



**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DEVLET VE
HANEDAN İLİŞKİSİ**

Haluk DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU

EKİM – 2025

YOZGAT

T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DEVLET VE
HANEDAN İLİŞKİSİ

Haluk DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU

EKİM – 2025

YOZGAT



YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
LİSANSÜSTÜ TEZ ONAY FORMU

T.C.

YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Enstitümüzün Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı 91118923004 numaralı öğrencisi Haluk DEMİR'in hazırladığı “**Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Hanedan İlişkisi**” başlıklı tezi ile ilgili tez savunma sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri gereğince 02/10/2025 Perşembe günü saat 11:00’de yapılmış, tezin onayına **oy birliği** ile karar verilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hülya TOKER

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU
(Danışman)

Jüri Üyesi : Dr. Meryem ÇAKIR KANTARCIOĞLU

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun/...../..... tarih ve sayılı Enstitü Yönetim Kurulu Kararı ile onaylanmıştır.

.../.../2025

Prof. Dr. Ümit BUDAK

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEZ BEYANI

Tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, tezin içerdığı yenilik ve sonuçların başka bir yerden alınmadığını, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan eder, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

02/10/2025

Haluk DEMİR

ÖN SÖZ

Bu çalışmanın fikir aşamasından tamamlanmasına kadar geçen her aşamada değerli tecrübeleriyle bana rehberlik eden, desteğini ve yönlendirmelerini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli danışmanım Doç. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU'na en içten teşekkürlerimi sunarım. Hocamın engin bilgi birikimi ve akademik rehberliği, bu tezin akademik bir kimlik kazanmasında en önemli etken olmuştur.

Bu meşakkatli süreçteki en büyük güvencem ve destekçim olan, iki cihan saadetim, hayat sarayımın en kıymetli ziyneti, Seyyidetü'l-Havâtin rû-ı Saâdet-i Seniyyem, kıymetli eşim Kübra DEMİR'e sonsuz minnettarım. Sabrı, anlayışı, inanç ve fedakârlığı, bu meşakkatli yolculuğu tamamlayabilmem için bana gereken gücü vermiştir.

Gönül bahçemin en nadide gül goncaları olan hanım sultanlarım, canım kızlarım Ayşe Zehra DEMİR ve Beyza DEMİR'e de müteşekkirim. Yoğun çalışma tempom dolayısıyla onlardan ayırdığım zamanlarda gösterdikleri anlayış, sabır ve tebessümleri, en yorucu anlarımda dahi en büyük motivasyon kaynağım oldu. Bu süreçte onlara yeterince vakit ayıramadığım için özrümü de bir borç bilirim.

Diğer yandan, desteklerini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli anne ve babama da teşekkür ederim.

Son olarak, bu uzun ve zorlu araştırma sürecini sabırla ve azimle tamamlamayı nasip eden Cenâb-ı Hakk'a hamd ederim.

Haluk DEMİR

02/10/2025

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DEVLET VE HANEDAN İLİŞKİSİ

Haluk DEMİR

YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TEZ DANIŞMANI: Doç. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun altı asrı aşan tarihi boyunca tek bir hanedan tarafından yönetilmesini sağlayan devlet-hanedan ilişkisinin özgün dinamiklerini, tarihsel sosyoloji perspektifiyle ve karşılaştırmalı bir yöntemle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın kapsamı, Osmanlı siyasi yapısını; Avrupa (İngiltere, İsveç, Danimarka), Ortadoğu (Safevî, Memlük) ve Doğu Asya (Japonya, Çin) monarşileriyle meşruiyet, iktidarın sınırları, veraset ve hanedan kadınlarının rolü eksenlerinde mukayese etmektir. Nitel araştırma deseninin benimsendiği bu tezde, birincil ve ikincil tarihsel kaynaklar doküman incelemesi yöntemiyle analiz edilmiştir.

Çalışmanın temel bulguları, Osmanlı modelinin diğer monarşilerden ayrıştığını ortaya koymaktadır. Avrupa'da iktidar aristokrasi ve temsili meclislerle paylaşılırken, Doğu Asya'da hanedanlar “devredilebilir” veya “bölünmüş” bir iktidar anlayışıyla var olmuştur. Buna karşılık Osmanlı sisteminde, devşirme kökenli kul sistemiyle rakip bir aristokrasinin doğuşu engellenmiş ve tüm otorite padişahın şahsında birleştirilmiştir. Hanedanın devletle özdeşleştiği bu yapıda, imparatorluğun bekası için veraset krizlerine karşı kardeş katli gibi radikal çözümler kurumsallaştırılmıştır. Bu durum, Osmanlı'da hanedanın devletin devamlılığı için “değiştirilemez” kabul edildiğini, oysa diğer modellerde hanedanların devletin bekası için “değiştirilebilir” olduğunu göstermektedir.

2025, xiii + 121 Sayfa

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Hanedan, Devlet, Meşruiyet, Veraset, Karşılaştırmalı Tarih, Monarşi, Yönetim

ABSTRACT

MASTER THESIS

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE STATE AND THE DYNASTY IN THE OTTOMAN EMPIRE

Haluk DEMİR

YOZGAT BOZOK UNIVERSITY

SCHOOL of GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION

SUPERVISOR: Assoc. Prof. Dr. Osman Gökhan HATİPOĞLU

This study aims to analyze the unique dynamics of the state–dynasty relationship that enabled the Ottoman Empire to be ruled by a single dynasty for more than six centuries, from a historical-sociological perspective and through a comparative method. The scope of the research is to compare the Ottoman political structure with European (England, Sweden, Denmark), Middle Eastern (Safavid, Mamluk), and East Asian (Japan, China) monarchies in terms of legitimacy, the limits of power, succession, and the role of female members of the dynasty. Adopting a qualitative research design, the thesis examines primary and secondary historical sources through document analysis.

The key findings reveal that the Ottoman model diverged from other monarchies. While power in Europe was shared with the aristocracy and representative assemblies, dynasties in East Asia functioned with a notion of power that was “transferable” or “divided.” In contrast, the Ottoman system, through the kul system rooted in devshirme, prevented the rise of a rival aristocracy and concentrated all authority in the person of the sultan. In this structure, where the dynasty was inseparable from the state, radical solutions to succession crises—such as fratricide—were institutionalized for the survival of the empire. This demonstrates that in the Ottoman Empire, the dynasty was regarded as indispensable for the continuity of the state, whereas in other models dynasties were considered replaceable in the interest of preserving the state.

2025, xiii + 121 Pages

Keywords: Ottoman Empire, Dynasty, State, Legitimacy, Succession, Comparative History, Monarchy, Government

İÇİNDEKİLER

Sayfa

LİSANSÜSTÜ TEZ ONAY FORMU.....	i
TEZ BEYANI.....	ii
ÖN SÖZ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar LİSTESİ	x
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xi
GÖRSELLER LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem Durumu / Konunun Tanımı.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Önemi	1
1.4. Araştırmanın Soruları	1
1.5. Sınırlılıklar.....	2
1.6. Tanımlar	2
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: DEVLET VE HANEDAN.....	4
2.1. Devletin Tanımı.....	5
2.2. Monarşi Devletlerinin Tarihsel Gelişimi.....	7
2.2.1. Devletin Doğuşu: Site Devleti (Polis)	10
2.2.2. Tanrı Devleti.....	11
2.2.3. Kral Devleti	12

2.2.4. İmparatorluk ve Hanedanlık İlişkisi	13
3. YÖNTEM	16
4. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DEVLET YÖNETİMİ VE HANEDAN İLİŞKİSİ	18
4.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Selçuklu Mirası	20
4.1.1. Siyasal Kuruluş ve Devamlılık	20
4.1.2. Toprak Sistemi ve İdari Yapı	20
4.1.3. Vakıf Medeniyeti	21
4.2. Osmanlı Hanedanının Kayı Boyu ile Bağı	21
4.3. Hanedanın Meşruiyet Kaynakları (İslami, Türk-Moğol, Bizans Etkileri vb.)	23
4.3.1. İslami Meşruiyet	23
4.3.2. Türk-Moğol Geleneği ve Efsanevi Meşruiyet	40
4.3.3. Bizans Etkisi ve Sembolik Meşruiyet	45
4.3.4. Diğer Meşruiyet Kaynakları	53
4.4. Hanedan Üyelerinin Devlet Yönetimindeki Rollerini	54
4.4.1. Padişah: Mâlikü'l-Mülk	54
4.4.2. Şehzadeler: Tahtın Varisleri	57
4.4.3. Hanedan Kadınları: Saraydaki İktidar Ortakları	61
4.4.4. Saraydaki Yabancılar: Hanedan Damatları	65
4.5. Harem ve Saray Yönetimi	66
4.5.1. Harem Kurumu: Tanımı, Sınırları ve Anlam Katmanları	66
4.5.2. Haremde Hiyerarşi ve Kurumsal Yapı	68
4.5.3. Haremde Günlük Yaşam ve Disiplin	69
4.5.4. Haremde Temsil ve İktidar Kültürü	70
4.5.5. Harem ile Saray ve Devlet Yönetimi Arasındaki Dolaylı Etkileşim	71

4.6. Sarayın Dışındaki İktidar: Veziriâzam	73
4.6.1. Veziriâzamanın Gücünün Doruk Noktası	75
4.6.2. Veziriâzamanın Yetkilerindeki Zayıflama	75
5. KARŞILAŞTIRMALI HANEDAN ANALİZİ	76
5.1. Osmanlı Hanedanı ve Avrupa Monarşileri	76
5.1.1. Osmanlı ve İngiltere Monarşileri	76
5.1.2. Osmanlı ve İsveç Monarşileri	80
5.1.3. Osmanlı ve Danimarka Monarşileri	83
5.2. Osmanlı Hanedanı ve Ortadoğu Monarşileri	87
5.3. Osmanlı Hanedanı ve Doğu Asya Hanedanları (Japonya ve Çin)	91
5.3.1. Osmanlı ve Japonya Monarşileri	91
5.3.2. Osmanlı ve Çin Monarşileri	94
5.4. Bölüm Değerlendirmesi	98
5.4.1. Merkeziyetçilik ve İktidarın Paylaşımı	98
5.4.2. Yönetim Sanatı Olarak Veraset ve Hanedanın Bekası	99
5.4.3. Meşruiyetin Farklı Tezahürleri	99
6. OSMANLI'DAN CUMHURİYETE GEÇİŞ VE HANEDANIN SONU	101
6.1. Hanedanın Yetkilerinin Azaltılması	101
6.2. Hanedanın Siyasetten Dışlanması ve Sürgün	103
6.3. Hanedan Üyelerinin Cumhuriyet Dönemindeki Durumu	104
6.4. Osmanlı Hanedanının Günümüzdeki Konumu	105
7. TARTIŞMA VE SONUÇLAR	106
8. KAYNAKLAR	110

TABLÖLAR LİSTESİ

<u>Tablo</u>	<u>Sayfa</u>
Tablo 4.1. Vakıfların Dağılımında Söğüt Kazasındaki Görevli Sayıları ve İsimleri.....	26
Tablo 5.1. Osmanlı ve Avrupa Monarşileri Karşılaştırmalı Özet Tablosu	86
Tablo 5.2. Osmanlı ve Ortadoğu Monarşileri Karşılaştırmalı Özet Tablosu.....	90
Tablo 5.3. Osmanlı ve Doğu Asya Hanedanları Karşılaştırmalı Özet Tablosu	98



ŞEKİLLER LİSTESİ

<u>Sekil</u>	<u>Sayfa</u>
Şekil 4.1. Osmanlı Hanedanının Soy Kütüğü	19
Şekil 4.2. Oğuz Han'ın Şeceresi.....	22



GÖRSELLER LİSTESİ

Görsel

Sayfa

Görsel 4.1. Osmanlı Padişahları 1299 – 1922.....	56
---	----



KISALTMALAR LİSTESİ

Bu çalışmada kullanılmış olan kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
akt.	: Aktaran
MÖ	: Milattan Önce
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
t.y.	: Tarih Yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

1. GİRİŞ

Bu bölümde, araştırmanın temelini oluşturan problem durumu, çalışmanın amacı, önemi, temel araştırma soruları, kapsam ve sınırlılıkları ile anahtar kavramların tanımları sunulmaktadır.

1.1. Problem Durumu / Konunun Tanımı

Osmanlı İmparatorluğu'nun altı asrı aşan siyasi ömrü boyunca tek bir hanedan tarafından yönetilmesi, dünya tarihindeki en dikkat çekici devamlılık örneklerinden birini teşkil eder. Devlet ile hanedanın adeta özdeşleştiği bu yapı, Avrupa, Ortadoğu ve Doğu Asya'daki diğer büyük monarşilerde sıkça görülen hanedan değişiklikleri, aristokratik güç mücadeleleri ve anayasal evrimlerden köklü bir şekilde ayrışır. Bu çalışmanın temel araştırma problemi, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ile hanedan arasında kurulan bu özgün ve simbiyotik ilişkinin temel dinamiklerini, meşruiyet kaynaklarını ve tarihsel süreçteki dönüşümünü anlamak ve açıklamaktır. Batılı analizlerde genellikle bir “kılıç devleti” olarak basitleştirilen Osmanlı iktidarının, altı yüzyıllık kesintisiz bir hanedan devamlılığını sadece askeri güce dayanarak sürdürmesi olanaksızdır. Bu durum, siyasal iktidarın devamlılığı için toplumsal rızayı biçimlendiren ve sürekli yeniden üreten karmaşık bir meşruiyet mimarisinin varlığına işaret etmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu tezin temel amacı, Osmanlı hanedanının meşruiyetini nasıl inşa ettiğini, iktidarını hangi mekanizmalarla dengelediğini, veraset krizlerini nasıl çözdüğünü ve bu yapının diğer dünya monarşilerinden hangi temel noktalarda ayrıştığını tarihsel sosyoloji perspektifiyle incelemektir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın önemi, Osmanlı modelini evrensel monarşi tarihi içinde bir istisna olarak konumlandıran meşruiyet mimarisini, karşılaştırmalı bir perspektifle analiz ederek, hanedan-devlet ilişkisinin imparatorluğun kaderindeki merkezî rolünü ortaya koymaktır. Bu sayede, Osmanlı siyasi yapısının kendine özgü dinamikleri daha bütüncül bir çerçevede anlaşılacak ve dünya tarihindeki farklı devlet modelleriyle olan etkileşimi aydınlatılacaktır.

1.4. Araştırmanın Soruları

Bu amaç doğrultusunda, aşağıdaki temel araştırma sorularına yanıt aranacaktır:

Osmanlı hanedanı, meşruiyetini hangi dini, geleneksel ve siyasi temeller (İslam, Türk-Moğol, Bizans mirası vb.) üzerine inşa etmiştir?

Padişahın mutlak otoritesi, pratikte hangi hukuki, bürokratik ve toplumsal unsurlar tarafından dengelenmiş veya sınırlandırılmıştır? Bu mekanizmalar, Avrupa ve Doğu Asya'daki anayasal ve feodal yapılardan nasıl farklılaşmıştır?

Osmanlı veraset sistemi, diğer Türk-Moğol devletlerinin parçalanmasına yol açan taht kavgaları sorununa karşı nasıl bir çözüm üretmiş ve bu çözümün sonuçları ne olmuştur?

Hanedan kadınları (valide sultanlar, hasekiler, sultanlar), Osmanlı siyasi yapısında ne tür bir rol oynamıştır ve bu rol, diğer medeniyetlerdeki kraliçe ve imparatoriçelerin rollerinden hangi yönleriyle ayrışır?

Altı asırlık bu hanedan-devlet ilişkisi hangi tarihsel süreçlerin sonunda ve nasıl çözülmüştür? Hanedanın günümüzdeki konumu nedir?

1.5. Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan (yaklaşık 1302) hanedanın sürgün edildiği 1924 yılına kadar olan dönemi içermektedir. Çalışma, bir siyasi tarih anlatısından ziyade, devlet ve hanedan arasındaki yapısal ilişkiye odaklanan tematik bir analiz sunmaktadır. Karşılaştırmalı analiz için seçilen İngiltere, İsveç, Danimarka, Safevî, Memlük, Japonya ve Çin monarşileri, kendi tarihlerinin bütüncül bir anlatımı olarak değil, Osmanlı modelinin kendine özgü yönlerini aydınlatan birer “ayna” olarak kullanılmaktadır.

Bu bağlamda, tezin temel sınırlılığı, ekonomik tarih veya askeri seferlerin detaylarından çok, siyasi meşruiyet, veraset ve iktidarın sınırları gibi temel kavramlar üzerinde durmasıdır. Ayrıca, döneme ait birincil kaynaklara ve kroniklere erişim güçlüğü, belirli kaynak ve araştırmacılara daha yoğun atıf yapılmasına neden olmuştur.

1.6. Tanımlar

Bu çalışmada kullanılan bazı temel kavramlar şu şekilde tanımlanmıştır:

Hanedan: Belirli bir soya dayanan ve egemenlik hakkını kalıtsal olarak sürdüren hükümdar ailesi.

Meşruiyet: Bir iktidarın yönetilenler tarafından geçerli, haklı ve yasal olarak kabul

edilmesi durumu; yönetme hakkının dayandığı temel ilke.

Veraset: Hükümranlık hakkının bir hükümdardan sonra kime ve hangi kurallara göre geçeceğini belirleyen sistem.

Mutlakiyet: Tüm egemenlik yetkilerinin tek bir hükümdarın şahsında toplandığı yönetim biçimi.

Kul Sistemi: Osmanlı Devleti'nde, devşirme kökenli ve padişahın şahsi kölesi statüsünde olan, sadakati doğrudan padişaha bağlı yönetici ve asker sınıfı.



2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: DEVLET VE HANEDAN

Hanedanlık sistemi, devlet ile hükümdar ailesi arasında güçlü bir bağ kurarak siyasal istikrarı sağlama amacı taşırken, bu bağın bazı durumlarda devletin yapısını da belirleyici bir unsur haline geldiği görülmektedir. Osmanlı devlet yapısının temel taşlarından biri olan hanedan ile devlet arasındaki ilişki, imparatorluğun yönetim ve istikrarını doğrudan etkilemiş, bu ilişkinin dinamikleri ise Osmanlı tarihinin seyrinde belirleyici olmuştur.

Günümüzde, bazı Avrupa monarşilerinde, belirli dönemlerde yaşanan hanedanlık değişimlerine rağmen, mevcut hanedan-devlet ilişkilerinin sembolik veya sınırlı düzeyde de olsa sürdürüldüğü görülmektedir. Altı asır boyunca geniş coğrafyalara hükmetmiş bir imparatorluğun, hanedanlık değişikliği yaşanmaksızın, Osmanlılar tarafından kesintisiz bir şekilde yönetilmesi hususunun incelenmesi, devletin yönetim mekanizmalarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Günümüz bazı devlet yapılarına da esin kaynağı olduğu bilinen Osmanlı İmparatorluğu, Selçuklu mirası olmakla birlikte Bizans ve Sasaniler'den de izler taşımaktadır. Ayrıca devletin kurucusu Osman Bey zamanındaki Türk-Moğol ilişkileri incelenirken farklı kültür ve medeniyetlerden izlere de rastlanabilmektedir. İlahi otoriteye dayalı teokratik yönetimlerden mutlak monarşilere, imparatorluklardan ulus devletlere kadar farklı siyasal organizasyonlar, bulundukları dönemin toplumsal, ekonomik ve siyasi koşullarına göre şekillenmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafyanın da binlerce yıldır çok sayıda topluma ev sahipliği yaptığı bilinmektedir.

Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve hanedan ilişkisi ele alınırken, kavramsal çerçeve kapsamında devletin tarihsel süreçteki dönüşümü de incelenecektir. Bu bağlamda, devlet kavramının tanımı ve tarihsel gelişimi açıklandıktan sonra Site Devleti (Polis), Tanrı Devleti, Kral Devleti ve İmparatorluk gibi farklı yönetim biçimleri ele alınacaktır. Ardından hanedanlık kavramı irdelenerek, Osmanlı'nın kendine özgü hanedanlık yapısı ile farklı bölgelerdeki hanedanlık sistemleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Bu çerçeve, Osmanlı hanedanının sürekliliğini sağlayan dinamiklerin anlaşılmasına yardımcı olacak ve Osmanlı Devleti'nin hanedan ile kurduğu özgün ilişkinin nasıl şekillendiğini ortaya koyacaktır.

2.1. Devletin Tanımı

Siyaset, en genel tanımıyla, bir toplumda yaşayan bireylerin tamamını etkileyen meselelerin düzenlenmesine ve bunlara ilişkin kararların alınmasına yönelik bir insan faaliyetleri bütünü olarak görülebilir (Berktaş, 2011, s. 11). Bu faaliyetlerin gerçekleştiği siyasal hayat alanında ise siyasi kurumlar ve iktidar ilişkileri ortaya çıkar (Uslu, 2017, s. 1). Siyasal düşünce tarihinin temel tartışma konularından biri olan devlet kavramı da bu bağlamda merkezî bir yer işgal etmektedir.

Devlet, birlikte yaşama zorunluluğundan doğan (Platon, 2005, s. 65) ve en yüksek iyiye ulaşmayı amaçlayan doğal bir oluşum ve topluluk olarak kabul edilir (Aristoteles, 1975, s. 7). Nitekim İlkçağlardan bu yana bütün insan topluluklarında siyasal bir otoritenin (devletin) varlığına rastlanmakta ve göçebe toplulukların belli bir coğrafi alana yerleşmesiyle birlikte, toplumsal düzeni sağlayacak bir yönetim biçiminin ortaya çıktığı görülmektedir (Aktan, 2020, s. 12). Bu bağlamda, toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir gereklilik olarak kabul edilmesi, topluluklar halinde yaşayan insanların bir arada var olabilmeleri için devleti zorunlu bir sistem olarak gündeme getirmektedir (İbn-i Haldûn, 2004, s. 79-80).

Ancak “devlet” kelimesi, hukukun çeşitli anlamlarda kullanılan ve bu sebeple zihinlerde karışıklık meydana getirebilen çetrefil terimlerinden biridir. Nitekim bu kavramdan herkes aynı şeyi anlamamakta; kimileri onu doğrudan hükümet ve iktidar ile özdeşleştirirken, kimileri her çeşit faziletin kaynağı sihirli bir organizma, kimileri de yalnızca siyasi olarak teşkilatlanmış bir millet olarak görmektedir. Ayrıca devlet, ikbal, iktidar, kuvvet, nüfuz ve servet gibi kavramlarla da yakından ilişkilidir; bu unsurlar, devletin gücünü, otoritesini ve toplum üzerindeki etkisini şekillendiren temel dinamiklerdir. Eski zamanlarda bazı şahsiyetler, ‘devletlü’ ya da ‘devletlüm’ gibi unvanlarla anılmış; bu unvanlar, şeref, nüfuz, servet ve kuvvet sahibi kişileri tanımlamak amacıyla kullanılmıştır (Başgil, 1946, ss. 981-982).

Devlet, hukuk ve toplum bilimi bağlamında, toprak bütünlüğüne dayalı olarak siyasal açıdan örgütlenmiş bir millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel bir varlık olarak tanımlanır; bu, aynı zamanda bir ülke olarak da kabul edilir (Türk Dil Kurumu, t.y.). Başgil’in tanımıyla devlet, “muayyen bir ülke üzerinde ve, Hükümetle temsil olunan, üstün ve merkezî bir otoritenin hükmü ve gözcülüğü altında, muayyen hukukî ve otonom bir

nizama bağılı olarak yaşayan insanlardan mürekkep siyasî ve en geniş birliktir” (1946, s. 990). Zira devlet, sınırları belirli bir ülke üzerinde var olan siyasi bir birliktir ve ülke, devlet fikrinin adeta cismi ve kalıbıdır (Başgil, 1947, s. 1262). Bu mekân ve politika arasındaki bağ (Neocleous, 2015, s. 168), devletin egemenliğini icra ettiği coğrafi alanı ifade eder.

Bununla birlikte, siyasal düşünce tarihinde devlet teriminin kullanımı konusunda genel bir fikir birliği bulunmamaktadır. Geniş anlamda bir yaklaşımla, Eski Mezopotamya’nın şehir devletlerinden Yunan polislerine, imparatorluklardan ulus devletlere kadar tüm siyasi iktidar biçimleri “devlet” olarak adlandırılmaktadır. Ancak dar ve daha teknik bir anlamda devlet, belirli bir egemenlik alanına, dünyevi meşruiyete ve halk egemenliğine dayanan modern bir kurum olarak ele alınır (Uslu, 2017, ss. 17-18). Bu yaklaşıma göre devletin, bugünkü anlamını ve yapısal unsurlarını XV. ve XVI. yüzyıllarda kazanmaya başladığı savunulur (Aktan, 2020, s. 12). Bu modern devleti önceleyen Karolenj İmparatorluğu gibi yapılar ise varlıklarını büyük ölçüde tarımsal üretime dayandırmış ve ekonomik temelleri toprak mülkiyeti üzerine kurulu kara devletleri olmuşlardır (Pirenne, 2014, s. 38).

Neocleous'a göre, beş yüz yılı aşkın süredir tarihçiler ve devlet kuramcıları tarafından insanlığın kurduğu en önemli siyasal gerçeklik olarak vurgulanan (2015, s. 10) ve Hobbes tarafından, bireylerin barış ve güvenliği sağlamak ve kendi varlıklarını korumak amacıyla oluşturdukları yapay bir insana benzetilen (2007, s. 156) devlet, tarih boyunca farklı biçimlerde örgütlenmiş ve yönetim anlayışları da zamanla değişim göstermiştir.

Bu siyasal yapı, yapısal ve yönetsel açıdan farklılıklar gösterse de kural koyucu, denetleyici ve düzenleyici rolleriyle toplumun bir arada yaşamasının temelini oluşturur. Ayrıca, toplumsal yaşamın tesis edilmesiyle birlikte, insanlar arasındaki düzeni sağlayacak, dışarıdan gelen tehditlere karşı onları koruyacak, güç, otorite ve hakimiyeti elinde tutan yöneticilerin gerekliliği de vurgulanabilir. Bir yöneticinin varlığı ile hiç kimsenin birbirine haksızlık edemeyeceği düşüncesi ise hükümdarlığın yani devletin diğer bir ifadesi olarak görülür (İbn-i Haldûn, 2004, s. 79-81). Ancak devletin bu koruyucu ve düzenleyici rolünün arka planında, toprakla kurduğu ilişkinin göz ardı edilmemesi gereken bir boyutu vardır. Zira “toprak” (territory) kavramının kökeni, yalnızca “yerküre” anlamına gelen terra’ya değil, aynı zamanda “korkutmak” manasındaki terrere fiili ile “insanların menedildikleri bir yer” anlamına gelen territorium fiiline de dayanır. Bu bağlamda toprak, terör yoluyla zapt edilen ve muhafaza edilen bir yer, güç yoluyla yönetilen bir mekân

haline gelir. Dolayısıyla, devletin toprak bütünlüğünün sırrında, sınırların oluşturulması ve mekânın üretimi için gerekli olan şiddet ve terör (toprak terörü) yatmaktadır (Neocleous, 2015, s. 174).

Netice itibarıyla, "devlet" kavramı, Platon ve Aristoteles'in vurguladığı "en yüksek iyiye" ulaşmayı amaçlayan doğal bir zorunluluktan, Hobbes'un "yapay insan" olarak betimlediği felsefi bir kurguya ve Neocleous'un analiz ettiği "toprak terörü" gibi eleştirel boyutlara uzanan geniş bir spektruma yayılmaktadır. Başgil'in de işaret ettiği gibi, terimin bu çetrefil doğası, onun salt hukuki bir tanımdan ibaret olmadığını, aksine ikbal, iktidar ve hâkimiyet gibi temel dinamiklerle iç içe geçtiğini kanıtlamaktadır. Görülmektedir ki devlet, bir yanda İbn-i Haldûn'un belirttiği toplumsal varoluşun kaçınılmaz bir sistemi, diğer yanda ise bu sistemi şiddet yoluyla muhafaza eden bir aygıt olarak, siyasal düşünce tarihinin en temel ve çelişkili analiz nesnesi olma konumunu sürdürmektedir.

2.2. Monarşi Devletlerinin Tarihsel Gelişimi

Devletin kavramsal çerçevesi bu şekilde belirlendikten sonra, tarih sahnesinde farklı biçimlerde ortaya çıkan devlet modellerinin incelenmesi gerekmektedir.

Güçlü olanın, zayıf olan üzerinde hak iddia etmesi olgusu ve üstünlük kurma çabası, tarihsel süreç boyunca sürekli bir biçimde varlık göstermiştir (Düvenci, 2018, s. 115; Köktürk, 2011, ss. 75-76; Aktan, 2020, s. 16). Bu üstünlük çabasının kökenlerini materyalist bir temelde analiz eden Engels, tarihteki belirleyici etkenin maddi yaşamın üretimi ve yeniden üretimi olduğunu vurgular (1990, s. 12). Bu yaklaşıma göre, özel mülkiyetin ve değişimin ortaya çıkışı, servet eşitsizliklerini derinleştirmiş ve toplumu sömürenler ile sömürülenler (efendiler ve köleler) olarak iki karşıt sınıfa ayırmıştır (Engels, 1990, ss. 166, 182). Devlet, tam da bu sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksinmesinden doğmuş; iktisadi açıdan egemen olan sınıfın, mülkiyetini korumak ve ezilen sınıf üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek amacıyla icat ettiği bir kurum olarak tarih sahnesine çıkmıştır (Engels, 1990, ss. 112, 177).

Tarihin başlangıcı olarak kabul edilen MÖ 5000'lerden günümüze kadar uzanan 7000 yıllık süreçte, neolitik dönemden modern çağın son aşaması olan global kozmopolitanizme kadar medeniyetlerin gelişiminde en belirleyici unsur, Ortadoğu'daki yerleşik toplumların tarih sahnesine çıkışıdır. Bu bölge, Mezopotamya ve Mısır gibi erken dönem uygarlıklarını

doğurmuş ve medeniyetin temel taşlarını şekillendiren süreçlerin de merkezi olmuştur (Ateş ve Ünal, 2004, s. 21).

İki bölgedeki kentlerin birbirine benzer bir şekilde ortaya çıkmasında coğrafi unsurlar etkili olmuştur. MÖ 4750 yılında Mezopotamya’da ilk kentlerin ortaya çıkışında Fırat ve Dicle nehirlerinin varlığı en önemli unsur olarak kabul edilirken, benzer kentleşme süreçleri Mısır’da da görülmüş ve bu süreçlerde Nil Nehri’nin taşıdığı önem vurgulanmıştır (Işık, 2018, s. 49).

Sahip olduğu verimli toprakları ve tarım alanları sebebiyle tarihte sayısız topluma ev sahipliği yapan Mezopotamya’da devlete giden ilk aşama olarak çobanlar ile çiftçiler arasındaki savaşçı ilişkilere de işaret edilmektedir. Çiftçiler ve çobanlar arasındaki ilişkilerin savaşçı niteliği Mezopotamya’da devletin ortaya çıkışının altında yatan en önemli sebep olarak görülmektedir. Temel ihtiyaçlarını karşılamak isteyen çobanlar, yerleşik hayata geçmiş olan çiftçilerin topraklarına baskınlar düzenleyerek yağmalama yoluna başvurmuş ve çeşitli saldırılar gerçekleştirmiştir. Kendi refah ve çıkarları doğrultusunda güç kullanarak zafer kazanan çobanların, çiftçilere karşı uyguladıkları kuvvet ve mücadele, Mezopotamya’da devlet fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve tarihte bilinen ilk devletlerin oluşumuna neden olmuştur (Düvenci, 2018, ss. 106-107, 114-115). Bu durum, Franz Oppenheimer’in “Fetih Teorisi” olarak adlandırdığı devletin kökenine ilişkin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Oppenheimer’a göre devlet, esasen zafer kazanmış bir grubun (fatihler), mağlup ettikleri grup (köylüler) üzerindeki egemenliğini düzenlemek ve bu egemenliği kalıcı kılmak amacıyla zorla kabul ettirdiği bir toplumsal kurumdur. Bu egemenliğin temel amacı ise yenilenlerin yenenler tarafından ekonomik olarak sömürülmesidir (1984, s. 46). Oppenheimer, devleti doğuran temel dinamiğin, savaşçı ve hareketli çoban toplulukları ile toprağa bağlı, barışçıl ve savunmasız köylü toplulukları arasındaki zıtlık olduğunu savunur (1984, ss. 55-57, 64, 69). Başlangıçta yağma ve yıkım şeklinde tezahür eden bu ilişki, fatih çobanların, öldürülen çiftçinin artık tarlayı süremeyeceğini idrak etmesiyle zamanla daha sistematik bir sömürüye dönüşür; köylülerin yaşamasına izin verilir ve artı ürünlerine düzenli olarak haraç veya vergi adı altında el konulur (Oppenheimer, 1984, ss. 68, 75, 78). Oppenheimer, Mezopotamya’dan başlayarak tarihteki pek çok devletin bu şekilde, fatih grupların yerleşik toplulukları boyunduruk altına almasıyla kurulduğunu belirtir (1984, s. 46).

Oppenheimer'ın bu “Fetih Teorisi”, kökleri İbn-i Haldun'a kadar uzanan bir düşünce geleneğinin parçasıdır (1984, s. 13). Özellikle çobanların yerleşik çiftçilere üstünlük kurmasını sağlayan kolektif eylem gücüne yaptığı vurgu, İbn-i Haldun'un meşhur “asabiyet” kavramıyla dikkat çekici bir benzerlik taşır (Oppenheimer, 1984, s. 15). İbn-i Haldun'a göre, bedevi (göçebe veya kırsal) yaşam, kentsel yaşamdan daha önceliklidir ve toplumsal yaşamın temelini oluşturur (2004, s. 161). Çöllerin ve badiyelerin zorlu koşullarında yaşayan kabileler, şehirlerde yaşayanlara göre daha güçlü bir asabiye, yani grup dayanışması, kabile ruhu ve ortak iradeye sahiptirler. Bu güçlü asabiyet, onları diğer topluluklara üstünlük kurmaya ve fetihler yapmaya daha muktedir kılar (İbn-i Haldun, 2004, ss. 169, 187, 197). Asabiyeğin nihai hedefi ise hükümdarlık, yani devlet kurmaktır; zira bir topluluğun üzerinde hâkimiyet kurmak ancak güçlü bir asabiyet ve taraftarlar aracılığıyla mümkündür (İbn-i Haldun, 2004, ss. 80-81, 189-190, 215). Ancak İbn-i Haldun, devletlerin de tıpkı insanlar gibi doğal bir ömrü olduğunu ve bu ömrün genellikle üç nesil sürdüğünü belirtir (2004, ss. 241-243). Fetihle kurulan devlet, zamanla yerleşik hayatın getirdiği lüks ve rahata alışır; asabiyet zayıflar ve devlet çöküş (ihtiyarlık) dönemine girer (İbn-i Haldun, 2004, ss. 191, 236, 238). Bu döngüsel teori, fetih yoluyla kurulan devletlerin yükseliş ve çöküş dinamiklerini asabiyet kavramı üzerinden açıklamaktadır.

Mezopotamya'da başlayan ilk devlet deneyimlerinin günümüz devlet yapılarının temelini oluşturduğu, farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda kurulan devletlerde merkeziyetçi ve ademi merkeziyetçi yapıların geliştiği, yöneten-yönetilen modellerinin ise devletler arasında farklılıklar gösterdiği tarih sahnesinde; monarşi devletlerinin gelişimi incelenirken site devletlerinin (polis) ortaya çıkışı en önemli kilit noktalarından biri olarak gösterilebilir.

Bu tarihsel çerçevede, monarşi devletlerinin gelişimini anlamak için yalnızca krallık biçimlerine değil, bu biçimlerin öncüllerine de bakmak gerekir. Zira monarşi, birdenbire ortaya çıkan bir yönetim şekli değil; toplulukların farklı siyasi örgütlenme biçimleriyle yaşadığı uzun bir evrim sürecinin sonucudur. Bu bağlamda, Antik Yunan'daki site devleti (polis) modeli, hem kolektif yurttaşlık anlayışıyla monarşinin toplumsal tabanını hazırlamış, hem de ona alternatif bir siyasi yapılanma olarak tarihsel gelişimde belirleyici bir rol oynamıştır. Dolayısıyla, monarşi devletlerinin kökenlerini irdelemek, öncelikle bu erken kent-devlet örgütlenmelerini anlamayı gerektirir.

2.2.1. Devletin Doğuşu: Site Devleti (Polis)

Kentler bir anda oluşmamış, güncel kent yapıları ise belli bir ilerlemenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Kentlerin gelişimi ve büyümesi sürecinin en önemli yapı taşlarından biri Antik Yunan'da ortaya çıkan site devletleridir. Site devleti (Polis), MÖ VII. yüzyılda Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır (Aliağaoğlu ve Özkan, 2020, ss. 1-3).

Çok sayıda bilim insanı ve araştırmacı tarafından “kent devleti” olarak adlandırılan polis, Yunan yarımadasını, Ege adalarını, Anadolu'nun batı kıyılarını, Güney İtalya'yı ve Sicilya'yı kapsayan Antik Yunan uygarlığının en parlak döneminin siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimi olmuştur. Polisler ayrıca yüzlerce yıl sonra modern devletlerde etkin rol oynayacak olan demokrasiye de öncülük yapmıştır (Ağaoğulları, 2013, ss. 11-12).

Kent devleti, sadece Antik Yunan'a özgü bir kurumu ifade etmemekte, tarihsel süreç içerisinde uygar kent toplumuna geçiş ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu örgütlenme modelinin çeşitli örneklerine farklı dönemlerde ve toplumlarda rastlamak mümkünse de Yunan toplumunda kalıcı olmayı amaçlayan sistem, Roma'da geçici bir nitelik göstermiştir. Yunan polislerinin uzun süre kalıcı olmalarını sağlayan temel etmenler olarak, polislerin “yetkin siyasal toplum” mitosu ile donatılmış olması ve polisleri kendi bünyesine alacak merkezi bir siyasal iktidarın çeşitli koşullar sebebiyle ortaya çıkamaması gösterilmektedir (Şenel, 1995, s. 113; Ağaoğulları 2013, ss. 11-12; Yavuz, 2023, s. 26).

Antik Yunanlar, Avrupa'nın ilk kentleşen toplumu olarak, Batı medeniyetinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Batı medeniyeti, Antik Yunan medeniyetine ve polislere dayanmaktadır. Polisler, aynı zamanda demokrasinin de ilk ortaya çıktığı bölgeler olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir (Aliağaoğlu ve Özkan, 2020, s. 3).

Antik Yunan'da bugünkü anlamda bir devlet bulunmamakta olup, siyasal kurum olarak Polisler vardır. Ataerkil krallık ile zengin bir azınlığın üstünlüğüne dayanan devlet anlayışının hâkim olduğu Antik Yunan için “Polis” kavramı, daha çok site devletinin, yani şehir devletinin ifadesidir. Belirli bir sınırı ve toprak egemenliği bulunmayan polislerde, aynı dine mensup vatandaşlar bir arada yaşamıştır. Plutarque, polislerin bu özelliğini “topraksız site kurulabilir de tanrısız site kurulamaz” sözü ile ifade etmektedir. Dini, toprak egemenliğinden üstün tutan bu yapı içinde her vatandaş doğrudan devlet yönetimine katılmaktaydı. Ancak kölelerin site yönetimine katılması söz konusu değildi ve bu durum,

toplumda belirgin bir sınıf ayırımına yol açmaktaydı (Aktan, 2020, s. 14; Aliagaoglu ve Özkan, 2020, s. 9).

Sınıfsal bir toplum yapısına sahip olan polislerde; özgür erkekler ve onlara bağlı olan kadınlar ve çocuklar ile vatandaşlık haklarına sahip olmayan yabancılar ve köleler gibi farklı sosyal gruplar arasında belirgin bir ayırım bulunmaktadır. Bu toplumsal yapı, polislerin sosyal ve ekonomik hayatında önemli bir rol oynamıştır. Sadece yetişkin Yunan erkeklerin polis vatandaşı olduğunu, kadınlar, çocuklar, köleler ve yabancıların ise polis vatandaşı olmadığını savunan Aristo'ya göre Yunan kentleri, orta sınıf oluşturmamaya kadar küçüktür (Aliagaoglu ve Özkan, 2020, s. 9).

Kent devletlerinin yerini daha geniş ölçekli bölgesel devletlere ve imparatorluklara bırakması süreci, ekonomik faaliyetlerin şehir sınırlarını aşarak bütünleşmesiyle yakından ilişkilidir. Gelişen uygarlığın bir parçası olarak askerlik, ulaştırma, iletişim ve yönetim gibi alanlardaki teknik ilerlemeler, birden fazla kenti kapsayan daha karmaşık siyasi ve ekonomik yapıların kurulabilmesine olanak tanımıştır (Şenel, 1995, s. 113).

2.2.2. Tanrı Devleti

Site devletlerinin ardından siyasi meşruiyetin kaynağı, dünyevi olandan ilahi olana doğru bir evrim geçirmiş ve Batı siyasi düşüncesinde “Tanrı Devleti” kavramı merkezî bir rol oynamaya başlamıştır. Bu anlayışın temelinde, Augustinus’un Tanrı Devleti (De Civitate Dei) adlı eseriyle formüle ettiği, yeryüzündeki devletin (Civitas Terrena) günahkâr doğasına karşın, nihai hedefin öte dünyadaki Tanrı Devleti (Civitas Dei) olduğu fikri yatar (Akdemir, 2024, s. 310; Şenel, 1995, s. 242). Orta Çağ Avrupa siyasi yapısında bu ikilik, Papalık (ruhani iktidar) ile krallıklar (dünyevi iktidar) arasında yüzyıllarca sürececek bir üstünlük mücadelesine dönüşmüştür. Kilise, “İki Kılıç Kuramı” gibi doktrinlerle hem ruhani hem de dünyevi otoritenin nihai sahibinin kendisi olduğunu, kralların ise bu dünyevi kılıcı ancak Kilise adına ve onun buyruklarına uygun olarak kullanabileceğini savunmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 1991, s. 183; Ağaoğulları ve Köker, 2013, s. 21). Bu teokratik düzende kral, Tanrı’nın yeryüzündeki vekili (vicarius Dei) olarak görülse de meşruiyetini ancak Papa’nın elinden taç giyerek tasdik ettirebilirdi; bu durum, dünyevi iktidarın ruhani otoriteye bağımlılığını simgelemekteydi (Ortaylı, 2024, s. 235).

Bu noktada, Batı düşüncesindeki “Tanrı Devleti” algısının yanı sıra, İslam düşüncesinde de köklü bir “Allah’ın Krallığı” telakkisinin bulunduğunu belirtmek gerekir (Hacımuftuoğlu,

2011, ss. 17-18). Her ne kadar yaygın kanı bu kavramın daha çok Yahudilik ve Hristiyanlığa özgü olduğu yönünde ise de, Kuran ve hadislerde Allah, sadece yaratıcı ve hükmedici değil, aynı zamanda mülkün gerçek sahibi ve “kralı” (Melik) olarak tasvir edilir (Hacımuftüoğlu, 2011, ss. 17, 39). Bu perspektife göre, yeryüzündeki krallıklar da dâhil olmak üzere tüm hâkimiyetlerin nihai kaynağı Allah’tır (Hacımuftüoğlu, 2011, s. 54) ve insan, yeryüzünde O’nun "vekili/ardılı" (Halîfetullah) olma göreviyle yaratılmıştır (Hacımuftüoğlu, 2011, ss. 207, 230). Dolayısıyla hükümdar, padişahlığın Allah’ın hilafeti olduğunu bilmeli ve bu sorumlulukla hareket etmelidir (Unan’dan akt. Hacımuftüoğlu, 2011, s. 207). Nitekim Kınalızâde’nin de belirttiği gibi, Allah hatadan münezzeh olduğu için, O’nun hilafetini üstlenen kişinin de (padişahın da) en azından teorik olarak kusursuz olması beklenir ki tebaa nezdinde saygınlığı ve emirlerinin itaati sağlansın (Hacımuftüoğlu, 2011, s. 156). İslam’daki bu *Kral Allah* tasavvuru, O’nu tahtı, sarayı, orduları, kanunları (töre/ed-dîn) ile eksiksiz bir hükümdar olarak gösterir (Hacımuftüoğlu, 2011, ss. 145, 261-262) ve dünyevi hükümdarın meşruiyetini doğrudan bu ilahi kaynağa bağlar.

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki meşruiyet anlayışı da ilahi bir temele dayanmakla birlikte, Batı’daki Tanrı Devleti modelinden köklü bir şekilde ayrışır. İlerleyen başlıklarda detaylandırılacağı üzere, Osmanlı padişahı da egemenliğini doğrudan Allah’tan aldığını iddia etmiş ve “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” (zillullah-i fi’l-arz) gibi unvanlar kullanmıştır (Eroğlu, 2003, s. 25; Göküş, 2010, s. 229). Ancak Osmanlı sisteminde, Batı’daki gibi birbirinden ayrı ve birbiriyle mücadele eden iki iktidar odağı (Kilise ve Devlet) hiçbir zaman olmamıştır. Padişah, Halifelik unvanını da şahsında birleştirerek hem dünyevi hem de dini otoritenin tek ve mutlak sahibi konumuna gelmiştir. Dolayısıyla Doğu Roma (Bizans) geleneğinde olduğu gibi, din kurumu (ulema) devletin dışında veya üstünde değil, onun bir parçası ve denetimi altındaydı (Ortaylı, 2024, s. 198). Bu yapı, Batı’da kralın meşruiyetinin Papa tarafından onaylanması zorunluluğunun aksine, Osmanlı’da padişahın otoritesini kendi içinde bütüncül ve rakipsiz kılmıştır.

2.2.3. Kral Devleti

Orta Çağ’ın sonlarına doğru Papalığın otoritesinin sarsılması ve ulusal monarşilerin güçlenmesiyle birlikte, siyasi meşruiyetin kaynağı yeniden dünyevileşmeye başlamış ve “Tanrı Devleti” idealinin yerini “Kral Devleti” almıştır. Bu yeni modelde devlet, artık Kilise’nin onayına muhtaç, geçici ve günahkâr bir yapı olarak değil, kendi içinde bir

meşruiyete sahip, sürekli ve egemen bir güç olarak tanımlanmıştır. Jean Bodin gibi düşünürlerin geliştirdiği egemenlik kuramı, bu dönüşümün felsefi temelini oluşturmuştur. Egemenlik, devletin en üstün, bölünmez ve devredilmez gücü olarak tanımlanmış ve bu gücün en ideal taşıyıcısının tek bir kişi, yani kral olduğu savunulmuştur. "Kral öldü, yaşasın kral" söylemi, kralların fani kişiler olmasına rağmen, onların temsil ettiği kamusal kişilik olan devletin sürekli ve kalıcı olduğu fikrini yansıtmaktadır (Ağaoğulları, 2010, s. 352; Ağaoğulları vd., 1994, ss. 23, 42).

Bu yeni düzende kral, artık sadece feodal beyler içinde eşitler arasında birinci değil, ülkesindeki tek ve mutlak otorite haline gelmiştir. Bu merkezîyetçi yapı, daimî orduların kurulması, vergilerin merkezden toplanması ve profesyonel bir bürokrasinin gelişmesiyle pekiştirilmiştir. Kral devleti, iktidarın kaynağını Tanrı'dan çok, devletin kendi varlığında ve devamlılığında bulan, laikleşme eğilimleri gösteren modern devletin ilk örneğidir. Kralın otoritesi, ilahi yasalara değil, "temel yasalara" yani devletin kendi anayasal geleneklerine tabi kılınmıştır; örneğin Fransa kralı, tahta geçiş kurallarını değiştiremez veya kamu topraklarını keyfi olarak devredemezdi (Ağaoğulları vd., 1994, ss. 30-31). Bu durum, 'Padişahın Dini-Manevi Şahsiyeti ve İlahi Otorite Temeli' bölümünde de detaylandırılacağı üzere, bir Osmanlı padişahının çıkardığı kanunların haleflerini bağlamaması geleneğiyle önemli bir farklılık arz eder.

Nitekim Ağaoğlu'nun da belirttiği gibi, Doğu medeniyetlerinde hükümdarın kudretini doğrudan Yaradan'dan aldığına, bu sebeple kutsal ve sorumsuz olduğuna inanılırken (2013, s. 97), Batı'da gelişen anlayış şahsa itaatten ziyade kanuna ve devlete itaati esas almıştır (2013, s. 93). Bu Batı medeniyetindeki dönüşüm, hiçbir kayıtle bağlı olmayan, mutlak ve keyfi iradeyi temsil eden hükümdar anlayışından (Ağaoğlu, 2013, s. 56), hukukun üstünlüğüne dayalı bir sisteme geçişi ifade etmektedir.

Osmanlı sistemi, padişahın şahsında birleşen mutlak otoriteyi 19. yüzyıla kadar korurken, Avrupa'daki Kral Devleti modeli, zamanla yerini parlamenter monarşilere ve ulus devletlere bırakacak olan kurumsal ve anayasal bir çerçeveye doğru evrilmiştir.

2.2.4. İmparatorluk ve Hanedanlık İlişkisi

İmparatorluk, farklı halkları, kültürleri ve coğrafyaları tek bir siyasi otorite altında birleştiren, geniş ölçekli, çokuluslu ve çokkültürlü (Kumar, 2024, s. 14), bölgesel devletlerden daha geniş ve karmaşık bir örgütlenme biçimidir. Esasen imparatorluk, tanımı

gereği çeşitli halklar üzerinde kurulan bir hâkimiyettir (Kumar, 2024, s. 52). Tarih boyunca kurulan imparatorlukların birliği sağlamak için askeri güce dayandığı görülür; nitekim Asur İmparatorluğu gücünü, demir silahlar kullanan yaya ordusuna borçluydu (Şenel, 1995, s. 56). Ancak bir imparatorluğu sadece askeri güçle bir arada tutmak mümkün değildir; "kuvvet şüphesiz hikâyenin bir parçasıdır ama tek parçası olamaz" (Kumar, 2024, s. 15). Zira salt "kuvvet ve şiddet", imparatorlukların uzun süreler ayakta kalmasını sağlayamazdı (Kumar, 2024, s. 74); haklılaştırma ve meşrulaştırma da en az kuvvet kadar yönetimin asli bir parçasıdır (Kumar, 2024, s. 15). Onu birleştiren ve devamlılığını sağlayan asıl unsur, meşruiyetin kaynağı olan hanedanlık kurumudur. Hanedan, imparatorluğun fani olmayan, sürekli ve sembolik merkezini temsil eder. Tıpkı Habsburg hanesinin, imparatorluğun farklı bileşenlerini bütünleştiren bir sembol ve onları bir arada tutan temel bağ olması gibi (Kumar, 2024, s. 270), krallar veya imparatorlar ölse de, hanedanın devamlılığı devletin de devamlılığı anlamına gelir.

Hanedan ile imparatorluk arasındaki bu simbiyotik ilişki, Osmanlı modelinde en belirgin haliyle görülür. Nitekim pek çok halk üzerinde hüküm süren Osmanlı İmparatorluğu'nun, yönettiği halkların çeşitliliği göz önüne alındığında, Avrupa'daki diğer imparatorluklara kıyasla hanedan merkezli ve çokkültürlü olma özelliğini daha belirgin bir şekilde taşıdığı söylenebilir (Kumar, 2024, s. 154). Hatta 'Osmanlı' ya da 'Osmanlılar' terimi, etnik bir kökenden ziyade, hanedanın kurucusu Osman'a bağlı olanları ifade eden siyasi bir kimlikti (Kumar, 2024, s. 153). İlerleyen bölümlerde kapsamlı bir şekilde inceleneceği üzere, Osmanlı siyasi kimliğinde devlet ile Osmanoğulları hanedanı o kadar özdeşleşmiştir ki, hanedan olmaksızın bir imparatorluğun varlığı düşünülemezdi.

İmparatorluğu bir arada tutan temel unsur din, etnik köken veya diğer kimlikler değil, doğrudan doğruya sultanın şahsıydı. Nitekim Osmanlı düşüncesinin merkezinde, ülkedeki tüm toprakların ve tebaanın sultana ait olduğu, dolayısıyla bütün hak ve yetkilerin onun iradesinden kaynaklandığı anlayışı yer almaktadır (Kumar, 2024, s. 154). Hanedanın tek ve rakipsiz olması, imparatorluğun parçalanmasını önleyen en temel güvence olarak görülmüştür. Bu nedenle veraset krizleri, Avrupa'da olduğu gibi hanedan değişikliklerine değil, hanedan içinde en güçlü olanın iktidarı ele almasına yol açmıştır (bu gelenek 16. yüzyılın sonunda yerini hanedanın en yaşlı üyesinin tahta çıktığı ekberiyet sistemine bırakmıştır [Kumar, 2024, s. 182]). Bu durum, imparatorluğun birliğini koruma içgüdüsünün, bireysel hanedan üyelerinin hayatından daha önemli görüldüğünü ortaya

koyar. İmparatorlukların doğası gereği karşılaştığı ve nihayetinde Osmanlı Devleti'nin dağılmasına yol açan (Ortaylı, 2022, ss. 280-281) “eşitlik ve memnuniyet duygusunu tesis etme” sorununa karşı, ilerleyen bölümlerde ‘İslami Meşruiyet’ başlığı altında detaylandırılacağı üzere, hanedanın tüm tebaanın ortak ve adil koruyucusu olduğu ideolojisi bir çözüm olarak sunulmuştur. Bu, hanedanın sadece bir yönetici aile değil, aynı zamanda imparatorluğun çok uluslu yapısını bir arada tutan temel birleştirici sembolü olduğunu göstermektedir.



3. YÖNTEM

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımına dayanmaktadır. Nitel araştırmalar, olayları anlamaya ve yorumlamaya yönelik olup, verilerin derinlemesine incelenmesini esas alır. Neuman'a (2017) göre, nitel araştırmacılar değişkenler yerine motifleri, temaları, ayrımları ve fikirleri inceler; bunun yanı sıra tümevarımsal temellendirilmiş kuram yaklaşımını benimser. Aynı şekilde, “nitel veriler gerçek olayları belgelemeyi, insanların (kelimelerle, jestlerle ve tonlamayla) söylediklerini kaydetmeyi, belirli davranışları gözlemlemeyi, yazılı belgeleri araştırmayı veya görsel imgeleri incelemeyi gerektirir” (Neuman, 2017, s. 233).

Bu doğrultuda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet ve hanedanlık ilişkileri, tarihsel verilerin analizine ve mevcut literatürün derinlemesine incelenmesine dayalı olarak araştırılmıştır. Çalışma, tarihsel sosyoloji yaklaşımıyla geçmişin yeniden inşasını hedeflemekte, devlet ile hanedan arasındaki yapısal ilişkileri nitel veriler ışığında çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın temel materyalini, Osmanlı İmparatorluğu dönemine ilişkin yazılı kaynaklar oluşturmaktadır. Yazılı kaynaklardan veri toplama yöntemi, tarihsel süreçlerin analizinde önemli bir araçtır. Gökçe'nin (1999, s. 97) ve Seyidoğlu'nun (2009, s. 46) da belirttiği üzere, veri toplama sürecinde kitaplar, dergiler, makaleler, sözlükler, ansiklopediler gibi yazılı kaynakların incelenmesi esas alınmıştır. Ayrıca, çalışmada literatür taraması bibliyometrik yöntem kullanılarak; ilgili yayınların sayısal ve içeriksel analizi yapılmıştır. Yazılı kaynaklar, Osmanlı Devleti ve hanedan yapısı üzerine yazılmış modern akademik çalışmalar ile yerli ve yabancı araştırmacıların analizlerini içermektedir.

Karasar (2012), geçmişe dönük araştırmalarda birincil verilere ulaşmanın her zaman mümkün olmayabileceğini, bu sebeple araştırmacıların kalıntı gözlemleri ve ikincil aktarımlara başvurmak durumunda kalabileceğini ifade etmektedir (s. 78). Bu bağlamda, araştırmada tarihsel belgelerin eksikliği, ikincil kaynakların titizlikle analiz edilmesiyle giderilmeye çalışılmıştır.

Veri toplama sürecinde özellikle Millet Kütüphanesi ve Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi gibi kapsamlı bilgi merkezlerinden faydalanılmıştır. Bu kütüphanelerde yer alan nadir eserler, yazma kitaplar ve süreli yayın koleksiyonları, çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Söz konusu merkezler, Osmanlı tarihine ilişkin zengin içerikler

barındırmaları nedeniyle, literatürdeki bilgi eksikliklerinin giderilmesine olanak sağlamaktadır.

Seyidoğlu (2009), işlenmemiş verileri, düzensiz malzeme yığınınına benzetmektedir (ss. 46-47). Bu bağlamda toplanan veriler, kavramsal çerçeveye örtüşen temalar altında gruplandırılarak değerlendirilmiştir. Belgelerde yer alan tekrar eden anlatı örüntüleri (motifler), bu temalar çerçevesinde analiz edilip yorumlanmıştır. Verilerin yorumlanmasında tarihsel bağlam dikkate alınarak, Osmanlı hanedan yapısının devletle olan ilişkisi anlamlandırılmıştır.

Araştırmada kullanılan belgelerin özgünlüğü ve kaynakların akademik niteliği gözetilmiştir. Kullanılan kaynakların referansları açıkça belirtilerek ve akademik dürüstlük ilkesi temel alınarak, belge seçiminde tarihsel güvenilirlik ve kaynak değeri yüksek olanlar tercih edilmiştir. Ayrıca, farklı kaynaklar arasında çapraz kontrol yöntemiyle verilerin geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın evreni, monarşi ile yönetilen devletler ve hanedanlar olarak belirlenmiştir. Alt evren olarak ise Türk devletleri seçilmiştir. "Çalışma evreni, araştırmacının, ya doğrudan gözleyerek ya da ondan seçilmiş bir örnek küme üzerinde yapılan gözlemlerden yararlanarak, hakkında görüş bildirebileceği evrendir" (Karasar, 2012, s. 110). Cumhurbaşkanlığı forsu, Türk idare tarihinin derinlemesine bir yansımasını sunar; forsta yer alan 16 yıldız, tarihte kurulmuş 16 büyük Türk imparatorluğunu simgeler. Her ne kadar Türklerin kurmuş olduğu devlet sayısı bu rakamla sınırlı olmasa da Türk İdare Tarihi perspektifinde devlet-hanedan ilişkisi ele alınırken, bu 16 devletin geniş coğrafyalarda kurulmuş büyük imparatorluklar olarak temsil edilmesi önemlidir (Uslu, 2019, s. 4). Bu çalışmada, hanedanların tarihsel süreklilik içindeki rolü bu bağlamda ele alınmıştır. Bu çalışma için, amaca yönelik örnekleme yöntemi benimsenmiştir; örneklem olarak ise Osmanlı İmparatorluğu seçilmiştir. "Amaca yönelik örnekleme, özel durumlar için değerli bir örnekleme türüdür. Açıklayıcı araştırmada ya da saha araştırmasında kullanılır" (Neuman, 2017, s. 322). Bu tercihin altında yatan neden, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini oluşturması ve hanedan devamlılığı açısından belirgin bir örnek teşkil etmesidir. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun seçilmesi, araştırmanın hedefine uygun bir örneklem seçiminin göstergesidir.

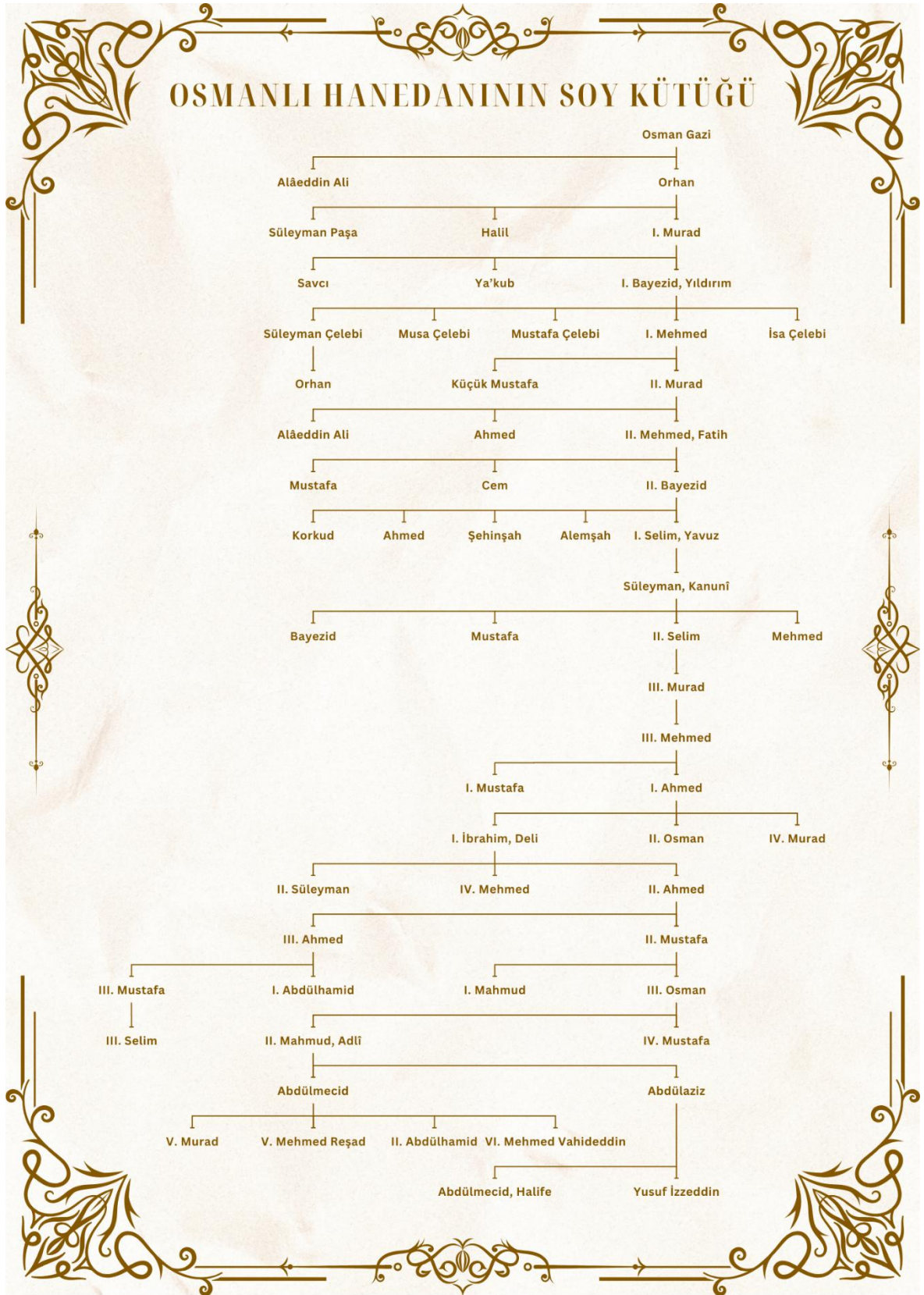
4. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DEVLET YÖNETİMİ VE HANEDAN İLİŞKİSİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet yönetimi ve hanedan ilişkisi, altı yüzyıl boyunca varlığını sürdüren bir yapının temelini oluşturmaktadır. Kendine özgü bir hukuk düzeni ve idari yapısı ile asırlara uzanan bir imparatorluğun tarih sahnesine çıkışında, farklı tüm etkenlerin yanında hanedanın rolü oldukça büyüktür. Hanedanın, altı yüzyıl süren imparatorluk süreci boyunca kesintisiz bir şekilde varlığını devam ettirmesinde de devlet yönetiminin etkisi önemlidir (Altuntaş Duman, 2023, s. 663; Dinler, 2022, s. 11; Eroğlu, 2012, s. 11).

Batılı analizlerde, Osmanlı Devleti olumsuz bir ifadeyle bir güç devleti, 'kılıç devleti' olarak ele alınmıştır. Batılı kaynaklar her ne kadar iktidarın meşruiyetini sultanın korku ve güç temelli bürokrasisine bağlasa da çalışmalar iktidarın toplumsal taban olmadan kalıcı olamayacağını ortaya koymaktadır. Altı asır ayakta kalan bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin, iktidarını sadece korku ve güç ile sürdürmesi mümkün değildir. İstisnasız her iktidar, bir ölçüde halkın rızasını almak ve meşruiyetini inşa etmek zorundadır. Çünkü bu durum siyasal iktidarın devamlılığı için tek güvencedir. Devlet yönetimiyle birlikte, kesintisiz hanedan devamlılığının da söz konusu olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidarın, şiddete dayalı bir güç yapısından ziyade, toplumsal rızayı biçimlendirip sürdüren güçlü bir hegemonya düzeni üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu, siyasal yapısını ve iktidarın meşruiyetini Türk-Oğuz töresi ile İslam hukukunu bütünleşik ve birbirini tamamlayıcı biçimde kullanarak temellendirmiştir (Altuntaş Duman, 2023, ss. 663-665).

Türk-Oğuz töresi ve İslam hukuku ile adil bir yönetim anlayışını benimsediği görülen siyasal iktidarın, iktidarı elinde tutan sultanın ve dolayısıyla da hanedanın toplumsal rıza ile birlikte meşruiyetini pekiştirdiği ve sürdürdüğü görülmektedir.

Siyasal iktidarın temelini oluşturan ve meşruiyetin yegâne kaynağı olarak kabul edilen Osmanoğulları ailesinin altı asırlık bu kesintisiz seyrini bir bütün olarak görebilmek için, hanedanın soy kütüğü (şeceresi) Şekil 4.1.'de sunulmuştur.



Şekil 4.1. Osmanlı Hanedanının Soy Kütüğü (Kaynak: Halil İnalcık'ın 2004a eserinden yararlanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır.)

4.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Selçuklu Mirası

Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu ve erken dönemleri, Selçuklu mirasıyla yakından ilişkilidir. Osmanlılar kendilerini Selçukluların halefi ve mirasçısı olarak görmüş; bu miras, siyasi meşruiyet iddialarından yönetime, sanattan para sistemine kadar pek çok alana yansımıştır. Gerek dönemin kronikleri gerekse modern tarih araştırmaları, Selçuklu mirasının Osmanlı'nın siyasi ve kültürel yapısındaki bu etkilere açıkça işaret etmektedir.

4.1.1. Siyasal Kuruluş ve Devamlılık

Osmanlı İmparatorluğu, 1243 Köseadağ Savaşı'nın ardından İran İlhanlılarına tabi bir devlet haline gelen Selçukluların bıraktığı siyasi mirası devralmıştır (Ortaylı, 2010, s. 113).

Öte yandan siyasi kuruluş konusunda, Osmanlıların Selçuklu sultanı tarafından halef tayin edildiğine dair bir görüş bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, 14. yüzyılın sonlarına doğru Selçuklu sultanı, hâkimiyet hakkını uç beyi Osman'a ya da babası Ertuğrul'a devretmiş ve halifeden aldığı otoriteyi de bu yolla Osmanlılara aktarmıştır (İnalcık, 1959, s. 77; Altuntaş Duman, 2023, s. 669).

Selçuklu mirası konusunda siyasi bir miras ve devamlılığın yanı sıra sembolik bir miras ve devamlılığın varlığı da söz konusudur. Osmanlılar tarafından kullanıldıktan sonra Doğu ve Batı dünyasında İslami bir timsal teşkil eden 'Hilâl' sembolünün, evvelce Selçuklularda da kullanıldığı bilinmektedir (Köprülü, 1986, ss. 157-162). Bu da Osmanlıların devraldığı mirasın sembolik bir yansımasıdır.

4.1.2. Toprak Sistemi ve İdari Yapı

Selçuklular döneminde ikta sistemi içindeki toprakların yanı sıra vakıf ve mülk topraklarının varlığı, Osmanlı döneminde de benzer bir yapının sürdürüldüğünü düşündürmektedir (İnalcık, 2009c, s. 99; Ortaylı, 2010, s. 147). Benzer şekilde, Selçuklular ve Osmanlı klasik döneminde 'yurt' ya da 'yurtluk', bir göçer-ev grubunun reisine özerklikle verilen arazi birimi olarak tanımlanmıştır (İnalcık, 2007, s. 492). Osman Bey döneminde uygulanan yurtluk sisteminin ise Orhan ve Murad dönemlerinde tipik Osmanlı tımar sistemine doğru evrildiği görülmektedir (İnalcık, 2009c, s. 99).

Ayrıca, memuriyetin babadan oğula geçmesi ve bürokratik bir aristokrasi sınıfının oluşması da bu alanda Selçuklulardan Osmanlılara intikal eden kurumsal bir mirasa işaret etmektedir (Ortaylı, 2010, s. 147).

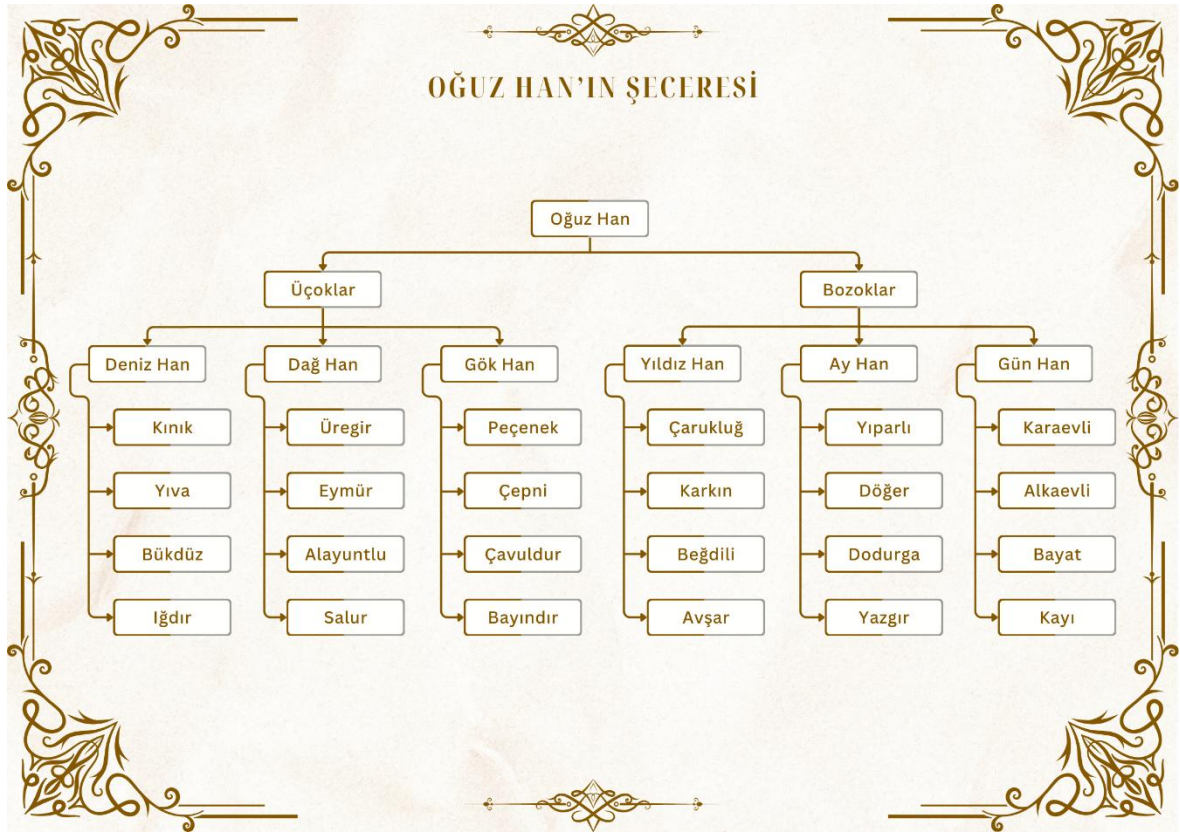
Köprülü, Osmanlıların daha ilk dönemlerinden itibaren Anadolu Selçukluları ve İlhanlıların idare teşkilatından “azami nispette” faydalandıklarını belirtir (Köprülü, 1986, s. 24).

4.1.3. Vakıf Medeniyeti

Osmanlı İmparatorluğu, Müslüman devletler içerisinde vakıf müessesesini kamu hizmetleri alanında en yaygın ve kapsamlı şekilde geliştiren devlet olarak öne çıkmaktadır (İnalcık ve Unan, 1988, s. 220). Vakıf kurumu, İslam dünyasında yalnızca şehirlerin mimari ve toplumsal dokusunu şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda kırsal düzenin oluşumunda da önemli bir rol üstlenmiştir (Ortaylı, 2010, s. 311). Günümüzde devlet ve belediyelerin sorumluluğunda olan yol, okul ve hastane gibi pek çok kamu hizmetinin, geçmişte vakıf kurumları tarafından sağlandığı bilinmektedir (İnalcık ve Unan, 1988, s. 220). Selçuklu mirasının da izlerini taşıyan kervansaraylarla birlikte, geniş bir coğrafyanın adeta bir vakıf eserleri ağıyla kuşatıldığı söylenebilir (Ortaylı, 2010, s. 312). Camiler, medreseler, kütüphaneler, sıbyan mektepleri, imarethaneler, hankâhlar, kervansaraylar, hanlar ve hamamlar gibi sayısız tesis, vakıflar tarafından kurulur ve sürdürülürdü (İnalcık ve Unan, 1988, s. 220; Ortaylı, 2010, s. 312). Bu vakıfların gelirleri ise eğitimden sağlığa, aş dağıtımından kuş beslemeye kadar çeşitli hayır amaçlarına tahsis edilirdi (Ortaylı, 2010, s. 312). Hatta bu büyük vakıflar sefer yollarında askeri ihtiyaçları da karşılardı (Ortaylı, 2010, s. 315). Padişahlar ve devlet adamları da medrese gibi kurumlar için vakıflar kurarlardı (İnalcık, 2016d, s. 136).

4.2. Osmanlı Hanedanının Kayı Boyu ile Bağı

Osmanlı hanedanının kökenleri incelenirken, Oğuznâme önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Buradaki soy şeceresine göre, Türklerin dip-atası olarak kabul edilen Oğuz Han'ın altı oğlu olduğu belirtilir: Gün, Ay, Yıldız, Gök, Dağ ve Deniz (İnalcık, 2009b). Bu oğulların en büyüğü olan Gün Han'ın ise dört oğlu vardır ve en büyüğü Kayı'dır (İnalcık, 2009b; Wittek, 1958, s. 9). İşte Osmanlı hanedanının Kayı Boyu ile olan bağlantısı (Güneş, 2005, s. 19-20), Oğuz Han'ın en büyük oğlu Gün Han'ın en büyük oğlu olan Kayı'ya kadar uzanan bu Oğuz Han soy kütüğü üzerinden kurulmaktadır. Söz konusu şecere, Şekil 4.2.'de sunulmuştur.



Şekil 4.2. Oğuz Han'ın Şeceresi (Kaynak: Türk Tarih Kurumu, t.y.b verilerinden yararlanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır.)

Osmanlı hanedanının Kayı Han soyuna dayandırılması süreci, II. Murad döneminde 1440'lı yıllarda Yazıcızade tarafından ortaya atılmıştır. Yazıcızade, Osman Gazi döneminde kabilelerin toplandığını ve Oğuz Han'ın vasiyeti doğrultusunda Kayı Han neslinden gelen Osman'ın han ilan edildiğini aktarmaktadır. Bu anlatı, özellikle Timur'un Osmanlılar üzerindeki hâkimiyet iddiasının ardından siyasi bir ihtiyaçtan doğmuştur. Timur'un oğlu Şahruh'un II. Murad'a hil'at göndererek egemenliğini tanımasını istemesi üzerine, II. Murad, bağımsızlığını vurgulamak amacıyla Oğuznâme geleneğine dayanarak Osmanlı hanedanının Oğuz Han neslinden geldiği iddiasını benimsemiştir. Böylece Kayı Boyu menşei, Timuroğulları'nın Oğuz Han soyuna dayalı iddialarına karşı Osmanlıların geliştirdiği bir siyasi kurgu niteliği kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmed döneminde ise bu iddia daha da güçlendirilmiş; şehzadelere Oğuz ve Korkut gibi isimler verilmiş, topların üzerine Kayı damgası işlenmiştir. Ayrıca, Osmanlı tarihinde ilk kez II. Murad döneminde, Kayı boyuna ait damga paralar üzerine bastırılmıştır. Sonuç olarak, Kayı teorisi, Osmanlı hanedanının meşruiyetini güçlendirmek amacıyla oluşturulmuş bir siyasi söylem olarak şekillenmiştir (İnalcık, 1959, ss. 78-79; İnalcık, 2009b).

4.3. Hanedanın Meşruiyet Kaynakları (İslami, Türk-Moğol, Bizans Etkileri vb.)

Osmanlı hanedanının altı asrı aşan kesintisiz devamlılığının ardındaki en temel sırlardan biri, meşruiyetini tek bir kaynağa değil, farklı medeniyet havzalarından devraldığı mirasları birleştiren sentezci ve pragmatik bir yapı üzerine kurmasıdır. Bu bölümde, hanedanın egemenlik hakkını temellendirdiği bu çok katmanlı meşruiyet mimarisi, üç ana eksen etrafında incelenecektir: İslam'ın kutsal değerlerini ve hukukunu merkeze alan İslami meşruiyet, Orta Asya'dan miras kalan kadim Türk-Moğol devlet geleneği ve son olarak, İstanbul'un fethiyle birlikte devralınan Roma-Bizans imparatorluk mirasının sembolik ve kurumsal etkileri.

4.3.1. İslami Meşruiyet

Osmanlı toplumunda, toplumsal sorunların kaynağı ve çözümü padişahta görülür, toplumun refahı ile padişahın toplumsal ve siyasal düzeni koruma sorumluluğunun birbirinden ayrılmazlığına inanılırdı. "Devletin yüreği veya başı", "sürüsünü güden çoban" gibi yaygın benzetmeler ile hükümdarın sürüsünü güden bir çobana benzetilmesi, padişahın toplumun temel direği ve birleştirici gücü olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Osmanlıların mirasçısı oldukları geleneksel İslam devlet yönetimi ve krallık anlayışında, toplumun huzur ve refahının, nihayetinde hükümdarın dikkat ve basiretiyle sağlanacağına inanılırdı (Peirce, 2012, s. 246).

Nasihatnâme edebiyatında, yönetilen halkın gerçek desteğini kazanmayan bir hükümdar ya da hanedanın saltanatının uzun sürmeyeceği ve tahtın her an devrilme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı vurgulanmaktadır (İnalcık, 2016c, ss. 96-97).

Hristiyan ve Müslümanlardan oluşan reaya, üretici bir sınıf olmasına rağmen bağımlı bir konumdaydı ve askeri sınıfın yönetimine tabi olarak, vergi ödemekle yükümlüydü. Çok eski geleneklere göre hükümdar, sürüsü olarak tasvir edilen reayayı yani halkını koruyup, onlara doğru yolda rehberlik eden bir çoban olarak görülüyordu. Pratikte bu kavram, sultanın, halkının içinde bulunduğu yaşam koşullarıyla yakından ilgilendiğini göstermek için bir dizi koruyucu tedbir alması şeklinde kendini gösteriyordu (İnalcık, 2004, s. 53).

Hükümdarın temel sorumluluğu, toplumun çeşitli sınıf ve unsurlarının belirlenmiş ve değişmez yerlerinde kalmasını ve kendilerine yüklenmiş, belirlenmiş ve değişmez görevleri yerine getirmelerini güvence altına almaktı. Hükümdarın adalet anlayışının (adl) en yüce tezahürü ise toplumsal düzenin ve uyumun (ahenk) sürdürülmesiydi. Adaletin tam

zıttı olarak zulüm ise kendi sınırlarını aşmasına müsaade edilen bir unsurun diğerlerinin haklarına tecavüz etmesiyle ortaya çıkıyordu (Peirce, 2012, s. 246). Osmanlı sultanları, esas manada topluma, her türlü haksızlık ve yerel zulme yani adaletsizliklere karşı nihai sığınak ve koruyucu gücün sultan olduğu mesajını vermeye çalışıyorlardı (İnalcık, 2004, s. 53).

Tursun Beg, 15. yüzyıl sonunda Tarih-i Ebü'l-Feth eserinin girişinde, padişahın devlet düzenini sağlamadaki en önemli aracının, sağduyulu bir biçimde yapılacak yargısız infazlar (siyaset) olduğunu ifade etmektedir. Ancak hükümdarın tebaasının yaşamı üzerindeki bu yetki, şeriat sınırları içinde kalmadığı ve sabır ve tahammül (hilm) ile dengelenmediği takdirde zulüm kaynağı hâline gelmekteydi (Peirce, 2012, s. 246).

Tarihte farklı medeniyetlerde, adaletin sağlanması ve düzenin korunması için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Şikâyet geleneği, bu yöntemlerden biridir ve Sasanilerde bu geleneğin etkin bir şekilde sürdürüldüğü görülmektedir. Sasani İmparatorluğu'nda halktan herhangi bir kişi, her ayın ilk haftasında divana başvurarak, şikâyetini hükümdara doğrudan doğruya iletebilmektedir. Nizamü'l-Mülk, Siyasetname adlı eserinde bu uygulamanın esas amacının, hükümdarların haftada iki gün halkın şikâyetlerini bizzat dinleyerek adaleti tesis etmek olduğunu belirtmektedir. Bu sayede tüm zalimler, şikâyet edilme ve hesap verme korkusuyla kötülük yapmaktan uzak dururlardı. Şikâyetlerin çoğunun, padişah adına yetki kullanan kimselerin usulsüzlüklerine yönelik olduğu görülmektedir. Zulme karşı adaletin arandığı bu gelenek sayesinde padişahın çıkardığı herhangi bir emir, kanun ya da nizam aleyhinde de bizzat padişahın kendisine şikâyetle bulunulabilirdi. Yapılan şikâyetlerde hükümdarın vereceği kararların hızlı olması beklenirken, ayrıca bu kararların kesinlik ve bağlayıcılık taşıması da beklenirdi. Şikâyet dinleme geleneği, hükümdarın mutlak otoritesini görünür kılmakla kalmaz, aynı zamanda onun adalet anlayışını da toplumun her ferdine yansıttı. Tıpkı Sasani İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi diğer bütün İslam devletlerinde de şikâyet dinleme geleneğine büyük önem atfedilmiştir. Osmanlı devlet sisteminde de güçlünün güçsüze karşı zulmünü önleme anlamındaki bu adalet sorumluluğu hükümdarın en önemli görevi olarak görülmektedir. Sasanilerde ve sonrasında diğer İslam devletlerinde de devam ettirilen bu uygulama, hükümdarın bu asli görevini yerine getirmesi içindir. Dolayısıyla "Mezâlim Divanı", "Daru'l-adl" veya "Divan-ı Ali" isimleriyle anılan bu divanlarla görülmekte olan ve benzer işlevlere sahip başka diğer kurumlar sadece Sasanilere veya Osmanlılara özgü

müesseseler değil, kökeni Sasanilere dayanan ve tüm İslam devlet geleneğinde önemli yere sahip adalet mekanizmalarıdır. (İnalcık, 2016d, ss. 94-95).

İslam devletlerinde, İslam ve adalet kavramlarının teorik ve pratik düzeyde birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Adalet, Kur'an-ı Kerimde en çok vurgulanan kavramlardan biridir. Yüce Allah'ın isimlerinden olan 'el-Adl' de 'adaletli olan' anlamına gelmektedir. Maide Suresi 8. Ayette: "Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011) buyrulmaktadır.

Adaletin tesisi ve bunun için kurulan müesseselerin tarihi gelişimi göz önünde bulundurulduğunda öne çıkan kadılık, İslam orta çağında ortaya çıkan adli ve idari bir görevdir. İslam hukuk tarihinin merkezinde konumlandırılan kadılık makamı, Osmanlı devletinde, genişleyen görevleriyle, Osmanlı'nın son çağına kadar en önemli yargıç ve mülki amir olarak varlığını sürdürmüştür. İslam devlet yönetiminde hakimlik görevini üstlenen ilk kişi bizzat Hz. Muhammed'dir. Dört büyük halife döneminde de hakimlik görevi, halifenin görevlerinden biriydi. Ancak devletin büyümesi ve idari işlerin artmasıyla birlikte, yargı alanında bir görev dağılımı zorunlu hale geldi. Bu durum ise yargılama yetkisinin halife tarafından niyabet yani vekil bırakma usulüyle başkalarına devredilmesi anlamına geliyordu. Örneğin, Halife Ömer ilk olarak Medine'ye, Basra'ya ve Kûfe'ye kadılar tayin etti. Mısır fethedildikten sonra ise bu ülkede kadıların doğrudan eyalet valisi tarafından tayin edilmesi prensibi uygulanmaya başlandı. İlk ve orta çağların diğer bütün hükümdarları gibi, İslam devletinin yöneticileri de zamanla adalet dağıtmayı, kesin bir şekilde kendi asli görevleri arasında görmüşlerdir (Ortaylı, 1994, ss. 4-5).

Şikâyet mekanizmasından yararlanan Osmanlı Devleti'nde de padişah buyrukları, hükümler ya da emr-i şerifler genellikle kadılara gönderilirdi. Tarafsız bir hükme varabilmek için, bulundukları yerdeki koşulları göz önünde bulundurarak ve gerekli soruşturmaları yaparak kanun ile şeriatın uygulanması görevi kadılara verilmiştir (İnalcık, 1988, s. 40). Kadı, hem İslam hukuku (şeriat) hükümlerini hem de devletin kendi koyduğu kanunları uygulamakla görevliydi. Bu göreve ise sultan tarafından verilen resmi bir atama belgesi (berat) ile gelirdi (İnalcık, 2003, s. 81).

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna sahne olan uç topraklarında, Osman Gazi'nin manevi dayanağı ve bölgedeki toplumsal yaşamı şekillendiren kilit isimler arasında ahiler ve fakılar vardı. Bu bağlamda, fakı terimi, özellikle hukuk alanında uzmanlaşmış İslam bilginleri (fakihler) için kullanılan kısa bir ifadeydi. Osman Bey bir bölgeyi ele geçirdiğinde, o bölgeyi nasıl yöneteceği hakkında ahilere ve fakılara danışıyordu. Özellikle fakılar, İslam hukuku ve kurumları hakkındaki bilgileriyle gazi önderlere yol gösterici bilgiler sağlıyorlardı. Osman ve Orhan Bey dönemlerinden günümüze ulaşan tahrir defterlerindeki kayıtlar, bu ilk Osmanlı beylerinin ahilere ve fakılara pek çok köy ve çiftlik vakfettiğini göstermektedir (İnalcık, 2016c, s. 45). İlginçtir ki, bu dönemde vakıfların büyük bir kısmı fakılara verilmiş. İnalcık'ın (2016c, ss. 45-46) işaret ettiği aynı kayıtlardan, bu dönemde Türkmenlerin köylere yerleşmeye başladığı da anlaşılmaktadır. Köye yerleşen bir topluluğun, hayatlarını İslam kurallarına göre düzenleyebilmeleri için bir köy imamına, yani bir din adamına ihtiyacı vardı. Fakıların en alt kademesinde yer alanlar bu köy imamlarıydı. Daha üst kademelerde ise kadılar ve vezirler bulunuyordu. 1330'lu yıllarda Osmanlı topraklarını gezen ünlü seyyah İbn Battuta, seyahatnâmesinde bu tür köy imamlarından bahseder. Osman Bey döneminin en tanınmış fakılarından biri Tursun Fakih'tir ve Söğüt yakınlarındaki türbesi günümüzde hâlâ ziyaret edilmektedir. Geçmişte ahilerin bu dönemde daha ön planda olduğu düşünülse de, tahrir defterlerindeki vakıf kayıtları, fakıların aslında daha etkin olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin İnalcık, Fatih dönemine ait, Osman ve Orhan Bey dönemi vakıflarını içeren bir evkaf defterindeki (Osmanlı Arşivi, MM 16016, 13-17) kayıtlara göre, Söğüt kazasındaki vakıfların belirli görevliler arasında aşağıdaki şekilde bölüştürüldüğünü aktarmaktadır:

Tablo 4.1. Vakıfların Dağılımında Söğüt Kazasındaki Görevli Sayıları ve İsimleri

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

(Kaynak: Yazar tarafından yeniden düzenlenmiştir. Veriler: İnalcık, 2009a, s. 34; İnalcık, 2016c, ss. 45-46)

Tablo 4.1.'deki verilere bakıldığında Söğüt'teki vakıfların çoğunun fakılara verilmiş olduğu görülmektedir. Buradan hareketle diğerleri içinde en güçlü grubun fakılar olduğu söylenebilir. Bunlar hukuki ve dini bilgiye sahip kişilerdir. Fakıların, zâviye şeyhlerine

göre daha etkin görünmesi ise Osmanlı Devleti'nde meşruiyetin ilmi ve dini kadrolarda yoğunlaştığının göstergesidir.

4.3.1.1. Gaza: İslam'ın Kılıcı

Osmanlı hanedanı, İslami gaza anlayışını devletin temel ideolojilerinden biri olarak benimsemiştir (İnalcık, 2015d, s. 104).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki fetihlerin arkasında yatan en önemli güçlerden biri de bu İslami meşruiyet anlayışıydı. Dönemin kaynakları, bu dini niteliği sıklıkla vurgulamaktadır; nitekim Âşık Paşazade, Osmanoğulları'nın savaşlarını doğrudan "İslam kılıcı" olarak nitelendirmiştir (Âşık Paşazade, 2003, s. 292).

Tarihi bir hakikat olarak Osmanlı Devleti'nin bir gaziler devleti olduğu açıkça görülür. En son sultanına kadar bütün Osmanlı hükümdarları, unvanları arasında "gazi" ve "mücahit" sıfatlarına özel bir önem yüklemişlerdir. Tıpkı günümüzde ABD'nin demokrasi ideolojisini bir emperyalizm aracı olarak kullanması gibi, Osmanlı da en ileri gaza temsilciliğini, siyasi üstünlük ideolojisi olarak benimsemiştir. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti kelimenin tam anlamıyla şeriatçı bir İslam devleti değildi. Sultanların daima şeriatın destekleyicisi ve İslam'ın koruyucusu olduğu iddiası doğru olsa da, Osmanlı yönetiminde şeriat kanunlarının yanı sıra devlet kanunları (örfî hukuk) da egemendi. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet'in kanunnameleri (ceza kanunnamesi dışındakiler) tamamen sultanın iradesine dayanan devlet kanunlarıydı (İnalcık, 2015d, s. 104).

Osmanlı fetihlerinin ardındaki bu dini motivasyonun en belirgin göstergelerinden biri de gaza kavramıdır. Nevbet vurulması gibi uygulamalar, savaşçıları Allah yolunda mücadeleye, yani gazaya çağıran bir eylem olarak algılanmıştır: Nevbet vurulması "gazaya hazır olun" anlamına gelir. Bu eylem, gazilerin Allah için savaşa çağrısıdır (Âşık Paşazade, 2003, s. 63).

On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu'da, İslam dininin, tasavvuf (sûfilik) ilkelerinin, fütüvvet (esnaf ve zanaatkâr birliklerinin ahlak kuralları) anlayışının ve gaza prensiplerinin halka öğretilmesi amacıyla Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Bu literatür, dönemin toplumsal ihtiyaçlarına yanıt verme, belirli grupları aydınlatma ve eğitme hedefini taşımaktaydı. Özellikle Konya gibi Selçuklu şehirlerinde yaygın olan Fars dili ve edebiyatının aksine, basit ve sade bir Türkçeyle yazılan bu eserler, daha çok kasaba ve köylere yerleşmiş Türkmen halkına ve uç bölgelerdeki (Ucât) geniş gazi kitlelerine hitap

ediyordu. Uç toplumuna yönelik bu didaktik eserler çeşitli amaçlara hizmet etmekteydi: bir kısmı sadece İslam dininin günlük ibadet ve yaşama dair kurallarını (ilm-i haller) öğretirken, diğerleri ahiler için fütüvvet adaplarını açıklıyor veya dervişlere tarikat esaslarını ve erkânını anlatıyordu. Bu literatürün önemli bir bölümü ise gazilik kurallarını açıklayan ya da savaş heyecanını artıran destansı nitelikteki eserlerden oluşuyordu. Bu eserlerde bir gazide bulunması gereken temel özellikler de detaylandırılmıştır (İnalcık, 2016c, s. 41).

Bir gazinin savaştaki eylemlerinin temelinde samimi bir niyet yatmalıydı; İslami değerler ve Müslüman toplum uğruna savaştığı bilincini asla yitirmemeliydi. Gaza esnasında açgözlülük veya gösterişten (tama' ve riya) uzak durmak, yani hareketlerinde sadece dini hayır düşüncesini esas almak şarttı. Bu bağlamda, sırf ganimet elde etme amacı güdülmemesi gerektiği vurgusu, gazanın dini-ideolojik niteliğini belirleyen temel bir koşul olarak öne çıkmaktadır. Ancak İnalcık, bazı Batılı yazarların bu önemli dini ve ahlaki boyutları göz ardı ederek gazayı salt bir haydutluk (banditry) olarak tanımlama eğiliminde olduklarını belirtmektedir (İnalcık, 2016c, s. 41).

Türk savaşçı geleneğinde ise, bir gazide bulunması gereken on temel karakter özelliği tanımlanmıştır. Bu özellikler arasında cesaret, yılmazlık, kendine güven, güçlü ve savaşçı olma, atılganlık, dayanıklılık, metanetle yerinde durma, sabırlılık, fırsatları iyi değerlendirme ve yoldaşlarına vefa gibi nitelikler yer alır. Bu vasıflar, Dede Korkut ve Danişmendname gibi Türk destanlarında kahramanların betimlenişinde belirgin bir şekilde işlenmiştir (İnalcık, 2016c, s. 41).

Osmanlı Devleti, kurulduğu andan itibaren bir gazi devleti niteliğini taşımış ve bu geleneği kesintisiz bir şekilde sürdürmüştür. Nitekim Fatih Sultan Mehmed'in 1461'de Trabzon dağlarına tırmanırken sarf ettiği şu sözler, bu anlayışın ne denli köklü olduğunu açıkça göstermektedir: "Bu zahmetler Allah içindir. Elimizde İslâm kılıcı vardır. Eğer bu zahmeti ihtiyar etmesevüz, bize gazî demek lâıyk olmazdı." (İnalcık, 2009a, s. 20).

4.3.1.2. İslam Hukuku: Şeriat

İslam dini, toplumsal ve bireysel tüm ilişkileri kapsayan, temeli dini prensiplere dayanan yegâne hukuk sistemi olarak şeriatı benimsemiştir (İnalcık, 2022b, s. 195).

Bu çerçevede, İslam hukuku başlıca dört temel kaynağa dayanır: Kur'an, Sünnet, İcma-ı Ümmet ve Kıyas. Kur'an-ı Kerim, üçüncü Halife Osman döneminde toplanarak çoğaltılmış

ve tüm İslam coğrafyasına yayılmıştır; bu sayede tek bir metin halinde günümüze ulaşmıştır. Kur'an, 114 sureden oluşmakla birlikte, ayet sayısının farklı görüşlere göre 6660, 6219 veya 6616 olduğu belirtilmektedir (Üçok, akt. Ortaylı, 2010, s. 62).

Maide Suresi 44. Ayette: "Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler, onunla yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi ve onun hak olduğuna da şahit idiler. (Ey Yahudi yöneticiler ve âlimleri!) Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011) buyrulmaktadır.

Teorik olarak bir Müslüman hükümdarın, şeriatın yalnızca koruyucusu ve uygulamasını denetleyen bir konumda olması, kanun koyucu sıfatı taşımaması beklenirken, Osmanlı Devleti özel koşullar altında şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Bu durum, hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın kapsamı dışında kalan alanlarda devlet kanunu koyma yetkisi olan 'örf' prensibi sayesinde mümkün olmuştur. Örf, siyasi otoritenin ve devlet çıkarlarının üstünlüğünü temsil ederek hükümdara mutlak bir siyasi mevki kazandırmıştır (İnalçık, 2022b, s. 195).

4.3.1.2.1. İslam Hukukunda Kıyas ve İcma Kavramları

İslam hukukunda kıyas, bir hukuki meseleye hüküm belirlemek amacıyla, Kur'an ve hadislerdeki benzer durumlarla karşılaştırma yaparak bir içtihat (hukuki görüş) ortaya koymak anlamına gelir. Bazı durumlarda ise, tek bir fıkıh aliminin (fakih) görüşü yerine, fıkıh otoritelerinin (fukaha) fikir birliğiyle (icma) bir çözüm bulunur. İcma'nın temel dayanağı, "Ümmetim yanlışlık üzerinde birleşemeyecektir" şeklindeki hadistir. Ancak, icma yoluyla belirlenen bir kuralın bağlayıcılığı konusunda önemli bir nüans bulunur: Bu kural, bir sonraki kuşak Müslümanları bağlar. Kuralı koyan heyet üyelerinden herhangi birinin, hayatta olduğu sürece bu hükme itiraz etmesi ve tanımaması her an mümkündür. Bir kuralın kesin olarak bağlayıcı hale gelmesi için, heyet üyelerinin tamamının itiraz etmeden vefat etmesi durumunda kural bağlayıcı hâle gelir; bu ise karışıklıklara neden olmuştur. Nazari olarak karmaşık görünen bu uygulama, pratikte dört halife dönemi, özellikle de Hz. Ömer'in halifeliği zamanında birçok kanun ve uygulamanın temelini oluşturmuştur (Üçok, akt. Ortaylı, 2010, s. 63).

4.3.1.2.2. Osmanlı Devleti'nde Şeriat, Örf ve Hukukun Dinamiği

Osmanlı Devleti, iktidar yapısını Türk-Oğuz gelenekleri (örf-töre) ile İslam hukuku (şeriat) arasında bir denge kurarak temellendirmiştir. Bu iki temel, devletin meşruiyetini sağlarken birbirini tamamlar nitelikteydi (Altuntaş Duman, 2023, ss. 663-665). Öyle ki, sultan tarafından çıkarılan örfi kanunlar bile İslami bir çerçevede yorumlanarak meşrulaştırılıyordu (İnalcık ve Özel, 1988, s. 211; İnalcık, 2019a, ss. 358-360).

Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar gelen örfi hükümler, şeriat hukukundaki esaslara uyarlanarak değiştirilmiştir (İnalcık, 2019a, s. 358). Osmanlı hukuk sisteminde, şeriat tüm kanunların üstünde bir konuma sahipti (İnalcık, 2016a, s. 286).

Teorik olarak bir Müslüman hükümdarın, halife veya sultan olsun, kanun koyucu sıfatını üstlenemeyeceği kabul edilirdi. Hükümdar, yalnızca İslam kanununun, yani şeriatın uygulayıcısı ve koruyucusu konumundaydı. Dini ilimlerde yeterliliği olmayan bir hükümdarın şeriat üzerinde şahsen yorum yapma yetkisi bulunmuyordu. Bu esaslar, İslam fıkhiinde tartışmasız bir şekilde yerleşmişti. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti gibi bir İslam devletinin görünürde şeriattan başka bir kanununun olmaması beklenirdi. Ancak, tamamen özel şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Bunu mümkün kılan temel prensip ise örftü. Örf, özel anlamıyla hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda kanun koyma yetkisini ifade ediyordu. İşte bu da, hükümdarın devlet içinde tam anlamıyla mutlak bir mevki kazanmış olması ve devlet menfaatlerinin her şeyin üstünde sayılmış olması suretiyle hayata geçirilebilmiştir. İslam devletlerinde bu aşamaya, Osmanlılardan önce kurulan Müslüman Türk devletleri aracılığıyla zaten ulaşılmıştı. Şeriatın yanı sıra, hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni olan kanun ve örf prensibi, Osmanlılardan önce Türk-İslam devletlerinde kökleşmişti (İnalcık, 2016c, ss. 57-58).

Osmanlı padişahı, mutlak bir otoriteye sahip gibi görünse de bazı konularda (katl veya harb ilanı gibi) müftü/şeyhülislam fetvasına ihtiyaç duymaktaydı. Ayrıca, mevcut kanunlar, örf ve adetler de ilk anda padişahı bağlardı. Bu durum, padişahın mutlak otoritesinin ulemanın görüşleri, yerleşik düzen ve gelenekler tarafından sınırlandırıldığını gösterir. Şeyhülislamlık (ifta) makamı ise özerk bir muhalif organ olmaktan ziyade; devletin siyasetini temellendiren, devrin ve dünyanın gerekliliğine uygun bir işlev görmekteydi (Ortaylı, 2010, s. 202).

Osmanlı Devleti'nin bir şeriat devleti olup olmadığı konusu, tarihçiler arasında uzun süre tartışılan bir mesele olmuştur (Ortaylı, 2010, s. 200; Ortaylı, 2016, s. 133; Ortaylı, 2017, s. 256). Ortaylı'nın da aktardığı gibi (2016, s. 136), bazı araştırmacılar, Osmanlı'nın yönetim ve yargısında şer'i hükümlerin egemen olduğunu, "Devletin dini, din-i İslâm'dır, kanunlar İslâm Dini'nin kaynaklarıdır" teziyle şeriat devleti olduğunu savunurlar. Ancak tüm bu tartışmalara rağmen, Osmanlı teşkilatına bakıldığında şer'i ve geleneksel bir düzenin varlığı açıkça görülür (Ortaylı, 2016, ss. 136, 138; Ortaylı, 2017, s. 256).

Örf-i Sultani olarak da bilinen bu terim, hükümdarın siyasi-icrai otoritesini, yani sultanın toplumun hayrı için şeriat dışında kendi iradesiyle çıkardığı kanunları (lex principis) göstermektedir. Kadının kararlarının dahi ehl-i örf tarafından fiilen yerine getirilebilmesi, örfün siyasi otorite ve icra gücünü ifade ettiğini açıkça ortaya koyar (İnalcık, 2016d, s. 108).

Osmanlı Devleti'nde devlet hukuku ile şeriat arasında belirgin bir ayrım bulunmaktaydı. Devlete mensup kişiler için adli makam kadıaskerlik idi. Askerî'nin suçları veya miras taksimi gibi meseleler yerel şer'i mahkemeler yerine kadıasker tarafından görülmekteydi. Bu durum, Osmanlı'da gelenekselleşen devlet hukuku-şeriat ayrımının en ileri şekilde yürürlükte olduğunu göstermektedir (İnalcık, 2016d, s. 110).

Osmanlı Devleti, doğuşundan itibaren şeriata son derece bağlı kalmış ve bu sayede güçlü bir saltanat ile halk refahına ulaşmıştır. Ancak 150 yıldır birbirini takip eden çeşitli sebepler nedeniyle şeriata ve kanunlara uyulmaması, eski kuvvet ve zenginliğin yerini güçsüzlük ve fakirliğin almasına yol açmıştır (İnalcık, 1964, s. 611).

İslami hukukçuların geliştirdiği hilafet kuramı, şeriatın uygulanmasını hükümdarın temel görevi yaparak Ortadoğu devlet kuramında temel bir değişiklik getirmiştir. Artık hükümetin görevi, İslam'ın ideallerini gerçekleştirmektir; iktidar kendi başına bir amaç olmaktan çıkmıştır. Reayayı, Allah'ın buyurduğu şeriat yolunda gütmek, İslam ümmetinin başı olarak sultanın ödeviydi. Halkı koruma ve doğru yola iletme sorumluluğu hükümdara emanet edilmişti ve uyrukların da hükümdara mutlak itaati göreviydi (İnalcık, 2003, s. 73). Nitekim, Sadık Rifat Paşa'nın "Bu esas üzere (adalet üzerine) müesses olmayan ve şer'i akıl ve insaf ve hakkaniyete mugayir olan hükûmetin payidar olması mümkün olmaz." sözleri, bu görüşü destekler niteliktedir (Mardin, 1957, akt. İnalcık ve Seyitdanlıoğlu, 2006, s. 99).

Şeriatın uygulanması, ulu'l-emr yani emir sahibi bir siyasi otoritenin varlığını gerekli kıldığından, ulema siyasi gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda gerekli olan kanunları, İslam devletinin zorunlu bir kurumu olarak kabul etmiştir (İnalcık, 2013, s. 307). Halk ayaklanmalarının ancak ulemanın iş birliğiyle başarılı olabileceği de bu bağlamda dikkat çekicidir (İnalcık, 2022a, s. 74). Din adamlarının, özellikle dervişlerin hükümdarın egemenliğini halk önünde meşrulaştıran hayati fonksiyonu, Osmanlı tarihinde son dönemlere kadar devam etmiştir (padişahın Eyüp'te devrin ünlü şeyhinden kılıç kuşanması, taklid-i seyf merasimi) (İnalcık, 2019a, s. 606). Osmanlı Devleti, sadece savaşa ve kılıca değil, kitaba da önem veren bir devlettir. Medrese ve ulema sınıfının bu devletin şekillenmesinde ve gelişmesinde büyük bir rol oynadığı yadsınamaz (Kaplan, 1985, akt. İnalcık ve Seyitdanlıoğlu, 2006, s. 318).

Osmanlı hukukunda, köylü aile çiftliğinin bölünmezliği ilkesi açıkça ifade edilmiştir. Bu ilkeye göre, "Re'aya çiftlik asla taksim edilemez." Bir çiftliğin birden fazla kişi arasında bölündüğü tespit edildiğinde, eski haline getirilmesi zorunluydu. Benzer şekilde, çiftlik sahibi bir ailenin reisi vefat ettiğinde ve çiftliği birden fazla oğluna miras bıraktığında, mülkiyetin oğullar tarafından ortaklaşa alınması esastır. Ayrıca, örf (adet-i kadime, yani eski gelenek veya olagelmiş uygulamalar) bir konu hakkındaki tartışmalarda, resmi kayıt (defter) ve devlet hukukundan (kanun) sonra idare tarafından başvuru üçüncü kaynaktır. İslam hukukunun icma (uzlaşma) ilkesinin de bu örfi uygulamaların desteklenmesinde rol oynamış olabileceği düşünülmektedir (İnalcık, 2021, ss. 89-93).

Osmanlı'nın son dönemlerine doğru gelindiğinde ise hukuka bağlılık ilkesi çerçevesinde, yasama faaliyetlerinin anayasaya, yürütme ve yargının da başta anayasa ve yasa olmak üzere hukuk kurallarına uygun olması esastır. Aslında bu durum özellikle 1876 Anayasası'nın hukuk devleti unsurları açısından Osmanlı devlet yönetimine kazandırdığı yenilikler olarak öne çıkmaktadır. Buradan hareketle 1909 Anayasa değişikliği dikkat çekici bir gelişme olarak önem kazanmaktadır. Bu değişiklik, padişahın yetkilerindeki değişim, yürütme organının yapılanması, yasama ve yürütme erklerinin işleyişi ile birey hakları gibi temel konularda, geleneksel otoriteye dayalı sistemi özgürlükleri merkeze alan bir yapıya dönüştürerek hukuk devleti açısından önemli bir evre teşkil etmiştir (Ünal Özkorkut, 2004, ss. 175-181). Esasen bu anayasal gelişmeler, daha önce 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan ve padişah yetkilerini sınırlamaya yönelik ilk adımların atıldığı sürecin nihai aşamaları olarak görülmelidir.

Osmanlı sosyal yaşamında da şeriatın etkisi belirgindi. İslam hukukuna göre, teslim olma çağrısına icabet eden bir yerleşimin (şehir veya kasaba) halkına dokunulmazlık tanınır. Bu bireyler, zimmi statüsü kazanarak İslam devletinin himayesine alınır; canları, malları ve kendi dinlerine göre ibadetlerini serbestçe yerine getirme hakları devletin tam güvencesi altındadır. İslam hukukunun bir sonucu olarak, "eğer cizye (baş vergisi) ödemeyi kabul ederlerse, bize [Müslümanlara] hak olan onlara da haktır, bize zarurî olan onlara da zarurîdir" (Mevkûfâtî Şerhi, 1318, akt. İncalcık, 2019b, s. 16). Başka bir ifadeyle, Hristiyan bir topluluk, Müslümanlar için geçerli olmayan cizye vergisi ödeme sorumluluğunu üstlendiği takdirde, Müslümanlarla eşit haklara ve yükümlülöklere sahip olabilmekteydi (İncalcık, 2019b, s. 16).

Padişahının egemenliğini kabul eden bölgeler, illik ya da İslami ifadesiyle, Dârü'l-İslâm olarak adlandırılırdı. Bu bölgelerde yaşayan gayrimüslimler, tıpkı Müslüman halk gibi, can ve mal güvenliği devlet tarafından güvence altına alınan tebaa statüsüne sahip olurlardı. Bu halk, İslami terminolojide ehl-i zimme olarak da anılırdı. Hatta seferler sırasında, askerlerin gayrimüslim reayanın mallarını yağmalama girişimi en sert şekilde cezalandırılırdı. Kanuni Sultan Süleyman'ın Mohaç Seferi'ne giderken reayanın bahçelerine giren askerleri ibret amacıyla idam ettirdiği çağdaş kaynaklarda belirtilmektedir. Tüm bu uygulamalar, Osmanlı Devleti'nin yerleşik ve merkezîyetçi bir imparatorluk yapısına sahip olduğunun önemli göstergeleridir (İncalcık, 2016a, s. 345).

Diğer yandan, Osmanlı devlet teşkilatlanmasında geleneksel vakıf sistemine ek olarak, kapsamlı bir koruyucu sosyal sistem de mevcuttu. Bu sistemin en belirgin yönlerinden biri, yoksulluk sınırına düşen tebaanın devlet tarafından maaşlarla desteklenmesi (muhtâcîn maaşı) ve böylece himaye altına alınmasıydı. Bu tür yardımlar, padişah hediyesi (atiyye-i seniyye) ve padişah sadakası (sadaka-i seniyye) gibi doğrudan padişah veya sarayla ilişkilendirilen örneklerden farklı olarak, merkezi devlet ile tebaası arasında daha bürokratik ve seküler (dünyevi) bir meşruiyet zemini oluştuyordu. Bu koruyucu sistem; muhtâcîn maaşı, atiyye-i seniyye ve sadaka-i seniyye uygulamalarının yanı sıra, fakir halka kışlık odun-kömür dağıtımı ve Ramazan aylarında padişah sadakası olarak erzak dağıtımı gibi çeşitli yardımları da içermekteydi (Özbek, akt. İncalcık ve Seyitdanlıoğlu, 2006, ss. 408-412). Ayrıca, sultanların, vakıfları genellikle gelip geçen yolculara (ayende ve revendeye) yönelik hizmet sağlaması şartıyla vermesi de Osmanlı'daki toplumsal yardımlaşma ve dayanışma kültürünün önemli bir göstergesiydi (İncalcık, 2009a, s. 24).

4.3.1.3. Halifelik: Emîrû'l-Mü'minîn

Osmanlı İmparatorluğu'nda halifelik kavramı, hanedanın İslami meşruiyetini ve devletin tebaası üzerindeki otoritesini güçlendiren önemli bir unsur olmuştur.

İslami gelenekte, halife; Allah'ın Resûlünün, son Peygamber Hz. Muhammed'in, İslam topluluğunun başındaki vekili olarak kabul edilir ve aynı zamanda kendisine imam (önde duran, önder) da denir. Halifelik kavramı bir irsiyet ve saltanat konusu haline geldiğinde, halifeler için emîrû'l-mü'minîn unvanı da kullanılmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde, bazı çevreler eski Doğu dinlerinin ve kilise doktrinlerinin etkisiyle halifeyi "Allah'ın vekili" olarak tanımlama eğilimindeyken, ilk halife Hz. Ebubekir bu yaklaşıma karşı çıkarak, "Ancak hazır olmayana halef olunur." sözleriyle bu tür bir unvanı reddetmiştir (Ortaylı, 2010, s. 57).

Emevi halifeleri döneminde 'emîrû'l-mü'minîn' olan halife, idarenin ve bütün orduların başı iken, Abbasi dönemine gelindiğinde, halifelerin siyasi gücü zayıflamış ve sultanlık müessesesiyle birlikte halife dini bir lider konumuna gelmiştir (Ortaylı, 2000, s. 259). Nitekim bu dönemde "Abbasî halifeleri dünyevî otoriteden yoksun, sözde bir dinî lider haline geldiler" (Ortaylı, 2010, s. 58).

İslami anlayışta, tüm iktidarın Tanrı'ya ait olduğu ve O'nun dışında hiç kimsenin ortak ya da bağımsız bir iktidar sahibi olamayacağı temel bir prensiptir. Yeryüzündeki tüm Müslüman halk (ümme), Tanrı'ya vekillik eder. İslamiyet, belirli bir yönetim biçimini kesin olarak belirlememiş olsa da, siyasal iktidara dair genel, değişmez ve sürekli temel ilkeleri içeren kurallar ortaya koymuştur. Peygamber Hz. Muhammed'in hem dini statüsü hem de kurduğu devletin varlığı, Kur'an ve hadislerde hem din hem de dünya işlerine ilişkin hükümlerin bulunması, devletin şeriata dayalı ilahi bir sözleşmenin sonucu olarak görülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla devletle ilişkiler metafizik ve dinsel bir temele dayanır. Mutlak iktidarın Tanrı'ya ait olması nedeniyle, siyasal iktidar da Tanrı'nın koyduğu kurallarla sınırlıdır. Tanrı, egemenliği, hükümdara değil, tüm ümmete yani Müslümanlara vermiştir. Bu nedenle halife, Tanrı'nın doğrudan vekili değil, ümmetin temsilcisidir. Halife veya sultanlar, egemenliği doğrudan Tanrı'dan değil, halk aracılığıyla almışlardır ki bu durum, Batı'daki teokrasi anlayışından farklılaşmaktadır (Akad vd., 2020, s. 71).

Halkın halifeye sınırsız bir yetki tanınması 'mutlakiyet' olarak adlandırılırken, yetkinin sınırlı olması durumu ise 'meşrutî' bir yönetim biçimini işaret eder. Özellikle dört büyük halife döneminde, hilafet makamı, koşulsuz bir temsil ilkesine dayanmaktaydı (Akad vd., 2020, s. 72).

Osmanlı dönemi perspektifinde ise sultanlar, hilafet unvanını ve alametlerini Osmanlı tasarrufuna alarak meşruiyetlerini güçlendirmişlerdir.

4.3.1.3.1. Hâdimü'l Haremeyni'-Şerifeyn: Yavuz Sultan Selim

Yavuz Sultan Selim döneminde Dulkadir Beyliği'nin alınması sonucunda Mısır Memlûklüleri ile Osmanlı arasında bir çatışma kaçınılmaz olmuştur. Portekizlilerin Kızıldeniz'deki saldırılarından dolayı korku içinde olan Arap dünyası ise tüm umudunu Osmanlının gâzî hükümdarına bağlamış durumdaydı. Hz. Muhammed'in soyundan gelen Mekke Şerifi her ne kadar 1516'da I. Selim'e bir heyet gönderme teklifi sunsa da Memlûk sultanı al-Gavri bu teklifi geri çevirmişti. I. Selim'in, Memlûklülerin üzerine yürüdüğü sırada Araplara, kendilerini Memlûk boyunduruğundan kurtararak İslam dünyasını himaye altına almaya geldiğini duyurması; Arap ülkelerinin Osmanlı yönetimini kabul etmeye hazır oldukları olasılığını ortaya koymaktadır (İnalcık, 2003, s. 38).

Sultanın Halep'e yürümesinin ardından önce kentin velisi ve kent halkı Osmanlı tarafına geçti. Bunun sonucunda 24 Ağustos 1516'da al-Gavri'nin ordusu, Merc-i Dâbık'ta yok edildi ve Memlûk sultanı savaş alanında yenik düştü. Sonrasında Yavuz Sultan Selim, Halep Ulu Camii'nde, Abbasi halifesi al-Mütevekkil'in huzurunda "Hâdimü'l Haremeyn" (Mekke ve Medine Hâdimi) unvanını aldı. Memlûk sultanlarının da "Hâmiü'l Haremeyn" (Mekke ve Medine'nin Hâmisi) unvanını kullandığı bilinmektedir. Osmanlılar daha sonra Memlûk ordusunun geri kalan güçlerini de yenerek Şam ve Kudüs'ü de fethetti (İnalcık, 2003, ss. 38-39).

Bu arada Tuman Bay, kendisini Mısır sultanı ilan etmişti ve Osmanlılara teslim olmayı reddediyordu. Bunun üzerine savaşın sadece Memlûklülere karşı olduğunu, Mısır halkı ile köylüsünü bağışlayacağını bildiren I. Selim, ordusuyla birlikte Sina Çölü'nü geçti. 22 Ocak 1517'deki Reydaniye savaşında mağlup olan Tuman Bay, direnişini farklı yöntemlerle sürdürmek istese de yakalanarak idam edildi (İnalcık, 2003, s. 39).

Tarih 17 Temmuz 1517'yi gösterdiğinde ise Osmanlı Devleti için önemli bir gelişme yaşandı. Kutsal Kentlerin anahtarını Yavuz Sultan Selim'e gönderen Mekke Şerifi, sultana

itaatini bildirdi. Böylelikle Mısır, Suriye ve Hicaz, Osmanlı'nın egemenliğini tanımış oldu. Yemen'in bazı kesimlerinde de hak iddia eden I. Selim, Halep'in Memlûk eski valisi Hayra Bay'ı Mısır valisi olarak atadı ve gemilere yükledikleri büyük ganimetlerle birlikte İstanbul'a döndü (İnalcık, 2003, s. 39).

Mekke ve Medine'nin Osmanlı İmparatorluğu'na katılmaları hem Osmanlı hem de İslam dünyası için yeni bir çağın başlangıç noktası olmuştur. Bir sınır devleti olmaktan çıkan İmparatorluk, bu noktadan sonra İslam halifeliği olmuştur. Bu sayede Osmanlı hükümdarları da kendilerini yalnızca sınırların koruyucusu değil, tüm İslam aleminin koruyucusu olarak görüyorlardı (İnalcık, 2003, s. 39).

İnalcık, Müslüman tebaayı kendilerine sıkı sıkıya bağlamak maksadı ile bazı "zayıf sultanlar"ın halife olduklarını iddia ederek hilafet makamını kullandıklarını belirtirken; Yavuz Sultan Selim'in, bilinenin aksine halife unvanını kullanmadığını; 'kutsal toprakların hizmetçisi' anlamına gelen Hâdimü'l Haremeyni's-Şerifeyn unvanını kullandığını ifade etmektedir. Esasen, I. Selim'den sonra gelen "zayıf sultanlar"ın mutlak padişahlık otoritesini halifelik kisvesi altında sürdürdüklerini ve hilafet makamının son padişah Vahdettin'e kadar giderek önem kazandığını belirtmektedir (İnalcık, 2015d, s. 226).

Benzer bir görüşü destekleyen Ortaylı da I. Selim'in halifelik unvanını kullanmadığını ifade ederken, "Hâdimü'l Haremeyni's-Şerifeyn gibi bir unvanla yetindiğini" belirtmiştir. Ayrıca anlaşmalarda ve fermanlarda gösterişli bir titülatür (unvanlar) kullandığını savunduğu Kanuni Sultan Süleyman'ın dahi halife unvanını kullanmadığını ifade etmektedir (Ortaylı, 2017, s. 259).

Ayrıca, Yavuz Sultan Selim, Abbasi halifelerine özgü olduğu kabul edilen ve cihandaki bütün Müslümanların meşru dini ve siyasi hâkimi olma iddiasını güçlü kılan "Hilâfet-i Kübrâ" unvanını da kullanmamıştır (İnalcık, 2015d, ss. 38-39).

Hâdimü'l Haremeyni's-Şerifeyn unvanı, Osmanlı padişahları için önemli bir öz-tanımlamaydı. Bu unvan, İmparatorluğun Hicaz bölgesindeki hakimiyetine verdiği önemi açıkça göstermekteydi; öyle ki, İmparatorluğun cihan devleti vasfına sahip olduğu 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim gibi bu önemli kentleri fetheden bir padişah, halife unvanı yerine Mekke ve Medine'nin iki haremın hizmetkârı olmayı tercih etmiştir. Bu unvan hutbelerde okunur ve dualarda zikredilirdi. Batı'da ise bu unvan, "custodia" (hizmet ve muhafaza) kavramıyla örtüşmekteydi ve üzerinde önemle durulan bir kelimeydi; zira

Hristiyan devletler de Kudüs bölgesinin "custodia"sını kısa süreliğine ellerinde tutsalar dahi, bunu bir şeref, onur ve karizmatik bir misyon olarak yorumlamışlardır (Ortaylı, 2017, s. 252).

Son olarak; hilafetin ruhani bir görev olarak gösterilme çabası esasen, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ardından yaygınlaşan bir durumdur. Dönemin Osmanlı bürokratları ise bu hatalı algıyı bilerek desteklemişlerdir (Ortaylı, 2017, s. 259).

4.3.1.4. Dini Liderlik

Geleneksel toplumlarda halk üzerindeki etkileri nedeniyle hükümdarlar, dinî liderlere ve şeyhlere yaranmaya çalışırlardı. Onları camilerde hatip olarak görevlendirmek veya adlarına vakıflar verip zaviyeler kurmak, bu liderleri kendi yanlarına çekme yöntemleriydi. Nitekim Osman Gazi'den itibaren Osmanlı padişahlarının da dervişleri bu yollarla kendi patrimoniyal devlet yapılarına entegre etmeye çalıştıkları bilinmektedir. Dervişler, hanedanın otoritesini halk nezdinde meşrulaştıran en önemli araçlar olarak görülürdü; zira onlar, hükümdarın egemenliğine ilahi bir onay (te'yîd-i ilâhî) sağlayan kutsal kişiler olarak kabul edilirdi. Yapılan araştırmalar, bir Bâbâiyye/Vefâiyye halifesi olan Şeyh Edebali'nin Osman Gazi ve ailesine sağladığı bu tanrısal te'yîdin (sanction), hanedanın kuruluşundaki en temel faktörlerden biri olduğunu göstermiştir. Bu ilişkinin halk arasında bir rüya hikâyesi gibi folklorik bir dille anlatılması, onun gerçek tarihi olgu niteliğini gidermemektedir (İnalcık, 2016c, ss. 97-98).

4.3.1.4.1. Padişahın Dini-Manevi Şahsiyeti ve İlâhi Otorite Temeli

Osmanlı padişahlarının, düzenli olarak ulemadan ders aldıkları hocaları bulunmaktaydı; bu hocalardan her hafta ders almanın yanı sıra kendilerinin birer tarikat şeyhi de bulunuyordu. Dönemin önde gelen tarikat şeyhlerine camilerde vaizlik görevi de verilmekteydi (İnalcık, 2013, s. 353; İnalcık, 2016d, s. 215).

İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu" olarak nitelendirdiği; iki karanın ve iki denizin hükümdarı, yani Rumeli-Anadolu'nun ve Akdeniz-Karadeniz'in hükümdarı (Sultanu'l-Berreyn ve Hakanu'l-Bahreyn) lakabını kullanan Fatih Sultan Mehmet'ten bahsederken de haftanın belli günleri ulemadan seçkin kişilerin kendisine ders vermek için saraya geldiklerinden bahsetmektedir (İnalcık, 2003, s. 34).

Tüm devlet işleri doğrudan padişahın denetiminde yürütülürdü. Bürokratik düzeyde hazırlanan her buyruk, kesinlikle padişah emri olarak ilan edilirdi; zira devletin (mülkün) kurucusu ve sahibi padişah'tı. Devletin Tanrı tarafından padişaha bağışlandığına ve padişahlığın ilahi bir lütuf olduğuna inanılırdı. Otoritenin tek kaynağı Tanrı'ydı ve Tanrı dışında hiçbir siyasî otorite sahibi olamazdı. Bu prensip Osmanlı devlet yönetiminde o kadar köklü bir biçimde yer etmiştir ki, bir padişah vefat ettiğinde, onun sağlığında yaptığı tüm tasarruflar ve atamalar düşerdi. Hanedandan yerine geçen halef (yeni padişah) ilgili beratları yenilemedikçe, vezir veya vali gibi hiçbir görevli icra yetkisine sahip olamazdı ve icraatları yasal sayılmazdı (İnalcık, 2022a, s. 44).

Yine halifelik konusu altında incelediği üzere Yavuz Sultan Selim'in kullandığı unvan ve bu unvanın hutbelerde zikredilerek dua edilmesi hususu, padişahın manevi konumunu destekleme açısından önemli bir nüanstır.

Osmanlılar, klasik "din ü devlet" (din ve devlet) anlayışı çerçevesinde "devlet"i temsil etmişlerdir; bu terim (devlet) aynı zamanda hem "hanedan"ı hem de "ilahi bir dünyevi egemenlik lütufu"nu ifade etmekteydi (Meninski, akt. Peirce, 2012, s. 226). İslam'ın koruyucusu ve hamisi, hatta "çağın imamı" olarak İslam dünyasının en yüksek otoritesi konumunda bulunabilirlerdi; ancak meşruiyetleri, kendilerine miras kalmış herhangi bir dini statüden kaynaklanmıyordu (Neşri, akt. Peirce, 2012, s. 226).

İslami meşruiyet başlığında değinildiği gibi padişahın bir çobana benzetilerek, 'tebaasına doğru yolda rehberlik etmesi' teması da padişahın meşru bir zeminde halkının koruyuculuğunu üstlenen bir otorite olarak kabul edildiğini göstermektedir.

4.3.1.4.2. Dini Otoritelerin Devlet Üzerindeki Kontrol ve Onay Mekanizması

Osmanlı siyasi yapısı içinde "din" kurumunu; ulema, kadılar, müftüler, İslami ilimlerde eğitim almış hocalar ve din bilginleri ile şeyhler ve tarikatları temsil etmekteydi (Neşri, akt. Peirce, 2012, s. 226).

Kanun koyucu otorite, koyduğu kanunun şeriata uygun olup olmadığından emin olmak ve şer'i meşruiyeti güvence altına almak için her zaman, ulemanın görüşünü almayı bir zorunluluk olarak görmüştür (İnalcık, 2015c, s. 165).

Devletin erken yıllarında sultanların, gerek hukuki düzenlemeler yaparken gerekse önemli siyasi kararlar alırken fakihlerin görüşlerine başvurdıkları, ilerleyen zamanda ise bu

danışma mekanizmasını Şeyhülislamlık makamını tesis ederek resmîleştirdikleri görülmektedir. Ancak, Osmanlı'nın sonraki dönemlerinde, özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren bir değişim yaşanmış; yönetime ait alanlar, kanun yapma faaliyeti bakımından sultanın şahsi otoritesine tabi sayılmıştır (İnalcık, 2015c, s. 165).

Hristiyan bir devlete kapitülasyon verilmesi ya da mevcut hükümlerde bir değişikliğe gidilmesi gibi durumlarda mutlaka şeyhülislamın fetvası alınırdı (İnalcık, 2015c, s. 165).

Ulemanın lideri konumundaki Şeyhülislam'ın, padişah tarafından çıkarılan kanunlar ve idari düzenlemeler hakkındaki fetvalarına (resmi görüşüne) ise zamanla daha sık başvurulur hale gelindi. Bu dini etki, Sünni muhafazakarlığı güçlendirirken, değişen şartlar karşısında hükümetin esnekliğini ve karar alma özgürlüğünü ciddi anlamda daraltan bir etkide bulundu (İnalcık, 2004, s. 59).

4.3.1.4.3. Ulema ve Dinî Unsurların Halk Üzerindeki Etkisi ve Roller

Başlangıçta toplumsal adaletin ve hakkaniyetin teminatı olarak görülen ulema, zamanla toplumun geneline yayılan çözülmeye ayak uydurarak bu sürecin bir parçası haline gelmiştir. İlerleyen dönemlerde ortaya çıkan yenilik hareketlerinde ise çıkarlarına ters düştüğü için ulemanın muhalefet ettiği görülmüştür (Göküş, 2010, s. 232).

Osmanlı toplumunda cuma günleri cami kürsülerinden halka hitap eden vaizler, verdikleri hutbelerle kitleleri yönlendirme konusunda her zaman etkili olmuş; isyanların başlamasına öncülük etmişlerdir. Halil İnalcık, 1730 Patrona Halil İsyanı'nın arkasındaki dinî motivasyonu ve ulemanın oynadığı kilit rolü vurgularken; "vâizlerin en önemlisi" diye nitelendirdiği Ayasofya vaizi müderris İspirî-zâde Ahmed Efendi gibi bir din bilgininin, bu isyanda isyancılara katılanların başında geldiğini belirtir. Nitekim Patrona Halil, İspirî-zâde'yi İstanbul kadılığı makamına getirerek hem onu ödüllendirmiş hem de ihtilal sürecindeki kararların meşruiyeti için kendisinden fetvalar almıştır. İnalcık, Rumeli Kadiaskeri Başmakcı-zâde'nin de desteğini alan bu hareketin parolasının "şerîatı ihya" olduğunu ifade etmektedir (İnalcık, 2016b, s. 128).

Bu tarihi örnek, dinî liderliğin yalnızca nasihatten ibaret olmadığını, zaman zaman siyasi eylemlerle de örtüşen etkili bir otoriteye dönüştüğünü göstermektedir.

4.3.1.4.4. Dini Şeflerin Hukuki-İdari Yetkileri ve Millet Sistemi

Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal tasnif, modern anlamda bir milliyetçiliğe değil, din mensubiyetine dayanıyordu (Konan, 2015, s. 171). Bünyesinde çeşitli din, mezhep ve ırktan toplulukları barındıran Osmanlı, çok milletli bir siyasi yapıya sahipti (Koç Başar, 2017, s. 195). Nüfusun önemli bir kısmını oluşturan Musevi, Ermeni ve Rum cemaatleri, kendi kimliklerini muhafaza ederek ve din değiştirmeye zorlanmadan imparatorluğun sonuna dek varlıklarını sürdürmüşlerdir (Konan, 2015, s. 171).

Millet sistemi, bir bölgenin İslam egemenliğine (Dârü'l-İslâm) dahil olmasının ardından, o bölgede yaşayan ehl-i zimmet'in (kitap ehlinin) bir ahidname (hukuki bir statü ve himaye bahşedici bir ahid) ile İslam devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilat ve hukuki bir varlıktır. Bu ahidname, tek taraflı bir iradenin sonucudur. Tarihteki son büyük İslam imparatorluğu olan Osmanlılar da bu sistemi devralarak onu idari olarak nihai şekline kavuşturmuştur (Ortaylı, 2010, s. 450).

Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu, tarih sahnesinde Roma İmparatorluğu'nun ardından dini toleransın en kapsamlı şekilde görüldüğü ve bu tutumun hükümdarların şahsi yaklaşımlarından veya dönemsel koşullardan bağımsız olarak kurumsallaştığı bir devlettir. Bu çerçevede, imparatorluk bünyesindeki farklı dini cemaatlere ekonomik, hukuki, dini ve eğitimle ilgili alanlarda geniş bir özerklik tanınmış; hatta bu toplulukların ruhani liderlerine ve kurumlarına çeşitli rütbelere ve imtiyazlar dahi verilmiştir. Bu kapsamda, dinî cemaat örgütleri ve önderlerinin, eğitimden yargıya, maliyeden belediyeye kadar uzanan çeşitli konularda sorumlu ve yükümlü tutulduğu görülmektedir (Ortaylı, 2016, ss. 136-138).

Diğer yandan, merkezi yönetim, ilk dönemlerden itibaren şehirlerde halk ile kendisi arasında âyân ve esnafı daima bir aracı olarak görmüştür. Bu temsilci rolü yalnızca Müslüman topluluklarla sınırlı kalmamış, Hristiyan cemaatler içinde de varlıklı ve sözü geçen kişiler ya da din adamları, hükümet nezdinde kendi topluluklarının temsilcisi olarak kabul edilmiştir (İnalçık, 2016a, ss. 236-237).

4.3.2. Türk-Moğol Geleneği ve Efsanevi Meşruiyet

Köklü Türk-Moğol mirası; devlet anlayışı, hanedanın soyu ve savaşçı karakteri gibi unsurlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun temel meşruiyet kaynaklarından birini oluşturmuştur.

4.3.2.1. Devlet Geleneği

Avrasya'nın Türk-Moğol devlet anlayışı, Orta-Dönem'de İslam ülkelerindeki devlet anlayışında egemen olmuştur. Bu anlayışın temelinde, siyasi otoritenin bağımsız ve mutlak olduğu fikri yatar. İmparatorluğu bir arada tutan esas dayanak ise hükümdarın şahsından ziyade, herkesin tabi olduğu töre, yasa veya kanunname'dir (İnalcık, 2016d, s. 246).

Bu anlayışın bir yansıması olarak Fatih Sultan Mehmed, ferman formunda çıkardığı çok sayıda kanunun yanı sıra, başlıca iki kanunname ilan etmiştir. Bir hükümdarın, şeriat dışında tamamen devletin menfaatlerini gözeterek bağımsız kanunname çıkarması, İslami esaslardan çok, Türk-Moğol devlet geleneğine bağlanabilir. Nitekim Fatih'ten önce de Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın ve İlhanlıların kanunnameler çıkardıkları bilinmektedir (İnalcık, 2016d, s. 112).

Bu kapsamda, İlhanlıların benimsediği idari ve hukuki düzenleme geleneği, Osmanlı'nın kanunnameler yoluyla devlet geleneğini sürdürmesinin önemli bir örneğidir.

İlhanlılar, her bölge için düzenlemeleri ve vergi kayıtlarını içeren, "kanûn-i memleket" olarak bilinen müstakil defterler hazırlamışlardı. Bu gelenek, Abbasi döneminden eski İran'a kadar uzanan bir mirasın parçasıydı. Osmanlılar da bu geleneği, kendi bölgesel vilayet veya sancak (liva) kanunnameleri ile devam ettirdiler. Bu kanunnameler, padişahın tuğrasıyla onaylanarak her bölgeye ait mufassal tahrir defterlerinin başında yer almıştır (İnalcık, 2022b, ss. 254-255).

Köprülü, Osmanlıların ilk dönemlerinden itibaren Anadolu Selçukluları ve İlhanlıların idare teşkilatından "azami nispette" faydalandıklarını ifade ederken, Osmanlı bürokrasisinin bu geleneğin bir devamı olarak şekillendiğini vurgular. Köprülü'ye göre, Osmanlı idaresi, Selçuklu-İran Moğol geleneği içinde yetişmiş bir münevver zümrenin taşıdığı kurumsal birikime dayanıyordu (Köprülü, 1986, s. 24).

Osmanlı'nın siyasi ve idari yapılanmasında, genel valiler 'beylerbeyi' unvanını taşıırken, onun altındaki birimler ise 'bey' unvanı taşımışlardır. Egemenliği ifade eden alâmetler (regalia), tipik Avrasya kökenli özelliklerini Osmanlı döneminde muhafaza etmiştir. Saray kapısı önünde nöbet (mehter) çalınması, sancak ve tuğ gibi alametler ile murassa' koşumlu at, Avrasya Türk-Moğol devlet anlayışından miras alınan unsurlar olarak Osmanlı siyasi kültüründe yerleşmiştir (İnalcık, 2016d, s. 246).

Böylece Türk-Moğol mirasının Osmanlılar üzerindeki etkisi sadece devlet yönetimi veya hukukla sınırlı kalmamış, aynı zamanda devletin sembolizminde de kendini göstermiştir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri de İslam dünyasının ve daha sonra bizzat Osmanlı Devleti'nin timsali haline gelen 'Hilal' simgesidir. Hilal'in kökeni tartışmalı olsa da bu sembolün Osmanlılara Bizans'tan geçtiği iddiası zayıf görülmektedir. Zira Hilal, Osmanlılardan önce Selçuklular ve "Hârizmşahlar" gibi çeşitli devletlerce de kullanılıyordu. Dolayısıyla, Hilal'in kullanımı, Osmanlıların devraldığı köklü Türk-Moğol devlet geleneğinin sembolik bir devamı olarak kabul edilebilir (Köprülü, 1986, ss. 157-162).

4.3.2.2. Soy Bağı

Tüm Türk-Moğol hanedanları, soylarını ilk büyük kağan (hakan) olan Oğuz Han'a dayandırmışlardır. Bu soy bağı, egemenliğin meşruiyet koşuludur. Bu anlayış, hükümdarın mutlaka han soyundan gelmesi gerektiği kuralıyla doğrudan ilişkilidir. Osmanlı padişahları da bu geleneğe uygun şekilde, II. Murad döneminde ortaya atılan bir iddiayla, Oğuz Han'ın büyük oğlu Gün Han'ın oğlu Kayı Han soyundan geldiklerini ileri sürmüşlerdir (İnalcık, 2016d, s. 265).

Soy bağı, meşruiyet için temel bir koşulken, aynı zamanda hanedan içi ilişkileri ve ülkenin yönetim anlayışını da doğrudan etkilemiştir. Gerçekleşen fetihler, kazanılan topraklar ve şehzadelerin yönetimdeki güç arayışları, köklü bir geleneğin ve iktidar mücadelesinin birer yansıması olmuştur.

Esasında, ülkenin, hükümdarın oğulları arasında her birine bir yurtluk verilerek paylaştırılması, Avrasya'daki köklü Türk-Moğol aile hukukundan kaynaklanan bir gelenektir. Nitekim Osman ve Orhan beyler de fethettikleri toprakları oğullarına ve alplara yurtluk (apanaj) olarak dağıtıyor ve en stratejik uç bölgesine en büyük oğullarını atıyorlardı. Ülkeye adeta feodal bir karakter kazandıran bu uygulama, Osmanlılarda merkeziyetçi bürokrasinin güçlenmesiyle, zamanla sembolik bir hale gelmiştir. Bunun yanında, Fatih'ten sonra da devleti sarsan şehzadeler mücadelesinin temelinde, Avrasya kökenli bu egemenlik ve ülke anlayışının devam ettiği görülmektedir (İnalcık, 2009a, s. 27).

Nitekim, bu soya dayalı meşruiyet anlayışı, hükümdar soyundan gelen evlatlar, yani şehzadeler arasında zamanla derinleşen bir taht mücadelesini de beraberinde getirmiştir.

Öyle ki Türk-Moğol siyasi geleneğinde, hakanın oğullarından hangisinin tahta geçeceğini önceden belirleyen yazılı bir kural bulunmuyordu. Böyle bir kural koymanın, Tanrı'nın iradesine müdahale etmek anlamına geleceğine inanılırdı. Bu inancın en net ifadesi, Uygur hakanlarının kullandığı "Tengri'de kut bulmuş" unvanıdır. Burada "kut", Tanrı'nın lütfu, kader ve talih gibi anlamlar taşır. Bu bağlamda, hükümdar hayattayken bir oğlunu veliaht ilan etse bile, bu karar ölümünden sonra geçerliliğini yitirirdi. Asıl meşruiyet, evlatlardan hangisinin fiilen gücü ele geçirdiğine bağlıydı. Orduyu ve kurultayı yanına çeken, devletin merkezini ve hazinesini kontrol altına alan veya bir savaşı kazanan şehzade, "kut" sahibi, yani Tanrı'nın desteğini almış kabul edilir ve ulus tarafından meşru hakan olarak tanınırdı. Ancak taht üzerinde hak iddia edebilmenin ön koşulu, han soyundan gelmekti. Bu durum, hanedana mensup şehzadeler arasında taht için sürekli bir mücadeleye yol açmış ve Türk-Moğol devletlerinde bitmek bilmeyen iç savaşlara neden olmuştur. Osmanlı tarihindeki şehzade kavgalarının temelinde de bu köklü gelenek yatar. Osmanlılar, devleti parçalayan bu iç savaşı önlemek amacıyla, kardeş katli gibi sert önlemler almak zorunda kalmışlardır. Devlet büyükleri ve halk, anarşi ve kargaşayı engellemek için, tahta çıkan ve ordunun desteğini alan şehzadenin diğer kardeşlerini ortadan kaldırmasını doğal görmüşlerdir (İnalcık, 2022a, ss. 165-166).

4.3.2.3. Savaşçılık

İnalcık, eski Osmanlı menakıbnamelerindeki geçen şu ifadelerle dikkat çeker: "Osmanlılar gâzîlerdir ve galiplerdir. Fisebilillâh hak yoluna durmuşlardır, gazâ malını cem' edip hakka harc edicilerdir ve hak'tan yana gidicilerdir. Din yoluna gayretludurlar, dünyaya mağrur degullerdir ve şarktan garba İslâm dininin açıcılarıdır." Ayrıca, bu menakıbnamelerde Alpların, Alp-erenlerin/Ahilerin Osman Gazi'nin en yakınları arasında gösterildiğini ifade eder (İnalcık, 2010b, s. 54).

'Gazâ' ülküsü, Osmanlı Devleti'nin hem kuruluşunda hem de gelişim sürecinde en temel etmendir. Sınır beylikleri toplumunun kültürel yapısı, İslam topraklarının (Dârü'l-İslam) tüm dünyaya yayılması idealine dayanan sürekli bir gazâ anlayışı etrafında şekillenmişti. Gazâ, her türlü girişimin ve fedakârlığın ardındaki ilham kaynağı olan dinî bir görev olarak görülürdü. Bu nedenle sınır toplumunda bütün toplumsal erdemler, gazâ ülküsüyle uyum halindeydi (İnalcık, 2003, s. 12).

Diğer yandan, uç Türkmen toplulukları dahil, Anadolu Türk toplumunun tüm sosyal yaşamını düzenleyen 'fütüvvet' adı verilen pragmatik bir sosyal-etik sistemden ve buna dayalı bir model örgütten bahsetmek mümkündür. Bu model, gâziyân, ahiyyan, abdâlân ve bâciyan gibi farklı gruplar için ortak bir modeldir. Araştırmacılar, bu modelin kökenlerini İslam öncesi İran, Orta-Asya Türk-Moğol dünyası ve hatta Roma İmparatorluğu yönetimindeki Suriye ile Mısır'da görülen "gençler birliği" geleneğine kadar takip etmektedirler. Fütüvvetin ana hatları itibarıyla; yiğitlik/centilmenlik, dayanışma, özveri ve alçakgönüllülük gibi etik nitelikleri öne çıkarken, örgütlenme modeli ise üç kademeli bir yapıya sahipti: şeyh, ahî, yiğit veya şeyh, derviş, tâlib (İnalcık, 2009a, s. 33).

Orta Asya'nın bozkır imparatorluklarında, Türklerin alpları ve Moğolların noyanları (çoğulu noyad), soylu ailelerden gelen komutanlardı. Moğollarda noyanlar, aristokrat ailelerden ba'atur veya bagatur (Türkçesi bahadır) unvanını taşırlardı. Osmanlı Devleti'nde de alplar aynı zamanda bahadır unvanıyla anılmışlardır. Bu alplar, kendi yurtluklarında, kendi komutaları altındaki gazilerle birlikte, kendi uç bölgelerinden akınlar düzenlerlerdi. Başlangıçta Osman Gazi ile ittifak halinde seferler yürüten alplar, 1299-1301 yılları arasında Osman Gazi'nin elde ettiği önemli başarılar ve karizmatik bir başbuğ konumuna gelmesi sonrasında onun yakın yoldaşları haline gelmiş, yani onun hizmetine girmişlerdir. Ancak bu durum, bazı gerilimleri de beraberinde getirmiştir; örneğin, Sakarya seferi sırasında Samsa Çavuş'un, itaat eden Lefke ve Çadırılı bölgesini kendine yurt olarak talep etmesine Osman Gazi karşı çıkmıştır (İnalcık, 2009a, s. 28).

Osman Bey'in, nöker/yoldaşlarına birer müttetik gibi davranması, kuruluş döneminin sosyal yapısını anlamak için önemlidir. Menakıbnamede (Âşık Paşazade) de sıkça geçen "nökerlik/yoldaşlık kurumu", üzerinde durulması gereken bir konudur. Nökerlik, Türk-Moğol toplumunun temel kurumlarından biridir; önderin etrafında, ritüel bir yemin olan anda (and) ile bir savaş birliği (gaziyan) ortaya çıkar. Anda'yı veren kişi, önderine (başbuğuna) ölüme dek sadakatle hizmet edeceğine yemin etmiş sayılırdı. Bu kurum, Batı'daki feodal toplumda görülen "commendatio" kurumu ile kıyaslanabilir niteliktedir (Bloch, 1968, akt. İnalcık, 2010b, s. 107).

Nökerlik (Moğolca nökor, çoğulu nököd), Avrasya'nın feodal sisteminde sıkça rastlanan bir kurumdur. Bu sistemin, Osmanlı Devleti'nin gelişim sürecinde kul sistemine zemin hazırladığı düşünülüyor. Osmanlı'daki yeniçeriler, bey-kulları (gulâm-ı mîr) ve tımarlı

sipahilerin hizmetindeki gulâmlar esasen bu nökerlik statüsündedirler (İnalcık, 2009a, s. 33).

Bunun çarpıcı bir örneği, esir düşen Harmankaya Tekfuru Köse Mihal'dir. Köse Mihal, Osman Gazi'nin nökeri olmuş, hem akınlarda hem de diğer Rum tekfurlarıyla Osman arasındaki diplomatik ilişkilerde daima büyük bir sadakatle hizmet etmiştir. Nihayetinde İslamiyet'i de kabul etmiştir (İnalcık, 2009a, s. 28).

Soy bağı başlığında incelendiği üzere, oğullara (şehzadelere) ve alplara yurtluk verilmesi hususu burada önemlidir. İnegöl'ün Turgut Alp tarafından fethi sonrası bu bölgenin ona yurt olarak verilmesi, dönemin feodal yapısını gözler önüne sermektedir. Nitekim, o dönemde bölgenin Turgut-ili olarak anılması bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu tür adlandırmalara Aydın-ili veya Osmanlı'ya tabi Bulgar kralının Rumeli'deki toprakları için kullanılan Şişman-ili ve Konstantin-ili gibi örnekler verilebilir. Moğollarda noyanlara ait otlak bölgeleri yurt, Moğolca nutug adıyla biliniyordu. Nutug, belirli bir göçebe birliğini idare edecek noyanın kontrolündeki arazi parçası olarak tanımlanırdı. Benzer şekilde, hem Selçuklu hem de Osmanlı klasik döneminde yurt ya da yurtluk, bir göçer-ev grubunun reisinin özerk bir şekilde yönettiği arazi birimi olarak kabul görmüştür. Başka bir ifadeyle, yurt, soylu bir savaşçıya (bahadır) verilen bir tür apanaj (geçimlik toprak) niteliği taşıyordu (İnalcık, 2009a, s. 28).

4.3.3. Bizans Etkisi ve Sembolik Meşruiyet

İstanbul'un fethi, Osmanlı İmparatorluğu için kurumsal anlamda kapsamlı bir yeniden yapılanma (kuruluş) döneminin başlangıcını teşkil eder. Bu süreçte, kendisinden önceki Bizans yapılarından model alması ve onları benimsemesi son derece doğaldır. Nitekim asırlar boyunca varlığını sürdürmüş bu denli güçlü bir medeniyetin, coğrafi ve siyasi mirasçısı olan Osmanlı medeniyeti üzerinde derin izler bırakmamış olması düşünülemez (Köprülü, 1986, s. 25).

Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki Bizans etkisini değerlendirirken, bu etkinin doğrudan bir aktarım olup olmadığını sorgulamak gerekir. Anadolu Selçuklularının Bizanslılarla ve özellikle İstanbul sarayıyla uzun yıllar süren yoğun ilişkileri göz önüne alındığında, Selçuklu kurumlarının Bizans'tan etkilenmiş olması ihtimali göz ardı edilemez. Bu çerçevede, Osmanlıların doğrudan Bizans'tan aldığı sanılan bazı kurumsal yapıların,

asında Bizans kökenli olsa bile Osmanlılara Selçuklu aracılığıyla geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Köprülü, 1986, s. 27).

Nitekim, Bizans tesirinin yalnızca Osmanlılara doğrudan sirayet ettiğini varsaymak, tarihi süreklilik içindeki kültürel aktarım zincirini göz ardı etmek olur. Köprülü'nün de dikkat çektiği üzere, Emevîler ve Abbasîler döneminde Doğu Roma ile İslâm dünyası arasında kesintisiz süren etkileşimler, bazı müesseselerin Bizans'tan İslam medeniyetine geçişini beraberinde getirmiştir. Bu müesseselerin, Abbasîler vasıtasıyla (doğrudan ya da dolaylı yollarla) önce Büyük Selçuklulara, oradan Anadolu Selçuklularına ve nihayetinde Osmanlılara intikal etmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak Osmanlı-Bizans müesseseleri arasındaki benzerlikleri ele alan birçok çalışma, bu tarihi aktarım sürecini yeterince dikkate almamış; meseleyi, yalnızca yüzeysel benzerlikler düzeyinde ele almıştır (Köprülü, 1986, s. 27).

Osmanlı müesseselerinin menşeyini açıklamaya yönelik çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya atılan bazı görüşler, meselenin derinliğini kavramaktan uzaktır. Köprülü'nün tespitleri bu noktada oldukça dikkat çekicidir. Rambaud, Osmanlı kurumları üzerindeki Bağdat, Pekin veya Karakurum saraylarının etkisini ihtirazi kayıt gibi ileri sürmüştü; Grousset ise Osmanlı Devleti'ni "yarı Moğol, yarı Bizanslı" bir yapılanma olarak tanımlayarak indirgemeci bir yaklaşıma yönelmiştir. Gibbons ise II. Mehmed'in Kanunnâmesi bağlamında "mutedil Türk tesiri"nden söz etse de Türk hukuk tarihinin en girift meselelerinden birini yalnızca terminolojik çözümlemelerle aydınlatılabileceğini düşünmüştür (Köprülü, 1986, ss. 27-28). Oysa bu tür yaklaşımlar, Osmanlı müesseselerinin karmaşık tarihsel kökenlerini, çok katmanlı etkilenme süreçlerini ve farklı medeniyetlerle olan temaslarını dikkate almaktan oldukça uzaktır.

Diğer taraftan, Türklerin İslam medeniyeti çemberine dahil olmalarıyla birlikte, bu geniş ve köklü medeniyetin Bizans'tan devraldığı birtakım kurumsal unsurlardan dolayı olarak etkilenmeleri kaçınılmaz olmuştur. Ancak Bizans'ın Türkler üzerindeki doğrudan etkisinin gözlemlendiği en önemli dönem, Anadolu fütuhâtını izleyen ilk asırlardır. Anadolu Selçukluları ve Anadolu'da kurulan diğer eski Türk devletleri, Bizans'tan ele geçirilen bölgelerde yerleşmeye başladıklarında, büyük ölçüde Mısır ve Suriye'yi fetheden ilk İslam fatihleri konumunda bulunuyorlardı. Bu devletlerin bağlı olduğu Büyük Selçuklu İmparatorluğu ise İslami İran medeniyetinin esasları ile Türk idari geleneğinin bağdaşmasından doğan, içerisinde güçlü ve düzenli kurumları barındıran bir devlet

yapısına sahipti. Bununla birlikte, batıya doğru uzanan bu ilerlemenin temel dinamiğini, çoğunluğu göçebe aşiretlerden oluşan, göçebe geleneklerine bağlı kuvvetler oluşturunuyordu. Yeni yerleştikleri bölgelerde hakimiyet kurmaya çalışan bu Türk toplulukları, yerel Bizans mirasının güçlü izlerini taşıyan şartlara uyum sağlamak zorunda oldukları gibi, İslam medeniyetiyle de tam anlamıyla bütünleşmiş değillerdi; ve üstelik, yoğun Hristiyan topluluklarıyla da birlikte yaşıyorlardı. Dolayısıyla, 11. ve 12. yüzyıllarda Anadolu'daki Türk topluluklarının kuvvetli şekilde Bizans etkisi altında kalmış olmaları, tarihsel ve sosyolojik koşulların doğal bir sonucudur (Köprülü, 1986, s. 225).

Bu konuya günümüz şartları bağlamında bakıldığında, Osmanlı mirasını devralan Türkiye'nin çeşitli açılardan eleştirildiği ve bu tartışmaların meseleye farklı bir boyut kazandırdığı görülmektedir. Nitekim, İlber Ortaylı, Türkiye'nin modernleşme ve kimlik inşa sürecindeki sancılarının ardında tarihsel ve kültürel mirasla kurulan zayıf bağların yattığını savunur. Hukuk eğitimindeki yetersizliklerin yalnızca teknik bir sorun değil, aynı zamanda tarihsel derinlikten yoksun olmanın sonucu olduğunu ileri sürer. Türkiye, hem İslam medeniyetinin hem de Bizans İmparatorluğu'nun mirasçısı olmasına rağmen, bu iki büyük medeniyete ait dil, kültür ve tarih bilgisinden büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Arapça ve Farsça bilgisinin zayıflığı İslami mirasa yabancılaşmaya, Hellen dili öğrenimi ve Bizans tetkiklerinin yokluğu ise coğrafi ve tarihsel köklerden kopmaya işaret eder. Ortaylı'ya göre bu kopuş, Türkiye'nin kendi entelektüel üretimini sürdürebilmesini, kültürel süreklilik kurmasını ve uluslararası sistemde sağlam bir yer edinmesini engellemektedir (Ortaylı, 2024, s. 247).

4.3.3.1. İhtişam ve İkonografi

Ortaylı, bir araştırmasında "törenler şehri" diye bahsediyor, "dünya başkenti" olarak nitelendirdiği İstanbul'dan. Bin yıllık Bizans geçmişinden devralınan bu gelenekte törenler, bir karnaval havasından ziyade imparatorlukların sahip olduğu ihtişamı sergileme amacı taşıyordu. Bizans İmparatorluğu'ndan itibaren devletin haşmeti, dost ve düşmanların önünde caydırıcı bir güç unsuru olarak vurgulanırdı. Bu gelenek, 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar tarafından da aynı şekilde sürdürülmüştür (Ortaylı, 1986, s. 10).

Şehzadelerin sünnet düğünleri meydanlarda yapılırdı. Buradaki amaç ise halkın, padişahın servetini ve cömertliğini görmesiydi. Hanedanın tüm ihtişamı bu şenliklerle sergilenirdi. Padişahın kişisel görünümü dahi bu ihtişamın bir parçasıydı; hükümdar sefere çıkarken

altın zırhlar kuşanır, mücevherli sorgular takardı. Nitekim halkın beklentisi de bu yönde idi; sade giyindiği için II. Osman'a (Genç) kızmışlar ve onu "Osman elebi" diyerek kmsemişlerdi. Bu durum, padişahın halk nezdinde haşmetli olması gerektiği anlayışını ortaya koymaktadır (Ortaylı, 1986, s. 11).

Bu törensel devamlılığın en belirgin rneği, şehrin ana güzergahında görülebilir. Bizans kayzerleri, Hipodromdan başlayıp şehrin batısına uzanan tören yolunda, muhafızlarıyla ve dünyayı hayran bırakan ürünleri imal eden zanaatkâr temsilcileriyle birlikte ilerlerlerdi. Osmanlı döneminde "Divanyolu" adını alan bu gzergh, aynı şekilde padişahın, vezirlerin, avuşların, solakların, peyklerin ve arkalarından gelen kapıkulu ocakları ile mehteran ve esnaf alaylarının gösterişli geçitlerine sahne olmuştur. Bu mekânın tarihsel rolü isyanlarda bile kendini göstermiştir; Bizans'ta Nika gibi büyük ayaklanmaların başladığı Hipodrom, Osmanlı'da "At Meydanı" adıyla yine isyanların başlangıç noktası olmuş ve kalabalıklar her iki dönemde de buradan saraya yönelmiştir. Törenlerde esnaf geçerken, apartman büyüklüğünde nahıllar (hurma ağacı, hurma ağacı şeklindeki ve boyundaki süslü maketler) taşırlardı, mesleklerini ve hünerlerini sergilerlerdi. Esnaf alaylarının sebep olduğu hayranlık ise yalnızca Evliya elebi'nin seyahatnamesine özgü değildir; Piskopos Liutprand'dan itibaren şehri ziyaret eden hemen her yabancı, büyük şehrin bu becerikli zanaatkrları karşısında aynı etkiyi hissetmiştir (Ortaylı, 1986, s. 11).

Kamusal alan kullanımı noktasındaki mirasın sürekliliğinde Bizans'ın Hipodromu yani Osmanlı'nın At Meydanı, sadece isyanların başlangıcına ve geçit törenlerine sahne olmakla kalmamış, aynı zamanda kapıkulu sipahilerinin cirit oynadığı bir alana da dnşmştir. Bununla beraber kırk gün kırk gece süren şehzade sünnet düğünleri ile sultan hanım düğünleri gibi büyük şenliklerin adresinin de burası olması, Bizans geleneğinin devam ettirildiğinin en büyük göstergesidir (İnalcık, 2019b, s. 129; Ortaylı, 1986, s. 36).

Osmanlılar, halka yönelik görkemin sergilendiği eski Yakın Doğu imparatorluk geleneklerinin mirasçısı konumundaydı; bu miras onlara iki farklı kanaldan ulaşmıştı: İşlam tarihindeki çeşitli halifelikler, sultanlıklar ve beylikleri tarafından geliştirilen haliyle İşlami monarşi ve hem Roma'nın hem de eski Yakın Doğu'nun varisi olan Hristiyan Bizans monarşisi (Peirce, 2012, s. 10). Özellikle İstanbul'un fethinden sonra Osmanlılar, eski Roma-Bizans İmparatorluğu'nu adeta yeniden kurmuşlardır (Ortaylı, 2017, s. 158). Hatta tarihi ve Romanya eski başbakanı Nicolae Iorga, bu dönemi tanımlarken "Bizans'tan sonra Bizans" ifadesini kullanır (Iorga, t.y., akt. Ortaylı, 2017, s. 181). Bu yeni

yapı, "Üçüncü Roma" olarak nitelendirilebilecek "Müslüman bir imparatorluktur" ve Osmanlı, modern çağın şartlarına bir Roma olarak uyum sağlamıştır (Ortaylı, 2017, s. 183).

Bu dönüşümün merkezinde Fatih Sultan Mehmed'in vizyonu yer alır. Fatih, İstanbul'u fethettikten sonra "Kayser-i Rûm" (Roma İmparatoru) unvanını alarak kendisini aynı zamanda bir Roma İmparatoru olarak konumlandırmıştır (Ortaylı, 2017, s. 183; İnalçık, 2019a, s. 214). Bu iddia yalnızca kendisi tarafından değil, Türk tarihçiler ve Kritovulos gibi Rum tarihçiler tarafından da dile getirilmiş; Fatih'in Roma tahtına oturan bir kayzer olduğu belirtilmiştir (Ortaylı, 2017, s. 183). Nitekim Fatih'in kullandığı unvanlardan biri olan Kayser-i Rûm, onun kendisini Doğu Roma İmparatorluğu'nun varisi olarak gördüğünü kanıtlar niteliktedir. Bir Rum şair ve filozof olan Yorgos Trapezuntios, Fatih'e hitaben yazdığı bir şiirde, "Kimse kuşku duyamaz; Romalıların imparatorudur o. İmparatorluk tahtını kim elinde tutuyorsa gerçek imparator odur; İstanbul da Roma İmparatorluğu'nun merkezidir" diyerek bu durumu teyit etmiştir (Babinger, 1953, akt. İnalçık, 2003, ss. 62-63).

Fatih'in bu yeni kimliği, devletin ihtişam ve teşrifat anlayışına da yansımıştır. 15. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı padişahı, bir Oğuz boyu lideri olmaktan çok bir Roma kayzeri kimliğini benimsemişti (Ortaylı, 2016, s. 139; Ortaylı, 2017, s. 259). Nihayetinde Osmanlı devlet kültürü ve saray yaşamı, bir Roma Sezar'ınınkini andırır hale gelmişti (Ortaylı, 2017, s. 188); ve bu durum, yabancı tarihçiler arasında artık genel kabul gören bir kanı olarak öne çıkıyordu (Köprülü, 1986, s. 3). Daha 16. yüzyılda Busbec, Osmanlılardaki, alkış gibi bazı adetlerin Roma'dan alındığını kaydederken (Busbec, 1748, akt. Köprülü, 1986, s. 3), 17. yüzyılda Pietro Della Vallé de aynı görüşü tekrarlayarak, Türklerin kendilerini Romalıların halefi ve varisi olarak gördüklerini ifade etmiştir (Vallé, t.y., akt. Köprülü, 1986, s. 3). Bu tür gözlemler, Bizans etkisinin asırlardır fark edilen bir gerçeklik olduğunu göstermektedir (Köprülü, 1986, s. 3).

Bizans ve Osmanlı sarayları arasındaki benzerlikler, yine teşrifattaki birçok unsorda kendini gösterir. Örneğin Rambaud, Codinus'un kayıtlarına dayanarak Bizans sarayında "çavuşlar" ve bir çavuş başı bulunduğunu ve bu yapının Osmanlı sarayında da devam ettiğini iddia etmiştir. Köprülü ise bu iddianın aksine dikkat çekerek çavuş isim ve teşkilatının Türk menşesine vurgu yapmıştır. Kelimenin, Osmanlı'nın kuruluşundan çok eski zamanlardan beri var olduğunu ve Türk menşei taşıdığını, hatta bu hususta

Bizanslıların değil, Anadolu Selçuklularının taklit edildiğini vurgularken; tam da bu noktada meselenin özü niteliğinde örnek teşkil etmesi bakımından Osman Gazi'nin silah arkadaşlarından olan Samsa Çavuş'a işaret etmiştir. (Köprülü, 1986, ss. 81-88).

Sultanların tahta çıkışında dağıtılan cülus bahşişlerinin, Romalılardaki donativum uygulamasından farklı olmadığı düşünülmektedir. Padişahların çıkardığı fermanlar, tıpkı Bizans Chrysobulle'leri gibi altınla, kırmızı (sürh) ve lacivert renklerle süslenerek yazılıyordu. Büyük başarıların dost ve tâbi devletlere litterae laureatae ile bildirilmesi şeklindeki Roma imparatorluk geleneği de Osmanlıların zaferlerini fetihnâmelerle duyurması şeklinde devam etmiştir (Köprülü, 1986, s. 5).

Osmanlı'nın ihtişamı, sadece Müslüman tebaaya değil, gayrimüslimlere yönelik tavırda da kendini gösteriyordu. Ocak 1454'te Gennadios'a Rum Ortodoks Patrikliği resmen verildiğinde, kendisine gösterilen ihtiram ve düzenlenen tören o kadar göz alıcıydı ki, böylesi Bizans dönemindeki patriklerin çoğuna nasip olmamıştı (Ortaylı, 2016, s. 137; Ortaylı, 2017, s. 191). Patriğe sunulan hediyeler ve yapılan tören, Bizans'ın uzun tarihinde hiçbir selefinin görmediği kadar görkemliydi (Ortaylı, 2016, s. 151). Bu durum, Ortodoks Kilisesi'nin birkaç yüzyıldır süren durgunluğunun ardından, yenilen Roma'nın görkemli günlerine dönmesini, hatta o günleri aşmasını sağlamıştır (Ortaylı, 2017, s. 191). Osmanlı, bu siyasi hamleyle bir bakıma Bizans'ı ihya etmiş ve Batı'ya karşı Ortodoks dünyasının koruyucusu konumuna gelmiştir (İnalcık, 2015c, s. 204).

Osmanlı Devleti'nin Bizans mirasını devralma süreci, yalnızca imparatorluk unvanları ve başkentteki törensel devamlılıkta değil, aynı zamanda idari politikaların uzun vadedeki sonuçlarında ve fiziki altyapıda da kendini göstermektedir. Fatih'in Ortodoks Kilisesi'ni himaye etme politikası, yalnızca stratejik bir hamle olmanın ötesinde, Balkan coğrafyasının demografik ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Osmanlı yönetimi, Ortodoks ruhban sınıfının imtiyazlarını ve kilise bağımsızlığını tanıyarak onları devlet sistemine dâhil etmiştir (İnalcık, 2011, s. 2). Bu koruyucu yaklaşım, geniş halk kitlelerinin idareyi benimsemesini sağlamış (İnalcık, 2010b, s. 205; İnalcık, 2022b, s. 131) ve Arnavut, Sırp, Bulgar gibi Balkan milletlerinin kimliklerini 20. yüzyıla kadar muhafaza ederek gelecekte yeniden devletleşmelerine zemin hazırlamıştır (İnalcık, 2015c, s. 103). Özellikle milli kültür mirasının sığınağı haline gelen manastırlarda 18. yüzyılda başlayan tarih ve dil çalışmaları, bu sürecin entelektüel altyapısını oluşturmuştur (İnalcık, 1940, ss. 252-253).

Roma mirasının izleri, imparatorluğun fiziki altyapısında da somutlaşmıştır. Örneğin, Osmanlı ticari hayatının merkezindeki bedesten gibi yapılar, işlevsel olarak Roma bazilikası veya Kaysariyya ile eşdeğer görülmektedir (İnalcık, 2004, s. 450). Bununla birlikte Osmanlılar, İstanbul ile Belgrad arasındaki kadim Roma yolunu sürekli bakımlı tutarak ve onararak imparatorluk lojistiğinin temelini güçlendirmişlerdir (İnalcık, 2003, s. 152).

Akademik açıdan, Bizans kurumlarının doğrudan taklit edildiği tezinin abartılı olabileceği, ancak etkinin yadsınamaz olduğu vurgulanmaktadır (İnalcık, 2010a, s. 188; İnalcık, 2019a, s. 271). Osmanlılar, Bizans ve Balkanlar'daki mirasçısı oldukları devletlerden pek çok kanun ve kurumu devralmışlardır (İnalcık, 2016a, s. 293). Özellikle istimalet (gönül alma) politikası çerçevesinde, halkın alıştığı yerel kurumların, vergilerin, şehir ayrıcalıklarının ve yerel askeri sınıfların korunması, bu geçişin temel dinamiklerinden birini oluşturmuştur (İnalcık, 2016a, s. 215). Bu durum, Osmanlı medeniyetinin gelişiminde, Bizans'a halef olan bir imparatorluk oluşum döneminin varlığını açıkça ortaya koymaktadır (İnalcık, 2016d, s. 251).

Bizans'tan devralınan imparatorluk mirası, Fatih Sultan Mehmed'in şahsında Batı sanatı ve figüratif resme yönelik bu alışılmışın dışındaki ilgisiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Hümanizme ve Batı'ya olan açıklığıyla bilinen Fatih, Venedikli ressam Gentile Bellini'yi İstanbul'a davet ederek kendi portresini yaptırmış; ve Yeni Saray (Topkapı Sarayı) duvarlarına da İtalyan saraylarındakine benzer freskler yaptırmıştır (İnalcık, 2010a, s. 195; İnalcık, 2013, s. 300; İnalcık, 2016d, s. 75).

18. yüzyılda Barok üslubun mimari ve dekorasyona girmesiyle Levnî gibi minyatür ustaları etkilenmiş; Topkapı Sarayı'ndaki III. Ahmed'in 'yemiş odası' ve III. Selim'in dairesindeki barok süslemeler, Osmanlı'nın bu yeni geleneğine uyum sağlamıştır. Ortaylı, III. Selim'in dairesindeki oymalar, duvar süslemeleri ve eşyalar için her ne kadar "rüküşlük yarışında" yorumunu getirse de yeni bir geleneğin ilk zamanlarında böylesi bir durumun kaçınılmaz olduğunu da ifade etmiştir; ayrıca dönemin en bilinen Osmanlı baroku örneği olarak da Nuruosmaniye Camii'ni işaret etmiştir (Ortaylı, 1986, ss. 120-127).

Şehrin fiziki dokusunun dönüşümünde de benzer bir yaklaşım görülür. Fatih, kendi adına inşa ettirdiği cami, medreseler, bir imâret (misafirhane ve aşevi), bir tabhane (kış misafirhanesi), darüşşifa, sıbyan mektebi ve bir kütüphaneden oluşan külliyesi ile

Bizans'tan devralınan şehir yapısına yeni bir Osmanlı-İslami kimlik kazandırmıştır (İnalcık, 2019b, s. 128). Bu dönüşüm topyekün bir yıkım anlamına gelmiyordu. Fethe kadar, yeryüzündeki bilinen en ışıltılı ve en büyük mabet konumundaki Ayasofya, fethin sembolü konumundadır ve camiye çevrilmiştir. Ancak "insanlık mirasına duyulan Osmanlı saygısı"nın bir gereği olarak ana yapısı ve ismi değiştirilmemiştir (Ortaylı, 2008, s. 23). Benzer şekilde, Vefa'daki "Kilise Camii" gibi dönüştürülen yapılarda Bizans mozaiklerinin kısmen de olsa görülebilmesi, eski kültürel dokunuşların tamamen yok edilmediğini göstermektedir (Ortaylı, 2024, s. 78).

Son olarak, imparatorluk ihtişamının sergilenmesi yalnızca padişaha özgü bir durum değildi. Hanedanın diğer güçlü üyeleri de bu sembolik devamlılığın bir parçası olmuştu. Örneğin Valide Sultan, halkın önüne, statüsüne uygun tören ve maiyetle çıkar; onun çeşitli saltanat ikametgahları, has bahçeler ve kentteki büyük camiler arasındaki yaptığı geçişler ise alaylara dönüştürdü (Peirce, 2012, s. 264).

4.3.3.2. Yönetim Sistemi

Osmanlı Devleti'nin Bizans mirasını devralışı, yalnızca imparatorluk ideolojisi ve sanatsal alanda değil, devletin temelini oluşturan idari, askeri ve hukuki yapılarda da kendini göstermiştir. Osmanlı Devleti, daha kuruluş aşamasından itibaren Sasani, Abbasi ve Bizans gibi köklü medeniyetlerin yönetim geleneklerini benimsemiş; idari ve ilmi kadrolarını ise büyük ölçüde Selçuklu bürokratları, uleması ve fukahasıyla şekillendirmiştir (Ortaylı, 2010, s. 117).

Özellikle memuriyet hiyerarşisi, saray teşrifatı ve hükümdar unvanlarında (titülâtür) ve yaşam tarzında kendini gösteren eski İran yönetim kültürü, nasihatname gibi eserlerle sonraki devletlerin siyasal ideolojisinde temel oluşturmuştur. Nizamülmülk'ün kaleme aldığı Siyasetname eserinde de bu izleri görmek mümkündür. Nitekim bu köklü gelenek Abbasi, Bizans ve Selçuklu sistemleri üzerinden süzülerek Osmanlı siyasal ideolojisine kadar ulaşmıştır (Ortaylı, 2010, s. 29).

Bu kurumsal mirasın en somut örnekleri ise devletin idari yapısında ve askeri teşkilatında görülmektedir. Örneğin, köle ve esirlerin özel bir eğitime tabi tutularak ordu ve devlet yönetiminde görevlendirilmesi esasına dayanan kul sistemi, kökenleri Sasani, Roma, Bizans ve Abbasi devletlerine uzanan kadim bir uygulamadır ve Osmanlılara Anadolu Selçukluları kanalıyla geçmiştir (Ünal, 1997, ss. 20-21). Benzer şekilde, Osmanlı toprak

sisteminin belkemiğini oluşturan tımar sistemi de yalnızca Osmanlılara özgü bir yapı değildir. Kökeni Batı Asya-İran toplumlarına, Selçuklulardaki ikta sistemine ve Bizans'taki pronioia sistemine dayanmaktadır (Pamuk, 1990, ss. 39-40). Hatta Osmanlıların kullandığı "timar" (bakım) teriminin, Bizans'taki "pronija" (bakım) kelimesinin birebir Türkçe çevirisi olması, bu devamlılığın en net kanıtlarındandır (İnalcık, 2016a, s. 272). Askeri teşkilatlanmada ise yaya ocaklarının, Bizans İmparatorluğu'ndaki stratiot adı verilen köylü askerler model alınarak düzenlendiği öne sürülmektedir (İnalcık, 2016a, s. 338).

Hukuki alanda ise Osmanlı kanunnâmeleri, İslam hukuku ile Roma-Bizans mirasından gelen yerel âdetlerin bir karması olarak ortaya çıkmıştır (Barkan, 1943, akt. İnalcık, 2022c, s. 130). Osmanlılar, fethettikleri topraklardaki halkın alışkın olduğu ve devlet gelirlerini garanti altına alan yüzyıllarca denenmiş Bizans kanun ve kurumlarını toptan değiştirmek için bir neden görmemiş, birçoğunu devralarak kendi sistemlerine entegre etmişlerdir (İnalcık, 2022c, s. 130). Kırsal sosyo-ekonomik yapının temel birimi olan çift-hane sistemi, köylü aile emeğine ve bir çift öküz-saban teknolojisine dayanan yapısıyla, Roma'daki "colon", Galya'daki "mansus" ve Bizans'taki "zeugarion" gibi küçük köylü işletmelerinin tarihsel bir devamı niteliğindedir (İnalcık, 2022b, ss. 186-187). Nitekim Roma ve Bizans'ta olduğu gibi Osmanlı'da da köylü, defterlere kaydedilerek resmi bir "fiskal" statü kazanmaktaydı (İnalcık, 2009a, s. 253).

Osmanlı yönetimi, devraldığı bu mirası yalnızca sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda köylü lehine önemli reformlar da gerçekleştirmiştir. Özellikle Bizans'ın son dönemlerinde feodalleşme sonucu artan ve köylü üzerinde ağır bir yük oluşturan angaryaların (zorunlu çalışma) birçoğu kaldırılarak nakdi vergiye çevrilmiş, bu da daha gelişmiş bir vergi sistemi meydana getirmiştir. Bu uygulama, köylüler için adeta bir devrim niteliği taşımıştır (İnalcık, 2016c, s. 75). Bununla birlikte, Balkanlar'da "paroikoi" ve "meropsi" gibi isimlerle bilinen bağımlı köylü kitleleri, Osmanlı idaresi altında raiyyet statüsüyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Osmanlılar, yerel kurumları kendi yönetim ilkelerine göre şekillendirmiş, fakat genellikle yerinde bırakmışlardır (İnalcık, 2022c, s. 33).

4.3.4. Diğer Meşruiyet Kaynakları

Osmanlı hanedanının meşruiyetini ve bekasını sürdürme stratejileri arasında, padişahın evlilik ve ailevi ilişkileri de önemli bir yer tutar. Bu bağlamda, tek, yasal ve ayrıcalıklı bir eş yerine çok cariyeli sistemin ısrarla sürdürülmesinin ardında köklü ve güçlü gerekçeler

bulunmaktaydı. Bunlardan ilki, yüksek bebek ve çocuk ölüm oranlarının yanı sıra hastalık ve savaş gibi sürekli tehlikelerin olduğu bir ortamda, hanedanın geleceğini tek bir kadının doğurganlığına bağlamanın riskli görülmesiydi. Diğer ve daha ideolojik olan gerekçe ise, hükümdarın mutlak özerkliğini koruma prensibiydi. Önceki İslam hanedanlarından miras kalan bu geleneğe göre, güçlü bir hükümdarın kendisini yasal bir evlilik bağının veya herhangi bir sorumluluk yükleyici ilişkinin kısıtlamalarından uzak tutması uygun görülüyordu. Nitekim Osmanlıların önceki dönemlerde hanedanlar arası evlilik politikasından vazgeçmesinin ardındaki temel güdü de buydu (Peirce, 2012, s. 153).

Sultan Süleyman'ın Hürrem ile evliliği, bu yerleşik geleneğin çiğnenmesi açısından paradoksal bir örnek teşkil eder. Sultan, sahip olduğu mutlak yetki sayesinde gelenekleri yıkabilmiş, ancak bu eylemiyle aynı anda tebaasının gözünde kendi özerkliğini de sınırlandırmıştır. Hürrem'e karşı oluşan ve uzun yıllar süren olumsuz kamuoyunun temelinde de halkın, padişahın onun tarafından "uygunsuz ve doğal olmayan" bir tahakküm altına girdiğine yönelik yaygın inancı yatmaktaydı (Peirce, 2012, s. 153).

4.4. Hanedan Üyelerinin Devlet Yönetimindeki Roller

Osmanlı devlet yapısında hanedan üyelerinin rolleri, dönemin siyasi koşullarına ve veraset sistemindeki değişimlere bağlı olarak dinamik bir yapı sergilemiştir. Padişahın mutlak otoritesinin merkezde olduğu bu yönetim sisteminde, hanedanın diğer mensupları da farklı düzeylerde ve biçimlerde iktidar mekanizmalarına dahil olmuşlardır (İnalcık, 2022a, s. 260; Uluçay, 2001, s. 12).

4.4.1. Padişah: Mâlikü'l-Mülk

Osmanlı Devleti'nde siyasal iktidarın odağı olarak konumlanan hanedan, sultan, devlet ve bürokrasi; örf ve İslam hukuku çerçevesinde siyasal meşruiyetini temellendirmiştir. Padişahın meşruiyeti öncelikle Osmanlı Hanedanının bir üyesi olması üzerinden sağlanmış ve iktidarı baştan bir hak olarak belirlenmiştir (Altuntaş Duman, 2023, ss. 665-683).

Osmanlı devlet yönetim sistemi, saltanatın tartışılmaz otoritesinin karar birliğine ve dokunulmazlığına dayanmaktadır. Padişah mâlikü'l-mülk olarak ülkenin ve devletin tek sahibi konumundadır. İnalcık'a göre bu prensibin korunduğu süre boyunca devlet düzeni kargaşadan muhafaza edilmiş olmaktadır (İnalcık, 2022a, s. 43).

Türk-Oğuz siyasal geleneğinde, “ülüş” ilkesi ile hanedanın tüm erkek üyelerine (kardeşler ve oğullar dâhil) tahta çıkma ve yönetme hakkı tanınmıştır (İnalcık, 1959, ss. 70-71; Altuntaş Duman, 2023, s. 670). Öte yandan, iktidarın hanedan içinden kime geçeceğini belirleyen bağlayıcı bir kural veya gelenek bulunmuyordu. Bu durum, egemenliğin Tanrı'nın takdiriyle verildiği inancına dayanıyor ve bu nedenle saltanat verasetini düzenleyen bir yasanın hazırlanması, Tanrı'nın iradesine müdahale olarak görülüyordu. Esas ilke, tahtın ilahi takdire açık bırakılmasıydı. Hanedan üyelerinden birinin, ordunun, kurultayın ve yöneticilerin desteğini alarak merkezi yönetimi, hazineyi ve başkenti ele geçirmesi, onun meşruiyet kazanması için yeterli sayılıyordu. Böylece güçlü ve yetenekli olanın başa geçmesini sağlayan bu sistemin, savaşçı bir toplumda bir çeşit liyakat esasına dayalı olarak meşrulaştırıldığı görülmektedir (İnalcık, 1959, s. 73; İnalcık, 2016d, s. 264; Altuntaş Duman, 2023, s. 670).

Ayrıca, Türkler arasında saltanat verasetini düzenleyen bir kanunun bulunmaması ve egemenlik hakkının yalnızca Tanrı'nın takdiriyle verildiğine dair inanç, Türk devletlerinin zayıflamasına ve parçalanmasına yol açan en temel nedenlerden biri olarak görülmüştür (İnalcık, 2016d, s. 264).

Cihanşümül egemenliği simgeleyen kağan (ka'an, kagan, hakan) unvanı, ancak Tanrı tarafından gönderildiğine inanılan soydan gelenlerce taşınabilirdi. Hakanlar çıkaran bütün Türk ve Moğol hanedanları da kendilerini böyle bir soya dayandırmış ve şecerelerini haklı ya da haksız biçimde ortak bir ataya bağlamışlardır (İnalcık, 1959, s. 75).

Orta Asya menşeli bu Tanrısal iktidara sahip hükümdar anlayışı Osmanlı'da özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde güç kazanmış, kanunlara geçirilerek yasal bir zemine oturtulmuştur. Padişahların mutlak otoritesini simgeleyen bir yapıya dönüşen bu hükümdarlık sembolü, Fatih tarafından kendisinden sonraki padişahlara devredilmiştir. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman ise bu anlayışı ciddi manada benimsemişlerdir. Yavuz ve Kanuni'nin padişahlık dönemlerinde iktidarını Tanrı'dan alan bir hükümdarlık anlayışı söz konusudur ve hiç kimse Tanrı tarafından verildiği kabul edilen bu gücün (iktidarın, hükümdarın) karşısında duramamaktadır. Orta Asya Türk devletlerinden miras sayılabilecek bu anlayış, esasında Türklerin İslamiyet'e, İslam kültürüne kazandırdıkları yeni bir devlet anlayışı olarak kabul edilmektedir (İnalcık, 2015d, ss. 205-206). Osmanlı hanedanının altı asırlık seyrini bir bütün olarak görebilmek için, padişahların kronolojik listesi Görsel 4.1.'de sunulmuştur.



Görsel 4.1. Osmanlı Padişahları 1299 – 1922 (Kaynak: Türk Tarih Kurumu, t.y.a ve çeşitli görsel arşivlerden yararlanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır.)

4.4.2. Şehzadeler: Tahtın Varisleri

Osmanlı klasik döneminde, tahtın varisleri olan şehzadelerin, devlet idaresini uygulamalı bir şekilde öğrenmeleri için "sancağa çıkma" adı verilen bir sistem benimsenmişti. "Çelebi Sultan Sancağı" olarak da anılan bu vilayetler, genç şehzadelerin yönetici olarak gönderildiği birer tecrübe sahasıydı (Göyünç, 1999, akt. Dinler, 2022, s. 39). Bu sancaklarda, kendilerine tahsis edilen ve veziriazamınkine denk has gelirleri ve bağlı askeri birlikleriyle adeta küçük birer hükümdar gibi hareket ederlerdi. Yanlarında bulunan ve padişaha karşı sorumlu olan tecrübeli devlet adamı "lala"nın denetiminde, kendi divanlarında (şehzade divânı) halkın davalarına bakarak yönetsel tecrübe kazanırlardı (Ünal, 1997, s. 14).

Sancak sisteminin terk edilmesiyle birlikte ise şehzadelerin eğitimi ve yaşamı için, eski Türk geleneğine ters düşen "kafes" adı verilen bir sistem şekillenmiştir. Haremde, kafes adı verilen özel bölmelere yerleştirilen şehzadelerin buradan ayrılması ve çocuk sahibi olması yasaktı. Şehzadeler, burada, sürekli idam korkusu ile yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu durum sebebiyle de şehzadelerin çoğunda ruhsal bozukluklar meydana gelmiştir. Bunun en büyük örneklerinden biri ise II. Süleyman'dır (İnalcık, 2003, s. 66). Tahta çıkmak üzere çağrılan II. Süleyman'ın, kendisini almak için gelen saray görevlilerine, "Ölüm fermanım çıkmışsa söyleyin. Namazımı kılayım da aldığınız buyruğu öyle yerine getirin. Çocukluğumdan beri, kırk yıl hapislik çektim. Hemen ölmek, her gün biraz ölmekten yeğdir. Tek bir nefes için ne korkulara katlanıyoruz!" diyerek ağladığı ve kafesten güçlükle götürülerek tahta oturtulduğu kaydedilmektedir (Silâhdâr Fındıklılı Mehmet Ağa, akt. İnalcık, 2003, s. 66).

4.4.2.1. Primus Inter Pares: Hanedan Üyelerinin Güç Paylaşımı

Osmanlı veraset sisteminin evriminde, hanedanın ortak mülkü olduğu ve iktidarın "eşitler arasında birinci" (primus inter pares) sayılan üyelerce paylaşılabilirdiği eski Türk hâkimiyet anlayışından, padişahın mutlak ve bölünmez egemenliğine evrilmesi, hükümdarın konumunu ve meşruiyet kaynaklarını da temelden dönüştürmüştür. Patrimonyal devlet anlayışında ülke ve tebaanın hanedan kurucusunun mirası gibi algılandığı erken dönemlerden sonra, özellikle 15. yüzyıldan itibaren merkeziyetçi bir yapı yerleşmiştir (İnalcık, 2009a, ss. 217-218; İnalcık, 2022a, s. 84; Ortaylı, 2010, ss. 169-170).

Bu yeni yapıda padişah, bin yıllık Ortadoğu geleneğini takiben mâlikü'l-mülk, yani ülkenin ve devletin tek sahibi olarak kabul edilmiştir (İnalcık, 2022a, s. 84). Osmanlı devlet düzeni, Batı'daki feodal toplumlarda görülen egemenliğin parçalanması durumunun aksine, iktidarı sınırlandırabilecek aristokratik veya sermaye sahibi sınıfların bulunmadığı, merkeziyetçi bir karakter taşımaktaydı (Akad vd., 2020, s. 370; Pamuk, 1990, s. 46). Bu sistemde yasama, yürütme ve yargı erkleri, mutlak egemen olan hükümdarın şahsında toplanmıştır (Seyitdanlıoğlu, 2006, s. 256).

Ancak bu mutlak otorite, keyfi bir yönetim anlamına gelmiyordu. Padişahın en başta gelen görevi, şeriatın uygulanması ve korunmasıydı. Bunun yanı sıra, devletin birliğinin ve tebaanın can ve mal güvenliğinin sağlanmasından da bizzat sorumluydu (Ünal, 1997, s. 11). Bu meşruiyet zemininin en dikkat çekici yönü ise Osmanoğulları ailesine atfedilen "kutsallık" idi. İmparatorluk tarihi boyunca sayısız isyan ve padişahın tahttan indirilmesi (hal') vakası yaşanmasına rağmen, hiçbir güç odağı hanedanın yerine geçmeyi düşünmemiştir. Türk hâkimiyet telakkisiyle asırlar içinde yerleşen bu kanaat, hâkimiyetin yalnızca Osmanoğulları'na ait olduğu inancını kökleştirmiştir (Ortaylı, 2010, s. 174). Halifelik Osmanlı İmparatorluğu'na devredilmesi de bu dünyevi egemenliğe güçlü bir dinsel meşruiyet katmanı eklemiştir (Akad vd., 2020, s. 73).

4.4.2.2. Kardeş Katli ve Taht Kavgaları: Yönetimdeki Kontrol Arayışları

Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetimin merkezileştirilmesi arayışının temelinde, eski Türk devlet geleneğinden miras kalan ve egemenliğin yalnızca Tanrı tarafından bahşedildiği (kut inancı) anlayışı nedeniyle, bir saltanat veraset kanunu düzenlenmemiştir. "Devlet kuşu"nun hangi şehzadenin başına konacağı, yani kimin tahta geçeceği, ilahi iradeye bırakılmış bir mücadele alanıydı (İnalcık, 2022a, s. 165). Bu durum, padişahın tüm erkek evlatlarını taht üzerinde eşit hak sahibi kılıyor, bu da kaçınılmaz olarak taht mücadelelerine yol açıyordu (İnalcık, 2022a, ss. 165-166; İnalcık, 2010a, s. 122).

"Açık taht mücadelesi" olarak adlandırılabilir bu sistem, yalnızca hanedan için değil, toplumun bütünü için de son derece yıpratıcıydı. Sürekli iç kargaşa hali, dış düşmanlara devletin iç işlerine karışma ve bu durumdan yararlanma olanağı vererek imparatorluğun güvenliğini doğrudan tehdit ediyordu (Peirce, 2012, ss. 32-33). Bu koşullar altında, devletin bekasını sağlamak amacıyla daha merkeziyetçi ve mutlakiyetçi bir çözüme gidilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Tahtta tek bir hükümdar olması gerektiği fikri

yerleştikçe (Ortaylı, 2017, ss. 214-215), potansiyel rakiplerin ortadan kaldırılması, yani kardeş katli, devletin birliğini korumak için başvurulan kurumsal bir yönteme dönüşmüştür. Başarısız olan hanedan üyelerinin, kutsal kanlarının akıtılmaması için "kendi yayının kirişiyle boğularak" idam edilmesi gibi uygulamalar, bu sürecin ne denli köklü ve acımasız bir gelenek olduğunu göstermektedir (Ünal, 1997, s. 6).

Bu soruna karşı bulunan çözümlerin ilk önemli adımı, I. Murad'ın Kosova zaferinin ardından şehit düşmesi üzerine atılmıştır. Devlet adamlarının kararıyla Yıldırım Bayezid'in tahta geçmesi ve olası bir isyanı önlemek amacıyla kardeşi Yakup'un öldürülmesi, potansiyel bir tehdit olarak görülen şehzadenin, henüz bir isyana kalkışmadan dahi ortadan kaldırılabileceği bir uygulamanın başlangıcı olmuştur (Ünal, 1997, s. 6).

Bu potansiyel iktidar ortaklığı sorununa karşı bulunan radikal çözüm ise, 1451'de tahta oturur oturmaz henüz memede olan kardeşi Ahmed'i boğduran Fatih Sultan Mehmed'in kanunnamesiyle yeni bir boyut kazandı. Tahta çıkan padişahın, "nizâm-ı âlem" (dünya düzeni) için kardeşlerini katletmesinin caiz görülmesi, taht mücadelelerini sonlandırmayı amaçlayan radikal bir çözümdü (İnalcık, 2010a, s. 191). Fatih'in babası II. Murad da tahtını güven altında tutmak için iki küçük kardeşinin gözlerini kör ettirmişti. Körlük, İslam ve Bizans Geleneğine göre hükümdarlığı engelleyici bir durumdu (Peirce, 2012, s. 60).

Kardeş katli geleneğinin en bilinen ve tartışmalı örneklerinden biri, Kanuni Sultan Süleyman'ın, Konya Ereğlisi'nde otağına davet ettiği büyük oğlu Şehzade Mustafa'yı boğdurarak katletmesidir (Uluçay, 2001, ss. 30-31). Şehzade, babasına karşı bir isyan planlamakla suçlanmış olsa da, bu ihaneti işlediğine veya işlemediğine dair kesin bir kanıt ortaya konulamamıştır (Peirce, 2012, s. 76). Ancak dönemin kamuoyu ve sonraki tarihçiler, bu olayın ardında Hürrem Sultan ile damadı Sadrazam Rüstem Paşa'nın, Hürrem'in kendi oğullarından birine taht yolunu açma amaçlı komplosunun yattığına inanmaktaydı (Eroğlu, 2003, s. 34; Peirce, 2012, ss. 116-117). Nitekim bu hadise, Hezâr fen gibi bazı tarihçiler tarafından Osmanlı Devleti'nde çöküşün başlangıcı ve kargaşa döneminin habercisi olarak yorumlanmıştır (akt. İnalcık, 2015a, s. 157).

Fatih'ten sonra da bu uygulama devam etmiştir. III. Murat, tahta çıktığında ilk olarak beş kardeşini boğdurtmuş ve Osmanlı'daki kardeş katli geleneğini sürdürmüştür. Kendisinden

sonra tahta oturan III. Mehmet ise on dokuz kardeşini öldürterek bu uygulamayı en sert biçimde devam ettirmiştir (İnalcık, 2003, s. 66).

Ancak bu acımasız geleneğin terk edilmesindeki en önemli kırılma noktalarından biri, III. Mehmed'in tahta çıktığında çok sayıdaki kardeşini acımasızca katletmesinin halk nezdinde sebep olduğu büyük tepki olmuştur (İnalcık, 2022a, ss. 85-86). Nitekim ondan sonra tahta çıkan I. Ahmed, hem bu toplumsal tepkinin etkisiyle hem de devlet adamlarının ricalarıyla, "hastalıklı olan" kardeşi Mustafa'yı öldürtmemiştir (İnalcık, 2003, ss. 66-67; İnalcık, 2022a, ss. 85-86). Bu kararda, I. Ahmed'in o sırada başka bir erkek evladının olmaması ve Mustafa'nın katlinin hanedanın sonu anlamına geleceği endişesi de belirleyici bir rol oynamıştır (İnalcık, 2022a, s. 85). I. Ahmed'in vefatıyla oğullarının henüz küçük yaşta olması sebebiyle tahtın kardeşi Mustafa'ya geçmesi, veraset sisteminde fiilen ekberiyet (senioratus) usulünün başladığı an olmuş ve böylece kardeş katli kuralı uygulamadan kalkmıştır (İnalcık, 2022a, ss. 86-225).

4.4.2.3. Evladı Ekber Sistemi ve Taht Mirası

Kardeş katli uygulaması, taht kavgalarını sonlandırmış olsa da hanedanın geleceği için birtakım riskler barındırıyordu. Bu nedenle I. Ahmed döneminden itibaren veraset sisteminde yeni bir değişim olan ekberiyet sistemine geçiş yaşanmıştır (Ortaylı, 2017, s. 215). Hanedanın en yaşlı erkek üyesinin tahta geçmesi esasına dayanan bu sisteme geçişin ilk işaretleri, II. Selim ve III. Murad devirlerinde yalnızca en büyük şehzadenin ön plana çıkarılmasıyla görülmüştür (Peirce, 2012, s. 133).

Ekberiyet, bir dizi pratik nedenden ötürü olgunlaşan imparatorluk yapısına daha uygundu. Sürekli fetih peşinde koşan bir "kahraman gazi" hükümdar modelinden, yerleşik bir "saray sultanı" modeline geçilen yayılmacılık sonrası dönemde, taht için savaşmaktan daha istikrarlı bir çözüm sunuyordu. Bu sistemin otomatik işleyen kuralları, askeri zaferin meşruiyetin tek kaynağı olmadığı yeni koşullarda siyasi sadakati istikrarlı kılmaya ve yönetime gelmek için gerekli nitelikleri belirlemeye yardımcı olmuştur (Peirce, 2012, s. 32).

Ne var ki, hanedan içi kanlı mücadeleleri önleyen bu sistem, uzun vadede padişahın otoritesinin zayıflamasına yol açmıştır. Sancak tecrübesinden ve yönetim pratiğinden yoksun bir şekilde sarayda (kafes) yetişen padişahların iktidara gelmesiyle oluşan otorite boşluğunu, Kapıkulu ocakları doldurmuştur (İnalcık, 2022a, s. 3). 17. yüzyıldan itibaren

yeniçeriler, yalnızca sultanları kontrol eden değil, aynı zamanda II. Osman örneğinde olduğu gibi onları tahttan indirip katleden bir güç odağı haline gelmiştir (İnalcık, 2003, s. 91; İnalcık, 2009a, s. 215; İnalcık, 2015d, s. 216; İnalcık, 2022a, s. 86). Yeniçeriler, II. Osman'ı katlettikten sonra I. Mustafa'yı tekrar tahta çıkarmış, ancak onun devleti yönetemediğini görünce, kendileri yeni iktidar merkezi haline gelmişlerdir (İnalcık, 2003, s. 67; İnalcık, 2015d, s. 221; İnalcık, 2022a, ss. 86-225). Bu durum, 16. yüzyılın sonlarından itibaren klasik Osmanlı idare sisteminin temelinden değiştiği ve bozulduğu bir dönemin başlangıcı olarak görülmektedir. Padişah otoritesindeki bu zayıflama, tımar sistemi gibi devletin ana kurumlarının şahsi çıkarlar için kullanılmasına ve yaygın bir yozlaşmaya neden olmuştur (İnalcık, 2015d, s. 233).

4.4.3. Hanedan Kadınları: Saraydaki İktidar Ortakları

Hanedan üyelerinin rolleri incelenirken, hanedan kadınlarının devlet yönetimi ve meşruiyet algısındaki yeri kritik bir öneme sahiptir. Onların gücü, tıpkı erkekler gibi, aile içi dinamikler ve siyasi konjonktür bağlamında şekillenmiş (Peirce, 2012, s. xiii) ve özellikle padişahların küçük yaşta veya zayıf karakterli olduğu dönemlerde belirginleşmiştir (İnalcık, 2015d, s. 216).

4.4.3.1. Valide Sultan: Padişahın Annesi

Osmanlı hanedanında padişahın annesi olan Valide Sultan'ın konumu, özellikle 16. yüzyılın sonlarından itibaren, devlet yönetiminde benzersiz bir güce ve role sahip olmuştur. Bir Haseki Sultan'ın Valide Sultan'a dönüşümü, oğlunun tahta çıkmasıyla başlardı. Padişah olan oğulları, kocaları ve efendileri ölen ya da tahttan indirilen hanedan kadınlarının yaşadığı Eski Saray'dan, büyük bir tören alayı (Valide Alayı) ile Topkapı Sarayı'na taşınması, onun yeni ve güçlü statüsünün ilk ilanıydı. Bu unvan, III. Murad döneminde resmi bir kimlik kazanarak, Valide Sultan'ı imparatorluğun en yüce görevlileri arasına dâhil etmiştir. Bu resmiyet, onun rolünün padişahinkine tabi olmadığını ve otoritesinin meşruiyetinin devlet tarafından tanındığını simgeliyordu (Ortaylı, 1986, ss. 45-46; Peirce, 2012, s. 261; Uzunçarşılı, 1984, s. 154).

Halil İnalcık, valide sultanın devlet yönetimindeki etkinliğinin, özellikle "Kadınlar Saltanatı" olarak anılan ve art arda çocuk veya zihinsel olarak zayıf padişahların tahta çıktığı dönemde zirveye ulaşmış olduğuna işaret eder. Bu dönemlerde valide sultan, teoride egemenliğin sahibi olan çocuk padişah adına hareket eden bir konumuna yükselmiştir.

İnalcık'ın ifadesiyle, “çocuk da olsa sultan sultandır” ve yüksek iktidarı temsil eden yine çocuk hükümdardır. Burada hükümdar yerine geçmeyen valide sultan, ancak temsili bir görev üstlenmeye başlamıştır. Kösem Sultan'ın, oğlu adına divandan gelen telhisleri (resmi özetler) alması bu durumun en somut örneklerindendir. Valide, padişaha "arslanım" gibi ifadelerle hitap ederken, aslında onun hükümdarlığına ortak oluyordu (İnalcık, 2015d, s. 216). Onun, bu gücünü etkili kullanabilmesi ise genellikle daha önce haseki sultan olarak siyasi tecrübe kazanılmış olmasına bağlıydı; zamanında haseki olmamış bir annenin, aniden yükseldiği bu mevkide otorite kurması oldukça zordu (Peirce, 2012, s. 155).

Valide sultan, devletin idari mekanizmalarına dolaylı yoldan müdahale edebilme gücüne sahipti. Kendi adına görev yapan ve "valide kethüdası" olarak bilinen, haremın saray dışındaki işlerini gören erkek görevli aracılığıyla isteklerini sadrazama bildirerek hükümet işlerine karışabiliyordu (Uluçay, 2001, s. 11). Turhan Sultan'ın Anadolu'daki isyanları bastırması için İpşir Paşa'yı sadrazamlığa çağırması siyasi iktidarda belirleyici bir aktör olarak üstlenilen rolün örneklerindendir (İnalcık, 2015d, s. 225). Ayrıca Turhan Sultan'ın, sekiz yaşındaki oğlu sultan IV. Medmed'in huzurunda yapılan bir toplantıya perde arkasından katılarak tartışmalara yön verdiği bilinmektedir (Peirce, 2012, ss. 350-351). Bu dönemde valide sultan, gerçek otoriteyi üstlenmiş ve imparatorluğun diğer güç odağı olan yeniçerilerle iş birliği yapmak mecburiyetinde kalmıştır (İnalcık, 2022a, s. 4). Hatta bir paşanın idamı için Valide Turhan Sultan'a tezkire gönderilmesi (İnalcık, 2022a, s. 293) veya Turhan Sultan'ın Köprülü Mehmet Paşa'yı sadrazam olarak ataması (Peirce, 2012, s. 353), siyasi meşruiyetinin ne denli merkezî olduğunu göstermektedir.

Mali konularda da zaman zaman valide sultana başvurulduğu görülmektedir. Muazzam servetlere sahip olan valide sultandan, devletin bunalım zamanlarında hazineye destek olması beklenirdi. Kösem Sultan'ın, ordunun maaşlarını ödemek ve sefer levazımâtını karşılamak için sadrazamın para talebine bizzat cevap vererek çözüm aradığı yazışmalarla sabitken, benzer şekilde, Turhan Sultan'ın da maaşların ödenmesi için yapılan ricaya cevap vererek çözüm aradığı görülmektedir (Peirce, 2012, ss. 292-345).

Bu hususta dikkat çeken bir başka hadise ise donanma kıyafetleri için gerekli olan paranın temin edilememesidir. Bu konunun üzerine giden Turhan Sultan'ın, donanma harcamaları için ayrılmış devlet topraklarının kayıtlarını isteyerek "her şeyi teferruatıyla bilmeliyim" demesi, onun mali denetimdeki titizliğini ve yetkisini ortaya koyar (Peirce, 2012, s. 350).

Valide sultanın hanedan içindeki rolü, saray duvarlarının dışına taşarak kamusal ve diplomatik bir nitelik de kazanırdı. Padişah, sefere çıkarken validesinin elini öper ve onun hayır duasını alırdı (Ortaylı, 2008, s. 170). Halkın karşısına çıktığında ise valide sultan, yalnızca hanedanın ihtişamını değil, İslami hükümlerliliğin en büyük özelliğı olan adaleti de temsil edebilirdi. Dış politikada da söz sahibi olabiliyordu; Nurbanu Sultan'ın, Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa'ya bir mesaj göndererek Venedik'e savaş açılmasını engellemesi, onun devletin çıkarlarını gözetten stratejik bir aktör olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu çok yönlü rolüyle valide sultan, yalnızca padişahın annesi değil, aynı zamanda Osmanlı yönetim sisteminin kilit bir parçası ve saltanat ortağı haline gelmiştir (Peirce, 2012, ss. 261, 271, 308).

4.4.3.2. Haseki Sultan: Padişahın Gözdesi-Eşi

Osmanlı hanedanında padişahın eşi veya gözdesi olan kadının rolü, zamanla siyasi ve idari bir güç odağına dönüşmüştür. Erken dönemlerde Osmanlı padişahları, komşu Türk beyliklerinden veya yabancı hanedanlardan soylu kadınlarla siyasi evlilikler yapmaktaydı. Ancak bu soylu eşler, kamusal alanda oldukça sınırlı bir role sahipti ve genellikle dini veya sosyal amaçlı büyük vakıf eserleri (cami, imaret vb.) inşa etme ayrıcalığından yoksundu. Bu durum, onların hanedan içindeki ikinci sınıf statülerine işaret etmekteydi. Buna karşılık, padişaha erkek evlat veren cariyelerin (şehzade annelerinin) statüsü, oğullarının varlığıyla doğru orantılı olarak artmaktaydı. Şehzade anneleri, oğulları adına vakıflar kurarak kamusal alanda görünürlük kazanıyor ve hanedanın devamlılığındaki kilit rolleriyle itibar sahibi oluyorlardı (Peirce, 2012, ss. 54-56).

Bu yapıyı temelden değiştiren ve haseki sultan kurumunu devlet hiyerarşisinde önemli bir mevki haline getiren, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Hürrem Sultan olmuştur. Padişahların cariyelerle nikâhlanma geleneğinin yerleşmesiyle birlikte haseki sultan, padişahın gözdesi olmanın ötesinde, resmi bir statü ve siyasi bir güç kazanmıştır (Ortaylı, 2010, s. 203). Hürrem Sultan'ın şahsında ortaya çıkan hasekilik kurumu, sonrasında valide sultanlık makamının sahip olacağı hakların ve gücün birçoğunun temelini atmış ve bu yeni statünün kurumsallaşmasını sağlamıştır (Peirce, 2012, s. 155). Bu dönemden sonra haseki sultan olmak, bir kadının ulaşabileceğı en yüksek mertebelerden biri haline gelmiştir.

Haseki sultanın devlet yönetimindeki en temel rolü, kendi oğlunun tahta çıkmasını sağlamaktı. Bu, basit bir iktidar hırsından öte hem oğlu hem de kendisi için bir hayatta

kalma mücadelesi idi. Başarısızlık durumunda oğlunu kardeş katli geleneği uyarınca ölüm, kendisini ise eski başkent Bursa'da bir sürgün hayatı bekliyordu. Bu sebeple haseki, elindeki tüm kaynakları bu amaç uğruna kullanırdı. Bu kaynaklar arasında maddi serveti, saraydaki statüsü, padişaha olan yakınlığı sayesinde edindiği politik deneyim ve kendisine bağlı hizmetkârlardan oluşan ağı bulunmaktaydı (Peirce, 2012, ss. 66, 155). Hürrem Sultan'ın, Şehzade Mustafa'yı destekleyen Sadrazam İbrahim Paşa'ya karşı yürüttüğü mücadele, bir hasekinin devletin en tepesindeki güç dengelerini nasıl etkileyebileceğinin ve kendi oğlunun yolunu açmak için en güçlü vezirleri dahi bertaraf etmeyi hedefleyebileceğinin en somut kanıtıdır (Uluçay, 2001, ss. 27-92).

Bir haseki sultanın nihai kaderi, kocasının ölümünden sonra belirlenirdi. Eğer kendi oğlu tahta çıkarsa, kendisi de valide alayı ile Topkapı Sarayı'na taşınarak hanedanın en güçlü kadını, yani valide sultan olurdu (Ortaylı, 2010, ss. 178-179). Kösem Sultan'ın, I. Ahmed'in ölümünden sonra Eski Saray'a çekilmesi ve yıllar sonra oğlu IV. Murad tahta çıkınca valide sultan olarak saraya dönüş yapması, bu yaşam döngüsünün tipik bir örneğidir (Ortaylı, 1986, s. 46).

4.4.3.3. Sultanlar-Hanım Sultanlar: Padişahın Kızları

Osmanlı hanedanının kadın üyeleri olan Sultanlar veya Hanım Sultanlar, doğrudan yürütme erkinin bir parçası olmasalar da özellikle evlilik politikaları ve sahip oldukları imtiyazlar aracılığıyla devlet yönetiminde önemli ve etkili roller üstlenmişlerdir. Erken dönemlerde, Germiyanoglu gibi komşu beyliklerin kızlarıyla yapılan evlilikler, çeyiz yoluyla toprak kazanımı ve siyasi ittifak kurma amacı taşıyan diplomatik bir araçtı (Âşık Paşazade, 2003, ss. 117-118). Ancak imparatorluğun merkezileşmesiyle birlikte bu politika değişmiş, padişah kızları artık yabancı hanedanlar yerine, halktan çıkan rütbe sahipleriyle veya hanedandan olmayan devşirme kökenli paşalarla evlendirilmeye başlanmıştır (Ortaylı, 2010, s. 176).

Padişah kızları, bu evliliklerde ve sosyal hayatta sıradan bir kadından çok daha üstün bir statüye sahipti. Kendilerine "iffet-penâh-i" (iffet sığınağı), "dürretü dürci's-selâtin" (sultanların incisinin incisi), "seyyidetü'l-havâtîn" (kadınların efendisi) gibi son derece saygın unvanlarla hitap edilirdi (İnalçık, 2019a, s. 356). Hukuken de önemli ayrıcalıkları vardı; "ismet hakkı" adı verilen bir hak sayesinde, kocalarından kolayca boşanma talebinde bulunabilirlerdi. Sadrazam Lütü Paşa ile Kanuni'nin kız kardeşi Şah Sultan arasındaki

boşanma, bu hakkın en üst düzeyde dahi nasıl kullanılabildiğini gösteren bir örnektir (Ortaylı, 2010, s. 176). Ayrıca, yönettikleri zengin vakıflar aracılığıyla önemli bir ekonomik güce de sahiptiler. I. Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'a temlik edilen ve daha sonra diğer sultanlar tarafından yönetilen vakıflar, büyük birer ekonomik işletme niteliğindeydi (İnalcık, 2004, s. 167). Ancak hanedanın erkek soyundan devam etmesi esas gereği, sultanların çocukları (sultanzadeler) taht üzerinde bir hak iddia edemez ve hanedan hukukuna dâhil sayılmazlardı; bu da potansiyel rakip kolların oluşmasını engellerdi (Ortaylı, 2010, s. 177; Ortaylı, 2017, s. 223).

Sultanlar, sahip oldukları bu imtiyazlı konumu zaman zaman doğrudan siyasi etkiye dönüştürebiliyorlardı. Özellikle annelerinin veya kardeşlerinin taht mücadelesinde aktif rol oynayarak, devletin en üst düzey atamalarına dahi müdahil olabiliyorlardı. Ayşe Sultan'ın, kocası İbşir Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesi için yoğun çaba harcaması, bu durumun somut bir örneğidir (İnalcık, 2022a, s. 307). Bu etkinin zirvesi ise Mihrimah Sultan'ın şahsında görülür. Annesi Hürrem Sultan'ın ölümünden sonra babası Kanuni Sultan Süleyman'ın en yakın sırdaşı ve danışmanı konumuna yükselmiş, Kanuni'nin "her meselede" fikrini aldığı bir siyasi figür haline gelmiştir. Babası üzerindeki bu nüfuzunu, kardeşi Şehzade Bayezid'in taht mücadelesini desteklemek için de kullanmıştır (Uluçay, 2001, s. 32). Bu örnekler, padişah kızlarının yalnızca sembolik bir role sahip olmayıp, hanedanın siyasi çıkarları doğrultusunda devlet mekanizmasını yönlendirebilen önemli aktörler olduğunu göstermektedir.

4.4.4. Saraydaki Yabancılar: Hanedan Damatları

Osmanlı hanedanı, iktidarını merkezde ve taşrada pekiştirmek için padişah kızlarını, yani sultanları, stratejik bir araç olarak kullanmıştır. Klasik dönemle birlikte hanedan, dışarıdan gelin almak yerine, kendi prenseslerini devletin en üst düzey yetkilileriyle evlendirme politikasına geçmiştir. Bu evlilikler yoluyla hanedana dâhil olan ve "damad-ı padişahî" unvanını alan bu kişiler, kan bağıyla hanedana ait olmasalar da, bu evlilik bağı sayesinde devlet yönetiminin en tepesine tırmanan imtiyazlı bir zümre oluşturmuşlardır (İnalcık, 2022a, s. 110; Ortaylı, 2010, s. 176; Peirce, 2012, s. 334).

Damatlar, genellikle devşirme kökenli paşalar veya halktan yetişerek yükselmiş rütbeliler arasından seçilirdi (İnalcık, 2022a, s. 110; Ortaylı, 2010, s. 176). Bir sultanla evlenmek, bu devlet adamına diğer tüm paşalar arasında seçkin bir yer kazandırırdı. Bazıları, padişahın

"musâhibi" (yakın dostu) sıfatıyla daha da büyük bir ayrıcalık elde ederdi. Bu evlilikler, şehzade sünnetleri gibi büyük birer saltanat gösterisine dönüştürülür, At Meydanı'nda günlerce süren şenliklerle hem halka hem de yabancı elçilere hanedanın ve damadın yeni statüsünün ihtişamı sergilenirdi (İnalçık, 2022a, s. 110).

Hanedana damat olmanın en önemli sonucu, devletin en tepe noktası olan sadrazamlık makamına giden yolu açmasıydı. İbrahim Paşa, Lütü Paşa ve Rüstem Paşa gibi tarihin en güçlü sadrazamlarının aynı zamanda hanedan damadı olmaları tesadüf değildir. Bu evlilik, onları sarayın en iç halkasına dâhil ederek valide sultan ve haseki sultan gibi diğer güç odaklarıyla ittifaklar kurma veya rekabete girme imkânı tanıyordu. Ancak bu sistem eleştiriden de uzak değildi. Bazı devlet adamları ve nasihatname yazarları, bu tür evliliklerin saray içinde aşırı güçlü ve kontrolü zor hiziplere sebep olduğunu düşünerek padişaha, kızlarını ve hemşirelerini beylerbeyi ve vezirlerle evlendirmemesini tavsiye etmişlerdir (İnalçık, 2015a, s. 118). Bu durum, damatların bir yandan devlete hizmet eden güçlü yöneticiler, diğer yandan da potansiyel birer güç odağı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

4.5. Harem ve Saray Yönetimi

Osmanlı iktidar yapısının en karmaşık ve en çok tartışılan kurumlarından biri olan harem, padişahın özel yaşam alanı olmanın çok ötesinde, devletin merkeziyle iç içe geçmiş siyasi, sosyal ve kültürel bir merkez olarak işlev görmüştür. Bu bölümde, Osmanlı Hareminin çok katmanlı yapısı bütüncül bir perspektifle ele alınacaktır. İlk olarak, harem kurumunun etimolojik ve sembolik anlamı ile Topkapı Sarayı'ndaki fiziki sınırları incelenecek; ardından kurumun kendi içindeki hanedan ve hizmetlilerden oluşan katı hiyerarşik yapısı ortaya konulacaktır. Takip eden alt başlıklarda ise, haremdeki disiplinli gündelik yaşam, hanedan kadınlarının hanedanın kamusal imajını ve iktidarını temsil etmedeki rolleri ve son olarak, bu mahrem alanın saray ve devlet yönetimiyle kurduğu dolaylı ama son derece etkili etkileşim mekanizmaları analiz edilecektir.

4.5.1. Harem Kurumu: Tanımı, Sınırları ve Anlam Katmanları

Osmanlı saray teşkilatında harem, yaygın kanının aksine sadece salt cinsellikle tanımlanan bir mekân değil; kökeni, anlamı ve işlevi itibarıyla çok katmanlı, kutsal ve siyasi bir kurumdur. "Harem" kelimesi, Arapça kökenli olup "yasak" ve "kutsal, dokunulmaz" olmak üzere iki temel anlamı bünyesinde barındırır. Bu etimoloji, haremi kelime anlamıyla bir

"mabet" veya "kutsal alan" olarak tanımlar. Dolayısıyla harem, genel girişin yasak veya denetim altında olduğu, içinde belirli kişilerin ve davranış biçimlerinin kurallara bağlandığı, saygıyı ve özel bir statüyü ifade eden bir kavramdır (Peirce, 2012, s. 2). Bu mahremiyet, padişahın ve hanedanın özel yaşamını koruma altına alırken, aynı zamanda bu alandan yayılan gücün de kaynağını oluşturmuştur. Padişahın ailesiyle olan özel yaşamı ve sohbet meclisleri, saltanatın devamı ve hükümdarın ruhsal sağlığı için gerekli görülmekle birlikte, devlet meselelerinin bu alanda istişare edilmesinin uygun olmadığı da belirtilmiştir (İnalçık, 2015b, ss. 223-224).

Haremin bu sembolik anlamı, Topkapı Sarayı'nın fiziki yapısıyla da pekiştirilmiştir. Saray temel olarak üç ana bölümden oluşurdu: padişahın ailesiyle yaşadığı Harem, padişahın şahsına hizmet eden ve devlet adamı yetiştiren okul niteliğindeki Enderun ve dış hizmetlerin görüldüğü Birun. Bu üç bölümün kesişim noktası ve en önemli sınırı, babüssaade (saadet kapısı) idi. Bu kapıdan itibaren padişahın özel ikametgâhı başlar ve sadrazam dâhil hiçbir kamu görevlisi izinsiz içeri giremezdi. Harem ve Enderun, bu kapının ardında, devletin kamusal yüzünden ayrılmış, korunaklı bir iç dünya oluştururdu. Bu keskin fiziki ayırım, haremin dokunulmaz ve mahrem statüsünü mimari olarak da vurgulayan en önemli unsurdur (Ortaylı, 2010, s. 203).

Fiziksel ve sembolik sınırlarının ötesinde harem, aynı zamanda Osmanlı yönetici elitini şekillendiren son derece disiplinli ve hiyerarşik bir eğitim kurumu olarak işlev görmüştür. Tıpkı devşirme erkek çocukların eğitildiği Enderun gibi, harem de farklı coğrafyalardan gelen cariyelerin eğitildiği bir okuldu. Cariyeler burada öncelikle Türkçe, Kuran-ı Kerim, okuma-yazma öğrenir; musiki, raks gibi güzel sanatların yanı sıra en önemlisi saray protokolü, adabı ve etiket kuralları üzerine yoğun bir eğitim alırlardı. Bu eğitimden geçen kadınlar, Enderun mezunu üst düzey devlet adamlarıyla evlendirilerek saraydan çıkarlardı. Bu evlilikler, saray kültürünü ve terbiyesini imparatorluğun dört bir yanına taşıyan, "saraylı hanım" olarak gittikleri yerlerde saygı gören bir elit kadın sınıfı oluşturmuştur (Ortaylı, 2008, ss. 147-148; Peirce, 2012, ss. 13, 193). Bu yönüyle harem, sadece hanedanın devamını sağlayan bir yapı değil, aynı zamanda imparatorluğun idari kadrolarını şekillendiren Enderun ile eşgüdümlü çalışan, devletin tepe noktasında sadık ve ortak bir kültürle yetişmiş bir yönetici sınıfı oluşturan temel bir kurumdu.

4.5.2. Haremde Hiyerarşi ve Kurumsal Yapı

Osmanlı sarayının en mahrem ve aynı zamanda siyasi olarak en etkili bölümlerinden biri olan harem, kendi içinde son derece katı, disiplinli ve detaylı bir hiyerarşik yapıya sahipti. Bu yapı, basit bir aile düzeninin çok ötesinde, Enderun'daki erkek idari teşkilatına paralel bir kariyer ve rütbe sistemi üzerine kurulmuştu. Haremin kurumsal yapısı, temel olarak iki ana gruba ayrılırdı: hanedanın kan bağıyla üyesi olan kadınlar ve haremın idari ve hizmet işleyişini yürüten görevliler. Bu iki grup, kendi içlerinde de belirli bir rütbe sıralamasına tabiydi (Peirce, 2012, ss. 3, 4, 195).

Hiyerarşinin en tepesinde, padişahın annesi olan valide sultan yer alırdı. Haremin mutlak amiri olarak, tüm iç işleyiş onun denetimindeydi. Valide sultandan sonra, padişahın gözdesi ve genellikle şehzade annesi olan haseki sultanlar ve diğer eşleri olan kadınefendiler gelirdi. Bu grup, kendilerine tahsis edilmiş özel daireleri, has gelirleri ve maiyetleriyle hanedanın en imtiyazlı üyeleri idi. Hiyerarşide onlardan sonra padişahın kızları olan sultanlar ve en alt kademede ise çeşitli hizmetleri gören ve eğitim alan cariyeler bulunurdu (Peirce, 2012, ss. 175-176; Uzunçarşılı, 1984, ss. 151-152).

İnalcık'ın (2022a) eserinde dikkat çektiği hususlar göz önünde bulundurulduğunda, haremın idari yapısı da en az hanedan üyelerinin sıralaması kadar netti. Haremin genel idaresinden ve dış dünyayla olan bağlantısından sorumlu en üst düzey görevli, darüssaade ağası (kızlar ağası) idi (s. 105). Zenci hadım ağalarının başı olan darüssaade ağası (s. 55), haremın korunması, disiplini ve valide sultan ile sadrazam arasındaki iletişimi sağlamak gibi kritik görevleri üstlenirdi (ss. 105-106). Kafes sisteminin yerleşmesiyle birlikte siyasi önemi daha da artan bu makam, padişahın ölümünde veya tahta çıkışında valide sultan ile birlikte ilk haberdar olan ve süreci yöneten kilit bir figürdü (s. 102).

Valide sultanın devlet işlerindeki nüfuzunu kullanmasını sağlayan bir diğer önemli görevli ise valide kethüdası idi. Valide sultanın saray dışındaki işlerine bakan bu memur, onun siyasi gücünün bir uzantısı olarak hareket ederdi (Uzunçarşılı, 1984, s. 158). Haremin içindeki kadınlar teşkilatının başında ise kethüda kadın (kâhya kadın) bulunurdu. Hanedan üyesi olmayan kadınlar arasındaki en yüksek rütbeli görevli olan kethüda kadın, cariyelerin eğitiminden, hizmetlerin dağılımından ve haremın günlük düzeninden sorumluydu. Padişahın süt annesi olan daye hatun da protokolde kethüda kadın ile birlikte en itibarlı mevkilerden birini işgal ederdi (Peirce, 2012, ss. 4, 175).

Bu üst düzey yöneticilerin altında, çeşitli hizmetlere göre uzmanlaşmış bir kadın görevliler hiyerarşisi vardı. Hazinedar usta haremde hazinesini ve mücevherlerini yönetirken, kilerci usta mutfak ve kiler işlerine, çamaşırcı usta padişahın giysilerine, kâtibe usta ise haremdeki yazışmalara ve disiplin işlerine bakardı. Bu ustaların altında ise kalfa ve şagird adı verilen daha alt rütbeli cariyeler bulunurdu. Bu yapı, haremde sadece bir ikametgâh değil, aynı zamanda Enderun'a benzer şekilde, üyelerinin hizmet ve liyakatle yükselebildiği, kuralları ve kariyer basamakları olan karmaşık bir organizasyon olduğunu göstermektedir (Peirce, 2012, s. 195; İncalcık, 2022a, ss. 106-107).

4.5.3. Haremde Günlük Yaşam ve Disiplin

Harem-i Hümayun, dışarıya kapalı olduğu kadar kendi içinde de son derece katı kurallara, yerleşik bir protokole ve disiplinli bir gündelik yaşama sahipti. Bu yapı, yabancılar tarafından manastırlara benzetilmiş ve hem kadınların yaşadığı haremde hem de erkeklerin eğitildiği Enderun'da benzer bir sistematikte uygulanmıştır. Nitekim Enderun'da hayat, belirli saatlere göre düzenlenmişti; sabah ezanıyla uyanılır, namazlar cemaatle kılınır ve gün içinde herkes kendi hiyerarşik konumuna göre belirlenmiş görevlerini yerine getirirdi. Sofrada veya genel davranışlarda usule aykırı hareketler, laubalilik, serkeşlik gibi disiplinsizlikler ise çeşitli cezalarla engellenirdi. Sessizliğin hâkim olduğu bu ortamlarda, iletişim için işaret dili kullanan dilsizlerin varlığı, disiplinin ve mahremiyetin ne denli önemli olduğunu göstermektedir (Ortaylı, 2008, s. 103; Peirce, 2012, ss. 196, 244; Uzunçarşılı, 1984, s. 330).

Bu disiplinli yaşamın temel amacı, haremdeki cariyeleri ve Enderun'daki içöğlanlarını belirli bir saray kültürüyle yetiştirmektir. Haremdeki kadınlar, çeşitli konularda eğitimler almanın yanı sıra, en önemlisi saray protokolü, adabı ve etiketi üzerine dersler alırlardı. Bu eğitimlerden geçen bir kadın, saraydan evlenerek ayrıldığında gittiği yerde "saraylı hanım" olarak anılır ve görgüsüyle topluma örnek teşkil ederdi (Ortaylı, 2008, ss. 147-148). Benzer şekilde Enderun'da da dil, edebiyat, sanat ve askeri talimlerin yanında, terbiyenin en önemli amacı, padişaha mutlak bağlılık ve itaat duyguları aşılayarak "kibar konuşmasını ve hareket etmesini bilen" namuslu, nefesine hâkim çelebiler ve centilmenler yetiştirmektir (İncalcık, 2009a, s. 208).

Saray hayatı, gündelik disiplinin yanı sıra teşrifat kurallarıyla şekillenen ritüeller ve eğlencelerle de renklenirdi. Padişahın tahta çıkışı (cülus), bayramlaşma törenleri,

şehzadelerin ilk derse başlaması (Bed-i besmele) veya bir bebeğin doğumu gibi olaylar, kimin padişahın elini öpeceğinden kimin nerede duracağına kadar en ince ayrıntısına kadar belirlenmiş merasimlerle kutlanırdı (Ortaylı, 2010, s. 203; Uzunçarşılı, 1984, ss. 110-111). Hem hanedan üyelerinin hem de Harem halkının katıldığı bu tür etkinlikler, saray kültürünün yeniden üretildiği ve sergilendiği önemli sosyal ritüellerdi (İnalcık, 2015d, s. 131; Uzunçarşılı, 1984, ss. 110-111).

Bu resmi ritüellerin yanında, padişahın ve saray seçkinlerinin daha özel eğlence hayatının merkezinde ise "işret meclisi" geleneği yer alırdı. Hasbahçelerde, fiskiyeler ve buhurdanlar arasında kurulan bu meclislerde, usta sanatkârlar eşliğinde şiirler okunur, sazlar çalınır ve genç sâkîler içki sunardı. Ancak bu gelenek, basit bir eğlencenin çok ötesinde, Emevi ve Abbasi saraylarından miras kalan ve hükümdarlığın vazgeçilmez bir gereği (levâzım-ı saltanat) olarak kabul edilen bir iktidar adeti idi. Tam da bu nedenle, saray kültürü ile halk kültürü arasında belirgin bir çatışma alanını temsil ediyordu. Saray elitine sâkînâmeler ve kabusnâmeler gibi eserlerle aktarılan bu zevk ve sefa anlayışı, halk için yazılmış ahlak kitapları olan fütüvvetnâmelerde şiddetle eleştirilir ve özellikle şarap içilmesi büyük günah sayılırdı. Buna karşılık saray çevresi, dini kurallarla çelişen bu unsurları, İslamiyet ile bağdaştırmaya ve bir meşruiyet çerçevesine oturtmaya çalışırdı. İnalcık ise işret meclislerinin daima Tanrı ve Peygambere dua ile başlayıp tövbe ile son bulduğunu vurgulamaktadır: "Zira insan zayıflır, günah işler, sonunda Gaffârü'l-zünûb (günahları affedici olan) Rabbine sığınır" (İnalcık, 2015d, ss. 130-131).

4.5.4. Haremde Temsil ve İktidar Kültürü

Osmanlı haremindeki kadınların gücü, yalnızca saray duvarları içindeki siyasi entrikalarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hanedanın kamusal imajının ve meşruiyetinin sağlanmasında hayati bir rol oynamıştır. Hükümranlık, sadece savaş ve gelir elde etme gibi idari eylemlerle değil, aynı zamanda tebaanın bağlılığını sağlayan sembolik temsillerle de ifade edilirdi. Bu bağlamda hanedan kadınları, hükümdarlığın en değer verilen nitelikleri olan adalet, dindarlık ve cömertliğin yaşayan simgeleri haline gelmişlerdir. Onların kamusal alandaki varlığı ve faaliyetleri, padişahın ve dolayısıyla devletin meşruiyetini pekiştiren en önemli kültürel araçlardan biriydi (Peirce, 2012, s. xv).

Bu temsil gücünün en görkemli sahnelendiği ritüellerden biri, yeni padişahın annesinin Eski Saray'dan Topkapı'ya taşındığı "valide alayı" idi. Bu alay, basit bir taşınma

merasiminin çok ötesinde, neredeyse bir cülus töreni kadar önemli bir siyasi gösteriydi. Yönetici elitin tüm kademelerinin (askeri, dini ve sivil bürokrasi) katıldığı bu geçit töreninde valide sultan, yeniçeri ağasının saygı duruşunu kabul eder ve askerlere bahşış dağıttırdı (tahta çıkan padişahın askerlere dağıttığı cülus bahşışı gibi). Saraya vardığında ise oğlunun, başka kimseye göstermediği bir saygıyla kendisini ayakta karşılaması ve sadrazama onun yeni makamını bildiren bir hüküm göndermesi, valide sultanın yalnızca padişahın annesi değil, aynı zamanda "sultan hakimiyetinin ortağı" olduğunu resmen onaylayan sembolik eylemlerdi (Peirce, 2012, s. 261).

Hanedan kadınlarının iktidar kültüründeki en kalıcı ve görünür rolleri, hayırseverlik ve imar faaliyetleri aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle valide sultanlar ve haseki sultanlar, sahip oldukları muazzam serveti ve mülkleri, halkın yararına vakıflar kurarak tebaaya geri döndürürlerdi. Cariyelikten gelerek en üst makamlara ulaşan Hürrem Sultan gibi figürlerin inşa ettirdiği yapılar, hanedanın dindarlığını ve cömertliğini halkın gözünde somutlaştırarak tebaanın hanedana olan bağlılığını güçlendirirdi. Bu hayır işleri, hanedan kadınlarını halk nazarında koruyucu ve hayır sahibi figürler olarak konumlandırarak, tebaanın hanedana olan bağlılığını güçlendirirdi (Peirce, 2012, s. 55, ss. 293-301).

Son olarak, harem kadınları adaletin tecellisinde de sembolik bir rol oynayabiliyorlardı. Padişahın öfkesinden çekinen veya ona ulaşamayan tebaa için valide sultan, daha ulaşılabilir bir adalet mercii olarak görülürdü. III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın saraya dönerken yolunu kesen bir grup insanın şikayetlerini dinlemesi, valide sultanın aynı zamanda saltanat adaletinin bir temsilcisi olarak algılandığını göstermektedir. Ancak bu muazzam temsil gücünün bir sınırı vardı: Kadınların kullandığı güce, sadece oğullarının ve hanedanın çıkarları yolunda olduğu sürece hoşgörü gösterilirdi. Aksi takdirde, bu durum padişah özerkliğinin ihlali olarak görülürdü (Peirce, 2012, ss. 271, 272, 391).

4.5.5. Harem ile Saray ve Devlet Yönetimi Arasındaki Dolaylı Etkileşim

Osmanlı sarayının, padişahın özel yaşam alanı olan harem ile devletin idari merkezi olan Birun (dış saray) arasında babüssaade kapısıyla çizilmiş keskin fiziki sınırlara rağmen, bu iki dünya arasında sürekli ve karmaşık bir etkileşim mevcuttu. Haremin mahrem duvarları ardında biriken güç, belirli görevliler ve ağlar aracılığıyla devlet yönetimine sızarak merkezi yönetim mekanizmasının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Ortaylı, 2010, s. 203; Peirce, 2012, ss. 2, 341). Bu etkileşim, haremi sadece bir ikametgâh olmaktan

ıkarıp, 17. yüzyılda payitahttaki iktidar mücadelesinin odak noktalarından biri haline getirmiştir (Uluçay, 2001, s. 12).

Bu köprünün en önemli ayağı, haremın idaresinden sorumlu olan darüssaade ağası (kızlar ağası) idi. Haremın korunması, disiplini ve idari içlerinden sorumlu olmasının yanı sıra, valide sultan ile sadrazam arasındaki en temel iletişim kanalını oluşturuyordu (İnalcık, 2022a, ss. 105-106). Özellikle kafes sisteminin yerleşmesiyle siyasi önemi artan darüssaade ağası, bu konumu sayesinde devlet atamalarında ve kararlarında son söz sahiplerinden biri haline gelebiliyordu. Hatta bir darüssaade ağasının, valide sultanın desteğiyle bir sadrazamı azledip yerine kendi istediği kişiye getirmesi, bu makamın ne denli büyük bir güce ulaşabildiğini göstermektedir (İnalcık, 2022a, s. 102, 292, 294).

Haremın dış dünyadaki ikinci önemli uzantısı ise valide sultan kethüdası idi. Devlet ricalinden olan bu görevli, valide sultanın saray dışındaki tüm işlerini takip eden, onun isteklerini ve talimatlarını sadrazama ve diğer devlet adamlarına ileten resmi bir temsilciydi (Uzunçarşılı, 1984, s. 158). Bu iki kilit görevlinin yanı sıra, hanedan kadınları, özellikle de valide sultan, kurdukları geniş nüfuz ağları aracılığıyla da iktidara dolaylı olarak ortak olurlardı. Kızlarını devletin en st düzey paşalarıyla evlendirerek (damatlar), azat ettikleri kölelerini kilit noktalara yerleştirerek ve Enderun görevlileri üzerindeki etkilerini kullanarak, hükümet kaynaklarından pay almak ve kendi taraftarlarını önemli makamlara getirmek için sürekli bir rekabet içinde olmuşlardır (Peirce, 2012, s. 334).

Bu etkileşimin en doğrudan ve güçlü olduğu anlar ise ocuk padişahların tahta çıktığı dönemlerdi. Bu durumlarda ulema, "sab kil" (aklı eren ocuk) olan padişahın saltanatının meşru olduğunu, ancak devlet işlerini bir "vekl-i saltanat" olarak veziriazam ve validesinin yürüteceğini belirtirdi (İnalcık, 2022a, s. 260). Böylece valide sultan, "pdişah-i mecz" (padişahın vekili) sıfatıyla divandan gelen telhisleri (resmi raporlar) bizzat yanıtlar ve oğlu adına kararlarını yazarak devleti fiilen yönetirdi (İnalcık, 2015a, s. 144; İnalcık, 2022a, s. 349). Bu dönemlerde valide sultanlar, devletin bekası için ordu ve devlet ricali ile siyasi ittifaklar kurmak ve hatta hazinenin zor duruma düştüğü anlarda yeniçerilerin maaşını ödemek için kendi servetlerini kullanmak gibi doğrudan devlet sorumlulukları üstlenmişlerdir (Uluçay, 2001, s. 12; Peirce, 2012, s. 292).

4.6. Sarayın Dışındaki İktidar: Veziriâzam

Osmanlı İmparatorluğu'nda padişah, mutlak otoriteyi temsil eden son karar merciidir (İnalcık, 2022a, s. 57). Veziriâzam (sadrazam, sâhib-i devlet) ise padişahın mutlak vekili olup, padişah adına mühr-i hümayûnu (padişah mührünü) taşır ve bu otoriteyi temsil eder (İnalcık, 2003, ss. 100-101; İnalcık, 2015a, ss. 119-120; İnalcık, 2022a, s. 57; Ortaylı, 2010, s. 220). Mührün alınması durumu ise veziriâzamanın görevinden azledildiğinin göstergesidir (İnalcık, 2003, s. 101; İnalcık, 2015a, ss. 120-121; Ortaylı, 2010, s. 220).

Veziriâzam, Osmanlı devlet yönetiminde, devletin tüm birimlerini denetleme ve gözetim hakkına sahiptir (İnalcık, 2003, ss. 101-103; İnalcık, 2022a, s. 73).

Fatih Sultan Mehmet'in kanunnâmesinde veziriâzamanın görev ve konumu şöyle tarif edilmektedir: "Vezir-i âzaman her şeyden önce vezir ve komutanların başı olduğu bilinmeli. O herkesten büyüktür; her konuda sultanın mutlak vekilidir. Hazineye vekil olan defterdar, vezir-i âzamanın denetimindedir. Bütün toplantı ve törenlerde herkesten önce vezir-i âzam yerini alır." (Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'ndan akt. İnalcık, 2003, s. 100; İnalcık, 2022a, s. 44).

Vezirlik makamının Osmanlı Devleti'nde Orhan Gazi döneminden beri var olduğu, vezirlerin sayısı arttıkça da içlerinden birinin veziriâzam konumuna geldiği görülmektedir. Sahib-i devlet veya sadrazam olarak da anılan baş vezir yani veziriâzam, padişahın mutlak vekili olarak görev yapan en yüksek rütbeli devlet adamıdır. İcraatlarından dolayı sadece padişaha karşı sorumlu olan ve sadece padişaha hesap verebilen veziriâzamanın müdahale yetkisinin olmadığı iki konu ise maliye ve adliye yani defterdar ve kazaskerin işleridir. Esasen bu iki görevlinin hükümdara doğrudan arz yetkisi bulunmaktadır. Ayrıca, kanun bu kişilere veziriâzam karşısında bir yetki ve özerklik sağlasa da bu durumun uygulamada incelenmesi gerekmektedir (Ortaylı, 2010, s. 220). Nitekim başdefterdar ve kazaskerler padişahın doğrudan temsilcileri olsalar da bu makamlara yapılacak atamalar veziriâzamanın mutlak denetimi altındadır (İnalcık, 2003, s. 101).

Öte yandan, defterdar, hazine ile ilgili nüfuz ve yetkisine rağmen veziriâzama aylık rapor sunmak zorundadır. Ayrıca veziriâzamanın defterdarı denetleme hakkı bulunmaktadır. Defterdarın azlinin istendiği durumlarda ise bu durumun doğrudan padişaha sunulması gerekmektedir (İnalcık, 2003, ss. 101-102).

Kaynaklara göre, vezirâzâmın yetkilerindeki kısmi kısıtlamalar yalnız maliye ve adliye ile sınırlı kalmamış, bazı başka hususlarda da çeşitli sınırlamalar söz konusu olmuştur. Bu hususlardan biri kapıkulu ordusu üzerindeki etkidir. Padişah askeri olarak bilinen kapıkulu ordusu üzerinde sadrazâmın hiçbir nüfuz ve yetkisi bulunmamaktadır (İnalcık, 2003, ss. 101-103; Ortaylı, 2010, s. 220).

En önemli askeri birlik olarak anılan yeniçeri ocağının ağası da veziriâzâmın yetki sınırları dışında yer almakta ve veziriâzam, kendisine emir verememektedir. Buna rağmen yeniçeri ağası, padişaha sunacağı her dilekçe hususunda veziriâzama önceden bilgi vermek zorundadır. Ayrıca ocağın personel memurluğu görevini yapan yeniçeri katibini de veziriâzam seçmekte ve böylece yeniçerilerin yönetiminde baş vezirin denetimi sağlanmaktadır (İnalcık, 2003, s. 102).

Veziriâzâmın bu mali, adli ve askeri yetki sınırlamalarının yanı sıra, özellikle has, zeamet ve büyük tımar gibi büyük dirlikleri padişaha danışmadan dağıtamadığı da görülmektedir (Ortaylı, 2010, s. 220).

İnalcık'a göre, sultanın mutlak iktidarı, veziriâzâmın yetkileri üzerine getirilen bazı kısıtlamalar yoluyla muhafaza edilmiştir (İnalcık, 2003, s. 101, İnalcık, 2022a, s. 73). Ortaylı'ya göre ise padişah, veziriâzâmın otoritesini sınırlandırarak, onun ikinci bir diktatör haline gelmesini engellemek istemiştir (Ortaylı, 2010, s. 220).

Veziriâzâmın yetkileri üzerindeki çeşitli sınırlamalar, onun padişahınkine denk bir otoriteye ve güce sahip olmasını engellese de padişahın mutlak vekili sıfatıyla devletin tüm birimlerini denetleme ve gözetleme yetkisi yine veziriâzamdadır. Bu durum, bürokrasinin bağımsızlığını korumak ve denetim bütünlüğünü sağlamak açısından yeterli görülmüştür. Padişahın kendi el yazısıyla olan fermanları (hatt-ı hümayun) dışındaki fermanlar doğrudan baş vezir tarafından çıkarılırdı. Veziriâzam tarafından padişahın onayına sunulan Divan-ı Hümayun kararlarının padişah tarafından reddedilmemesi durumu ise zamanla yerleşmiş bir gelenek haline gelmiştir (İnalcık, 2003, s. 103; İnalcık, 2022a, s. 73).

Devlet iktidarının tek ve mutlak sahibi olarak padişahı öne çıkaran hatt-ı hümayun kurumu, Osmanlı yönetim sisteminde padişahın devlet üzerindeki mutlak otoritesinin göstergesidir. Ancak bu durum sultanın önemli meselelerde tek başına kararlar aldığını göstermez. Padişah, önemli meselelerde karar vermeden önce, veziriâzam veya şeyhülislamı kimi zaman tek başlarına, kimi zaman da güvendiği başka kişilerle birlikte saraya çağırarak

onlarla istişare ederdi. Karar alma süreçlerinde istişareye önem verdiği görülen padişah, önemli kararlar öncesinde, kendisinin veya veziriâzamın başkanlık edeceği bir meşveret meclisi toplayabilirdi (İnalcık, 2003, ss. 98-99).

4.6.1. Veziriâzamın Gücünün Doruk Noktası

Padişahın özel beratıyla bir sefere serdar-ı ekrem yani başkomutan olarak tayin edildiğinde, veziriâzamın iktidarı en yüksek seviyeye ulaşırdı. İktidarı doruğa ulaşan veziriâzam bu yetki ile birlikte hükümdara danışmadan her konuda karar alabilir, atama ve azletme işlerinde istediği gibi hareket edebilirdi (İnalcık, 2003, s. 101). Yani, serdar-ı ekrem makamıyla seferde padişah yerine komutayı ele alan veziriâzamın bu hususta yetkisi tamdır (Ortaylı, 2010, s. 220).

4.6.2. Veziriâzamın Yetkilerindeki Zayıflama

Veziriâzamların yetkilerinin zayıflamasının başlangıcı olarak III. Murad zamanına işaret edilmektedir. Saray mensuplarının ve sorumsuz musâhiblerin araya girmesi sonucu veziriâzamın yetkilerinin zayıfladığı kabul edilir. İnalcık, Koçi Bey ve diğer ıslahat lâyhacılarının bu durumu, tagayyür ve fesâdın yani devletteki bozulmanın başlıca kaynağı saydığını belirtmektedir. (İnalcık, 2003, s. 103; İnalcık, 2022a, s. 73).

İnalcık, Murat Paşa'yı veziriâzamlığa atayan I. Ahmed'in, bu kararı hiç kimsenin tavsiyesine veya görüşüne başvurmada, tamamen kendi iradesiyle verdiğini ve mührünü gönderdiğini bir hatt-ı hümayunda ifade ettiğini belirtmektedir. Öte yandan, 1656 yılına doğru devletin büyük bir bunalım içine düştüğü sırada Köprülü Mehmet Paşa'nın veziriâzamlık görevini; tüm atama ve azil yetkisinin kendisine ait olması, sultanın veziriâzamdan başka danışmanın olmaması, sunduğu önerilerden hiçbirinin reddedilmemesi, muhaliflerinden hiçbirini sarayın benimsememesi ve kendisi hakkında ortaya atılan tüm iftiraların göz ardı edilmesi şartlarıyla kabul ettiği ifade edilmektedir (İnalcık, 2003, ss. 103-104; İnalcık, 2022a, s. 73).

5. KARŞILAŞTIRMALI HANEDAN ANALİZİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun altı asrı aşan siyasi ömrü boyunca tek bir hanedan tarafından yönetilmesi, dünya tarihindeki en dikkat çekici devamlılık örneklerinden birini teşkil eder. Bu istisnai durumun ardındaki dinamikleri anlamak, ancak Osmanlı devlet ve hanedan modelini, farklı coğrafyalardaki ve medeniyet dairelerindeki diğer monarşik yapılarla karşılaştırarak mümkün olabilir. Bu bölümde, Osmanlı hanedanının meşruiyet kaynakları, veraset sistemleri, iktidarı sınırlayan unsurlar ve hanedan kadınlarının rolü gibi temel temalar, Avrupa, Ortadoğu ve Doğu Asya'daki kilit monarşi modelleriyle mukayese edilecektir. Bu analizin amacı, Osmanlı modelinin kendine özgü yönlerini, benzerliklerini ve ayrıştığı noktaları ortaya koyarak, hanedan-devlet ilişkisinin tarihsel çerçevesini bütüncül bir perspektifle sunmaktır.

5.1. Osmanlı Hanedanı ve Avrupa Monarşileri

Osmanlı hanedan modelinin kendine özgü yönlerini daha net ortaya koyabilmek için, onu farklı gelişim yolları izlemiş Avrupa monarşileriyle karşılaştırmak aydınlatıcı olacaktır. Bu bölümde, Osmanlı siyasi yapısı; İngiltere, İsveç ve Danimarka gibi Batı ve Kuzey Avrupa'daki temsili ve anayasal monarşi gelenekleriyle mukayese edilecektir.

5.1.1. Osmanlı ve İngiltere Monarşileri

Karşılaştırmalı analize, padişahın mutlak otoritesinin parlamenter bir sistemle en erken dönemde sınırlandığı İngiltere modeliyle başlamak, iki sistem arasındaki temel zıtlıkları anlamak için sağlam bir zemin sunmaktadır.

5.1.1.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı ve İngiliz monarşileri, kökleri farklı kültürel ve siyasi geleneklere dayansa da meşruiyetlerini benzer temel sütunlar üzerine inşa etme çabası içinde olmuşlardır: ilahi onay, soylu bir kökene aidiyet ve askeri başarı. Osmanlı hanedanının meşruiyeti öncelikli olarak İslami gaza ideolojisi ve şeriatın koruyuculuğu üzerine temellendirilmiştir. Padişah, sürüsünü güden bir çoban olarak, tebaasının koruyucusu ve adalet dağıtıcısı konumundaydı ve padişahlığın ilahi bir lütuf olduğuna inanılırdı. Benzer bir ilahi meşruiyet arayışı İngiltere'de de Kralların Tanrısal Hakkı doktriniyle kendini göstermiştir. Bu doktrin, kralın yalnızca Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğunu (Wiesner-Hanks, 2019, s. 443) ve bu nedenle tebaasından mutlak bir itaat talep etme hakkına sahip olduğunu ileri sürerken

(Pelz, 2017, s. 63), bununla birlikte en ateşli savunucuları bile kraliyet otoritesinin Tanrı'nın koyduğu "doğal yasa" gibi kurallarla sınırlı olduğunu kabul etmekteydi (Wiesner-Hanks, 2019, s. 446). Bu anlayış, her iki kültürde de hükümdara isyanı gayrimeşru kılmayı ve merkezi otoriteyi güçlendirmeyi amaçlıyordu (Strayer, 2020, s. 112).

Soy bağı, her iki devlet geleneğinde de meşruiyetin vazgeçilmez bir koşuluydu. Osmanlılar, II. Murad döneminde soylarını Oğuz Han'ın Kayı boyuna dayandırarak Türk-Moğol devlet geleneği içindeki hâkimiyet iddialarını pekiştirmişlerdir. Bu, hanedana rakip olabilecek diğer güç odaklarına karşı soydan gelen bir üstünlük sağlamıştır. İngiltere'de de hanedanın gücü, iktidarın meşrulaştırılmasında benzer şekilde kuvvetli bir etkendi (Eco, 2020, s. 45). Örneğin, Tudor hanedanının kurucusu VII. Henry, Güller Savaşı'nı sonlandıran askeri zaferinin ardından, taht üzerindeki zayıf iddiasını rakip hanedandan York'lu Elizabeth ile stratejik bir evlilik yaparak perçinlemiştir (Black, 2017, ss. 84-85; Roberts, 2015, s. 254). Bu durum, askeri başarının ve soy bağının meşruiyet için nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Nitekim Fetihçi Kral William da 1066'da İngiltere'yi fethettikten sonra toprakları silah arkadaşları arasında dağıtarak kendi otoritesini kurmuştur (Timur, 2017, s. 33). Benzer şekilde, Osmanlı sultanları da gazi unvanını benimseyerek askeri başarılarını İslami bir meşruiyet zeminine oturtmuşlardır.

5.1.1.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Her iki imparatorlukta da hükümdarın otoritesi mutlak gibi görünse de, pratikte çeşitli hukuki, geleneksel ve kurumsal yapılar tarafından sınırlandırılmıştır. Osmanlı örneğinde, padişahın yetkileri şeriat kuralları ve ulemanın fetvaları ile çevrelenmişti. Bunun yanı sıra, Fatih'in kanunnamelerinde dahi görüldüğü gibi, örfi hukuk ve yerleşik gelenekler de padişahı bağlayan unsurlardı. İngiltere'de ise kraliyet gücünün sınırlandırılması çok daha erken bir dönemde ve daha kurumsal bir çerçevede başlamıştır. 1215'te imzalanan Magna Carta, kralın keyfi uygulamalarına karşı baronların ve özgür vatandaşların haklarını güvence altına alarak, kraliyet gücünün yasalara uyması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur (Black, 2017, s. 57). Bu belge, özellikle vergi toplama yetkisini soyluların ve meclisin onayına bağlayarak (Akad vd., 2020, s. 270), Osmanlı'daki veziriâzamın bile mali konulardaki sınırlı yetkilerinden çok daha ileri bir denetim mekanizması oluşturmuştur.

Aristokrasinin rolü bu noktada belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Osmanlı sisteminde, devşirme sistemi ve merkeziyetçi yapı, Batı'daki gibi bağımsız ve kalıtsal bir aristokrat sınıfının doğuşunu engellemiştir. Padişah, teoride tebaasının mutlak efendisiydi. İngiltere'de ise kral, uzun süre "eşitler arasında birinci" (primus inter pares) olarak görülmüş (Eco, 2020, s. 237) ve gücünü daima soylularla paylaşmak zorunda kalmıştır. Magna Carta'nın bizzat baronların zorlamasıyla ortaya çıkması, bu durumun en net kanıtıdır. Tudorlar döneminde soyluların özel orduları kısıtlanıp merkezi otorite güçlendirilse de (Black, 2017, s. 85), Parlamento gibi temsili kurumlar aracılığıyla varlıklı sınıfların yönetimin taleplerini engelleme mekanizmaları daima var olmuştur (Strayer, 2020, s. 78). Bu durum, Osmanlı'da padişahın otoritesini dengeleyen ulema ve bürokrasi gibi unsurların, İngiltere'de toprak sahibi soylular ve Parlamento tarafından temsil edilen daha kurumsallaşmış bir yapıya evrildiğini göstermektedir. Nitekim 17. yüzyılda Stuartların mutlakiyetçi eğilimleri, Parlamento ile kral arasında bir iç savaşa yol açmış ve kralın idamıyla sonuçlanarak (Timur, 2017, s. 40), İngiltere'de iktidarın kaynağına ilişkin tartışmaları kökünden değiştirmiştir. Bu durum, padişahın iradesinin temel yasa kabul edildiği ve Fatih Kanunnamesi gibi metinlerin bile haleflerini bağlamadığı Osmanlı siyasi geleneğiyle keskin bir tezat oluşturur.

5.1.1.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

Veraset sorunu hem Osmanlı hem de İngiliz hanedanlarının bekasını tehdit eden en temel kriz kaynağı olmuştur. Türk-Moğol geleneğinden miras kalan ve tahtın kime geçeceğini ilahi iradeye bırakan kut inancı anlayışı, Osmanlı Devleti'ni uzun yıllar süren şehzade kavgalarına ve iç savaflara sürüklemiştir. Bu durum, devletin birliğini korumak adına Fatih Kanunnamesi ile meşrulaştırılan nizâm-ı âlem için kardeş katli gibi radikal bir çözümü beraberinde getirmiştir. Benzer bir istikrarsızlık, İngiltere tarihinde de "Güller Savaşı" adıyla bilinen ve York ile Lancaster hanedanları arasında kanlı bir miras savaşına dönüşen iç savaşla yaşanmıştır (İnalcık, 2013, ss. 121-122; Roberts, 2015, s. 254). Bu savaşlar, tıpkı Osmanlı'daki fetret devirleri gibi, büyük soyluların birbirini tüketmesine ve nihayetinde yeni bir hanedanın (Tudorlar) mutlakiyet rejimini kurmasına zemin hazırlamıştır (İnalcık, 2013, s. 124).

Her iki monarşi de bu kanlı mücadeleleri sonlandırmak için zamanla daha kurumsal veraset kuralları geliştirmiştir. Osmanlılar I. Ahmed döneminde kardeş katlinden

vazgeçerek hanedanın en yaşlı erkek üyesinin tahta geçmesi esasına dayanan ekberiyet sistemine geçmiştir. Bu sistem, hanedan içi kan dökülmesini önlese de, sancağa çıkma tecrübesinden yoksun, sarayda (kafes) yetişmiş padişahların iktidara gelmesine neden olarak merkezi otoritenin zayıflamasına yol açmıştır. İngiltere'de ise veraset kurallarının belirlenmesinde Parlamento'nun rolü giderek artmıştır. Özellikle 1688'deki "Şanlı Devrim" (Glorious Revolution) ile Parlamento, kralı seçme değil, boşalan tahta atama yapma yetkisini eline almış ve tüm Katoliklerin tahta çıkmasını yasaklamıştır (Black, 2017, s. 116; Wiesner-Hanks, 2019, s. 479). 1701 tarihli "Tahta Geçiş Yasası" (Act of Settlement) ile de verasetin kimlere intikal edeceği bir kanunla kesin olarak belirlenmiş, böylece hanedanın soy çizgisi üzerindeki etkisi, parlamentonun siyasi iradesine tabi kılınmıştır (Black, 2017, s. 116). Bu, Osmanlı'daki ekberiyet usulünün aksine, verasetin ilahi veya geleneksel bir haktan ziyade, anayasal bir kurala bağlanması anlamına geliyordu ve monarşinin yetkilerini kalıcı olarak sınırlandırıyordu.

5.1.1.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Patriyarkal (ataerkil) bir iktidar yapısına sahip olmalarına rağmen hem Osmanlı hem de İngiliz devlet sistemlerinde hanedan kadınları, siyasi meşruiyetin ve fiili yönetimin önemli aktörleri olarak öne çıkmışlardır. Osmanlı Devleti'nde Kadınlar Saltanatı olarak bilinen dönemde valide sultanlar, çocuk yaştaki padişahların naipleri olarak devleti fiilen yönetmiş, sadrazamları atamış ve azletmiş, hazineyi denetlemiş ve hatta dış politika kararlarında etkili olmuşlardır. Kösem ve Turhan Sultan gibi figürler, padişahın annesi olmaktan gelen meşruiyetlerini kullanarak, saltanatın devamlılığını sağlayan siyasi ortaklara dönüşmüşlerdir (İnalçık, 2015d, s. 216).

İngiltere'de ise kadınların iktidardaki rolü, doğrudan hükümdar (kraliçe) olabilmeleri nedeniyle daha farklı bir boyut kazanmıştır. I. Mary ve I. Elizabeth gibi Tudor kraliçeleri, tahta geçerek devletin mutlak yöneticisi olmuşlardır. Ancak onların hükümdarlıkları, kadınların yönetici olmasının "doğaya, hukuka ve Kitab-ı Mukaddes'e aykırı" olduğunu savunan John Knox gibi figürlerin sert muhalefetiyle karşılaşmıştır (Wiesner-Hanks, 2019, s. 192). Bu muhalefete rağmen I. Elizabeth, Protestanlık davasını ulusal kimlikle bütünleştirerek (Roberts, 2015, s. 355) ve parlamento ile dengeli bir ilişki kurarak 45 yıl boyunca başarılı bir yönetim sergilemiş, ulusal bir kültürün odak noktası haline gelmiştir (Roberts, 2015, s. 343). Osmanlı'da valide sultanların gücü, oğullarının varlığına ve otoritesine bağlı, dolaylı bir vekillik iken, İngiltere'de hükümdar kraliçeler, kendi başlarına

egemenlik hakkına sahip, meşru ve doğrudan yöneticilerdi. Bununla birlikte, her iki kültürde de hanedan kadınlarının evlilikleri stratejik bir önem taşımıştır. Osmanlı sultanları, devletin üst düzey paşalarıyla evlendirilerek saray içi ittifakları güçlendirirken; İngiltere'de Kraliçe Mary'nin İspanya Kralı II. Felipe ile evlenmesi, jeopolitik bir hamle olarak ülkenin dış politikasını doğrudan şekillendirmiştir (Black, 2017, s. 94). Bu durum, kadınların hem dolaylı nüfuz hem de doğrudan egemenlik yoluyla, bu iki büyük monarşinin kaderinde ne denli belirleyici roller oynadığını ortaya koymaktadır.

5.1.2. Osmanlı ve İsveç Monarşileri

İngiltere'nin parlamenter monarşiye evrilen özgün yolculuğunun ardından, karşılaştırmalı çerçeveyi 17. yüzyılda Avrupa siyasetinde bir askeri dev olarak sahneye çıkan İsveç modeline çevirmek, hanedan gücünün farklı tezahürlerini görmek açısından aydınlatıcıdır. İsveç'in "Asker-Kral" geleneği ve devlet denetimindeki milli kilise yapısı, Osmanlı'daki gazi sultan ve halifelik kavramlarıyla önemli karşılaştırma noktaları sunmaktadır.

5.1.2.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı ve İsveç monarşileri, meşruiyetlerini din, soy ve askeri başarı sacayağı üzerine inşa etmiş olsalar da bu kavramların içeriği ve siyasi işlevleri, iki devletin özgün tarihsel yollarını yansıtan temel farklılıklar barındırır. Osmanlı meşruiyetinin merkezinde evrensel bir iddia olan İslami gaza ve halifelik kurumu yer alırken, İsveç meşruiyeti ulusal bir kurtuluş miti ve devlet denetimindeki milli bir kilise etrafında şekillenmiştir. İsveç'te Kral Gustav Vasa'nın Danimarka hâkimiyetine karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesi, hanedanın kurucu meşruiyetini oluşturmuştur. Bu süreçte Danimarka krallarına sadık kalan Katolik ruhban sınıfının "yabancı egemenliğinin bir parçası" olarak görülmesi (İnalçık, 2013, s. 194), 1527'de Lutherci Reform'un kabul edilmesini ve İsveç Milli Kilisesi'nin kurulmasını sağlamıştır. Bu hamle, kralı kilisenin başına getirirken (Eco, 2020, s. 173), kilise topraklarına el koyarak kraliyet hazinesini de güçlendiren siyasi bir bağımsızlık ilanıydı (Pirenne, 2022, s. 406). Bu durum, Osmanlı padişahının tüm İslam âleminin lideri olma iddiasının aksine, meşruiyeti ulusal sınırlar içinde tanımlayan bir model ortaya koymaktadır.

Soy bağı, her iki kültürde de hanedanın devamlılığı için kritikti. Osmanlı hanedanının kökenini efsanevi bir ata olan Oğuz Han'a dayandırması, hanedanın Türk-Moğol geleneği içindeki kutsallığını ve rakipsizliğini pekiştirmiştir. İsveç'te ise soy meşruiyeti, Gustav

Vasa'nın 1523'te dört sınıfın (soylular, ruhban, burjuvazi ve halk) onayıyla kral seçilmesi ve modern İsveç'in kurucusu olarak kabul edilmesiyle başlar (Eco, 2020, s. 172). Bu kurtarıcı kral imajı, hanedanın meşruiyetinin temelini oluştururken, Osman Gazi'nin karizmatik bir gazi lider olarak hanedanı kurmasına benzer bir kurucu figür miti oluşturmuştur. Askeri başarı, özellikle 17. yüzyılda İsveç'in büyük güç haline gelmesiyle meşruiyetin en önemli unsurlarından biri olmuştur. "Asker-Kral" Gustavus Adolphus'un Otuz Yıl Savaşları'nda Protestanlığın savunucusu olarak kazandığı zaferler (Wiesner-Hanks, 2019, s. 493), Osmanlı padişahlarının gazi unvanıyla sefere çıkarak meşruiyetlerini tazelemeleriyle işlevsel bir paralellik gösterir.

5.1.2.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Osmanlı padişahının şahsında toplanan mutlak otorite, İsveç kralının gücünün tarih boyunca soylular ve temsili meclis tarafından kurumsal olarak dengelenmesiyle temel bir farklılık gösterir. Osmanlı padişahının iradesi teoride şariat ve örf ile sınırlı olsa da onu bağlayan anayasal bir metin 19. yüzyılın sonlarına kadar mevcut değildi. İsveç'te ise kralın gücünü sınırlayan en önemli kurum, dört kamaradan (Soylular, Rahipler, Burjuvalar ve Avrupa'da istisnai bir şekilde Çiftçiler) oluşan ulusal meclis Riksdag idi (Wiesner-Hanks, 2019, s. 394). Yasa yapma ve vergi toplama gibi temel yetkilere sahip olan Riksdag, kral ile aristokrasinin başını çektiği bir güç mücadelesi merkezidi. Özellikle 18. yüzyılda İsveç parlamentosunun altın çağı olarak bilinen ve "Özgürlükler Çağı" adıyla anılan dönemde, iktidarın büyük ölçüde kraldan Riksdag'a geçmesi ve ülkenin parlamenter bir sistemle yönetilmesi (Hatipoğlu, 2021, ss. 863-865), Osmanlı siyasi yapısında bir karşılığı olmayan bir iktidar devriydi.

Ayrıca, İsveç siyasi tarihinde kralın yetkileri yazılı anayasal belgelerle düzenlenmiştir. 1319 tarihli ilk haklar yasasından, 1809'da güçler ayrılığını netleştiren anayasaya kadar uzanan bu gelenek (Davies, 2006, s. 327; Hatipoğlu, 2021, s. 864), hukukun hükümdar üzerindeki üstünlüğünü kurumsallaştırmıştır. Bu durum, Osmanlı'da Fatih Kanunnamesi gibi metinlerin padişahın kendi iradesiyle çıkardığı ve haleflerini bağlamayan düzenlemeler olmasından köklü bir şekilde ayrılır. Osmanlı sisteminde padişahın otoritesini denetleyen ulema sınıfı ve bürokratik gelenekler, İsveç'teki Riksdag gibi kalıcı, kurumsal ve siyasi temsile dayalı bir yapıya evrilmemiştir.

5.1.2.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

İsveç'in veraset tarihi, seçimli sistemden kalıtsal monarşiye ve hatta hanedan değişikliklerine uzanan dinamik bir evrimi yansıtırken, Osmanlı sistemi, tek bir ailenin kesintisiz devamlılığı ve bu devamlılığı sağlamak için geliştirilen radikal yöntemler üzerine kuruludur. Başlangıçta soylular ve diğer sınıfların temsilcilerinden oluşan meclis (Riksdag) tarafından seçilen bir seçimli monarşi olan İsveç (Davies, 2006, s. 457; Hatipoğlu, 2021, s. 860, 861), kurucu kral Gustav Vasa'nın, Västerås Toplantısı'nda krallığı kendi soyunda babadan oğula geçecek şekilde ırsi monarşiye dönüştürmesiyle önemli bir değişim yaşamıştır (Eco, 2020, s. 173). Bu, Osmanlı'daki belirsiz ve mücadeleye dayalı veraset sisteminden, Avrupa'da yaygın olan ve öngörülebilirliği sağlayan kalıtsal bir modele geçişi ifade eder.

Veraset krizleri, İsveç tarihinde hanedan değişikliklerine dahi yol açmıştır. Vasa hanedanının soyu tükendiğinde taht farklı Alman hanedanlarına geçmiş, en çarpıcı olay ise Napolyon Savaşları sonrası yaşanan krizde yaşanmıştır. İsveç meclisi, 1810 yılında Napolyon'un Fransız mareşallerinden Jean-Baptiste Bernadotte'ü veliaht olarak seçmiş ve ülkeye davet etmiştir (Hatipoğlu, 2021, s. 861; Davies, 2006, s. 786). Tamamen yabancı ve soylu olmayan bir askerin, bir ulusal meclis kararıyla kral olması, Osmanlı hanedanının devletle özdeşleştiği ve alternatifsiz görüldüğü bir siyasi kültürde (İnalcık, 2003, s. 65) hayal dahi edilemeyecek bir durumdur. Avrupa'da hanedanların, gerektiğinde ithal edilebilen bir yönetici sınıfı olarak görülmesi (Osterhammel, 2022, s. 834), Osmanlı'da ise hanedanın bekasının devletin bekasıyla eş tutulması ve bu uğurda kardeş katli gibi yöntemlere başvurulması, iki sistem arasındaki en temel zıtlıklardan birini oluşturur.

5.1.2.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Hanedan kadınlarının siyasi rolü, iki monarşi arasındaki en keskin ayrımlardan birini ortaya koymaktadır. İsveç'te kadınlar hem naibe hem de bizzat hükümdar olarak siyasi roller üstlenmişken, Osmanlı'da kadınların gücü dolaylı ve vekâleten bir nitelik taşımıştır. Kralın çocuk yaşta olduğu durumlarda, XI. Charles örneğinde görüldüğü gibi, İsveç'te iktidarın “devletin yüksek şahsiyetlerinden kurulu bir Naipler meclisi” tarafından yürütüldüğü olmuştur (Seignobos, 1960, s. 266). Bu durum, naiplik kurumunun varlığı açısından Osmanlı valide sultan naipliği ile işlevsel bir benzerlik gösterir. Her iki durumda

da padişahın annesi veya Naipier meclisi, hükümdarın otoritesini korumak ve devleti yönetmek için merkezi bir rol oynamıştır.

Ancak en temel fark, Kraliçe Christina örneğinde görüldüğü gibi, bir kadının tek başına hükümdar kraliçe (Queen Regnant) olabilmesidir (Munis, 2022). Babası Gustavus Adolphus'un savaşta ölümü üzerine çocuk yaşta tahta geçen Christina, ülkeyi bir naiplik konseyiyle yönetmiş ve Westphalia Antlaşması gibi önemli kararlara imza atmıştır. Daha sonra Katolikliğe geçerek tahttan feragat etmesi ve veraset krizine yol açması ise, kişisel kararlarının hanedanın kaderini nasıl etkileyebildiğini göstermektedir (Davies, 2006, ss. 598-599; Wiesner-Hanks, 2019, s. 493). Christina'nın otoritesi, Osmanlı valide sultanlarının gücü gibi bir vekâletten değil, doğrudan kendi veraset hakkından kaynaklanıyordu. Bu durum, kadınların egemenlik hakkının olmadığı ve en güçlü valide sultanın bile gücünü oğlunun padişahlığı üzerinden meşrulaştırdığı Osmanlı sistemiyle tam bir zıtlık içindedir. Ayrıca, İsveç hanedan prenseslerinin diğer Avrupa hanedanlarıyla yaptıkları evlilikler, ülkenin Avrupa siyasetindeki yerini belirleyen önemli bir diplomatik araçken (Wiesner-Hanks, 2019, s. 166), Osmanlı'da padişah kızlarının devşirme kökenli paşalarla evlendirilmesi, gücü merkezde tutmayı ve potansiyel rakip hanedanların oluşmasını engellemeyi amaçlayan içe dönük bir stratejiydi.

5.1.3. Osmanlı ve Danimarka Monarşileri

İsveç'in askeri yükselişi incelendikten sonra, İskandinav'daki bir diğer önemli model olan Danimarka'ya odaklanmak, bölgedeki farklı siyasi gelişim yollarının anlaşılmasını sağlar. Danimarka'nın soyluların onayına dayalı seçimli monarşi geleneğinden, Avrupa'daki tek yazılı mutlakiyet anayasası olan Lex Regia ile kurumsallaşmış bir irsi monarşiye geçişi, Osmanlı'daki merkezîyetçi veraset sistemiyle karşılaştırıldığında çarpıcı zıtlıklar barındırır.

5.1.3.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı ve Danimarka monarşileri, meşruiyetlerini din, soy ve tarihsel miras sacayağı üzerine inşa etmiş olsalar da bu kavramların içeriği ve siyasi işlevleri, iki devletin özgün tarihsel yollarını yansıtan temel farklılıklar barındırır. Osmanlı meşruiyetinin merkezinde evrensel bir iddia olan İslami gaza ve halifelik kurumu yer alırken, Danimarka meşruiyeti ulusal bir kilise ve soyluların rızası etrafında şekillenmiştir. Danimarka'da 1537'de Lutherçiliğin devlet dini olarak kabul edilmesiyle kral, kendisini Danimarka Milli

Kilisesi'nin başı ilan etmiş ve piskoposları birer devlet memuruna dönüştürmüştür (Eco, 2020, s. 174; Davies, 2006, s. 534). Bu hamle, krala ruhban sınıfı ve kilise mülkleri üzerinde tam bir kontrol sağlayarak, meşruiyetini ulusal bir dini yapı üzerinden pekiştirme imkânı vermiştir (Wiesner-Hanks, 2019, s. 577). Bu durum, Osmanlı padişahının tüm Sünni İslam dünyasını kapsayan evrensel Halifelik iddiasının aksine, meşruiyeti ulusal sınırlar içinde tanımlayan bir model ortaya koymaktadır.

Soy ilkesi, iki monarşide farklı temellere dayanıyordu. Osmanlı hanedanının kökenini efsanevi bir ata olan Oğuz Han'a dayandırması, hanedanın Türk-Moğol geleneği içindeki kutsallığını ve rakipsizliğini pekiştirmiştir. Danimarka'da ise monarşi, 1660'lı yıllara kadar soylular ve ruhban meclisi tarafından hükümdarın belirlendiği seçimli ("seçim temelli feodal monarşi modeli") bir yapıya sahipti (Eco, 2020, s. 45). Bu sistemde meşruiyet, soya dayalı mutlak bir haktan çok, soylu sınıfın rızasına dayalı bir sözleşme niteliğindedir. Danimarka krallarının meşruiyetini güçlendiren bir diğer unsur ise, 1397 yılında İskandinavya'yı birleştiren Kalmar Birliği'nin kurucusu ve lideri olma mirasıydı (Wiesner-Hanks, 2019, s. 44). Bu, Osmanlıların kendilerini Selçuklu İmparatorluğu'nun ve Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak konumlandırmasına benzer bir tarihsel meşruiyet arayışıdır.

5.1.3.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Osmanlı padişahının şahsında toplanan mutlak otorite, Danimarka kralının gücünün tarih boyunca soylular ve temsili kurumlar tarafından kurumsal olarak dengelenmesiyle temel bir farklılık gösterir. Mutlakiyet öncesi Danimarka'da kralın gücünü sınırlayan en önemli kurum, iktidarın merkezini oluşturan "asiller ve ruhban meclisi" idi ve kralın otoritesi bu meclisin rızasına bağlıydı (Eco, 2020, s. 45). Bu durum, iktidarı sınırlandırabilecek aristokratik sınıfların bulunmadığı merkeziyetçi Osmanlı devlet düzeniyle tam bir tezat oluşturur. Daha sonra Danimarka'da mutlak monarşiye geçilmesiyle birlikte soyluların bağımsız gücü frenlenmiş ve kral, teoride mutlak bir otorite haline gelmiştir (Wiesner-Hanks, 2019, s. 171).

Ancak bu yeni kurulan mutlakiyet dahi, Lex Regia adı verilen yazılı bir anayasa ile tanımlanmış ve çerçevelenmişti. Bu belge, kralın yetkilerini Tanrı'dan aldığını ve yeryüzünde ondan üstün bir güç olmadığını belirtse de, iktidarın kurallarını yazılı bir metne bağlaması açısından Osmanlı sisteminden ayrılır. Osmanlı padişahının otoritesi

Şeriat ve Örf gibi yazılı ve sözlü geleneklerle sınırlıydı, ancak bu sınırlar padişahın iradesine karşı kurumsal bir denge unsuru oluşturmuyordu. Danimarka'daki Lex Regia ise, her ne kadar krala mutlak güç verse de, iktidarı kişisel iradedden çıkarıp anayasal bir temele oturtma yolunda atılmış bir adımdı ve bu yönüyle, Osmanlı siyasi geleneğinde 1876 Anayasası'na kadar bir karşılığı bulunmuyordu (Gottschalck, 2025, s. 225).

5.1.3.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

Danimarka veraset sisteminin geçirdiği büyük dönüşüm, Osmanlı modelinden tamamen ayrışır. 1665'e kadar devam eden seçimli monarşide, kralın ölümüyle taht otomatik olarak oğluna geçmez, soylulardan ve ruhbanlardan oluşan meclisin onayı ve seçimi gerekirdi. Bu yapı, egemenliğin hanedanın tüm erkek üyeleri arasında bir mücadele alanı olarak görüldüğü, ancak hanedanın dışına asla çıkmadığı Osmanlı'daki açık taht mücadelesi geleneğinden farklı olarak, iktidarın meşruiyetini hanedan dışındaki bir kurumun (soylular meclisi) onayına bağlı kılıyordu.

1665'te kabul edilen Lex Regia ile Danimarka'da kalıtsal verasete geçilmiştir (Gottschalck, 2025, s. 225). Diğer yandan hanedan devamlılığı, Danimarka için de ciddi bir sorun olmuş; nitekim 1863 yılında Kral VII. Frederik'in erkek veliaht bırakmadan ölümüyle (Davies, 2006, s. 977; Armaoğlu, 1997, s. 307), Danimarka tahtı Alman Schleswig-Holstein-Sonderburg-Glücksburg ailesinden IX. Christian'a geçmiştir (Davies, 2006, s. 856). Bu tür hanedan değişiklikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun tek bir ailenin altı asırlık iktidarıyla karşılaştırıldığında, Avrupa monarşilerinde hanedanın devamlılığının daha esnek ve pragmatik esaslara dayanabildiğini göstermektedir. Osmanlı'da hanedanın bekası devletin bekasıyla eş tutulurken, Danimarka'da hanedanlar değişse de devletin devamlılığı esas alınmıştır.

5.1.3.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Danimarka hanedan kadınlarının siyasi rolü, Osmanlı sarayındaki kadınların rolüyle hem benzerlikler hem de keskin farklılıklar taşır. En çarpıcı fark, bir kadının tek başına egemen bir hükümdar olabilmesidir. Kalmar Birliği'ni kuran ve üç krallığı (Danimarka, Norveç, İsveç) fiilen yöneten Kraliçe I. Margrete (1353-1412), bir kadının tek başına ne denli büyük bir siyasi güce ulaşabileceğinin istisnai bir örneğidir (Davies, 2006, s. 471). Bu durum, bir kadının hükümdar olarak tahta çıkmasının düşünülemez olduğu ve en güçlü

valide sultanın dahi gücünü naibesi olduğu oğlu üzerinden kullandığı Osmanlı sistemiyle temelden zıt bir durumdur.

Bununla birlikte, Lex Regia'nın kabulüyle kadınların tahta çıkma hakkı sınırlandırıldığı için Margrete gibi hükümdar kraliçelik örnekleri tekrarlanmamıştır. Bu noktadan sonra Danimarka prenseslerinin en önemli siyasi rolü, diğer Avrupa hanedanlarıyla, özellikle de Alman ve İngiliz kraliyet aileleriyle yaptıkları evlilikler olmuştur. Bu evlilikler, Danimarka'nın dış politikasında ve Avrupa'daki güç dengelerinde kilit bir rol oynayan diplomatik ittifaklar kurmanın en etkili yoluydu (Davies, 2006, ss. 855-856; Wiesner-Hanks, 2019, s. 166). Bu strateji, 16. yüzyıldan itibaren dışarıyla evlilik bağına koparıp, kendi devşirme paşalarıyla iç evlilikler yaparak iktidarı merkezde tutmayı ve potansiyel rakip hanedanların oluşmasını engellemeyi amaçlayan Osmanlı politikasıyla tamamen farklı bir amaca hizmet etmekteydi.

Osmanlı ve Avrupa monarşilerinin; meşruiyet, iktidar paylaşımı ve veraset gibi temel konulardaki karşılaştırmalı özeti Tablo 5.1.'de sunulmuştur.

Tablo 5.1. Osmanlı ve Avrupa Monarşileri Karşılaştırmalı Özet Tablosu

Karşılaştırma Eksen	Osmanlı İmparatorluğu	İngiltere	İsveç & Danimarka
Dini Meşruiyet	İslami Gaza, Halifelik, Şeriatın Koruyuculuğu	Tanrısal Hak Doktrini, Milli Kilise Liderliği	Milli Kilise Liderliği, Ulusal Bağımsızlık Miti
Soy Meşruiyeti	Tek ve Kesintisiz Hanedan (Oğuz/Kayı Miti)	Kırılğan Soy (Güller Savaşı), Stratejik Evlilikler	Seçimli Monarşiden Kalıtsal Monarşiye, Hanedan Değişikliği
İktidarın Sınırları	Şeriat, Örf, Ulema Fetvaları, Bürokratik Gelenekler	Magna Carta, Parlamento, Anayasal Gelenek	Riksdag/Rigsråd (Meclis), Anayasal Gelenek
Veraset Sistemi	Açık Taht Mücadelesi (Kut Anlayışı)	Primogenitür (Babadan en büyük çocuğa)	Seçimli Monarşiden Kalıtsal Monarşiye
Kriz Çözüm Yöntemi	Kardeş Katli, Ekberiyet Sistemi	İç Savaş, Parlamento Müdahalesi, Hanedan Değişikliği	Meclis Kararıyla Hanedan Değişikliği
Kadın Rolü (Doğrudan)	Yoktur (Naiplik hariç)	Evet (Hükümdar Kraliçelik)	Evet (İstisnai Örnekler)
Kadın Rolü (Dolaylı)	Valide Sultan Naipliği, Haseki Sultan Nüfuzu	Naibe Kraliçelik (Nadir)	Naibe Meclisleri

5.2. Osmanlı Hanedanı ve Ortadoğu Monarşileri

Osmanlı İmparatorluğu, sadece Batı'daki rakipleriyle değil, aynı zamanda kendi medeniyet havzası içindeki öncülleri ve rakipleriyle de sürekli bir etkileşim içinde olmuştur. Bu başlık altında, Osmanlı hanedan-devlet ilişkisi, Safevî, Memlûk ve Timurlu gibi diğer büyük Ortadoğu devlet gelenekleriyle tematik olarak karşılaştırılacaktır.

5.2.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı hanedanı, meşruiyetini İslam, Türk-Moğol soy geleneği ve askeri başarıyı sentezleyen özgün bir model üzerine inşa ederken, rakip Ortadoğu monarşileri bu unsurları farklı şekillerde ve çoğu zaman birbiriyle çatışan biçimlerde kullanmışlardır. Osmanlı meşruiyetinin temelinde, Sünni İslam'ın koruyuculuğu ve gaza ideolojisi yatmaktaydı. Bu durum, 16. yüzyılda On İki İmam Şiiliğini devlet dini olarak dayatan Safevî hanedanı ile doğrudan bir tezat oluşturur (Dupont vd., 2022, s. 39). Safevîler, Sünni halifelik iddiasını reddederek hükümdarlarını Şii cemaatinin manevi önderi olan “imam” olarak konumlandırmış, hatta Şah İsmail'in şahsında ilahi nitelikler barındırdığını iddia etmişlerdir (Peirce, 2012, ss. 224-226). Bu mezhepsel ayrım, iki hanedanın birbirini “gaspçı ve din düşmanı” olarak görmesine yol açmış (Lewis, 2006, s. 130), Osmanlı padişahının Safevîlere karşı mücadelesini “mülhid (dinsiz)” ve “zındıklarla (inançsız)” savaş olarak meşrulaştırmasını sağlamıştır (Emecen, 2018, akt. Altuntaş Duman, 2023, s. 676).

Soy meşruiyeti konusunda da benzer bir rekabet görülmektedir. Osmanlıların, Timur ve haleflerinin Oğuz Han ve Cengiz Han soyuna dayalı meşruiyet iddialarına karşı efsanevi Oğuz Han nesebine bağlanması, bilinçli bir siyasi tercihti. Timur, Cengiz soyundan bir prensesle evlenerek meşruiyetini pekiştirirken, Osmanlılar bu Moğol mirasını reddederek kendi Türkmen kökenlerini vurgulamışlardır. Memlûk Sultanlığı ise bu iki modelden tamamen ayrılır. Köle kökenli komutanlardan oluşan Memlûkler, meşruiyetlerini soya değil, askeri liyakate ve İslam dünyasının koruyuculuğu misyonuna dayandırmışlardır. Moğolları durduran ve Abbasi halifeliğinin bir gölgesini Kahire'de himaye eden Memlûkler, kendilerini Sünni İslam'ın önde gelen devleti olarak görmüş ve “Hâmi'l Haremeyni's Şerifeyn” (İki Kutsal Mabedin Koruyucusu) unvanını kullanmışlardır (İnalcık, 2004, ss. 55-56; İnalcık, 2009b; İnalcık ve Özel, 1988, s. 210; Ortaylı, 2010, s. 171; Peirce, 2012, ss. 56, 220). Bu durum, Osmanlıların gaza başarılarını ve daha sonra

fethedecekleri kutsal toprakların hizmetkârlığını meşruiyetlerinin merkezine koymalarıyla doğrudan bir rekabet alanı oluşturmuştur.

5.2.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi yapısı ve padişahın mutlak otoritesi, Safevî Devletindeki daha parçalı ve aristokratik iktidar yapılarıyla keskin bir zıtlık içindedir. Safevî Şahı'nın gücü, devleti kuran ve ordunun bel kemiğini oluşturan Kızılbaş Türkmen aşiret liderlerinin varlığıyla sürekli olarak sınırlandırılmıştır. Bu aşiret konfederasyonları, şaha bir vergi ödemekle birlikte kendi bölgelerinde yarı özerk bir statüye sahipti (İnalçık, 2003, s. 204). Safevîlerin Şiiliği resmi din ilan ederek merkezi bir devlet kurma çabası (Ortaylı, 2017, s. 236), bu güçlü aşiret yapısıyla sürekli bir mücadele içinde olmuştur. İran'daki bu parçalı yapı ve devletten bağımsız Şii ulema geleneği, Safevîlerden sonraki Kaçar hanedanı döneminde de devam etmiştir. Nitekim Kaçar İran'ında da “büyük aşiret konfederasyonlarının ciddi baskısı” ve “Şii dini hiyerarşinin, şahın siyasal iktidarından tamamen bağımsız” olması, merkeziyetçi Osmanlı modelinden temel farklılıklar olarak öne çıkmaktadır (Dupont vd., 2022, s. 54).

Memlük Sultanlığı'nda ise iktidar, farklı askeri hiyerarşiler ve emirler arasında sürekli bir rekabete sahne olmuştur. Sultan, mutlak bir hükümdardan çok, en güçlü komutanlar arasında birinci konumundaydı ve otoritesi daima diğer Memlük beylerinin tehdidi altındaydı. Bu durum, iktidarı sınırlandırabilecek kalıtsal bir aristokrasinin bulunmadığı ve kul sistemi sayesinde tüm gücün padişahın şahsında toplandığı Osmanlı modeliyle taban tabana zıttır. Osmanlı'daki kullar, padişaha mutlak sadakatle bağlı, aile ve kabile bağlarından koparılmış profesyonel bir yönetici-asker sınıfı oluştururken (İnalçık, 2015d, s. 36; İnalçık, 2016d, s. 276), Memlük emirleri ve Safevî aşiret liderleri, kendi başlarına birer güç odağı olan ve merkezi otoriteyi sürekli dengeleyen aristokratik unsurlardı. Bu merkeziyetçi yapı sayesinde Osmanlılar, yerel güçlerin köylü üzerindeki kontrolsüz sömürsünü büyük ölçüde engelleyebilmişlerdir (İnalçık, 2009a, ss. 253-254).

5.2.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

Veraset sorunu ve hanedanın bekası, Osmanlı, Safevî ve Memlük devletlerinde birbirinden tamamen farklı yöntemlerle ele alınmıştır. Hem Safevîler hem de Hindistan'daki Babürlüler gibi Türk-Moğol geleneğini sürdüren devletlerde, Osmanlıların erken

dönemlerinde olduğu gibi, taht kavgaları hanedanın en zayıf noktası olmuştur. Bu devletlerde, hükümdarın ölümünün ardından oğulları arasında kanlı mücadeleler yaşanması sıradan bir durumdu; nitekim Babürlüler’de “baba oğula, hatta oğul babaya, kardeş kardeşe” saldırmıştır (Ortaylı, 2017, s. 220). Osmanlıları bu gelenekten ayıran temel fark, bu kaotik mücadeleyi devletin birliğini korumak (nizâm-ı âlem) adına kardeş katli uygulamasıyla kurumsallaştırmasıdır. Bu radikal çözüm, Osmanlı Devleti’ni diğer Müslüman devletlerin sıkça düştüğü parçalanma ve çöküş tuzağından korumuştur.

Memlük Sultanlığı ise veraset konusunda tamamen farklı bir model sunar. 1383’ten sonra Memlüklerde taht, babadan oğula geçen bir hak olmaktan çıkmış, en güçlü komutanın askeri bir darbeye iktidarı ele geçirdiği bir liyakat (veya güç) sistemine dönüşmüştür. Bir sultan öldüğünde, oğlu yalnızca yeni sultan belirlenene kadar kısa bir süreliğine tahta geçebilirdi (Lewis, 2006, s. 121). Bu durum, meşruyetin soya değil, askeri güce dayandığı, hanedan kavramının son derece zayıf olduğu bir yapı ortaya koymaktadır. Nitekim II. Bayezid’in Memlük sultanını “bir köle” olarak görmesi ve kendisiyle eşit saymayı reddetmesi (Peirce, 2012, s. 56), Osmanlıların kalıtsal ve karizmatik hanedan anlayışıyla Memlüklerin askeri-oligarşik yapısı arasındaki derin uçurumu göstermektedir. Özetle, Osmanlılar hanedanın devamı için hanedan üyelerini feda ederken, Memlükler kişisel iktidar için hanedan kavramının kendisini neredeyse ortadan kaldırmışlardır.

5.2.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Türk-Moğol geleneğinin mirası hem Osmanlı hem de Safevî ve Babürlü gibi ardıl devletlerde hanedan kadınlarına önemli bir siyasi rol vermiştir. 14. yüzyıl seyyahı İbn Battuta’nın “Türklerle Tatarlar arasında zevceler çok yüksek konuma sahiptir” gözlemi (akt. Peirce, 2012, s. 379), bu geleneğin köklü doğasını yansıtır. Moğol ve Timurlu hanedanlarında, özellikle hükümdarların anneleri olan kadınların siyasi bilgelikleri övülmüş ve yönetimde aktif rol oynamışlardır (Peirce, 2012, s. 378). Bu durum, Osmanlı Kadınlar Saltanatı döneminde valide sultanların, oğulları adına devleti yöneten naipler olarak ortaya çıkmasıyla güçlü bir paralellik gösterir. Her iki gelenekte de hatun veya valide sultan, hanedanın devamlılığının garantörü olarak meşru bir siyasi aktör konumuna yükselebilmıştır.

Buna karşılık, Memlük Sultanlığı’nda kadınların rolü daha sınırlı ve istisnai kalmıştır. Memlüklerin askeri-köle sistemine dayalı yapısı, kadınların siyasi gücünün

kurumsallaşmasını engellemiştir. Şecer-üd-Dürr'ün kısa süreli hükümdarlığının ardından bir Memlûk emriyle evlenerek iktidarı devretmek zorunda kalması (Peirce, 2012, s. 75), bu sistemde bir kadının tek başına egemen olmasının zorluğunu göstermektedir. Osmanlı sistemini diğer İslam hanedanlarından ayıran bir diğer önemli nokta ise, erken dönemlerdeki siyasi evlilik politikasını terk edip padişahların cariyelerle evlenmesini bir üreme ilkesi haline getirmesidir. Bu uygulama, rakip soylu ailelerin saray içinde güç kazanmasını engellemiş ve iktidarı tamamen hanedanın kendi hane halkı içinde tutmuştur. Bu, hem kızlarını siyasi ittifaklar için komşu hükümdarlarla evlendiren Safevîlerden hem de siyasi gücün farklı askeri aileler arasında el değiştirdiği Memlûklerden Osmanlıları ayıran temel bir stratejiydi.

Osmanlı ve Ortadoğu monarşilerinin; meşruiyet, iktidar paylaşımı ve veraset gibi temel konulardaki karşılaştırmalı özeti Tablo 5.2.'de sunulmuştur.

Tablo 5.2. Osmanlı ve Ortadoğu Monarşileri Karşılaştırmalı Özet Tablosu

Karşılaştırma Eksen	Osmanlı İmparatorluğu	Safevîler (İran)	Memlûkler (Mısır)	Timurlular / Babürlüler
Dini Meşruiyet	İslami Gaza, Halifelik, Şeriatın Koruyuculuğu	Şii İmamet Anlayışı, Tarikat Liderliği	Sünni İslam'ın Askeri Koruyuculuğu, Halifeyi Himaye	Sünni İslam ve Cengiz Yasası Etkisi
Soy Meşruiyeti	Tek ve Kesintisiz Hanedan (Oğuz/Kayı Miti)	Peygamber/İmam Soyu İddiası (Seyyid)	Soy Esas Değil, Askeri Liyakat Esastır	Cengiz Han Soyu Esastır (Güregenlik)
İktidarın Sınırları	Şeriat, Örf, Ulema Fetvaları, Bürokratik Gelenekler	Kızılbaş Aşiret Liderleri, Bağımsız Ulema	Rakip Askeri Hizipler (Emirler)	Rakip Prensler (Mirzalar), Aşiret Beyleri
Veraset Sistemi	Açık Taht Mücadelesi (Kut Anlayışı)	Belirsiz, Şehzadeler Arası Savaş Yaygın	Askeri Darbe ile Belirlenir	Belirsiz, Şehzadeler Arası Savaş Yaygın
Kriz Çözüm Yöntemi	Kardeş Katli, Ekberiyet Sistemi	İç Savaşlar, Askeri Darbeler	Askeri Darbe	İç Savaşlar, İmparatorluğun Parçalanması
Kadın Rolü (Doğrudan)	Yoktur (Naiplik hariç)	Yoktur	Yoktur (İstisna: Şecer-üd-Dürr)	Yoktur
Kadın Rolü (Dolaylı)	Valide Sultan Naipliği, Haseki Sultan Nüfuzu	Saray İçi Nüfus (Andarun)	Çok Sınırlı	Güçlü Nüfuz (Örneğin: Nur Cihan)

5.3. Osmanlı Hanedanı ve Doğu Asya Hanedanları (Japonya ve Çin)

Karşılaştırmalı ufku daha da genişletmek, Osmanlı modelinin evrensel tarihteki yerini belirlemek açısından önemlidir. Bu bölümde, tamamen farklı siyasi ve kültürel geleneklere sahip olan Japonya ve Çin'deki imparatorluk modelleri, Osmanlı sistemiyle mukayese edilerek temel yapısal farklılıklar ortaya konulacaktır.

5.3.1. Osmanlı ve Japonya Monarşileri

Analize, iktidarın sembolik (İmparator) ve fiili (Şogun) olarak ikiye ayrıldığı özgün Japon modeliyle başlamak, Osmanlı'daki merkezîyetçi ve tek odaklı otorite anlayışının ne kadar istisnai olduğunu gösterecektir.

5.3.1.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı ve Japon siyasi gelenekleri, hükümdar meşruiyetini ilahi bir kökene dayandırmada birleşse de, bu ilahi bağın niteliği ve siyasi iktidara yansımaları temelden farklıdır. Japon imparatorluk hanedanının meşruiyeti, kökenini doğrudan Güneş Tanrıçası Amaterasu'ya dayandıran ve tek ve kesintisiz bir soydan ("bansei ikkei") geldiği iddia edilen mitolojik bir temel üzerine kuruludur (Holcombe, 2016, s. 23; Kiley, 1973, s. 25; Kissinger, 2015, s. 111). Bu inanç, imparatorun şahsını ilahi bir statüye yükseltmiş ve hanedanın kendisini, değiştirilemez kutsal bir kurum olarak konumlandırmıştır. Nitekim Japonlar, hükümdarın tahttan indirilmesini meşru görebilecek Çin'in, göklerin vekâleti anlayışını hiçbir zaman benimsememişlerdir (Meyer, 2014, s. 56). Buna karşılık, Osmanlı padişahının meşruiyeti, şahsının kutsallığından ziyade, Tanrı'nın iradesini yeryüzünde temsil etme ve şeriatı uygulama görevinden kaynaklanır. Türk-Moğol geleneğindeki kut anlayışına göre iktidar Tanrı tarafından verilmiş olsa da, padişah ilahi bir soydan gelmez, aksine Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak adaleti tesis etmekle yükümlü dünyevi bir hükümdardır.

Bu temel ayrım, Japonya'da iktidarın ikiye bölünmesine yol açmıştır: bir yanda Kyoto'da oturan ve ilahi meşruiyetin sembolü olan Tennō (İmparator), diğer yanda ise fiili askeri ve siyasi gücü elinde tutan Şogun (Armaoğlu, 1997, s. 742; Kiley, 1973, s. 25). Şogun'un otoritesi, imparator gibi dini veya mitolojik bir temele değil, tamamen askeri güce dayanıyordu ve bu nedenle meşruiyeti daima kırılıyordu (Holcombe, 2016, s. 255; Osterhammel, 2022, s. 740). Osmanlı sisteminde ise bu tür bir ikili yapı yoktur; padişah, hem dini lider (Halife) hem de en üstün askeri ve siyasi otorite (Sultan) rollerini kendi

şahsında birleştirmiştir. Dolayısıyla Japonya’da meşruiyet iki farklı merkezde (dini/sembolik ve askeri/fiili) toplanırken, Osmanlı’da tüm meşruiyet kaynakları tek bir merkezde, padişahın mutlak otoritesinde bütünleşmiştir.

5.3.1.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Japonya ve Osmanlı İmparatorluğu’nda hükümdarın otoritesini sınırlayan mekanizmalar, iki devletin temelindeki merkeziyetçi ve feodal karakter farklılıklarını yansıtır. Japonya’da imparatorun ilahi statüsüne rağmen, siyasi gücü tarih boyunca önce sarayda kümelenen Fujiwara gibi güçlü aristokrat aileler, 12. yüzyıldan itibaren ise tamamen Şogunluk kurumu tarafından kuşatılmıştır (Meyer, 2014, s. 31). Ülkede hüküm süren ancak onu yönetmeyen imparator, siyasi bir sembol haline gelmiştir (Armaoğlu, 1997, s. 742). Fiili yönetici olan Şogun’un mutlak otoritesi ise, daimyō adı verilen güçlü yerel beylerin varlığıyla sınırlanmıştır. Her ne kadar Tokugava Şogunluğu, sankin kōtai (daimyōların belirli sürelerle başkentte ikamet etme zorunluluğu) gibi karmaşık denetim mekanizmalarıyla bu yerel güçleri kontrol altında tutmaya çalışsa da (Holcombe, 2016, s. 221), Japonya’nın siyasi yapısı özünde feodal ve ademimerkeziyetçi bir karakter taşımıştır (Osterhammel, 2022, s. 592).

Bu yapı, iktidarı sınırlandırabilecek kalıtsal bir aristokrasinin bulunmadığı ve tüm otoritenin merkezde toplandığı Osmanlı devlet düzeniyle tam bir tezat oluşturur. Osmanlı’da padişahın otoritesini dengeleyen unsurlar, Japonya’daki gibi rakip güç odakları değil, Şeriat ve Örf gibi hukuk sistemleri ile ulema sınıfının fetvalarıydı. İki sistem arasındaki en belirgin kurumsal fark ise yönetici askeri sınıfta görülür. Japonya’daki samuray sınıfı, efendilerine (daimyō) sadakatle bağlı, Konfüçyüsçü bir ahlak anlayışına sahip (Holcombe, 2016, s. 220), babadan oğula geçen kalıtsal bir askeri aristokrasi iken, Osmanlı’daki Kapıkulu sistemi, padişahın şahsi köleleri (kulları) olan ve mülkiyet veya soyluluk hakları bulunmayan, tamamen merkeze bağımlı profesyonel bir ordu üzerine kuruluydu. Bu kul sistemi, Osmanlı merkezî otoritesinin temelini oluştururken, Japonya’daki feodal yapı, iktidarın sürekli olarak merkez (Şogun) ve çevre (daimyō) arasında paylaşılmasına neden olmuştur.

5.3.1.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

Veraset ve hanedanın bekası konuları, Osmanlı ve Japon siyasi kültürleri arasındaki en çarpıcı zıtlıklardan birini ortaya koyar. Japon İmparatorluk hanedanı, tarih boyunca tek ve kesintisiz bir soydan geldiği iddiasıyla dünyada benzersiz bir devamlılık sergilemiştir (Holcombe, 2016, s. 23). İmparatorluk ailesi hiçbir zaman tahttan indirilmemiş veya yerine başka bir hanedan geçmemiştir (Meyer, 2014, s. 31). Siyasi mücadeleler, imparatorluk tahtını ele geçirmek için değil, ilahi meşruiyetin kaynağı olan imparatoru ve verasetini denetleyerek ülkeyi fiilen yönetmek için yapılmıştır. Asıl kanlı veraset mücadeleleri ve hanedan değişiklikleri, fiili iktidarı elinde tutan Şogunluk makamı için yaşanmıştır. Minamoto, Ashikaga ve Tokugawa gibi farklı askeri aileler, birbirleriyle savaşarak Şogunluğu ele geçirmişlerdir (Armaoğlu, 1997, s. 742).

Bu durum, Osmanlı veraset sistemiyle temelden ayrışır. Osmanlı'da iktidar bölünmez bir bütündür ve tüm mücadele, tek ve rakipsiz olan Osmanlı hanedanı içinde kimin padişah olacağı üzerine kuruludur. Türk-Moğol geleneğinden miras kalan ve en yetenekli olanın tahta geçmesini öngören açık veraset sistemi, devleti parçalayan iç savaşları önlemek amacıyla nizâm-ı âlem için kardeş katli gibi kurumsal bir çözüme evrilmiştir. Japonya'da kutsal imparatorluk soyuna dokunulmazken fiili iktidar el değiştirirken, Osmanlı'da fiili iktidar ve hanedan tektir ve bu birliği korumak için hanedan üyeleri feda edilmiştir. Osmanlı hanedanı olmaksızın bir Osmanlı devletinin düşünülemez olması (İnalcık, 2003, s. 65), Japonya'da ise imparatorluk hanedanı sabit kalırken Şogun hanedanlarının değişebilmesi, iki sistem arasındaki en temel farktır.

5.3.1.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Hanedan kadınlarının siyasi rolleri, iki kültür arasındaki kurumsal ve geleneksel farklılıkları bir kez daha gözler önüne serer. Japonya tarihinde, özellikle Nara ve Heian gibi erken dönemlerde, kadınların bizzat hükümdar olarak tahta çıktığı ve josei tennō (hükümdar imparatoriçe) unvanını taşıdığı örnekler mevcuttur (Breen, 2020, s. 18; Holcombe, 2016, ss. 114-115; Meyer, 2014, s. 235). İmparatoriçe Koken'in Konfüçyüsçü ilkelere dayalı fermanlar yayınlaması gibi örnekler (Holcombe, 2016, s. 149), kadınların doğrudan egemenlik yetkilerini kullandıklarını göstermektedir. Bu durum, bir kadının

egemenlik hakkına sahip olmadığı ve en güçlü valide sultanın bile gücünü naibesi olduğu oğlu üzerinden kullandığı Osmanlı sistemiyle temelden farklıdır.

Bununla birlikte, Japonya’da kadınların siyasi gücü genellikle dolaylı yollarla kullanılmıştır. Özellikle Heian döneminde Fujiwara ailesinin, kızlarını imparatorlarla evlendirerek doğan torunları üzerinde naip (sesshō ve kampaku) sıfatıyla mutlak bir denetim kurması, siyasi gücün evlilik politikalarıyla nasıl ele geçirilebildiğinin en çarpıcı örneğidir (Holcombe, 2016, ss. 152-153; Meyer, 2014, s. 310, 312). Bu strateji, Osmanlı valide ve haseki sultanlarının, kendi oğullarının tahta çıkması için saray içinde yürüttükleri mücadeleler ve kurdukları ittifaklarla işlevsel bir benzerlik taşır. Her iki sistemde de kadınlar, hanedanın devamlılığındaki kilit rolleri ve oğulları üzerindeki etkileri sayesinde siyasi süreçleri yönlendirebilen önemli aktörlere dönüşmüşlerdir. Ancak Fujiwara naipliği kurumsallaşmış ve babadan oğula geçen bir makam haline gelirken, Osmanlı valide sultanlarının gücü daha kişisel ve dönemsel kalmıştır. Meiji döneminde ise Japonya’da kadınların tahta çıkması anayasal olarak engellenmiş (Meyer, 2014, s. 255) ve imparatorluk ailesinde tekeşliliğe geçilerek (Osterhammel, 2022, s. 839) hanedan kadınlarının geleneksel rolleri yeniden tanımlanmıştır.

5.3.2. Osmanlı ve Çin Monarşileri

Japonya'nın ilahi-sembolik İmparatorluk ile askeri-fiili Şogunluk arasındaki özgün ikili yapısının analizinden sonra, karşılaştırmalı merceğin Doğu Asya'nın diğer dev medeniyeti olan ve binlerce yıllık kesintisiz bir bürokratik devlet geleneğine sahip Çin'e çevrilmesi, Osmanlı modelini farklı bir merkezîyetçilik anlayışıyla mukayese etme imkânı sunacaktır. Çin'in "Göğün Vekâleti"ne dayalı devredilebilir hanedan meşruiyeti ve liyakat esasına dayalı bürokratik yapısı, Osmanlı'nın ırsi hanedan yapısı ve kul sistemiyle karşılaştırıldığında, iki imparatorluğun temel felsefelerindeki derin ayrılıkları gözler önüne serecektir.

5.3.2.1. Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Din, Soy ve Gelenek

Osmanlı ve Çin siyasi gelenekleri, hükümdar meşruiyetini ilahi bir kökene dayandırmada birleşse de, bu ilahi bağın niteliği, aktarılabilirliği ve siyasi sonuçları açısından temelden farklıdır. Çin imparatorluk sisteminin meşruiyet temeli, “Göğün Buyruğu” (Tianming), vekâleti olarak bilinen siyasi-dini doktrindir. Bu anlayışa göre Gök (Tian), erdemli bir yöneticiye dünyayı yönetme yetkisi verir ve bu yönetici “Göğün Oğlu” (Tianzi) unvanını

alır. Ancak bu vekâlet, mutlak ve kalıcı değildir; hanedanın ayakta kalması, devamlı iyi yönetime bağlıdır. Doğal afetler, isyanlar veya ahlaki yozlaşma gibi olaylar, mevcut hanedanın Göğün Vekâleti'ni kaybettiğine işaret eder ve bu durum, yeni bir hanedanın isyan yoluyla eskisini devirip iktidarı almasını meşrulaştırır (Holcombe, 2016, s. 14, 53; Kissinger, 2015, ss. 38-39). Bu hanedan döngüsü, meşruiyeti soya değil, ahlaki ve idari liyakate bağlayan devrimci bir potansiyel taşır.

Bu durum, Osmanlı meşruiyet anlayışıyla tam bir tezat oluşturur. Osmanlı padişahının iktidarı, Türk-Moğol geleneğindeki kut anlayışı ve İslam hukukunun bir sentezi olarak doğrudan Tanrı tarafından bahşedilmiş kabul edilir ve bu hak, yalnızca Osmanoğulları soyuna aittir. Osmanlı sisteminde bir padişah, yetersiz veya zalim olduğu gerekçesiyle tahttan indirilebilse de bu durum hanedanın meşruiyetini asla sorgulatmaz; taht yine aynı hanedanın başka bir üyesine geçerdi. Çin'de kötü yönetim bütün bir hanedanı gayrimeşru kılarken, Osmanlı'da sadece o anki padişahın şahsını gayrimeşru kılardı. Ayrıca, Çin imparatorunun “Gökyüzünün Oğlu” sıfatıyla insanlık ve evren arasında bir ahenk kurma rolü (Kissinger, 2015, ss. 38-39), Osmanlı padişahının gazi ve halife sıfatlarıyla üstlendiği, İslam'ı yayma ve şeriatı koruma gibi daha dünyevi ve hukuki görevlerinden ayrılır.

5.3.2.2. İktidarın Sınırları: Hukuk, Aristokrasi ve Temsili Kurumlar

Osmanlı ve Çin imparatorluklarında hükümdarın mutlak gücünü dengeleyen ve sınırlayan unsurlar, iki medeniyetin temelindeki bürokratik ve aristokratik yapıların farklılığını yansıtır. Çin'de imparatorun teorik olarak mutlak olan otoritesi, pratikte iki güçlü kurum tarafından sınırlandırılmıştır: liyakate dayalı memuriyet sınavlarıyla seçilen Konfüçyüsçü alim-bürokrat sınıfı (Mandarinler) ve saray hadımları. Ülke çapında uygulanan sınav sistemiyle yetişen ve ortak bir kültürle donanan bürokrasi, imparatorluğun sinir sistemini oluşturmuş ve yerleşik kurallara dayanarak imparatorun keyfi kararlarına karşı bir denge unsuru görevi görmüştür (Holcombe, 2016, s. 165; Ortaylı, 2000, s. 24). Bununla birlikte, özellikle zayıf imparatorlar döneminde saray hadımları, imparatorluk muhafızlarını ve idari mekanizmaları kontrol ederek tahtın arkasındaki gerçek güç haline gelebilmiş, hatta imparatorları tahttan indirip öldürebilmişlerdir (Görez, 2021, s. 87; Holcombe, 2016, s. 135).

Bu yapı, iktidarı sınırlandırabilecek kalıtsal bir aristokrasinin bulunmadığı ve tüm otoritenin merkezde toplandığı Osmanlı devlet düzeniyle önemli bir zıtlık içindedir.

Osmanlı'da bürokrasi, Çin'deki gibi liyakate dayalı bir sınav sistemiyle değil, büyük ölçüde kul sistemi ile şekillenmiştir. Padişahın şahsi köleleri olan ve aile bağlarından koparılan kullar, imparatora mutlak sadakatle hizmet etmek üzere yetiştirilir ve bir denge unsurundan çok, padişahın iradesinin bir uzantısı olarak işlev görürlerdi. Çin'de bürokrasi imparatora karşı devleti temsil edebilirken, Osmanlı'da bürokrasi padişahın şahsında devleti temsil ederdi. Benzer şekilde, Osmanlı sarayındaki hadım ağaları da, özellikle darüssaade ağası, büyük bir güce ulaşmış olsalar da, Çin'deki muadilleri gibi sistematik olarak imparatorları deviren bir güç odağına dönüşmemişlerdir; onların gücü daha çok valide sultanlarla kurdukları ittifaklar ve saray içi hiziplerle sınırlı kalmıştır.

5.3.2.3. Veraset Mücadeleleri ve Hanedanın Bekası: Taht Kavgalarından Kurumsallaşmış Çözümlere

Veraset ve hanedanın bekası konuları, Osmanlı ve Çin siyasi kültürleri arasındaki en çarpıcı zıtlıklardan birini ortaya koyar. Çin tarihi, “hanedan döngüsü” olarak bilinen bir model etrafında şekillenir. Buna göre bir hanedan, Gögün Vekâleti'ni kaybettiğinde meşruiyetini yitirir ve genellikle büyük bir iç savaş veya isyan sonucunda yıkılarak yerini, ülkeyi yeniden birleştiren ve istikrarı sağlayan yeni bir hanedana bırakır (Kissinger, 2015, s. 27; Holcombe, 2016, s. 53). Çin tarihinde, bazıları Moğollar ve Mançular gibi yabancı kökenli olan yaklaşık seksen farklı hanedan hüküm sürmüştür (Holcombe, 2016, s. 20; Yıldırım, 2021, s. 17). Bu durum, Çin siyasi düşüncesinde devletin kalıcı, ancak hanedanların geçici ve değiştirilebilir olduğunu gösterir.

Bu yapı, önceki başlıklarda incelenen Osmanlı veraset sistemiyle temelden ayrışır. Osmanlı Devleti, altı asrı aşan tarihi boyunca tek bir hanedan tarafından yönetilmesiyle benzersiz bir devamlılık sergilemiştir. Osmanlı siyasi kimliğinde devlet ile hanedan o kadar özdeşleşmiştir ki, hanedan olmaksızın bir imparatorluğun varlığı düşünülemezdi. Bu nedenle, veraset krizleri Çin'deki gibi hanedanlar arası bir mücadele değil, daima hanedan içinde, yani şehzadeler arasında yaşanan bir iktidar mücadelesi olmuştur. Diğer Türk devletlerinin parçalanmasına yol açan bu iç savaş riskini ortadan kaldırmak için Osmanlılar, nizâm-ı âlem için kardeş katli gibi radikal bir çözümü kurumsallaştırmış, daha sonra ise ekberiyet (senioratus) sistemine geçerek hanedanın devamlılığını her şeyin üzerinde tutmuşlardır. Özetle, Çin'de istikrarsızlık yeni bir hanedanı meşrulaştırırken, Osmanlı'da istikrarsızlığı önlemek için hanedan üyeleri feda edilmiştir.

5.3.2.4. Hanedan Kadınlarının İktidardaki Rolü: Kraliçeler ve Sultanlar

Hanedan kadınlarının siyasi rolleri, iki kültür arasındaki kurumsal ve geleneksel farklılıkları bir kez daha gözler önüne serer. Çin tarihinde, bir kadının resmen imparator unvanını alarak kendi adına hüküm sürdüğü tek bir örnek vardır: İmparatoriçe Wu Zetian (yaklaşık 625-705). Wu Zetian, geleneksel Konfüçyüsçü düzeni altüst ederek kendi Zhou Hanedanı'nı kurmuş ve bu yönüyle Çin tarihinde mutlak bir istisna teşkil etmiştir (Holcombe, 2016, s. 133). Daha yaygın olan model ise, özellikle imparatorun çocuk yaşta veya zayıf karakterli olduğu durumlarda, imparatoriçe dul eşlerin (Empress Dowager) naiplik rolü üstlenmesidir. Bunun en bilinen örneği, 19. yüzyılda Qing Hanedanı'nı tahtın gerisinden yöneten İmparatoriçe Cixi'dir. Ancak Cixi'nin gücü, hanedanın devamını sağlama amacına hizmet etse de, biçimsel olarak bir taht gaspı olarak görülmüş ve meşruiyeti daima kırılgan kalmıştır (Osterhammel, 2022, ss. 801-802).

Bu durum, Osmanlı kadınlar saltanatı dönemiyle önemli paralellikler ve farklılıklar içerir. Osmanlı sisteminde bir kadının egemenlik hakkına sahip olması düşünülemezdi; ancak valide sultanlar, özellikle 17. yüzyılda, çocuk padişahların naipleri olarak devleti fiilen yönetmişlerdir. Kösem Sultan örneğinde olduğu gibi valide sultanlar, sadrazamları atayıp azledebilmiş ve divan kararlarını onaylayabilmişlerdir. Çinli mevkidaşı Cixi'den farklı olarak, valide sultanın bu gücü bir gasp olarak görülmemiş, aksine hanedan hukukunun bir parçası ve saltanatın devamlılığının bir gereği olarak meşru kabul edilmiştir. Çünkü valide sultan, iktidarı kendi adına değil, meşru hükümdar olan oğlunun vekili olarak kullanıyordu. Her iki kültürde de kadınlar, zayıf erkek hükümdarlar döneminde iktidar boşluğunu dolduran kilit figürler olmuşlardır; ancak Çin'de bu durum bir anomali ve meşruiyet krizi olarak algılanırken, Osmanlı'da hanedan içi bir iktidar mekanizması olarak kurumsallaşabilmiştir.

Osmanlı ve Doğu Asya hanedanlarının; meşruiyet, iktidar paylaşımı ve veraset gibi temel konulardaki karşılaştırmalı özeti Tablo 5.3.'te sunulmuştur.

Tablo 5.3. Osmanlı ve Doğu Asya Hanedanları Karşılaştırmalı Özet Tablosu

Karşılaştırma Eksen	Osmanlı İmparatorluğu	Japonya (Doğu Asya)	Çin (Doğu Asya)
Dini Meşruiyet	İslami Gaza, Halifelik, Şeriatın Koruyuculuğu	İmparatorun İlahiliği (Güneş Tanrıçası Soy)	Göğün Vekâleti (Erdeme Dayalı ve Geri Alınabilir)
Soy Meşruiyeti	Tek ve Kesintisiz Hanedan (Oğuz/Kayı Miti)	Tek ve Kutsal Hanedan (İmparatorluk-Değişmez)	Hanedan Döngüsü (Soy Geçici ve Değişebilir)
İktidarın Sınırları	Şeriat, Örf, Ulema Fetvaları, Bürokratik Gelenekler	Şogun ve Daimyolar (Feodal Güçler)	Mandarin Bürokrasisi, Saray Hadımları
Veraset Sistemi	Açık Taht Mücadelesi (Kut Anlayışı)	İmparatorlukta Kesintisiz, Şogunlukta Güç Mücadelesi	Hanedan Döngüsü
Kriz Çözüm Yöntemi	Kardeş Katli, Ekberiyet Sistemi	Şogunluğun Değişmesi, İmparatora Dokunulmazlık	İsyan ve Yeni Hanedanın Kurulması
Kadın Rolü (Doğrudan)	Yoktur (Naiplik hariç)	Vardır (Erken Dönem İmparatoriçeler)	Yoktur (İstisna: Wu Zetian)
Kadın Rolü (Dolaylı)	Valide Sultan Naipliği, Haseki Sultan Nüfuzu	Şogun Annesi/Eşi Nüfuzu (Öoku)	İmparatoriçe Anne Naipliği (Güçlü)

5.4. Bölüm Değerlendirmesi

Önceki bölümlerde tek tek ele alınan karşılaştırmalı vaka analizlerinin ardından, bu son bölümde tüm bu verilerden yola çıkarak bir senteze ulaşılabacaktır. Bu başlık altında, incelenen tüm monarşilerdeki temel dinamikler; merkeziyetçilik, veraset ve meşruiyet temaları etrafında bütüncül bir analize tabi tutularak, Osmanlı hanedan-devlet modelinin dünya tarihindeki özgün konumu tartışılacaktır.

5.4.1. Merkeziyetçilik ve İktidarın Paylaşımı

İncelenen hanedan modelleri, hükümdarın mutlak otoritesini dengeleyen veya sınırlayan mekanizmalar açısından temel farklılıklar sergilemektedir. Avrupa monarşilerinde, özellikle İngiltere'de, kralın gücü Parlamento gibi kurumsallaşmış ve temsili bir yapı ile kan bağına dayalı güçlü bir aristokrasi tarafından tarihsel olarak sınırlandırılmıştır. Benzer şekilde, Japonya'daki daimyō sınıfı da Şogun'un merkezi otoritesi karşısında feodal bir denge unsuru oluşturmuştur. Bu modellere karşılık, Osmanlı İmparatorluğu, padişahın şahsında toplanan mutlak ve bölünmez bir merkeziyetçilik anlayışı geliştirmiştir. Önceki bölümlerde detaylandırıldığı üzere, devşirme kökenli ve padişahın şahsi köleleri olan "kul"

sistemi, Avrupa ve Japonya'daki gibi kalıtsal ve bağımsız bir aristokrasinin doğuşunu engelleyerek, tüm iktidar aygıtını doğrudan hanedana bağlamıştır. Çin'deki liyakate dayalı sınav sistemiyle oluşan alim-bürokrat sınıfı, imparatora karşı devleti temsil etme potansiyeli taşıırken, Osmanlı bürokrasisi teoride daima padişahın iradesinin bir uzantısı olarak kalmıştır. Bu yapı, Osmanlı'nın rakiplerine kıyasla daha merkeziyetçi ve istikrarlı bir yönetim kurmasını sağlayan temel faktörlerden biri olmuştur.

5.4.2. Yönetim Sanatı Olarak Veraset ve Hanedanın Bekası

Hanedanın bekası, tüm monarşilerin en temel sorunsalı olmakla birlikte, bu soruna getirilen çözümler medeniyetler arasındaki en keskin ayrım çizgilerini oluşturmuştur. Çin siyasi düşüncesindeki "Göğün Vekâleti" doktrini, kötü yönetim sergileyen bir hanedanın meşruiyetini yitirerek yıkılmasını ve yerine yeni bir hanedanın geçmesini öngören bir "hanedan döngüsü" oluşturmuştur. Avrupa'da ise Fransa'nın Salic Yasası gibi katı kurallara rağmen, hanedanların soyunun kuruması sıkça görülmüş ve bu durum, büyük krizlere yol açmıştır. Bu iki modelin karşısında, Osmanlı hanedanının altı asırlık kesintisiz devamlılığı istisnai bir durum olarak öne çıkar. Devletin bekasını (nizâm-ı âlem) hanedanın bekasıyla özdeşleştiren Osmanlı siyasi aklı, bu devamlılığı sağlamak için kardeş katli gibi radikal ve pragmatik çözümleri kurumsallaştırmaktan çekinmemiştir. Özetle, Avrupa'da hanedanlar devletin devamlılığı için "değiştirilebilir" bir unsurken ve Çin'de meşruiyetini yitirdiğinde "devredilebilir" bir vekâletken, Osmanlı'da hanedan, devletin kendisiyle özdeş ve vazgeçilmez kabul edilmiştir.

5.4.3. Meşruiyetin Farklı Tezahürleri

Hükümranlığın meşruiyeti, incelenen her bir modelde farklı kültürel ve dini kodlar üzerinden inşa edilmiştir. Avrupa'da "Kralların Tanrısal Hakkı" teorisi, kralın otoritesini doğrudan Tanrı'ya bağlarken, bu meşruiyet daima Papalık ve Kilise ile girift bir ilişki içinde olmuştur. Japonya'da İmparator'un Güneş Tanrıçası'ndan gelen ilahi soyu, ona dokunulmaz ama sembolik bir statü kazandırmıştır. Osmanlı meşruiyeti ise bu modellerin hiçbirine tam olarak benzemeyen, birden fazla kaynağı birleştiren sentezci bir yapıya sahiptir. Osmanlı Devleti'nde padişah bir yandan Türk-Moğol geleneğinden gelen "Kut" anlayışıyla karizmatik bir lider, diğer yandan fethettiği toprakların "Gazi" hükümdarı ve en nihayetinde Sünni İslam dünyasının "Halifesi" idi. Bu çok katmanlı meşruiyet zemini, Osmanlı padişahına hem dünyevi hem de uhrevi, hem askeri hem de dini bir otorite

sağlayarak, onu diğer monarklardan daha esnek ve daha kapsayıcı bir konuma yerleştirmiştir. Özellikle Halifelik sıfatı, ona sadece kendi tebaası üzerinde değil, tüm İslam dünyası üzerinde evrensel bir liderlik iddiası sunma imkânı vermiştir.



6. OSMANLI'DAN CUMHURİYETE GEÇİŞ VE HANEDANIN SONU

6.1. Hanedanın Yetkilerinin Azaltılması

Osmanlı hanedanının altı asırlık mutlak otoritesi, 19. yüzyılda hem içeriden gelen reform talepleri hem de dışarıdan gelen baskılarla köklü bir dönüşüme uğramıştır. Bu süreç, padişahın şahsında toplanan egemenlik yetkilerinin anayasal ve bürokratik kurumlarla aşamalı olarak paylaşıldığı, hanedanın gücünün sınırlandırıldığı bir dönemi ifade eder. Bu dönüşümün ilk adımları, padişah otoritesinin karşısına ayanlar gibi yerel güç odaklarının çıkmasıyla atılmış, Tanzimat Fermanı ile hukuki bir zemine oturmuş ve Meşrutiyet'in ilanıyla parlamenter bir sisteme evrilmiştir.

19. yüzyılın başında, merkezi otoritenin zayıflamasıyla eyaletlerde güç kazanan ayanlar, padişahın mutlak otoritesi karşısında ilk kurumsal denge unsurlarından birini oluşturmuştur. Ayanların, 1807-1808 anarşi döneminden faydalananarak İstanbul'a yürüyüp padişaha bir pakt olan Sened-i İttifak'ı (1808) empoze etmeleri, bu sürecin en somut örneğidir. Bu belge, Ziya Gökalp gibi düşünürler tarafından İngilizlerin Magna Carta'sına benzetilmiş ve padişahın mutlak haklarını sınırlandıran ilk anayasal belge olarak kabul edilmiştir (İnalcık, 2016d, s. 116; İnalcık, 2021, ss. 184-185). Sened-i İttifak ile padişah ve devlet ricali, kanunlara saygı gösteren ayan hanedanlarına keyfi müdahalede bulunmayacaklarını taahhüt ederek, kendi otoritelerini ilk kez örgütlü bir zümre karşısında sınırlandırmışlardır (İnalcık, 2021, s. 183).

Padişah otoritesinin sınırlandırılmasında ikinci ve daha kapsamlı adım, 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) olmuştur. Bu ferman, bir anayasa olmasa da, padişahın kendi iradesiyle yetkilerini kanunla sınırlamayı kabul ettiği yarı anayasal bir belge niteliğindedir (İnalcık ve Seyitdanlıoğlu, 2006, s. ix). Fermanla padişah, bütün tebaanın can, mal ve namus güvenliğini kendi iradesinin dışında kanunların güvencesine bıraktığını ve yönetimin keyfi değil, yapılacak kanunlara göre işleyeceğini ilan etmiştir (Küçük, 2006, s. 379). Bu belge, Sened-i İttifak gibi belirli bir zümreyle yapılan bir sözleşme değil, doğrudan halka açıklanmış bir taahhüttü ve bu yönüyle modern devlet anlayışına atılmış önemli bir adımdı (Kalemlî, 2018, s. 142). Fermanın ilanı ile birlikte, yasama ve yargı yetkilerini üstlenen Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye gibi kurumların gücü artmış, bu meclisler hükümet üyelerini sorgulama ve yargılama gibi

yetkilerle donatılarak padişahın yürütme üzerindeki mutlak kontrolü dengelenmiştir (Seyitdanlıoğlu, 2006, ss. 259-265).

Tanzimat'ın getirdiği reformist ivme, Genç Osmanlıların muhalefetiyle anayasal bir monarşi talebine dönüşmüş ve bu süreç, Sultan II. Abdülhamid'in 23 Aralık 1876'da Kanun-i Esasi'yi ilanı ile sonuçlanmıştır. Ancak bu anayasal dönem, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın getirdiği buhran ortamında padişahın meclisi tatil etmesiyle fiilen sona ermiştir (İnalcık, 2016b, s. 209). Bunu takip eden ve "istibdat dönemi" olarak anılan otuz yıllık süreçte II. Abdülhamid, Kanun-i Esasi'nin kendisine tanıdığı geniş yetkileri (Ortaylı, 2000, s. 202) ve özellikle de ünlü 113. maddeyi kullanarak (Ünal Özkorkut, 2004, s. 177) mutlakiyetçi bir yönetim kurmuştur. Bu dönemde iktidar, Bâb-ı Âli'den Yıldız Sarayı'na kaymış; padişah, Panislamizm politikasıyla halifelik unvanını aktif olarak kullanarak (Ortaylı, 2010, s. 199) ve kurduğu geniş hafiye teşkilatı (jurnaller) aracılığıyla devleti doğrudan yönetmiştir. Ne var ki, siyasi baskılara rağmen eğitim ve kültür alanında büyük atılımların yaşandığı bu dönem (İnalcık, 2015c, s. 271), aynı zamanda kendi muhalefetini de oluşturmuştur. Padişahın anayasayı askıya almasına ve otokratik yönetimine karşı örgütlenen Jön Türkler (İttihat ve Terakki Cemiyeti), özellikle Rumeli'deki 3. Ordu içinde güçlenerek "Ya Kânûn-i Esâsî ya ölüm" sloganıyla isyan bayrağını açmışlardır (İnalcık, 2016b, s. 300). Bu askeri baskı, Sultan Abdülhamid'i 23 Temmuz 1908'de anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya mecbur bırakarak hanedan otoritesinin sınırlandırılmasında son ve en önemli aşamayı başlatmıştır.

Hanedan yetkilerinin en köklü biçimde sınırlandırılması ise I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde gerçekleşmiştir. Genç Osmanlıların başlattığı muhalefet hareketi, padişahın mutlak dokunulmazlığını sarsarak toplumsal bağlılığın odağına halkı ve vatan kavramını yerleştirmiştir. Bu entelektüel zemin üzerinde, Mithat Paşa'nın katkılarıyla hazırlanan ve 23 Aralık 1876'da ilan edilen Kanun-i Esasi, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk anayasası olarak meşruti rejimi başlatmıştır (Koç Başar, 2017, ss. 202-203). Bu anayasa ile padişah tarafından atanan Meclis-i Ayan ve seçimle gelen Meclis-i Mebusan'dan oluşan bir parlamento kurulmuş, böylece yasama yetkisi ilk kez halkın temsilcileriyle paylaşılmıştır. Ancak 1876 Anayasası, padişaha meclisi feshetme ve ünlü 113. madde ile kişileri mahkeme kararı olmaksızın sürgüne gönderme gibi geniş yetkiler tanıyarak mutlakiyetçi geleneği büyük ölçüde sürdürmüştür (Ortaylı, 2000, s. 202). Padişahın yetkileri asıl olarak, Jön Türklerin öncülük ettiği ve Rumeli'deki ordunun isyanıyla gerçekleşen 1908 Devrimi

sonrasında ilan edilen II. Meşrutiyet ile sınırlandırılmıştır. 1909'da Kanun-i Esasi'de yapılan değişikliklerle hükümet (Heyet-i Vükelâ), padişaha karşı değil, meclise karşı sorumlu hale getirilmiş ve padişahın mutlak veto yetkisi kaldırılarak sembolik bir konuma getirilmiştir (Ortaylı, 2010, s. 516; Ünal, 1997, ss. 12-13).

6.2. Hanedanın Siyasetten Dışlanması ve Sürgün

II. Meşrutiyet ile sembolik bir statüye indirgenen saltanat makamı, Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından tamamen ortadan kaldırılmıştır. İstanbul Hükümeti'nin ve Padişah Vahdettin'in işgal güçleriyle iş birliği yapması, Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin meşruiyetini pekiştirmiş ve hanedanın siyasi kaderini belirlemiştir. 1 Kasım 1922'de TBMM'nin aldığı bir kararla, hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğu ilkesine dayanılarak saltanat makamı hilafet makamından ayrılmış ve lağvedilmiştir. Bu kararla birlikte altı yüz yıllık Osmanlı hanedanının siyasi hükümlerliği fiilen sona ermiş ve son padişah VI. Mehmed Vahdettin ülkeyi terk etmiştir (İnalcık, 2016b, s. 358; Ortaylı, 2000, s. 262).

Saltanat kaldırıldıktan sonra, hanedanın elinde kalan tek meşruiyet sembolü olan hilafet makamı, yaklaşık bir buçuk yıl daha devam etmiştir. TBMM, hanedandan Abdülmecid Efendi'yi sadece dini bir lider olarak “halife” seçmiş, ancak bu makamın siyasi bir yetkisi olmadığını açıkça belirtmiştir (İnalcık, 2022b, ss. 270-271; Ortaylı, 2000, s. 262). Ancak Halife Abdülmecid'in saltanat günlerini andıran cuma selamlıklarına çıkması, siyasi kişilerle görüşmeler yapması ve bütçeden daha fazla pay talep etmesi, Ankara'da yeni kurulan Cumhuriyet rejimi için bir tehdit olarak algılanmıştır (Bardakçı, 2011, ss. 64-65). Özellikle Hindistan Müslümanlarının, halifenin siyasi statüsünün korunması yönündeki taleplerini içeren bir mektubun İstanbul basınında yayımlanması, nihai kırılma noktası olmuştur (İnalcık, 2016b, s. 364).

Bu gelişmeler üzerine, Cumhuriyet'in ve laik devlet yapısının temel ilkelerini korumak amacıyla 3 Mart 1924'te çıkarılan 431 sayılı kanunla hilafet makamı tamamen lağvedilmiş ve Osmanlı hanedanının tüm üyelerinin Türkiye Cumhuriyeti toprakları dışına sürgün edilmesine karar verilmiştir. Kanunda, hilafetin “hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğu” belirtilerek, bu yetkinin artık milleti temsil eden TBMM'ye ait olduğu vurgulanmıştır (İnalcık, 2022b, s. 271). Bu kanunla birlikte Osmanlı

hanedanının yeni Türk devleti içindeki tüm siyasi, hukuki ve sembolik varlığı kesin olarak sona ermiş ve yüzyıllarca süren bir dönem kapanmıştır (İnalçık, 2013, s. 360).

6.3. Hanedan Üyelerinin Cumhuriyet Dönemindeki Durumu

3 Mart 1924 tarihli kanunla yurt dışına çıkarılan hanedan üyeleri için zorlu ve belirsizliklerle dolu bir sürgün hayatı başlamıştır. Yanlarına verilen ikişer bin İngiliz lirası gibi cüzi miktardaki paralar kısa sürede tükenmiş, geride bıraktıkları tüm mal varlıkları tasfiye edilerek, Türk topraklarında taşınmaz mal edinmeleri yasaklanmıştır (Bardakçı, 2006, s. 5). Saraylarda ve debdebe içinde başlayan hayatlar, Avrupa ve Ortadoğu'nun farklı şehirlerinde yoksulluk, vatansızlık ve kimlik sorunlarıyla devam etmiştir. Hanedan üyeleri, geçimlerini sağlamak için her türlü işte çalışmak zorunda kalmış; Osman Nami Bey'in anlattığı gibi, hamallıktan tablo satıcılığına kadar çeşitli işler yapmışlardır (Bardakçı, 2006, s. 96). Sürgünün ilk yıllarında hanedan üyelerinin Türk vatandaşlıkları ellerinden alınmış, kendilerine sadece bir yıl geçerli "çıkışa mahsus" pasaportlar verilerek seyahat özgürlükleri kısıtlanmış ve bu durum onların uluslararası alanda vatansız kalmalarına neden olmuştur (Bardakçı, 2006, s. 5).

Sürgün kararı, hanedanın kadın ve erkek üyeleri için farklı zamanlarda kaldırılmıştır. Hanedanın kadın mensupları için 28 yıl süren bu yasak, Demokrat Parti döneminde, 16 Haziran 1952'de çıkarılan bir kanunla (5958 sayılı kanun) sona erdirilmiştir. Bu kanunla, şehzadeler dışında kalan tüm hanedan üyelerine (sultanlar, hanım sultanlar ve onların çocukları) Türkiye'ye dönebilme ve Türk vatandaşlığına geçme hakkı tanınmıştır (Bardakçı, 2006, s. 65; Sınmaz Sönmez, 2014, s. 115). Erkek üyeler için ise sürgün tam 50 yıl sürmüş ve ancak 1974'teki genel af yasasıyla Türkiye'ye dönebilme hakkına kavuşmuşlardır. Bu af kanunlarının ardından hanedan üyelerinin bir kısmı Türkiye'ye dönüp yerleşirken, bir kısmı da yurt dışında kurdukları düzenlerini maddi nedenlerle bozamayarak yaşadıkları ülkelerde kalmaya devam etmiştir (Bardakçı, 2006, s. 5).

Sürgün yıllarında hanedanın en önde gelen kadın figürleri olan Sultan Vahdettin'in torunu Hanzade Sultan, son Halife Abdülmecid'in kızı Dürrüşehvar Sultan ve torunu Neslişah Sultan, yaptıkları evliliklerle hanedanın uluslararası alandaki varlığını sürdürmüşlerdir. Özellikle Dürrüşehvar Sultan'ın dünyanın en zenginlerinden biri olan Haydarabad Nizamı'nın büyük oğluyla, Neslişah Sultan'ın ise Mısır'ın son hıdivinin oğluyla evlenmesi, hanedanın itibarını bir süre daha korumasını sağlamıştır. Ancak bu evlilikler dahi, kişisel

trajedilere ve siyasi çalkantılara sahne olmuş, sürgündeki hanedan üyelerinin yaşadığı aidiyet ve kimlik bunalımını ortadan kaldırmamıştır (Bardakçı, 2006, s. 5; Bardakçı, 2011, ss. 12, 14, 137, 152, 153, 195, 196).

6.4. Osmanlı Hanedanının Günümüzdeki Konumu

Cumhuriyet'in ilanı, saltanat ve hilafetin kaldırılmasıyla birlikte, Osmanlı hanedanının altı asırlık siyasi ve hukuki varlığı sona ermiştir. Hanedan, artık egemenlik yetkilerine sahip bir kurum olmaktan çıkıp, tarihsel bir aileye dönüşmüştür. Bu durumu en net şekilde ifade eden Ortaylı, hanedanın semboller, meşruiyet ve idarede hak sahibi olmasıyla var olduğunu, bu haklar ortadan kalkınca geriye sadece ailenin kaldığını belirtir (Ortaylı, 2017, s. 223). Günümüzde Osmanoğlu ailesi olarak varlığını sürdüren bu yapı, herhangi bir siyasi iddia veya egemenlik talebi taşımamaktadır.

Sürgünün sona ermesi ve Türkiye'ye dönüşlerin başlamasıyla birlikte, ailenin bazı üyeleri Türk vatandaşlığını geri almış ve Türkiye'de yaşamaya başlamıştır. Ancak hanedanın hukuki statüsü, sıradan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından farklı değildir. Geçmişte hanedanın mülkü sayılan saraylar, kasırlar ve diğer gayrimenkuller, sürgün kanunuyla birlikte millete intikal etmiştir. Aile üyelerinin, özellikle II. Abdülhamid'in şahsi mülkleri üzerinden açtıkları bazı miras davaları olsa da, bu davalar hanedanın kurumsal varlığına yönelik bir hak talebi değil, bireysel miras hukukuna dayalı taleplerdir (Bardakçı, 2006, s. 65).

Günümüzde Osmanlı hanedanı, kamuoyunda daha çok tarihsel bir miras olarak algılanmaktadır. Aile üyeleri zaman zaman verdikleri röportajlar, katıldıkları belgeseller ve yayınlanan biyografilerle medyanın ilgisini çekmekte, bu da Osmanlı tarihine yönelik popüler ilginin canlı kalmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak bu ilgi, siyasi bir tartışmadan çok, tarihsel bir figür olan atalarına yönelik kültürel bir meraktan ibarettir. Hanedan reisliği kurumu, aile içinde en yaşlı erkek üyenin (ekberiyet) bu unvanı taşımasıyla sembolik olarak devam etse de, bunun Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasal düzeni içinde herhangi bir resmi veya hukuki karşılığı bulunmamaktadır.

7. TARTIŞMA VE SONUÇLAR

Hanedan Meşruiyetinin Temelleri: Araştırma bulguları, Osmanlı hanedanının meşruiyetini; İslami (gaza, halifelik), Türk-Moğol (kut, Oğuz Han soyu) ve Bizans (Kayser-i Rûm) geleneklerini birleştiren çok katmanlı ve sentezci bir model üzerine inşa ettiğini göstermektedir. Bu yapı, incelenen diğer monarşilerden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Avrupa monarşileri meşruiyetlerini "Kralların Tanrısal Hakkı" ve milli kiliseler üzerine kurarken, Japonya'da meşruiyetin kaynağı imparatorun Güneş Tanrıçası'ndan gelen ilahi soyu, Çin'de ise liyakate dayalı ve geri alınabilir "Göğün Vekâleti" doktrinidir. Ortadoğu'da ise Safevîler Şii imamet anlayışına, Memlûkler ise soya değil, askeri liyakate dayalı bir meşruiyet modeline sahiptir.

İktidarın Sınırları: Bulgular, padişahın mutlak otoritesinin, Avrupa ve Doğu Asya modellerinden farklı mekanizmalarla sınırlandığını göstermektedir. İngiltere'de Parlamento, İsveç'te Riksdag gibi temsili meclisler ve güçlü bir aristokrasi sınıfı kralın gücünü anayasal metinlerle (Magna Carta, Lex Regia) sınırlandırırken, Japonya'da iktidar ilahi-sembolik İmparator ile fiili-askeri Şogun arasında bölünmüş, Şogun'un gücü ise feodal beyler (daimyō) tarafından dengelenmiştir. Çin'de ise liyakate dayalı bürokrasi (Mandarinler) ve saray hadımları imparatora karşı denge unsurları oluşturmuştur. Buna karşılık Osmanlı sisteminde, devşirme kökenli kul sistemiyle kalıtsal bir aristokrasinin doğuşu engellenmiş ve tüm iktidar aygıtı doğrudan padişaha bağlanmıştır. Padişahın otoritesini dengeleyen unsurlar rakip güç odakları değil, Şariat ve Örf gibi hukuk sistemleri ile ulema sınıfının fetvaları olmuştur.

Veraset ve Hanedanın Bekası: Araştırma, hanedanın bekası sorununa bulunan çözümlerin medeniyetler arasındaki en keskin ayrım çizgisini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Çin'deki "hanedan döngüsü" ve Avrupa'da hanedanların değişebilir olması, devletin hanedandan daha kalıcı olduğu bir anlayışı yansıtır. Buna karşılık Osmanlı modelinde, devlet ile hanedan özdeşleşmiştir. Bu özdeşleşme, hanedanın altı asırlık kesintisiz devamlılığını sağlamış, ancak bu devamlılığın bedeli, devletin bekası (nizâm-ı âlem) için şehzadelerin feda edildiği kardeş katli gibi radikal çözümlerin kurumsallaştırılması olmuştur. Memlûklerde ise soyun değil askeri gücün esas olduğu bir sistemde hanedan kavramı neredeyse ortadan kalkmıştır.

Hanedan Kadınlarının Rolü: Araştırma, hanedan kadınlarının siyasi rollerinin de sistemler arasında temel farklılıklar gösterdiğini kanıtlamaktadır. Avrupa (İngiltere, İsveç, Danimarka) ve erken dönem Japonya’da kadınların “hükümdar kraliçe/imparatoriçe” olarak doğrudan tahta çıkabildiği örnekler mevcutken, Osmanlı, Safevî ve Çin modellerinde bu durum ya imkânsızdır ya da mutlak bir istisnadır (Wu Zetian). Bununla birlikte, Osmanlı’daki “Kadınlar Saltanatı” döneminde valide sultanların naiplik rolünün meşru bir kurum olarak kabul edilmesi, Çin’de İmparatoriçe Cixi’nin naipliğinin bir “taht gaspı” olarak görülmesinden ayrışır.

Bu araştırmada elde edilen sonuçlar, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki devlet-hanedan ilişkisinin, karşılaştırılan diğer monarşi modellerinden kendine özgü nitelikleriyle ayrıştığını ve bu özgünlüğün, imparatorluğun altı asırlık devamlılığının ardındaki temel dinamik olduğunu ortaya koymaktadır.

Tartışmanın merkezinde, Osmanlı modelini diğerlerinden ayıran en temel unsur olarak merkeziyetçi yapı ve kalıtsal bir aristokrasinin yokluğu yer almaktadır. Avrupa monarşileri, tarihsel olarak kralla sürekli bir güç mücadelesi içinde olan, toprağa dayalı soylu bir sınıfla şekillenmiştir. Bu mücadele, İngiltere’de Magna Carta’dan Parlamentonun zaferine, İskandinavya’da ise Riksdag ve Lex Regia gibi anayasal kurumlara evrilen bir “iktidar paylaşımı” geleneği doğurmuştur. Benzer şekilde, Japonya’daki feodal yapı, gücü Şogun ve daimyolar arasında paylaştırırken, Çin’de liyakate dayalı bürokrasi, imparatora karşı devleti temsil edebilen özerk bir güç odağı oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğu ise, devşirme kökenli ve tüm sadakati padişaha ait olan bir “kul sistemi” geliştirerek bu tür rakip güç odaklarının ortaya çıkmasını en başından engellemiştir. Bu durum, Osmanlı padişahının otoritesinin neden diğer monarklardan daha mutlak bir karakter taşıdığını açıklamaktadır. Osmanlı’da iktidarı sınırlayan unsurlar, Batı’daki gibi aristokratik veya temsili kurumlar değil, padişahın da uymakla yükümlü olduğu Şeriat ve Örf gibi soyut hukuk sistemleri ile bu hukuku yorumlayan ulema sınıfı olmuştur. Tüm bu bulgular, Osmanlı modelinin, rakiplerine karşı esnek ve kapsayıcı bir meşruiyet zemini oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Bu merkeziyetçi yapı, veraset ve hanedanın bekası sorununa bulunan çözümü de doğrudan etkilemiştir. Avrupa ve Çin’de devletin bekası, hanedanın bekasından daha üstün görülmüş; bu da hanedanların değişebilir veya devredilebilir olmasına olanak tanımıştır. Bir hanedanın soyu tükendiğinde İsveç ve Danimarka, devleti devam ettirmek için

dışarıdan yeni bir hanedan “ithal” etmekten çekinmemiştir. Çin’de ise “Göğün Vekâleti”ni kaybeden bir hanedanın devrilmesi, sistemin kendisini yenilemesinin meşru bir parçası sayılmıştır. Osmanlı siyasi düşüncesinde ise bu durum tam tersidir: Devlet, hanedanla özdeşleşmiştir ve hanedan olmaksızın devletin varlığı düşünülemez. Bu nedenle, imparatorluğun parçalanmasına yol açabilecek şehzadeler arası taht kavgaları, devletin bekası (nizâm-ı âlem) adına hanedan üyelerinin feda edildiği “kardeş katli” gibi radikal bir yöntemle çözülmüştür. Bu, diğer monarşilerde benzeri görülmeyen, pragmatik olduğu kadar acımasız da olan özgün bir yönetim sanatıdır.

Son olarak, hanedan kadınlarının rolü de bu yapısal farklılıkları yansıtmaktadır. Avrupa ve Japonya’da kadınların doğrudan hükümdar olabilmesi, meşruiyetin soya ve veraset kurallarına kişiden daha fazla önem atfedildiğini gösterir. Osmanlı’da ise bir kadının tahta çıkması imkânsızken, valide sultan naipliğinin meşru bir kurum olarak kabul edilmesi, hanedanın erkek soyundan devamlılığının ne kadar merkezî olduğunu kanıtlar. Valide sultanın gücü, şahsından değil, meşru hükümdar olan oğlunun temsilcisi olmasından kaynaklanır ve bu güç, hanedanın bekasına hizmet ettiği sürece meşru görülür. Bu durum, Çin’de İmparatoriçe Cixi’nin naipliğinin bir meşruiyet krizi olarak algılanmasıyla belirgin bir tezat oluşturur. Böylece, Osmanlı’da kadının gücünün, hanedanın devamlılığının bir gereği olarak kurumsallaşabildiği görülmektedir.

Bu tez çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet ile hanedan arasında kurulan özgün ilişki, karşılaştırmalı bir tarihsel sosyoloji perspektifiyle incelenmiştir. Araştırmanın temel problemi, Osmanlı hanedanının altı asrı aşan kesintisiz devamlılığının ardındaki yapısal dinamikleri anlamak ve bu modeli diğer dünya monarşilerinden ayıran temel özellikleri ortaya koymaktır. Nitel araştırma yöntemiyle, birincil ve ikincil kaynaklar üzerinden yapılan analizler sonucunda, Osmanlı modelinin kendine özgü bir meşruiyet mimarisine, iktidar yapısına ve veraset stratejisine sahip olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Araştırmanın temel sonuçları, Osmanlı hanedan-devlet ilişkisinin merkeziyetçilik, hanedanın kutsallığı ve pragmatizm olmak üzere üç ana sütun üzerine kurulduğunu göstermektedir. İncelenen diğer monarşilerin aksine Osmanlı İmparatorluğu, devşirme kökenli kul sistemi aracılığıyla, padişahın otoritesini sınırlandırabilecek kalıtsal bir aristokrasinin gelişimini engellemiştir. Bu sayede, Avrupa ve Japonya’daki feodal veya aristokratik güç paylaşımı modellerinin aksine, tüm iktidar aygıtı padişahın şahsında merkezileştirilmiştir.

Veraset konusunda ise Osmanlılar, diğer Türk-Moğol devletlerinin parçalanmasına neden olan taht kavgaları sorununa, devletin bekasını hanedanın tek bir üyesinin hayatından üstün tutan kardeş katli uygulamasıyla radikal bir çözüm getirmiştir. Bu durum, hanedanın devletle özdeşleştiği ve bekasının her şeyin üzerinde tutulduğu bir siyasi kültürü yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, Çin’de hanedanların “devredilebilir” olduğu “Göğün Vekâleti” anlayışından ve Avrupa’da hanedanların değişebilirliğinden temelden ayrışır.

Nihayetinde bu çalışma, Osmanlı hanedanının istisnai devamlılığının, sadece askeri güce değil, aynı zamanda farklı medeniyetlerden devraldığı mirasları kendi merkezîyetçi yapısı içinde eriten, esnek ve çok katmanlı bir meşruiyet anlayışına dayandığını ortaya koymuştur. Bu özgün sentez, Osmanlı İmparatorluğu’nu dünya monarşi tarihinde kendine özgü bir yere konumlandırmaktadır. Bu çalışmanın bulguları, gelecekte farklı imparatorlukların siyasi yapılarının veya çöküş süreçlerinin karşılaştırmalı olarak inceleneceği çalışmalara bir zemin sunma potansiyeli taşımaktadır.



8. KAYNAKLAR

- Ağaoğlu, A. (2013). *Üç medeniyet* (3. basım). İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus-devlet ya da halkın egemenliği* (2. basım). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2013). *Kent devletinden imparatorluğa* (7. basım). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., Akal, C. B. ve Köker, L. (1994). *Kral devlet ya da ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (1991). *İmparatorluktan Tanrı devletine*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2013). *Tanrı devletinden kral-devlete* (6. basım). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akad, M., Vural Dinçkol, B. ve Bulut, N. (2020). *Genel kamu hukuku* (16. basım). İstanbul: Der Yayınları.
- Akdemir, F. (2024). Augustinus'un devleti ilahî mi beşerî mi?: Tanrı devleti (de civitate dei) üzerinden eleştirel bir okuma denemesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 24(1), 305-331. <https://doi.org/10.33415/daad.1387756>
- Aktan, C. (2020). Siyaset felsefesinde devletin doğuşu ve devletin meşruiyeti tartışmaları. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 9(23), 10-25. <https://doi.org/10.31199/hakisderg.648772>
- Aliağaoğlu, A. ve Özkan, O. (2020). Antik Yunan kentlerinin (polis) kentsel ekoloji perspektifiyle değerlendirmesi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 25(43), 1-12. <https://doi.org/10.17295/ataunidcd.667458>
- Altuntaş Duman, N. (2023). Osmanlı Devleti'nde iktidarın meşruiyeti üzerine. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 78(4), 663-686. <https://doi.org/10.33630/ausbf.1228724>
- Aristoteles. (1975). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Armaoğlu, F. (1997). *19. yüzyıl siyasî tarihi (1789-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Âşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın tarihi: Tevârih-i Âl-i Osman* (K. Yavuz ve M. A. Y. Saraç, Çev.). İstanbul: K Kitaplığı
- Ateş, H. ve Ünal, S. (2004). Devletin doğduğu yer: Antik Çağ Ortadoğusu'nda idari hayat. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 21-42.
- Bardakçı, M. (2006). *Son Osmanlılar: Osmanlı hanedanının sürgün ve miras öyküsü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Bardakçı, M. (2011). *Neslişah: Cumhuriyet devrinde bir Osmanlı prensesi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Başgil, A. F. (1946). Devlet nedir?: Realist bir tarif denemesi. *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 12(4), 981-990.
- Başgil, A. F. (1947). Devletin ülke unsuru: Ülke ile devlet birliği arasındaki münasebetin hukuki ve sosyolojik mana ve mahiyeti üzerinde bir izah denemesi. *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 13(4), 1261-1281.
- Berktaş, F. (2011). *Politikanın çağrısı* (2. basım). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Black, J. (2017). *Kısa İngiltere tarihi* (E. Duru, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Breen, J. (2020). The quality of emperorship in 21st century Japan: Reflections on the Reiwa accession. *Asia-Pacific Journal*, 18(12), 1-23.
- Davies, N. (2006). *Avrupa tarihi: Doğu'dan Batı'ya, Buz Çağı'ndan Soğuk Savaş'a, Urallar'dan Cebelitarık'a Avrupa'nın panoraması* (B. Çığman, E. Topçugil, K. Emiroğlu ve S. Kaya, Çev.; M. A. Kılıçbay, Çev. Ed.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Dinler, V. (2022). Osmanlı Devleti'nin klasik dönem idari yapısı ve işleyişi. *Telakki Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 11-44.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2011). *Kur'an-ı Kerim meali* (12. basım). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Dupont, A. L., Mayeur-Jaouen, C. ve Verdeil, C. (2022). *Ortadoğu tarihi: 19. yüzyıldan günümüze* (A. Meral, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Düvenci, S. (2018). Kuvvet ve mücadele teorisine göre Mezopotamya'da devletin ortaya çıkışı. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 1(1), 106-117.

- Eco, U. (Ed.). (2020). *16. Yüzyıl rönesans çağı* (A. Tonguç, Çev., 2. basım). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Engels, F. (1990). *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni* (K. Somer, Çev., 9. basım). Ankara: Sol Yayınları.
- Eroğlu, H. (2003). Osmanlılarda iktidarın değişim süreci ve meşruiyet sorunu. *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43(2), 19-39.
- Eroğlu, H. (2012). Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda hanedan üyelerinin rolü. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012(25), 11-23.
- Gottschalck, R. (2025). The Image of Crisis in the Danish Sovereignty Act (1661) and The Royal Law (1665). *Central European Cultures*, 5(1), 214-237. <https://doi.org/10.47075/CEC.2025-1.11>
- Gökçe, B. (1999). *Toplumsal bilimlerde araştırma* (3. basım). Savaş Yayınları.
- Göküş, M. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye yöneten-yönetilen ilişkilerinin gelişimi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15(3), 227-249.
- Görez, F. (2021). Çin ve Osmanlı İmparatorluklarında hadımlık müessesesinin karşılaştırmalı analizi. *International Journal of Social Science Research*, 10(1), 82-95.
- Güneş, A. (2005). Tarih, tarihçi ve meşruiyet [History, historian and justification]. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 17(17).
- Hacımüftüoğlu, H. (2011). *Kral Tanrı: Allah'ın krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hatipoğlu, O. G. (2021). İsveç devlet düzeni ve kamu yönetimi hakkında bir değerlendirme: Refahın yönetimi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(3), 857-881. <https://doi.org/10.11616/asbi.954449>
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (S. Lim, Çev., 6. basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Holcombe, C. (2016). *Doğu Asya tarihi: Çin Japonya Kore: Medeniyetin köklerinden 21. yüzyıla kadar* (M. M. Özeren, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Işık, A. (2018). İlk şehirler ve yazılı medeniyete geçiş. *Mavi Atlas*, 6(2), 46-74.
<https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.449801>
- İbn-i Haldûn. (2004). *Mukaddime: Cilt I* (H. Kendir, Çev.). İstanbul: Yeni Şafak.
- İnalcık, H. (1959), Osmanlılar'da saltanat verâseti usûlü ve türk hakimiyet telâkkisiyle ilgisi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 14(1). 69-94.
https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000457
- İnalcık, H. (1964). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyunu. *Belleten*, 28(112), 603-622.
- İnalcık, H. (1988). Şikayet hakkı: 'Arz-ı hal ve 'Arz-ı mahzar'lar. *Osmanlı Araştırmaları*, 07-08(07-08).
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik çağ (1300–1600)* (R. Sezer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser 1973 yılında yayımlanmıştır.)
- İnalcık, H. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi: Cilt I, 1300-1600* (H. Berktay, Çev.). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Orijinal eser 1994 yılında yayımlanmıştır.)
- İnalcık, H. (2007). Osmanlı Beyliği'nin kurucusu Osman Beg. *Belleten*, 71(261), 479-536.
<https://doi.org/10.37879/belleten.2007.479>
- İnalcık, H. (2009a). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar I: Klasik dönem (1302-1606): Siyasal, kurumsal ve ekonomik gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2009b). Osmanlı Kayı Boyu'ndan değil [Röportaj: Burak Artuner]. *Haber7.com*. <https://www.haber7.com/guncel/haber/430254-inalcik-osmanli-kayi-boyundan-degil> (Erişim tarihi: 15.04.2025)
- İnalcık, H. (2009c). Osmanlı sultanı Orhan, (1324-1362) Avrupa'da yerleşme. *Belleten*, 73(266), 77-108. <https://doi.org/10.37879/belleten.2009.77>
- İnalcık, H. (2010a). *Kuruluş dönemi osmanlı sultanları 1302-1481*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)
- İnalcık, H. (2010b). *Osmanlılar: Fütühat, imparatorluk, Avrupa ile ilişkiler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- İnalcık, H. (2011). Balkanlar'da Osmanlı fetihlerinin sosyal koşulları. *Adam Academy Journal of Social Sciences*, 1(1), 1-10.
- İnalcık, H. (2013). *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci* (4. basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2015a). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar III: Köprülüler devri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2015b). *Has-bağçede 'ayş u tarab Nedîmler, şâirler, mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2015c). *Tarihe düşülen notlar: Konuşmalar 1947–2014* (Cilt I) (A. Işık, Yay. haz.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2015d). *Tarihe düşülen notlar: Röportajlar 1958–2015* (Cilt II) (A. Işık, Yay. haz.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2016a). *Akademik ders notları (1938-1986): Timur, inkılap tarihi, Osmanlı tarihi* (A. Işık, Yay. haz.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2016b). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar IV: Âyânlar, tanzimat, meşrutiyet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2016c). *Osmanlı tarihinde İslâmiyet ve devlet* (E. Yalçın, Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2016d). *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* (3. basım). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İnalcık, H. (2019a). *İki karanın sultanı, iki denizin hakanı, Kâyser-i Rûm Fâtih Sultan Mehmed Han* (T. Ulaş, Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2019b). *İstanbul tarihi araştırmaları - fetihten sonra İstanbul'un yeniden inşası bilâd-i selâse: Galata, Eyüp, Üsküdar* (T. Ulaş, Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2021). *İmparatorluktan cumhuriyete* (9. basım). İstanbul: Kronik Kitap
- İnalcık, H. (2022a). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar II: Tagayyür ve fesad (1603-1656): Bozuluş ve kargaşa dönemi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- İnalcık, H. (2022b). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar V*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2022c). *Kısa Osmanlı tarihi: Osmanlı İmparatorluğu tarihine kuşbakışı* (A. Işık, Yay. haz., 2. basım). İstanbul: Kronik Kitap.
- İnalcık, H. ve Özel, O. (1988). Tarihî perspektif içinde Arab-Türk ilişkileri (1260-1914). *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 3, 205-214.
- İnalcık, H. ve Seyitdanlıoğlu, M. (2006). *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Phoenix Yayınevi.
- İnalcık, H. ve Unan, F. (1988). Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un yeniden inşası. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 3, 215-226.
- Kalemlî, H. (2018). Türk devlet geleneğinde egemenlik anlayışının dönüşümü. *Düşünce Dünyasında Türköz*, 9(46), 127-163.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi* (23. basım). Nobel Yayınları.
- Kiley, C. J. (1973). State and Dynasty in Archaic Yamato. *The Journal of Asian Studies*, 33(1), 25-49. <https://doi.org/10.2307/2052884>
- Kissinger, H. (2015). *Çin: Düünden bugüne yeni Çin* (N. I. Çeper, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Koç Başar, C. (2017). Osmanlı millet sisteminden ulusa geçiş. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 23(1), 195-231.
- Konan, B. (2015). Gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının hukuki durumuna ilişkin bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 64(1), 171-194. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001776
- Köktürk, A. (2011). Modern öncesi devletin yönetim anlayışı. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 7(13), 73-98.
- Köprülü, M. F. (1986). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri* (2. basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kumar, K. (2024). *İmparatorluk tasavvurları: Beş emperyal devlet dünyayı nasıl şekillendirdi?* (Ö. Ç. Balkaya, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Küçük, C. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu'nda "Millet Sistemi" ve Tanzimat*. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Ed.), *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (ss. 375–385). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Lewis, B. (2006). *Ortadoğu: İki bin yıllık Ortadoğu tarihi* (S. Y. Kölay, Çev., 3. basım). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Meyer, M. W. (2014). *Japonya tarihi: Hanedanlık döneminden günümüz Japonyası'na* (L. Deadato, Çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Munis, J. (2022). The future queen regnants of Generation Z. *In Custodia Legis – Law Librarians of Congress*. <https://blogs.loc.gov/law/2022/10/the-future-queen-regnants-of-generation-z/> (Erişim tarihi: 12.08.2025)
- Neocleous, M. (2015). *Devleti tahayyül etmek* (A. Sarı, Çev., 2. basım). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal araştırma yöntemleri* (9. basım). Yayınodası Yayınları.
- Oppenheimer, F. (1984). *Devlet* (A. Şenel ve Y. Sabuncu, Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1986). *İstanbul'dan sayfalar*. İstanbul: Hil Yayın.
- Ortaylı, İ. (1994). *Hukuk ve idare adamı olarak Osmanlı Devleti'nde kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda iktisadî ve sosyal değişim: Makaleler I*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (2008). *Osmanlı sarayında hayat*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2010). *Türkiye teşkilat ve idare tarihi* (3. basım). Ankara: Cedit Neşriyat.
- Ortaylı, İ. (2016). *Osmanlı düşünce dünyası ve tarihyazımı* (4. basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2017). *Türklerin altın çağı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Ortaylı, İ. (2022). *İnsan geleceğini nasıl kurar? Kendini inşa etmenin yolları*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Ortaylı, İ. (2024). *Avrupa ve biz*. İstanbul: Kronik Kitap.

- Osterhammel, J. (2022). *Dönüşen dünya: Küresel 19. yüzyıl tarihi* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pamuk, Ş. (1990). *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi (1500-1914)* (2. basım). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Peirce, L. P. (2012). *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Orijinal eser 1993 yılında yayımlanmıştır.)
- Pelz, W. A. (2017). *Modern Avrupa halkları tarihi* (N. Tuna, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Pirenne, H. (2014). *Ortaçağ kentleri: Kökenleri ve ticaretin canlanması* (Ş. Karadeniz, Çev., 13. basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pirenne, H. (2022). *Kavimler Göçü'nden XVI. yüzyıla kadar Avrupa tarihi* (S. Akbaytürk, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Platon. (2005). *Devlet* (C. Saraçoğlu ve V. Atayman, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Roberts, J. M. (2015). *Avrupa tarihi* (F. Aytuna, Çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Seignobos, C. (1960). *Avrupa milletlerinin mukayeseli tarihi* (S. Tiryakioğlu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Seyidoğlu, H. (2009). *Bilimsel araştırma ve yazma el kitabı*. İstanbul: Güzem Can Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2006). *Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Meb'usan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama*. H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Ed.), Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu (ss. 255–265). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sınmaz Sönmez, C. (2014). Sürgünden vatana: Osmanlı hanedanının geri dönen ilk üyeleri (1924-1951). *The Pursuit of History*, 12, 83-117.
- Strayer, J. R. (2020). *Modern devletin kökenleri* (E. Candan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

- Şenel, A. (1995). *Siyasal düşünceler tarihi: Tarihöncesinde ilkçağda ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş* (4. kısaltılmış basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Timur, T. (2017). *Mutlak monarşi ve Fransız Devrimi* (2. basım). İstanbul: Yordam Kitap.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). Devlet. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim tarihi: 11.03.2025, <https://sozluk.gov.tr/?ara=devlet>
- Türk Tarih Kurumu. (t.y.a). Osmanlı padişahları. Erişim tarihi: 27.07.2025, <https://ttk.gov.tr/osmanli-padisahlari/>
- Türk Tarih Kurumu. (t.y.b). Osmanlı tarihine giriş. Erişim tarihi: 19.06.2025, <https://ttk.gov.tr/osmanli-tarihine-giris/>
- Uluçay, M. Ç. (2001). *Osmanlı sultanlarına aşk mektupları* (M. Armağan, Ed.). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Uslu, A. (2017). *Siyasal düşünceler tarihine giriş: Tarihyazımı, temel yaklaşımlar ve araştırma yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uslu, A. (2019). Türklerde devlet yönetimi. *Türk Ekini*, 1(3), 4-17.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı Devletinin saray teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ünal Özkorkut, N. (2004). 1876 Anayasasının hukuk devleti unsurları açısından Osmanlı devlet anlayışına getirdiği yenilikler. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 53(1), 173-184. https://doi.org/10.1501/Hukfak_00000000480
- Ünal, M. A. (1997). *Osmanlı müesseseleri tarihi*. Isparta.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2019). *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789* (H. Çalışkan, Çev., 6. basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Witteck, P. (1958). *The rise of the Ottoman Empire*. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Yavuz, R. B. (2023). Antik Yunan'da yurttaş olmak ya da olmamak: Polisin iki yüzü. *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(24), 23-34. <https://doi.org/10.58635/ufuksbedergi.1405935>

Yıldırım, K. (2021). *Çin tarihi: Tarih öncesinden 21. yüzyıla*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



Haluk DEMİR

Yüksek Lisans Tezi

YOZGAT 2025



**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**