorbalarına karşı halkın desteğine muhtaçtı, Kadızâdeli de tam bu işi görüyordu.

Dinî taassub bir yana, 1651'de Kadızâdeliler halkı, ayaklanıp zalim yeniçeri cuntasını bertaraf eden esnafı temsil etmekteydiler. Esnaf Ayaklanması'nda,[2] dolaylı olarak Kadızâdeli vaazlarının etkisini görmekte abartma yoktur. Camilerde kalabalık halk kitleleri, sarayın ve zorbaların sorumsuz sömürü ve istibdadına karşı Kadızâdelilerin vaazlarıyla güç ve cesaret kazanıyordu. Halk Kadızâdelileri kendisine yakın hissediyor, işret meclislerinde zevk u safaya dalan, servet ve lükse düşkün saray etrafındaki kullar sınıfına ve yeniçeri cuntasına kin ve gayzla bakıyordu. Saray bir ara zorbalara karşı halkı peygamberin Sancak-i Şerîf'i etrafında toplamayı denemiştir. Kadızâdeliler hareketinin halkçı karakteri inceleme konusudur.

IV. Murad'ın devleti kalkındırma girişiminde bürokratlar, en başta Koçi Bey lâyihalar sundukları gibi, Kadızâde Mehmed de *Tâcu'r-Resâil fî Menâhici'l-Vesâil* başlığıyla padişaha bir lâyiha sundu. A.Y. Ocak'a göre[3] bu lâyiha, Hanbelî mezhebinde İbn Taymiyye'nin devlet idaresinden bahseden *Siyâsetu'ş-Şer'iyye* adlı eserinin çevirisinden ibarettir. Birgivî ve Kadızâdeli'nin risâleleri, İbn Taymiyye'nin eserlerine dayanır.

Kadızâdeli'ye göre bid'atlar

Kadızâde'ye göre İslâma aykırı 21 *bid'at*'tan başlıcaları şunlardır:

1. Ezan ve Kur'an'ın makamla okunması,
2. Semâ' ve devrân'ın câizliği,
3. Tütün, kahve ve keyif verici maddelerin haram olmaması,

4. Muhyiddîn-al 'Arabî'nin kâfirliği,
5. Yezîde lanet olunması,
6. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan örf ü âdât ve gelenekler,
7. Kabir ve türbe ziyareti,
8. Büyüklerin el ve eteğinin öpülmesi ve selâm verirken eğilme,
9. "Emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker" (iyiliği emredip kötülükten men' etme emrini izlememek),
10. Rüşvet

Kadızâde'ye göre İslâma sonradan eklenen aykırı âdetler haramdır, dince yasaktır. Şeyh Sivasî ise tüm bu sorulara, "Olur" yanıtı vermekte idi. IV. Murad camide, iki tarafın vaazlarını, dinî kanıtlarını dinlemişti. Özellikle tarikatlardaki semâ' ve devrân câiz değildir, müsaade edilmez ve kabir ve türbe ziyareti câiz değildir, maddeleri tüm toplumu yakından ilgilendiren sorular olarak gündemdeydi. Sivasî *Ridâ'atu'l-Vâizîn* adlı risâlesinde Kadızâde'yi eleştirdi. Kadızâde Birgivî'yi, daha doğrusu İbn Taymiyye'yi izleyerek, özellikle tasavvuf yaklaşımını, aynı zamanda tarikatlarda semâ' ve devrânı İslâmın câiz görmediğini ileri sürmekteydi.

Sorunun aslını Kâtib Çelebi *Mîzân*'da iyi özetlemiştir. Kadızâdeliler, Hanbelî İbn Taymiyye'yi izleyerek sadece *nâssa,* Kur'an ve hadise itibar ederken, Hanefî mezhebi *istihsân* ve *icmâ'-i ümmet* prensipleriyle topluma mâl olmuş âdetleri toplumun iyiliği için kabul etme yanlısı idi; çatışmanın aslı mezhep farkından kaynaklanmakta idi. Osmanlı hükümdarı, *imâm* sıfatıyla Anadolu ve Rumili'nde Hanefî mezhebinin uygulanmasını emretmişti. Toplumun hangi mezhebi izleyeceğini imâm (cemaatin önderi sultan) emreder. Osmanlı sultanı, Arap eyaletlerindeki kadılıklarda dört mezhebin yürürlükte kalmasını onaylamıştır. İslâm memleketlerinde mezhep ayrılıklarının doğurduğu aykırı fikir ve siyaset dalgalanmaları ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebini izleyen ve başlangıçtan beri tasavvufî akımlara yer veren Osmanlı ülkesinde toplumca kabul edilmiş âdetler din otoritelerince, câiz mertebesinde kabul edilmiştir. Kabir ve türbe ziyaretini veya tarikatları yasaklamak, İslâm cemaatini

ve devlet hayatını ağır bir kargaşaya sürüklerdi. Kâtib Çelebi *Mizan*'ında devlet ve toplumun selâmetine öncelik veren tüm Osmanlı bürokratları gibi düşünmekte ve tarikatları desteklemektedir.[4]

Birgivî ve Kadızâde'nin, İbn Taymiyye'yi izledikleri kesindir. Onlar İbn Taymiyye'nin risâlelerini Türkçeye çevirmişler ve iddialarında daima ona dayandırmışlardır.

* * *

Kösem Sultan'ın ölümünden (1651) sonra Vâlide Turhan zamanı, malî ve askerî çöküş döneminde Kadızâdeli faaliyeti, Üstüvânî Efendi ile yeni bir canlanma gösterdi. Kadızâdelilerden Ayasofya Camii'nde umuma açık din dersleri veren Arap asıllı Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1661)[5] saray iç-oğlanları ve bostancılara ders vermekteydi. Şöhretini duyan harem (darussaâde) oğlanları da hep birlikte ondan ders almaya başladılar, böylece iç-oğlanları ve harem hizmetkârları Üstüvânî'nin öğrencisi olarak aralarında bir birlik ("beynlerinde ittihâd") oluştu. Mutaassıp bir din adamı olan padişah hocası Reyhân Efendi de Üstüvânî'nin dostları arasına katıldı. Sonuçta Üstüvânî sarayda ve saray dışında ün yaptı. Hatta padişahın Hâs-Oda'sına kadar yol buldu. Vaazlarını vermesi için kürsü koydurdu, *pâdişah şeyhi* diye anılmaya başlandı. Sultan da kendisine yakınlık gösterdi. Üstüvânî, Kadızâdeli vaizlerin en nüfuzlusu oldu. "Din mutaassıpları" onun etrafında toplanmaya başladılar.

Onun gibi, Kadızâdeli mutaassıp vaizlerden Fâtih Camii vaizi Şeyh Veli Efendi, yeniçeri ocak ağaları cuntasının[6] akıl hocalığını yapıyordu. Yine bu Kadızâdeli vaizlerden Şeyh Çavuşoğlu, iç-oğlanları hocası Süleymaniye vaizi Şeyh Osman, Orta-Camii vaizi Hüseyin Efendi, bu vaizlerin hepsi Üstüvânî Efendi etrafında birlik olup tarikat-tekke mensuplarına karşı kürsülerinde ateşli vaazlar vermeye, halkı tahrik etmeye başladılar, onları ağır suçlamalarla kötülüyor, vaazlarını heyecanla dinleyen halkı kışkırtıyor, tekkeleri yıkmakla tehdit ediyorlardı.

Vaizlerin ayrıcalığı şundan ileri geliyordu: Vaiz, hutbede yalnız din konusunda değil, toplum ve devlet işleri üzerinde de cemaa-

te hitap etme ayrıcalığına sahiptir.[7] İbn Taymiyye'nin (ö. 1328) Hanbelî mezhebi doğrultusunda, İslâmiyetin temel kurallarını benimseyen Kadızâdeli vaizler, özellikle tarikat erbabına hücum etmekte, halkı kışkırtmakta idiler. Bu dönemde tarikatlara intisâb edenler hakkında çağdaş bürokrat tarihçiler iyi şeyler söylemez ve mutaassıp Kadızâdelilerin eleştirilerini bir bakıma haklı görürler.

Vaizlerin halk arasında kışkırtmaları gittikçe arttı, özellikle saray halkı, kalabalık bostancı ocağı, harem ağaları ve ocakların ileri gelenleri, Kadızâdeli şeyhlere uyarak tarikatçılara sözle ve elle saldırmaya başladılar. Şeyhülislâm Behâyî Efendi (1651-1654) tütün içmeye fetvâsıyla izin verdiğinden bu kez toplantılar yapıp öç almaya karar verdiler. Bu arada, Timur-Kapı Halvetîler Tekkesi'ni bastılar, dervişleri dövdüler, öteki tekkeleri de basmaya karar verdiler. Bektaşiler Ocağı sayılan Yeniçeri Ocağı'nın ileri gelenlerinden samsoncu-başı Ömer Ağa, on beş kadar silahlı çukadarıyla tekkeyi korumaya geldi, zikre başlandı; Kadızâdeli vaizin cesareti kırıldı. Bu olay, iki taraf arasında çarpışmaların fazla gecikmeyeceğinin işaretiydi.

Yeniçeri büyüklerinden kul kethüdası Çelebi Kethüda da Bektaşî tarikatından idi, veziriâzamdan devrân ve zikir merasimine dokunulmasın diye bir fermân aldı. Rahat durmayan Kadızâdeliler, bu sefer Şeyhülislâm Behâyî'den fetva alıp Kadızâdeli etrafında toplandılar. Sivasî Efendi yakınlarından Abdülkerim Çelebi'ye Kadızâdeliler, "Raks ve devrân yasaktır, tekkeni basıp seni katlederiz" dedi; taassubunu göstermek için de, "Tekkenin toprağı üzerinde namaz kılınmaz, toprağı kazıp denize dökeceğiz" diyecek kadar ileri gittiler. Tehdit mektubunu Abdülkerim Çelebi şeyhülislâma götürdü.

Müftî çok hiddetlendi, Kadızâdeli'ye tehdit mektubu gönderdi Kadızâdeli korktu, veziriâzama gidip himaye istedi. Veziriâzam saray halkından çekindiği için, şeyhülislâma Kadızâdeli'yi affetmesini rica etti. Şeyhülislâm kendisine gönderilen reîsülküttâba hitapla, "Bak efendi, günümüzde memuriyetler rüşvetle artırma ile satılıyor, işler bu kertede çığırından çıkmışken, neden bu gibi fitne-engîz kargaşa çıkaran asılacaklar himaye olunuyor" diye sert

bir yanıtla Kadızâdeli lehine herhangi bir harekette bulunmaktan kaçındı. Ilımlı bürokrat şeyhülislâm, toplumda kargaşa çıkarmaktan kaçınıyordu. Aslında mutasavvıfların devrânı ve ulemânın buna karşı çıkışı eski bir hikâyedir.[8] Şeyhülislâm sonunda, raks ve semâ'ı meşrû gösteren bir fetvâ vererek, "Eskilerin izinden gittik" dedi ve ilave etti: Daha önce padişahlar, vezirler ve müftîler devleti kargaşadan korumak için bu yolda fermân ve fetvâlar vermişlerdir, o zaman kimse sûfîleri dövmek, katletmekten söz etmediler. Şu "ma'sûm" çocuk padişahı[9] (IV. Mehmed o zaman 10 yaşındadır)' "bir bölük *habîsü'nefs* fitnecûlar ihâta idüp" halkın bedduasına hedef yapmak neden bu kadar önemli oldu; Kadızâdeli'yi "tıraş edüp küreğe korum" diye tehdit etti ve işi İstanbul kadısı Es'ad Çelebi'ye havale etti. Kadızâdelileri birer birer çağırıp vaazlarda raks ve devrâna karşı söz söylemelerinin yasaklanmasını istedi ve tekrar tekrar emirler gönderdi (müftinin eşi tarikatçıların duasıyla, iyileşmiş).

Kadızâdeliler bir süre sustular ama arkasından ocak ağaları cuntasından (1648-1651) yüz bulduklarından vaazlarında yine, dervişler aleyhinde "Raks ile zikr edenler ve kelime-i şehâdeti şarkı gibi okuyanlar kâfirdir" demekte devam ettiler. Ona karşı, I. Ahmed döneminin büyük şeyhi Üsküdârî Mahmud Hüdâî Efendi halifelerinden bir vaiz onlara cevap vererek vâ'zında, "Haksız yere Müslümanları kâfir ilan edenler kendileri kâfirdir" dedi. Kadızâdeli, bizim sözümüz, "ehl-i lehv u havâya karşıdır" diye kendini savunuyor, toplumda saygın sûfîleri bunun dışında bırakma gereği duyuyordu.

Kadızâdeli vaizlerle Sivasî'nin adamları arasında 1653 kışında yeni tartışmalar oldu.[10] Molla Mehmed, Turhan Sultan kethüdası Arslan Ağa ile yakınlık kurdu. Ağa Halvetî şeyhlerinin dostu idi. Siyasîlerden Abdülahad, Kadızâdelilere karşı bir risâle yazıp Kadızâdelilerin baş kitabı, Birgivî Mehmed'in risâlesini eleştirdi. Risâlede tarikatların semâ' ve devrânı câiz görülmekteydi. Risâle büyük gürültüye neden oldu. Kürd ulemâsından Molla Mehmed de, Abdülahad'ın teşvikiyle kitabı eleştirdi. Molla Birgivî'nin kitabında zikri geçen hadislerin zayıflığını ortaya koydu. Halvetîler ve

öteki tarikatçılar, bu kitapları yandaşları arasında yaydılar. Tarikat erbabına karşı Kadızâdeli Üstüvânî Efendi, risâleleri İslâma aykırı iddialar olarak reddetti ve bunları yazanların, "kâfir olup katli vâcibdir" iddiasında bulundu.

Tartışmalar ortalığı karıştırdı, sarayda tartışmaları iç-oğlanları izliyordu. Birgivî Mehmed'i desteklemek iddiasıyla toplu halde Şeyhülislâm Behâyî Efendi'ye başvurdular, karşı gelenleri kâfirlikle suçlayarak katillerine fetvâ istediler; Şerîat'a karşı gelenlerin idamını veya sürgüne gönderilmesini istediler. Böylece Kadızâdelilerle tarikatçılar arasında tartışmalar bir kamu sorunu haline geldi. Müftî Behâyî Efendi, katl doğru olmaz, *te'dîb*, kötüleme ve sürgün yeter, hükmüne vardı. Kürd Mehmed Efendi, Behâyî'yi ziyaret edip risâlede kullandığı kaynakların İmâm Fahreddîn Râzî ve Gazâlî olduğunu, bunun için katline herhangi bir hüküm bulunmadığını ileri sürdü. Behâyî, "erbâb-i had", yani *keşif* erbâbı mutasavvıflar arasında yaygın olan konular yerine İslâmın ana kaynaklarına, Kur'an'a ve sünnete yönelmeyi tavsiye etti ve "bu herifler şerrinden kurtulmak için bir yana kaç, gizlen" dedi.

Kadızâdelilerin aşırı istekleri karşısında müfti Behâyî daima ölçülü ve hesaplı hareket etmekteydi. Saray'ın, devletin genel politikası da bu yöndeydi. Kadızâdelileri eleştirenlerden biri, Ağa Camii imamı Tatar İmâm, Şeyh Abdülahad'ın dostu idi. Kadızâdeliler onun katli için de Behâyî Efendi önüne gidip direndiler. Tatar İmâm hadis kitaplarını toplayıp Fâtih Camii'nde Kadızâdelileri tartışmaya davet etti. Camiye meraklı okuryazar halk toplanmıştı. Mutaassıb Kadızâdeliler tartışmaya girmediler, Birgivî'nin risâlesindeki hadislerin zayıflığı ortaya çıktı. Kadızâdeli grup Harem-i Hümâyûn'a gitti ve Birgivî'nin bu biçimde küçültülmesini protesto etti. Şeyhülislâmdan dinî tartışmada taraf olmasını istedi. Padişahtan (Turhan ve kızlarağası) Birgivî'nin risâlesinin saldırılardan korunmasını istediler, bunun Şerîat'ı koruma olduğu iddiasında idiler. Saray davayı Behâyî Efendi'ye havale etti. 10 Ocak 1653 tarihinde büyük ulemâ meclisi toplandı. Kadızâdelilerin görüşü kabul edildi, Kürd Mehmed'in Birgivî'yi eleştiren risâlesi reddolundu.

Vaizleri dinleyen halk kitleleri ile devlet ve resmî ulemâ arasında gerginlik son haddine varmış bulunuyordu.

İstanbul'da Kadızâdelilerin neden olduğu tehlikeli tartışma, Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriâzamlığına kadar sürdü. Kadızâdeli tartışması halk arasında kargaşa ve ölümlere neden olacak tehlikeli bir hale gelince Köprülü Kadızâdeli'yi ve ileri gelen öbür vaizleri sürgüne gönderdi (1656). Kargaşa bir zaman için sükûn buldu.

On yedinci yüzyılda mutaassıp Kadızâdeliler ile sûfî tarikatlar arasındaki kavga, Osmanlı-Türk tarihinde asla bitmemiştir. Ülkede her din ve inanç sahibini kendi himayesi altında gören, böylece Ortodoks, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinin dinî işlerine resmî bir statü tanıyan Osmanlı imparatorluk idaresi, on yedinci yüzyılda Kadızâdelilerin güç ve şiddet saldırısı karşısında tarafsızlığını korumaya çalışmış, bu tutum devlet gücünü temsil eden Köprülülerce benimsenmiştir.

"Zındıklar"

Fatih Sultan Mehmed döneminde ilahiyat-din felsefesi konuları serbestçe tartışma konusu yapılmakta idi.[1] Fatih, Gazâlî'nin *Tehâfüta'l-Felâsife*'sinin Osmanlı ulemâsı tarafından tartışılmasını istedi, bu maksatla Hoca-zâde adıyla ünlü Muslihiddin Mustafa[2] ile Mevlâna Zeyrek arasında bir tartışma düzenlendi. Hoca-zâde, "sonra Hocazâde tevhide inkâr eyledi deyü ikfâr buyrulmasın" diye serbest konuşma kuralını tartışmadan önce açıkladı. Mevlânâ Zeyrek ile aykırı düştü. Tartışma yedi gün sürdü. Fatih tartışmayı dikkatle izledi. Sonunda fikirlerini yazıya dökmelerini istedi. Hoca-zâde'nin iddialarını kabullendi. Fatih, kendi adına inşa edilen caminin medreselerini kurmada Orta-Asya'dan gelen matematik-astronomi âlimi Kuşçu lakabıyla tanınan Alâeddîn Ali'yi atadı. Molla Ali Kuşçu başlangıçta Hoca-zâde ile tartışmalarında anlaşamadılar[3] fakat sonra Ali Kuşçu, Mevlâna Hoca-zâde'nin "tahkikini" kabul etti.[4]

Molla Lûtfi[5]

II. Bayezid (1481-1512) döneminde Zındıklık suçlamasıyla idam olunan Molla Lûtfi olayı dinî-siyasî bir olaydır. Fatih Sultan Mehmed, caminin kütüphanesi başına Molla Lûtfi'yi atamıştı, Molla

Lûtfi, aynı zamanda medresede ders veren seçkin ulemâ arasında idi.

II. Bayezid dönemi, her bakımdan Fatih dönemine tepkiyi temsil eder. Özellikle, Fatih'in askerî ihtiyaçları karşılamak için zâviye vakıflarını devlet hâzinesine aktarması kendisine karşı geniş bir karşıt cephenin kuruluşuna neden olmuş, Fatih'in ölümünde çıkan isyanda vezirler ve ordu Sultan Cem'e karşı II. Bayezid'i tahta çıkarmıştır. Fatih'in militarizmine karşı Bayezid barışçı ve Şerîatçı idi. II. Bayezid Osmanlı tarihinde "Şerîatı ihyâ eden" bir velî, dinî hayatta bir kutb olarak selamlanır. Sultan Bayezid döneminde Molla Lûtfi zındıklık suçlaması karşısında kaldı. Molla Lûtfi medrese derslerinde, Fatih dönemindeki gibi ilahiyat sorularına öncelik vermekteydi. II. Bayezid döneminin ulemâsı katline fetvâ verdiler. At- Meydanı'nda toplanan halkın önünde idam olundu. Molla, iki yandaki halkı kelime-i şehâdet ile selamlayarak idam yerine ilerlemiş, gerçek Müslüman olarak ahiretine kavuşmuştur.

Kanunî Devrinde Bir "Zındık" (1527): Molla Kâbız

Kanunî Sultan Süleyman'ın ünlü nişancısı Celâlzâde Mustafa, göz tanığı olarak *Molla Kâbız* olayını şöyle anlatır:[6] Ulemâdan Kâbız adındaki bir kişi "zındıklar ve ilhâd yoluna" girip Hz. Muhammed üzerine "Hz. İsâ'yı tafdîl edüb âyât-i ilhâde tafsil" ediyordu. Bazı gayretli ulemâ kendisini Divân-ı Hümâyûn'a götürdüler. Tarih 939 Safer ayının on ikinci günü (3 Kasım 1527). O zaman divânda Rum-ili Kadıaskeri Fenârî-zâde Muhyiddîn Çelebi ve Anadolu Kadıaskeri Kadiri Çelebi idi. Divân vezirleri davayı din adamları kadıaskerlere havale ettiler. Molla Kâbız inandığı üzere iddiasını anlattı. Kadıaskerlerin ikisi de "hışm ve gazab"larını önleyemediler, idamına hükmettiler. Fakat Kâbız, davasında direndi ve iddiasını Kur'an ve hadislerle destekleyerek açıkladı, deliller ileri sürdü. Kadıaskerler ona karşı cevap vermekten aciz kaldılar. Kendilerinin Şeriât'a göre hemen cevap veremediler, zihinlerinde şer'î sorular hazır değildi; mevkiilerine güven içinde yanıt veremediler. Onlardan biri

"dîvane- meşreb" ve ataları (Fenârî ulemâ ailesi) dolayısıyla kadıaskerlik mevkiine gelmişti. Ötekisine gelince o da bir çeşit kabiliyetli olmakla beraber bazı yüksek mevkii sahiplerine yakınlığıyla bu makama erişmiş olup gerçekte din ilimlerinde ileri değildi; dünyalık toplamak ve hizmetindekiler ile gösteriş peşindeydi. Molla Kâbız'ın iddiasını red ile onu susturacak güçte değildiler. Molla Kâbız'ın iddialarını dinî esaslara göre susturamadılar; hiddet içinde bir takım laflarla siyaset yaptılar ("örfî hükümler verdiler"). Veziriâzam İbrahim Paşa, kadıaskerleri birkaç defa paylamak zorunda kaldı ve dedi ki; Molla Kâbız'ın iddiasının Şerîat'a göre hatalarını gösterip kafasındaki yanlış düşünceleri ortaya koymak sizin ödevinizdir. Şerîat esasına göre cevap verin "örf" (devlet için faydalı olan) ile Şerîat'a göre cevap verin. İlim erbabına layık olan budur, diye kadıaskerleri uyardı. Böylece "mülhid"e kendi yolunda cevap verip susturmak imkânı belirdi. Durum görünüşte Molla Kâbız'ı galip gibi gösterdi. Böylece ister istemez toplantıya ara verdi ve Molla'yı divândan dışarı gönderdiler.

Meğer padişah, divân üzerinde bir taht yapıp, divâna bakan bir örtülü pencere yaptırıp zaman zaman gelip divândaki görüşmeleri izlerdi. Tesadüf de o gün Sultan Süleyman o pencereden görüşmeleri dinlemişti. Vezirler, âdet üzere (Arz Odasında) padişah huzuruna çıktıklarında ("içeri girüp huzûr-i 'âlem-ârâ ile müstas'ad olduklarında") "bir mülhid divânımıza gelip Peygamberimize karşı Hz. İsa'yı üstün (tafdîl) gösterir[7] ve iddiasında bir takım gerçeğe aykırı fikir ortaya atar, bunun şüphesi ortadan kaldırılmaz ve karşılığı verilmez" diye vezirleri azarladı. ("Şüphesi zâyil olmayup ve cevâbı verilmeyüp niçün hakkından gelinmedi.") Bunun üzerine İbrahim Paşa, kadıaskerlerimizin Şerîat'a göre karşı çıkmaya güçleri görülmedi, ("kadıaskerlerimizin şer'le defe kudretleri olmayup") deyince padişah cevapla ulemâmız kadıaskerlerden ibaret değildir, şeyhülislâm ve İstanbul kadısını çağırın, yarın davâ Şerîat'a göre görülsün, diye emretti. Kendileri divâna davet olundu. O tarihte Şeyhülislâm Kemâl Paşaoğlu Mevlânâ Şemseddîn Ahmed idi. Fazilet ve ilimde onun eşi yoktu. (İbn Kemâl için Celâlzâde uzun uzun övgülerde bulunur, 174a-b). İstanbul kadısına gelince Mevlânâ Sa'deddin, fa-

zıl ve âlim bir kişiydi. Ulemâ toplantılarında ilim ve fenlerde ve konuşmada bilgin bir zattı. Müfiti İbn Kemâl ve Kadı Sa'deddin, Divân-ı Hümâyûn'a davet olundular. Ertesi gün Divân'da hazır oldular. Rum-ili kadıaskeri, müftinin (şeyhülislâmın) kendisinden daha üst bir makam sahibi gibi çağrılmasını kabullendi. Divân toplantısından "firâr eyledi". Gerçekte ilim meclisinde bulunmaktan kaçındı. Bunu bilmeyenler kendisinin ilim yolunda gayretinin üstünlüğü şeklinde yorumladılar. Hakikatte kendisinin ilimle ilişkisi sadece adı idi. Müfiti İbn Kemâl veziriâzamın sol yanında oturdu. Kadı Efendi ise önlerinde oturdu. Molla Kâbız denilen"mülhîd"i getirdiler. Müfti İbn Kemâl, yumuşaklık ve edeple Molla'nın iddiasını açıklamasını istedi ("Müddeâsını istifsâr edüb"). Molla'nın Kur'an ve hadislerden, davası için seçtiği delilleri söyletti: Tüm inancını ortaya koyduktan sonra ilim tartışması kuralına ("Kâide-i İlmiye üzere") İbn Kemâl, Molla'nın yanlış anlayışını ("su-i fehm ve idrâkini") gösterip "şüphelerini tamâm izale eylediler". Âyetlerin manalarının ve hadislerin içeriğinin ne olduğunu tam anlamıyla anlattılar, ("izân-i tamâm ile tefhim ettiler"). Gerçek açık şekilde ortaya çıktı. ("Hakk zâhir ve bâhir oldu"). Molla susup kaldı, söz söylemeye mecâli kalmadı, sustu ("Melzâm ve mebhût oldu"). O zaman İbn Kemâl hitap ile "İşte hakk ne idüğü zâhir olup ma'lûm oldu" dedi.

Bunun üzerine Şeyhülislâm hitapla "İşte hakk ne idüği zâhir olup ma'lûm oldu, dahî sözün varmıdur, i'tikâd-i bâtıldan 'udûl edüp hakkı kabûl eder misin" dedi. Tartışmada bir şey söylemeyen, dinsiz ("Mülhid-i mülzem") inancından dönmedi, ısrar etti. ("İ'tikad-i fâsidinde musırr ve muhkem olup kabûl-i hakkdan imtinâr"). O zaman Şeyhülislâm İbn Kemâl kadıaskerlere dönüp "fetvâ emri tamâm oldu, şer' ile lâzım geleni siz hükmedin" dedi. (İslâmi hukuk usulü budur, *müfti* fetvâ verir ve *kadı* "mezheb-i ehl-i sünnet ve cemâ'at üzere" doğru yola girdin mi diye sorar).

Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa, Divân-ı Hümâyûn üyesidir ve tüm olayı göz tanığı olarak anlatmaktadır. Tarafsız olamazdı. Dava iki oturumda yapılmıştır. Davaları görmekle vazifeli iki kadıaskeri Celâlzâde eleştirir. Onlar dini bir davaya siyasî bir yaklaşım ile bak-

mışlar, Şerîat ile görülmesi gereken bir davayı örf ile (siyasî maslahat yaklaşımıyla) ele almışlar. Celâlzâde onların Şerîat bilgisi bakımından yetersiz olduklarını vurgular. Şer'î-dinî konularda hüküm-fetvâ vermeye yetkili kimse Baş-müfti Şeyhülislâmdır. Davaya esas olmak için otorite sahibi odur. Bu nedenle zamanın âlim şeyhülislâmı İbn Kemâl divâna davet olundu (Şeyhülislâm siyasî makam olan Divân-ı Hümâyûn üyesi değildir). Dava tamamıyla İslâmî kaynaklar üzerinde cereyan etti. Molla Kâbız'ın dinî iddiaları dinî bir soru olarak tartışıldı. Celâlzâde'ye göre şeyhülislâm şer'î delillerle (kanıtlar) şüpheleri giderdiler. Bu noktada bürokrat sıfatıyla Celâlzâde, şeyhülislâmın haklı olduğunu kabul eder ("şüpheleri tamâm izâle eyledi").

Molla Kâbız sustu (herhalde karşı koyarsa hayatını kaybedeceğini düşünerek bir süre düşündü). Sonra şeyhülislâm bu sükût üzerine "hakk ne idüği zâhir olup malûm oldu" diye kendisinin haklı olduğunu beyan etti. Şeyhülislâmın delillerini kabul etmemişti. Bir anda hayatı pahasına karar verdi "kabûl-i hakkdan imtinâ' etti".

Fetvâ sahibi şeyhülislâm onun haksız olduğunu ilan etmişti. Fetvâsı Molla'yı hata içinde görmüştü. "Fetvâ emri tamâmdır" dedi ve fetvâsına göre icrâ işini kadıaskerlere bıraktı. Kadılar "döndün mü" diye bir kez daha sordular. "İ'tikad-i bâtılında kemâkân ısrar üzere olıcak şer' ile katline hükmettiler".

Molla idam olundu ("seyf-i şer'-i mansûr ile makhûr oldu"). Celâlzâde idamı haklı buldu.

Dava bu biçimde bitmeliydi; Molla'nın iddiası tüm İslâm cemaati ve devlet için kabul olunamaz nitelikteydi. Kargaşaya neden olabilirdi. Bu olayın hemen arkasından İstanbul'da işsiz güçsüz göçmen grupların (levendât) asayişsizlik ve kargaşaya neden oldukları nedeniyle toptan katliam olayı gelir.

TANZİMAT VE MEŞRUTİYET DÖNEMİ (1839-1918) VE BATILILAŞMA

Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihî Kökenleri

Türkler, 11. yüzyılda İslâm dünyasına nüfuz ederek bu dünyayı idare etmeye başladıkları zamandan itibaren, İslâm devlet idaresine yeni bir gelenek kazandırdılar. Avrasya imparatorluklarından gelen bu gelenek, hakanın mutlak bağımsızlığı ve kamuya ait meselelerde yasama hakkının, kanûn koymanın yalnız hakana/devlete ait olması biçiminde tanımlanabilir. Kanûn rejimi, aynı zamanda gerçek durumların gerektirdiği reform ve yenilikleri uygulamakta da vasıta olmaktaydı. Osmanlı ulemâsı, devletin bağımsız işleyiş ve yasama faaliyetini, *istihsan* veya *maslaha* denilen Şerîat kuralına göre yorumlamaktaydılar. Bu ilke şu anlama gelmekteydi: İslâm toplumu için daha iyi ne ise, o tercih edilecekti. Şerîat'ı daha katı yorumlayanlar ise, liberal ulemâ tarafından onaylanan devlet kanûnlarının gerçekte Şerîat'a aykırı yenilikler, bid'at olduğunu iddia etmekteydiler. Bu iddia devletin yasama gücünü destekleyen "resmî" veya bürokratik ulemâ ile toplumda imtiyazlı sınıfa karşı halkın sözcüsü rolünü benimseyen "popüler" ulemâ arasında sürekli bir çekişmeye yol açmıştır. Popüler ulemâ için camide verilen hutbeler kuvvetli bir propaganda zemini sağlamaktaydı. Başka bir deyişle, Şerîat'ın liberal ve katı yorumları, 16. yüzyılın ortasından itibaren Osmanlı/Türk toplumunda siyasî, kültürel ve sosyal çekiş-

melere yol açmış ve 19. ve 20. yüzyılda "ilerici" akımın hız kazandığı sırada, "ilericiler" ile "gericiler" arasındaki hararetli mücadelenin ilk aşamasını oluşturmuştur.

Eski Türk devletlerinde yönetici seçkin zümre, vergi ödeyen üretici sınıfların, reayanın üzerinde, imtiyazlı bir yere sahipti ve daima bunun bilincindeydi. Ancak bu zümre, Osmanlı hanedanı hariç, imtiyazlı statüsü babadan oğula geçen soylu bir sınıf yaratamadı. Hükümdar devletin çıkarlarına hizmet edecek herhangi birini veya kulunu seçerek, yönetici seçkin zümresine yerleştirmekteydi. Yönetici zümre içinde merkezî bürokrasi özel bir konumdaydı. İdarecilerden oluşan bu merkezî bürokrasi, bütün devlet teşkilatının sinir sistemini oluşturmaktaydı ve devlet çıkarlarının gerektirdiği biçimde kanûnlar yapabilme gücüne sahipti. Tek bir kelimeyle bu zümre, fiilen devleti bağımsız biçimde kontrolü altında tutmaktaydı. Böylece bürokrasi, gerçekte, sultanın mutlakıyetini paylaşıyordu.

Sırf devletin çıkarı fikriyle hareket eden merkezî bürokrasi, ilerici reformlardan sorumluydu ve Osmanlı Devleti'nde reform, Batılılaşmaya yol açan akımın kaynağı haline geldi. Bu merkezî örgüt, doğal olarak askerî, sivil ve dinî bürokratlardan oluşuyordu.

On dokuzuncu yüzyılda yönetici seçkin katman, merkezî bürokrasi, "devlet" için en iyi siyasetin, devletin bütünlüğünü korumak amacıyla, Batı ile ittifak ve Batılılaşmak olduğunu ileri sürüyordu. Habsburg ve Romanov imparatorluklarının askerî emperyalizmi, Batılılaşma sürecini güçlendirmek için neden sayılıyordu.

Öbür yandan sivil ve askerî bürokratlar, imparatorluk sisteminin çöküşü sırasında, bağımsız Türk ulus ve kültürünün baş-savunucuları olarak ortaya çıkacaklardır. Bu bürokratlar, 19. yüzyıl reformcu bürokratlarını izleyerek, ilkin Tanzimat döneminde (1839-1877) başlatılmış olan demokrasi ideallerinin köktenci taraftarı oldular. 1880'lerden itibaren, bir *Osmanlı* toplumu yaratmak idealiyle her vilayette pozitif ilimleri öğreten idadî liselerinin açılması, aydın Batıcı bir kuşak yetişmesini sağladı. Atatürk nesli, bu temelde kurulan yeni askerî mekteplerde yetişti. *Batılılaşma*, 1908 Jön Türk Devrimi ile Kurtuluş Savaşı sırasında,

seçkin zümre arasında kökleşmiş bir gelenek, vazgeçilmez bir ideal, bir kurtuluş simgesi halini aldı.

Eğer Türkiye, kendi kimliğini ve millî kültürünü geliştirerek modern dünyada bağımsız bir millî devlet olarak ortaya çıktıysa, bu başlıca eğitim, gazeteler ve bu kuşak içinde sivrilen aydın liderlerin çabaları sayesinde olmuştur. Başka bir deyişle, Türkiye bağımsız ulus devleti varlık ve gelişimini, devlet ve toplumu tam olarak Batılılaştırma idealini benimseyen seçkin bir zümrenin liderliğine borçludur.

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma süreci, her defasında değişik amaçları olan çeşitli aşamalardan geçti. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında bürokratlar, Hıristiyan Avrupa'nın silah ve aletlerini almaya giriştiler. Bu alıntılar, Osmanlı askerî gücünü Batılılarla aynı seviyeye getirmekte ve Doğulu rakiplerine karşı onları üstün kılmaktaydı. Gemi mühendisliği, yeni istihkâm yöntemleri, denizcilik, topçuluk ve askerî taktikler buna dahildir. Dinî bakış açısından bürokrat ulemâ, bu tür teknik alıntıları yasaklayan dinî bir kural olmadığını düşünmekte ve Hz. Muhammed'in savaşta düşmanın hilelerine başvurmanın câiz olduğu hakkındaki hadisine dayanarak bunlara izin vermekteydi.

Bu tür teknolojik becerilerin Osmanlı ülkesinde cömert bir biçimde ödüllendirilmesi, Rönesans İtalyası'nda bilinmekteydi; böylece Osmanlı ülkesi birçok ünlü Batılı ustanın ilgisini çekiyordu. Mesela, Leonardo da Vinci'nin Haliç'e bir köprü inşa etme projesi saray arşivinde bulunmuş ve Franz Babinger tarafından yayımlanmıştır. İspanya ve İtalya'dan kovulan on binlerce Yahudi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli şehirlere yerleşmiş ve değişik sanatların, özellikle Selânik ve Safed'de gelişmiş bir yünlü sanayinin yerleşmesinde rol almışlardır. Kesin bir şekilde söyleyebiliriz ki Osmanlı Türkiyesi, Batılı olmayan ülkeler arasında, Batı medeniyeti ile yakın ilişkiye girmiş olan ilk ülkedir. Savaş, ticaret, tutsaklar, dönmeler, mülteciler aracılığıyla çeşitli bağlantılar; Pera, Selânik ve Beyrut gibi Avrupalı tüccâr topluluklarını içeren liman şehirleri yakın kültür ilişkilerini ve etkileşimi mümkün kılmaktaydı.

Ancak Osmanlı Batılılaşması bu aşamada, tek tek kültür öğelerinin alınması ile sınırlıydı, ikinci aşama, 18. yüzyılda, askerlikle ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrıldığı, askerî okulların açıldığı ve matbaanın getirildiği dönemdir. Böylece Osmanlı kafası, ilk defa Batı ilmi ile sistemli biçimde temasa geçiyordu. Daha 17. yüzyılda, Osmanlı aydın bürokratlarının, İtalya'da eğitim görmüş Rumlarla, yalı ve konaklarda en liberal biçimde tarih, felsefe, siyaset ve ahlak konularını tartıştıkları bir çeşit kulüpler meydana çıkmıştı (örneğin, Dimitri Kantemir'in Boğaz'daki yalısı).

Bu dönemde yazarlar arasında, Osmanlı Türk düşüncesinde laiklik akımının başlangıcı sayılabilecek laik bir dünya görüşü yaygınlaştı.[1] En önemli değişim, Türklerin Batı medeniyetine karşı yeni bakış açılarıydı; böyle bir yaklaşım, her çeşit kültür özdeşleşmesinin ön koşulunu oluşturan hayranlık ve anlama arzusunu uyandırıyordu. Bu ilk Osmanlı aydınlanma çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile giderek büyüyen siyasî ve ekonomik bağımlılığı ile ilgiliydi ve taraftarları reformcu bürokratlar arasından çıkmaktaydı.

Osmanlı Batılılaşmasının üçüncü aşaması, Tanzimat (1839-1877) döneminde Batılı idarî ve siyasî kurumları aktaran uygulamalar ve Osmanlı Devleti'nin bu temele dayanarak yeniden yapılandırılmasıyla başladı. Bununla beraber, liberal reformcu bürokratlar, bunu yine de İslâm toplumunun iyiliği için alınan teknik vasıtalar olarak değerlendiriyorlardı. Bu radikal girişimin açıklaması ve gerekçesi olarak, imparatorluğu 1839'daki hayatî bunalımdan (1832-1839 Kavalalı Mehmed Ali olayı) kurtarma çaresi gösteriliyordu. Tanzimat yani devletin yeni nizamlarla yapılanması olarak bilinen liberal reformlar, Fransızcadan çevrilen birçok idarî kanûnun uygulanmasından ibaretti. Bu reformlar, aslında, Batı-Avrupa krallıkları modeline göre merkezî bir bürokratik devlet sistemi yaratmayı amaçlıyordu.

Bir bakıma Batılı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve kabul ettirilen Osmanlı reformları, o milletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını tatmine yarıyordu.[2] Bu reformlar, Batılılara ve imparatorlu-

ğun gayrimüslim tebaasına, yarı laik bir hükümet sistemi içerisinde geniş garantiler veren ticarî, idarî ve hukukî teminatlarla liberal bir rejim getirmekteydi.

Tanzimat döneminin liberal reformları, 1876'da ilan edilen ilk Osmanlı anayasası ile zirveye ulaştı. 1876-1877'de Osmanlı Devleti'nin bu kısa ömürlü parlamentolu hükümet deneyimi, konuyla ilgili bir monografi yayımlayan Devereux'ya göre, aslında oldukça başarılı olmuştu. Ancak hükümetin seçimlerde çok ilkel bir oylama sistemine başvurduğunu da söylemek gerekir. Her hâlükârda Avrupa dışındaki ilk anayasalardan biri olan Kanûn-i Esasî, 1923 Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru atılmış önemli bir adımdır. Cumhuriyet döneminde yarım yüzyıldan fazla süren siyasî tecrübe, 19. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan demokratik hükümet sisteminin, Türkiye'nin siyasî yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır. Türkiye'de bugün hiçbir hükümet halkın oyunu elde etmeden ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı, kendi hükümetini seçmeye alışmıştır. Bununla beraber şu da bir gerçektir ki Batılı reformlar Osmanlı Türk devletinde ve toplumunda ikiliğe yol açmıştır.

Türkiye devlet ve toplumunda görülen bu ikilik ve çekişmeye özellikle açıklayıcı bir örnek verebilmek için adlî sistemin laikleşme sürecini ele alalım. On dokuzuncu yüzyıldan önceki devirde, kadı mahkemesi bir adlî mahkemeden fazla bir şey ifade etmekteydi. Bu mahkeme aynı zamanda âyânın, esnaf kethüdalarının ve mahalle imamlarının avarız vergisi gibi bazı vergilerini yerel halk arasında paylaştırmak, sultana gönderilecek arz ve şikâyetleri kaleme almak veya fiyat tespit etmek gibi çeşitli görevleri yerine getirmek için bir araya geldikleri bir meclisti. Tanzimat döneminde bu tür cemaat faaliyetleri, daha kapsamlı idarî sorumluluklar içeren taşra meclislerine aktarılacaktır. Aynı zamanda, şer'î mahkemelerin yetkileri giderek kısıtlanmaktaydı, Şerîat'ın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü, *nizamîyye* denilen laik mahkemelerin yetkisi altına verilmekteydi. Yeni mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk önce, 18. yüzyıl ticarî devriminin etkisi altında giderek karmaşık şekillere bürünen ticarî muameleler alanında ortaya çıkmış olması ilginçtir.

On sekizinci yüzyılın sonunda devlet, tacirlerin kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklara çözüm getirmek için müslim ve gayrimüslim yerli ve yabancılar arasında laik bir mahkemenin kurulmasını onayladı; 1850'de Fransa ticaret kanûnuna dayalı yeni bir ticaret kanûnu ilan edildi. Nihayet 1860'ta kurulan yeni *nizâmiyye* mahkemeleri, devlet tarafından tayin edilen ve tüccâr cemaatinin seçtiği üyelerden oluşmaktaydı. *Nizâmî* sıfatı, devlete ait laik nizamlar için kullanılmaktaydı.

Ticaret ve ceza mahkemeleri, şer'î mahkemeler ile yan yana işleyen laik mahkemelerdi. Hukukta ve adliyede ikili bir sistemin oluşması, yargılama alanında ciddi karışıklığa yol açtı. Yeni kurulan mahkemeler, Şerîat'a ters düşen hiçbir hususta karar veremezlerdi ve Şerîat'ın yargılama alanı içinde bulunan kişiler için bu laik mahkemelere tayin edilmiş müftüden fetvâ almak zorunluydu.

Tanzimat döneminde Batılı bir adlî sistemin kabul edilmesi, özellikle Fransız Medenî Kanûnu'nu getirmek için yapılan tasarılar, Cevdet Paşa'nın hâtırâtında yansıttığı gibi, Osmanlı ulemâsı arasında ciddi bir sıkıntıya yol açtı. Bu tepkinin sonucu olarak, Şerîat'ın muâmelâta ait bölümü, ulemâdan oluşan özel bir komisyon tarafından yeni bir sınıflandırma sistemi ile silbaştan düzenlenmiş ve 1855 ile 1869 arası yayımlanmıştır. İlk defa tek bir sistematik, kodifiye İslâmî kanûn mecmuası *Mecelle,* hem şer'î hem de laik nizâmî mahkemelerde kullanılmak üzere resmî bir metin olarak ilan edilmiştir. Bundan sonra mahkemelerde verilen kararlar, şeyhülislâma gönderilecekti; ancak *Mecelle* ne Osmanlı toplumunun giderek artan karmaşık ticarî ilişkilerini karşılamada, ne de şer'î mahkemelerin durumunu kurtarmada başarılı olmuştur.

Ancak daha sonraları, 1876 anayasasının yinelediği gibi, Osmanlı Devleti, İslâmî bir devlet olarak Şerîat'ın diğer bütün yasama yetkileri üzerinde olduğu ilkesini onayladı. Tutucu Müslüman kitleler, Batılı adlî kurumları kuşku ile karşılamışlardı. Osmanlı ulemâsı, kendi konumunu koruma çabasıyla, İslâmî sistem içinde yenilikler getirmeyi sürdürdü. Daha 1855'te, mahkeme nâiblerinin eğitim ve seçimine dair yeni bir uygulama kabul edilmişti. Şer'î

vesikaların nasıl düzenleneceğine dair başka uygulamalar da yayımlanmıştı. Nihayet, 1915'te, şer'î mahkemeler için dava usulü kanûnu uygulamaya konuldu. Adlî gücün devlet denetimi altında birliğini savunan İttihâd ve Terakki yönetimi zamanında, laikleşme hareketi kuvvet kazandı. 1914'te dinî mahkemelerin denetimi, şeyhülislâmın elinden alınarak, öbür mahkemeler gibi Adliye Nezareti'nin (adalet bakanlığı) denetimine verildi.

Tam radikal laikleşme ancak Cumhuriyet döneminde, TBMM tarafından 1924'te şer'î mahkemeler ilga edildiği ve 1926'da *Mecelle*'nin yerine İsviçre, İtalyan ve Alman yasalarına dayanan laik Medenî Kanûn ile Ceza ve Ticaret kanûnları kabul edildiği zaman gerçekleşti.

Osmanlıların laikleşme hikâyesi, sadece kurumsal olarak denetlenen eğitim ve adliye alanında değil, sosyal yaşam, ahlak, adap ve sanat alanlarında, yani Türk toplum hayatının her cephesinde görülür. Bir yandan bürokratlar tarafından tepeden gelen laik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslâm kurumları arasında bir ikilik ve çekişme ortaya çıktı. Çekişme Tanzimat döneminde Yeni-Osmanlılar önderliğindeki hararetli tartışmalarda, özellikle 1860'larda Namık Kemâl ve Ziya Paşa'nın gazete makalelerinde, sonraları daha analitik bir biçimde Ziya Gökalp'ın sosyolojik yazılarında ifadesini buldu.

Tanzimat döneminin iki vatansever aydını, Namık Kemâl ve Ziya Paşa, dışarıdan esinlenen veya zorla kabul ettirilen, hem geleneksel sosyoekonomik sistem hem de geleneksel değer sistemi üzerinde yıkıcı etkileri bulunan Batılılaşmayı şiddetle eleştiriyorlardı. Bu yazarlar, Batılılaşmayı bürokratik zorbalık ile özdeşleştiriyorlar, böylece hükümete karşı halk tepkisini dile getiriyorlardı. Halk, Batılılaşmayı; geleneksel esnaf düzeninin bozulması, Avrupa makine mamullerinin (*mâl-i fatura)* pazarı istilası sonucu gelen işsizlik ve İslâmî gelenekler ve değerler sisteminin yozlaştırılması olarak değerlendiriyordu.

Namık Kemâl ve Ziya Paşa, Türk halkının sorun ve görüşlerini genel olarak açıkça şöyle dile getirmekteydiler:

1. Batılılaşma reformları, Batı-Avrupa ile işbirliği yapan bir bürokrasi tarafından zorla kabul ettirilmiştir. Bürokratlar, böylece ülke çıkarlarının çözümünü, yalnız kendi çıkarlarıyla ilgilenen yabancı güçlere bırakmaktadırlar.

2. Bürokratlar Batılılaşmayı kendi istibdatlarını sağlamlaştırmak için kullandılar. Namık Kemâl ve Ziya Paşa, bu durumu değiştirmek için, bir anayasa ve parlamento rejimi taraftarıydılar.

3. Namık Kemâl ve Ziya Paşa, asıl sorunun ekonomik nitelik taşıdığını görüyorlardı. Kapitülasyon rejimi altında ithal edilmiş Avrupa makine dokumalarının, ülkedeki yerel sanayiyi öldürdüğünü ve geleneksel sanatların yerini alabilecek hiçbir yerel sınaî işletme olmadığından işsizliğin yaygınlaştığını acı acı gözlemlemekteydiler.

4. Bu dönemde Batı tarafından yürütülen ekonomik sömürü bilinen bir gerçekti. Namık Kemâl 1869'da şöyle yazmaktaydı: "Nihayet İngiltere ile olan ticaret antlaşmasını yenileyebildik. Ancak nasıl? Maliyemizin feci halini gören sabık Lord Palmerston, anlayışlı davranıp lehimize bazı değişikliklere taraftar oldu... Soru şudur: 'Babıâli, mâhirâne bir diplomasi ile Avrupalı güçlere, kapitülasyonlar altında zorla kabul ettirilen insafsız şartları gösterir ve bizim haklı konumumuzu onlara kabul ettirebilir mi?' Eğer Osmanlılar yeni bir savaş (Ruslara karşı) açar ve yenilirse, Büyük Devletler, böyle bir felaketin, medenî dünya üzerindeki neticelerinin tamamıyla farkındadırlar." Kemâl, ülkenin ekonomik çöküşünden Tanzimat'ın liberal siyasetini sorumlu tutuyordu. Kendisi iç gelişme tasarılarının da, doğal kaynakların işletmesinin de Osmanlılarca üstlenilmesini öneriyordu.

Batı'ya olan bağımlılık ile zorla kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni-Osmanlılar, aynı zamanda Batı'nın kültür, ahlak ve âdapta taklit edilmesini şiddetle eleştirmekteydiler. Avrupa kanûnlarının ithaline karşıydılar. Yeni-Osmanlılar, hars (kültür) ile medeniyet arasında kesin bir ayrım yapmaktaydılar. Endüstrileşmek, ticaret ve diğer maddi alanlarda Batılı usullerin alınmasına taraftar olmakla beraber, kültür ve yaşam tarzında Avrupa ile özdeşleşmeyi reddediyorlardı.

Yeni-Osmanlılar, aynı zamanda mutlak kanûn egemenliğine dayanan meşrû (anayasal) hükümet ve idare programlarını, İslâmî ilkelere bağladılar. Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve müftünün oyuna bağlı kalınmasını talep ettiler. İslâm toplumundaki bozuklukların kaynağının, İslâm dini olduğu iddiasına şiddetle karşı çıktılar. Onlara göre, tam tersine anarşi ve çöküşün sebebi, Şerîat'ın tam uygulamaya geçirilmemesi ve ikili bir adlî sistemin sürdürülmesidir. Özetle 1860'ların Yeni-Osmanlılar hareketi, denetimsiz Batı kapitalizminin sömürüsü ve Batılıların ülkedeki işbirlikçilerine karşı bir protesto olarak tanımlanabilir. Hareket, Batılılaşma ile bürokratik istibdat idaresine karşı yöneltilmiştir. Daha da ilginci, bütün hareketin duygusal özünü ve değer sistemini İslâm'da bulmasıdır. Durum, günümüzdeki çekişme konularının çok eskilere gittiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Kültür ve medeniyet ayrılığı olarak ikili bakış açısını reddeden Atatürk, Batılılaşmayı Tanzimatçılar gibi en radikal şekliyle algıladı. Yeni Türkiye ulus-devletinde atılacak mantıklı adım, devletin tam olarak laikleştirilmesiydi. Atatürkçülükteki topyekûn laiklik, gelenekçi- tutucular tarafından reddedilmekle beraber, günümüz İslâm dünyasında temel bir mesele olarak tartışılmaktadır. Atatürk hiçbir zaman dinî bir reformcu olmaya özenmediği halde, gerçekte İslâmiyette ileriye dönük derin bir devrim yapmıştır. Laikliğin, Türk toplumunda birçok karmaşık soruna, sosyal-kültürel çatışmalara çözüm getireceği düşünülüyordu.

Modern Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu sarsıntılar, dinamik ve gelişen toplumlarda ortaya çıkan temel demografik, ekonomik ve sosyal sorunların belirtileridir fakat yine de bu sorunlar bir kültür ve kimlik bunalımı olarak yorumlanmaktadır.

Özetle ikinci bin sonunda Türkiye'nin içinde bulunduğu mücadele, aslında uzun bir tarihî gelişimin sonucudur. Bu sürecin yeni aşamasında yeni sorunlar, yeni güçler sahnededir ve çözüm arayan gruplar Atatürkçü, sosyalist veya gelenekçi-İslâmcı olsun, bu sorunlara kendi sistemleri kapsamında yanıt bulmaya çalışmaktadırlar. Bugün Türkiye, içerisinde Ortaçağ Osmanlı bürokratik, patron-kul sistemine yer olmayan, sosyal bakımdan

giderek farklılaşan, çoğulcu bir topluma doğru gelişme gösteren bir ülkedir. Yeni koşullarda, sivil ve askerî bürokrasi ve İslâmcı partiler, bu sosyal farklılaşmayı anlamak ve sorunları çoğulcu demokrasi içinde çözmeyi benimsemek zorundadır. Bugün dünya düzeni de ancak böyle bir çözümü kabul eder. Türkiye'nin içinde bulunduğu iç ve dış sorunlar bunu gerektirir.

Atatürkçü Düşüncenin Kaynağı Olarak 1890-1914 Türk Aydınlanma Çağı: Garpçılar

Son araştırmalar ortaya koymuştur ki, II. Abdülhamid dönemi (1876-1909), siyasette Batı fikirlerine karşı olmakla beraber, kültür ve eğitim alanında büyük atılımların gerçekleştiği bir dönemdir. Sivil Batıcı eğitimin genelleşmesi, mektebin, kitabın ve gazetenin etkisi altında aynı ilkeleri paylaşan bir kamuoyunun ortaya çıkması, Batılı zihniyette bir seçkin sınıfın oluşması, Mustafa Kemâl kuşağını ve onun düşüncelerini anlamak bakımından önemlidir. Eğitimde ve dünya görüşünde pozitif bilim yaklaşımını egemen kılmak, devleti halk egemenliği temeline oturtmak, toplumu sınıf kavgasından kurtulmuş bir halk ve bütün insanları eşit görmekten ibaret Atatürkçülüğün temel ilkeleri, onun gençliğinde aydınlar arasında yaygın fikirlerdi. Özetle Türk tarihinin Batı'ya, yeni bir hayat görüşüne yöneldiği son yüzyıllık gelişme, başka bir deyimle *Türk Aydınlanma Çağı,* Atatürkçülüğü açıklamak bakımından önemlidir. Böylece Atatürkçülük, Türk tarihinin doğal gelişiminin kesin, vazgeçilmez bir sonucu olarak görünmektedir. Bugün Türkiye demokrasisinde bu tarihî süreci geriye çevirme çabası, tarihin akışına ters düşer. Türk halkı, seçimlerde bunu ispatlamıştır.

Tanzimat döneminin Batıcı, sivil eğitim projesi (Saffet Paşa'nın 1869 tarihli *Nizamnâme-i Ma'arif-i Umûmiye* tüzüğü) II. Abdülhamid döneminde 1880'li yıllarda uygulamaya konmuş, 1908 yılına kadar Hicaz dışında bütün vilayet merkezlerinde ve önemli sancak merkezlerinde lise düzeyinde *idâdîler* açılmıştır. *Rüşdiye* ve *idâdîye* mekteplerinde pozitif ilimlere öncelik veren "nizamî, maddî terakkiyatçı, padişaha ve milletine sadık" insanlar yetiştirme ilkesi benimsenmiştir.[1] Bu eğitimden beklenen temel amaç, bir laik eğitimle devletin müslim ve gayrimüslim tebaasını Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde birleştirmekti. II. Abdülhamid rejiminden kaçarak Avrupa ve Mısır'da çalışmada bulunan *hürriyetçiler,* İkinci Meşrutiyet'in ilanı (1908) üzerine yurda dönerek memleketin yeni arayışlarında, serbest basında pan-İslâmizmden milliyetçilik ve sosyalizme kadar her türlü fikir ve teoriyi serbestçe tartışmaya başladılar. Bu dönemde, Cumhuriyet devri ideolojisini hazırlayan gerçek bir Türk Aydınlanma Çağı'ndan, bir kültür rönesansından, bir *devrim entelijansiyası*ndan söz edilebilir. Şu açık bir gerçektir ki Batı tarzı laik mekteplerde yetişen Mustafa Kemâl ve onunla beraber yürüyen aydın subaylar, bu dönemde tartışılan fikirleri hayata geçirmek için, devrimin ön safında yer almışlardır. Bu dönemde, Batı'nın pozitif ilimleriyle ve pozitivizmle tanışan tıbbiyeli bir aydınlar grubu, aşırı bir Batılılaşma akımını bir fikir hareketi olarak gündeme getirmişlerdir. Tıbbiye gibi laik ve Batıcı birer irfan merkezi olan askerî mektepler, değişim, ihtilal isteyen yeni bir kuşak yetiştirmiştir. Bu kuşağın bir temsilcisi olan Atatürk, fikirlerinin çoğunu bu kaynaktan almış ve gelecekte onları uygulama alanına koymaya çalışmıştır. Bu aydınlanma çağının önde gelen ismi Dr. Abdullah Cevdet'ti. *Garpçılar* adını alan grupta, Kılıçzâde Hakkı gibi ileri gidenler ve Celâl Nûri gibi daha ziyade Avrupa emperyalizmini hedef alan ılımlı bir grup ortaya çıktı. Kuşkusuz *Garpçılık* hareketi de, Atatürkçülük ve bugünkü gelişmeleri anlamak bakımından son derece önemlidir.

Garpçıların temel düşünceleri şöyle özetlenebilir: Din, halkın anladığı biçimde alındığı takdirde, birtakım hurâfelere, *İsrâiliyyât* denilen hikâyelere körü körüne inanmak ister. Garpçılara göre, bu

şekilde yorumlanan bir İslâmiyet, çağdaş medeniyeti benimsemeye engeldir. Onlara göre, seçkinlerin dini ahlaktır, sadece namaz ve niyazla Müslüman olunmaz. Onlar hurâfelerden arınmış "ilmî bir İslâmiyet" önerisinde bulunurlar. Modern ilme inanan Müslüman, bilgisiz bir Müslüman'dan yüz kere daha Müslüman'dır. Garpçıların öteki görüşlerinden biri de şudur: İslâm dini, 7. yüzyılda her şeyden önce Arabistan'da Arap toplumu için kurallar getirmiş olup, 20. yüzyılda bunlar toplum ve yaşam tarzı için yeterli değildir. Kurtuluşun yolu güçlü olmak, zengin olmak, ilim ve kültür sahibi olmakla mümkündür. Ekonomik refahı sağlamayan bir toplum için günümüzde hayat hakkı yoktur. Garpçılara göre, geleneklere bağlı İslâmiyet, modern uygarlığa ayak uyduramaz. Yeni bir ahlak, geleneksel İslâmiyetin yerini alacaktır. Garpçılara göre, Batı'daki Protestanlık gibi, İslâmiyette de köklü bir reform gerekmektedir. Garpçılara göre, bu dünya öteki dünyadan daha önemlidir. Bu dünya, öteki dünyaya hazırlık için bir geçitten ibaret değildir. II. Abdülhamid döneminde, II. Meşrutiyet (1908) ve Balkan Harbi'nden (1912) sonra ve nihayet 1923'te Cumhuriyet'in ilanını izleyen dönemde, İslâm ve çağdaşlaşma hakkında gittikçe daha aşırı fikir akımları ve ayrılıklar ortaya çıkmıştır. İttihâd ve Terakki hükümeti, dine karşı aşırı görüşleri dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı sırasında Garpçıların yayın organı olan *İctihâd*'ı kapattı. 1918-1922 arasında Garpçıların etkisi çok sınırlı kaldı. Ulemâ Garpçıların İslâmiyeti hedef alan düşüncelerine karşı şiddetli bir tepki göstermekteydi. Öyle ki Mekke Şerîfi Hüseyin, isyan hareketini haklı göstermek için *İctihâd* dergisinin İslâma karşı tutumunu ileri sürecektir. Garpçılara göre, din bireyin bir vicdan işidir. Kuşkusuz Garpçıların fikir ve tasarıları, Atatürk'ün din ve toplum üzerinde Cumhuriyet dönemi siyasetine önemli ölçüde yön vermiştir. Garpçıların aşırı kanadında bulunan Kılıçzâde Hakkı'nın "Garplılaşma Planı", Atatürk tarafından TBMM'de geçirilen kanûnlarla Cumhuriyet'e mâl edilmiştir (Kılıçzâde'nin kendisi TBMM'nin bir üyesiydi). Kılıçzâde Atatürk'ten önce Latin alfabesinin alınmasını, kılık-kıyafette Batı insanı gibi giyinilmesini, fes yerine şapkanın kabulünü, tesettürün bırakılmasını, medreselerin kaldırılmasını

önermiştir. Aşırı garpçı fikirlerin organı olan *İctihâd,* aydınlarca aranan ve okunan bir dergiydi. M.Ş. Hanioğlu'na göre, Garpçılar düşüncelerini siyasî bir ideoloji haline getirememişlerdir. Ancak Atatürk döneminde, bu fikirlerden birçoğu, milliyetçilikle bağdaştırılarak bir ideoloji konusu olmuş; serbest düşünce, ilim, bu ideolojide yer kazanmıştır.

Atatürk üzerine yazılan eserlerin en çok eleştiriye açık tarafı, belli bir zamana ait tarihî koşulların ve aşamaların göz önünde tutulmamasıdır. Mustafa Kemâl'in 1920'de TBMM'de *fahrî yâver-i pâdişahî* unvanıyla söylediği sözlerle, 1924'te hilâfetin kaldırılması dolayısıyla söyledikleri arasında, tabiî çelişkiler bulunacaktır. Bundan başka, Mustafa Kemâl'in belli bir tarihte, belli bir amaçla uyguladığı siyasî strateji göz önüne alınmaksızın o dönem anlaşılamaz. Atatürk yalnızca büyük bir askerî stratejist değil, aynı zamanda usta bir siyasetçidir. "Vatanı kurtarma", "milletin bağımsızlığını sağlama", "milletin kayıtsız şartsız egemenliğini sağlama", "Türk milletini çağdaş medeniyet düzeyine ulaştırma" uğrunda yaptığı siyasî mücadeleler, aynı zamanda bir iktidar mücadelesini andırır. Onun, tam iktidarı elinde tutmak, bu iktidara meşruluk kazandırmak için en uygun söylemleri seçen, siyasî manevralar yapan usta bir siyasetçi olduğunu unutmamak gerekir. Mustafa Kemâl, son kertede, amaçlarına ulaşmak için tehdide başvurmaktan da çekinmezdi.

Atatürk gerçekçi bir siyaset ve devlet adamı karakteri yanında başarılı bir diplomattı. Dış güçlerle, büyük devletlerle ilişkilerinde çok başarılı bir diplomasi yürüttüğüne, Ankara'da hizmet eden birçok büyükelçi tanık olmuştur. 1919'da mütareke sonunda İtalya, Fransa ve İngiltere arasında imparatorluk topraklarını paylaşmada ortaya çıkan rekabeti, Rusya'da Bolşevik ihtilali yöneticileri ile Batı devletleri arasındaki uzlaşmaz düşmanlığı, Mustafa Kemâl usta bir diplomasi ile değerlendirmiştir; onun bu dehası, bağımsızlık savaşını başarıya götüren en önemli faktörlerden biridir.

Atatürk, 1789 Büyük Fransız ihtilalini yapanların anladığı biçimde, *Aydınlanma Çağı*'nın pozitivist felsefesine bağlıdır. O, aklın pozitif bilim düşüncesinin, Türk insanının sosyal ilişkilerin-

de, toplum ve kâinat anlayışında kılavuz olmasını, gelenek yerini aklın almasını özlüyordu. O zamanlar Türk insanının zihninde, halife-sultan egemenliği yerine millet egemenliğini yerleştirmek ne kadar güçse, bu belki ondan da güç bir sorundu. İslâm dini, sosyal ilişkiler ve yaşam tarzı söz konusu olduğunda, öbür dinlerden ayrıntıları düzenlemekte daha ileri ve kapsamlıdır.

İSLÂM-HIRİSTİYANLIK TARTIŞMALARI (1354-1662)

Orhan (1324-1362) Zamanında İslâm-Hıristiyanlık Tartışmaları

Osmanlılar 1352'de Bolayır'ı, 1354'te Gelibolu ve etrafındaki kaleleri alarak Trakya/Avrupa'da fütuhat ve yerleşme için güçlü bir Uc/serhad kurmuş ve Gelibolu merkezli sağ-orta-sol kol olarak örgütlenen akın üslerinden Trakya'da yayılmaya başlamıştı. Bu arada Türk halkı da Anadolu'dan bu coğrafyaya gelmekteydi. Bizans'ın feryadı üzerine papa ve Avrupa devletleri, İslâm'ın ilerlemesi karşısında büyük bir telaş içine düşmüş ve ilk Haçlı saldırısı 1359'da, Türklerin Anadolu'dan Rum-ili'ne geçiş üssü olan Lapseki'ye yapılmıştı.[1] 1354'te Tenedos'tan (Bozcaada) İstanbul'a gitmek üzere bilmeden Gelibolu'ya yaklaşan Başpeskopos Gregorios Palamas esir edildi. Böylece Osmanlı ilerlemeleri İslâm-Hıristiyanlık mücadelesi gibi algılanmaya başladı ve Ortaçağ'daki İslâm ve Hıristiyan dinleri arasındaki tartışmalar bütün hararetiyle yeniden gündeme geldi. Bu dönemde Kur'an'ı Latinceye çevirmiş olan Riccoldo'nun çalışmaları önemlidir.

Riccoldo[2]

Dominiken tarikatı keşişlerinden Floransalı Riccoldo da Monte di Croce [Ricoldus de Monte (12437-1320)] Mogolların eline ge-

çen Bagdad'a gitmiştir. Mogollar İran'ı aldıktan sonra Memlûklere karşı Papa ve Avrupa krallarıyla diplomatik ilişkiye girmiş olup ülkelerinde Hıristiyanları himaye ediyorlardı.

Riccoldo İlhanlı Argun Han'ı ziyaretle kendisini Hıristiyanlığa davet etti ve hanın desteğiyle Bagdad'da bir kilise kurdu. Bagdad'da iken Arapça öğrendi; Kur'an ve İslâm teolojisi üzerinde etraflı incelemeler yaptı. Floransa'ya dönüşte, 1300'de İslâm'ı irdeleyen *Contra Legem Sarraceno Rum*'u yazdı. Eser, Ortaçağ'da İslâmiyet üzerinde orijinal kaynaklara göre yazılmış en güvenilir eser olarak ün kazandı; Bizans'ta Rumcaya çevrildi. İlk kez Sevilla'da 1500'de *Confutatio Alcorani* başlığı altında basıldı. Martin Luther 1542'de bu çeviriyi Almancaya çevirmiştir (Luther Protestanlığında kişinin kilise aracılığı olmadan Tanrı önünde ibadeti ve başka birçok noktalar İslâmiyeti hatıra getirmektedir). Riccoldo'nun eseri İslâm'a karşı olmakla beraber, Kur'an ve İslâm üzerinde Batı'da yazılmış en yetkin kitap sayılır. O zamanlar Batı'da yaygın bir yanlış vardı; sözde Hz. Muhammed'in Hıristiyanlığın bir mezhebini izlediği sanılıyordu, Riccoldo bu yanlışı düzeltti. Riccoldo'nun kitabının Osmanlı fetihleri sırasında Rumcaya çevrilmiş olması önemlidir; o dönemde Bizans'ta, İslâm-Hıristiyanlık tartışmaları hararetlendi.[3] Osmanlı idaresi altına giren Rumlar arasında İslâmiyetin yayılışı, İstanbul'da patriklik tarafından büyük bir kaygıyla izlenmekteydi. 1354'te Orhan'ın tutsağı Başpeskopos Gregorios Palamas önünde Hıristiyan halk, "Tanrı bizleri günahlarımız yüzünden terk etti" düşüncesiyle, durumu tevekkülle karşılıyordu.

Suriye'deki son Haçlı kalesi Akka'nın Müslümanlarca fethi (1291) Batı Hıristiyan dünyasında derin bir üzüntüyle karşılanmış; papa Doğu-Akdeniz'de İslâm memleketlerinin denizden ablukasını emretmişti. Riccoldo bu olayı *Epistola de Perditione Acconis* adlı kitabına konu yaptı (1292). Akka'nın düşüşü ve esirlerin kaderi üzerinde Hıristiyanlık dünyasında matem tutuluyordu. Riccoldo, Tanrı'nın Müslümanlara bu dünyada bağışladığı refah ve başarı karşısında hayretini gizlemiyordu; Hıristiyanlar ise işledikleri günahlar yüzünden Tanrı'nın kendilerini cezalandırdığını düşünüyorlardı (Riccoldo, Yahudi dinine karşı da bir eser yazmıştır: *Centra errores Judeorum*).

Riccoldo'nun Latince çevirisinden önce İslâmiyet üzerinde ilk ciddi araştırma Yuhanna ed-Dımışkî (ö. 750) tarafından yapılmıştır. Tartışmalar sürüp gitmiş,[4] Bizanslı Nicetas'ın *Kur'an'ın Reddi* adlı eseri Kur'an'ın Tanrı sözü olmadığına dair eleştirisi dikkati çeker. Teophanes'in 11. yüzyılda ileri sürdüğü, İslâm peygamberinin sara hastası olduğu iddiası 19. yüzyılda Dozy tarafından benimsenmiştir. Dozy'nin eseri II. Meşrutiyet döneminde Türkçeye çevrilmiş, büyük tepkiyle karşılanmıştır. Kur'an'ın Latinceye çevirisi (1143) sonradan başlıca Batı dillerine de çevrilmiştir. Ünlü hümanist Nicolas de Cuse'nin Kur'an üzerindeki eseri (1461) Papa II. Pius'un Fâtih'e mektubuyla aynı yıla rastlar ve Protestanlar tarafından kullanılır.

Cem Sultan Roma'ya papalık sarayına nakledildikten sonra Papa VIII. Innocentus ile İslâm ve Hıristiyanlık üzerinde tartışmada bulunmuş; papanın Hıristiyanlığa geçmesi yönündeki teşviklerini şiddetle reddetmiştir (*Vakiât-i Sultan Cem*).

Şeyh Bedreddîn (ö. 1416) neoplatonist mistik felsefenin büyük temsilcilerindendir.[5] Müritleri arasında Hıristiyan ve Yahudiler de vardır.

Gregorios Palamas Orhan'ın Ülkesinde

Selânik başpeskoposu (1347-1360) ve Bizans'ta mistisizme yönelik *Hesychasm* dinî hareketinin önderi Gregorios Palamas, 1354'te Osmanlılara esir düşmüştür. Ortodoks kilisesi tarafından ölümünde *azizlik* mertebesine yükseltilen Palamas'ın[6] Orhan'ın ülkesinde esir iken Selâniklilere yazdığı mektup, Osmanlı ülkesindeki macerasını anlatan son derece önemli bir belgedir. Mektup, A. Philippides tarafından yayınlanmıştır;[7] keza, M. Balivet tarafından "İslâmiyetin Hıristiyanlık üzerinde etkisi" konusu önemli bir belge olarak incelenmiştir.[8] Mektupla birlikte Palamas'ın Osmanlı ülkesindeki macerası ve Palamas ile Osmanlı ulemâsı arasındaki tartışma, Orhan'ın Rum tabibi Taronites tarafından kaydedilmiştir (Rumca metni, *Pialexis*).[9] G.G. Arnakis, bu iki belgenin, Osmanlı tarihinin ilk dönemine ait önemli bilgiler içerdiğine, haklı olarak parmak basmaktadır.

Palamas mektubunda, Türklere nasıl tutsak düştüğünü anlatır: Bir Bizans imparatorluk kadırgasıyla Tenedos'tan İstanbul'a giderken fırtına yüzünden gece Gelibolu kıyısında demir atmak zorunda kalınmış, sabahleyin Gelibolu'dan gelen Türkler gemiyi ele geçirmişler.[10] Esirler Lapseki'ye (Lampsakus) götürülmüş, oradaki Rum halk başpeskoposu esir görerek üzüntülerini saklamamışlar, fakat bu durum esirin diyetini yükseltmiş. Müslüman ahali gösteri yapmış, bu büyük din adamının ellerine düşmesinin, Hıristiyan dininin etkisizliğini kanıtladığını ilan etmişler. Palamas o dönemde Hıristiyan Rumların, Müslüman Türkler hakkındaki inanç ve iftiralarını mektubunda şöyle yansıtır: "Bu dinsiz menfur halk kendi dinlerine bağlılıkları sebebiyle Rumlara galebe etmekte imişler." Sonra ilave eder: "İsa'yı tanıyor ve onu Hazret-i İsa diye ululuyorlarsa da, Tanrı onların yaşamlarını, nefretle anılan, utanılacak gayri-insani kötülüklere mahkûm etmiş ... yaşamları, akınlarda kılıçla tutsak yapmak, öldürmek, yağma etmek, fahişelik ve gulamparalıkla geçer ... ne yazık, bu işleri Tanrı'nın onayladığına inanırlar." Palamas, Türkler arasında tutsak yaşadığı günlerde "şimdi onların yaşam tarzlarını daha iyi görüyorum" diye ekler.

Lapseki'de[11] Palamas ve yanındaki keşişlerinin kaldıkları sırada, din adamını yerli Rumlar ziyarete geldiler, ona "Tanrı bizim milletimizi neden terk etti?" diye sorup sızlandılar.

Osmanlılar, başpeskoposun rütbesini öğrendikçe, kurtuluş fidyesini boyuna artırıyorlardı. Lapseki'den üç günlük bir yolculuktan sonra Pegae'ye (Kara-Biga)[12] vardılar. Orada, başpeskopos ve yanındaki keşişleri, öteki esirlerden ayırdılar; onlara ayrı muamele yapılıyor, fidyeyi daha da yükseltmek istiyorlardı. Pegae'de Rumların elindeki kiliseye götürüldüler. Palamas kilisede Rumların serbestçe ibadet ettiklerini kaydeder: Kilise etrafında yaşamakta olan Rumlar, tutsaklara misafirperverlik gösterdiler. Palamas ve mahiyeti orada Heteriarak Mavrozumis'in misafiri oldular: "O, bizi evine kabul etti, çıplak olduğumuzdan bizi giydirdi, aç olduğumuzdan bizi doyurdu ... Özetle üç ay bize baktı; her şeyden ziyade bizi barbarlardan [Türkler] uzak tutarak, kilisede vaazda bulunmamızı, oralı Hıristiyanlara ve esirlere manevi destek vermemizi

sağladı" (Mavrozumis herhalde Orhan'ın kontrolü altında olmalı. Esirlerin üç ay orada kalmaları başka türlü açıklanamaz).

Özetle, bu görüntüler, Orhan'ın adamlarının Hıristiyan din adamlarına saygılı davranışlarını ortaya koymaktadır. Pegae'da üç ay kaldıktan sonra, tutsaklar Bursa'ya götürülmek üzere yola çıkarıldı. Yolculuk dört gün sürdü. Bursa'da, "Hıristiyanlardan dinde ileri bilgi sahibi kimseler, koşullar her ne kadar müsait değilse de bizi karşılayıp dinî konularda bizimle görüştüler; barbarlar [Türkler] daima etrafımızda idiler. Fakat dindar kişiler öğrenmek istedikleri şeyler hakkında kendilerine hemen yanıt verecek kimseyi [Palamas'ın kendisi] bulduklarından, zaman ve şartların elverişli olmamasına aldırmadılar."

Palamas ve keşişlerin Bursa'da ikametleri kısa sürdü. Birkaç gün sonra tekrar yola çıktılar. Yolculuğun ikinci gününde etrafı tepelerle çevrili, yazın bile serin rüzgârlar esen ağaçlık bir yere geldiler. Burası, "Barbarların en yüce hükümdarı"nın (Orhan'ın) yazı geçirdiği bir yayla idi.[13] Palamas burada, "Büyük Emir"[14] Orhan'ın oğlu İsmail'i buldu. İsmail başpeskoposu çimenler üzerinde yanına oturttu, büyükler ayakta durdular. İsmail Palamas'a et yemeği ve meyve sundu. Palamas et yemeyince İsmail nedenini sordu. O sırada bir adam gelerek gecikmeden dolayı özür diledi: Büyük Emir'in her cuma dağıttığı sadakaları teslim etmiş. İsmail sadaka dağıtımının Rumlar arasında âdet olup olmadığını sordu. Palamas, evet, dedi ve ekledi: "Sadaka verme Tanrı'ya olan gerçek sevginin bir nişânesidir, bir insan Tanrı'yı ne kadar çok severse Tanrı da onu o derece günahlarından affeder."

Bunun üzerine İsmail, Türklerin peygamberi Hz. Muhammed'i Rumların sevip sevmediklerini sordu. Başpeskopos, "Hayır" diye yanıtladı. İsmail "Neden?" dedi. O zaman Rum din adamı şu yanıtı verdi: "Eğer bir kimse biz öğreticinin sözlerine inanmıyorsa, kendisinin o öğreticiyi bir öğretici olarak sevmesi imkânsızdır." Ondan sonra tartışma, Müslümanların kabul edemeyecekleri birtakım konular üzerinde devam etti: İsa'nın çarmıha gerilmesi, Meryem Ana'nın bâkireliği, İsa'nın doğaüstü doğumu konuları gündeme geldi. Başpeskopos mektubunda, "Hıristiyanların en acımasız bir

düşmanı olduğu söylendiği halde, şehzade bu konularda düşmanca bir tavır takınmadı" demektedir. Bir sağanak yağmur, konuşmalara son verdi. Şehzade ıslanmamak için kapalı bir yere koştu, başpeskopos da kemiklerine kadar ıslanmış halde öteki tutsakların yanına gitti. Yağmur dinince, akşama doğru muhafızlar tutsakları Orhan'ın huzuruna götürdüler. Orhan Bey'in emriyle tutsaklar, uzun zamandır Rumlarla meskûn yakın bir kasabaya[15] götürüldü. Orada Bizans imparatorunun elçilerinin ikametine ayrılmış bir ev vardı. Palamas elçilerle her gün buluştuğunu, maddî ve manevî destek aldığını, sadece hastalananlara pek yardımcı olunamadığını belirtiyor: "Emir, karaciğerden hasta olunca, doktor Taronites davet edilmiş, gelmiş. Kendisi, tüm doktorlar arasında Tanrı'yı seven ve Tanrı'nın sevgili kullarından biriydi. Benim için elinden gelen her şeyi yaptı ve İznik'e giderek maneviyatça ve vücutça iyileştiğime hükmedince, emiri ayrılmam hususunda ikna etti."

Orhan, doktoruna, "Bu keşiş kimdir, nasıl bir adamdır?" diye sormuş ve Taronites ne söylediyse, emir şuna karar vermiş: "Benim de onunla tartışmada bulunabilecek akıllı âlim adamlarım var." Bunun üzerine Orhan hemen Hiòves'i[16] çağırtmış. Büyük din âlimi ve mutasavvıf devrimci Palamas, bunları küçümsüyor ve diyor ki, "Tanrı'nın oğlu efendimiz İsa hakkında küfür ve utanmazlıktan başka hiçbir şey düşünmez ve bilmezler. Geldiklerinde hazır bulunan söz tanığı Taronites onların söylediği ve yaptıkları her şeyi kaleme aldı. Onun eserinden herkes söylediklerini okuyup öğrenebilir."[17]

Biz bugün yayımlanmış bulunan Taronites'in notlarından tartışmanın içeriği ve gidişi üzerinde bilgi edinebiliyoruz. Hiòves'le beraber başlarında Palapanis (Balaban)[18] olduğu halde birçok makam sahibi kimse (*arhont*) geldi. Palamas Hıristiyanlığı anlatmaya başladı; ilkin Müslümanlara göre soru olan *kutsal üç ekanîm* (teslis) doktrinini ele aldı. Müslüman ulemâ sordu: "Bir insan olarak doğan ve bir insan olan İsa'ya nasıl Allah diyebiliyorsunuz?" Bu soruya yanıtında Gregorios, insanın kurtuluşu için "ilahî plan"ı anlattı, özellikle Meryem'in bakireliği üzerinde durdu.

Bunun yanında, İsa'nın öldükten sonra yeniden hayata gelmesi (*resurrection*) Türklerin gözünde ondan da büyük bir skandaldı.

Bu tartışılırken, Türklerden bazıları huzursuzluk gösterdi. Bazıları tekrar tekrar, "Yani Tanrı sadece emir etti ve İsa ortaya çıktı, öyle mi?" dediler. Kuşkusuz bir dönme olan başkan Balaban, Orhan'ın emirlerine uyarak tartışmayı kısa kesmek için dedi ki: "Biz sizin peygamberinize inanıyoruz, sizler neden bizim peygamberimize inanmıyorsunuz?" Bu soru, tam da daha önce İsmail'in sorduğu soru idi. Arankis'e göre Osmanlı Sarayı o zaman, iki milletin, Türkler ve Rumların yakınlaşmasına esas olmak üzere, bir çeşit dinî uzlaşmanın mümkün olduğuna inanmış görünüyor. Osmanlı *istimalet* (gönül alma) siyaseti hakkında kaynaklardan aktardığımız kayıtlar hatırlanırsa,[19] Arankis'e hak vermek gerekir. Tarih boyunca Osmanlılar, çeşitli Hıristiyan milletler arasında Rum kilisesine daima öncelik tanımıştır. Fakat başpeskoposun uzlaşmaz beyanları, Müslüman dinleyicilerine ziyadesiyle mutaassıp görünmüştür.

Sünnet olma konusu da ulemâ ile Palamas arasında tartışma konusu oldu. Ulemâ sünnetin Tanrı emri olduğunu ve İsa'nın sünnet olduğunu söyleyerek, "Siz neden sünneti tanımıyorsunuz?" diye sordu. Palamas hemen yanıt verdi "Öyle ise siz Türkler, Musa'nın kanûnlarını, yani Şabat'ı neden tanımıyorsunuz; Hamursuz Bayramı'nı vs'yi neden kutlamıyorsunuz?" Ulemâ sessiz kaldı ve Hıristiyanların aziz ve azize resimlerine put gibi ibadet ettikleri konusunu öne sürdü. Palamas'ın yanıtı, "Dostlar birbirlerine saygı gösterirler, ama Tanrı yerine koyup ibadet etmezler; Tanrı'nın yarattıkları yoluyla Tanrı'yı kutlarız" oldu. Ulemâ yine de kuşkularını gizlemedi. Palamas, onları ikna için sözlerine devam etti ama açıklamalarında fazla ileri gittiğini anladı.

Sonunda tartışmayı izleyen devlet mensupları kalkıp başpeskoposu saygıyla selamlayıp veda ettiler. Fakat o sırada tatsız bir olay oldu ve toplantının havası bozuldu: Toplantıda bulunanlardan biri geride kalıp başpeskoposun gözüne bir yumruk attı. Bereket versin, ötekiler yetişip saldırganı tuttular. Bu hareket emirin emirlerine aykırı bir hareket sayılmış olmalı. Onu yakalayıp cezasını vermesi için Orhan'ın huzuruna getirdiler. Toplantıdaki konuşmaları kaydeden Rum tabip Taronites, tartışmanın tarihiyle tartışma zabıtlarını: "6863 (1355) yılının Temmuz ayı" tarihi olarak verir.

Palamas'ın hangi tarihte İznik'e hareket ettiği konusunda, yine kendisinin Selâniklilere yazdığı mektup bilgi sağlamaktadır. Herhalde İznik'e hareket Temmuz 1355'tedir. Mektuba göre bir şehir veya köyden ötekine giderken, Türkler onun yanına muhafızlar vermekteymiş; bir şehir veya köye vardıklarında muhafızlar geri dönüyor ve başpeskoposla etrafındakileri serbest bırakıyorlarmış. "O zaman," diyor Palamas, "biz istediğimiz gibi dolaşıyor, arzu ettiğimiz herhangi biriyle bir araya gelmekte serbest bulunuyorduk."

İznik'e vardıklarında, oradaki belli başlı Hıristiyan mahallesinin merkezinde bulunan Aziz Hyacinthus Manastırı'nda kaldılar. Başpeskoposu Hıristiyan halk hararetle karşıladı. Manastır avlusunda güzel bir kilise, tatlı suyu olan bir kuyu ve meyve ağaçları vardı. Tüm atmosfer Palamas için hoş ve ferah idi.

İznik'teki ilk günlerinde yanlarına kimse gelmedi. Palamas diyor ki, "Bizi Emir Orhan huzuruna çıkaran *hartofilaks* [kilise kâtibi] başka bir yerde oturuyordu. Aramızda bulunan Yosif ve Yerasimos adında keşişler, nasıl oldu bilmiyoruz, serbest olup İstanbul'a gittiler." Palamas'ın yanında bulunan esir Konstans Kalamaris, Bursa'da bir Hıristiyan tarafından satın alınmış olup kurtarıcısına borcunu henüz ödememişti. Palamas Osmanlı pâyitahtının Bursa'daki kısa ikameti sırasında "mûcize kabilinden" birini bulup ödemeyi tamamladı ve onun özgürlüğünü sağladı.

Palamas bir gün ikindi vakti, şehrin doğu kapısı doğrultusunda yalnız başına surlara doğru gezintiye çıkmıştı. Bir Müslüman defin merasimine rastladı. Cenaze alayını arkadan takip etti ve defin merasimini şöyle kaydetti: "Beyaz bezle örtülü tabutu, derin bir sükût içinde bir mermer kürsü (*mastaba*) üzerine koyduklarını gördüm. İmam, gelenlerin önünde ortada durup ellerini havaya kaldırdı, yüksek sesle dua okudu. Kalabalık yanıtladı. Bu üç kere tekrarlandı, sonra tabut defin için taşındı ve kalabalık şehre döndü."

Palamas da onlarla birlikte döndü. Sur kapısında imamı ve başka kimseleri çınarın serin gölgesine çekilmiş buldu; karşı tarafta bir Hıristiyan grubu oturmuştu. Başpeskopos da onlarla birlikte oturdu. Çok geçmeden, Rumca ve Türkçe bilen biri olup olmadığını sordu. Biri öne çıktı; başpeskopos cenaze merasimini övgüyle andı ve mermer *mastaba* önünde söylenen dualar hakkında soru

sordu. İmam aynı tercüman vasıtasıyla "Merhumun günahlarını affetmesi için Tanrı'ya dua ettik" dedi. Bunun üzerine Gregorios, "Kıyamet günü Peder Tanrı'nın tecessüm etmiş Kelimetullahı İsa Peygamber'in ikinci kez dünyaya gelip herkes için af dileyeceğini" söyleyerek, onun için dua edilmesini istedi. *Talismanî* (Danişmendler), "İsa peygamber de Tanrı'nın kuludur" yanıtını verdiler. O zaman Gregorios Ahd-i Atik'teki kerâmetleri hatırlattı. Tartışma gittikçe hararetlendiğinden etraflarında Müslüman ve Hıristiyan kalabalığı çoğaldı. Kritik bir anda Türk (imam) dedi ki: "Bizler İsa peygamber dahil, tüm peygamberleri ve gökten inmiş dört kitabı tanıyoruz, siz neden bizim peygamberimizi tanımıyor, neden onun semadan nâzil kitabına iman etmiyorsunuz?"

Gregorios cevaben, "Muhammed'e gelince, onun Musa ve İsa gibi peygamberliğini gösteren hiçbir semavî işaret, mucize ve peygamberlerden onun geleceğine dair hiçbir şehâdet yoktur" dedi. İmamın buna yanıtı, bu konuda Türklerin genel davranışını gösterir niteliktedir. İmam şöyle konuşmuştu:

"Muhammed'in geleceği İncil'de bildirilmiştir fakat siz bunu İncil'den çıkardınız. Bundan başka gördüğünüz gibi, peygamberimiz [İslâm] doğudan çıkıp tâ batıya kadar muzaffer gitmiştir. Müslüman ilâhiyatçılar gözünde İslâmın mucizevî yayılışı, Musa ve İsa peygamberlerin mucizelerine eş bir mucize olup Tanrı'nın teyid ve tasdikini gösterir."

Gregorios Palamas tartışmaya devamla, "Fakat Hıristiyanlar mukaddes kitapların güvenirliğini sorgulamazlar, bu nedenle onlardan hiçbir şey kesilip atılmamıştır. Orada insanları yanlış yola sürükleyen yalancı peygamberler hakkında uyarma vardır. Doğrudur, Muhammed zafer bayraklarını doğudan dünyanın son sınırlarına zaferle götürmüştür ama bu zaferleri savaşla, kırgınla, esaretle kazanmıştır. Büyük İskender, Batı'dan hareketle doğuyu fethetmedi mi? Başkaları da çeşitli dönemlerde ordular toplayıp dünyayı fethetmediler mi? Buna karşı İsa'nın öğretisi, her ne kadar bu dünya zevklerinden hiçbirini vaat etmeden, güç ve cebir kullanmadan, güce karşı gelerek cihanın son sınırlarına kadar, hatta düşmanların arasında yayılmadı mı?" dedi.

Palamas, bu karşı sözlerle fazla ileri gitmişti. Türkler sabırlarını kaybetmeye başladılar. Gregorios kendisi diyor: "Orada bulunan Hıristiyanlar bana işaret ederek nutkumu bitirmemi söylediler. Bunun üzerine sesimin tonunu değiştirip oradakilere tebessüm ettim ve dedim ki, 'Bu tartışmada uzlaşabilseydik bir tek inanca varabilirdik. Sözlerimin ne anlama geldiği iyi anlaşılsın'. O zaman onlardan biri şu yanıtı verdi: 'Zamanı gelecek hepimiz (aynı inançta) anlaşmaya varacağız'. Buna ben de katıldım ve bunun bir an önce gelmesi temennisinde bulundum. Bunu söyledim, çünkü havariyundan birinin şu sözlerini hatırladım: Herkes bir gün Hazret-i İsa adı önünde dizleri üzerine çökecek ve herkes Tanrı Peder'in şanı için efendimiz İsa'yı anacak, efendimiz İsa'nın bu ikinci gelişinde vukû bulacak."

Başpeskoposun Selâniklilere mektubu, İncil'den parçalar nakliyle, ve ilginçtir, Hıristiyan yaşamından ayrılmamaları öğüdüyle son buluyor.

Palamas ile Tartışmada Bulunan Khiònes'ler kimdir?

Orhan Bey'in emriyle başpeskoposun İslâm ve Hıristiyanlık üzerine tartıştığı İslâm âlimleri, Yunan kaynağında *khiònes* (*khionai*) şeklinde verilmiştir.

Arnakis'e göre, "Rumca bozuk biçimde verilen bu sözcük" *Ahiyân* kelimesi ile açıklanabilir.[20] Biz Orhan'ın bu tartışma için ahîleri seçmiş olmasını uzak bir ihtimal olarak görmekteyiz. Zira genç, bekâr işçileri bir zâviyede toplayan *ahiyân/fityân* teşkilatı, Franz Taeschner, Muallim Cevdet ve Neşet Çağatay'ın araştırmalarıyla aydınlanmıştır. Amakis onlara aynı zamanda dinî görevler atfetmektedir. Orhan'ın dinî konularda tartışma için başpeskoposun karşısına çıkardığı *Khiònes, ahiyân* olamaz. Son kez, M. Balivet onların kimliği üzerinde bir araştırma yapmıştır.[21]

Palamas Selânik'te başpeskopostu; orada Yahudiliği kabul etmiş Hıristiyanlara *Chionios* (çoğul Chionai), yani *dönme* deniyormuş. Orhan'ın hekimi Tarotines'in *Dialexis*'inde de *Chionai* kelimesi Müslüman olmuş Yahudiler için kullanılır. Bunlar Hıristiyan

karşıtı idiler. Balivet kelimeyi daha ziyade Arapça *kâhin* (astrolog) kelimesiyle birleştirmeyi denemiştir. Bizans tarihinde müneccimlere *khioneu* denildiğini tespit etmiştir ve ilgili kelimenin *kâhin* kelimesinin çoğulu *kühhân* olduğu fikrindedir. Onun tahminine göre Orhan'ın sarayında Müslüman olmuş Yahudi müneccimler vardır. Fakat Orhan İslâmiyeti savunmak için neden Yahudi müneccimleri tercih etmiş olsun? En doğru yorum, galiba tanınmış Fransız Bizantinisti Du Cange'ınkidir. O, kelimeyi, Türk idaresinde *Legis doctor* (fıkıh âlimi) anlamında bir unvan olarak açıklar.

Yıldırım Bayezid Döneminde Bir Dinî Tartışma

Bizans-Osmanlı ilişkileri üzerinde önde gelen araştırmacılardan E.A. Zachariadou "Religious Dialogue between Byzantines and Turks..." adlı incelemesinde[22] konuyu geniş bir açıdan ele almıştır. Mevlana Celâleddîn'in Konya'da Eflatun (Plato) Manastırı'nı ziyaretle keşişlerle dinî konularda tartışmaya giriştiği biliniyor. Öte yandan daha sonraki dönemlerde, Osmanlı ordusunda bir Hıristiyan askerin esnafla tartışmasındaki Hz. Muhammed hakkında uygunsuz sözleri yüzünden Edirne'de yakılarak idamına karar verildiği de bilinir (1439).[23]

Bizanslı ve Osmanlı askerî çevrelerindeki aşırı taassup karşısında Palamas ve II. Manuel'in din konusunda konuşmaları çok farklı bir yaklaşım sergiler.[24] 1354'te Osmanlılara esir düşen Palamas'ın Müslümanlarla tartışmalarından yukarıda bahsettik.[25] 1391 kışında İmparator II. Manuel ile Yıldırım Bayezid arasındaki konuşmaya gelince, I. Murad idaresinde Osmanlı ordusu Kosova'da Balkan ittifakına karşı savaşta hayatını kaybettiğinde Anadolu'da rakip beyler başta Karamanoğlu, Batı-Anadolu beyleri ve Kastamonulu İsfendiyar Bey başkaldırdılar. Savaş meydanında saltanata geçen Yıldırım Bayezid için ilk önemli ödev Anadolu beylerini itaat altına almaktı. Yıldırım, Lazar'ın oğlu Stefan Lazarevic ile barış yapıp[26] acele Anadolu'ya hareket etti. İlkin Batı-Anadolu beyliklerini işgal etti, sonra Karaman'ı yendi, arada her zaman bir mücadele konusu olan Hamid-Eli topraklarını ilhak etti.

1390'da İstanbul'da taht için VII. İoannis ve Manuel arasındaki mücadeye de karıştı.[27] 1372'den beri Bizans Osmanlılara haracgüzarlığı ve Bayezid'in ordusuna yardımcı asker vermeyi kabul etmişti.[28]

VII. İoannis, Yıldırım'ın yardımıyla tahta geri gelmiş, yıllık haracı ödediği gibi sultanın bağımlısı olarak oğlu Manuel'i bir kuvvetle sultanın ordusuna göndermişti. Manuel Yıldırım'ın Anadolu seferinde küçük bir kuvvetle sultanın ordusunda idi. 1390 sonbaharı Philadelphia (Alaşehir) kuşatmasında imparator ve oğlu Manuel hazır bulundu.[29] VII. İoannis'in ölümü üzerine (16 Şubat 1391) Manuel sultanın ordusundan gizlice kaçıp İstanbul'da tahta geçti. Fakat Manuel haracı ödediği gibi İstanbul'da bir kadı idaresinde Osmanlı mahallesinin yerleşmesini kabul etti.[30] Bayezid Manuel'in hükmünü yalnız Konstantinopolis içinde kullanıyor ve ülkenin kalanını kendi ülkesi sayıyordu.[31] Sultan Manuel'i 1391 baharında haracgüzarı olarak Anadolu seferine çağırdı. İmparator emre itaatle hareket etti (8 Haziran 1391), 1392 Ocak ayına kadar sultanın hizmetinde kaldı. Sultanın Kastamonu ve Sivas seferinde yanında idi. Bayezid ordusuyla kışı geçirmek üzere Ankara şehrine geldi. Manuel edebiyat ve din konularında aydın bir kişiydi, sultanın yanında onunla din konusunda tartışmalarda bulundu.[32]

1354'te Palamas'la tartışmada olduğu gibi Hıristiyanlık ve İslâm tartışmalarına esas konu, Hıristiyanların Hazret-i Muhammed'in peygamberliğini tanımamaları idi. İmparator Manuel, Bayezid'in yanında av partilerine ve işret meclislerine katılıyordu. Manuel Ankara'da bir müderrisin evinde kalıyordu. Müderris ve ziyaretçileriyle din konularında tartışmalar, Yıldırım'la konuşmaları Manuel'in *Dialog*'larında kayda geçmiştir.[33] Manuel Türklerin büyük saygı gösterdikleri müderrisi "çok bilgin ve gerçekten nazik" biri olarak anar. Müderris, oğulları ve gelen ziyaretçilerle din tartışmaları yirmi gün sabahtan akşama dostça bir havada sürmüştür. Arapça ve Farsça konuşmalar Rumcaya çevriliyordu. Tartışılan belli konular, İslâm'ın cennet mahlûkatı, İslâm'ın temel akideleri, peygamberler, Hıristiyanlığın temel inanışları, iman, *teslis* üzerinde cereyan etti. Tartışmalar Manuel'in bu konularda hayli

bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.[34] Manuel'in görüşleri *Dialog*'da herhalde daha sonra kendine göre geliştirilmiş görünmektedir.[35] Zachariadou'ya göre[36] Şeyh Bedreddîn, "İslâm ve Hıristiyan dininden ilham almış yeni bir dinin" kurucusudur. Ona katılanlar arasında Rum Ortodoks rahipler vardı, şeyhin öne sürdüğü devrimci görüşü "Osmanlı Devleti'ni ve Rum Ortodoks Kilisesi'ni temellerinden sarstı".

Osmanlı Tasavvufu Floransa'da: Gemistos Plethon

On dördüncü yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ülkesinde olduğu gibi Bizans'ta da *mistisizm*, *tasavvuf*, neo-platonizm yaygın bir din felsefesi olarak kendini gösterdi. Osmanlı İznik'inde medresenin başında İbn al-'Arabî tasavvuf felsefesini Davûd-i Kayserî temsil ediyordu. Öte yandan halk arasında belli başlı dervişler halk tasavvufunu yaymaktaydı.

Bizans tarafında tanınmış din adamı Gregorios Palamas (1296-1359), Bizans dinî düşüncesine tasavvuf felsefesini aynı dönemlerde getirmiş bulunuyordu. Onun tasavvufî din felsefesi *Hesychasm* veya Palamism adıyla yerleşti.[1] Selânik başpeskoposu hizmetindeyken Palamas, 1354'te bir ara Sultan Orhan'ın eline esir düşmüş ve İznik'te Müslüman din adamları ile İslâm ve Hıristiyanlık üzerinde sultanın emriyle toplanan Osmanlı din adamları ile dinî tartışmalarda bulunmuştur.[2] Orhan'ın ikinci payitahtı Bursa'da İslâm, Hıristiyan ve Yahudi din bilginleri bulunuyordu.

II. Murad zamanında Bursa'da dinî tartışmaları izlemiş olan Bursalı Gemistos Plethon (1355-1452) bir ara Edirne'de sultanın sarayında da bulunmuştur.[3] Gemistos Plethon sonraki hayatında Mora'da bulunmuş ve Floransa'ya giderek orada Neo-Platonizm

felsefesini temsil etmiş ve devlet felsefesi üzerinde önemli bir eser meydana getirmiştir. Bu son eserde ileri sürdüğü reformlar üzerinde Osmanlı devlet sisteminin izleri görülmektedir. F. Taeschner'in önemli makalesinde ileri sürdüğü gibi Plethon'un Osmanlı tasavvufu ile ilişkisi açıktır. Floransa Rönesans'ında Neo-Platonizmi temsil ederek önemli bir yer almış olan Plethon'un Bursa'daki fikir ve din hayatından ne dereceye kadar esinlendiği araştırmaya değer.

Papa II. Pius'un Fâtih'e Mektubu (1461): *Epistola ad Mahomatem*

Avrupa "millî" hanedan devletleri yükselince 14. ve 15. yüzyıl papaları Avrupa Hıristiyan dünyasında eski nüfuz ve otoritelerini korumak ve geliştirmek gereğini duydular; bu amaçla İslâma karşı İslâm-Türk tehlikesini abartarak Haçlı seferleri için yoğun bir diplomasi faaliyeti gösterdiler.[1] Aynı dönemde Latinler İstanbul'u işgal edince (1204) Bizans İmparatorluğu'nun Balkanlar ve Ege'deki vârisleri Latinler (Ceneviz, Venedik, Aragon, Fransızlar) karşılarında her yerde Türkleri buldular. Batı-Anadolu'da yerleşen ve Ege adalarındaki Latinlere karşı çıkan beylikler için mücadele, İslâmî gazâ ve Haçlı mücadelesi halini aldı. Osmanlı Beyliği doğrudan doğruya Bizans'ı tehdit ettiği için bu Uc bölgesinde Bizans, Batı desteğini aradı –özellikle 1354'te Osmanlılar Gelibolu'da yerleşince.

1320'lerde Sanudo, Haçlı seferlerinin artık Suriye-Filistin-Mısır üzerine değil, Ege'de Türklere karşı odaklanması gerektiğini savunuyordu. İslâm dünyası için Ege'de Türk *guzât fi'l-bahr* çarpışıyordu. Onlara karşı bizzat papalık, Rodos'ta Menteşe gazîlerini püskürtüp adayı şövalyelerin bir üssü haline getiriyor, 1344'te aşağı İzmir'deki kaleyi alarak Anadolu'da Haçlılar için bir üs olarak örgütlüyordu.[2]

Batı-Anadolu'da ve Bithynia'da Türkmen yayılışı karşısında çaresiz kalan Paleologoslar, kurtuluşu Batı ile dinî ayrılığa yani *Şizma*'ya son vererek papanın öncülüğünde Batı'dan gelecek Haçlı ordularında görüyordu.[3] Selçuklulardan sonra[4] Ege Türkmen beylikleri Batı-Anadolu'yu ele geçirirken Osmanlı akıncıları daha 1302'de Boğaz'ın Anadolu kıyılarına kadar geliyor, İstanbul'u tehdit ediyorlardı.

İstanbul için Osmanlı tehdidi son kertede ciddileşince 1438'de Bizans imparatoru, patrikle beraber Ortodoks ruhban Floransa'ya gitmişler, kiliseler arasında Şizma'ya (ayrılığa) son vermişler ve Haçlı vaatleriyle dönmüşlerdi (1439).[5] Çok geçmeden 1444'te Haçlı ordusu Varna'ya kadar geldi. Bu Haçlı seferinin hazırlanıp son karara erişilmesinde papalık diplomasisi kesin bir rol oynamıştır.[6]

İstanbul'un bu olaydan yüz yıl kadar sonraki fethi, Haçlı düşüncesinin bir kez daha en yüksek düzeye çıkmasına yol açtı, papalık Haçlı projelerini hararetle benimser oldu. Papa Nicholaus (1447-1455) üç Ceneviz gemisini kiralayıp erzak, silah ve askerle donatıp kuşatma altındaki İstanbul'un yardımına göndermiş, gemiler 20 Nisan 1453'te Fâtih'in donanmasına galebe çalarak Haliç'e girmeyi başarmış, olay Osmanlı tarafında umutsuzluğa neden olmuştu. Nicholaus'tan sonra Papa III. Calixtus (1455-1458) Haçlı seferi ilan ettiğinde (Mart 1456) "Türkleri yalnız İstanbul'dan değil, Avrupa sınırlarından öteye atmak"tan söz ediyordu. Gönderdiği donanma 1456 yazında Ege Denizi kuzey adalarında (Limni, Semadirek ve Taşöz) yerleşerek Fâtih'in İstanbul'u için ciddi bir tehlike oluşturdu. Fâtih sonunda Kritovulos ve adalardaki Rum arhontların işbirliğiyle papalık kuvvetlerini adalardan çekilip gitmeye zorladı. İstanbul'un 1453'te fethedilişi, Batı Hıristiyanlığının doğrudan doğruya bir istila tehdidi karşısında bulunduğu korkusuna yol açtı. O zaman Siena peskoposu olan Silvius Piccolomini (sonradan Papa II. Pius) Papa V. Nicholaus'a şunları yazmıştı:[7]

> Zavallı Hıristiyan dünyasına yazıklar olsun, yaşamak istemiyorum. Şimdi Hıristiyanlığın iki ışığından birinin sönmüş olduğunu görmekteyiz. Doğu (Roma)

> imparatorluğu makamının devrildiğine tanık olmaktayız şimdi Mohammed aramızda hüküm sürmekte, Türk tam başımız üstüne eğilmiş bulunmaktadır ... Bizim için şimdi tek çıkar yol İstanbul'u geri almak için büyük bir Haçlı seferi örgütlemektir.

30 Eylül 1453'te papa bütün Hıristiyan devletleri Türklere karşı derhal bir Haçlı seferine katılmaya çağıran bir yazı gönderdi. Derhal aralarındaki kavgalara son verip Haçlı ordusuna koşmalarını istedi. 1454'te İtalya devletleri, Lodi'de aralarında barış sözü verdiler. İmparator III. Frederick sorunu görüşmek üzere bir sıra imparatorluk meclisi (*Diet*) topladı. Fakat bu tarihte, Ortaçağ'ın papa ve imparatorluk altında Batı Hıristiyanlığı birliği, *Respublica Christiana* artık bir sözden ibaretti. Piccolomini bir mektubunda Hıristiyanlığın itaat edeceği bir başı kalmadığını itiraf etmekteydi.[8]

Tanınmış bir hümanist olan ve 19 Ağustos 1458'de II. Pius adıyla papa seçilen Enca Silvio Piccolamini, papalık tahtına oturduğunda bu yenilgiyle karşılaşınca, Avrupa'yı her zamankinden daha büyük bir Haçlı seferi için harekete geçirmek üzere planlar yapmaya başlamış, bir yandan da dini konsillerin papalık otoritesini kısıtlama çabalarına karşı şiddetli bir mücadele yürütmüştü. Onu seçenler, bir "haçlı papası" seçtiklerinin bilincindeydiler. Yeni papa Türklere karşı tüm Avrupa'nın elbirliğiyle katılacağı bir Haçlı seferini kararlaştırmak üzere Mantua'da bir kongre topladı (açılışı 1459). Fakat evvela Mantua kongresindeki direnişler, sonra Fransa krallığıyla anlaşmazlık (1461) yüzünden Avrupalıların Haçlı projesinde birleştirememek onu ümitsizliğe düşürdü. İşte Fâtih'e *Epistola*'sını da o zaman, 1461'de kaleme aldı.

1461 Tarihli Mektup

II. Pius'un Fâtih'i Hıristiyanlığı kabul ederek Doğu Hıristiyan dünyasının efendisi imparator olmaya çağıran risâle tarzında mektubu, *Epistola ad Mahomatem II* adıyla bilinir.[9]

Mektup uzun uzadıya İslâmî doktrini reddetme çabasındadır; bu niteliğiyle Ortaçağ'da İslâm'a karşı Hıristiyan polemikçilerle

aynı hizada bir çabayı temsil eder. Papa Pius, Ortaçağ polemikçilerinin kanıtlarını kullanmakla, Rönesans döneminde İslâm'a karşı bakışta değişiklik olmadığını göstermektedir.[10]

Bu mektup üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlayan Ö. Mercan,[11] tezinin ilk bölümünde ilkin, Papa Pius II'nin Osmanlılara karşı görüş ve duygularını özetler. Papa Fâtih'e şöyle hitap etmektedir: "Sen mükemmel bir insan, asil atalardan gelen, başarılarıyla şan ve şeref kazanmış ünlü bir hükümdar, büyük bir imparatorluğun sahibi, tabiatın bağışladığı birçok meziyetler sahibi büyük bir insansın."

Mercan'a göre Pius'un mektubu, İslâm karşısında Ortaçağ iddialarıyla, Rönesans dönemi hümanist yaklaşımını bağdaştırma ve Osmanlı karşısında kendini tanımlama çabasını ifade eder. Bu polemikte, Türklere karşı savaşta papalığın önderliği noktasında dikkati çekmekte, üstün bir din olarak Hıristiyanlığa mensup olmanın gururunu yinelemekte, Türk'e karşı mücadelede din bakımından üstünlük iddiasında bulunmakta ve nihayet Türk'e karşı Hıristiyan birliği gerçekleştiği takdirde ne kazanılmış olacağını anlatmaktadır. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, Osmanlı tehdidi karşısında aynı zamanda 15. yüzyıl hümanistlerinin kaygı ve davranışlarını da özetlemektedir.

Biz burada ilkin, papanın Fâtih'e hitaben yazdığı mektuptan bazı seçilmiş parçalar naklederek, belgenin gerçek muhatabı ve amacı hakkında görüşlerimizi bildirmeye çalışacağız.

I. Bölüm

Papa bu mektup-risâleyi neden yazdığını açıklayarak söze başlar:[12]

Siz Fâtih'in Tanrı yolunda kurtuluşunuz (*salvation*), şan ve şerefe erişmeniz, "milletler arasında barış ve rahatlık" amacıyla yazmaktayız, lütfen bir karara varmadan önce sözlerimize kulak veriniz.

Tarafımızdan söylenenler doğru ise, onları benimsemenizi ısrarla temenni ederiz; yanlış ise ateşe atınız. Mektup bir Hıristiyan'dan geldi diye red ile karşılamayın, zira bu mektup tüm Hıristiyanların başı olan bir Hıristiyan'dan gelmek-

tedir. [...] Bizler size karşı değil, yapmış olduğunuz işlere karşıyız. Hıristiyanlık düşmanı için de kurtuluş ister; Yunan, Latin, Yahudi, Müslüman ayırmaz. İsa'yı andığımız için kulaklarınızı kapamayın, zira Muhammed dini de onu büyük bir paygamber tanır. İsâ bir bakireden dünyaya gelmiş olup mucizeleriyle tanınmıştır. Türkler ve Hıristiyanlar kılıçla üstün gelmek için her türlü suçu işlemiş bulunmaktadır. Siz Latinleri de hükmünüz altına almak istersiniz. Aramızda sizin gücünüzü destekleyerek buna açık olanlar vardır. Bazıları aramızdaki ayrılıklar dolayısıyla, yabancıların buraları istilasının güç olmadığını düşünebilirler. Ama herhalde, bizim kaynaklarımızdan ve Hıristiyan milletinin büyüklüğünden habersiz değilsiniz: İspanya'nın gücü, Fransa'nın savaşçılığı, Alman milletinin büyüklüğü, Britanya'nın kahramanlığı, Lehistan'ın cesareti, Macaristan'ın dayanış gücü ve İtalya'nın zenginlik, enerji ve savaşta tecrübesi hakkında herhalde bilgisiz değilsiniz. Sadece Macaristan, sizi ve atalarınızı uzun zaman uğraştırdı [...] sadece Macaristan, seksen yıl size karşı dayandı; şayet İtalya, Fransa ve Almanya'nın büyük nüfus ve kaynaklarıyla karşılaşırsanız, buna nasıl dayanacağınızı hiç düşündünüz mü?

Evvelce İmparator Iustinianus (527-565), Belisarius'u ufak bir kuvvetle İtalya üzerine gönderip Roma'yı ve İtalya'yı Alpler'e kadar imparatorluğuna katmıştı; siz Iustinianus'tan daha aşağı sayılmazsınız. Dikkat edin, birtakım meddahlar, burada (İtalya'da) veya dışardaki bir sürü hasta kişiler, sizi kandırabilirler; çünkü hükümdarlar kendileri hakkında söylenen büyük laflara kulak verirler... Iustinianus Yunanistan ve Asya'ya hâkim olduğu halde İtalya'yı alamadı, sadece istilacı barbar Gotları oradan çıkardı. Roma İmparatorluğu sevgisi, İtalyanların zihninde hâlâ sıcaktır ve kimse yabancı Belisarius boyunduruğuna girmeyi rahatlıkla kabullenmez. İtalyanlara hürriyetlerini Belisarius iade etmedi, İtalyanlar kendi özgürlüklerini kendileri kazandı.

Sizin atalarınız İtalya'yı ne gördüler, ne de ele geçirdiler. İtalya üzerinde hiçbir hakkınız yok. İtalya'yı istilayı ısrarla düşünüyorsanız, karşınızda çarpışmaya hazır bir halk bulacaksınız[13] [Fâtih'in fetihlerini özetleyerek onun üstün başarılarından söz eder. Buna karşı Sezar ve Romalıların zaferlerini anar]. Şimdilerde, evvelce hüküm sürmüş olanlar boyunduruk altına sokulamaz. Tüm İtalya bugün atlı askerle doludur, para da eksik değil [...] Burada işler kılıçla hallolmaktadır. Karşınızda atlı ve kendi zırhlı yiğitler bulacaksınız.

Öte yandan burada devletler arasındaki ayrılıklar sizin işinize yarar. Ama Hıristiyan dünyasının kalbine yaklaşırsanız tüm Hıristiyanları karşınızda birleşmiş bulacaksınız, istila halinde tüm Hıristiyanlar kendi aralarındaki düşmanlığı

unutup ortak düşmana karşı birleşecektir. Saldırınızı geri püskürtmek için tüm Hıristiyan dünyasının bir araya gelmesi, her ne kadar güç ise de mümkündür.

Sarayınızda İtalya'yı gezmiş, gücümüzü görmüş olanlar vardır, onlara sorup İtalya ile sizin kaynaklarınızı karşılaştırabilirsiniz. Bizim aramızdaki savaşların, sizin İtalya'ya girmenizi kolaylaştıracağını söyleyenler olabilir; fakat burada Hıristiyan olmayan birinin tebaası olmak isteyen bir kişi dahi bulamazsınız. Herkes Hıristiyan dini için ölmeye hazırdır. Atalarınızın Rumlarla yaptığını, burada göremeyeceksiniz, Rumlar karşı karşıya iki taraf oldular, aralarında iktidar için giriştikleri mücadelede Türkler bazen birine bazen ötekine yardım etti, sonunda her iki taraf bitap düştü, o zaman Türkler her iki tarafı ve ülkelerini hükümleri altına aldılar. İtalya'daki devletler böyle değildir, bir kısmı monarşi, bir kısmı cumhuriyettir. Mesela Venedik cumhuriyeti akılca ve paraca güçlüdür ve Hıristiyan dinine bağlıdır.

Din düşmanının İtalya'ya girmesine izin vermektense, onların ölümü seçeceklerine inanıyoruz. Komşuları yardım etmese bile, Venedik tek başına buna engel olur, zira denizde ve karada o derece güçlüdür. Yahut Floransa'nın haşmeti, gücü, zenginliği ve Hıristiyan dinine bağlılığı hakkında bir fikriniz var mı? Bu şehrin, başka dinden birilerine İtalya kapılarını açmaya izin verebileceğine inanabilir misiniz?

Başka büyük şehirler, birçok ünlü kişiler ve büyük önderler vardır bu memlekette. Sadece Sicilya krallığını zikredelim, gerçi halen iki rakip kral savaş halinde iseler de, hiçbiri sizin yardımınızla zafer elde etmek istemez, bu takdirde krallığı kaybetmeye razıdır. İkisinden biri yanınıza kaçarsa, tüm İtalya'nın nefreti üzerinde olur. Milano düküne gelince, ordusu mükemmeldir, krallarınkiyle eşit tutulur. Modena ve Cenova da kuvvetçe küçük sayılmaz. Savoie düküne gelince o da küçümsenemez, İtalya da güçlü bir prenslik sayılır. Mantua margravlığı ve daha birçoğu için, İtalya'nın dinsizlerce çiğnendiğini görmek onları her şeyden ziyade rahatsız eder. Kendimizden, Roma Kilisesi'ne ait eyaletlerden söz etmeyeceğiz, zira sizce malûmdur. Bütün amacımız, Hazret-i İsa efendimizin dinini korumak ve yaymaktır.

I. Bölüm Üzerinde Yorum

Bölümün başında, Fâtih'ten önerilenleri dikkatle okuyup tartması ve karar vermesi isteniyor. Papa Hıristiyan etiğiyle yaklaşım yapıyor, diyor ki size, şahsınıza kinle yaklaşmıyoruz, hareket tarzı-

nıza, savaşa karşıyız. İncil'in istediği gibi, size doğru yolu göstermek istiyoruz. Sizi savaşa ve istilaya teşvik edenlere kulak vermeyin.

a) Bu ifadeler, Papa'nın gerçekten Fâtih'e hitap ettiğini gösterse gerektir.

b) İkinci tema, İtalya'yı fethetmenin güçlüğünü gösterme çabasıdır. Şimdiye kadar kılıçla yaptığınız başarılar size İtalya hakkında yanlış bir güven vermemeli. İtalya her bakımdan çok güçlüdür, dinine bağlıdır. İslâm egemenliği karşısında birleşir ve savaşır. Papa bu nokta üzerinde ısrarla durmakta. İddia açıkça İtalya'yı fetih düşüncesinden Fâtih'i caydırmak için söylenmiştir. Zira İstanbul'un fethinden sonra Fâtih'in İtalya'yı fethetme emelinde olduğu yaygın bir söylentiydi.

II. Bölüm

Papa yukarıda belirtilen noktaları, mutlaka iyi araştırınız dedikten sonra dininiz İslâmiyete bağlı olduğunuz sürece, Hıristiyanlara galebe çalmanız mümkün değildir diyor ve devam ediyor:

> Şimdiye dek birçok Hıristiyan toplumu hükmünüz altına almış olmanız dolayısıyla kalanların da öyle olacağına güveniyorsanız, yanılıyorsunuz. Zira o Hıristiyanlar yani Ermeniler, Ya'kubîler, Mârûnîler hata içindedirler. İncil'deki gerçek yolunda yürümeyenlerdir. Rumlar dahi Floransa Konsili (1439) kararlarını hâlâ kabul etmediler, hatalı yoldadırlar.[14] Belki birkaç Hıristiyan, çaresizlikten istemeyerek, size itaat gösteriyor. İtalya'nın güçlü şehirleri sizin ordularınız karşısında asla boyun eğmeyecektir. Yakınlarda Belgrad'da göğüslerinde haç taşıyan az sayıda insan sizin ordularınızı diz çöktürmediler mi? [Fâtih'in Belgrad Kuşatması 1456'dadır.][15]
>
> Bu nedenle, size bu mektubu yazmaya bizi sevk eden esas noktaya geliyoruz, yani hem şan ve şerefi hem öbür dünyada kurtuluşunuzu güvence altına alabilmeniz nasıl mümkündür; bunun için aşağıda söylenen birkaç şeyi dikkatle dinleyiniz. Eğer Hıristiyanlar üzerinde otoritenizi kurmak ve adınızı alabildiğince şanlı kılmak istiyorsanız para, silah, ordulara veya donanmalara muhtaç değilsiniz. Ufacık bir şey sizi günümüzde yaşayan insanların en güçlü ve şanlısı yapabilir. Bu birkaç damla suyla vaftiz olmaktır; bu sizi Hıristiyan ibadetlerine ve İncil'deki inanca götürmeye yeter. Şayet, bunu kabul ederseniz, dünyada şan

u şeref ve güç bakımından sizi geçebilecek başka bir hükümdar olmayacaktır. Sizi, Rumların ve Doğu [Roma İmparatorluğunun] hükümdarı olarak tanıyacağız. Halen zor gücüyle ve haksız olarak elde tuttuğunuz şeye haklı olarak sahip olacaksınız.

II. Bölüm Üzerine Yorum

Mektubun tarih bakımından belki en ilginç kısmı bu bölümdür.

a) Burada açıkça Fâtih'e şu öneri yapılmaktadır: Gerçekten Doğu Roma imparatoru olmak, Hıristiyan dünyası üzerinde egemenliğinizi kabul ettirmek istiyorsanız, Latin Hıristiyanlığını kabul ettiğinizi ilan etmelisiniz. İslâmiyetten ve Ortodoks Hıristiyanlığı benimsemekten vazgeçmelisiniz. Pius II, Fâtih'in Sholarius'u (Gennadius II) resmen patriklik tahtına oturtup tanıdığını biliyor ve Doğu Kilisesi'nin 1439 Floransa konsilinde Roma'daki papanın otoritesini kabul ettiğini özenle belirtiyor.

b) Rumlar ve öteki Hıristiyan cemaatler Fâtih'in otoritesini zor altında tanımışlardır. İtalya'ya gelirse buradaki Katolik Hıristiyanlar çarpışacak, Fâtih'in otoritesini kesinlikle kabul etmeyecekler, onu püskürteceklerdir (Ona Katolik Haçlıların Belgrad önündeki zaferini hatırlatır. Ortalıkta dolaşan söylentilerin etkisiyle, Fâtih'in İtalya'yı istila etmesi ihtimalini daima hatırda tutar). Sonuçta, Hıristiyanlar üzerinde meşrû egemenlik ancak İslâmiyeti bırakmak ve Roma papasının temsil ettiği Katolik Hıristiyanlığı tanımakla mümkündür, iddiası üzerinde durmakta.

Özetle Fâtih'i İtalya'yı istilaya girişmesi olasılığına karşı uyarıyor ve ona papalık otoritesini tanıyarak Katolik kilisesine katılmasını öneriyor. Meşrû imparatorluğunun ancak bu yolla mümkün olduğunu vurguluyor. Papa Avrupa'da genel bir Haçlı ordusu toplayarak harekete geçirmenin imkânsızlığını görmüş[16] ve bir bakıma Fâtih'in imparatorluk siyasetine uygun bir çözüm şekli olarak böyle bir plan düşünmüştür.

Fâtih *Kayser-i Rûm* unvanını benimseyerek, Rum Ortodoks patrikliği makamına da kendi beratıyla bir patrik seçerek açıkça Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu mirasına sahip çıkıyordu.

Batıda bu iyi biliniyordu. Fâtih'in Hüseyin Baykara'ya gönderdiği elçisi Kirmânî, "Benim sultanım kayserlerin altın tahtı üzerinde oturuyor" demiştir. Fâtih papanın önerisini kabul ederse, onun patrik üzerindeki otoritesini de tanımış olacaktı.

III. Bölüm

Papa Avrupa'da savaşların hüküm sürmekte olduğunu tespit ediyor, önceleri İsa dinine (Papa otoritesine) bağlılık sonucu böyle bir durum ortaya çıkmıyordu diyor. Türkle savaşın anlamı başkadır:

> Türk egemen olduğunda dinini, özgürlüğünü ve yaşam tarzını kaybedersin[17] ... Esir düşenlerin çoğu dinini değiştirmeye zorlanır ... Şayet Hıristiyanlığı kabul edersen, bütün bu aykırı davranışlar son bulacak ve evrensel barış gelecektir. Niye korkuyorsun, neden vaftiz olmaktan kaçıyorsun?
>
> Evet, sarayındaki Türkler seni korkutacaklar, diyecekler ki, "Bir Türk dinini bırakırsa artık Türk değildir, her şeyi kaybedip yalnız kalacaksın." Ama sana destek olacaklar da çıkacak, zira hizmetinde olanlardan birçoğu Hıristiyan olarak doğmuşlardır... Hıristiyanlardan nefret etmezler, onlar sana, şahsına bağlıdır. Onları orduların ve vilayetlerin başına getir, karar verme zamanında her şey hazırdır. Rum, Ermeni tebaa da kendi dinlerinin senin tarafından kabul edildiğini görünce, ileriye daha büyük bir umutla bakacaklar, cizye vergisinden ve her gün karşılaştıkları zulümlerden kurtulacaklar.[18]

Papaya göre, Hıristiyanların yaşam koşulları son derece kötüdür. Çocukları devşirme yoluyla alınmakta, İslâmiyete sokulmaktadır; kötü muamele gören insan bunları yapana sevgi duyamaz. (Ey Sultan Muhammed) "Hıristiyan olursan, onlar sana sevgiyle bağlanır. Onların sayısı çoktur ve dinlerine bağlıdırlar. Akıllıca hareket edersen, Türkler tarafından da bir isyan olmaz, sana uyarlar." Papa bundan sonra Hıristiyanlığı kabul eden pagan hükümdarlardan örnekler sıralar. Franklar, Macarlar, Gotlar vb. papaya göre en iyi örnek de, Büyük Konstantin'dir (306-337). Herkes karşı gelirken o Hıristiyanlığı kabul etti, diye vurgular; Fâtih için güzel bir misal saydığı Konstantin'in başarıları üzerinde durur.

İşte Hıristiyan olursan, Büyük Konstantin örneğindeki her şey seni bekliyor. Türkler de seninle beraber vaftiz olacaklardır. Hükmün herhangi birinden daha yüce olacaktır. Milletler, Rumca, Latince ve barbar dillerinde hep seni öveceklerdir. Hiçbir fânî şan u şeref ve güç bakımından senin üstünde olmayacaktır. Şimdiki kudret ve şöhretin geçicidir... Bu dünyada her şey geçicidir.

Papa bir hümanist olarak, kadîm felsefelerden geçici olmayan idealleri özetler. "Gelecek imandadır. İnsanlığın son umudu her şeyi Allah rızası için yapmaktır. Bu bakımdan biz Hıristiyanlarla siz Müslümanlar arasında bir ayrılık yoktur."

III. Bölüm Üzerine Yorum

En başta, Avrupa'da devletler arasında ayrılık ve çatışma dolayısıyla Türke karşı ortak bir Haçlı ordusu örgütlemenin güçlüğünü belirtmesi önemlidir; böylece Papa onlar önünde Fâtih'e hitap etme ve bu mektubu yazma mecburiyetinde kaldığını işaret ediyor, kendini haklı çıkarmak istiyor. Bu cümleler ile papa kuşkusuz Avrupalı dindaşlarına da hitap etmekte, onların ödevden kaçmaları sonucu kendisinin Müslüman hükümdara başvurmak zorunda kaldığını kanıtlamak istemektedir. Bu satırlar, mektubun aslında Avrupalı Hıristiyanlara hitaben yazılmış olduğunu iddia edenlerin tezini güçlendirir. Papa Fâtih'i, Hıristiyan olursa, olası tehlikeler karşısında korkmaması için inandırma çabasındadır. Bu tehlikeler, saraydaki maiyetinin onu terk etmesi, ordunun ayaklanması, taht-tan indirilmesi, yerine başkasının getirilmesidir.

Papa buna karşılık ona sadık kalacakların az olmadığını iddia eder; bunların ilk grubu devşirmelerdir, kumandanlıkları onlara verirse duruma hâkim olacağını öne sürer. İkincisi Rum ve Ermeni tebaanın onun kendileri gibi Hıristiyan olduğunu görünce, asi Türklere karşı Fâtih'in yanında yer alacağını, dolayısıyla hiçbir şekilde yalnız kalmayacağını iddia eder. Papanın üzerinde durduğu bu ayrıntılar, gerçekten Fâtih'e de hitap ettiğini gösterir.

Papa tarihte Hıristiyanlığı kabul etmiş ve büyük mevkiler kazanmış hükümdarları, özellikle Büyük Konstantin örneğini ana-

rak, Fâtih'i cesaretlendirme çabasına devam eder. Romalılar nasıl Konstantin'in arkasından Hıristiyanlığı kabul etmişlerse, Türklerin de onun arkasından Hıristiyanlığı kabul edeceğini iddia eder. Bu noktada Pius, ilk tahminleriyle çelişki halindedir. Hıristiyan olan Romalıların aksine Türklerin, hatta Müslüman olmuş devşirmelerin Hıristiyanlığa dönmeyeceklerini bilememektedir.

IV-XVIII. Bölümler

Papa Osmanlı sultanına, "Ruhunu ebedî, uhrevî kurtuluşa eriştirme yolunun Hıristiyanlıkta olduğunu" kanıtlamak için İslâmiyet karşısında Hıristiyanlığı açıklayarak teolojik konulara geçer. Fâtih'e neden İslâmiyeti bırakıp Hıristiyanlığı seçmesi gerektiğini ispat için Hıristiyanlığın İslâm karşısında yegâne gerçek din olduğunu göstermeye çalışır, bu bölümlerde Ortaçağ'dan beri Hıristiyanlığın İslâma karşı sürüp gelen savunma noktalarını ayrıntılarıyla ele alır.

Mektup şeklindeki bu risâleyi inceleyen bir kısım modern yazarlar, tam bir hümanist olan papanın *Epistola*'yı klasik belâgat (*rhetoric*) kurallarını izleyerek yazdığı bir edebi deneme sayarlar. Rönesans döneminde bu tarz mektup şeklinde denemeler çoktur.[19]

Daha önce Müslüman hükümdarlara bu tarzda yazılmış mektuplar bilinir.[20] İlginç bir belge Papa III. Alexander tarafından Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'a (1156-1192) gönderilmiş 1179 tarihli mektuptur. Sultanı Hıristiyanlığa çağıran bu mektup, gerçekten muhatabına gönderilmiştir ve ona Hıristiyanlığın esaslarını anlatmaktadır.[21] Bu mektup Fâtih'e gönderilen mektupla kıyaslanabilir. Kılıç Arslan, Bizans İmparatoru I. Manuel'e karşı kazandığı Myriokephalon (Eylül 1176) zaferi üzerine Doğu'da ve Batı'da büyük şöhret sahibi olmuştu.[22] Selçuklu idaresi altında Latin tüccâr ve askerler bulunduğundan papalar Doğu'ya misyonerler gönderiyordu, bunlar "eyi karşılanmakta" idiler. İlişkilerin iyi veya kötü oluşuna göre sultanların Latin Hıristiyanlara muamelesi iyi veya kötü olabiliyordu.[23] Öte taraftan, Papa III. Innocentus, Doğu kilisesiyle Şizma'ya son vermeye kararlı idi. Papalar, "Bizans

devletinin ortadan kaldırılmasıyla Rumların papanın üstünlüğünü tanıyacaklarını ummakta idiler".[24] Papalığın şizmatik Bizans'a karşı siyasette Konya Selçuklularını müttefik görmeleri doğaldır (1192-1196, 1205-1211). Mektubu kaleme alan Petrus Blesensis başlıca *teslis* yani *peder, oğul ve kutsal ruh* birliği üzerinde durur. Petrus Blesensis'in Müslüman muhatabı için üzerinde durduğu başka bir nokta, İsâ'nın bir bâkireden, Meryem'den doğmuş olduğu inancıdır [Sultan Orhan (1324-1362) zamanı Gregorios Palamas ile İslâm ve Hıristiyanlık tartışmasında Müslüman taraf aynı konuları gündeme getirmişlerdir, bkz. önceki bölüm]. Görülüyor ki papalığın bir Türk hükümdarını siyasî amaçla Hıristiyanlığa daveti tarihte başka misallerle bilinmektedir. Bu girişimle papalık dinsel kaygılardan ziyade siyasî kazançların peşindedir. Fâtih misalinde bu siyasî hedef çok daha önemliydi. Dolayısıyla soruya dinî açıdan ziyade tarihî açıdan yaklaşmak gerekir.

Pius'un mektubunda, daha önce aynı konudaki risâlelerde olduğu gibi, belli teolojik temaların (tek Allah, ruhun ölmezliği vb) tespit edilmekte olduğunu görmekteyiz. Bu gözlemler, kuşkusuz İslâmdan Hıristiyanlığa geçişin zor olmadığını vurgulama amacını gütmektedir. Papa Pius der ki, "temel inançlarda Hıristiyanlık ve İslâm farklı değildir," ve ilave eder "yazık ki sizin gibi mükemmel bir insan, efendimiz İsa yolunda yürümüyor, onun ilahî emirlerinden habersiz, onun kararlarına uygun bir yaşam sürmüyorsunuz... Sizin bilinçli olarak yanlış yolda yürüdüğünüze inanmıyor, sizin iyi bir tabiat sahibi olduğunuza inanıyorum".

Papa İskit neslinden geldiklerine inandığı Türkleri, öteki Müslüman kavimlerden cesaret ve yiğitlikte üstün gördüğünü belirtir ve Fâtih kendi kavmiyle beraber Hıristiyanlığı kabul ederse, imparatorluğa namzeddir, diye mektubu bitirir.

II. Pius'un *Eptistolam*'yı yazmasından çeyrek asır kadar sonra, Fâtih'in oğlu Cem Sultan Avrupa'daki tutsaklığının 1489-94 arasındaki son dönemini Papa VIII. Innocentus'un yanında geçirirken, papa ona Hıristiyan olması önerisinde bulunmuştur. Cem'in yanındaki biri tarafından yazılan biyografisinde olay şöyle anlatılır:[25]

Merhum [Cem] ahyânen [zaman zaman] Roma'da olan Hıristiyan fukarasına sadaka ihsân eylerdi. Küffâr onu göricek merhûmun Hıristiyan, yani Nasarâ dinine meyli var deyü zann-i bâtıl eylemişler. Bir gün papa esnâ-yı kelâmda merhumun muvâcehesine fukarâya muhabbeti olduğun tahsin idüp merhûmu kendi dinine davet edip eydür ki [der ki], "Mısır'dan oğlunu getür, oğluna kardinallik virelüm, bizim dinimize dönün", deyicek merhûma gayret ve rikkat galebe idüb hüngür ağladı. Eyitti: "Şol günlere kaldık ki bizi dine dahî dâvet eylersiz; ben sizden; Mısır yolun isterdim, siz bana bâtıl yol mu gösterirsiz, bilürsiz, hôd kişiye kendi dininden gayrısı bâtıldır; îtikadımca şimdi Muhhamed dini hakken siz hiç dininizden dönüp Muhammed [...] girebilir misiz, imdi *kardinallik ve papalık* değil, cem'î dünyanın saltanatın virseler ben dinimden dönmezem". Bunun üzerine Cem Sultan'dan özür dileyip dairesine gönderdiler.

Kanunî Sultan Süleyman ve Martin Luther*

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde Kanunî Süleyman'a arz edilen bir Osmanlı casus raporu (no: E. 7671)[1] Martin Luther ve onun imparatora karşı mücadelesi hakkında sultana bilgi vermektedir. Rapora göre "Fra Martin Lutero nam bir bey kendüden bir din peyda edüp İspanya mel'ûnun âyin-i bâtısında muhalefet edüp otuz bin mikdarı asker cem' edüp" Bazilya'ya yakın San Borgo'da İspanyollarla savaşmış.

Raporda verilen öbür bilgiler arasında, Andrea Doria'nın Ceneviz limanından hareketle Fas tarafında Hayreddin Reis donanması üzerine gittiği, Fransa'nın Marçilya (Marsilya) limanından 12 kadırgayla denize açıldığı, Malta'dan "Megali Mastura"nın (şövalyelerin büyük üstadı) yedi kadırga ve bir kayığının denize açıldığı, İspanya kralının (İmparator Şarlken) bir ordusunun (iki bin atlı ve on bin yaya askeri) Milano dukasına ait Lombardia'da bulunduğu haberi vardır. Rapora göre bu kuvvet, Osmanlı tarafından Pulya'ya (Güney-İtalya'da Apulia) bir hareket vaki olursa, oraya yardıma gitmek üzere bekliyormuş; İspanya kralı, yanında sekiz

---

* H. İnalcık, *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: NTV Yayınları, 2015, s. 177-181.

bin askeri ile Beç'de (Viyana) durumu gözetliyormuş. İmparatorun bundan başka askeri yokmuş. İspanya kralı, Milano beyinden bir milyon flori alıp memleketini geri vermiş. Kral Venedik ile de barış yapmış. Venedik 200.000 altın İspanya'ya ve 100.000 altın Beç Beyi Ferandoş'a (Ferdinand) ödemiş. Tacir raporuna, "İmparator Franca ile sûretâ barışmıştır, amma beynlerinde adâvet zâyil olmamışdır [aralarındaki düşmanlık bitmemiştir]" haberini de ekliyor.

Özetle rapor Şarlken'in Milano, Venedik ve Fransa ile yaptığı barış (Fransa ile 1529 Cambrai Barışı) hakkında Osmanlı hükümetini aydınlatmakta, Şarlken'in Apulia'ya bir Osmanlı çıkarması veya Viyana üzerine bir saldırıya karşı Kuzey-İtalya'da askerini toplu halde tuttuğunu bildirmektedir.

1529'da Viyana Kuşatması'ndan İstanbul'a dönen Sultan Süleyman için bu bilgiler önemlidir. Raporu yazan tacir Dhuka'nın, bilgileri bir İtalyan aracıdan aktardığı, İtalya'ya ait oldukça doğru bilgi aldığı anlaşılıyor; fakat Almanya'ya ve Luther'e ait bilgiler yanlıştır. Luther'in imparator kuvvetleriyle "Bazilya" yakınında San Borgo denilen bir yerde çarpıştığına dair haber Isom-Verhaaren'e göre, Almanya'daki 1524-1526 köylü isyanlarıyla ilgili olabilir. Gerçekte 1529'da Alman Protestan prensleri, Süleyman'a karşı Ferdinand'a yardımı ilkin reddetmişlerse de, Osmanlıların Viyana kuşatması üzerine 1530 yazında Augusburg Dieti'nde Şarlken'e askerî yardım vaadinde bulunmak zorunda kalmışlardır.[2]

Ertesi yıl, 1531'de Protestanlar, Schmalkalde Ligası ile imparatora karşı düşmanca bir cephe kurmuşlar fakat o zaman bir savaş olmamıştır. Raporda sözü geçen çarpışma, İsviçre Basel'deki (belgede Bazilya) olaylarla ilişkilidir. Orada dinî reform yanlıları, şehirdeki tasvirleri tahrip etmişler, şehre egemen olmuşlar, Alman Protestan prensleri ve Fransa ile ittifak yapmışlardır (1529 Şubat). Buna karşı 1530'da İsviçre Katolik kantonları, Viyana'da Ferdinand'la ittifak aramışlardır.

İsviçre'de reformcular, 1531'de Ulrich Zwingli komutanlığında bir ordu kurup Katoliklere karşı savaş vermiştir. İşte bütün bu olaylar raporda Luther'e atfedilmiştir. Dhuka üç yıl Avrupa'da kalmış olduğuna göre, rapora giren bilgiler 1529-1531 yıllarına ait

olup, Draç'taki Osmanlı devlet ajanının raporunda karışık biçimde anlatılmış olmalı.[3] Tabii Osmanlılar, İsviçre'de ve Almanya'da Ferdinand'a karşı bu hareketleri yakın ilgiyle karşılamış olmalıdır. Osmanlı sarayının daha bu tarihlerde Protestan hareketlerinin önemini kavramış ve ilgi göstermiş olması kayda değer. Almanya'da Protestan prensler de imparator ve Ferdinand'a karşı dirençlerinde, Osmanlı baskısının kendilerine yararını daha 1529'da fark ettiler.[4] Bu dönem tarihçileri, Avrupa'da Protestan hareketinin Osmanlıların ilerlemelerine yardım ettiği, Habsburglar üzerinde Osmanlı baskısının da Protestanlığın yayılıp yerleşmesinde kesin bir rol oynadığı olgusu üzerinde birleşirler.[5]

1540'a doğru Habsburgların üstün gücü karşısında, Osmanlı himayesindeki Macaristan ile Transilvanya'da Jan Zapolya, Fransa kralı, Almanya'da Protestan prensler, birbirleriyle temas halindeydi. Bu hükümdarlar Osmanlılara bir denge-güç (*countenveight*) gözüyle bakıyorlardı.[6] İmparator Almanya'dan askerî yardım almadan Osmanlılarla baş edemezdi. O, bunun için ilk kez 1532 yazında, Nürnberg'de Luthercilerle bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. İmparator bundan sonra Osmanlı baskısı altında sekiz kez Protestanlara ödün vermiştir. Almanya'da "Türk korkusu" (*Türkenfurcht*) bir gerçekti; bir Osmanlı istilası, yakın bir tehlike olarak hissediliyordu. Öyle ki tehlikeye karşı *Türk çanı* (*Türckenglocken*) ve *Türk vergisi* ihdas olundu. İlk gazete de (*Newe Zeitung*) 1502'de Türklere ait haberler için çıktı. Anonim *Türcken pluclein* risâlesinde yazar şöyle diyordu:[7] "Hıristiyan dünyası için kudretli sultana boyun eğmek ve haraç ödemek en iyi yoldur, adaletle ve âlicenaplıkla bizi idare etmesine güvenebiliriz".

Batı'da Luthercilik üzerinde İslâmiyetin etkisi bile ileri sürülmüştür. Paul Anderbach onu, ibadet özgürlüğü, imanın bireysel niteliği vb yakınlıklar dolayısıyla bir çeşit İslâmiyet saymıştır.[8] Macaristan'da yayılan *Unitarianist* inancında, teslise karşı tek Tanrı düşüncesi egemendir. Luther 1530'da yazdığı *Libellus de ritu et moribus Turcorum* adlı risâlesinde Türkleri Hıristiyanlarla karşılaştırıp onların alçakgönüllülük, sade bir hayat sürmek ve şerefe önem vermek gibi faziletlere sahip olduklarını kabul eder (Luther,

Kur'an'ı çevirisinden okumuş ve İslâmiyetin doğru bir din olmadığını ispata çalışmıştır). Luther, bugün tarihçilerin kabul ettikleri bir noktayı da belirterek, "Doğu-Avrupa'da köylünün yaşam koşulları o kadar kötüdür ki, onlar bazen Türkleri kurtarıcı gibi karşılamışlardır" demiştir. Transilvanya köylüsünün efendilerine karşı 1437-1438'de isyanları sırasında, II. Murad'ın kuvvetleri bu memleketi istila etmiş, bir dirençle karşılaşmamıştı. Salzburg ve Würzburg'dan birçok köylünün Türk tarafına kaçtığı, birçok Alman askerinin Osmanlı ordusuna katıldığı biliniyor.[9] Sultan Süleyman, bir elçiden Luther hakkında bilgi istemiş ve kendisinin ona lütufkâr bir efendi olabileceğini söylemiş. Bu konuşma Luther'e aktarıldığı zaman Luther haç çıkarıp, "Allah beni böyle lütufkâr bir efendiden korusun" demiştir (*Tischreden*, II, s. 508). Çağın ne kadar değiştiğine işaret eden bir nokta şudur: Luther Türklere karşı papanın kutsal savaşını (*bellum sanctum*) onaylamıyor ve Türk saldırılarını, Hıristiyanlara Tanrı'nın cezası doğal afetlere benzetiyordu. Önceleri, "Türk'e karşı direnme Tanrı'nın iradesine karşı gelmektir" diyordu. Almanya'da birçokları, Türklere karşı savaşın bir din savaşı olmasını onaylamıyor, papanın İtalya'da kendi siyasî çıkarlarını yürütmek için Şarlken'i Türklere karşı Haçlı seferine kışkırttığı söyleniyordu.[10] Luther'in sağ kolu Melanchton, 1559'da İstanbul patriki ile temasa geçmiş, sultana tâbi bu din adamıyla dinî anlaşma aramıştır.[11]

Osmanlılar Luther'in ve Luthercilerin mücadelelerini ilgiyle izlemekteydiler. Kayda değer ki Avrupa'da Protestanlığın yayılışı, köylü isyanlarının yayılışı dönemidir. Luther'in yansıttığı gibi Osmanlıların köylülere iyi davrandığı propagandası Batı'da hayli uzaklara gitmiş olmalı. Luther Avrupa'da Osmanlı baskısını, papaya karşı kendi mücadelesi çerçevesinde ele alıyor; fakat aslında bir Alman ve Hıristiyan olarak Türklere karşı mücadeleyi ve Hıristiyanlar arasında birliği bir ölüm kalım sorunu olarak algılıyordu. Luther Türklere karşı direnme üzerine üç risâle yazmıştır. Türk ona göre "şeytanın hizmetkârı"dır. Alman keşişinin eskatolojisinde Türk, deccal olarak tasvir olunmaktadır. 1529 Viyana Kuşatması, Luther üzerinde derin bir kaygı yaratmıştır.

Erasmus'a yazdığı mektuplarda, Avrupa devletlerinin aralarındaki savaşlara son verip Türklere karşı birlik olmalarını öğütler; Almanlar imparatorun yardımına koşmalıdır.

Öte yandan Protestanlık, Osmanlıların egemen olduğu bölgelerde himaye görüyor ve hızla yayılıyordu. Luther daha sağken Lutherci vaizler, akın akın Osmanlı Macaristanı'na gidiyor ve yeni mezhep köylüler arasında hızla yayılıyordu. Katoliklerin Protestanlara karşı kini o kadar derindi ki onların Hıristiyanlık için Türklerden daha kötü oldukları söyleniyordu. Zamanla Transilvanya, en radikal Unitarianist Protestanlığının merkezi durumuna geldi ve Erdel prensleri Bethlen Gábor (1613-1629) ve I. Rakoczi (1630-1648) Otuz Yıl Savaşları'nda (1618-1648) Katoliklere karşı Protestan cephesinde önemli rol oynadılar. Habsburg egemenliğine karşı Protestanların ayaklanması niteliğindeki bu mücadele, Osmanlı gücünün düşüş dönemine (1617-1656) rastladığından Osmanlı Devleti için bir nimet olmuştur.[12]

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Döneminde Bir Dinî Tartışma (1662)*

Fâtih'ten beri İstanbul nüfusunun önemli bir bölümünün Ortodoks Rumlardan oluştuğu ve patrikin Osmanlı idare hiyerarşisinde önemli mevkii göz önüne alınırsa, İslâm-Hıristiyanlık tartışmaları her zaman hararetli bir atmosferde devam edegelmiştir. Bu bakımdan kayıtlara geçmiş bir örnek olarak Vanî Efendi'yle Panayiotakis Nikusios söyleşisi ilginçtir.[1] IV. Mehmed (1648-1687) huzurunda 1662'de yapılan tartışma ve bu tartışmanın metni dönem düşünürleri tarafından yakın ilgi görmüştür. Osmanlı kültürüne vâkıf Voyvoda Demetrius Kantemir tartışmanın "çok yaygın olduğuna" işaret eder ve sultan IV. Mehmed'in veziriâzam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Nikusios'u koruması altına aldığını kaydeder. Vanî Efendi, Nikusios'un idamını istediği halde sultan onu himaye etmiştir. D. Kantemir[2] *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküşü* başlıklı eserinde der ki, Hıristiyanların tezini benimseyen Molla Kâbız'ın idamından ve bu çeşit tartışmaların yasaklanmasından beri ilk kez bu konuda bir tartışmaya IV. Mehmed ve Veziriâzam Köprülü Fazıl Ahmed tarafından izin verilmiştir.[3]

---

* H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye* III, s.107-110.

Mutaassıp Kadızâdelilerden olan Vanî Efendi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın himayesi altında IV. Mehmed'in şeyhi oldu. Kadızâdeli olarak sûfî tarikatlara şiddetle karşı olup onların açıktan zikr ve sema' ayinlerini yasakladı (1665).[4] İlginç bir gelişme şudur: 1664'te İstanbul'daki veba salgınına karşı Hıristiyanların topluca duaya çıkması kararlaştırılmış, Vanî Efendi buna karşı çıkmıştır. 1683'te Viyana önünde bozgundan sonra Hıristiyanların topluca duaya çıkmasına izin verildiğini biliyoruz.[5] Nikusios'a gelince Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi öğrendiği kaydedilmiştir. İtalya'da bulunmuş ve Batı kültür kaynaklarıyla tanışmıştı. Sonra İstanbul'da elçilerin hizmetinde tercümanlık hizmetinde bulundu. Osmanlı Divân-i Hümâyunu'nda tercümanlık yaptı. Osmanlı Devleti idaresineki bu hizmetleri, Vanî Efendi'nin hışmından kurtulmasında kuşkusuz rol oynamıştır.[6]

Veziriâzam Fazıl Ahmed Paşa Girit'te Katolik Venedik idaresine son verip adayı imparatorluğun bir vilayeti haline getirdi (1669). Girit'te Ortodoks kilisesinin yeniden örgütlenmesinde Nikusios başlıca rol oynadı. Kilisesinin yeniden inşasında kendisine geniş yetkiler verildi. Bu bağımsız faaliyeti, İstanbul patriki ile arasını açtı. Divân tercümanlığı onun kuşkusuz Osmanlı idarî makamlarıyla yakınlığına yardım etmiş olmalı. Nikusios Fazıl Ahmed Paşa'nın himayesi altında idi. Gizli ilimler ve müneccimlik bilgisi, Osmanlılar nezdinde nüfuzunu artırmış olmalı. Keşiflerinde Kur'an'ı da kullanmaktadır. Nüfuzu sayesinde Kudüs'te kutsal yerlerin sahipliğini Ortodoks kilisesine sağladı. Kudüs patriki, Nikusios'u, "Doğu'nun ve Batı'nın imparatorluklarının bilge ve mütedeyyin Ortodoks tercümanı" diye tanımlamıştı. Devlet içindeki mevkii dolayısıyla Nikusios manastırların onarımı işlerine de yardım etmiştir. Kendisi, ölümünde (22 Eylül 1673) Heybeliada'daki bir manastıra defnedildi.

Nikusios-Vanî Efendi söyleşisi şöyle kararlaştırılmıştır: 1662 Temmuz'unda veziriâzam Fazıl Ahmed Paşa[7] Eyüp'te Ebussuûd sarayında kaldı, büyük kütüphanede saklı iki küre üzerindeki daireler vesaire hakkında bilgi almak istedi. Vanî Efendi'nin açıklamaları yetmedi. Veziriâzam tercüman Nikusios'un çağırıl-

masını istedi. Vezir, Kopernikus sistemine göre yapılmış bu küreleri sarayına götürdü. Yanındakiler Nikusios'un İslâm'a davet edilmesi fikrini ortaya attılar, Vanî Efendi, onu bir saatte ikna edip Müslüman yapacağını söyledi. Veziriâzam güldü ve dedi ki: "Vanî bunu basit bir görev sanma, geçmişte pek çokları onu Türk [Müslüman] yapmaya uğraştı. Ben de denedim hatta babam da [Köprülü Mehmed Paşa] denedi, bir sonuç elde edemedik." Vanî atıldı: "Aklımda bazı konular ve sorular var. Ona soracağım, fikrimi kabul etmek zorunda kalacak ve ben de ona kolayca din değiştirteceğim."

İşte Vanî ve Nikusios'un arasındaki din tartışması böyle başladı. Vanî mutaassıp bir Kadızâdeli, P. Nikusios ile İtalya'da bulunmuş, son keşiflerinden ve Kopernikus heyetini tanımış, geniş kültür sahibi bir Rum'du. Aynı zamanda *kabala,* okült, sinekretik alanlarında geniş bilgi sahibiydi. O dönemde astroloji ve gizli ilimlere Osmanlı çevrelerinde büyük ilgi vardı.

Ahmed Paşa devlet hizmetindeki bu tercümanın kehânetlerine inanıyordu. Küreler dolayısıyla toplantı Hıristiyanlık-İslâm arasında bir tartışma halini aldı. Osmanlı çevreleri bu yeni astronomi hakkında, Kâtib Çelebi'nin tercüme eserleri sayesinde bilgi sahibiydi. T. Blau'nun (1596-1673) atlasını, 1688'de Hollanda elçisi Sultan IV. Mehmed'e sunmuştu.[8] Bilgin bir devlet adamı olan Fazıl Ahmed Paşa[9] sarayında belli başlı devlet adamları huzurunda toplantı üç gün sürdü. İlkin yeni astronomi üzerinde Nikusios'un verdiği bilgiler "dinleyiciler"i etkiledi:

Yeni astronomi üzerinde Nikusios'un açıklamaları iki gün devam etti. Üçüncü günkü toplantıya Rum-ili ve Anadolu kadıları ile Vanî Efendi geldi. Paşan ve Vanî Efendi, İslâm astronomisi kaynaklarını zikrederek Nikusios'la tartışmalar açtılar. Buna karşı Nikusios Kopernikus ve Tyco Brahe'nin yeni astronomi keşiflerini açıkladı. Çok ilginçtir, böylece İslâm klasik ilmiyle Avrupa'nın yeni devrimci ilmi bu toplantıda tartışma konusu oluyordu. Nikusios, Batlamyus (Ptolemaios) teorilerinin artık tamamıyla terk edilmiş olduğunu açıkladı. Kadim ve yeni astronomi üzerinde tartışma akabinde din meseleleri üzerinde yoğunlaştı.

Paşa ve Vanî'nin dinî konularda sorduklarıyla İslâm-Hıristiyanlık tartışması başladı. Sonuçta Vanî Efendi Hıristiyanlık dini üzerinde derin bilgi sahibi olduğunu gösterdi. Eski bir soru, peygamberlerin Hazret-i Muhammed'in resâletle geleceğine dair herhangi bir işaret olmaması noktası idi. Buna karşı İslâm bilginlerini izleyen Vanî Efendi, aslında bu müjdenin sonradan İncil'den çıkarılmış olduğunu savundu.

Köprülü zaman zaman tartışmalara katılarak İslâm peygamberlerinin bir adının Ahmed olduğunu, bunun İncil'deki Paraklitos anlamına geldiğini hatırlattı. Paraklitos hakkında Nikusios'un onun Kutsal Ruh olduğunu açıklaması, toplantıdakileri "pek mutsuz" etmiş ve gürültü çıkarmışlar.

Toplantıda daha üç konu tartışılmıştı: Peygamberin mucizeleri, Ayasofya ciheti, Allah'ın Sina'da gözükmesi. Bütün bu tartışmada önemli olan, dinî konuların serbestçe tartışılmış olmasıdır.

OVERVIEW

Islam in The Ottoman Empire*

The first Turkish peoples to convert en masse to Islam were the Bulghar Turks of the middle Volga region and the Turks under the Karakhanid dynasty in the area between Kashgar and Lake Balkash in Central Asia, in 921 and around 960 A.D. respectively. It was not a coincidence that these were the regions in the Turkish world where commerce and urban life were most developed, and Muslim caravan trade and merchant colonies had long flourished. As representatives of the then most civilized part of the world, these Muslim traders must have impressed the Turkish ruling class as conveyors not only of luxury goods but also of refined manners and high cultural values. What I am trying to say is that Turkish conversion to Islam was the result of a long process of acculturation before it took a definite and massive form with the formal decision of a ruler. In 921 the ruler of the Bulghars asked the Caliph Muqtadir for *'ulamâ* to teach the Bulghars Islam and for experts to build fortresses. The conversion decision of the Karakhanid ruler seems also to have had political implications since it entailed the conquest of Transoxiana from the Samanids who were known for their zeal in defending and expanding Islam among the steppe peoples beyond the Syr Darya river. The Karakhanid and Bulghar kingdoms were to become the

* This article was published in *Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970).

centers of the most sophisticated and orthodox forms of Islamic culture. As early as the eleventh century, important religious works in Arabic and literary works in Turkish were composed under the Karakhanids.

It was not, however, these Turks, Muslim Bulghars and Karakhanids who were destined to play a major role in the history of Islam, but the Oghuz-Turkmen tribes of the steppes beyond the Syr Darya and Khwarizm. These tribes were mostly Islamized through the *ghaza* activities of the Samanids and through religious propaganda from disciples of the Sufi orders. Like the Abbasid Caliphs before them the Samanids employed large numbers of Turks as mercenaries in their armies, and this practice became a most effective means of Islamization. Thus from the beginning, *ghaza*, holy war, and popular mysticism gave Turkish Islam its original and permanent features. The employment of steppe Turks (as slave warriors or mercenaries) by the Caliphs and the Sultans from the ninth century accelerated with the changing historical circumstances of the eleventh century. The growing demand for their services gave rise to a mass migration of the Oghuz tribes into Eastern Iran. Now, organized under their own chiefs as mercenary or raiding units, many of these Oghuz groups began to pursue their own interests and at the same time to identify themselves increasingly with Islam. Eventually, one of them, Toghril Beg, son of Seljuk, was able to unite under his leadership large bodies of Oghuz and to supplant the Ghaznavid Sultanate of Eastern Iran, a state founded by a Turkish slave-mercenary group dedicated to *ghaza* expeditions into the Indian sub-continent.

By bringing under his control the easternmost provinces of the Caliphate and delivering the Caliph of Baghdad from the domination of the heterodox Buyids, Toghril could lay claim to being the temporal power of the Caliphate and the protector of the true Islam. Indeed, under the Seljuks, the independent nature of the Sultanate, the formal embodiment of temporal power, became a fact of political life, thus inaugurating Turkish political supremacy that was to endure in the Islamic heartlands down to the twentieth century. The initial Turkish role in Islamic history continued to aim at unifying

and protecting Islam through continuous *ghaza*, holy war, against the initially successful counter-offensives of Christendom, both Byzantine and European, and at combating schismatic and heretical movements by organizing Islamic teaching in the madrasas and upholding universally adopted religious and cultural precepts. Most of the Turkish Muslim dynasties realized the necessity of achieving these policies in order to maintain their own rule in the Islamic word. That is, they sought legitimization through the espousal of the "right" cause. It has also been suggested that with the reestablishment of stable political power and military vigor, the Islamic society under Turkish rule was enabled not only to survive but even to experience a regeneration.

What is historically ascertained is that the Turks introduced and superimposed a new concept of state and law based on the twin elements of strong, independent state-power and political action for the public good. The traditions and beliefs current in the Turkish Empires of Central Asia supported the view that the state subsisted through the maintenance of the *törü* or *yasa*, a code of law laid down directly by the founding Qaghan. They thus identified political with legislative power. In Islam the Turkish dynasties endeavored to create an independent public law in support of their absolute political power. To this end they received the cooperation of Muslim legists who reconciled the new concept of state according to such Islamic principles as *maslaha*, public good, or *'urf*, custom. Under the Caliphate the same principles were invoked to accommodate the Caliph's administrative regulations, within Islamic law. Al-Mawardi, the famous Muslim jurist (died 1052) Justified the necessity of secular power, *kuwwa al-saltana*, and the Sultan's authority to make *qanuns*, as a means of ensuring the public good and of implementing the *shari'a*, the Islamic religious law itself. Now, with the Turkish dynasties, the concept of independent state law was greatly strengthened. In the states founded by the Turks in Central Asia, Iran, Anatolia and India, decrees issued by the rulers on matters of state organization, military affairs, taxes, land tenure, and penal law created a rich corpus of state law entirely independent of the

shari'a. In the same period the revival of the Iranian political traditions strengthened this trend. Since the first Turkish states in Islamic territory were founded in Iran, the native Iranian bureaucracy in Turkish service became instrumental in this. In fact this bureaucracy strove to revive the old Iranian traditions vis-a-vis the Caliphate and the *shari'a* Subsequently in the states founded by the Turks in the Islamic world, the conflict between state law and the *shari'a* overlaid a politico-social struggle among the bureaucracy, the 'ulamâ, and the ruling military class.

The Ottoman state, an offspring of the Seljuk Empire, appears to have gone farther than any previous Islamic state in asserting the independence of state affairs and public law vis-a-vis the religious law. Mehmed the Conqueror, the true founder of the Ottoman Empire and promoter of a centralized and absolutist imperial system, further strengthened the principle of the ruler's legislative authority. He was the first ruler in Islamic history to promulgate codes of law based exclusively on sultanic authority. A contemporary Ottoman historian, Tursun Beg, interpreted the "good order", *nizâm*, of this world as necessarily requiring the absolute coercive authority of the sultan and particularly the sultan's right to promulgate decrees of his own single will. But the early years of his successor, Bayezid II, saw a strong reaction by the upholders of the *shari'a* against the Conqueror's untrammeled legislative activity. Although Suleyman the Lawgiver was inclined to assert the *shari'a*'s s control over state law, it preserved its independence under him.

The Sultan's independent decision affected even the field of religious law. It was a long established practice in Islam that in case of a serious dissention among the religious authorities on certain legal points the ruler might, in public interest, in order to avoid rifts within the community, decree that the precepts of one specific *madhhab* (school of Islamic law) be followed. Thus under the Seljuks and the Ottomans it was made obligatory for the judges to the rules of the Hanafi School in their courts. Such a decision greatly affected the direction taken by later legal development and practice since the Hanafi School was characterized by its broader principles to allow the state

to introduce measures to cope, with newly arising problems. Let me give you an example. Abû Su'ûd, *Shaykh ul-Islam* of Suleyman the Lawgiver, regarded the use of money to establish a religious endowment entirely acceptable to the *shari'a*, whereas Mehmed Birgivi, his opponent, regarded it as utterly illegal on the basis of the opinions of other schools of law. Since the economic conditions encouraged money endowments and their abolition would destroy many already established charitable institutions, the state supported the *Shaykh ul-Islam* on his stand. Also it should be pointed out that reforms which proved to be of vital necessity for the existence of the Ottoman Empire, and, by interpretation, for the good order of the Islamic community, were to be introduced only under broad principles of the Hanafi School by the decision of the ruler. Thus it was no wonder that major modernization reform in modern Islam started and found its most radical implementation in the Ottoman Empire. Before taking up this point in more detail I would like to broach briefly on the rise of the ghaza movement and regeneration of the Caliphate with the foundation of the Ottoman Empire.

With the rise of the Seljuk Empire in the Middle East (comprising Iran, Iraq, Syria, and Palestine) a mass emigration of the Oghuz tribes from Central Asia into the Middle East started, a historic phenomenon of great importance entailing structural changes in the ethnic, social and political set-up of the region for subsequent centuries. Hastening to get rid of these nomads, the Seljuk administration drove them out to the borderland against the Byzantine Empire. As ghazis, warriors for Islam, on these frontiers they first penetrated inland as small raiding parties and then under able leaders, they were organized and conquered the whole of Asia Minor down to the Aegean Sea when in 1071 the Sultan of Seljuks defeated a Byzantine imperial army at Mantzikert. Highly mobile, the Oghuz now poured in growing numbers into Asia Minor from the East, occupying pasture lands in the Central Plateau and mountain ranges and providing a high military potential for further expansion and conquest. The Crusaders found Turkish Asia Minor difficult to pass through because of the fierce resistance of these Oghuz tribes.

First, principalities had emerged under the leaders of the conquests and finally an ousted branch of the Seljuk dynasty had been able to create there a sultanate on the model of the great Seljuk Empire in Iran. During the first decades of the thirteenth century, Seljuk Anatolia became a promised land in the Islamic world with its developing international trade, thriving cities, and highly sophisticated social and intellectual life. The greatest mystics of the Islamic world, Muhyiddin al-'Arabi and Jalaluddin Rumi found refuge in the Seljuk capital Konya. Now the warlike Oghuz Turkmen tribes were concentrated on the mountains of the frontier zone against surrounding Christian lands. When the Seljuk state in Anatolia was subdued by the Mongols in the middle of the thirteenth century these frontier Turkmens resisted them. Repressed in their struggle again and again by the Mongol forces they finally turned their efforts to conquer the Byzantine provinces in Western Anatolia. They eventually established with the aid of the military leaders and *'ulamâ* who joined them from flourishing small states in this frontier zone, and dedicated themselves to continuous ghaza activity in the Aegean and the Balkans. At the beginning the Ottoman state was simply one of these ghazi principalities. From the middle of the thirteenth century, the frontier Turkmens collaborated with the Mamluks of Egypt in a common effort to save Islam from the domination of the pagan Mongols. In actual fact it was the Mamluks and Turkmens of Anatolia which were to be considered in the Islamic world as representing the only military power capable to face the Mongol armies. Thus it was the Mongol threat, and then definitely more dangerous than the Crusades, that prepared the rise of the typically military states of the Mamluks and the Ottomans, dominant powers in the subsequent period of Islamic history later on. The Ottomans annexed the Muslim states in the region, including the Mamluks to form a common front now in the face of growing challenge of Christian Europe. It was mainly their ability to adopt modern war technology and to become a sea power that enabled the Ottomans to assume this tremendous task. This new Muslim empire was in the last analysis an achievement which Islamic culture, in its cre-

ativeness and adaptability made possible. On the other hand the Ottoman supremacy in the Islamic world sought its legitimization in the revival of the idea of a universal caliphate under a new form.

Now let me give some details on the complicated subject of the Ottoman Caliphate. According to one tradition, at a ceremony held in the Aya Sofya Mosque in Istanbul, the 'Abbasid Caliph al-Mutawakkil officially transferred to Sultan Selim, upon Selim's conquest of Egypt in 1517, all rights to the Great Caliphate. In fact, however, there is no contemporary record of Selim's receiving or claiming to receive the Caliphate from al-Mutawakkil. It seems that in order to support certain political goals, the tradition originated much later in the eighteenth century. In reality, Selim or his son Suleyman must not have felt that his claim to supremacy in the Islamic world required such a transfer of rights. However, what is historically established is that Selim then took the title of "servitor of the two Holy Sanctuaries" Mecca and Medina, the most exalted title at that time for a sultan claiming preeminence. In any case, the concept of the Caliphate at that time was different from what it was in classical Islam under the 'Abbasids.

In their studies on the Caliphate, Barthold and Arnold showed that the classical concept the Caliphate as formulated under the 'Abbasids of Baghdad, namely one *umma* (community) and the Caliph as commander of the faithful and as successor to the Prophet, radically changed in the thirteenth century, especially when the Mongol invasions left the Muslim world without a Caliph and partitioned, with an important part of the area ruled by pagan Mongol rulers. Subsequently some Sunni legists revised the theory of the Caliphate to say that the Caliphate had really only lasted for thirty years after the death of Muammad and that the Caliph need not be of the Quraysh, the Prophet's tribe. By the turn of the fourteenth century, Ibn Khaldun recognized that the function of Caliph could be assumed by the sultans of countries widely separated from one another. Thus the practice became widespread that any independent Muslim sovereign could assume the title *Khalifa* (Caliph). From the fourteenth century on the Ottoman Sultans, too, used the title *Khal-*

ifa to signify an independent Muslim ruler. In the reign of Suleyman the Lawgiver, however, the question was posed as to whether it was licit for the Ottoman Sultans to use the titles of *imam* and of Caliph of all the Muslims, in the absence of any lineal descent from the Prophet's tribe. According to Lutfi Pasha, Suleyman, as the effective ruler, (with God's help) of all Muslim lands from Central Europe to the Yemen, "is the *Imam of the Age* in fulfilment of the relevant stipulation relating to the maintenance of the Faith and guardianship of the homeland of Islam". This is reminiscent of Selim's previous invitation to the Shirvan-Shah to accept Selim's "Exalted Caliphate", *Khilafat-i 'Ulya* and to have his name mentioned in the Friday prayer in the Shirvan-Shah's lands on the grounds that Selim was the supreme Sultan who protected the pilgrimage routes and the holy places, Mecca and Medina. In other words, as the Ottoman Sultans considered it their task to defend the world of Islam and to protect the holy sanctuaries, both of which were matters of common Muslim concern, they claimed to hold the predominant position in Islam Although they did not descend from the Prophet's tribe, they maintained that God had chosen them for this task. In this fashion the new conception of the Caliphate came to be based on actual power and influence with God's support, and eventually served as a policy aimed at establishing Ottoman mastery over the world of Islam. The idea was obviously derived from the idea of holy war, the cornerstone of the Ottoman state itself. In the decline period, when the Empire lost its actual power and ability to protect other Muslim lands, the Sultans relied more on the theoretical conception of the Caliphate stressing their rights over all Muslims as universal Caliphs. This idea of universal Caliphate was employed for the last time during the First World War when the Ottoman Sultan and Caliph called all the Muslims to *jihad*, holy war, against the Allied powers.

A few words should be added here about Islam in the Ottoman Empire, particular Ottoman religious policy, and the spread of Islam. As a ghazi state owing its success completely to its espousal of the role of guardian of Islam, the Ottoman state paid special attention

to abiding by the stipulations of the religious law in all aspects of life. The state law too was considered as based on Islamic principles and in complete conformity with the religious law. Thus, in the first one and a half centuries of its history the vizirs in charge of state affairs and the organization of the newly conquered lands, were mostly of *'ulamâ* origin. *Kadis*, Muslim judges, could be promoted to become governors and vizirs during this period. The Sultans always showed great concern for justifying their conduct in terms of the *shari'a*. For example, in order to justify war against their Muslim rivals the Ottoman Sultans often demanded that muftis give *fetwas* (written opinions based on the religious authorities). The question was asked as to whether or not it was legal to fight Muslims who attacked the Ottomans and thereby prevented the ghazis from fulfilling their duty of holy war. In addition war against heretics was justified by religious authority. After the foundation of the Ottoman state with all the trappings of a typical Middle East state, the *Kizilbash*, Oghuz-Turkmen nomads or peasants who retained their own special organization and adhered to an extremist heretical order, remained on the Anatolian plateau and mountains as a large group alienated from the Ottoman state and society. When, in the sixteenth century, they gave their allegiance to the Safavid Shahs of Iran, they were held to be the most dangerous enemies of the Ottoman state and were mercilessly persecuted. On the basis of the religious law the Ottoman *'ulamâ* approved their suppression and even enslavement although according to Islamic law no Muslim can be enslaved. It was, indeed, the dangerous struggle against the *Kizilbash* sect on the one hand and the Ottomans' Caliphate's policies on the other that made the Ottoman Sultans, from Suleyman the Lawgiver onwards, increasingly concerned with the more stringent application of the religious law.

Parallel to these phenomena, popular fanaticism was heightened by a group of preachers, so called *faqihs* following to teachings of Mehmed Birgivi, who employed the teachings of the Hanbali School of Muslim jurisprudence to attack the various innovations introduced into Islam since the death of the Prophet. The *faqih* regarded

such practices as holding ceremonies to commemorate the dead or visiting tombs to seek aid from the deceased as contrary to authentic Islam. In their belief, mysticism, all non-Islamic sciences, and even Islamic theology were forms of blasphemy. At the same time they attacked the luxury and extravagance of the ruling classes and railed against the injustices and lax morals of the age. In 1656 in a scheme to suppress all dervish hospices in Istanbul, their efforts to strike religious heresy at its roots found considerable support among poor *madrasa* (Islamic theological college) students and humble tradesmen. At this point the high *'ulamâ* and the bureaucratic class in general opposed them and claimed that they undermined state and society and sowed dissent among the people. Finally, Köprülü Mehmed was able to quiet them and prevent civil war only by exiling the *faqihs* from Istanbul. The theoretical basis of the dissent was the question of "innovation", *bid'a* in Islam. Later on the contention would reemerge first as a militant religious movement of the Wahhabis of Arabia in the eighteenth century and as an intellectual- religious movement called *Salafiyya* against the innovations which were invading the Islamic society in the nineteenth century as a result of the acceleration of westernization.

The Ottomans not only considerably extended the realm of Islam into the Balkans and Central Europe while maintaining their position in the Mediterranean; they also caused the spread of the Muslim religion in the Balkans. According to the estimates made in the middle of the nineteenth century the population of European Turkey, then including Serbia, Bulgaria, Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Thessaly, Thrace, and the Islands was about 12 millions. One fourth of it, that is a population of three millions were Muslims, Anatolian Turks being 800.000 in this total. In 1878 when Turkey in Europe was reduced to Albania, Thessaly, Macedonia and Thrace there were 5 million and 356.000 inhabitants. Two millions and 601.000 or hardly more than half were Muslims and in this total Muslim Turks were 834.500.

In fact the Ottoman state followed an Islamization policy no more than any other Muslim state always remaining scrupulously

within the bounds of the Islamic *shari'a*. In their policy of rapid expansion, they readily granted the Islamic *aman*, amnesty to the submitted Christian populations, which guaranteed them –under the status of *dhimmis*– the protection of the Islamic state for their lives, property and freedom of cult. Only in case of open rebellion they exposed themselves once again to the harsh conditions which the *shari'a* stipulated for the enemies of Islam. Furthermore, desiring to make his capital the center of a universal empire, Mehmed the Conqueror officially recognized the autonomous religious administration of the non-Muslim communities by establishing the Greek Patriarchate, Armenian Patriarchate, and Jewish Grand Rabbinate in Istanbul. No mass Islamization by force is recorded in Ottoman history since the religion does not approve of it, Indeed, according to the *shari'a* even a slave cannot be forced to convert to Islam. However, as a socio-cultural process, Islamization was a continuous phenomenon in the Ottoman society. First of all it should be remembered that the non-Muslim *re'aya* always remained second class citizens in the Islamic society in spite of the guarantees of *dhimmi* status. Thus, in spite of the restrictions on dressing, riding etc. the non-Muslims sought to identify themselves with Muslims in their life style, in order to escape social discrimination. Of course Muslim-Ottoman culture also had an immense attraction and prestige among the subject nations, and even among Europeans who lived long enough amidst the Ottomans conversions were not rare.

The Ottomans, of course, encouraged conversions. For example, money was granted to help the converts dress as Muslims from a special fund called *nev-Muslim akchasi*, the fund for new Muslims, at the imperial council. The new convert was led in ceremony on a horse along the streets of the city to receive the joyous congratulations of his fellow Muslims. The most widespread social factor leading to conversion was the marriage of Muslim men to non-Muslim women. In Islamic law there was no stipulation against marrying a non-Muslim female who, in fact, was permitted to continue the practice of her faith even though married to a Muslim. Murad II's wife, Mara Sultan, daughter of the Serbian despot, had her special

place of worship in the Palace and remained a Christian until her death. The custom had found particular favor among the Ottomans since the time of the frontier ghazis. The *Kadi* records of the newly conquered lands bear testimony of its widespread practice frequently followed by the woman's conversion.

Enrollment in the military organizations and Palace services of Christian boys of the so-called *devshirme*, levy boys, was the principal state institution in which one can detect "forced" Islamization. It was argued that Christians converted after the descent of the Koran were not entitled to the status of *dhimmis*, and that most of the *dhimmis* in the Balkans had been conquered by force, thus the levy of the Christian boys was held to be in conformity with Islamic law. An Ottoman historian, Sa'deddin; denied forced Islamization on the grounds that children were born with no religion, and levy boys became Muslim as a result of their contact with Muslims and not through force. At any rate the scrupulous Ottomans sought to justify the levy on the basis of the religious law. But we can assert that the *devshirme* was not, as Gibbons puts it, a device to convert Christian subjects. This does not, however, prevent Sa'deddin from stating that in 200 years over 200,000 Christians were converted to Islam merely through the *devshirme* process.

It has frequently been suggested that the strongest pressure leading to mass conversions to Islam was the aggravated tax burden on non-Muslims in the form of the *jizya*, Islamic capitation tax and dues imposed by the Orthodox church. The *jizya* was imposed upon non-Muslims at the rate of one gold ducat generally throughout the Ottoman Empire, but it was considerably increased from the end of the sixteenth century. The Christian peasantry living in poverty stricken areas found it especially difficult to pay this cash tax, and it has been argued that mass conversions took place precisely in such mountainous, unprivileged regions as Albania, Bosnia, Rhodopes, and Crete, the four principal regions where converted Muslims speaking their native tongues formed the majority or a substantial part of the population by the first decades of the nineteenth century. If we take into consideration only the historical, social and

cultural factors, the following observations can be made about the Islamization of native populations in the Balkans. First, conversions occurred among members of the native military class, who were incorporated into the Ottoman provincial cavalry army as *sipahis* in possession of their lands as *timar* and of their privileges. Documentary evidence from the Ottoman state papers shows that Islamization among this group was at heart a socio-cultural process in some cases involving three or four generations. Individual converts among the *re'aya*, ordinary tax-paying subjects, are occasionally recorded in the Ottoman survey books particularly among townsfolk or groups performing some service for the state. Here, too, frequent social contact with Muslims apparently played a major part in these sporadic individual conversions. They are registered in the survey books as new Muslims. Also, groups of converts known as *Ahhariyan* most probably converted under the pressure of the frontier ghazis were to be found on the frontier zones in the early centuries of Ottoman expansion. They do not seem to have enjoyed, among the Muslims, the same esteem and privileges of true believers.

In the period of the Ottoman decline employment of Christian mercenary troops from Albania and Bosnia in the Ottoman army apparently became one of the main factors in the spread of Islam in these two areas. In Bosnia, Islam became the dominant religion of the native Slav population with Sarajevo as its cultural and commercial center by the eighteenth century. For the Islamization of Bosnia it has been suggested that the Bogumils persecuted by the Catholic Church under the Bosnian kings, adopted Islam en masse upon the Ottoman conquest. On the evidence of the Ottoman survey books it is now demonstrable that Islam spread here gradually by several stages over a long time, as in Albania. In the early period of the conquest, many members of the lesser military class of the Bosnian kingdom and some aristocratic families were incorporated, under the Ottoman reconciliatory expansionist policy, into the Ottoman *timar* system. In 1489 there were, in the *sanjak* of Bosnia alone, about 4500 Muslim households as against 25,000 Christian households. In the sixteenth century as cities and towns expanded they

became centers of Islamic culture and further Islamization. In 1953 the population of the People's Republic of Bosnia and Herzegovina in Yugoslavia was 2,847,790 out of which 911,191 were Muslims, that is over 32% of the whole population.

From the first decades of the seventeenth century on, the harmony and mutual trust that had existed between the Muslims and non-Muslims was upset partly because of heavier taxation and the widespread abuses of the local authorities, and partly because of the growing tendency among the Christian *re'aya* to cooperate with the crusading plans of Christendom. It is interesting to observe that while Muslims and non-Muslims used to belong to and work together in the same crafts in the earlier period, they now tended to have their own separate craft guilds. This is also the period in which the Catholic missions settled and extended their activities in the Ottoman Empire. In the eighteenth century growing commercial and cultural ties between Europe and the Christians of the Ottoman Empire and the rise of national movements in the Balkans in the following century threw the Islamic set-up of the Empire into disorder. Ottoman efforts to create a new kind of loyalty among the non- Muslim populations by furthering the idea of Ottomanism, that is equality before the law of all Ottoman subjects, as a kind of secularized state, did not take root. These developments, however, made a strong impact on the Muslim-Turkish society itself and prepared the way for the rise of the secular national state of Turkey in the twentieth century.

NOTLAR

DİN VE DEVLET
(Sayfa 3-12)

1 Halil İnalcık, "Kanûn" ve "Kanûnnâme", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, IV, s. 556-565.

2 Bkz. H. İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600*, Londra: Weidenfeld ve Nicolson 1973, s. 184; daha ayrıntılı olarak, Ö.L. Barkan, "Edirne Askerî Kassamına Âit Tereke Defterleri" (1545-1659), *TTK Belgeler*, III/5-6 (1968), s. 1-479; Ö.L. Barkan ve E.H. Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) târîhli*, İstanbul: Baha Matbaası, 1970; bu çeşit vakıfların yaygınlığını gösterir.

3 Bkz. "Kānūn". *EI²*, s. 559-560; Z. Barnî'de devlet kanûnlarına *zâbita* (çoğulu *zevâbit)* denmektedir (Bkz. aşağıda not 6).

4 İran devlet geleneği. Nizamülmülk'ün *Siyâsetnâme* adlı kitabında ayrıntılarıyla anlatılmıştır: bkz. H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966; Halife ile Tuğrul Bey'in ilişkileri üzerinde önemli bir kaynak için bkz. Ali Sevim, *Belgeler*, XV.

5 *El-Ahkâmu's-Sultaniyye: İslâmda Devlet ve Hilâfet Hukuku*, çev. 'Ali ibn Muhammad Mâwardî ve Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976, s. 77-78. İngilizce çevirisi: W.H. Wahba, *The Ordinances of Government*, Londra: Garnet Pub, 1996.

6 Ziyâeddîn Barnî, *Fatâwâ-yi Jahândârî*, ed. Dr. A. Saleem Khan, Lahore, Research Society of Pakistan, University of Punjab, 1972; kaynağın analizi için bkz. Mohammad Habib ve Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of Delhi Sultanate*, Allahabad: Kitab Mahal, 1961.

7 M. Habib ve Afşar, *Political Theory of Delhi Sultanate*, s. 39.

8 M. Habib ve Afşar, *Political Theory of Delhi Sultanate*, s. 39.

9 M. Habib ve Afşar, *Political Theory of Delhi Sultanate*, s. 39.

10 M. Habib ve Afşar, *Political Theory of Delhi Sultanate*, s. 139.

11 Tursun Bey, *The History of Mehmed the Conqueror*, H. İnalcık ve R. Murphey tarafından tıpkıbasım olarak İngilizce özeti ile birlikte yayınlanan metin: Minneapolis ve Chicago; Bibliotheca Islamica, 1978, Metin: 7b-14a. Tursun, ünlü beylerbeyi Hamza Paşa'nın oğludur. Siyaset teorisinde Nasîreddîn Tûsî'yi izlemiş görünmektedir. Örf üzerinde bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, "Örf" maddesi.

12 *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*, yay. R. Anhegger ve H. İnalcık, Ankara: TTK, 1956.

13 *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*, 9a, unutulmamalıdır ki Tursun Bey bu satırları Fatih'in ölümü üzerine meydana gelen anarşi ve Bayezid–Cem mücadelesi döneminde yazmaktadır.

14 Metni Talât Tekin yeniden yayınlamış ve incelemiştir: T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington: Indiana Univ.; The Hague: Mouton, 1968; H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri".

15 Bkz. "Kānūnnāme", *EI²*, s. 562-563.

16 Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory; (Kutadgu Bilig), A Turco-Islamic Mirror for Princes*, çev. Robert Dankoff, Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Kitap Farsçaya "Saadet-baha ilm" şeklinde çevrilmiştir. Muhammed Sabir ise, "The Auspicious

Knowledge" şeklinde çevirmiştir (bkz. *Hijra Celebrations*, Peshawar: Asia Study Centre, 1981, 1, 80). Aslında Uygur hakanlarının unvanlarında gördüğümüz gibi (*Tendgride kutnulmuş*), Türklerde hâkimiyet Tanrı tarafından bağışlanan *kut* kavramına bağlıdır.

17 *Kutadgu Bilig*, s. 265-269.

18 Bkz. H. İnalcık, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, I, (1969), s. 111-114.

19 Bkz. "Kutadgu Bilig'de..."; ayrıca "Adâletnâmeler", *Belgeler*, VII (1965).

ORTA-ASYA KARAHANLI DEVLET GELENEĞİ: *KUTADGU BİLİG*'DE DEVLET VE DİN (Sayfa 13-30)

1 Reşid Rahmeti Arat (yay.), *Kutadgu Bilig*, Metin, c. I, Ankara: TDK Yayınları, 1947, s. VIII.

2 R.R. Arat, *Kutadgu Bilig*, Metin, I, s. XXI.

3 Vasilii Vladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927, s. 121-123.

4 R.R. Arat, *Kutadgu Bilig*, Metin, I, s. XXV.

5 R.R. Arat, *Kutadgu Bilig*, Metin, I, s. XXIII.

6 Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947, s. 90.

7 Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 118.

8 *Archiv für Geschichte der Philosophie*, c. VIII, Vaduz/Liechtenstein Topos-Verlag, 1981, s. 330.

9 S.M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 119.

10 S.M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 120.

11 Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhag, 1936, s. 58-61.

12 *Pañçatantra* hakkında bkz. Kemal Çağdaş, *Pañçatantra Masalları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1962. Eserin yazılış tarihi tespit edilememiştir. Teklif edilen tarihler MÖ 200 ile MS 500 arasında değişmektedir (*Pañçatantra Masalları*, s. 9-10). Devlet idaresi ve ahlak üzerinde hakîmâne düsturlar, eski Hind'de en çok Kautilîya adına bağlanır. *Pañçatantra* yazarı da onu anar (Kautilîya hakkında Narayan Chandra Bandyopadhyaya, *Kautilya or an Exposition of His Social Ideal and Political Theory*, Calcutta: R. Cambray, 1927). Umumi olarak eski Hind'de devlet nazariyesi için Beni Prasad, *Theory of Government in Ancient India (Post-Vedic)*, Allahabad, 1927.

13 Mükemmel ilmî bir neşrini Moctebâ Mînovî yapmıştır: *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, Tahran, 1343.

14 M. Mînovî, *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, s. 29.

15 Tâberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi (Tarih-i al-umam va'l-mülûk)*, çev. Ahmet Temir ve Zâkir Kadiri Ugan, III, Ankara: MEB, 1965, s. 1238-49.

16 M. Mînovî, *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, s. 319.

17 M. Mînovî, *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, s. 27.

18 *The Nasihat-nāma known as Qābūs-nāma of Kāi Kā'ûs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgir*, ed. R. Levy, Londra: Lucaz & Co., 1951, s. 125. Tipik bir pendnâme olan bu kitabın II. Murad için Mercimek Ahmed tarafından yapılan çevirisi, Keykavuz, *Kâbusnâme*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. 337.

19 Mısranın aslı şöyledir: Budun baylıkınga törü tüz kodun.

20 Arapça yazılan *nasîhatu's-selâtin* mahiyetindeki kitaplarda yahut *siyâsetu'ş-şer'iyye*lerde bu form "zalimin elini zulüm yapmaktan kesmek" şeklinde ifade olunur.

21 *Rasâ'ilu'l-Bulagâ*, yay. M. Kurd Ali, 3. baskı, Kahire: 1964, s. 383.

22 Halifenin vazifeleri: Şerîat'ın tatbiki ile beraber adaleti yerine getirme, umumî barışı ve asayişi koruma, bu gayelerle ceza müeyyidelerini kullanma, İslâm ülkesini müdafaa, Şerîat'ça tayin edilmiş gelirleri toplama, maaşları tesviye, devlet hizmetlerine ehil kimseleri tayin etme ve onların işlerini devamlı şekilde kontrol etme.

23 *Kutadgu Bilig*, b. 5910-5914. XI-XIII. asırlarda İran'da idare teşkilatı için şu esere bakılmalıdır: H. Horst, *Die Staatsverwaltung der Grosselguqen und Horezmsahs* (1038-1231), Wiesbaden, 1964.

24 A. Christensen, "Sassanid Persia", yay. haz. Cook, Adcock vd, *The Cambridge Ancient History*, c. XII, Cambridge, 1939, s. 298.

25 *Siyar al-mulûk (Siyâset-nâme)*, ed. H. Drake, Tahran: 1962, s. 19.

26 Müessese hakkında bkz. E. Tyan, *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2. baskı, Leiden: 1960, s. 83-86, 433 vd.

27 R.R. Arat, *könilik* kelimesini *doğruluk* diye çevirir. İkinci manası *adalettir* ve yerine göre *adalet* şeklinde çevrilmesi doğru olur. Beyit 821, "Beyliğin temeli doğruluk üzerinde kurulmuştur" yerine "Beyliğin temeli adalet (könilik) üzerine kurulmuştur" diye çevrilmelidir. Eski ve Ortaçağ devletinin bu temel prensibi Batı'da *Iustitia Regnorum Fundamentum* şeklinde ifade edilmiştir.

28 M. Mînovî, *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, s. 408.

29 *Kutadgu Bilig*, Tercüme, s. 349.

30 M. Mînovî, *Tarjuma-i Kalila wa Dimna* s. 347-50.

31 *Kutadgu Bilig*, s. 8, Fatih devrinde Veziriâzam Mahmud Paşa'nın yanında on iki yıl *sırkâtibi* olan müverrih Tursun Bey'in devlet ve siyaset hakkındaki tarihinin başına koyduğu mukaddime klasik Hind-İran devlet geleneğini tekrarlar. Ona göre hükümdarın haiz olması gereken dört fazilet *'adl, hilm, sebâ'* ve *hikmet*tir. *Hilmin* ehemmiyetinden bahsederken, "Mürüvvet Şerîati yener" diye bir atasözü de nakleder (Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 20).

32 *Kabûsnâme*, s. 357-364.

33 V.V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 75. Karahanlılar için şimdi O. Pritsak, *İslâm Ansiklopedisi*, VI, s. 251-73; Onun bu konuda basılmamış doktora tezini maalesef göremedik.

34 R.R. Arat, *Kutadgu Bilig*, Giriş, s. XXII; S.M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 94.

35 R.R. Arat, *Kutadgu Bilig*, s. XXVII.

36 Eski İran'da adaleti yerine getirmenin Tanrı'ya karşı bir vazife olduğu hakkında bkz. el-Cahiz'e atfolunan *Et-Tac fi Ahlaki'l-Muluk*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1955, s. 268-270.

37 *Köni* kelimesini biz burada *âdil* diye aldık.

38 Yusuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig*, haz. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: TDK, 1998, s. 219-222'den küçük düzeltmelerle. Eserin yeni ve manzum bir çevirisi için bkz. çev. Ayşegül Çakan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015; manzum bölümün dize numaraları bu baskıdan s. 166-168'den alınmıştır.

39 Hüseyin Namık Orkun (yay.), *Eski Türk Yazıtları*, c. 1, İstanbul: Devlet Basımevi, 1936-41, D I, D II.

40 Bu mesele hakkında bkz. H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *AÜSBFD*, c. XII1-2, 102-107; S. M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 287-291.

41 Âşıkpaşaoğlu Ahmed, "Tevârîh-i Âl-i Osman", *Osmanlı Tarihleri I*, yay. Nihal Atsız Çiftçioğlu, İstanbul: 1947.s. 103-104: "Bu bâb Osman Gazi'nin kanûnu ahkâmın bildürür".

42 İngilizce çevirisi: Nizam Al-Mulk, *The Book of Government; or Rules fo Kings: Siya-*

sat-nama or Siyar al-muluk of Nizam al-Mulk, çev. Herbert Drake, Londra, s. 127-28 ve 162.

43 1453'te İstanbul fethinden sonra büyük *toy* (hân-i yagmâ) için bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, s. 60-62.

44 Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*; I, (yay. A. Refik), İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, s. 271. Bir kamu müessesesi olarak Türk devletlerindeki bu âdet hakkında bkz. F. Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı Bir Türk Âmme Hukuku Yok mudur?", *II. Türk Tarih Kurultayı Zabıtları*, İstanbul: 1937, s. 383-418.

45 Bu nokta İbrahim Kafesoğlu tarafından iyi belirtilmiştir "Selçuklular", *İslam Ansiklopedisi*, 105. Cüz, s. 390.

OSMAN GAZÎ, UC TOPLUMU VE KÜLTÜRÜ (Sayfa 33-43)

1 Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007, s. 3.

2 *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*, H.A.R. Gibb – C. Defrémery – B.R. Sanguinetti, c. 2, 1962, s. 449.

3 *The Travels of Ibn Battuta*, s. 442.

4 *The Travels of Ibn Battuta*, s. 429, 435, 448, 450.

5 Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, "Tevârîh-i Âl-i Osman", *Osmanlı Tarihleri* I, yay. Nihal Atsız Çiftçioğlu, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947, s. 96.

OSMANLI UCUNDA AHÎLER, FAKILAR, KALENDERÎ DERVİŞLER (Sayfa 45-53)

1 Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012.

2 H.A.R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, Cambridge, 1962, c. II, s. 419-420.

3 İbn Battuta (Gibb yayını, s. 413-469), o zamanki Uc toplumu üzerinde değerli ayrıntılar verir. Bu arada Anadolu'yu dünyanın en güzel memleketlerinden biri ve halkını endam, temizlik, yiyecek ve içecekte üstün ve "Tanrı yaratıklarının en iyi kalplisi" olarak (Gibb yayını, s. 416) tasvir eder. Uc beyleri, vezir ve emirleriyle saraylarda oturan "sultan"lardır. Beyler cami, medrese, hamam ve pazarları olan şehirlerde oturmaktadır. Zâviyelerin güzel halılar ve kandillerle süslü olduğunu kaydeder.

4 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu olan Ahilik*, 2. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 145-153.

5 Bu konuda F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın eserlerinde geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Son olarak da A.Y. Ocak.

ÖRFÎ-SULTANÎ HUKUK (KANÛN) VE KANÛNNÂMELER
(Sayfa 57-83)

1 Joseph Schacht, "The Schools of Law and Later Developments", yay. M. Khadduri ve H.J. Liebesney, *Law in the Middle East, c. 1, Origin and Development of Islamic Law*, Washington, DC: Middle East Institute, 1955, s. 73.

2 Bkz. H.A.R. Gibb, "Constitutional Organisation", *Law in the Middle East*, s. 1-27; E. Tyan, *Institution du Droit Public Musulman*, La Califat. Paris, 1954.

3 "Her kim Allah'ın inzal ettiği ile hükm etmezse işte kâfirler onlardır" (Mâide süresi, âyet 44).

4 Bkz. Fuat Köprülü, "Fıkh", *İslâm Ansiklopedisi*; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1953.

5 Bkz. Ö.L. Barkan, *XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1943, Dizin: Örf, örf-i ma'rûf, âdet, örf-i sultanî.

6 Bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam: Being the Second Edition of the Sociology of Islam*, Cambridge: University Press, 1951, s. 248-70.

7 *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, ilaveler, "Tarih-i Ebu'l-Feth", s. 13.

8 Levy, *The Social Structure*, s. 259.

9 C. Snouck Hurgronje, *Le Droit Musulman*, Verspreide Geschriften van C. Snocuk Hurgronje, II, Bonn ve Leipzig: K. Schroeder, 1923-27, s. 314.

10 R. Levy, *The Social Structure*, s. 248.

11 C.S. Hurgronje, *Le Droit Musulman*, s. 314.

12 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, s. 13; *İskendernâme*, N.S. Banarlı neşri, *Türkiyat Mec.*, c. VI, s. 111, Levy, *The Social Structure*, s. 262.

13 Makrîzî, *Hitat, II*, s. 220; Levy, *The Social Structure*, s. 261.

14 Krş. H.A.R. Gibb, "Constitutional Organisation", s. 22.

15 H.A.R. Gibb, "Constitutional Organisation", s. 22.

16 *Krş.* Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, c. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954, s. 419-459.

17 Misaller için bkz. F. Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı Bir Türk Âmme Hukuku Yok mudur?", *II. Türk Tarih Kurultayı Zabıtları*, s. 383-418.

18 Selçuklu sultanlari ile halife arasındaki münasebetler hakkında mühim tafsilat: M.A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, not 16.

19 F. Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı...", s. 411.

20 H.N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, c. 1, s. 28-29, ayrıca krş. s. 34-35, 39, 44, 56; S. Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, s. 263.

21 G. Vernadsky, "Cengiz Han Yasası", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, c. I, s. 109. *Krş.* A. Temir, *Moğolların Gizli Tarihi*, Ankara, 1960, s. 58, 215.

22 G. Vernadsky, "Cengiz Han Yasası", s. 132-132.

23 Z.V. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946, s. 106-109.

24 Cuveynî, *Tarih-i Cihanguşâ*'dan naklen H.A.R. Gibb, s. 17-18; Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri, 1220-1350*, çev. C. Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957, s. 408.

25 Bkz. yukarıda, not 12.

26 Z.V. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 376.

27 *İskendernâme*, N.S. Banarlı (yay.), s. 111.

28 Yasahâ-i Hasan Pâdişâh için bkz., Ö.L. Barkan, "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye Ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları* 2 (1941), s. 90 vd.
29 F. Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı...", s. 414.
30 Massignon'dan naklen Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı...", s. 414, not 67.
31 *Âşıkpaşazâde Tarihi*, M. Ârif neşri, s. 19-20. Ebülulâ Mardin'in bu rivâyetten gerçekte olmuş gibi neticeler çıkarması doğru değildir. Âşıkpaşazâde, bu ve bunun gibi diğer kayıtlar ile, Şerîat'ı müdafaa eden ve örfî kanûnlarla menfaati halel gören bir sınıfın hissiyatını aksettirmektedir. Fatih devrinde örf ve Şerîat çatışması keskin bir şekilde meydana çıkmış olup, Bayezid-i Veli Şerîat'ın mümessili olarak tahta gelmiştir. Bkz. H. İnalcık, "Mehmed II", *İslâm Ansiklopedisi*.
32 *Âşıkpaşazâde Tarihi*, s. 19. Bu, hiç olmazsa müverrihin kendi devri için mühimdir.
33 Z.V. Togan, Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti, *THİM*, c. 1, 1931, s. 33.
34 Z.V. Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 330-331.
35 Tapu ve Kadastro Gn. Md. Kuyûd-i Kadîme.
36 Tahsin Öz, "Murad I ile Emir Süleyman'a Ait İki Vakfiyye", *Tarih Vesikaları Dergisi*, 4 (1941), s. 243.
37 Bkz. P. Wittek, *Zu einigen frühosmanischen Urkunden*, WZKM, c. 54 (1957), s. 252.
38 *Tevârih-i Âl-i Osman*, Fr. Giese (yay.), Breslau, 1922, s. 29-34.
39 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şaka'ik-i Nu'maniye*, İstanbul: Tabhane-i Amire, 1269/1853, s. 50, 100, 112.
40 F. Köprülü, Ş. Yaltkaya, Fr. Babinger ve nihayet Kissling tarafından incelenen bu hareketin Uclarla ve timar meseleleriyle ilgisi yeter derecede belirtilmemiştir. Şu makaleye bkz. P. Wittek "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına", *Belleten*, 27 (1943).
41 H. İnalcık, *Hicri 835 tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.
42 Bkz. *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Giriş, s. XXIII.
43 F. Köprülü, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, I, s. 165-298.
44 Bkz. H. İnalcık, "Mehmed II", *İslâm Ansiklopedisi*.
45 *Tevârih-i Âl-i Osman*, I. defter (yazma), mukaddimesi. Millet Küt. A. E. 25.
46 F. Köprülü, "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı...", s. 410.
47 İran Moğollarında Bilig'lerden kanûnnâmeler tertibi hakkında Spuler, *İran Moğolları*, s. 409-11.
48 Birincisi Fr. Kraelitz (*Mitteilungen zur osmanischen...*, I), İkincisi M. Arif, *TOEM* ilavesi.
49 Ö.L. Barkan, *XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî...*, "Mukaddime", s. XVI-XXIV.
50 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü Kitapları, no: 1926.
51 M. Çağatay Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1944, s. 164.
52 Bkz. *Atti del X. Congresso Internazionale: Roma 4-11 settembre 1955*, Comitato Internazionale di Scienze Storiche, Roma: Giunta Centrale per gli Studi Storici, 1957, s. 393.
53 M. Ârif'in Kanûnnâme'ye yazdığı mukaddime, s. 1-8.
54 Nişancılık müessesesi herhalde Fatih'ten önce mevcuttu. 1444'te Nişancı İbrahim Paşa bizce malumdur, Bkz. H. İnalcık, *Fatih Devri 1*, Ankara: 1954, s. 87.
55 "Kanûnnâme", *TOEM*, ilaveler, s. 23.
56 Bkz. H. İnalcık, *Fâtih Devri*, I. Zeyl no: VII, s. 215 ve H. İnalcık, *Sûret-i Sancak-i Arvanid*, "Giriş".
57 Doukas, *Bizans Tarihi*, çev. V. Mırmıroğlu, İstanbul: İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956, s. 113.

58 H. İnalcık, "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fâtih Sultan Mehmed'in Fermanları", *Belleten*, 44 (1947), s. 700, vesika.

59 Fâtih devri teşkilatı üzerinde çağdaş birtakım Türk ve İtalyan kaynakları vardır ki resmî kaynakların verdiği bilgileri tamamlamak bakımından çok mühimdirler. Evvela İdris-i Bitlisî'nin *Heşt Bihişt*'inde, Fâtih devri teşkilatı hakkında verdiği malûmat orijinal ve oldukça zengindir. 1475'te Osmanlı Devleti teşkilatı hakkında Promontorio de Campis'in eseri ile uzun yıllar Osmanlı sarayında iç-oğlanı olarak hizmet ettikten sonra İtalya'ya kaçarak bir Türk tarihi yazan Jean-Maria Angiolello, İtalyan kaynakları arasında şüphesiz en mühimleridir. Birincisi, Fr. Babinger tarafından neşredilmiştir: Bayer. Akademie der Wissen., Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsb. 1957, defter 8, Münih 1957. Angiolello ise, I. Ursu tarafından 1911'de Bükreş'te yayınlanmıştır. Bu kaynakların, kanûnnâmelerle ve arşivlerimizdeki diğer zengin malzeme ile karşılaştırılması suretiyle Fatih devrinde imparatorluğun teşkilatı mükemmel bir şekilde tasvir olunabilirse de bu iş henüz yapılmamıştır.

60 Fr. Kraelitz, *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, c. I, 1922, s. 13-48.

61 Bkz. aşağıda, not 63.

62 "Eflak'dan ve İstambol'dan ve Frenk'den ne gelse yüzde iki akça alma", *Kanûnnâme*, s. 30, madde 22, keza krş. madde 11, 25.

63 *Kanûnnâme*, s. 29, madde 6.

64 F. Kraelitz, "Einleitung", *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches, Viyana: 1919*, s. 18.

65 Bkz. *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, s. XXVII-XXXVI, 23-28.

66 *Kanûnnâme*, s. 23.

67 Bkz. aynı kanûnnâmede Kanûn-i Cebelüyan, madde 2: "Beğlik bağ varsa raiyyetleri o beğlik bağa yılda üç, gün işlede," ve madde 28: "Yılda üç hizmet veya üç, akça-vere."

68 Bkz. H. İnalcık, *Fâtih Devri*, I, s. 171.

69 Georg Ostrogorsky, *Pour l'historie de la féodalité byzantine*, Brüksel, 1954, s. 297.

70 Bkz. G. Ostrogorsky, *Pour l'historie de la féodalité byzantine*, s. 155-180.

71 Madde 6, orada Kraelitz'in okuduğu "haraç görenlerden" yerine "harac-güzarlardan" olacaktır. Kraelitz'in okuyuşu ve Almanca çevirisi birçok hata içermektedir. Ö.L. Barkan da Kraelitz'in neşrini takip ettiğinden (*XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai...*, s. 387-395) bu hataları düzeltme fırsatını bulamamıştır.

72 "Yeni-İl kanûnnâmesi", Ö.L. Barkan, *XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai...*, s. 81.

73 Ö.L. Barkan, *XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai...*, s. 362.

74 M.Ç. Uluçay'ın bulduğu bu siyâsetnâme E.Z. Karal tarafından *Belleten*'de (sayı 21-22) neşredilmiştir. İslâm-Osmanlı ceza hukuku topluca Prof. Coşkun Üçok tarafından ele alınmıştır: *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.*, III.

75 Mesela, Barkan'ın neşrettiği kanûnnâmelerden, 1540 t. Boz-Ulus, s. 143; 1559 t. Malatya, s. 117, IV. Mehmed devrine ait Hatvan (Macaristan), s. 317, kanûnnâmelerinde.

76 Fatih Kanûnnâmesi, s. 19-23; Selim'in Siyâsetnâmesi için bkz. E.Z. Karal, "Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetname", *Belleten* 21-22 (1942), Süleyman Kanûnnâmesi, *TOEM* ilavelerinden, s. 1-10.

77 Robert Anhegger ve Halil İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultanî ber mûceb-i örf-i Osmanî (II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kanûnnâmeler)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956, vesika 22.

78 R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultanî ber mûceb-i örf-i Osmanî*, vesika 2.

79 *Belleten* 44 (1947), s. 697-703.

80 Bkz. yukarıda, not 76.

81 Mesela bkz. "Maden Yasaknâmeleri", R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultanî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî*, s. 5-13.

82 Mesela "Gümüş Yasaknâmeleri", R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultanî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî*, s. 3-5.
83 Bkz. R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultanî ber Mûceb-i Örf-i Osmanî*, XIII.
84 *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, ilaveler, "Tarih-i Ebu'l-Feth", s. 11-13.
85 Uzluk oğlu Farâbî'nin *Siyâsatu'l-Madîna* ile *Arâ'u ahl'ul-Madinat'il-Fâdıla* adlı eserleriyle Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlâk-i Nâsırî*sinde, Yunan felsefesinden intikal etmiş olan bu esas fikirleri bulmaktayız, bkz. Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, Londra: S. P. C. K., 1953.

KALENDERÎLER VE DEVLET: OTMAN BABA VE FÂTİH SULTAN MEHMET (Sayfa 85-106)

1 Yazar, Otman Baba'nın bizzat kendisinin, bazı abdallarından kerâmetlerini yazıya dökmelerini istediğini belirtir. Bu iş Küçük Abdal'a tevdî edilmiştir. Kullandığımız yazma nüsha, başlangıçta, Kırşehir'deki Hacı Bektaş Kütüphanesi'nde bir vakıf eserdi. Ağustos 1759'da tamamlanan bu nüsha, Şeyh Ömer b. Derviş tarafından kopya edilen nüshadır. Şu anda Ankara Genel Kütüphanesi'nde (no: 643) bulunmaktadır. Biz Milli Kütüphane'de (Ankara, mikrofilm no: A22) muhafaza edilen fotokopiyi kullandık. Terim ve adlarda Arapça 'ayn harfi ' ve hemze ' işareti ile gösterilmiştir. Tüm Farsça izafetler (i) ile verilmiştir.
2 Şams al-Dîn Ahmad al-Aflâkî, *Manâkib al-Ârifin*, 2 cilt; Ankara: TTK, 1959; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhim-i Gülşenî*, Şemleli-zâde Ahmed Efendi – Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK, 1982; Ebü'l Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme: The Legend of Sarı Saltuk*, yay. Fahir İz, Sources of Oriental Languages and Literatures, no:4 [Cambridge: Mass]: [Printed at Harvard University Print. Off.]: Oriental Press, 1974-84. Konu üzerinde bkz. Rıza Yıldırım, "Dervishes in Early Ottoman, Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History", *Yüksek Lisans Tezi*, Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara, 2001.
3 'Abda'r-Rahmân ibn-Ahmad Câmî, *Nafahât al-uns min Hazarât al-kuds*, ed. Mahdi Tawhîdîipûr, Tahrân: Kitâbfurûşî-i Sa'dî, 1336/1957, s. 9-15; Şeyh Mahmûd Lâmi'î, Nefehât tercümesinde (*Tercüme-i Nafahât al-Uns*, İstanbul, 1270/1853), Câmî'nin Kalenderîler hakkında verdiği bilgileri genişletmiştir, bkz. T. Yazıcı, "Kalandariyya", *Encyclopaedia of Islam* (2. Baskı), IV, 473-74; A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara: TTK, 1992.
4 Câmî, *Nafahât*, s. 20; o, İbn al-'Arabî'yi (*al-Futûhât al-Makkiyya*, bölüm 31) özetlemektedir. *Evliya Menkıbeleri: Nefahatü'l-üns*,, tercüme ve şerh: Lâmî Çelebi, yay. h. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2001: "Ricâlü'l-Gayb".
5 Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, çev. D.M. Matheson, Lahor: M. Ashraf, 1963, s. 89-95.
6 T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, s. 94; yine bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, Dizin: "Perfect Man", s. 548.
7 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, I, s. 541-49.
8 M. Weber, *Economy and Society...*, s. 548.
9 Şeyh Badr al-Dîn (Bedreddîn) hakkında aşağıdaki 19. nota bakınız.
10 Bkz. H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role", *Oriental*

Carpet and Textile Studies II: Carpets of the Mediterranean Countries, 1400-1600, ed. R. Pinner ve W. B. Denny, Londra: HALI Magazine, 1986, s. 39-65.

11 H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, ...", s. 53-54.

12 H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, ...", s. 44-47.

13 Bkz. "Tevârîh-i Âl-i Osman", *Osmanlı Tarihleri* I, s. 237-238.

14 Abdalların erken Osmanlı tarihindeki rolleri hakkında bkz. M.F. Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935, s. 23-56; Iréne Mélikoff, "Les babas Turcomans contemporains de Mevlânâ", *Uluslararası Mevlânâ Semineri*, Ankara, 1973, s. 268-74; Çelebi Elvan, *Manâkibu'l-Kudsiyye fi Menâsibu'l-Ünsiyye*, ed. İ. Erünsal ve A.Y. Ocak, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1984; A.Y. Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik", *Doğumunun 100. Yıldönümünde Atatürk'e Armağan*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1981; Hatîb-i Fârsî, *Menâkib-i Cemâleddîn-i Sâvî*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTK, 1972; A.Y. Ocak, "Quelques remarques sur le role des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siécles dans l'empire Ottoman", *The Journal of Ottoman Studies*, 3 (1982), s. 69-80; Colin Imber, "The Wandering Dervishes", *Mashriq, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar*, Manchester: University of Manchester, 1977-78, s. 36-50.

15 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, (tıpkıbasım metin), I-II, yay. Kemal Yavuz, İstanbul: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu, 2000; Âşık Paşa hakkında yüksek lisans tezi, Ayşe Gürol, "Âşık Paşa ve *Garib-nâme*'si", Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

16 H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, ...", s. 51-56.

17 T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fâtihân*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1957; H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, ...", s. 64, no: 86; Abdal/Yürük kimliği için, bkz. Köprülü, "Abdal", s. 38-53.

18 Bu bölgedeki yerleşim süreci ve özellikleri konusunda, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 16. yüzyıla ait Osmanlı tahrîr defterleri (özellikle 1530 tarihli tapu no: 166, 775, 625, 439, 416) kapsamlı materyal sunmaktadır; Yörük köyleri, Bulgar köyleriyle karşılaştırıldığında dikkati çekecek derecede küçüktür. Bu defterlerden Anadolu'ya ait olanları yayınlanmıştır: *Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri*, I-III, Ankara: T.C. Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993-95.

19 Kendini "melik mehdî" olarak ilan eden Şeyh Bedreddîn, "Sûfî" takipçileri ile Agaç-Denizi'nde (Deli-Orman) buluşmuş ve Zagra Ovası'nı faaliyetleri için karargâh edinmiştir. Osmanlıların Bedreddîn hakkındaki izahları için orijinal kaynak bizlere en az tahrif edilmiş şekliyle anonim kronikler yoluyla ulaşmaktadır: *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, ed. F. Giese, Breslau, 1922, s. 53-54. Bu geleneğin değişik versiyonlarında, Bedreddîn'in yandaşları, abdalları aşağılamak için kullanılan *torlak* veya *ışık* gibi isimlerle anılmaktaydı. Aynı kaynaklarda, Bedreddîn'in adamları arasında timar elde etmek için çabalayan Uc akıncılarına da değinilmektedir. Bedreddîn hakkında bkz. A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddîn*, önsöz: İsmet Sungurbey, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966; H.J. Kissling, "Badr al-Dîn", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, I, s. 869; Şüphesiz, Mehmed I (1413-1421) tarafında merkezî yönetimin yeniden tesisinden sonra, Bedreddîn Kalenderîliği benimsemiş ve merkezî güç ile Uclar arasında mücadelenin şiddetlendiği dönemde abdal aktivizminin en önemli liderlerinden biri olmuştur; Şeyh Bedreddîn üzerine etraflı bir çalışma için bkz. N. Flipovic, *Princ Musa i Şejh Bedreddin*, Sarajevo: Svjetlost, 1971; Iréne Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul: Éditions Isis, 1992; özellikle A.Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 136-202.

20 H. İnalcık, "The Yürüks: Their Origins, ...", s. 44-45; İnalcık, "Arab Camel Drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century", *Revue d'Histoire Maghrebine*, no: 31-32,

Tunis, 1983, s. 270; Ö.L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI (1949-1950), s. 524-569.

21 Bkz. H. İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler*, 2 (1967), s. 49-63.

22 S. Faroqhi, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler, Tartışmalar*, ed. O. Okyar ve Ü. Nalbandoğlu, Ankara, 1975, s. 225; S. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Viyana: WZKM, 1981, s. 49-75.

23 1444 yılında, II. Mehmed'in ilk sultanlığı esnasında, Osmanlı tahtına hak iddia eden Orhan, Uc akıncıları ve Deli-Orman'daki râfızîlerden destek gördü: bkz. H. İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK, 1954, s. 37-38; H. İnalcık ve M. Oğuz, *Gazavât-i Sultân Murâd b. Mehemmed Hân: İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara: TTK, 1978, s. 37-39; Deli-Orman ve Dobruca, Osmanlı İmparatorluğu'nda râfızî hareketlerin ve isyanların klasik sahaları haline geldi; en son şiddetli ayaklanma 1555'te meydana geldi. Bu yılda kendisinin, daha önce idam edilmiş olan Şehzâde Mustafa olduğunu iddia eden bir maceracı, çoğunlukla halinden memnun olmayan akıncılar, sipahiler ve râfızîlerden oluşan bir isyan ordusu teşkil etmeyi başardı: bkz. Ş. Turan, *Kanunî'nin oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara: TTK, 1961, s. 37-44.

24 Bkz. M. Çağatay Uluçay, "Yavuz Selim Nasıl Padişah Oldu?", *Tarih Dergisi* VI (1954), s. 61-74; VII (1955), s. 117.

25 Donado DaLezze, *Historia Turchesca (1300-1514)*, ed. Ion Ursu, Bucharest: Academiei Roměne, 1909, s. 120.

26 *Tawârîkh-i Âlî-i Othmân*, ed. F. Giese, s. 126; bu anonim tarihin Bibliotheque Nationale, Paris'te (MS Suppl. no: 1047, varak 103-104) bulunan daha kapsamlı bir nüshası şu kronolojiyi vermektedir: Sultan, *ulu-bayramı* Depe-Delen'de kutladı (Temmuz 26-28), sonra birkaç gün kalacağı Manastır'a doğru hareket etti; daha sonra Edirne'ye dönmek üzere kasabayı terk etti. Saldırı, sultanın Manastır'ı terk ettiği gün, Manastır yakınındaki bir çayı geçerken meydana geldi. Sultan 11 Dhu'l-ka'da 987/4 Eylül 1492'de Edirne'de idi; H.J. Kissling, *Sultan Bajezid's II Beziehungen zu Markgraf Francesko II von Gonzaga*, Munich: Max Hueber, 1965, s. 12, şöyle demektedir: Bayezid 28 Ocak 1495'te başlayan Ramazan ayı boyunca Tepedelen'de kaldı.

27 Sürgün, 2 Ekim 1494'te başlayan Hicrî 900 yılında gerçekleşti; krş. Kissling, s. 39, not 87. *Tawârîkh*'de bu olay, 28 Ocak 1495'te başlayan Cemâziyülevvel ayında meydana gelen dervişin mucizesi olayından önce anlatılır. Cem Sultan, 29 Cemâziyülevvel 900/25 Şubat 1495'te öldü.

28 Sonraları Otman Baba'nın dervişleri *Bedreddînî* diye biliniyordu ve Kırklarili'nde 1894 yılında bile onlara rastlamak mümkündü; bkz. Vâhid Lûtfi Salcı, "Trakya'da Türk Kabileleri, I: Amuca Kabilesi", *Türk Amacı*, 1/7 (Ocak 1943), s. 311-15, (A. Gölpınarlı ve İ. Sungurbey, *Sımavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddîn*, s. XXVI-XXX'da tekrar yayınlandı); 1894'te bunların bazı öncüleri Libya'ya sürüldü. Salcı onların Otman Baba'nın "yağmur ilâhı" olduğuna ve bir bulut gibi uçtuğuna inandıklarını bildiriyor. Otman Hızır'a atfedilen işlevleri üzerine almıştır.

29 *Karaman Eyaleti Evkaf Defteri*, yay. F.N. Uzluk, Ankara: 1958, Metin: 3.

30 Firdevsî-i Rûmî, *Kutbnâme*, yay. İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: TTK, 1980, s. 29-33. A.Y. Ocak, "Idéologie officielle et réaction populaire", Gilles Veinstein (yay.), *Soliman Le Magnifique et son temps: actes de Colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 Mart 1990*, s. 185-192; bkz. B. Flemming, "Sâhib-kırân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus*, ed. G. Kara, Budapeşte: Akadémiai Kiadó, 1987, s. 43-59.

HALİFELİK
(Sayfa 107-109)

1 Bkz. Halil Edhem, *Düvel-i İslâmiye Tarihi: Medhalleriyle takvimi ve ensabı cetvelleri muhtevidir*, İstanbul: Milli Matbaa, 1927, s. 17-19.
2 İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in Mısır Memlûk sultanına yazdığı mektup: Ferîdun Bey, *Münşeâtu's-Selâtin*, *I*, s. 236.
3 Bkz. H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: 2004, s. 378-391.
4 H. İnalcık, "The Origins of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal, 1569", *Les Annales de l'Université d'Ankara* (1970); *Soliman Le Magnifique et son temps*, Paris: Rencontres de l'Ecolede Louvre, 1992: C. Fleischer (159-175) ve C. Imber'in (179-184) yazıları.

ŞERÎAT VE TASAVVUF, MEDRESE VE TEKKE
(Sayfa 113-118)

1 Bu konuda hocam A. Gölpınarlı'nın eserleri, bu arada, *100 Soruda* Türkiye'de *Mezhep ve Tarikatler*, İstanbul, 1969; özellikle Murat Bardakçı'nın giriş yazısıyla *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul: Gri Yayın, 1992.
2 Fazlur Rahman, *Islam und Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: U.P., 1982, Dizin: *Gazali*.
3 Fazlur Rahman, *Islam und Modernity*, s. 3-4.
4 M. Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
5 Mecdî Efendi tercümesi, *Hadâ'ikü-l-Şakâ'ik*, s. 47-53.
6 Şeyh Bedreddin üzerinde geniş yayın arasında özellikle A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin*, İstanbul, 1966.
7 H. İnalcık, *The Survey of İstanbul - 1455*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
8 Abdülbâki Gölpınarlı'nın eserleriyle beraber son zamanda yayımlanmış Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2004 ve Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Tic. A.Ş., 2012; A.Y. Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik".
9 *Al-Şaka'ik al-Nu'maniyye* adlı Arapça eseri Mehmed Mecdî, *Tercüme-yi Şakayık-i Numaniye* adıyla Türkçeye çevirmiştir (İstanbul: Dar üt-Tabaat ül-Amire, 1269/1852). Ayrıca bkz. *Hadâ'iku'ş-Şakâ'ik*, çev. Mecdî Mehmed Efendi, yay. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
10 *Kızılbaş* söyleminin kaynağı şudur: Batı-Anadolu sınır bölgesinde 13. yüzyılda savaşan Türkmen gazîleri kızıl-börk giymekteydi. Sonraları Osmanlılar Şi'î ve Alevî gruplarını bu eski adlarla anmışlardır. Kızılbaşlıkla Alevîlik, aynı mezhep mensupları için kullanılmıştır.
11 Bkz. H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, I, New York: Cambridge University Press, 1997, Dizin: İran.
12 Bkz. H. İnalcık. *Devlet-i 'Aliyye*, c. II, s. 277-290.

KADIZÂDELİLER, BİD'ATLARA KARŞI TASFİYECİ (PURİTANİST) VAİZLER VE TARİKAT ERBABI (Sayfa 119-127)

1 H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya*, Kahire, 1939.
2 Ayrıntılar için bkz. H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, c. II, s. 277-290.
3 A.Y. Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 212-213.
4 Bkz. H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, c. III, "Lâyihacılar" bölümünde Kâtib Çelebi.
5 Üstüvânî hakkında, M.C. Zilfi, *The politics of Piety, The Ottoman Ulema in the Classical Age*, Minneapolis: Bibliotheca, 1988.
6 Bu konuda ayrıntılar için Bkz. H. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, c. II, s. 277-290.
7 Vaizlerin camide doğrudan doğruya cemaate hitap etmeleri dolayısıyla, halk üzerinde daima derin etkileri olmuştur. Hazret-i Peygamber'den beri *hutbe* İslâmın bir kuralıdır (M. Bakır "Hutb", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, s. 425-428. Tahta geçen bir hükümdarın ülke camilerinde hutbede adının zikredilmesi Şerîat hükmüdür. İslâm toplumu üzerinde kendisinin hükümdar olarak tanınması koşullarından biridir. Siyasî otoritenin tanındığının ikinci koşulu, sikkede adının konmasıdır. Camide hutbe, Hz. Ömer'le başlamış: *Hatib* cuma ve bayramda farz namazından önce kürsüye çıkar, *hutbe*-de din-ahlak soruları, genel işler üzerinde öğütte bulunur. Namazdan sonra imam da dinî öğütlerde bulunur. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, hatipleri dikkatle seçmektedir: Hatibin ilâhiyat fakültesi mezunu olması şartı aranır. TC Diyanet İşleri'nde vaizlik koşulları 01.07.2010 tarihli karar ile yeni bir düzenlemeye tâbi olmuştur. Günümüzde vaizlerin toplumsal, hatta siyasî konulara temas ettiği bir gerçektir.
8 Kanuni dönemi Sünnî ulemâsından Taşköprülüzâde, *zikr* ve *devran* sırf Tanrı sevgisiyle yapılırsa mubahtır, demektedir. Padişahların ulemâ ile beraber şeyhleri vardı. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik Tercümesi*, her sultanın biyografisinde *ulemâ* ve *meşâyih*, ayrı ayrı sıralanmıştır.
9 Fıkhta çocuk *ma'sûm* sayılır, yani din bahsinde herhangi bir tarafı tutması söz konusu olamaz. Rum-ili'nde çocuğa *maksim* (ma'sûm) derler.
10 Naimâ, V, s. 267-273.

"ZINDIKLAR" (Sayfa 129-133)

1 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şaka'ik Nu'maniye*, s. 145-158.
2 Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (doktora tezi), Ankara: TTK, 1956, s. XI.
3 M. Türker, *Üç Tehâfüt* adlı eserinde dönemin en nazik ilahiyat sorularının serbestçe tartışıldığını göstermektedir.
4 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şaka'ik Nu'maniye*, s. 183.
5 Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lûtfi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
6 *Tabakatü'l-Memâlik ve Derecetü'l-Mesâlik*, Berlin yazmasını yayınlayan P. Kappert, Wiesbaden, 1981, 172b-174b.

7 Molla'nın iddiasının neleri kapsadığı açıklanmıyor. "Tafdîl" faziletleri bakımından üstün anlamında alınırsa, "iyi işleri, mûcizeleri" bu nokta İslâm-Hıristiyanlık tartışmalarında Hıristiyanların daima üzerinde durdukları bir konudur. Kâbız, *molla* unvanını taşıdığına göre şer'î ilimde yetkili bir düzeydeydi.

BATILILAŞMA VE LAİKLEŞMENİN TARİHÎ KÖKENLERİ (Sayfa 137-146)

1 Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.
2 Bailey, F. E., *British Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge: Mass, 1942.

ATATÜRKÇÜ DÜŞÜNCENİN KAYNAĞI OLARAK 1890-1914 TÜRK AYDINLANMA ÇAĞI: GARPÇILAR (Sayfa 147-151)

1 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 198; S. Akşin Somel, *Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reiches während der Herrschaftsperiode Abdülhamid II. (1876-1908)*, Egelsbach: Frankfurt, St. PeterPort, Verlag, 1993.

ORHAN (1324-1362) ZAMANINDA İSLÂM-HIRİSTİYANLIK TARTIŞMALARI (Sayfa 155-167)

1 Bkz. H. İnalcık, "Edirne Fethi, 1361", *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağanı Kitabı*, Ankara: TTK, 1965. s. 137-159; H. İnalcık, "Osmanlı Sultanı Orhan (1324-1362); Avrupa'da Yerleşme", *Belleten*, 266/LXXIII (Nisan 2009), s. 77-107.
2 John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002.
3 Bizans'ta hararetlenen İslâm-Hıristiyanlık tartışması için katkı, S. Vryonis, "Religious Polemic", *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor...*, s. 421-436.
4 Al-Kindî, *The Apology of Kindî*, çev. William Muir, Londra: Smith Elder, 1882.
5 M. Balivet, *Islam mystique et revolution armee dans les Balkans ottomans: Vie du cheikh Bedreddin, le "Hallaj des Turcs", 1358/59-1416*, İstanbul: ISIS, 1995.
6 G. Georgiades Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical sources", *Speculum*, XXVI (1951). Mektup Athos (Aynoroz) manastırlarından birinde yazma olarak bulunmuş ve yayınlanmıştır.
7 Anna Philippides-Braat, "La Captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire", *Travaux et Memoires*, 7 (1979).
8 M. Balivet, "Byzantins Judaïsants et Juifs Islamisés: Des "Kühhân" (Kâhin) aux "xionai" (xıonio)", *Byzantion*, III/52 (1982), s. 157-180.
9 Bu rapor metnini ilk kez M. Treu 1889'da The Historical and Ethnological Society of Greece'in yayını olarak basmıştır. Daha yeni bir İngilizce tercümesi için bkz. Sahas, Daniel

J., "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), s. 409-436.

10 Türkler, 1-2 Mart gecesi şiddetli bir depremde Gelibolu surlarının yıkılması üzerine şehri işgal etmişlerdi. Bkz. H. İnalcık, "*Gelibolu*", "*MEB İslam Ansiklopedisi*" ve H.İ., *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, s. 61.

11 Lapseki Türklerin Rum-ili'ne geçiş yolu üzerinde başlıca limandır, beş yıl sonra 1359'da papa ve Bizans donanması buraya bir çıkarma yapmışlar ve gazîler tarafından denize dökülmüşlerdir. Bu Osmanlılara karşı ilk Haçlı saldırısıdır, bkz. H. İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, s. 82.

12 Pegae'da Rum tekfuru, Orhan'ın yüksek egemenliğini tanımış olmalı, I. Murad 1371'de kaleyi karadan ve denizden kuşatarak fethedecektir. Bkz. H. İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, s. 87-88.

13 Yazın yaylaya çıkmak her zaman Türklerce âdettir, bunu bazı Hıristiyan tarihçiler, Orhan zamanında bile Osmanlı Türklerinin dağda çadırda yaşayan göçebeler olduğu iddiası için kullanmak eğilimindedirler.

14 İlk Osmanlı sultanları daha çok beg, emîr unvanıyla anılırlardı.

15 Belki Kite olabilir.

16 Hiòves, Bursa kadısı Koca Efendi lakabıyla tanınan Mahmud olabilir. Onun Orhan dönemine ait 759/1357 tarihli bir vakfiyesi biliniyor: Mecdî Efendi tercümesi, *Hadâ'iku-l-Şakâ'ik*, 28. Hiòves'in Yahudi bilgini olduğu hipotezi üzerinde bkz. M. Balivet, "Byzantins Judaïsants et Juifs İslamisés: Des "Kühhân" (Kâhin) aux "Khiònai" (Khiònios), *Byzantion*, III/52 (1982), s. 157-180.

17 Bu rapor için bkz. G. Georgiades Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks...".

18 Bu Balaban, Bursa ablukasında surun üst yanındaki havale kulesi kumandanı Balabancuk olmalı, bkz. *Âşıkpazâde Tarihi*, 18. Bâb.

19 H. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, II (1954), s. 103-29.

20 G.G. Arnakis, "Gregory Palamas, Among the Turks", *Speculum* 26 (1951), s. 113-114.

21 M. Balivet, "Byzantins Judaïsants et Juifs İslamisés:...", s. 24-59.

22 Elisavet A. Zachairadou, *Studies in Pre-Ottoman Turkey and Ottomans*. Variorum Collected Studies Series, Aldershot: Ashgate Variorum, 1984; aynı konu üzerinde bkz. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley: University of California Press, 1971, s. 423-436.

23 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", *Religiongespräche im Mittelalter*, ed. Bernard Lewis ve Friedrich Niewöhner, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, s. 290.

24 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", s. 290-291.

25 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", s. 291-294; Zachariadou, Orhan'ın Palamas ile dinî konuşma için "İslâmlaşmış Yahudileri" seçtiği iddiasını kabul eder.

26 M. Braun, *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević*, Gravenhage, Mouton, 1956, s. 8-11.

27 Nevra Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge: CUP, 2009, s. 131.

28 H. İnalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İstanbul, ISAM, 2010.

29 Donald MacGillivray, Nicol, *The Last Centuries of Byzantium,1261-1453*, 2. baskı, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1993, s. 292-293.

30 Bu mahalleye Rumca bilen Göynük halkı gelip yerleşti.

31 D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium...*, s. 296-297.

32 D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium...*, s. 296-297. E.A. Zachariadou, "Manuel II. Palaeologus on Strife between Bâyezid I and Kâdî Burhân al-Dîn Ahmad", *BSOAS* 43 (1980), s. 471-481; Yaşar Yücel, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti* (1344-1398), Ankara: Ankara Üniversitesi, 1970.

33 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", s. 294 vd, not 20-23. Kaynaklar ayrıca Trapp ve Sas'ın eserlerinde.

34 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", s. 294-295.

35 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", 295, yazar Selçuklu ve ilk Osmanlı döneminde Türkler arasında tasavvufun ve dervişlerin din hayatıyla İslâmlaşmadaki önemini haklı olarak vurgular (s. 297-299). Zachariadou Katolikliğe karşı bir yazarın Hıristiyan olmuş Türkler üzerindeki gözlemleri üzerinde ayrıntılı bilgi verir (s. 299-301).

36 E.A. Zachariadou, "Religious, Dialogue between Byzantines...", s. 301-302.

OSMANLI TASAVVUFU FLORANSA'DA: GEMİSTOS PLETHON (Sayfa 169-170)

1 E. von Ivanka, "Hesychasmus und Palamismus, ihr Gegenseitiges Verhaltnis und ihre Geistesgeschichtliche Bedeutung", *Jahrbuch der Oesterreichischen Gesellschaft* 2 (1952), s. 11.

2 Bir önceki bölüme bakınız. Ayrıca H. İnalcık, *Kuruluş Devri Osmanlı Sultanları*, s. 85-86.

3 Franz Täeschner, "Georgios Gemistos Plethon, ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande", *Der Islam* 18 (1929). Fransız âlim M. Balivet, Plethon'un Osmanlı ülkesindeki ve sonraki hayatına ait bir seri önemli araştırma yayınlamış bulunmaktadır.

PAPA II. PIUS'UN FÂTİH'E MEKTUBU: *EPISTOLA AD MAHOMATEM* (Sayfa 171-183)

1 K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I-II, Philadelphia, 1976-1978. Vatikan arşivlerine dayanır.

2 P. Lemerle, *L'emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957; H. İnalcık, *Kuruluş Döneminde Osmanlı Sultanları 1302-1481*.

3 H. İnalcık, *Kuruluş Döneminde Osmanlı Sultanları 1302-1481*.

4 1. Haçlı seferiyle İznik, Selçuklulardan alınıp Bizans'a geri verildi (1097).

5 Heyet döner dönmez Osmanlı sultanı toplantıda alınan kararlardan haberdar olarak Bizans'tan tehditle bilgi istedi. Bkz. H. İnalcık ve M. Oğuz *Gazavât-i Sultan Murad*, Dizin, Ankara: TTK, 1978.

6 H. İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: TTK, 1954, s. 1-53.

7 K.M. Setton, *The Papacy and The Levant*, 1204-1571, I, Philadelphia: American Philosophical Society, 1976, s. 162.

8 K.M. Setton, *The Papacy and the Levant*, 1204-1571, s. 153.

9 A.R. Baca, *Epistola Ad Mahomatem II (Epistle to Mohammed)*, New York: Peter Lang, 1990, Latince metin: s. 115- 212; kaynakça, s. 213-215; Else Hocks, *Pius II und der Halbmond*. Freiburg im Breisgau: Herde, 1941; Giuseppe Toffanin, *Lettera a Maometto II*

(Epistola ad Mahumeten), Napoli: R. Pironti, 1953; Berthe Widmer, *Enea Silvio Piccolomini in the sittlichen und politschen Entscheidung*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1963; Nancy Bisaha, "Pope Pius II's Letter to Sultan Mehmed II: A Reexamination", *Crusades* I (2002), s. 183-200; N. Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. J. Hankins, "Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II". *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995), III-207; R.J. Mitchell, *The Laurels and the Tiara: Pope II, 1458-1464*, Londra: Harwill Press, 1962; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*; Mustafa Soykut, *Image of the Turk in Italy: A History of the "Other" in Early Modern Europe, 1453-1683*, Berlin: Klaus Schwarz. 2001. Bu belge üzerinde son kez Özden Mercan bir tez yapmıştır: "Constructing Self-Image in the Image of the Other: Political and Religious Interpretations of Pope Pius II's Letter to Mehmed II (1461)", *Yüksek Lisans Tezi, Central European University*, Budapeşte: Mayıs 2008. Ö. Mercan, çalışmasında belli başı literatürü gözden geçirir. Mektubun gerçekten Fatih'e gönderilmek üzere yazılıp yazılmadığını tartışır ve üç çeşit açıklamanın mümkün olduğunu belirtir. Evvela, "Mektup gerçekten Mehmed II'yi Hıristiyan yapmak amacıyla yazılmamıştır." Mektup "[Avrupa'da] Hıristiyan hükümdarlar arasında Hıristiyan Birliği ruhunu ve büyüyen Osmanlı tehlikesine karşı Haçlı idealini canlandırmak amacıyla" yazılmıştır. Şayet Hıristiyan hükümdarlar papanın Haçlı seferi davetine kulak tıkamakta devam ederlerse, o zaman Fatih'e dönecek ve onun otoritesini tanıyacaktır. Yani papanın muhatabı Fatih değil, Hıristiyan hükümdarlardır. Ö. Mercan araştırmasında ikinci şık olarak şu görüşü özetler: Papa Pius II'nin mektup-risâlesi, bir "self-image"dır. Bu bakımdan mektup, yalnız öteki (Osmanlı) karşısında Rönesans kültür görüşlerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda "öteki" (Osmanlı) imajı karşısında kendi öz imajını anlama çabasını gösterir.

10 Bu yorum için bkz. Albert R. Baca (çev. ve yay.), *Epistola ad Mahomatem II-Epistle to Mohammed II*, American University Studies, s. 127, New York: Peter Lang, 1990.

11 *Epistola* üzerinde Ö. Mercan; "Political and Religious Interpretions of Pape Pius II's Letter to Mehmed II (1461)", *Yüksek Lisans Tezi*.

12 Bu yayında, Latince asıl metni İngilizce çevirisiyle, notlarla yayınlamış ve editörlüğünü de üstlenmiş olan Albert R. Baca'nın yukarıda adı geçen eserinden yararlandık.

13 1480'de Gedik Ahmed Paşa ordusuyla İtalya'ya ayak bastı; Otranto'yu kolayca ele geçirdi, büyük bir ordu ile geri gelmek üzere Rum-ili'ne geri geldi. O sırada Fatih öldü (1481), Bâyezid Cem'e karşı onu yanına çağırdı. Ahmed'in tüm ısrarlarına karşı yeni sultan İtalya seferine izin vermedi, bkz. Z.M. Angiolello, *Historia Turchesca*, Bükreş, 1910; Otranto'da teslim olan Osmanlı askerini Napoli kralı hizmetine aldı ve papalığa karşı kullandı.

14 Roma papaları, Doğu Ortodoks Hıristiyanlığını asla tanımadı (Büyük Şizma, 1354), 1439 Floransa Konsili'nde kabul edilen birlik belgesini Ortodoks halk asla benimsemedi, bkz. J. Jill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium...*, s. 351-359; Fatih, birlik belgesini asla tanımayan G. Scholarios'u patrik seçerek bu konuda asırlık Osmanlı siyasetini izledi ve devletin Ortodoks kilisesinin koruyucusu olduğunu gösterdi. Papaya tâbi Katolik kilisesine ülkesinde yer vermedi. Ancak Galata'yı ülkesine kattığı zaman (Haziran 1453) evvelce yerleşmiş Katolik kiliselerinin faaliyetine izin verdi.

15 Fatih Belgrad önünde başarılı olamadı, ricat etti.

16 Bkz. A.R. Baca, *Epistola ad Mahomatem, II*, Bölüm III, s. 23-28.

17 Gerçekte Osmanlı imparatorluk rejimi bu gibi koşulları bertaraf etmekte, sultanın otoritesini kabul edene İslâmî *zimmet* hukuku dairesinde can, mal ve kendi dininde (yaşam tarzında) devam güvencesi bağışlamakta idi. *'Ahdnâme* ile İslâmî yeminle bağışlanan bu güvenceler, sultan için dinî bir zorunluluk niteliği taşıyordu. Balkanlar'da Osmanlı yayılışı

böyle gerçekleşmiştir. İslâmlaşma zorunlu değil, normal sosyal koşullarda gerçekleşmekteydi. bkz. H. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest".

18 Gayrimüslimler için toplum hayatında kuşkusuz bazı küçültücü kurallar vardı: Belli kıyafette gezerler, ata binemez, esir kullanamazlar, sokakta dinî alaylar tertip edemezler vb. Fakat Osmanlı arşiv belgeleri gösteriyor ki bu gibi kısıtlamalara normal zamanlarda dikkat edilmiyor, mesela Rumlar ve Yahudiler at, esir kullanıyorlardı. Yaşamları ve görünüşleri Müslümanlarınkinden farklı değildi. Ancak bir hezimet anında gayrimüslimlerin bu imtiyazlarına son veren fermânlar çıkarılıyordu. Papa Yahudilerin İtalya'da meydanlarda yakıldığını ve engizisyonu unutmuş görünüyor.

19 G. Constable, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout: Ed. Brepols, 1976.

20 Ö. Mercan, "Constructing Self-Image in the Image of the Other...", s. 24.

21 Ö. Mercan, "Constructing Self-Image in the Image of the Other...".

22 Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, teşkilât ve kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, s. 444.

23 Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, İstanbul: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1988, s. 174.

24 K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, s. 1.

25 *Vâki'ât-i Sultan Cem*, İstanbul, H. 1330,333 s. 24.

KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN VE MARTIN LUTHER (Sayfa 185-189)

1 Bu rapor Dr. Christine Isom-Verhaaren tarafından yayınlanmıştır: "An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V." *Turcica*, 28 (1996), s. 299-318. Rapor, Draç'taki Osmanlı makamı (subaşı) tarafından Dhuka adlı Ergiri-Kasrı'ndan bir Arnavut tacirin verdiği bilgileri sultana aktarmaktadır. Tacirler daima bir istihbarat kaynağı olarak kullanılırdı. Ankara ile sof ticareti yapan Dhuka, 1527-1530 yıllarında Avrupa'daydı.

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. H. İnalcık, *Rönesans Avrupası*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 178-187.

3 Isom-Verhaaren (s. 301, 310) raporun tarihini 1530 olarak kabul etmeye eğilim gösterir.

4 Stephen A. Fischer-Galati, bkz. *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, Cambridge, Mass., 1959, not 88, s. 35-37; Isom-Verhaaren, s. 310.

5 S.A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, 1959; C.M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus* (1578-1608), New York: New York University Press, 1972; K.M. Setton "Lutheranism and the Turkish Peril", *Balkan Studies*, III (1962), s. 133-168; C. Göllner, "Die Türkenfrage in Spannungsfeld der Reformation", *Südost-Forschungen*, 34 (1975), s. 61-78; K.M. Setton, *The Papacy and the Levant* (1204-1571); J. Pannier, "Calvin et les Turcs", *Revue Historique*, 62 (1937), s. 268-286.

6 K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", s. 137.

7 K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", s. 138. Osmanlıların Avrupa için tehlikesi ve 16. yüzyıl ortasında İspanya'da Türk imajı hakkında, anonim orijinal bir eser *Viaje de Turquia* hakkında bkz. J. Perez, "L'affrontement Turcs-Chrétiens vu d'Espagne, Le Voyage en Turquie", *Chrétiens et musulmans â la Renaissance: actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, Paris: H. Champion, 1998, s. 255-263; bu eser hakkında Paulino Toledo, "Türkiye Seyahati", *Doktora Tezi*, A.Ü. DTCF, Ankara: 1992.

8 K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", s. 158; Luther ve Kur'an hakkında Osmanlı ülkesini ziyaret eden Lutherci rahip Solomon Schweigger'in görüşleri üzerine bkz. C. Gauthier, "Un Allemand á Constantinople, 1571-1581, Critique du Coran par un pasteur Lutheran", *Chrétiens et Musulmans á la Renaissance*, Bartolomé Bennassar ve Robert Sauzet (ed.), Paris: H. Champion, 1998, s. 163-175.

9 K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", s. 161; Osmanlıların köylülere iyi davrandığı propagandası Almanya'ya kadar yayılmış görünüyor. Bir Alman yazar, "Bir lokma için mücadele eden fakir adam, bu gibi Hıristiyanlar altında yaşamaktansa Türkleri yeğlemektedir" demiş (s. 161). Osmanlıların köylü reayaya karşı politikası için bkz. H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, I, s. 143-154; Gilles Veinstein, "Retour sur la question de la tolérance ottomane au XVIe siècle", *Chrétiens et musulmans â la Renaissance: actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, Paris: H. Champion, 1998, s. 415-426.

10 K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", s. 141-146.

11 Steven Runciman, *The Great Church in Capitivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

12 Ayrıntılar için bkz. *From Hunyadi to Rákóczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, yay. János M. Bak ve Béla K. Király, New York: Social Science Monographs, Brooklyn College Press, s. 189-508.

KÖPRÜLÜ FAZIL AHMED PAŞA DÖNEMİNDE BİR DİNÎ TARTIŞMA (1662) (Sayfa 191-194)

1 Evgenia Kermeli Ünal, "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: Vanî Efendi ile Panagiotakis Nikousios'un Söyleşisi", *Prof. Dr. Özer Ergenç'e Armağan*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013, s. 446-457. Söyleşi kaynaklarda tespit edilmiş, Fransızcaya ve Yunancaya çevrilmiştir.

2 Vanî Efendi hakkında bkz. *İslam Ansiklopedisi*.

3 Bkz. E. Kermeli-Ünal, "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: ...", s. 447.

4 Vanlı Şeyh Mehmed hakkında M. Zilfi'nin çalışmaları üzerine E. Kermeli-Ünal, "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: ...", s. 448-449.

5 M.C. Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986), s. 265.

6 E. Kermeli-Ünal, "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: ...", s. 449-450.

7 Paşa (1635-1676) babasının sağlığında medrese bitirmiş, müderris unvanına hak kazanmış olup, din ilimlerinde esaslı bilgi sahibiydi. Vakanüvis Silâhdar Mehmed Ağa (I. 659) Fazıl Ahmed'i "âlim, fâzıl, doğru ve açık kalpli biri" olarak anar. Genç yaşta müderris olan Fazıl Ahmed bir bilim kütüphanesi kurmuş, talebe için bir vakıf kurmuştur. İlim adamlarını himayesi ile tanınmıştı ("Köprülüler", M. Tayyip Gökbilgin, *İslam Ansiklopedisi*, s. 897-903).

8 E. Kermeli-Ünal, "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: ...", s. 454.

9 Bkz. "Fazıl Ahmed Paşa", *İslam Ansiklopedisi*.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilen XVI. yüzyıla ait Osmanlı *tahrîr defterleri* (özellikle 1530 tarihli tapu no: 166, 775, 625, 439, 416).

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü. Kuyûd-i Kadîme.

Abda'r-Rahmân ibn-Ahmad Câmî, *Nafahât al-uns min Hazarât al-kuds*, yay. Mahdi Tawhîdîpûr, Tahran: 1336/1957.

Ahmed Eflâki, *Menakibü'l-Ârifin*, Ankara: 1959.

Angiolello, J. M., *Historia Turchesca, 1300-1514*, yay. I. Ursu, Bükreş: 1909-11.

Anhegger, R. ve H. İnalcık (yay.), *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*, Ankara: 1956.

Archiv für Geschichte der Philosophie, c. VIII, Vaduz/Liechtenstein: 1981.

Arnakis, G. G., "Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical sources", *Speculum*, XXVI (1951).

Arsal, S. M., *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: 1947.

Aslantaş, S. ve B. Arı (yay.)*Adalet Kitabı*, Ankara: 2007.

Âşık Paşa, *Garib-nâme*, (tıpkıbasım metin), yay. Kemal Yavuz, İstanbul: 2000.

Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, "Tevârîh-i Âl-i Osman", *Osmanlı Tarihleri* I, yay. Nihal Atsız Çiftçioğlu, İstanbul: 1947.

Âşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman*, yay. Fr. Giese, Breslau: 1922.

Ata Melik Alaüddin-i Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşâ*, çev. S. M. Tevfik Okbatan, Ankara: 1938.

Atti del X. Congresso Internazionale: Roma 4-11 settembre 1955, Comitato Internazionale di Scienze Storiche, Roma: 1957.

Babinger, Fr., Bayer. *Akademie der Wissen., Phil.-Hist. Klasse*, Sitzungsb. 1957, defter 8, Münih, 1957.

Baca, Albert R. (ed. ve çev.), *Epistola ad Mahomatem II - Epistle to Mohammed II*, American University Studies, New York: 1990.

Bak, J. M. ve Béla K. Király (yay.), *From Hunyadi to Rákóczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, New York: 1982.

Bakır, M. "Hutb", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

Balivet, M.,"Byzantins Judaïsants et Juifs Islamisés: Des "Kuhhân" (Kâhin) aux "Khiònai" (Khiònios), *Byzantion*, III/52 (1982).

Balivet, M., *Islam mystique et revolution armee dans les Balkans ottomans: Vie du cheikh Bedreddin,le "Hallaj des Turcs", 1358/59-1416*, Istanbul: ISIS, 1995.

Banarlı, N. S. (yay.), "İskendernâme", *Türkiyat Mecmuası*, c. VI.

Bandyopadhyaya, Narayan Chandra, *Kautilya or an Exposition of His Social Ideal and Political Theory*, Calcutta: 1927.

Barkan, Ö. L., "Edirne Askerî Kassamına Âit Tereke Defterleri" (1545-1659), *TTK Belgeler*, III/5-6 (1968).

Barkan, Ö. L., "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye Ait Kanunlar", *Tarih Vesikaları* 2 (1941).

Barkan, Ö. L., "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI (1949-1950).

Barkan, Ö. L., "Yasahâ-i Hasan Pâdişâh", *Tarih Vesikaları*, 2.

Barkan, Ö. L., *XV. ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, İstanbul: 1943.

Barkan, Ö. L. ve E. H. Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) târîhli*, İstanbul: 1970.

Barnî, Z., *Fatâwâ-yi Jahândârî*, ed. Dr. A. Saleem Khan, Lahor: 1972.
Barthold, V. V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul: 1927.
Bayram, M., *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, İstanbul: 2012.
Baysun, M. C., "Ebussu'ûd efendi", *İslâm Ansiklopedisi*.
Bayur, Y. H., *Türk İnkılabı Tarihi*, c. II, İstanbul: 1940.
Bisaha, N., "Pope Pius II's Letter to Sultan Mehmed II: A Reexamination", *Crusades* I (2002).
Bisaha, N., *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia: 2004.
Braun, M., *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević*, Gravenhage: 1956.
Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, çev. D. M. Matheson, Lahor: 1963.
Cahen, C., *La Turquie pré-ottomane*, İstanbul: 1988.
Christensen, A., "Sassanid Persia", yay. haz. Cook, Adcock vd, *The Cambridge Ancient History*, c. XII, Cambridge: 1939.
Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Kophenag: 1936.
Constable, G., *Letters and Letter-Collections*, Turnhout: Ed. Brepols, 1976.
Çağatay, N., *Bir Türk Kurumu olan Ahilik*, Ankara: 1974, 2. basım:1989.
Çağdaş, K., *Pañçatantra Masalları*, Ankara: 1962.
DaLezze, D., *Historia Turchesca (1300-1514)*, ed. Ion Ursu, Bükreş: 1909.
Donaldson, D. M., *Studies in Muslim Ethics*, Londra: 1953.
Doukas, *Bizans Tarihi*, çev. V. Mırmıroğlu, İstanbul: 1956.
Düzdağ, M. E., *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: 1972.
Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme: The Legend of Sarı Saltuk*, yay. Fahir İz, Cambridge: 1974-84.
El-Ahkâmu's-Sultaniyye: İslâmda Devlet ve Hilâfet Hukuku, çev. 'Ali ibn Muhammad Mâwardî ve Ali Şafak, İstanbul: 1976 (İngilizce çevirisi: W. H. Wahba, *The Ordinances of Government*, Londra: 1996).
[Eldem] Halil Edhem, *Düvel-i İslâmiye Tarihi: Medhalleriyle takvimi ve ensabı cetvelleri muhtevidir*, İstanbul: 1927.
El-Cahiz, *Et-Tac fi Ahlaki'l-Muluk*, Beyrut: 1955.
Elvan Çelebi, *Manâkibu'l-Kudsiyye fi Menâsibu'l-Ünsiyye*, yay. İ. Erünsal ve A. Y. Ocak, İstanbul: 1984.
Evliya Menkıbeleri: Nefahatü'l-üns, tercüme ve şerh: Lâmî Çelebi, yay. h. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul: 2001.
Eyüb Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyan*, yay. Süleyman Çelik, İstanbul: 1992.
Faroqhi, S., *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Viyana: 1981.
Faroqhi, S.,"XVI-XVII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler, Tartışmalar*, yay. O. Okyar ve Ü. Nalbandoğlu, Ankara: 1975.
Fazlur Rahman, *Islam und Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: 1982.
Ferîdun Ahmed Bey, *Münşeâtu's-Salâtin, I*, İstanbul: 1274-1275.
Firdevsî-i Rûmî, *Kutbnâme*, yay. İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: 1980.
Fischer-Galati, S. A., *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, Cambridge: 1959.
Flemming, B., "Sâhib-kırân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus*, yay. G. Kara, Budapeşte: 1987.

Flipovic, N., *Princ Musa i Şejh Bedreddin*, Sarajevo: 1971.

Frantz-Murphy, G., *The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans*, Kahire: 1986.

Gauthier, C., "Un Allemand á Constantinople, 1571-1581, Critique du Coran par un pasteur Lutheran", *Chrétiens et Musulmans á la Renaissance*, yay. Bartolomé Bennassar ve Robert Sauzet, Paris: 1998.

Gibb, H. A. R., "Constitutional Organisation", *Law in the Middle East*, yay. Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, Washington, DC: 1955.

Gökbilgin, T., *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fâtihân*, İstanbul: 1957.

Gökyay, O. Ş., *Molla Lûtfi*, Ankara: 1987.

Göllner, C., "Die Türkenfrage in Spannungsfeld der Reformation", *Südost-Forschungen*, 34 (1975).

Gölpınarlı, A., *100 Soruda* Türkiye'de *Mezhep ve Tarikatler*, İstanbul: 1969.

Gölpınarlı, A., *Melâmilik ve Melâmiler*, Murat Bardakçı'nın giriş yazısıyla, İstanbul: 1992.

Gölpınarlı, A., *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddîn*, önsöz: İsmet Sungurbey, İstanbul: 1966.

Gürol, A., "Âşık Paşa ve *Garib-nâme*'si", *Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 1991.

Habib, M. ve A. U. Salim Khan, *The Political Theory of Delhi Sultanate*, Allahabad: 1961.

Hadâ'iku'ş-Şakâ'ik, çev. Mecdî Mehmed Efendi, yay. Abdülkadir Özcan, İstanbul: 1989.

Halil Edhem [Eldem], *Düvel-i İslâmiye Tarihi: Medhalleriyle takvimi ve ensabı cetvelleri muhtevidir*, İstanbul: 1927.

Hanioğlu, M. Ş., *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: 1981.

Hankins, J., "Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II". *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995).

Haque, Zia-ul, *Landlord and Peasant in Early Islam: A Study of the legal doctrine of Muzara'a or Sharecropping*, İslamabad: 1977.

Hasan, M., *Introduction to Abdul Qadir, Wakai-i Manazil-i Rum*, Londra: 1968.

Haşmî, Y. A. (yay. haz.), *Shari'ah, Ummah, and Khilâfah: Lectures*, Karaçi: 1987.

Hatîb-i Fârsî, *Menâkib-i Cemâleddîn-i Sâvî*, yay. Tahsin Yazıcı, Ankara: 1972.

Hijra Celebrations, 1 (1980).

Hocks, E., *Pius II und der Halbmond*, Freiburg im Breisgau: 1941.

Horst, H., *Die Staatsverwaltung der Grosselguqen und Horezmsahs* (1038-1231), Wiesbaden: 1964.

Hurgronje, C. S., *Le Droit Musulman*, Verspreide Geschriften van C. Snocuk Hurgronje, II, Bonn ve Leipzig: 1923-27.

Imber, C., "The Wandering Dervishes", *Mashriq, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar*, Manchester: 1977-78.

Isom-Verhaaren, C., "An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V." *Turcica*, 28 (1996).

Ivánka, E. von, "*Hesychasmus und Palamismus:* Ihr Gegenseitiges Verhältnis und ihre Geistgeschichtliche Bedeutung", *Jahrbuch der Oesterreichischen Gesellschaft.*

İbn Battuta, *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*, yay. H. A. R. Gibb - C. Defrémery - B. R. Sanguinetti, Londra: 1962.

İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, yay. Fr. Babinger, Münih: 1957.

İnalcık, H. ve M. Oğuz, *Gazavât-i Sultân Murâd b. Mehemmed Hân: İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara: 1978.

İnalcık, H. ve R. Anhegger, "Gümüş Yasaknâmeleri", *Kanûnnâme-i Sultânî ber mûceb-i örf-i Osmânî (2. Mehmed ve 2. Bayezid Devirlerine Ait Yasakname ve Kanunnameler)*, Ankara: 1956.

İnalcık, H. ve R. Murphey , *The History of Mehmed the Conqueror,* Minneapolis ve Chicago: 1978.

İnalcık, H., "Adâletnâmeler", *Belgeler,* 2 (1967).

İnalcık, H., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,* I, New York: 1997.

İnalcık, H., "Arab Camel Drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century", *Revue d'Histoire Maghrebine,* no: 31-32, (1983).

İnalcık, H., "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fâtih Sultan Mehmed'in Fermanları", *Belleten,* 44 (1947).

İnalcık, H., "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society,* Bloomington: 1993.

İnalcık, H., *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- I: Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim,* İstanbul: 2009.

İnalcık, H., *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- II: Tagayyür ve Fesad (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi,* İstanbul: 2014.

İnalcık, H., *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- III: Köprülüler Devri,* İstanbul: 2015.

İnalcık, H., "Edirne Fethi, 1361", *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağanı Kitabı,* Ankara: 1965.

İnalcık, H., *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar,* Ankara: 1954.

İnalcık, H., "*Gelibolu*", *İslâm Ansiklopedisi.*

İnalcık, H., *Hicri 835 tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid,* Ankara: 1954.

İnalcık, H., "Kanûn" ve "Kanûnnâme", *Encyclopedia of Islam,* 2. baskı.

İnalcık, H., *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481),* İstanbul: 2010.

İnalcık, H., "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin,* Ankara: 1966.

İnalcık, H., "Mehmed II", *İslâm Ansiklopedisi.*

İnalcık, H., "Osmanlı Hukukuna Giriş", *AÜSBFD,* c. XII1-2.

İnalcık, H., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi,* İstanbul: 2004.

İnalcık, H.,"Osmanlı Sultanı Orhan (1324-1362); Avrupa'da Yerleşme", *Belleten,* 266/ LXXIII (Nisan 2009).

İnalcık, H., *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler,* İstanbul: 2015.

İnalcık, H., "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu", *Belleten* XXIII (1959).

İnalcık, H., "Ottoman Methods of Conquest", *Stıdia Islamica,* II (1954).

İnalcık, H., "Örfî-Sultanî Hukuk ve Kanûnnâmeler", *AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* XIII (1958).

İnalcık, H., "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum,* I (1969).

İnalcık, H., "The Origins of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal, 1569", *Les Annales de l'Université d'Ankara* (1970).

İnalcık, H., *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600,* Londra: 1973.

İnalcık, H., "The Policy of Mehmed II Toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers* 23-25 (1969-1970).

İnalcık, H., *The Survey of İstanbul - 1455,* İstanbul: 2012.

İnalcık, H., "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role", *Oriental Carpet and Textile Studies II: Carpets of the Mediterranean Countries, 1400-1600,* yay. R. Pinner ve W. B. Denny, Londra: 1986.

İnalcık, H., "Yük (himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", *Turcica*, XV, (1984).
İskendernâme, N. S. Banarlı neşri, *Türkiyat Mecmuası*, c. VI.
Jill, J., *The Council of Florence*, Cambridge: 1959.
Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire*, II, Oxford: 1964.
Kadı Ebu Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek, İstanbul: 1970.
Kafesoğlu, İ. "Selçuklular", *İslam Ansiklopedisi*.
Káldy-Nagy, G., *Kanuni Devri Budin Tahrir Defteri (1546-1562)*, Ankara: 1971.
Kara, M., *Bursa'da Tarikatler ve Tekkeler*, Bursa: 2012.
Kara, M., *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: 2004.
Karal E. Z., "Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetname", *Belleten* 21-22 (1942).
Karaman Eyaleti Evkaf Defteri, yay. F. N. Uzluk, Ankara: 1958.
Kermeli Ünal, E., "17. Yüzyılda Bir Kültürel Rastlaşma: Vani Efendi ile Panagiotakis Nikousios'un Söyleşisi", *Prof. Dr. Özer Ergenç'e Armağan*, İstanbul: 2013.
Keykavus, *Kâbusnâme*, çev. Mercimek Ahmed, İstanbul: 1944.
Keykavus, *The Nasihat-nāma known as Qābūs-nāma of Kāi Kā'ûs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgir*, yay. Reuben Levy, Londra: 1951.
al-Kindî, *The Apology of Kindî*, çev. William Muir, Londra: 1882.
Kissling, H. J., "Badr al-Dîn", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı.
Kissling, H. J., *Sultan Bajezid's II Beziehungen zu Markgraf Francesko II von Gonzaga*, Munih: 1965.
Kortepeter, C. M., *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus (1578-1608)*, New York: 1972.
Köprülü, F., "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, İstanbul: 1935.
Köprülü, F., "Fıkh", *İslâm Ansiklopedisi*.
Köprülü, F., "İslâm Âmme Hukukundan Ayrı Bir Türk Âmme Hukuku Yok mudur?", *İkinci Türk Tarih Kurultayı Zabıtları*, İstanbul: 1937.
Köymen, M. A., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara: 1954.
Kraelitz, F., "Einleitung", *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*, Viyana: 1919.
Kraelitz, F., *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, Viyana-Hannover: 1921-26.
Landau, J. M., *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*, Detroit: 1971.
Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya*, Kahire: 1939.
Lemerle, P., *L'emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
Levy, R., *The Social Structure of Islam: Being the Second Edition of the Sociology of Islam*, Cambridge: 1951.
Løkkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period, with special reference to circumstances in Iraq*, Kopenhag: 1950.
Makrizî, *Kitâb al-Mawâ'idh wa'l-İ'tibâr fî Dhikr al-Khitat wa'l-Âthâr*, yay. P. Casanova, Kahire: 1920.
Mâwardî, 'Ali ibn Muhammad, *El-Ahkâmu's-Sultaniyye: İslâmda Devlet ve Hilâfet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul: 1976.
Mâwârdî, 'Alî ibn Muhammad, *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkâm al-Sultâniyya w'al-Wilâyât al-Dîniyya*, çev. Wafaa Hassan Wahba, Londra: 1996.
Mecdî Efendi, *Terceme-i Şaka'ik-i Nu'maniye*, İstanbul: 1269/1853.
Mehmed Ârif, "Devlet-i Osmâniye'nin Teessüsü ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulema", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I/2 (1332).

Mélikoff, I., "Les babas Turcomans contemporains de Mevlânâ", *Uluslararası Mevlânâ Semineri*, Ankara: 1973

Mélikoff, I., *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul:, 1992.

Mercan, Ö., "Constructing Self-Image in the Image of the Other: Political and Religious Interpretations of Pope Pius II's Letter to Mehmed II (1461)", *Yüksek Lisans Tezi, Central European University*, Budapeşte: Mayıs 2008.

Mînovî, M. (çev.), *Tarjuma-i Kalila wa Dimna*, Tahran: 1343.

Mitchell, R. J., *The Laurels and the Tiara: Pope II*, 1458-1464, Londra: 1962.

Morimoto, K., *The Fiscal Administration in the Early Islamic Period*, Kyoto: 1981.

Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, I-III, Ankara: 1993-95.

Muhyî-i Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhim-i Gülşenî*, yay. Şemleli-zâde Ahmed Efendi – Tahsin Yazıcı, Ankara: 1982.

Nâimâ, *Tarih-i Nâimâ: Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulasat-i Ahbari'l-Hafikayn*, 6 cilt, İstanbul: H.1281/M. 1864.

Necipoğlu, N., *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge: 2009.

Nicol, D. M., *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge ve New York: 1993.

Nizam al-Mulk, *The Book of Government; or Rules of Kings: Siyasat-nama or Siyar al-muluk of Nizam al-Mulk*, çev. Herbert Drake, Londra: 1960.

Ocak, A. Y., "Idéologie officielle et réaction populaire", *Soliman Le Magnifique et son temps: actes de Colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 Mart 1990*, yay. Gilles Veinstein, Paris: 1992.

Ocak, A. Y., "Kalenderîler ve Bektaşîlik", *Doğumunun 100. Yıldönümünde Atatürk'e Armağan*, İstanbul: 1981.

Ocak, A. Y., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler: XIV-XVII Yüzyıllar*, Ankara: 1992.

Ocak, A. Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: 1998.

Ocak, A. Y., "Quelques remarques sur le role des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siécles dans l'empire Ottoman", *The Journal of Ottoman Studies*, 3 (1982).

Ocak, A. Y., "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1983).

Orkun, H. N. (yay.), *Eski Türk Yazıtları*, İstanbul: 1936-41.

Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, yay. Necdet Öztürk, İstanbul: 2007.

"Osmanlı Kanunnameleri", *Millî Tetetbbular Mecmuası*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331/1903, c. 1, kısım 2.

Ostrogorsky, G., *Pour l'historie de la féodalité byzantine*, Brüksel: 1954.

Ömer Hilmi, *Ahkâmü'l-Arâzî*, İstanbul: 1891.

Öz, M. ve F. Yeşil (yay. haz.), *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul: 2015.

Öz, T., "Murad I ile Emir Süleyman'a ait İki Vakfiyye", *Tarih Vesikaları Dergisi*, 4 (1941).

Pannier, J., "Calvin et les Turcs", *Revue Historique*, 62 (1937).

Perez, J., "L'affrontement Turcs-Chrétiens vu d'Espagne, Le *Voyage en Turquie*", *Chrétiens et musulmans â la Renaissance: actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, Paris: 1998.

Philippides-Braat, A., "La Captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire", *Travaux et Memoires*, 7 (1979).
Prasad, B., *Theory of Government in Ancient India (Post-Vedic)*, Allahabad: 1927.
Pritsak, O. "Karahanlılar", *İslâm Ansiklopedisi*.
Rasâ'ilu'l-Bulagâ, yay. M. Kurd Ali, 3. baskı, Kahire: 1964.
Runciman, S., *The Great Church in Capitivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of Independence*, Cambridge: 1988.
Sahas, D. J., "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims", *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980).
Salcı, V. L, "Trakya'da Türk Kabileleri, I: Amuca Kabilesi", *Türk Amacı*, 1/7 (Ocak 1943).
Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: 1953.
Schacht, J., "The Schools of Law and Later Developments", *Law in the Middle East 1: Origin and Development of Islamic Law*, yay. Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, Washington, DC: 1955.
Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: 1975.
Setton, K. M., "Lutheranism and the Turkish Peril", *Balkan Studies*, III (1962).
Setton, K. M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I-II, Philadelphia: 1976-1978.
Sevim, A. ve E. Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, Ankara: 1995.
Shukla, R. L., *Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882*, New Delhi: 1973.
Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*; I, yay. A. Refik (Altınay), İstanbul: 1928.
Siyar al-mulûk (Siyâset-nâme), yay. H. Drake, Tahran: 1962.
Somel, S. A., *Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reiches während der Herrschaftsperiode Abdülhamid II. (1876-1908)*, Egelsbach: 1993.
Soykut, M., *Image of the Turk in Italy: A History of the "Other" in Early Modern Europe, 1453-1683*, Berlin: 2001.
Spuler, B., *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri, 1220-1350*, çev. C. Köprülü, Ankara: 1957.
Tabakatü'l-Memâlik ve *Derecetü'l-Mesâlik*, Berlin yazmasını yayınlayan P. Kappert, Wiesbaden: 1981.
Tabataba'i, H. M., *Kharâj in Islamic Law*, Londra: 1983.
Tâberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi (Tarih-i al-umam va'l-mülûk)*, çev. Ahmet Temir ve Zâkir Kadiri Ugan, Ankara: 1965.
Täeschner, F., "Georgios Gemistos Plethon: Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande", *Der Islam*, 18 (1929).
Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, ilaveler, "Tarih-i Ebu'l-Feth".
Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şakâ'ik*, çev. Mecdî Mehmed Efendi, yay. Abdülkadir Özcan, İstanbul: 1989.
Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Tercüme-yi Şakayık-i Numaniye*, çev. Mehmed Mecdî, İstanbul: 1269/1852.
Tekin, T., *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington ve Mouton:1968.
Temir, A., *Moğolların Gizli Tarihi*, Ankara: 1960.
Tevârih-i Âl-i Osman, yay. Fr. Giese, Breslau: 1922.
The Nasihat-nāma known as Qābūs-nāma of Kāi Kā'ûs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgir, yay. R. Levy, Londra: 1951.
Toffanin, G., *Lettera a Maometto II (Epistola ad Mahumetem)*, Napoli: 1953.
Togan, Z. V., "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", *THİM*, I (1931).
Togan, Z. V., *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: 1946.
Tolan, J. V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002.

Toledo, P., "Türkiye Seyahati", *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi DTCF, Ankara: 1992.
Turan, Ş., *Kanunî'nin oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara: 1961.
Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, yay. Mehmet Arif, İstanbul: 1330/1912.
Tursun Bey, *The History of Mehmed the Conqueror*, tıpkıbasım ve çeviri, yay. H. İnalcık ve R. Murphey Minneapolis ve Chicago: 1978.
Tûsî, (Nasîr al-Dîn) Muhammad ibn Muhammad, *Ahlâk-i Nâsırî*, A. Vahap Taştan – Habil Nazlıgül, Ankara: Fecr, 2005.
Türker, M., *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: 1956.
Tyan, E., *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2. baskı, Leiden: 1960.
Tyan, E., *Institution du Droit Public Musulman II: Sultanat et califat*, Paris: 1954.
Uluçay, M. Ç., "Yavuz Selim Nasıl Padişah Oldu?", *Tarih Dergisi* VI (1954) ve VII (1955).
Uluçay, M. Ç., *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul: 1944.
Veinstein, G., "Retour sur la question de la tolérance ottomane au XVIe siècle", *Chrétiens et musulmans â la Renaissance: actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, Paris: 1998.
Vernadsky, G., "Cengiz Han Yasası", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, c. I.
Vryonis, S., "Religious Polemic", *The Decline of Medieval Hellenism In Asia Minor*, Berkeley: 1971.
Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, yay. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley: 1978.
Widmer, B., *Enea Silvio Piccolomini in the sittlichen und politschen Entscheidung*, Basel: 1963.
Wittek, P., "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına", *Belleten*, 27 (1943).
Wittek, P., *Zu einigen frühosmanischen Urkunden*, WZKM, c. 54 (1957).
Yazıcı, T., "Kalandariyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı.
Yıldırım, R., "Dervishes in Early Ottoman, Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History", *Yüksek Lisans Tezi*, Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara, 2001.
Yusuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan, İstanbul: 2015.
Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, yay. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: 1947.
Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory; (Kutadgu Bilig), A Turco-Islamic Mirror for Princes*, çev. Robert Dankoff, Chicago: 1983.
Yücel, Yaşar, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398)*, Ankara: 1970.
Zachairadou, E. A., "Manuel II. Palaeologus on Strife between Bayezid I and Kâdî Burhân al-Dîn Ahmad", *BSOAS*, 43 (1980).
Zachairadou, E. A., "Religious, Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", *Religiongespräche im Mittelalter*, yay. Bernard Lewis ve Friedrich Niewöhner, Wiesbaden: 1992.
Zachairadou, E. A., *Studies in Pre-Ottoman Turkey and Ottomans*, Aldershot: 1984.
Zilfi, M. C., "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986).
Zilfi, M. C., *The politics of Piety, The Ottoman Ulema in the Classical Age*, Minneapolis: 1988.

DİZİN

1529 Cambrai Barışı 186
1529 Viyana Kuşatması 186, 188
1789 Büyük Fransız ihtilali 150
1908 Jön Türk Devrimi 138

Abbasîler 107
Abd al-Rahmân Câmî 87
Abdal Murad 116
Abdal Musa 47, 90, 116
Abdal Yunus 90
Abdalân 94
Abdalân-i Rûm 39, 90-91, 113
Abdal-Kalenderî 39, 113
Abdu'l-Melik 89
Abdu'l-Rabb 89
Abdullah al-Mısrî 50
Abdullah Cevdet 148
Abdurrahman Şâmî 87, 100
Abdülahad 125-26
Abdülhamid (II) 147-49
Abdülkerim Çelebi 124
Açe 108
Ağa Camii 126
Ahd-i Atik 163
Ahî Emir Ali 49
Ahî Evren (Evran) 46-48
Ahî Musa 63
Ahî Şerefeddin 53
Ahîler 45, 47-49, 90
Ahîlik 48, 53
Ahmed (I) 67, 125
Ahmed (şehzade) 71
Ahmed Gazî Medresesi 38
Ahmed Rifâî 50
Ahmedî 38, 62
Ak Şeyh 104
Akdeniz 38, 108, 156
  Doğu-Akdeniz 156
Akka 156
Akkoyunlular 62
Aksaray 49
Akşemseddin 100, 104, 115
Aktemones 75
Al-'Umarî 36-37
Alâeddin (Açe sultanı) 108
Alâeddin (Kastamonili vaiz) 50
Alâeddîn Ali 129
Alâeddin Keykubad (I) 47
Alâeddîn Paşa 37
Alâeddin Sultanyükî 50
Alanlar 34
Alaüddevle 78
Alberts, Otto 15
Alevî (Kızılbaş) 116-17
Alevî-râfızî 116
Alevîlik 116
Alexander (III) 181
Ali (derviş) 40
Ali Kuşçu 129
Aligarh 8
Almanca 156
Almanlar 89, 143, 175, 186, 189
Almanya 175, 186-88
El-Mâverdî 7
Al-Mutavekkil (III) 107-108
Alpler 175
Altın-Orda 34, 61
Amasya 50, 115
Anadolu 36-42, 47-53, 62-63, 67, 73, 75, 77, 88, 90, 92-93, 95-96, 105, 107, 116, 122, 130, 155, 165-66, 171-72, 193
  Batı-Anadolu 36-38, 50, 75, 96, 165, 171-72
  Doğu-Anadolu 62
  Kuzey-Anadolu 93
  Orta-Anadolu 38, 48, 63
Andarznâme 16
Anderbach, Paul 187
Andronikos (II) 33
Angiolello, Gian-Maria 104
Anhegger, Robert 11
Antalya 50
Anûşîrevân (I. Husrev) 16-17, 24
Apulia 185-86
Arabistan 149
Aragon 171

Arankis 161
Arapça 14, 16-17, 19, 38, 83, 156, 165-66, 192
Araplar 49-51, 63, 107-108, 122-23, 149
Arat, Reşid Rahmeti 13-14, 23
Ardaşır b. Bâbek 20
Argun Han 156
Arnakis, G.G. 157, 164
Arnavud-ili 65
Arsal, Sadri Maksudi 14-15
Arslan Ağa 125, 181
Arz Odası 131
Astrahan 108
Aş'arîler 114
Âşık Paşa 47, 94, 116
Garîbnâme 35, 47, 94
Âşıkpaşazâde 29, 39, 90, 93, 113
Âşıkpaşazâde Tarihi 39, 90
Atatürk 138, 145, 148-50
Atatürkçülük 145, 147-48
At-Meydanı 103, 130
Augusburg Dieti 186
Avrasya 137
Avrupa 5, 67, 117, 139-41, 143-44, 148, 155-56, 171-73, 178-80, 182, 186-89, 193
Batı-Avrupa 140, 144
Doğu-Avrupa 188
Avrupalılar 139-40, 173, 180
Avusturya 117
Ayasofya Camii 121, 123, 194
Ayasolug 36-38
Aydın (oğlu) 35-37
Aydınlanma Çağı 150
Âyîn-i Ekberî 10
Ay-toldı 19
Azerbaycan 38, 90, 96, 116-17
Aziz Hyacinthus Manastırı 162

Baba *bkz.* Otman Baba
Baba İlyas 38-39, 87, 116
Babadağ 96
Babaî Dervişleri 38, 40
Babaîler 35, 39, 47, 113-14
Bábâiyye 97
Babaorucca (Barbarossa) Hayreddin Reis 108, 185
Baba-Eskisi 102
Baba-Saltuk 96
Babinger, Franz 139
Bâcıyân 90
Bagdad 46-47, 60, 62, 107, 117, 156
Bahadır Bey 73
Balaban 160-61
Balasagun 23
Balat (Milet) 36-37
Balıkesir 37
Bali Bey 42
Balivet, M. 157, 164-65
Balkan Harbi 149
Balkanlar 73, 75, 93-96, 101, 105-106, 165, 171
Doğu-Balkan 93-96, 101, 105
Bapheus 33
Bapheus Zaferi 33
Barak Baba 90
Barkan, Ömer Lütfi 40, 96, 99
Barthold, W. 14, 59, 61, 203
Basel (Bazilya) 185-86
Batı 13, 37, 41-42, 138-40, 143-45, 147-50, 156-57, 163, 171-73, 181, 187-88, 192
Batılılaşmak 137-40, 143-45, 148
Batlamyus 193
Bayalun Hatun 51
Bayezid (I) 63-64, 70, 96, 114-15, 165-66
Bayezid (II) 42, 67, 72, 79, 105-106, 108, 114-15, 129-30
Bayramîler 116
Bayramiyye 40
Becker 59
Beç *bkz.* Viyana
Bedreddînliler 96, 105
Behâyî Efendi 124, 126
Behrâmşâh 17
Bektaş Ağa 116
Bektaşîler 91, 116, 124
Bektaşîlik 115-16
Bektâşîyân 116
Belgrad 101, 177-78
Belgrad Kalesi 100
Belgrad Kuşatması (1456) 177
Belisarius 175
Bellini, Gentile 104
Bender-Abbas 117
Berke (Baraka) 61
Beştaş 40
Beypazarı 52

Beyrut 139
Bilecik 39, 50
Bilge Kagan 26, 28
Birgi 37-38, 50
Birgi Sultanı Mehmed 50
Birgivî Mehmed 4-5, 119-23, 125-26
Tarîkat-i Muhammedi 120
Vasiyetname 120
Birinci Dünya Savaşı 109, 149
Bithynia 34, 172
Bizanslılar 35, 157, 165
Bizans İmparatorluğu 33-34, 37-38, 65, 70, 73, 75, 155-58, 160, 165-66, 169, 171-72, 178, 181-82
Boğaziçi 140, 172
Boidate 75
Bolayır 155
Bolşevik 150
Bolu 51
Borzuya 17
Brahe, Tyco 193
Buhârî 108
Bumin Kagan 26, 60-61
Burkancılık (Budizm) 23
Bursa 37-38, 47, 50-51, 53, 79, 114, 117, 159, 162, 169-70
Buzurcmihr Risâlesi 16
Büveyhîoğulları 6
Büyük İskender 163
Büyük Menderes 37

Cacaoğlu Nureddîn 47, 114
Calixtus (III) 172
Câmi'u'l-Fusûleyn 64
Celâl Nûri 148
Celâlzâde Mustafa 130-33
Cem Sultan 105-106, 115, 130, 157, 182-83
Ceneviz 171-72, 185
Cengiz Han 8, 61
Cengiz Han Yasası 27, 61-62, 82
Cenova 176
Cevdet Paşa 142
Ceza Kanunu 143
Charles (VIII) 105
Cihânnümâ 12
Cikililer (Çigiller) 29

Çağatay, Neşet 164
Çaldıran Meydan Savaşı 116
Çandarlı ailesi 114
Çandarlı Ali Paşa 115
Çandarlı Halil Paşa 37, 53, 66
Çandarlı Kara Halil 46
Çarşı 104
Çelebi Kethüda 124
Çin 15, 49, 60
Çorum 114

Dahhâk ile Feridun 15
Danişmend 114, 163
Dânişmendnâme 41
Dâru'l-'Adl 12, 21
Dâvud-i Kayserî 53, 113, 169
Davutpaşa 105
Dede Korkut 41
Deli Umur 89
Deli-Orman 93, 95
Denizli 37-38
Devereux, Robert 141
devşirme usulü 179
devşirmeler 180-181
Dhuka 186
Diocletianus 73
Divân-ı Hümâyûn 12, 67, 80, 103, 130, 132-33, 192
Dobruca 93-96
Doglu Baba 116
Doğu 14, 21, 96-97, 139, 181
Doğu Kilisesi 178, 181
Doria, Andrea 185
Dozy 157
Draç 187
Du Cange, Charles 165
Dukas 70
Dulgadırlu 117
Dureru'l-Hukkam 83
Düzme Mustafa 64

Ebû Mansûr el-Bagdâdî 7
Ebussuûd Efendi 5, 108, 119-20, 192
Ede-Bali (Ede-Balı, Edebalı) 35, 38-40, 46-47, 97, 113-14, 116
Edirne 12, 72, 90, 95, 101, 105, 165, 169
Edremit Körfezi 35
Eflâkî 86
Menâkibu'l-'Ârifin 86
Eflatun (Plato) Manastırı 165

Ege 171-72
Ege Denizi 35-36, 171-72
Egirdir 50
Ehl-i Sûk 118
Elteriş Kagan 26
Elvan Çelebi Menâkibnâmesi 39
Enderun 69
Erasmus 189
Erdel 189
Ermeniler 127, 177, 179-80
Es'ad Çelebi 125
Esnaf Ayaklanması 121
Evhadü'd-dîn Kirmânî 47
Evrenos 36
Eyüp 98, 192

Farâbî 15, 81-82
Fars 14, 41, 47
Farsça 14, 17, 19, 23, 28, 38, 106, 166, 192
Fas 185
Fâtih Camii 123, 126
Fâtih Kanûnnâmesi 65-67, 74
Fâtih Sultan Mehmed *bkz.* Mehmed (II)
Fazıl Ahmed Paşa *bkz.* Köprülü Fazıl Ahmed Paşa
Fazlu'r-Rahman 114
Fenârî *bkz.* Mevlânâ Şemseddîn Muhammed al-Fenârî
Fenârî ailesi 131
Fenârî-zâde Muhyiddîn Çelebi 130
Ferdinand 186-87
Fetret devri 64
Filibe 105
Filistin 171
Firdevsî-i Rûmî 106
Kutbnâme 106
Floransa 155-56, 169-70, 172, 176
Floransa Konsili 177-78
Franklar 179
Fransa 142, 150, 173, 175, 185-87
Fransız Medenî Kanûnu 142
Fransızca 140
Fransızlar 11, 15, 165, 171
Frederick (III) 173
Fuat Köprülü 65
Fütüvvet 40, 48, 51-52

Gâbor, Bethlen 189
Garpçılar 147-50
Garpçılık 148
Gazâlî 8, 126, 129
Kimyâ-yi Sa'âdet 8
Tehâfüta'l-Felâsife 129
Gazan 33
Gâziyân 90, 94
Gazne 17
Gazneli Mahmud 8
Kutadgu Bilig 8, 10, 13-15, 19, 21-24, 27, 29
Gaznevî 8
Gelibolu 155, 158, 171
Germiyan 38, 62
Geyikli Baba 90
Geyve 34, 51
Gıyaseddin Keyhüsrev (II) 47
Gibb, H.A.R. 59-60
Girit 192
Gotlar 175, 179
Gökalp, Ziya 143
Gökbilgin, Tayyib 96
Göynük 104
Gregorios *bkz.* Palamas, Gregorios
Gureru'l-Ahkam 83

Habsburglar 138, 187, 189
Hacı Bekdaş (Bektaş) 39, 88, 102, 113
Haçlılar 5, 35, 42-43, 105, 155-56, 171-73, 178, 180, 188
Hâin Ahmed Paşa 107
Hakk-i İlâhî 86
Haliç 139, 172
Halife Nâsır 47
Halvetîler 115-16, 124-25
Halvetîlik 115
Halvetiyye 115
Hamid-Eli 165
Hanbelî 5, 114, 118-19, 122, 124
Hanefî 4, 119, 122
Hanioğlu, M. Şükrü 150
Harem-i Hümâyûn 126
Harezm 62, 108
al-Harezmî 50
Hayreddin Reis 108, 185, *ayrıca bkz.* Babaorucca
Hazar 117
Hesychasm 157, 169

Heybeliada 192
Hıristiyan Ligası 36
Hıristiyanlar 4, 34-36, 42, 51, 75-76, 95-96, 108, 139, 155-6, 169, 171-83, 187-94
Hıristiyanlık 155-57, 160, 164, 166, 169, 172-75, 178-82, 189, 191, 193-94
Hızır Bey 35
Hızır-İlyas 92, 105
Hicaz 107, 148
Hind Okyanusu 117
Hindistan 11-12, 96
Hind-İran 12, 14-18, 22-24, 29
Hiòves 160
Hisar 102
Hoca İbrahim 42
Hoca-zâde *bkz.* Muslihiddin Mustafa
Horasan 90, 116
Husrev Pervîz 7
Hüdavendigâr 38, 63
Hüsâmşâh 86
Hüseyin Baykara 179
Hüseyin Efendi 123
Hüseyin (Mekke Şerîfi) 149
Hz. Âdem 86
Hz. Ali 49, 86-87, 102
Hz. İsâ 86, 130-31, 158-61, 163-64, 175-76, 179, 182
Hz. Muhammed 86, 130, 139, 156, 159, 163, 165-66, 175, 179, 183, 194
Hz. Musa 86, 161, 163

Innocentus (III) 181
Innocentus (VIII) 157, 182
Irak 62, 117
Isnâ-'aşeriye 116
Isom-Verhaaren 186
Istranca dağları 96
Iustinianus 175

İbn al-'Arabî 53, 88, 113-14, 169
İbn Battuta 29, 37, 45, 48-51, 53
İbn Haldûn 58
İbn Kemâl 131-33
İbn Mukaffa' 16-17
İbn Sînâ 15, 114
İbn Taymiyye 3, 14, 118-19, 121-24
Siyâsetu'ş-Şer'iyye 121
İbrahim Paşa (Makbul/Maktul) 77, 131
İctihâd 149-50
İkinci Meşrutiyet 148-49, 157
İlhanlılar 33, 62-63, 66, 114, 156
İmâm Fahreddîn Râzî 126
İncil 163-64, 177, 194
İngiltere 144, 150
İoannis (VII) 166
İran 5-12, 14-18, 20-24, 27-29, 37, 60-62, 91, 96, 116-17, 156
İran Safevîleri 116
İsa Bey Camii (Ayasolug) 38
İsfendiyar Bey 165
İshak Fakîh 46
İskit 182
İslâmiyet (İslâm) 3-17, 21, 23, 29, 34-42, 45-46, 49, 53, 57-60, 66, 76-77, 82-83, 89, 92, 100, 108-109, 113-15, 119-26, 132-33, 137, 140, 142-43, 145, 148-49, 151, 155-57, 163-66, 169, 171, 173-74, 177-82, 187-88, 191, 193-94, 197
İsmail (derviş) 40
İsmail (Orhan'ın oğlu) 159, 161
İspanya 139, 175, 185-86
İspanyollar 108, 185
İsrâiliyyât 148
İstanbul 9, 12, 48, 52, 65, 67, 70, 72, 100-105, 107, 115, 118, 121, 125, 127, 131, 133, 155-56, 158, 162, 166, 171-73, 177, 186, 188, 191-92
İsviçre 143, 186
İtalya 104-105, 139-40, 143, 150, 173, 175-78, 185-86, 188, 192-93
Güney-İtalya 185
Kuzey-İtalya 176
İtalyanlar 37, 175, 186
İttihâd ve Terakki 143, 149
İzmir 35, 96, 171
İzmir Limanı 35
İznik 33, 37-38, 50-51, 53, 113, 160, 162, 169
İzzeddin Keykâvus (II) 47

Jan Zapolya 187

Kâbusnâme 18, 22-23
Kadızâde Mehmed Efendi 119-27, 192-93
Tâcu'r-Resâil fî Menâhici'l-Vesâil 121
Kadızâdeliler 4, 6, 114, 118-27, 192-93

Kadiri Çelebi 130
Kahire 107-108, 115
Kalamaris, Konstans 162
Kalenderî dervişler 39-40, 45
Kalenderîler 85, 113, 116-17
Kalîlagh ve Demnagh 16
Kantemir, Demetrius 141, 191
Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküşü 191
Kanûn-i Esasî 11, 141
Kanûn-i Osmani 77
Kanûn-i Sultanî 78
Kanûn-i Yürükân 73, 76
Kanunî Sultan Süleyman 27, 48, 67, 77-78, 107-108, 119-20, 130, 185
Kanûnnâme-i Osmani 77
Kanûnnâme-yi Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî 9, 11
Karacahisar 50
Karaçi Üniversitesi 3
Karadeniz 60
Karahanlılar 10, 13, 23, 29
Karaman 66, 68, 106, 165
Karamanlı Mehmed Paşa 66, 68
Karamanoğlu 70, 165
Karesi 35-37, 96
Kastamonu 29, 33, 165-66
Kastamoni 50
Kaşgar 23
Kaşgarlı Mahmud 29
Divânü Lugâti't-Türk 29
Kâtib Çelebi 122-23, 193
Mizân 122-23
Katolik 186, 189
Kavalalı Mehmed Ali 140
Kaygusuz Abdal 40, 90, 113, 116
Kaymal 89
Kayseri 47, 49
Kazan 108
Kelâm 8
Kemâl Paşaoğlu Mevlânâ Şemseddîn Ahmed 131
Kemâl Paşa-zâde 66
Kıbrıs 36
Kılıç Arslan (II) 181
Kılıç-Manastırı 103
Kılıçzâde Hakkı 148-49
"Garplılaşma Planı" 149
Kıpçak 42
Kıpçak Kumanları 34
Kırım 29
Kırk-Kilise 101
Kırşehir 47-48, 114
Kızıl Deli 90
Kirmânî 47, 179
Kisrâ Pervîz 18
Koçi Bey 121
Konfuçyüs 15
Konstantin 179-81
Konstantinopolis 166
Konya 38, 41, 49, 51, 91, 104, 114-15, 18?
Kopernikus 193
Kosova 70, 165
Kozağacı 39
Köprülü, M. Fuat 59, 65
Köprülü Fazıl Ahmed Paşa 191-94
Köprülü Mehmed Paşa 127, 193
Kösem Sultan 121, 123
Kraelitz, Fr. 72
Kritovulos 172
Kur'an 3, 51, 59, 114, 119, 121-22, 126, 130, 132, 155-57, 188, 192
Kureşî, İştiyak Hüseyin 3
Kureyş 108
Kurtuluş Savaşı 138
Kuşçu *bkz.* Alâeddîn Ali
Kuzey-Afrika 108
Küçük Abdal 85-86, 88, 90
Menâkibnâme 86, 90-91, 101
Küçük-Çekmece 102
Kün-Togdı 19, 21
Kürd 125
Kürd Mehmed Efendi 126
Kürele 51

Lapseki 155, 158
Latince 35, 155, 157, 180
Latinler 149, 171, 175, 178, 181
Lazar 165
Lazarevic, Stefan 165
Lefke 34
Lehistan 42, 175
Leonardo da Vinci 139
Levant 37
Leys-zâde Mustafa oğlu Mehmed 67-68
Limni 172
Lodi 173
Lombardia 185

Lûtfi Paşa 109
Luther, Martin 35, 156, 185-89
Libellus de ritu et moribus Turcorum 187
Luther Protestanlığı 156
Lutherciler 187-89
Luthercilik 187

Macaristan 187, 189
Osmanlı Macaristanı 189
Macarlar 42, 100, 179
Magnisa 77
Mahmud (Ede Şeyh'in oğlu) 39
Mahmud Paşa 81, 100, 104
Makrîzî 61-62
Mâlik 3
Malta 185
Manastır 103, 105
Manisa 37-38
Mantua 173, 176
Manuel (I) 181
Manuel (II) 165-67
Dialog 166-67
Marçilya (Marsilya) 185
Maria 33
Mârûnîler 177
Maverâünnehir 23, 29
Mavrozumis, Heteriarak 158-59
Mecdeddîn al-Konevî 50
Konyalı Mecdeddin 51
Mecelle 142-43
Medenî Kanûn 143
Medine 107-108
Mehmed Fenârî *bkz.* Mevlânâ Şemseddîn Muhammed al-Fenârî
Mehmed (I) 70, 95
Mehmed (II) 9-10, 27, 36, 42, 48, 64, 67, 85, 92, 102, 106, 115, 129
Mehmed (IV) 125, 191-93
Mehmed Paşa (Nişancı) 66, 68
Mekece 34
Mekke 107-108, 149
Melanchton 188
Melikşah 66
Memlûk Sultanlığı 42
Memlûkler 42, 100, 107, 156
Menâkib-i Gülşenî 86
Menteşe 36, 171
Mercan, Ö. 174
Mete Kagan 61
Mevlânâ Celâleddîn 47, 114, 120, 165
Mevlânâ Hoca-zâde 129
Mevlânâ Sa'deddin 131
Mevlânâ Şemseddîn Muhammed al-Fenârî 4, 64, 114-15
Mevlâna Zeyrek 129
Mevlevî Cacaoğlu Nureddîn 47
Mevlevî Sâkib Dede 121
Mevlevîhâneler 115
Mevlevîler 47, 114, 116, 120
Mevlevîlik 114-15
Mevleviyye 115
Mısır 42, 61, 64, 77, 100, 107, 114, 148, 171, 183
Midilli 106
Mihaloğlu Ali Bey 95
Mihaloğulları 91
Milano 176, 185-86
Milas 50
Misivri 96
Modena 176
Mogol İlhanîler 5, 33
Mogollar 10, 38, 42, 47-48, 59, 61-63, 66, 1113, 114, 119, 155
Molla Fenarî 53
Molla Husrev 83
Molla Kâbız 130-33, 191
Molla Lûtfi 114, 129-30
Molla Mehmed 125
Mora 169
Moskof 108
Muallim Cevdet 164
Mudurnu 40, 51
Muhammed bin Tugluk 8
Muhammed el-Fenârî *bkz.* Mevlânâ Şemseddîn Muhammed al-Fenârî
Muhammed Habîb 8
Muhyiddin 50
Muhyiddîn-al 'Arabî 122
Munşî Ebu'l-Ma'âlî Nasrullah 17
Murad Bey 63
Murad (I) 40, 106, 165
Murad (II) 65, 70, 95, 169, 188
Murad (IV) 117-18, 120-21
Muslihiddin Mustafa 129
Mustafa 40
Mustafa (şehzade) 70, 104
Mustafa (şeyh oğlu) 38

Mustafa Kemâl 147-48, 150
Müslihiddin (fakîh) 50
Müslümanlar 5-8, 11-12, 14, 16, 20, 23, 41-42, 50, 57-61, 63, 66, 73, 75-76, 102-103, 107-109, 121, 125, 130, 142, 149, 156, 158-65, 169, 175, 180-82, 193
Cezayir Müslümanları 108
Hind Müslümanları 109
Myriokephalon 181

Nakşibendîler 116
Nakşibendîlik 115
Namık Kemâl 143-44
Napoli 37
Nasireddin Tûsî 81-82
Nasireddîn Evren (Evran) 47
Neo-Platonizm 169-70
Neşrî 33
Newe Zeitung 187
Nicetas 157
Kur'an'ın Reddi 157
Nicholaus (Papa V) 172
Cuse, Nicolas de 157
Nikusios, Panayiotakis (Panagiotakis Nikousios) 191-94
Nizamülmülk 7, 20-21, 23, 28
Siyâsetnâme 7, 20-21, 28
Nogay 34
Novaberda 80
Nürnberg 187

Ocak, Ahmet Yaşar 121
Odgurmış 19
Oğuz 27, 60, 86
Oğuz Han 26
On İki İmam 116
Ordu-yi Hümâyûn 29
Orhan Bey 33, 36-37, 40, 45-47, 50-51, 53, 63, 113-14, 155-57, 159-62, 164-65, 169, 182
Orhan Camii (Bursa) 38
Orhon kitabeleri 9, 26, 28, 60
Orta-Asya 6, 9, 11, 13-14, 26, 28-30, 35, 39, 60-61, 91, 96, 108, 129
Orta-Camii 123
Ortaçağ 16, 52, 97, 145, 155-56, 173-74, 181
Ortadoğu 6
Ortodoks 127, 157, 167, 172, 178, 191-92
Oruç Tarihi 34
Osman Dede 105
Osman Gazî 27, 33-35, 39-40, 45-47, 50-51, 53, 62-63, 91, 97, 113-14
Osmanlı Macaristanı 189
Ostrogorsky, G. 75
Otman Baba 39, 85-105
Otuz Yıl Savaşları 189

Ögdülmiş 19, 27
Ömer Ağa 124
Ömer Sühreverdî 53
örf 4, 9, 11, 57-59, 77, 80-82, 122, 131, 133
örfî hukuk 26, 27, 34, 78-80, 131
örfî-sultanî hukuk 57-69, 73, 78-79, 82
örfî vergiler 72, 73,

Pachymeres 33-34
Paçacı, Mehmet 3
Palamas, Gregorios 35, 50, 155-66,169, 182
Paleologoslar 172
Pañçatantra 16
Pegae 158-59
Pehlevî 16-17
Pera 139
Perçin 38
Petrus Blesensis 182
Philadelphia 166
Philippides, Anna 157
Piccolomini, Enca Silvius 172-73, *ayrıca bkz.* Pius II
Pir Mehmed 59
Pîr Sultan Abdal 102
Pius (II) 157, 171-74, 178, 181-82, *ayrıca bkz.* Piccolomini, Enca Silvius
Epistola ad Mahomatem 171, 173, 181
Plethon, Gemistos 169-70
Portekiz 108
Protestanlar 186-87, 189
Protestanlık 149, 156-57, 187-89

Radloff, W. 13
Râhatu's-Sudûr 60
Rakoczi (I) 189
Respublica Christiana 173

Riccoldo da Monte di Croce 155-57
Centra errores Judeorum 156
Confutatio Alcorani 156
Contra Legem Sarraceno Rum 156
Epistola de Perditione Acconis 156
Rodos 171
Rodos şövalyeleri 36
Roma 105, 157, 175, 183
Roma İmparatorluğu 73, 172, 175, 178
Roma Kilisesi 176
Romalılar 175, 181
Romanov 138
Rönesans 139, 170, 174, 181
Rûdegî 23
Rum Ortodoks Kilisesi 167
Rumca 156-57, 162, 164, 166, 180
Rum-ili 36, 40-41, 43, 73, 76-77, 86, 88, 91, 93-94, 96, 105, 116, 122, 155, 193
Rumlar 49-50, 90, 140, 156-61, 167, 172, 176-79, 182, 191, 193
Ruslar 108, 144
Rusya 5, 150

Sadreddîn Konevî 115
Safed 139
Safevîler 116, 118
Saffet Paşa 148
Nizamnâme-i Ma'arif-i Umûmiye 148
Sahn 70
Sakarya 34
Saltuknâme 86
Salzburg 188
Sâmânîler 23
San Borgo 185-86
Sanskritçe 16, 23
Sanudo 171
Saruhan 36, 40, 96
Sâsânî 16-18, 21, 23
Savoie 176
Schmalkalde Ligası 186
Selânik 35, 50, 139, 157, 162, 164, 169
Selçuklular 6, 27, 34, 38, 41, 46-47, 53, 60, 62, 66, 73, 91, 107, 114, 172, 181-82
Semadirek 172
Semerkand 29
Sevilla 156
Seyyid Velâyet 39
Sezar 175
Sholarius 178
Sırbistan 74
Sırp Duşan Kanûnu 76
Siena 172
Silistre 95
Silivri-Kapısı 100, 103-104
Sina 194
Sinan (derviş) 40
Sinan Paşa 104
Sinanüddîn Yusuf 37, 46
Sivas 47, 166
Sivasî Efendi 122, 124-25
Ridâ'atu'l-Vâizîn 122
Söğüd 39, 45-46, 50
Sultan Hanı Savaşı 47
Sultan-önü Ucu 48
Sumatra 108
Suriye 42, 50, 61, 156, 171
Süleyman (şeyh) 123
Süleyman Kanûnnâmesi 66-67, 74
Süleymaniye Câmii 108
Sünnet 3, 161
Sünnîler 3, 5, 46, 53, 64, 91, 114, 118
Sünnîlik 91

Şâfi'î 3
Şah Abbas 117-18
Şah İsmail 87, 102, 105, 116-17
Şah Tahmasb 117
Şah-Kulu 39, 102
Şahnâme 15
Şâh-Sevenler 116
Şarlken 185-86, 188
Şemseddin 50
Şems-i Tebrizî 47
Şerîat 4-7, 9-12, 20, 27, 35, 39, 57-59, 61-64, 66, 68, 69, 78, 80, 82, 105, 113, 119, 120, 126, 130, 131, 133, 137, 141, 142, 145,
şer'î hukuk 62
şer'î vergiler 73
şer'î mahkemeler 62, 142, 143
Şeyh Bedreddîn Mahmud 64
Şeyh Çavuşoğlu 123
Şeyh Osman 123
Şeyh Şucâ 88
Şeyh Veli Efendi 123
Şi'a (Şi'îlik) 116-18
Şî'îler 5, 117
Şihâbeddin 50

Şîraz 49
Şizma 172, 181
Şuca' Abdal 40

Taeschner, Franz 164, 170
Taberî 18
Tanrıdağı 96
Tansar 16
Tanzimat 138, 140-44, 148
Tanzimatçılar 145
Tarotines 157, 160-61, 164
Dialexis 164
tasavvuf 47, 113-115, 120, 122, 169-170
Taşköprülüzâde Ahmed 116
Şakâ'ikü'l-'Nu'mâniyye 116
Taşöz 172
Tatarlar 29, 73
Tatar İmâm 126
TBMM 143, 149-50
Tebriz 117
Teke Şahkulu 117
Tekeli 117
Telce 102
Telemaque 14
Temuçin 61
Tenedos 155, 158
Teophanes 157
Tevârîh-i Âl-i Osmân 97, 104
Tırnavi 90
Ticaret Kanûnu 143
Timur 11, 61-62
Timur-Kapı Halvetîler Tekkesi 124
Tischreden 188
Togan, Z.V. 61, 63
Tokat 47, 114
Topkapı Sarayı 66
Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi 185
Toroslar 63, 93
töre (törü, türe) 6, 9, 10, 21, 24-27, 60-61, 63, 70, 199
Trabzon 36
Trakya 75, 96, 105, 155
Transilvanya 187-89
Tuğrul Beg 60
Tuğrul (sultan) 29
Tuna 42, 63, 95
Tunga Alper 15
Turhan Sultan 125-26
Tursun Beg 58, 81-82
Tursun Bey 8
Tursun Fakîh (Fakıh) 39, 45-46, 114
türe *bkz.* töre
Türk Aydınlanma Çağı 147-48
Türk Selçukluları 6
Türkçe 3, 8, 11, 13, 16, 23, 38, 41, 47, 51, 83, 86, 123, 157, 162
Azeri Türkçesi 86
Osmanlı Türkçesi 16, 192
Türkiye 10, 47, 139, 141, 145-47
Türkler 10, 14-15, 35, 37, 59-60, 94, 137, 140, 155, 158-64, 166, 171-76, 179-82, 187-89
Türkmenler 34, 37-39, 41-42, 45, 47-48, 50-51, 53, 60-62, 64, 76, 91, 93-96, 102, 113-14, 116-17, 172
Türk-Mogol 10, 61, 63, 66
Tüzükât-i Timurî 10, 62

Uc 33, 38, 45, 48, 49, 62, 93, 94, 96, 114, 155, 171
Uc devletleri/beylikleri 61
Uc gâzileri/ gâzi beyleri 33-36, 91-96, 100
Uc savaşları 94
Uc sipahileri 96
Ucât 41, 63
Ulu Cami (Birgi) 38
Ulu Cami (Manisa) 38
Ulug-kent 28
Uluğ Bey 6, 61
Umur Bey (Aydınoğlu) 35-36
Unitarianist 187, 189
Uygurca 15
Uygurlar 13-14, 23-24
Uz-kend 29
Uzun Hasan 87, 100

Ülceytü (Olcaytu) Han 33
Üsküdârî Mahmud Hüdâî Efendi 125
Üstüvânî Mehmed Efendi (Kadızâdeli) 123, 126

Vâlide Turhan 123
Vanî Efendi 191-94

Varna 43, 93, 172
Vefâî dervişleri 38, 91
Vefâiyye 39-40, 90, 97
Velâyetnâme-i Sultan Otman 85-86, 88-93, 95-104
Vernadski, G. 61
Venedik 36-37, 104, 171, 176, 186, 192
Viyana 186, 192
Vize 95
Vladimirtsov, B. 61
Volga 108

Wámbery, W. 13
Weber, Max 89-90
Würzburg 188

Ya'kub 70
Ya'kubîler 177
Yahşi Bey 35
Yahşi Fakîh 46
Yahudiler 50, 127, 139, 156-57, 164-65, 169, 175
Yahudilik 164
Yakın-Doğu 60-61
Yasa *bkz.* Cengiz Han Yasası
Yavuz Sultan Selim 77-78, 107, 116
Yazıcızâde 26, 34
Selçuknâme 26
Yedikule 107
Yenice 51
Yeni-Çağ 11
Yeniçeri Ocağı 124
Yeni-Osmanlılar 143-45
Yenişehir 50
Yerasimos (keşiş) 162
Yesevî 114
Yeşil Camii (İznik) 38
Yıldırım Bayezid *bkz.* Bayezid (I)
Yosif (keşiş) 162
Yörükler 91-96
Doğu-Balkan Yörükleri 96
Saruhan Yörükleri 96
Yuhanna ed-Dımışkî 157
Yunan 164, 175
Yunanistan 175
Yunus Emre 113
Yusuf Hâs Hâcib 10, 13-15, 19, 23-25, 27, 29, 37, 46

Zachariadou, E.A. 165, 167
"Religious Dialogue between Byzantines and Turks..." 165
Zagra 96, 105
Zerdüştlük 16
Zeugrate 75
Zeynîler 116
Zeyniyye 115
Ziya Paşa 143-44
Ziyâeddîn Barnî Fatâwâ-yi Jahândârî 7-8
Zulfikâr 87
Zwingli, Ulrich 186

Prof. Dr. Halil İnalcık'ın
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndaki Eserleri

Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine
Araştırmalar- I: Klasik Dönem (1302-1606)
Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim

Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine
Araştırmalar- II: Tagayyür ve Fesad (1603-1656):
Bozuluş ve Kargaşa Dönemi

Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine
Araştırmalar- III: Köprülüler Devri

Hâs-Bağçede 'Ayş u Tarab: Nedîmler, Şâirler, Mutribler

Rönesans Avrupası
Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci

Tanzimat
Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu
(M. Seyitdanlıoğlu ile)

Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar

Studies on the History of Textiles in Turkey

The Survey of Istanbul, 1455