



GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



Araştırma Makalesi • Research Article

DOI: 10.21547/jss.1611202

15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Tarihçilerinin Eserlerinde Padişahın Meşruiyeti Meselesi

The Issue of the Sultan's Legitimacy in the Works of 15th and 16th Century Ottoman Historians

Mustafa DEMİR^{a*}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gaziantep / TÜRKİYE

ORCID: 0000-0002-1952-6235

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 1 Ocak 2025

Kabul tarihi: 28 Şubat 2025

Anahtar Kelimeler:

Meşruiyet,

Rüya,

Soy,

Halifetullah,

Zillu'llâh.

ÖZ

Egemenliğin halkın elinde olmadığı monarşi ve benzeri yönetimlerde hükümdarlar yönetme erklerini dayandırdıkları bazı araçlara ihtiyaç duyuyorlardı. Meşruiyetlerini dayandırdıkları temel olgu, güçlerini kutsala bağlamaktı. Bunu gerçekleştirmek için bazen büyücülerin, kahinlerin öngörülerini, bazen rüyaları, bazen ise bir din adamının onayını kullandılar. Kimileri kendilerinde doğa üstü güçler olduğuna da inanıyorlardı. Bazıları için savaşta elde edilen başarılar meşruiyetlerinin deliliydi çünkü zaferler seçilmişliklerine işaret ediyordu. Bu makale Osmanlı padişahının, 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin eserlerinde benzer kavram ve anlatılarla meşrulaştırılma çabasına odaklanmaktadır. Rüya anlatıları, padişahı tanımlamak için kullanılan İslami hükümdarlık teorisinden kaynaklanan halifetullah, zillu'llah vb. kavramlar ve padişahın kutsal ve kabul görmüş soy ağaçları bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu eserlerde yer alan rüya anlatıları, İslam'ın rüyaya verdiği değerin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Osman'ın rüyası gerekse Ertuğrul'un ki hem kutsal bir nesebe hem de soyun kutsal bir dokunuşla muştulanmasına işaret etmektedir. Osman'ın soyunun Kayı üzerinden Oğuz'a oradan da Nuh Peygamber'e bağlanması soyun kutsiyetine atıf yapmak, Türk beyleri arasında yönetmeye en layık olanın Osmanlı olduğunu ima etmek içindir. Zillu'llah, halifetullah, mehdi vb. kavramlar İslam Hükümdarlık telakkisinden neşet etmiş ve padişahın meşruluğunun göstergesi olarak kullanılmıştır. Osmanlı kronik yazarlarında padişahın meşruiyetini destekleyecek araçların, üç ayrı çerçevede ele alınmasıyla, ortaya çıkan nihai sonuç, tüm bu hikayelerin dönüp dolaşıp keşiştikleri noktanın padişahın seçilmişliği olgusu olmasıdır. Bunun rüyalar üzerinden, İslami hükümdarlık teorisinin kavramları üzerinden ya da soy üzerinden gerçekleştirilmesi anlatıcının kendi ideolojik dünyası, çevresel politik yaşamı, aldığı eğitim, eserin sunulacağı kişi ya da okunacağı çevreyle ilişkilidir.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: January 1, 2025

Accepted: February 28, 2025

Keywords:

Legitimacy,

Dream,

Lineage,

Halifetullah,

Zillu'llâh.

ABSTRACT

In monarchies and similar regimes where sovereignty was not in the hands of the people, monarchs needed certain instruments on which they based their power to rule. The basic fact on which they based their legitimacy was attributing their power to the sacred. To achieve this, they sometimes used the predictions of sorcerers and soothsayers, dreams, and sometimes the approval of a religious leader. Some of them also believed that they had supernatural powers. For some, because victories signaled their being chosen, victory in war proved their legitimacy. This article focuses on the attempt to legitimize the Ottoman sultan through similar concepts and narratives in the works of Ottoman historians of the 15th and 16th centuries. The dream narratives in the works, some adjectives and titles derived from the Islamic theory of sovereignty used to describe the Sultan, and the sacred and respected family trees of the Sultan were evaluated in this context. The dream narratives in these works reflect the value that Islam has given to dreams. Both the dream of Osman and the dream of Ertuğrul refer to a sacred lineage and the announcement of the lineage with a divine touch. The connection of the Ottoman lineage to the Oghuz through Kayı and then to the Prophet Noah was meant to refer to the sanctity of the lineage and to imply that the Ottomans were the most worthy to rule among the Turkish beys. Concepts such as Zillu'llah, Khalifatullah, Mehdi, etc., originated from the Islamic notion of sovereignty and were used as indicators of the legitimacy of the sultan. The result of discussing the instruments of the sultan's legitimacy in the Ottoman chroniclers in three different frameworks is that the point of intersection of all these stories is the phenomenon of the sultan's chosenness. Whether this is done through the narration of dreams, the concept of the Islamic theory of sovereignty, or lineage depends on the narrator's ideological world, his political life, his education, the person to whom the work is presented, or the environment in which it is read.

* Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: lopsangus@gmail.com

EXTENDED ABSTRACT

Rulers from ancient societies to modern times have used a variety of tools to ensure the unquestioning obedience of their subjects, to gain the support of the ruling elite, and to prove that they are the 'legitimate ruler' to increase their authority. Until the monotheistic religions, with the foresight of shamans, oracles and omens, or magicians, and with the use of divination or secret signs, the candidate for ruler inherited the power to rule from his father, sometimes from another dynasty, from a family member, from a kin tribe member, or in the usual way as a reflection of a patrimonial understanding of government. Western scholars' conceptualisation of 'divine kingship', which establishes a direct or indirect link between the king and God, has emerged in different political structures, within the framework of other faiths, on a historical scale from the pre-medieval period to the present, where pluralist governments, and therefore the source of sovereignty, are the elected people. The fact that the ruler was considered 'chosen' was reflected in various ways in the works of the authors of that time. For example, success on the battlefield was a clear sign of the monarch's status as the chosen one. In addition, in some societies, rulers claimed to possess supernatural powers, which served to legitimize their authority.

This article examines how Ottoman historians of the 15th and 16th centuries employed the mentioned instruments of legitimacy to reinforce the authority of the Ottoman sultan. While not all history books from the period fall within the scope of this study, we can infer that they share similar themes with those we have analysed, as they originate from the same intellectual framework. We believe that the books we have analysed provide sufficient content to serve as examples. In this context, three key phenomena emerge prominently in the works of historians from the period. One of these is the tradition of dream narratives, with Osman's dream being at the heart of these accounts. The use of dreams as a tool for legitimisation can also be traced back to ancient societies. Nevertheless, it undoubtedly holds a unique place in Islam, as both the holy Qur'an and the hadiths of Prophet Muhammad underscore the significance and interpretation of dreams. Thus, Osman's dream draws on Islamic traditions while also incorporating motifs rooted in Turkish heritage. Another theme explored in the article is the titles and epithets attributed to the Sultans, which, unsurprisingly, were derived from the Islamic theory of rulership, as the Ottoman sultan was regarded as the sole ruler of the Islamic world. The most frequently used epithets included terms such as *gazi*, *khalifatullah*, *zillullah fi'l alem* (shadow of God on earth), and *mahdi*. The frequent use of the term 'gazi' for Ottoman sultans by Aşıkpaşazade can be attributed to the fact that he was a gazi. On the other hand, the fact that he did not receive a madrasa education that would enable him to understand the Islamic conception of sovereignty was the explanation for his distance from definitions such as *khalifatullah*, *zillu'llâh*, etc., which most of the other authors intensively preferred. The writers of the *ilmiye* class preferred terms such as *khalifatullah* and *zillu'llâh*, which signify the 'Islamic ruler,' owing to their perception of the sultan as an Islamic ruler. There were numerous works in which the title 'caliph' was used for the Ottoman Sultans from the very beginning. However, the Ottoman sultans envisioned a broader role for themselves, as exemplified by Mehmet the Conqueror's concept of a universal empire. The term *mehdi*, often associated with Suleiman the Magnificent, appears to reflect the apocalyptic expectations of the Hijri millennium and the Safavid belief in a *mehdi*.

Another key issue explored in the works of Ottoman historiographers, aimed at legitimizing the sultan's authority, is the origin of the Ottoman lineage. This subject raises numerous questions that modern historians struggle to agree upon. However, historically, especially in works produced after the Battle of Ankara, there is a pronounced emphasis on the Turkish heritage and lineage of the Ottoman Empire. Accordingly, the Ottoman lineage was linked to the Oghuz, who held the power to rule according to Turkish tradition through the Kayı tribe. Especially Yazıcızade Ali's work is recognised as one of the most important early sources on this subject. Yazıcızade and others not only connect the origins of the Ottomans to Oghuz but also link the lineage of Oghuz to the Prophet Noah. In this way, the Ottoman lineage was both sanctified and the archaic character of the lineage was also emphasized. From this perspective, the Ottoman sultan's good fortune was seen as stemming from his origins, as reflected in historical writings and official documents referring to them as 'sultan son of sultan son of sultan.'

The result of the analysis of the means of supporting the legitimacy of the sultan in the Ottoman chroniclers in three different frameworks is that the point of intersection of all these stories is the phenomenon of the electness of the sultan. Whether this was expressed through dreams, concepts drawn from the Islamic theory of the sultanate, or lineage, it varied according to the narrator's ideological perspective, political affiliations, educational background, the intended audience of the work, or the social context in which it was received.

Giriş

Eski çağlardan çoğulcu idare yöntemlerinin egemen olduğu döneme kadar hükümdarlar, tebaalarının koşulsuz itaatini sağlamak, yönetici elitin desteğini kazanmak ve otoritelerini artırmak amacıyla “meşru hükümdar” olduklarını ispata çalışmışlardır. Tek tanrılı dinlere kadar şamanların, kâhinlerin ve omenlerin ya da büyücülerin öngörülerini¹, hükümdar adayının barındırdığı talih ya da gizli işaretlerin de okunmasıyla aday, bazen başka bir hanedandan, kimi zaman aile ferdinden, kandaş bir aşiret üyesinden ya da patrimonyal bir yönetim anlayışının tezahürü olarak olağan şekilde babasından hükmetme hakkını devralmıştır. Batılı araştırmacıların “ilahi krallık” veya “kutsal krallık” kavramsallaştırması, kral ile Tanrı arasında doğrudan veya dolaylı bir bağ kuran anlayışı ifade ederler. Bu anlayış milattan önceki dönemlerden egemenliğin kaynağının seçici halk olduğu günümüze kadar geçen tarih sürecinde, farklı inançlar çerçevesinde ve değişik politik yapılarda ortaya çıkmıştır.² Hükümdarın “seçilmişliği” olgusu, dönem yazarlarının eserlerine farklı şekillerde yansımaktadır. Nizamü'l Mülk'e göre Allah, her dönemde bir kişiyi seçer ve onu hükümdarlara layık özelliklerle donatır, ardından bu kişiyi dünya işlerinden ve toplum düzeninden sorumlu kılar (Nizamü'l Mülk, 2011, s. 11). Ravendi, Melikşah'ın gücünü Allah'tan aldığını, O'nun Allah tarafından kuvvetlendirildiğini, Allah'ın yardımı ve desteği ile başarılı olduğunu yazmaktadır. Allah Melikşah'ı diğerlerinin arasından seçip ihsanda bulunmuştur (Merçil, 2007, s. 2). Osmanlı'nın kuruluşunda, Allah'ın daha önce Selçuklu'ya bahsettiği lütuf, Selçuklu'dan alınmış ve Osmanlı'ya geçmiştir (Kafadar, 2010, s. 46). Allah'ın lütfu başarıyı getirdiği gibi, başarısızlık ve bedbahtlık da “Allah'ın ihtilafını” göstermektedir (Roux, 2020, s. 140).

Seçilmişliğin ve lider karizmasının çok belirgin bir göstergesi hükümdarın savaş meydanındaki başarılarıdır.³ Osman Bey, bunu “Allah cihat yoluyla han olma şerefini bana verdi” diyerek göstermektedir (Roux, 2020, s. 143). II. Mehmet İstanbul'u fethettiğinde hem kendinden öncekilerin alamadığı, zaptı zor bir kaleyi ele geçirerek kendi siyasi gücünü arttırmış hem de Hz. Peygamber'in övgü dolu sözlerine nail olarak İslami meşruiyet kazanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman'ın henüz iktidarının başında Belgrat ve Rodos'taki başarısı te'yîd-i ilâhî olarak yorumlanmıştır (İnalcık, 1993a, s. 77). Seçilmişliğin başka bir belirtisi ise hükümdarın olağanüstü güçlere sahip olduğu düşüncesine ilişkindir. Ortaçağ İngiltere ve Fransa'sında kralların dokunuşları ile sıracı-tüberküloz-hastalığını iyileştirdiğine, kralların şifacılığına inanılmaktadır. Güvercin kılığına girmiş bir meleğin ya da Ruhülkudüs'ün getirdiği bir yağ ile kutsanan Fransa kralları Tanrının inayeti ile şifa veren ele dönüşmekte, tek ellerinin dokunuşu ile sıracı hastalığını tedavi etmektedirler (Bloch, 2023, s. 154). İlahi teyide mazhar olma yönetilenlerin de yönetenlerin de dini inanışlarından bağımsız olarak hem her toplumda karşılaşılan bir olgudur.

Osmanlı Devleti'nde meşruiyet kavramına birkaç farklı açıdan yaklaşılabılır. Halk

¹ İslam öncesi Türkler, şamanların kendilerine geleceğin iyi ya da kötü olaylarını gösterdiğini düşünür, onların onayı olmadan ordu toplamaz, savaşa gitmezlerdi. Dahası, aynı kültür ailesinden olan Moğollar şamanları müsaade etmediği için seferi yarıda bırakmışlardı (Turan, 1978, s. 119).

² H. Frankfort, bu iki kavramı birbirinden ayırır. Başyapıtı 'Kings and Gods' adlı eserinde, 'Divine Kingship' kavramını kralın bizzat Tanrı'nın kendisi olduğu Mısır ile; 'Sacral Kingship' kavramını ise kralın Tanrı'dan ilahi yönetme yetkisini aldığı Mezopotamya krallıklarıyla ilişkilendirir. Bu konuda bkz. (Frankfort, 1948). Ayrıca farklı örnekler için (Al-Azmeh, 2001), (Broadbridge, 2008), (Soudavar, 2003), (Smith, 1957, ss.171-203), (Waida, 1976, ss. 319-342), (Waida, 1976, ss. 179-190), (Goodenough, 1929, ss. 169-205), (Lutz, 1924, ss. 435-453), (Gray, 1952, ss. 193-220).

³ Karizmatik liderliği Weberci bir yaklaşımla Osmanlı Devleti hakimiyet telakkileri bağlamında ele alan bir makale için bkz. (Alkan, 2004).

açısından padişahın meşru kabul edilmesi, toplumsal hafızanın yansıması ile anlam bulmaktadır. Padişah babasının oğlu ya da kardeşi olması bakımından, daha genel bir ifade ile Osmanlı hanedanının bireyi bulunması sebebiyle yönetmeye layıktır. Yönetici olarak ondan beklenen adil olmasıdır. Adalet ile hükmetmesi gerekliliği, gerek Hint-İran geleneklerinde gerekse eski Türklerden itibaren Türk-İslam devletlerinde siyasetname yazarlarının söylemlerindeki en yoğun temadır. Bu geleneklerde hükümdar adil olduğu müddetçe hükmetmeye layıktır ve hükümdarlığı adaletin tecellisine bağlıdır. Adalet de tebaanın üzerinden zulmün izole edilmesiyle anlaşılmaktadır. Sasanilerde her hafta sıradan halkın sultanın karşısına çıkıp derdini anlatması, Selçuklu Devletinde aynı işlevin görülmesi için Mezalim mahkemelerinin kurulması, Osmanlı Devleti'nde Divan-ı Hümayun'un benzer fonksiyon icra etmesi tebaanın yerel yöneticilere karşı korunması amacıyladır. Ayrıca eşkıyaya, yol kesene karşı da tebaanın korunması adil hükümdarın en temel görevi sayılmaktadır. Yani tebaa hükümdarın farklı şekillerde unvan ve sıfatlarla anılmasıyla alakalı değildir, bunu umursuyor da değildir muhtemelen. Tebaanın yegâne meselesi yönetenin adaletle hükmetmesidir. Diğer yandan hükümdarın resmî belgelerde kendisini konumlandığı pozisyon, tanımlanma şekli ve unvanları diplomatik ilişkilerinde hasımlarına karşı üstünlük, mütteliklerine karşı güç gösterisine dairdir.⁴ Yönetenin kendi pozisyonunu abartma eğilimi de tarihte görülen olgudur. Bilge Kağan Tanrı'nın kendisinin Türk Milleti yok olmasının diye tahta oturttuğunu söylemektedir (Turan, 1978, s. 165). Sultan Alp Arslan'a göre Allah O'nu dünya işlerini düzene koymak için görevlendirmiştir (Merçil, 2007, s. 2). Cengiz Han Batı'ya gönderdiği Latince mektupta kendisinden “omnium hominum imperator-Tüm insanların imparatoru” olarak bahsetmektedir (Roux, 2020, s. 57).

Padişahın “kulları” için ise durum daha farklı görünmektedir. Onlar için bir yandan Osmanlı hanedanı soyuna mensubiyet önemlidir zira hiçbir ayaklanmada, başka bir hanedanı başa getirme düşüncesinde değildirlere. Padişahın sefere gitmesi, savaşta muzaffer olması yeniçeriler ve sipahiler için en önemli meşruiyet kaynağıdır. II. Bayezid artık sefere gidemeyecek kadar hasta olduğu için tahtı bırakması, kendi sancağında muzaffer bir şehzade görüntüsü veren Yavuzun tahta geçmesi istenmektedir. Yeniçeriler, II. Bayezid'i “padişahımız ihtiyar ve hastadır. Yerine Selim'i isteriz” serzenişleriyle tahttan inmeye zorlamışlardır (Vatin&Veinstein, s. 33). III. Murad'ın dedesi gibi sefere çıkmayıp, sarayda vaktini geçirmesi de aynı grup tarafından benzer şekilde eleştirilmektedir.⁵ Öte yandan, dönem tarih ya da edebi eser yazarları açısından da padişahın meşruiyetinin başka anlamları bulunmaktadır. Yazarlar

⁴ Osmanlı Devleti'nin dış politika ile ilişkili olmayan tahrir kayıtları ve vakıf kayıtları gibi bazı resmî belgelerinde halifetullah, zillullah vb. kavramların padişahı nitelemek için kullanıldığı görülmektedir (Emecen, 2020, s. 47-59). Ancak bu ifadeler kaydı tutan kâtibin kendi seçimiymiş gibi görünmekte, aynı tür belge grubunda kullanımı yaygınlaşmamaktadır. Klasik dönem içerisinde bu ve benzeri motifler padişah unvanları içerisinde zaman zaman karşımıza çıkmaktaysa da bunlar name-i hümayun, ahidname vb. dış ilişkiler açısından anlamlı belge setlerinde bulunmaktadır. Mesela I. Süleyman'ın Fransa Kralı I. Francois'e gönderdiği 1535 tarihli mektupta “ Ben ki sultânü's selâtin, burhânü'l-havâkin, tâc-bahş-ı husrevân-ı rûy-ı zemîn, zillü'llahi fi'l arzeyn Akdeniz'in ve Karadeniz'in ve Rumeli'nin ve Anadolu'nun ve Rum ve Karaman vilayetlerinin....padişahı ve sultanı Sultan Bayezid Hân oğlu Sultan Selim Hân oğlu Sultan Sultan Süleyman Hânım” (Kütükoğlu, 1994, s. 148) şeklindeki unvan girişiyle Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu vurgusu yapıldığı gibi daha sonra sahip olunan, an itibarıyla hükmü altında bulunan topraklar sayılmakta ve atalarının da ismi zikredilmektedir.

⁵ Padişahların yaşamına ait bu anekdotları da Osmanlı tarih yazarlarından almamız yazdığımız mesele açısından bir çelişki oluşturuyor gibi değerlendirilebilir. Eninde sonunda ne yeniçeriler ne sipahiler bu söylemlerde bulunmamış olabilir. Ancak en azından dışarıya yansıyan bir rahatsızlığa dair işaretler var olmuş olmalıdır. Bu izlenimin şüphesiz tarih yazarının zihninde aldığı şekille bize ulaşmaktadır. O dönemin insanı olmaları sundukları hikâyeyi belirli oranda değerli kılmaktadır. Ayrıca benzer ifadeler birbirinden farklı kaynaklarda da yer almaktadır.

kendi kişisel yazma motivasyonları bir yana, eserlerinin açıkça sarayda okunacağını ya bilmekte ya da varsaymaktadırlar. Bu eserlerden bir miktar caize de almaktadırlar.⁶ Muhtemelen padişah kendisini nasıl görmek istiyor ise, yazarlar o meyanda atıflarda bulunmaktadır. Burada İdris-i Bitlîsî'nin II. Bayezid'i bir mücahit kahraman olarak görmesini örnek verelim. Oysa II. Bayezid daha çok derviş meşrep bir padişah olarak bilinmekte ve savaş alanında adından çokça söz ettirmemektedir. İlk zamanlar ordunun başında sefere katılmışsa da sonraki dönemlerde askeri işleri ve devlet yönetimini yakın adamlarına bırakmıştır. Bu yüzden eleştirildiği de vakidir. İdris-i Bitlîsî eserini bizzat II. Bayezid'in isteği ile yazmış olduğunu hatırlamak da bu görüşün desteği için önemlidir. Kaldı ki II. Bayezid'in bu eserleri okuduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1988, s. 83). Dahası, II. Bayezid'in telkiniyle, Ebu'l Feth yazarı Tursun Bey, II. Mehmed'in dönemini anlattığı eserini, bazı değişikliklerle yeni padişahın siyasetine uydurmuştur (Özcan, 2020, s. 22). Yani tarih yazarının eserinin içeriğini, bulunduğu konum, eseri sunacağı kişinin konumu, dönem padişahının eğilimleri ve tabi ki kendi zihin dünyası ile çevreyi algılama şekli etkilemektedir.

Osmanlı Devleti'nin klasik çağında yazılan birçok eserde padişahların meşruiyetlerinin bahsi geçen yöntemlerle temellendirilme çabası gözden kaçmamaktadır. Mesele padişahın kendisinden çok, yazanın kişiliği, bilgi birikimi, bulunduğu dünyadan yansıyan akislerin tarih yazarının zihinlerinde kurdukları dünyaya dairdir. Biz bu çalışmada kroniklerde ifade bulan anlatılar, rüyalar, tanımlar ve unvanlar aracılığıyla sultanın nasıl meşrulaştırıldığı sorusunun cevabını bulmaya çalışacağız.

Soy Meselesi

Osmanlı Hanedanının nesebinin kimlere dayandığı sorusu uzun yıllar tarihçiler, antropologlar tarafında tartışılmış, bu soruna eklenen yeni problemlerle Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aydınlatılmaya çalışılmıştır.⁷ Bu tartışmalardaki en büyük sıkıntı, ilk dönem kaynakların anlatı özelliği taşıması, somut belgelerin azlığı ve hatta belirli dönemler için ciddi bilgi eksikliğinin varlığıdır. Öyle ki bazı bilim adamları, “black hole-kara delik-” olarak tanımladığı zaman diliminin eldeki verilerle aydınlatılmasının imkânsız ve eldeki anlatıların sadece birer “legend” olduğunu iddia etmiştir (Imber, 1987, s. 305-322). Diğer yandan yapılan saha çalışmaları, bulunan bazı verilerin kroniklerdeki anlatılarla örtüşmesi bu eserlerin bilimsel olarak değerinin artması sonucunu doğurmuştur. Yine de şimdilik Osmanlıların soy ağacının daha doğrusu uzak geçmişinin kesin bir zemine oturmadığını ifade etmek yanlış bir söylem değildir.

Osmanlının soyuyla ilgili ilk ve en değerli bilgileri veren Yazıcızâde Ali, Orta çağ kilise tarihçilerinin Avrupalıların soyunu sıklıkla Nuh'un oğullarından Yafes'e bağlamaları gibi (Woolf, 2014, s. 112), eseri Tevârih-i Âl-i Selçuk'ta Oğuzların nesebini Nuh Peygamber'e, Osmanlıları da Kayı soyu üzerinden Oğuzlara bağlamıştır (Yazıcızâde Âli, 2009, s. 872).⁸

⁶ Eser yazarları genelde o eseri hangi amaçla yazdıklarını, eserlerinin girişinde izah etmektedirler. Şüphesiz açıkça caize almak için yazdıklarını belirtmemektedirler. Caize bir sonuç gibi görünmektedir. Osmanlı tarih yazarlarının yazma amaçları, A. Özcan tarafından ele alınmıştır. Bkz. (Özcan, 2024, s. 61-85).

⁷ Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair problemlerin 20. yüzyılın başından itibaren Wittek, Gibbons, Köprülü'nün çalışmaları ile belirli bir aşamaya gelmiş daha sonra bu çalışmaların açtığı yoldan Halil İnalcık, Colin Imber, Friedrich Giese, Rudi Paul Linder v.b. tarihçiler aynı çerçeveye yeni eklemlenen fikirleriyle devam etmişlerdir. Son yıllarda bu konuda yapılan çalışmaları en iyi özetleyen eser Cemal Kafadar'ın “İki Dünya Aresinde” adlı kitabı olmuştur. Ayrıca Mehmet Öz ve Oktay Özel'in editörlüğünde konuyla ilgili birçok temel makale “Söğüt'ten İstanbul'a, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar” adıyla derlenmiştir.

⁸ Osmanlının soy ağacı için ayrıca (Aşıkpaşazade, 2011, s. 14-15), (Şükrullah, 1949, s. 51); (Karamanlı Nişancı

Eserini II. Murat'ın isteği üzerine tahminen 1420-1440 yılları arasında kaleme almıştır. Zamanlama, Osmanlı'nın neredeyse yıkılma tehlikesi yaşadığı Ankara Savaşında (1402) sarsılan Anadolu birliğinin tekrar kurulması çalışmaları ve Timur'un oğullarına karşı üstünlük iddiasının meşrulaştırılması açısından dikkat çekicidir (Murphey, 2008, s. 55; İncalcık, 2007, s. 141).⁹ Yazıcızâde, soyu Kayı Boyuna dayandırarak hükmetmeye en uygun kişinin Osman Gazi olduğunu, adı geçen eski Türk töresine göre Türkmen beyleri tarafından han seçildiğini ifade ederken, bu sebeple Anadolu'daki tüm Türkmenler üzerinde meşru yönetme yetkisiyle donatıldığını ima ediyordu. Oğuz töresine göre diyordu, Kayı soyu var iken başka bir boyun hanlık ya da padişahlık iddiası mümkün değildir (Yazıcızâde Âli, 2009, s. 872).¹⁰

Hükümdarların atalarının arkaik zamanlardan bu yana hükümdar oldukları iddiası da hükümler için temel meşruiyet kaynaklarından (Karateke, 2005, s. 19). Yazıcızâde Osmanlı'yı Kayı üzerinden Oğuz'a ve oradan da Hz. Nuh'un soyuna dayandırarak Osmanlı'ya hem kutsal bir nesep inşa etmekte hem de kadim ataları vasıtasıyla hükümdarlıklarının meşruiyetini desteklemektedir. Varna Savaşı'nı konu alan anonim Gazavatnâmede, düzmece Mustafa olayı anlatılırken, ismi verilmemiş bir Bizans tekfurunun düzmeceyi ikna için kullandığı ifadeler de Osmanlı'nın "yönetmeye en layık" hanedan olduğunu göstermesi açısından oldukça ilginçtir. Burada açıkça, Osmanlı neslinden olmanın yönetme erkini devralmak için zorunlu ve yeterli şart olduğu ihsas edilmektedir. Düzmececi'nin tek yapması gereken oradaki beylere ve paşalara gidip Osmanlı neslinden geldiğini ve O varken bir başkasının tahtta oturmasının söz konusu olmadığını söylemektir. Böylece tüm kapılar açılacaktır (İncalcık ve Oğuz, 1989, s. 37).

II. Murat döneminde başlatılan Türk soyuna vurgu politikası benzer şekilde II. Bayezid döneminde de etkindir. II. Bayezid bir taraftan kardeşi Cem'e karşı mücadele ederken diğer yandan babasının topraklarını kamulaştırarak ya da ikincil plana sürükleyerek küstürdüğü Türk elitlerinin ve ulemanın yardımını almak endişesi içinde payitahta oturmuş, 1501 yılında kurulmuş olan Safevi Devleti'nin başındaki lider Şah İsmail'in Türkmen aşiretlerini yanına çekmek için giriştiği propagandalara cevap vermek adına "yukarı canibe"¹¹ gidenlerin engellenmesinden, sünni tarikatların desteklenmesine, Balım Sultan'ın Trakya'dan getirilerek devlet kontrolünde Bektaşiliğin sınırlarının çizilmesi çalışmasına kadar bir dizi tedbiri uygulamaya sokmak zorunda kalmıştır (Demir, 2017, s. 68-69). Diğer yandan Hasan Beyati'nin Cem Sultan için yazdığı kitabında Oğuz geleneğine ve geçmişine vurgu yapılmış, Cem sultan da Anadolu'daki yerel liderlerden destek isterken, bu vurgunun onlar için hâlâ ne kadar önemli olduğunun farkına vararak hareket etmiştir (Murphey, 2008, s. 56). Bu şartlar altında Osmanlı'nın kökeninin sultanın isteğiyle yazılan kroniklerde işlenmesi ve Osmanlı'ya diğer Türk Beyliklerine nazaran bir üstünlük atfedilmesi, Şah İsmail'in mesihçi-mehdici propagandalarına karşı Türkmen beyliklerinin saf değiştirmelerinin önüne geçmek ve Cem Sultan'ın aynı kitleyi etkilemek için kullanıldığı argümanları sahiplenerek gücü dengelemek amacını güdüyor olabilir miydi? Ankara Savaşındaki tecrübeler dikkate alındığında bu ihtimal hiç de düşük değildir. Şah İsmail'e dini inançlarıyla yakınlık duyan Türkmenler, Yazıcızâde ve Ruhi Tarihi v e benzerlerinde ima edildiği gibi, bağlı oldukları törelere göre Osmanlı Hanedanı'nın Türkmen beyliklerinin meşru lideri olduğunu kabul etmeli ve Osmanlı Devleti'ne

Mehmed Paşa, 1949, s. 343)

⁹ Konuya dair ayrıca bkz. (İncalcık, 1993a; 1993b)

¹⁰ Ruhi tarihinde aynı anlatı Korkut Ata kaynak gösterilerek tekrarlanır. Bkz. (Ruhi Tarihi, 1992, s. 369)

¹¹ Bu konuyla ilgili verilen emirler için bkz. (II. Bayezid Dönemine Ait 906\1501 Tarihli Ahkam Defteri, 1994, s. 8, s. 21, s. 32)

bağlı kalmalıydılar. Böylece Ankara Savaşı'nda yapılan hatanın tekrarının önüne geçilmelidir.

Bu konudaki diğer yaklaşım ise Osmanlı soyunu İslam hükümdarı, halife olarak görebilecek şekilde oluşturulmuş bir meşruiyet meselesine dairdir. Örneğin Neşri Osmanlı soyunu Oğuz'a bağlarken, Oğuz'un Hz. Zülkarneyn olduğunu ima ederek Osmanlı soyunu peygamber soyuna bağlayıp, dini bir kutsiyet atfetmektedir (Neşri, 2008, s.6, s. 31-33). Fatih dönemi tarihçilerinden Enveri daha da keskin bir yorumda bulunarak Osmanlı'nın kadim atalarıyla Kureyş arasında bağlantı kurmuştur (Emecen, 2020, s. 78). Nesebin belirlenmesinin önemi İslami gelenekte meşru ve soylu bir geçmişin sultanda bulunması gereken şartlardan birisi olarak görülmesindendir.¹² Öte yandan daha öncekilerin itaat ettikleri bir soyun varlığı, yönetilenlerin bağlılığını sağlamaktadır. Kendilerine meşru bir soy inşa etmekten uzak Memlûklüler gibi kul kökenli hükümdarların bulunduğu devletlerde sıklıkla hükümdar değişmiş, bu durum devletin zayıflamasını ve parçalanmasını beraberinde getirmiştir. Memlûklüler bu yüzden kendilerini sadece İslam'ın koruyucusu olarak meşrulaştırıyorlardı (Broadbridge, 2008, s. 12). Memlûk Devlet'inde resmi görevlerle de vazifelendirilmiş, dönem tarihçisi İbn İyas'ın yazdığına göre I. Selim, Memlûk sultanına gönderdiği mektupta, O'nun alınıp satılabilen bir köle olduğunu, bunun için yönetmeye layık olmadığını, kendisinin ise sultanların soyundan geldiğini, yirmi göbek geriye atalarının hep sultan olduğunu ifade etmektedir (Karateke, 2005, s. 25; İbn İyas, 2018, s. 117; Emecen, 2020, s. 43). Mektubun gerçek olmadığını, I. Selim'in "halifenin ve kadıların ahitnamesiyle hükümdar oldum" şeklindeki ifadesi göstermektedir (İbn İyas, 2018, s. 117). Zira Osmanlı Devleti'nde böyle bir uygulama bulunmamaktadır ve I. Selim'in de böyle bir ifadeyi kullanmak için bir sebebi yoktur (Emecen, 2020, s. 43). Mektup sahte olsa da içeriği bir anlam taşımaktadır. Memlûk devletinde resmi hizmette bulunmuş bir tarihçinin gözünden sultanının köle kökeni sebebiyle meşru hükümdar kabul edilmemesinin ve Osmanlı Sultanı I. Selim'in atalarından yönetme hakkını devralmış birisi olarak görülmesinin işareti bu.

Osmanlı Devleti'nin geçmişten ders almak konusundaki mahareti onu 600 yıllık ömrüyle, bir hanedanın yönettiği, dünyanın en uzun süreli imparatorluğu haline getirmiştir. Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirilen hiçbir darbe girişimi, hanedan değişikliğini hedeflememektedir çünkü padişahlar, babalarından ve atalarından miras kalan sultanlık unvanına sahiptirler.¹³ Bu olgu padişahın kendisi gibi soyunun da seçilmiş olduğu anlamına gelmektedir. İdris-i Bitlîsî padişahların atalarından gelen kutlu bir talihe sahip olduklarını, bunun gölge gibi kendi evlatlarını ve onların evlatlarını da sardığını ifade etmektedir. Bu soydan gelmek, çalışarak ya da sonradan elde edilecek bir vasıf olmayıp ancak Allah'ın bahşetmesi ile mümkündür (İdris-i Bitlîsî, 2022, s. 34-35). Birçok kronikte geçen "sultan oğlu sultan oğlu sultan" ifadesi padişahın babalarının soyundan geldiği için sultan olmaya layık bulunduğunu işaret eden bir kullanımdır. Şehzade Korkud babasına yazdığı bir arzuhalde, onu tanımlarken "Murad oğlu Sultan oğlu Sultan" diye seslenmektedir (Korkud Çelebi, 2022, s. 460). Böylece babasının padişahlığını bir yönüyle atalarına bağlamaktadır. Kanuni kendisini iki göbek geriye

¹² Mâverdi halifede aranacak şartlar arasında soy bakımından Kureyş'ten olmanın gerekliliğini Hz. Peygamber'in "Devlet Başkanı Kureyş'tendir" hadisini delil göstererek ifade eder. Bkz. (el-Mâverdi, 1994, s. 32). 16. yüzyıl Osmanlı ilim adamlarından Kınalızâde Âli ise soyun yöneticilerde zorunlu şart olmadığını ancak tercih sebebi olduğunu belirtmiştir. Bkz. (Oktay, 2011, s. 497). Lütfi Paşa ise buna katılmamakta Halifenin Kureyşli olma şartının olsa olsa dört halife dönemi için geçerli olabileceğini ifade etmektedir. O'na göre sultan sahip olduğu özelliklerle imam, halife, vali, emir olarak da adlandırılabilir (Karateke, 2005, s. 27-28).

¹³ Feridun Emecen Osmanlı Hanedanına karşı bazı yerel elitlerin, kimi sufilerin kendilerini yönetime aday gördüklerine dair bazı verilerin olduğunu ve bunların anlatılarda bazen kısık sesle ya da ihsas ile bazen de açık dile getirildiğini söylemektedir (Emecen, 2001).

giderek “Sultan Bayezid Hân oğlu Sultan Selim Hân oğlu Sultan Sultan Süleyman Hânım” diyerek tarif etmekte, III. Selim ise “..es-sultân ibnû’s-sultan ve’l-hâkan ibnû’l-hâkan es-sultânü’l-gazî Selim Han ibnû’s- sultânü’l-gazî Mustafa Han ibnû’s-sultânü’l-gazi Ahmed Hanım.” ifadeleri ile babası ve dedesini gazi sultan lafzıyla överek kendi soyunu açıklamaktadır (Kütükoğlu, 1994, s. 148-s. 149).

Rüyalar

Rüyalara anlam yüklemenin tarihi, M.Ö. 2000’li yıllara değin uzanmaktadır. Görüngülerin, sembollerin yorumlanması her dönem rüyayı gören haricinde ehil bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş, rüyayı anlamlandırmak, bir şifacının iyileştirme gücü gibi bir kehaneti ortaya koyma gücüne dönüşmüştür. Daha sonra her kültür kendi rüya tabiri kitabını ortaya çıkartmıştır ki Mısır Rüya Kitabı, Babil Rüya Kitabı bunlardır. Mısır’da, Sümer’de ve Babil’de çok eski zamanlardan itibaren yönetenlerin rüyalarını yorumlattıkları, bunlara göre eylem planı yaptıkları bilinmektedir (Noegel, 2008; Szpakowa, 2008). Örneğin Mısır’da rüyalar, kralların tanrılarla iletişim kurma yoludur. Kralların tanrıları memnun etme görevini layıkıyla yapabilmesi için bu rüyaların doğru yorumlanması önemli olmalıdır (Frankfort, 1948, s. 252). Göktürklerden kalma, Turfan’da bulunmuş bir el yazması eserin de Türklerin ilk rüya kitabı olduğu tespiti yapılmıştır (Ögel, 2010, s. 571).

Müslüman toplumlarında da günlük yaşam pratiklerinde ya da siyasi hayatta rüyaların geleceğe, iyi ya da kötü kararlara dikkat çeken bir mekanizma olarak görülmesinde Kur’an ve Hz. Peygamberin hadislerinin doğrulayıcı etkisi vardır. Hz. Aişe’nin ve Ebu Hureyre’nin aktarımlarında buna şahitlik etmekteyiz (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 468).¹⁴ İslam kültüründe rüyaların üç türlü olduğu, bunlardan birisinin ilahi kökenli, rüya-yı sadıka olduğu yani Allah’ın kişi ya da çevresindekilerle ilgili işaretinin rüyada tezahür ettiği inancı vardır.¹⁵ Bu rüyalar sıradan insanlarla paylaşılmaz ve yorumlamak irfan ve maharete haiz bulunmayı gerektirdiğinden sadece bu yetiye sahip olanlara rüya aktarımı yapılması daha doğru bulunmuştur (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 471). Kimi İslami tarikatlarda kişinin ruhani gelişiminin izleri de, dervişin gördüğü rüyaların yorumlanması suretiyle yapılmıştır (Kafadar, Cemal, 2010, s. 123-190). III. Murat’ın kimilerince dini bütün bir derviş meşrep padişah olarak görülmesinin sebebi de geride bıraktığı rüya defteri olmalıdır.¹⁶

Aşıkpaşazade’nin tarihinde anlattığı Osman’ın rüyası öncelikle, yazarın kendi zihin dünyası ile ilişkilendirilmelidir. Kendisini bir derviş olarak tanıtan ve babasının bir şeyh olduğunu, onun soyunun da Şeyh Ebulvefa’nın halifesi Baba İlyas’a dayandığını ilan ederek Vefai tarikatına bağını açıkça ortaya koymaktadır (Aşıkpaşazade, 2011, s. 13). Osmanlı hanedanına “açıktan ve kapalı olarak dua edenlerdeniz” diyerek ve kendisini de Derviş Ahmed Aşıkî olarak tanıtarak, aktif olarak bir tarikat içinde yer aldığını söylemektedir (Aşıkpaşazade,

¹⁴ Hz. Aişe’nin aktardığına göre “Hz. Peygamber’in ilk vahiy almaya başlaması uykuda rüya görmekle olmuştur. Onun istisnasız bütün rüyaları gün gibi gerçek çıkardı” (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 387). Hz. Aişe, Hz. Peygamberle arasının açılmasına sebep olan bir olay hakkında şöyle aktarmaktadır “Allah muhakkak benim temiz ve suçsuz olduğumu ortaya koyacaktı...Resulullah’ın uykusunda bir rüya görmesini ve Allah’ın bu rüya ile beni temize çıkarmasını umuyordum” (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 394)

¹⁵ Ebu Hureyre Hz. Peygamber’in “...Rüya üç çeşittir. Birincisi Allah’tan bir müjde olan salih rüyadır. İkincisi şeytandan kaynaklanan üzücü rüyalar. Üçüncüsü ise kişinin yaşadıklarından bazılarının rüyasına yansımasıdır.” dediğini aktarmaktadır (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 463). Bu hadisten hareketle İslam kültüründe rüyalar rahmani, şeytani ve nefsanî olarak sınıflandırılmıştır (Özafşar ve diğerleri, 2015, s. 468)

¹⁶ III. Murat’a ait rüya defteri- *Kitâbü’l-Menâmât* - Türkçeleştirilerek yayınlanmıştır. Bunun için bkz. (Felek, 2014)

2011, s. 13-14). Bu ortam ve zihin dünyası içerisinde rüya anlatılarına değer vermesi şaşılmanması gereken bir durumdur. Her ne kadar Bayezid dönemine kadar olan anlatıyı Orhan Bey'in imamının oğlu Yahşi fakihten özetleyerek alıntıldığını ifade etse de özetlediği ve eserine almaya karar verdiği kısımlar Aşıkpaşazade'nin tercihleridir ve kendi dünyasını aksettirmektedir. Anlatıya göre Osman mutat olduğu üzere Şeyh Edebali'nin evine gitmiş ve orada istirahat çekilmiştir. Rüyasında, Allah dostu bir şeyhin, Şeyh Edebali'nin, karnından doğan ayın kendi karnına girdiğini ve akabinde aynı yerden bir ağacın yeşerip dallarının dünyaya yayıldığını görmüştür. Dalların altında dağlarlar vardır ve dağların eteklerinde sular akmaktadır. İnsanoğlu gah tarlalarını sulamakta, gah bu sudan içmekte, çeşmeler yapmaktadır (Aşıkpaşazade, 2011, s. 19-20; Neşri, 2008, s. 40-41).¹⁷

Osman Gazi rüyasını ertesi gün Şeyh Edebali'ye yorumlatır. Yukarıdaki izahattan anlaşılacağı üzere Şeyh Edebali, rüyayı yorumlamaya ehil birisidir. Bir vefai şeyhidir ve işin doğrusu Osman Bey'in Şeyh Edebali'nin evine gitme sebebi Şeyh'in manevi ve maddi nüfuzunda faydalanmaktır. Anlatıya bakarsak Osman kendi geleceğini anlayabilmek için bazı işaretler aramaktadır. Bunun için Şeyh'in evinde uyumayı tercih etmiş olabilir. Belki de rüya görüp bunu Şeyh'e yorumlatmayı ummaktadır. Edebali'nin yorumu Osman'ın beklediği gibidir, Hak Teâlâ Osman'a ve nesline padişahlık vermiştir; bu neslin devamı da Şeyh Edebali'nin kızı Mal Hatun vasıtasıyla olacaktır (Aşıkpaşazade, 2011, s. 20). Şeyh'in koynundan çıkan ayın Osman'ın koynuna girmesi, Osman'a verilen padişahlığın kutsi bir kişi vasıtasıyla olduğunu göstermekte ve böylece Osman'ın padişahlığına kutsal bir kaynakla meşruiyet kazandırılmaktadır.

Aşıkpaşazade rüya anlatısıyla velayet ehli bir kişinin Osmanlı kuruluşunda oynadığı başat role üstü kapalı gönderme yapmaktadır. Aynı dönem yazarlarından İdris-i Bitlîsî de bir eserinde hükümdarlık telakkisinden bahsederken padişahların Hz. Peygamberden ve velilerden sonra alemin en erdemlieleri olduğunu söyler (İdris-i Bitlîsî, 2022, s. 23). Bitlîsî eseri boyunca farklı vesilelerle padişahı her defasında velilerden sonraya konumlandırmaktadır. Aşıkpaşazade gibi bir tarikat çizgisinden gelen, ilk eğitimini Nurbahşiye Tarikatına mensup mutasavvıf babasından alan (İdris-i Bitlîsî, 2022, s. 7) İdris-i Bitlîsî kendi ideolojik arka planının yansımasını kağıda açıkça döker. Bitlîsî'nin yaptığının benzeri Aşıkpaşazade'nin rüya anlatısı yoluyla yapılmıştır. Padişahın üzerinde ona yol gösteren ve padişahın yayacağı ışığın kaynağı olan bir veli rüyanın merkezine konulmuştur. Rüya belki de anlatıcının açıktan veremeyeceği mesajların kamuflesi olarak kullanılmaktadır.

Rüya anlatısı Osmanlı'nın izini takip ettiği İslam geleneğinden de Türk geleneğinden de imgeler taşımaktadır. Ağaç kültü kadim Türk toplumlarında kayda değer bir yer tutar ve çeşitli Türk devletlerinde, rüyaların yorumu oneirologik açıdan farklı anlamlar barındırmaktadır. Doğumla, ölümle, gelecek nesillerle ilintilendirilmiştir ağaçlar (Ögel, 2010, s. 474-475). Batı Türklerinde rüyada bir ağacın bitip, büyümesi hükümdarlık ve güç kazanma sembolü olarak görülmüştür. Kerence_Hoca'nın oğlu Togurmuş rüyasında göğsünden bir ağacın çıktığını, büyüdüğünü, dallarının yapraklarla sarıldığını, yükseldiğini görmüş, bunu Miran Kahin'e anlatmış, kâhin rüyasının çok güzel olduğunu kimseye anlatmaması gerektiğini söylemiştir (Ögel, 2010, s. 475). Rüya içeriğindeki motifin Osman'ın rüyası ile benzerliği bir yana rüya yorumcusunun da kutsiyet taşıması motifi de bu tip anlatılarda sık karşılaşılan bir öğedir. Dini kutsiyete sahip bir kişiliğin hükümdarı onaylamak anlamındaki el vermesi gerek Türk-Moğol geleneğinde gerekse İslam geleneğinde göze çarpar. Oğuz'u muştulayan Itık Baba, sonraki

¹⁷ Oruç tarihinde rüya anlatısı Ertuğrul'a nispet edilmiştir. Bkz. (Oruç, 2008, s. 8)

Oğuz devletlerindeki Korkut Ata hep benzer rollerle anlatıya girmektedirler (Turan, 1978, s. 165-174).

Önceki Türk toplumlarında Osman'ın rüyasının benzerlerinin bulunması kimseyi şaşırtmayacaktır. XIII. asır tarihçisi Cuzcâ'nın Tabakât-ı Nâsırı'sindeki rüya anlatısında Gazneli Mahmud'un babası Sevük Tigin oğlu doğmadan kısa süre önce rüyasında, evindeki bir ocaktan bir ağacın yükselip tüm dünyayı gölgelediğini görmüş ve bu rüyayı, fatih bir oğlu olacağı şeklinde yorumlamıştır (Köprülü, 2009, s. 45-46). XIV. yüzyılın başlarında Reşideddin Câmi'üt-Tevârih'te, Oğuz hükümdarlarından Tuğrul adında birisinin ve kardeşinin babalarının yine ağaç kültü etrafında örülmüş rüyasında karnından türeyen büyük üç ağacın her tarafa gölgeler salarak, göklere, tepeler vararak büyüdüğünü görür. Kabile içinden hükümdar çıkacağını önceden bildiren kabile kâhini, adamı çocuklarının gelecek hükümdarlıklarıyla muştular (Köprülü, 2009, s. 46).

Osman'ın babası Ertuğrul'un düşü üzerinden de Osman'a ait bir gelecek öngörüsü kurulduğunu yine aynı kaynaklarda görürüz. Ziyaretine gidip, yatıya kaldığı köy imamının evinde, istirahat edeceği odada bulunan Kur'an-ı Kerim'e hürmeten boy abdesti alıp tamamen temizlenen ve Kur'an-a yönelip huşu içinde tefekküre dalan, ancak saygısızlık olmaması için uyumayı düşünmeyen lakin sabaha doğru ev ahalisine de bu durumu göstermemek için gözlerini yuman ve o sırada rüyaya dalan Ertuğrul'a, Kur'an-a hürmetinden dolayı kendisinin ve neslinin dünyada muteber ve mükerrem kılındığı açıklanmıştır (Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa, 1949, s. 343-344; Ruhi, 1992, s. 378; Neşri, 2008, s. 37). Anlatıya göre Ertuğrul abdestli yatmıştır. İslam rüya kültüründe abdestli uyumak "sadık rüya" görebilmek için önemli bir şarttır (Schimmel, 2005, s. 44). Rüyasını sabaha doğru gördüğünü özellikle vurgulanmış gibidir. Çünkü Hz. Peygamberin ifadesine göre sadık rüyalar sabahın erken saatlerinde görülmektedir (Schimmel, 2005, s. 48). Hem Osman'a hem de Ertuğrul'a nispet edilen rüyalar belirli açılardan benzerdir ve ortak temalara vurgu yapmaktadır. Osman'ın Şeyh Edebali'nin evinde uyuya kalması gibi Ertuğrul da köyün imamının evinde bulunmuş ve orada uykuya dalmıştır. Birincisinde rüyanın yorumcusu ve müjdecisi Şeyh Edebali iken ikincisinde imamdır. İkisi de dini figürlerdir. Kutsala bağlı seçilmişlik olgusunun farklı metaforlarla anlatıya dahil edildiği iki rüya da benzer amaca hizmet etmektedir.

İslami kültürü öne çıkaran motiflerle kurgulanmış yukarıdaki anlatının da benzerlerine daha evvelki kaynaklarda rastlanabilir. XIV. yüzyıla ait bir Selçuknâmede geçen menkıbede Kur'an'a saygı gösterdikleri için büyük bir istikbale kavuşacak sülaleden bahsedilir. Selçukluların atası Lokman nikah gecesinde, zifaf odasında yedi adet Kur'an'ın rahleler üzerinde odada bulunduğunu görür. Bunun üzerine kutsal kitabın olduğu yerde zifafa giremeyeceğini belirtir; Kur'an'ın başka yere götürülmesi teklifini de münasip bulmaz ve kendisi başka bir eve gider, rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve O, Kur'an'a gösterdiği saygıdan ötürü kendisinin ve çocuklarının dünya ve ahirette izzet ve devlete mazhar olmaları için dua eder (Köprülü, 2009, s. 46).

Yukarıda tafsilatı yapılan iki rüyada da Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde hanedanın seçilmişliği vurgulanmış, meşru bir Osmanlı Hanedanı oluşturmak amacıyla önceki menbâlar vasıta edilmiştir. Bu kaynaklar Türk-Moğol ve İslam geleneklerindeki motiflerin sentezlenmesiyle kurgulanmışlardır ve büyük ölçüde yazıldıkları dönemin zihin dünyasını yansıtmaktadırlar. Bu rüyalar "hükümlerlik akdinin temsili olarak sergilendiği hikâyeler olarak da okunabilir" (Kafadar, 2010, s. 223). Ocak'a göre (2013), rüyalarındaki metaforlar Ortadoğu hâkimiyet anlayışına dayanan çok eski ve yaygın motifleri çağrıştırmakta kaynağını da Eski Ahit'teki menkıbeden almaktadır (s. 96).

Tanımlar, Unvanlar

Osmanlı erken dönem kroniklerinde sultanlar için kullanılan en yaygın unvanlardan birisi “gazi” dir. Padişahların askerleri ile savaflara katılması, cephede bizzat kılıç kuşanıp varlık göstermesi, yazarlar tarafından, onların “gazi sultan” olarak anılmalarındaki temel etkindir. Anlatısında kendisinin de savaflara katıldığını belirten ve gazi karakterine vurgu yapan Aşıkpaşazade’nin dünyasında, erken dönem sultanlarının başka bir şekilde tanımlanmasının imkânı yoktur. İlk dönem padişahların da bu unvanı sıklıkla kullandıkları, isimlerinin başına “gazi” kelimesini ekledikleri görülmektedir (İnalcık, 2007, s. 141).¹⁸ Yavuz Sultan Selim örneğin, Şah İsmail’e yazdığı mektupta kendisi için “dindarların koruyucusu, gazi, imanının muhafızı” tanımını yapmıştır (Baer, 2023, s. 158). Allah için, O’nun yolunda savaşan gazi sultan, varlık nedenini Allah’a bağlamak suretiyle kendisi ile aynı inancı paylaşan tebaası, özellikle ilk devirlerde nökerleri ya da yoldaşları nezdinde kabul edilebilirliğini arttırmaktadır.

II. Murad oğlu lehine tahttan feragat ettiğinde saray ahalisi ve askerler II. Mehmet’e itaat etmekte zorlanmışlardı. Filozof Mengzi’nin dediği gibi gökte iki güneş dünyada iki hükümdar bulunmamalıdır (Roux, 2020, s. 56). Mehmed’in meşru bir hükümdar olarak tanınması için önce babasının ebediyete irtihali gerekecektir. Daha sonra O, İstanbul’u fethederek ilâhî teyitle yüceltildiğini ispat etmiş ve gücünü zirveye çıkarmıştır. II. Mehmet döneminden itibaren eserlerde sultanın tanımı anlamın kapsayıcılığı bağlamında genişleme eğilimine girmiş, eserlerde kullanılan unvan ve tanımlar padişahın “absolute” yapısını daha da güçlendirecek şekilde değişmiştir. Bunda Fatih’in mutlak otoritesinin, dönemin yansıttığı imajın etkisi büyüktür. Osmanlı padişahlarının tahta çıktıklarında elde ettikleri zafer onların ilahi yardıma mazhar oldukları şeklinde yorumlanıyordu. Bu “te’yîd-i ilâhî”, II. Mehmet için diğer tüm padişahlardan daha belirgindir. O zamana kadar defalarca denenmiş, her bir hükümdarın varisine görev bıraktığı İstanbul’un fethi O’nun tarafından gerçekleştirilmiş böylece Hz. Peygamberin övgüsünü hak etmiştir. Bunun için Enverî, O’nun “zill-i hak” , “zill-i ilâhî” olduğunu dile getirmişti (Enverî, 2003, s. 46, s. 51). Tursun Beğ, 'Ebu'l Feth-i Tursun Beğ' adlı eserinin girişinde, padişaha “zillu'llâh” payesi vererek, hükümdarın gerekliliği konusundaki görüşlerini dile getirmiş ve böylece Osmanlı siyasi düşüncesinin İslam geleneğinden etkilenme biçimini açıklamıştır (Tursun Bey, 1977, s. 10-15). Ayrıca Neşri II. Bayezid’e, M. Selaniki I. Süleyman’a aynı isnadda bulunmuştur (Neşrî, 2008, s. 390; Selânikî Mustafa Efendi, 1999, s. 18). Kınalızâde Ali Efendi “Ahlâk-ı Alâî” de, Lütî Paşa “Hulâsu'l-Ümem fi Ma'rifeti'l-E'imme” de Osmanlı padişahlarının otoritesinin kaynağına, 'sultan dünyada Allah'ın gölgesidir' vurgusuyla atıfta bulunmuşlardır (Yavuz, 1994, s. 2102; Oktay, 2011, s. 492).

II. Bayezid dönemi, alimlerinden, siyasetçi ve tarihçi İdris-i Bitlisî’i, padişahın Allah’ın gölgesi vasfını taşıyabilmesi için bazı şartları haiz bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Padişah bu dünyanın işlerini yürütebilmek için ilahi teyitle onurlandırılmalı, adaletle hükmetmeli, Allah’ı bilmeli ve Allah’ın yarattıklarının hâlini anlamalıdır. Böylece hem Allah’ın gölgesi hem Allah’ın halifesi olarak anılmaya hak kazanır (İdris-i Bitlisî, 2022, s. 22). Ancak padişah akli gücünü sadece nefsi zevklere, hayali arzulara kavuşmada kullanırsa, manevi alemin tatmininden uzaklaşırsa, bu durum Allah’ı unuttuğu anlamına gelir. İdris-i Bitlisî’ye göre padişah Allah’tan gafil ise zillu'llâh değildir, O ancak şeytanın komşusudur (İdris-i Bitlisî,

¹⁸ Wittek’in 1930’lu yıllarda Ahmedî’nin İskendernâmesindeki ifadelerden ve Bursa’daki Caminin 1337 tarihli kitabesinde Orhan’a atfen yazılan “mücahit, gazilerin sultanı, gazi oğlu gazi” tanımlamalarından hareketle oluşturduğu Gaza tezi bugüne kadar, üzerine en fazla söz söylenen kuruluş problematiğidir. Gazi tezi ile ilgili tartışmalar için bkz. (Kafadar, 2010, s. 45-97). Ayrıca konuyla ilgili literatür için bkz. (Öz& Özel, 2005, ss. 13-35).

2022, s. 42). Bitlîsî, padişahın sırf oturduğu makam sebebiyle Allah'ın gölgesi ya da halifesi kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Padişahlık, seçilmişliği gösterse de bahsi geçen özellikleri taşımayan, Allah'ın yolundan sapan kişinin padişahlığı olsa olsa satranç oyunundaki şahın durumu gibidir.

Zillu'llâh kavramı, "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Kim ona itaat ederse bana itaat etmiş olur. Kim ona isyan ederse bana isyan etmiş olur" (Ebu Mansur es-Seâlibi, 1997, s. 71) hadisi çerçevesinde, Abbasiler döneminden başlayarak sultanların meşruiyetini desteklemek için tercih edilen başarılı propagandalardan birisidir. Allah'ın gölgesi, Sasani geleneğinde bulunan "Tanrı'nın Yansıması" kavramının İslamileştirilmiş ve Kur'an'a dayalı anlamıyla ifade edilmiş şeklidir (Black, 2010, s. 48).¹⁹ Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde de önceki dönemlerde de bu kavramın benzer amaçlarla kullanıldığına şahitlik edilmektedir. Ravendî, İbn-i Bibi ve Aksarayî, eserlerinde Selçuklu sultanlarını; Gıyaseddin II. Keyhüsrev, İzz ed-Din II. Keykavus ve II. Keyhüsrev ise kendilerini; Abbasi Halifesi Muntasır Billah, Sultan Ala-ed-Din Keykubad'ı (Merçil, 2007, s. 3 vd.); Gıyas ed-Din Kandemir, Hüseyin Baykara'yı; Ahmed bin Muhammed Gaffarî ise Şah Tahmasp'ı aynı şekilde nitelemiştir (Newman, 2006, s. 30).

Bilindiği üzere, Osmanlılar halifelik makamını diplomatik bir araç olarak resmi şekilde 1774 yılına kadar kullanmamışlardır. Ancak özellikle Mısır'ın fethinden sonra Osmanlı kroniklerinde halife-i rûy-i zemîn- yeryüzünün halifesi- ifadesine sıklıkla rastlanmaktadır. Osmanlı Padişahlarının "halife" unvanını daha önceki dönemlerden itibaren kullanmışlarsa da Mısır'ın alınmasıyla Osmanlı padişahının "resmen İslam halifesi" olarak anılmaya başlandığına dair yorumlar tartışmalı bir konuya kapı aralamaktadır. İslam politik düşüncesi içinde halifelik, farklı dönemlerde dönemin entelektüelleri ve uleması tarafından değişik yaklaşımlarla ele alınmıştır. İslam tarihinde "halifelik" kavramının içerdiği anlamı çözümlemek, Osmanlı dünyasındaki halifelik algısını kavramak için gereklidir.

Halifelik din ve dünya işlerinin idare edilmesi amacıyla peygamberlik makamının ardılı olarak tanınan bir kurumdur (el-Maverdi, 1994, s. 19). Kur'an-ı Kerim'deki iki ayetin yorumlanma biçimi, sonraki dönemlerde halifenin algılanışını şekillendirir ve İslam alimlerinin oluşturduğu halifelik kurumu teorisinin temelini oluşturur. Bunların birincisinde "Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tespih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim, dedi." (Bakara, 2/30) denilmektedir. Zemahşeri bu ayette tüm peygamberlere ve insanlara işaret edildiğini vurgularken (Lambton, 1978, s. 947), Hasan-ı Basri halifenin ardışık bir soy manası taşıdığını söylemektedir (Watt, 2010, s. 114). Diğer ayet "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O hâlde insanlar arasında adaletle hükmet..." (Sâd 38/ 26) şeklindedir. Hz. Davud, burada peygamber ve kral olarak, dini ve dünyevi-siyasi otoriteyi temsil etmektedir (Lewis, 2011, s. 70; Lambton, 1978, s. 947). İdris-i Bitlîsî bu iki ayet haricinde hükümdarlık telakkisini işaret edecek şekilde "İbrahim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara azim bir hükümlanlık bahsettik" (Nisa 4/ 54) ayetini hatırlatmaktadır. O'na göre Allah padişahlık ve hilafetteki himmetini yüceltmek için "azim" kelimesini özellikle kullanmıştır (İdrîs-i Bitlîsî, 2022, s. 27).

Halife hem siyasi bir iradeye sahiptir hem de dini açıdan en yüksek otoritedir. Ebu Yusuf (öl. 798), halifenin Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu savunurken "Halifetullah"

¹⁹ Ayrıca İran krallık geleneği için bkz. (Soudavar, 2003)

terimini kullanır ve halifeyi insanların rehberi olarak görür. Bu yaklaşım aşağı-yukarı 750 yıl sonra Jean Bodin ve sonra Thomas Hobes tarafından dillendirilecek olan absolutist devletin kral tanımına yakın bir tariftir.²⁰ En temel fark Ebu Yusuf'un, Abbasilerin, Ardeşir'in vasiyetindeki "Din krallığın ikiz kardeşidir, din krallığın temelidir, krallık da dinin koruyucusu" (Black, 2010, s. 48) ifadelerinden hareketle inşa ettikleri İran-Sasani altyapılı monarşik patrimonyal anlayışı reddetmesidir.

Modern zamanın İslam alimlerinden Mevdudî bu konuda farklı bir yaklaşım getirir. Kur'an'a göre insanların tümü halife kılınmıştır. Hz. Ebu Bekir Halifetullah kelimesinin kendisi için kullanımını menederken, bu hakkın tüm Müslümanlara ait olduğunu bilmektedir. Halifelğin temel özelliği, Müslümanların kendi istek ve rızalarıyla halifelik görevini bir kişiye emanet etmeleri ve bu kişiyi kendi işlerini yönetmekle görevlendirmeleridir (Ebu'l A'la Mevdudî, 2006, s. 362). Buradan bakıldığında dört halife döneminden sonra halifelik kurumu, İbn-i Teymiye ve İbn-i Haldun'un ifade ettikleri gibi yok olmuş, Emevî ve Abbasi dönemlerinde krallığa dönüşmüştür. Bu aşamadan sonra İslami egemenler de diğer monarşik yapılar gibi kendi varlıklarını meşrulaştıracak argümanlar oluşturma peşine düşmüşlerdir.²¹ Abbasiler devrinden itibaren resmi yazılarda, mektuplarda, menkıbelerde vb. yazın şekillerinde daha sıklıkla kullanılmaya başlanan Halifetullah, Zillu'llâh, Mehdî gibi kavramalar bunun tezahürleri olmalıdır.

Tuğrul Bey 1055 yılında Bağdat'a girdiğinde halifelik politik gücünü çoktan kaybetmiş sembolik bir kurum hâline gelmişti. Selçuklular açısından halifelik dinî bir üst makamdı; Sultanlar Abbasi halifesinin onayı alıyor isimlerinin başında O'nun verdiği unvanı kullanıyorlardı. Tuğrul Bey halife tarafından "doğunun ve batının hükümdarı" unvanıyla anılıyor (Káldy-Nagy, 2005, s. 399; Manz, 2024, s. 150), Abbasi Halifesi Mustansır Billah (1226-1242) Sultan Ala-ed-Din Keykûbat'ı "Zillu'llâh fi'l âlem" olarak tanımlıyordu. İranlı tarihçi Revandî'nin naklettiğine göre Abbasi Halifesi En-Nâşir 1194 yılında hükümdarlar üzerinde Halife olarak siyasal bir üstünlük iddiasında bulunduğu yöneticiler halka itirazlarını şu şekilde açıklamışlardı: "Halife eğer imam ise, onun sürekli iş edinmesi gereken şey dua etmektir... Halifenin öncelikli oluşu bundandır... Halifenin devlet işlerine karşıması anlamsızdır; devlet işleri Sultanlara bırakılmalıdır." (Lewis, 2011, s. 75). 1258 yılında Moğol istilası ile ilga edilen Halifelik, Memlüklerin politik manevrasıyla tekrar aktif hâle getirildiyse de bu ancak dinî güçlerini korumaya yetmiştir.

"Yavuz Sultan Selim (1512-1520) "asabiyyet" ve "kılıç" hakkı olarak halifelîği Mısır Abbasîlerinden Osmanlılara intikal ettirmiş" böylece "Osmanlı padişahı klasik Osmanlı sultanı tipolojisini tamamlamıştır" (Alkan, 2023, s. 298-299). Ancak bu, I. Selim'in kendisini resmen halife ilan ettiği ya da halifelîği siyasi bir koz hâline getirdiği anlamı taşımamaktadır. Öte yandan bu fetih I. Selim'e, hem Mekke ve Medine'nin koruyucusu ve hadimi hem de İstanbul'a aktarılan kutsal emanetlerin bekçisi olarak İslam'ın muhafızı sıfatını somut biçimde kullanma hakkını kazandırmıştır. Bu sıfatlar I. Süleyman devri resmî belgelerinde daha sık görünür hâle gelmektedir. Emecen (2020), bu durumun sebebini Kanuni'nin uzun payitahtı ile

²⁰ Absolutizm kralın sadece Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu ve hiçbir canlıya hesap vermediği bir yönetim anlayışıdır. Kral sürünün çobanıdır, kanunları yapma, uygulama, yönetme yetkisi ona aittir. Hobes'a göre kral, ölümlü bir Tanrı'dır. Bkz. (Vincent, 1994, s. 45-75) Bodin'in fikirleri için ayrıca bkz. (Bodin, 1994).

²¹ Emeviler Arap geleneği gereği intikam almanın en yetkin varise düştüğünü iddia edip, Hz. Osman'ın akrabası olarak Muaviye'nin bu koltuğun gerçek sahibi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bkz. (Watt, 2010, s. 112) Abbasiler Hz. Muhammed'in akrabalıği argümanını kendilerine temel teşkil ederek ayetleri ve Hadisleri sentezleyerek yeni yorumlar getirmişlerdir. (Black, 2010, s. 47-48).

ilişkilendirilmektedir (s. 49).

I. Selim’e kadarki dönemde de halife unvanının tercih edildiğini ancak bunun bir politik nüfuz aracı olarak görülmediğine şahitlik etmekteyiz. Zira I. Murad, I. Bayezid, I. Mehmed’in halifeliklerini ima eden ifadeler bazı belgelerde yer almıştır. Kimi kayıtlarda ise payitaht için sıklıkla “halifelik makamı” ibaresi geçmektedir (Emecen, 2020, s. 21-36). Ancak Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren halifelik zaten çoktan güç kaybetmiş hâlde bulunduğu için Osmanlı padişahları kendilerini tanımlamakta bu ifadeyi tercih etmemiş olmalıdırlar. Belirli durumlarda, daha önce Hz. Ömer’in halife ifadesine tercih ettiği, emir’ül mü’mînîn unvanı, örneğin, Medine’deki Cuma Mescidindeki kitabede II. Bayezid için, Kudüs’te kaledeki kitabede I. Süleyman için ve Fatih dönemine ait bir vakıfnâmede II. Mehmed için kullanılmıştır (Gibb, 2008, s. 146-147). Padişahlar için XVI. yüzyıl metinlerinde geçen “halife-i rûy-i zemîn” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999, s. 5, s. 14) ifadesi aslında “Halife” kavramına Osmanlı bakış açısını göstermektedir. Yeryüzünün halifesi iddiası özellikle Fatih Sultan Mehmet’ten sonra padişahların kendilerini cihanşümul bir imparatorluğun başında gördüklerini düşündürmektedir. Halife, Osmanlı bakış açısında sadece dini saygınlığı olan bir lider konumundadır. II. Murad devri tarihçilerinden Yazıcızâde Âli, Tevarih-i Âl-i Selçuk’ta Ortodoks patriğini tanımlarken “bizdeki halife gibi” diyerek dönem penceresinden “halife” imajına tanıklık etmemizi sağlar.²² Oysa Osmanlı sultanları, doğunun ve batının imparatoru olma iddiasına sahiptiler ve bu da II. Mehmed’in İstanbul’u fethettikten sonra kendisini dünya imparatoru olarak görmesi ve unvanlarına “kayser-i Rum”u eklemesiyle açıklığa kavuşmuş olur (İnalçık, 2003, s. 398). Osmanlı sultanlarının halife unvanını tek başına kullanmamasını bu meyanda düşünmek gerekir.

Osmanlı kroniklerinde sultanlara ithaf edilen, dikkate şayan bir başka tanımlama “mehdî-yi zaman” dır. Mehdî hidayete sevk eden, dini ikame eden, belâyı yok eden, zulmü engelleyen ve arzı adalet ve rahmetle dolduran lider anlamlarını haizdir (ed Dûrî, 2006, s. 102).²³ Benzer anlama gelen kavramların birçok kavimde ve dinde bulunduğunu görmek de şaşırtıcı değildir. Örneğin Aztekler quetzalcoatlı, eski Mısırlılar ameni, Hindular kalki, Mecusiler saosyant, Budistler maytreya, Yahudi ve Hristiyanlar da Mesih kavramını yakın anlamlarda kullanmışlardır (Sarıçioğlu, 2008, s. 369). İslam dünyasında ise ilk devirlerinden itibaren çok farklı kişiler mehdî olarak tanımlanmıştır: Hz. Ali, Hz. Osman, Muhammed ibn el-Hanefiyye ve benzeri. Ancak ilk zamanlar kelime manası “hayra ve iyiliğe sevk eden” şeklinde anlaşılmaktayken zamanla gelişerek siyasi bir anlam kazanacak şekilde değişmiştir. Emevî ve Abbasi Devletlerinde insanları zulümden kurtaracak kişi tarifiyle, dönem yazınsalında kendisine yer bulmaktadır. Mehdî inancının apokaliptik bir hale dönüşmesi ise Şia inancının içine yerleşmedeki uyumunda gizlidir. Zira Şia hem isnâ-âşeriye-12 imam- hem İsmâîli fırkalarında, dünyanın sonundan hemen önce “kaybolan imam” nazariyesinin devamı olarak bir imamın-mehdî, el-kaim- geleceği ve son kez İslam’ı düzene sokacağı inancı hakimdir (Rahman, 2009, s.200, s. 245). Öte yandan, sünni Nizamülmülk de beklenen mehdinin geleceğini, ayaklanma ve çalkantı zamanından sonra adil bir hükümdar olarak Allah tarafından diriltileceğini, mehdinin düzeni sağlayabilmek için yeterli bir zeka ve güçle donatılmış

²² Marco Polo (1254-1324) bu tanımlamanın yaklaşık anlamda ancak tersini kendi bakış açısından ifade etmektedir. Bağdat’ı ziyaret ettiğinde, Roma’da Hristiyanların başının yaşaması gibi Bağdat’ta da Müslümanların halifesinin tahtı bulunmaktadır demektir (Barthold, 2012, s.59).

²³ Mehdî ifadesi Kur’an’da geçmez lakin bir mehdî geleneğinin oluşmasına yetecek kadar hadiste yer almıştır. Sahih el-Buhari ve Müslim’de olmasa da Ebu-Davud, Tirmizi gibi kaynaklarda atıflar yer almaktadır (Madelung, 1986, s. 1234)

olacağını anlatmaktadır (Roux, 2020, s. 186).

XVI. yüzyılda, Osmanlı dünyasında üretilen yapıtlarda padişahlara mehdî isnadı sıklıkla karşılaşılan bir durum değildir. Ancak bunların olduğu örneklerin de devrin konjonktürüyle ilgisini kurmak mümkündür. Yüzyılın hemen başında kurulan Safevi Devleti'nin resmi kurucusu Şah İsmail Anadolu'daki Türkmen nüfusu hedefe aldığı propagandalarında beklenen mehdînin kendisi olduğunu iddia ediyordu (Ocak, 2000, s. 44-57). Bu propagandaların amacına ulaşmada ciddi başarı sağladıklarını Osmanlı belgeleri ispatlamaktadır. 1502 tarihli Ahkâm Defterinde, Şah İsmail'e katılmak üzere giden kitlelere karşı alınacak tedbirlerle ilgili sayısız emir bulunmaktadır (Şahin ve Emecen, 1994). Diğer yandan bu hareketlenmelerin Şah İsmail zamanıyla sınırlı kalmadığının da ispatı olasıdır; halef Şah Tahmasp da kendi mehdiliğini ilan etmiştir ve O'nun zamanında da hâlâ Anadolu'dan göç eden gruplara rastlanmaktadır.²⁴ Büyük ihtimalle, Safevilerin bu politikası vasıtasıyla, savundukları fikirlerin Osmanlı düşünce dünyasında bazı yankıları olmuştur; Mehdilik ideolojisinin Kanunîyle ilişkilendirilmesi bununla alakalı olmalıdır. Cornell Fleischer, Safevi rolünü daha derinlerde bir alt neden olarak okumakta ve I. Selim'e atfen "sahibkırân" unvanı ile bağ kurmakta ve Osmanlı eserlerinde görülmeye başlayan ve I. Süleyman'a isnat edilen Mehdî unvanını, ana etken olarak Avrupa'da yayılmakta olan dünyanın sonu ve Mesih'in gelişi inancı çerçevesinde ele almaktadır (Fleischer, 1999, s. 149-159). O'na göre I. Süleyman'ın kendisi de muhtemelen mehdî olduğuna inanmaktadır (s. 15).

Erdeşir'e nisbet edilen "din ve krallık kardeşir" ifadesini, çok geniş bir mekân ve uzun bir zaman dilimini araştırarak doğrulayan Roux, "dinden kurtulabilen ve din olmadan kendisini meşrulaştırabilen bir hükümdar yoktur" demektedir (Roux, 2020, s. 14). Osmanlı anlatılarının nesep kurgusu dışında büyük ölçüde İslami gelenekten beslenilmiş olması da bu düşüncüyü desteklemektedir. Osmanlı padişahları açıkça Allah tarafından İslam'ı yaymak, İslami düzeni uygulamak ve devam ettirmek için seçilmiş kişiler olarak görülmüştür. Örneğin İbn-i Kemal Hz. Peygamberin nübüvvetinin kıyamete kadar devam edeceğini, Osmanlı padişahlarının iki yüz elli yıldır halife olarak O'na hizmet ettiklerini söylemektedir (İbn Kemal, 1997, s. 6). Böylece onların Hz. Muhammed'den yönetme erkini, önceki silsileler vasıtasıyla almış olduğunu ihsas etmektedir. Açıkça zikredilmediği durumlarda da kronik yazarları rüyaları, anlatıları, tanımlamaları (gazi, zillu'llâh, halifetullah, mehdî vb.) aynı mantık doğrultusunda eserlerine eklemişlerdir.²⁵

Sonuç

Hükümdarın kendi hükümrânlığını desteklemek için bazı araçları kullanması en eski zamanlardan itibaren farklı coğrafyalarda ve kültürlerde görülen bir olgudur. Zamanın ruhu,

²⁴ Bu göçlerin izleri Tahrir Kayıtları vasıtasıyla sürülebilir. Micheal Cook yaptığı çalışmalarda 1526 yılında Rum Eyaletinde bulunan bazı kızılbaş köylerin bir sonraki tahrirde görünmemesinin sebebini bu kitlelerin Safeviler topraklarına göçüyle açıklamıştır (Cook, M.A., 1972, s. 25, s. 35).

²⁵ Burada bir problem daha ortaya çıkmaktadır. İslamı yaymak için Allah'ın teyit ettiği-mü'eyyid min-indallâh-, yönlendirdiği-mehdî-, Hz. Peygamberin el verdiği padişah nasıl olacak ta çevresindeki Müslüman beyliklerle ya da devletlerle savaşa girecekler? Buna cevabı da dönem yazarları vermektedir. Buna göre, Osmanlı Allah yolunda gaza ederken, beylikler Osmanlı'ya saldırmakta, ya da keferiyi Osmanlı'ya karşı kışkırtmaktadırlar. I. Murad'ın Karaman elçisine hitaben "...Benüm gazama mâni' olup Müslümanları ben gazadayken incidürsün. Ahd ü emân bilür âdem degülsün. Seni kam' itmeyince huzûrla gaza idemez. Nice barışmak ki, mâni'-i gazâyâ gazâ, gazâyı ekberdir." (Mevlâna Neşrî, 2008, s. 101) sözleri Osmanlı'nın diğer Müslüman unsurlar ile savaş konusundaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Aynı ifadelerin benzerleri Behçet'üt Tevârih'te de vardır. "Çevredeki beğler gazi şahın denizi geçeceğini işitince Bursa'ya yürümek isterler... Dediler: Bu savaş farz-ı kifâyedir. Müslümanlara gelecek kötülüğü savmak ise padişahlara farz-ı ayndır." (Şükrullah, 2011, s. 55)

kullanılan araçları değiştirmiş olsa da hepsinin beslendiği yegâne kaynak dindir. Hükümdarlar varlıklarını dine bağlamak suretiyle yönettikleri tebaa nezdinden kabul görmüşlerdir. İnandıkları mabut aracılığıyla hükmetme yetisini ellerinde barındırdıkları yolundaki görüşleri desteklemek için seçilmiş olduklarını iddia etmiş, savaş meydanlarındaki başarılarını ya da sahip olduklarını iddia ettikleri hayali güçlerini buna delil saymışlardır. Büyücü, kâhin ya da şifacı krallar benzer sebeplerle kendilerinde bulunduklarını söyledikleri hayali vasıflara sahipmiş gibi davranmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde padişahın kendisini meşrulaştırma araçları da kadim devletlerinkinden farklılık arz etmemekte, kendi kültür, gelenek ve inanç dünyaları çerçevesinde şekillenmektedir. Osmanlı tarih yazarları eserlerinde padişahı, bulundukları ortam ve yaşam süreçlerinin etkisiyle İslam dininin hükümdarlık teorisine göre meşrulaştırmışlardır. Eserlerinde yer alan rüya anlatıları, İslam'ın rüyaya verdiği değerin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Osman'ın rüyası gerekse Ertuğrul'un ki hem kutsal bir nesebe hem de soyun kutsal bir dokunuşla muştulanmasına işaret etmekte, rüya tabircisi Şeyh Edebali ve köyün imamı dinin bu görüngüdeki açıklayıcı etkisini göstermektedir. Osmanlı'nın kökeninin Oğuz'a dayandırılarak yönetmeye en layık hanedanın Osmanlılar olduğu vurgusu, Ankara Savaşından sonra ve II. Bayezid dönemi tarih eserlerinde görülmektedir. Bu vurgunun genel konjonktürle alakası dikkat çekicidir. Kökenin Oğuz üzerinden Hz. Nuh'a dayandırılma girişimi de nesebe dini bir kutsiyet kazandırmak ve soyun arkaik özelliğine vurgu içindir. Bazı eserlerde Kureyş kabilesine bağlanan soy, Osmanlı'nın Halifeliğin gerçek sahibi olduğu ispatı için kurgulanmıştır ve aslında genel kabul görmemiştir. Padişahların kutsal bir soydan gelmeleri, atalarının devamı oldukları için oturdukları tahtta bulunmalarının nedeni olarak görülmektedir. "Sultan oğlu sultan oğlu sultan.." formülasyonu ile imlenen bu gerçektir.

İslam hükümdarlık teorisinin Osmanlı eserlerinde görünme biçimi, padişahlardan bahsederken kullanılan İslam düşüncesi kaynaklı unvanlar ve tanımlarla karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı padişahları için "gazi" ifadesinin en yoğun kullanan Aşıkpaşazade'nin kendisinin de bir gazi olması bu kullanımın yoğunluğunu açıklarken, İslam hükümdarlık telakkisine vakıf olacak bir medrese eğitimi almamış bulunması, diğer yazarların çoğunun yoğun olarak tercih ettikleri halifetullah, zillu'llâh vb. tanımlamalara mesafesinin gerekçesi olmalıdır. İlmiye sınıfından yazarların "İslami hükümdarı" işaret eden halifetullah, zillu'llâh gibi kavramları tercih ediyor olmaları da onların, padişahı bir İslam hükümdarı olarak görmelerindendir. Osmanlı Sultanları için "halife" unvanının en başından itibaren kullanıldığı sayısız eser yer almaktadır. Ancak Osmanlı Sultanları kendilerini daha büyük bir rolle ilişkilendirmektedirler. Bu durum kendisini Fatih Sultan Mehmet'in cihanşümül imparatorluk düşüncesinde açığa çıkarmaktadır. Genelde Kanuni Sultan Süleyman için tercih edilen "mehdi" ifadesi ise hicri binyılın apokaliptik senaryosunun etkisi ve Safevilerin mehdi inançlarının bir yansıması gibi görünmektedir.

Osmanlı kronik yazarlarında padişahın meşruiyetini destekleyecek araçların, üç ayrı çerçevede ele alınmasıyla, ortaya çıkan nihai sonuç, tüm bu hikayelerin dönüp dolaşıp kesiştikleri noktanın padişahın seçilmişliği olgusu olmasıdır. Bunun rüyalar üzerinden, İslami hükümdarlık teorisinin kavramları üzerinden ya da soy üzerinden gerçekleştirilmiş olması anlatıcının kendi ideolojik dünyası, çevresel politik yaşamı, aldığı eğitim, eserin sunulacağı kişi ya da okunacağı çevreyle alakalıdır.

Kaynakça

Basılı kaynak eserler

Âşıkpaşazade. (2011). *Aşıkpaşaoğlu tarihi* (N. Atsız, Çev.). İstanbul: Ötüken.

Bodin, J. (1994). *On sovereignty; four chapters from the six books of the commonwealth* (J. H.

- Franklin, Çev.). Cambridge University Press.
- Enverî. (2003). *Düstürnâme-i Enverî* (N. Öztürk, Çev.). İstanbul: Kitabevi.
- el-Maverdi, E. H. H. (1994). *El-ahkamu's sultâniye* (A. Şafak, Çev.). İstanbul: Bedir.
- es-Seâlibi, E. M. (1997). *Hükümdarlık sanatı (Âdabu'l-mulûk)* (S. Aykut, Çev.). İstanbul: İnsan Yay.
- Gazali. (2008). *İmam-ı Gazali'den yönetim sırları* (İ. Doğu, Çev.). İstanbul: Çelik Yayınevi.
- İbn Kemâl. (1997). *Tevârih-i âl-i Osmân, X. defter* (Ş. Severcan, Çev.). Ankara: TTK.
- İdris-i Bitlisî. (2022). *Kanun-ı Şâhenşâhî* (P. S. Esen & E. U. Sayın, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa. (1949). Osmanlı sultanları tarihi. İçinde N. Atsız (Haz.), *Osmanlı tarihleri* (ss. 321-369). İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Korkud Çelebi. (2022). *Siyasetin ahlâkî eleştirisi: Da'vetû'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha* (M. Sancak, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Mevlâna Neşri. (2008). *Cihannûmâ* (Necdet Öztürk, Çev.). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Nizamü'l Mülk. (2011). *Siyasetname* (M. T. Ayar, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oruç Bey. (2008). *Oruç Beğ tarihi* (Necdet Öztürk, Çev.). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Ruhi Çelebi. (1992). Rûhî târihi (Y. Yücel & H. E. Cengiz, Çev.). Belgeler, 14(18).*
- Selânikî Mustafa Efendi. (1999). *Tarih-i Selânikî* (C. 1). Ankara: TTK.
- Şükrullah. (2011). Behçetü't tevârih. İçinde N. Atsız (Haz.), *Üç Osmanlı tarihi* (ss. 181-239). İstanbul: Ötüken.
- Tursun Bey. (1977). *Târîh-i Ebu'l-Feth* (M. Tulum, Çev.). İstanbul: Baha Matbaası.
- Yazıcızâde Ali. (2009). *Tevârih-i âl-i Selçuk* (A. Bakır, Çev.). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Araştırma inceleme eserler**
- Al-Azmeh, A. (2001). *Muslim kingship, power and the sacred in Muslim, Christian and pagan polities*. New York: I.B.Tauris.
- Alkan, M. (2004). Max Weberci nazariyeye göre Osmanlılarda hâkimiyet anlayışı. *Ekev Akademi Dergisi*, (21), 153-166.
- Barthold, V. V. (2012). *İslam'da iktidarın serüveni, halife ve sultan*. (İ. Kamolov, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Yeditepe.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam düşüncesi tarihi, peygamberden bugüne* (H. Çalışkan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bloch, M. (2023). *Şifacı Krallar* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ötüken.
- Broadbridge, A. F. (2008). *Kingship and ideology in the Islamic and Mongol worlds*. New York: Cambridge University Press.
- Cook, M.A. (1972). *Population pressure in rural Anatolia 1450-1600*. London: Oxford University Press.
- de Jouvenel, B. (1957). *Sovereignty: An inquiry in to the political good*. (J.F.Huntington, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- ed- Dûrî, A. (2006). Abbasi propagandası sürecinde ve Abbasilerin ilk asrında Mehdi tasavvuru. İçinde C. Zorlu (Ed.), *Din ve siyasal söylem; Abbasi Devleti'nin meşruiyet kavgası*. İstanbul: İnsan Yay.
- Emecen, F. M. (2001). Osmanlı hanedanına alternatif arayışlar üzerine bazı örnekler ve mülâhazalar. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (6), 63-76.
- Emecen, Feridun M. (2020). *Osmanlı klasik çağında hilafet ve saltanat*. İstanbul:Kapı
- Felek, Ö. (Ed.). (2014). *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın rüya mektupları* (Birinci basım). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fleischer, C. H. (1999). Mehdi ve binyıl: Osmanlı emperyal ideolojisinin gelişimi. İçinde *Osmanlı* (C. 7, ss. 149-161). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- Frankfort, H. (1948). *Kingship and the Gods, a study of ancient near eastern religion as the integration of society and nature*. Chicago: The University of Chicago.
- Gibb, H. A. R. (2008). *Studies on the civilization of Islam*. London: Routledge- Kegan.
- Hermansen, M. (2008). İslamiyet'te rüyalar ve rüya görme. İçinde K. Bulkeley (Ed.), *Psikolojik kültürel ve dini boyutlarıyla rüyalar* (s. 73-92). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Imber, C. (1987). The Ottoman dynastic myth. *Turcica*, 19, 305-322.
- İnalcık, H., Oğuz, M. (Çev.). (1989). *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân: İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) üzerine anonim gazavâtnâme*. Ankara: TTK.
- İnalcık, H. (1993a). State, sovereignty and law during the reign of Suleyman. İçinde H. İnalcık and C. Kafadar (Ed.), *Suleyman the second and his time*. İstanbul: The Isis Press.
- İnalcık, H. (1993b). The Ottoman succession and its relation to the Turkish concept of Sovereignty. İçinde *the Middle East and the Balkans under the Ottoman empire: essays on economy and society*. Bloomington: Indiana University.
- İnalcık, H. (2003). II. Mehmed. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 395-407). Ankara: TDV.
- İnalcık, H. (2007). Padişah. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 140-143). Ankara: TDV.
- Kafadar, C. (2010). *İki cihan aresinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşu* (C. Çıkmış, Çev.). Ankara: Birleşik Yayın.
- Kafadar, C. (2010). *Kim var imiş biz burada yoğ iken, dört Osmanlı: yeniçeri, tüccar, derviş ve hatun* (3.). İstanbul: Metis.
- Káldy-Nagy, G. (2005). Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüzyıllarında kutsal savaş (cihad). M. Öz ve O. Özel (Ed.), *Söğütten İstanbul'a, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerine tartışmalar* içinde. Ankara: İmge.
- Karateke, H. T. (2005). Legitimizing the Ottoman Sultanate: A framework for historical analysis. İçinde H. T. Karateke & M. Reinkowski (Ed.), *Legitimizing the order: The Ottoman rhetoric of state power* (ss. 13-52). Brill.
- Köprülü, F. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu*. Ankara: Akçağ.
- Lambton, A. K. S. (1978). Khalifa. İçinde *Encyclopedia of Islam: C. IV* (ss. 970-985). Leiden- E.J.Brill.
- Lewis, B. (2011). *İslam'ın siyasal söylemi* (Ünsal Oskay, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Manz, B. F. (2024). *Göçebeler, Ortadoğu'da konargöçer halkların tarihi* (M. Ş. Yüksel & M. Demirci, Çev.). İstanbul: Kronik.
- Madelung, W. (1986). Al-Mahdi. İçinde *EI* (C. 5, ss. 1230-1238). Leiden: E.J.Brill.
- Merçil, E. (2007). *Selçuklular'da hükümdarlık alâmetleri*. Ankara: TTK.
- Murphey, R. (2008). *Exploring Ottoman sovereignty: Tradition, image and practice in the Ottoman imperial household, 1400-1800*. London: Continuum.
- Newman, A. J. (2006). *Safavid Iran: rebirth of Persian Empire*. New York.
- Noegel, S. (2008). Mezopotamya ve Eski Ahit'de (Tevrat) rüyalar ve rüya yorumcuları. İçinde K. Bulkeley (Ed.), *Psikolojik, kültürel ve dini boyutlarıyla rüyalar* (s. 45-73). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (2000). *Türkiye sosyal tarihinde İslamın macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Oktay, A. S. (2011). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi* (C. 1-2, C. 2). Ankara: TTK.
- Özaçar, M. E., Ünal, İ. H., Ünal, Y., Erul, B., Martı, H., Demir, M. (Ed.). (2015). *Hadislerle İslam* (C. 1). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özel, O., Öz, M. (Ed.). (2005). *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerine tartışmalar*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özcan, A. (2020). *Osmanlı'da tarih yazımı ve kaynak türleri*. İstanbul: Kronik.
- Rahman, F. (2009). *İslam* (M. Dağ & M. Aydın, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Roux, J. P. (2020). *Kral: mitler ve simgeler* (N. F. Kıcıroğlu, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

-
- Sarıkcıoğlu, E. (2008). Mehdi. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 369-371). Ankara: TDV.
- Schimmel, A. (2005). *Halifenin rüyaları: İslamda rüya ve rüya tabiri* (1. baskı; T. Erkmen, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Soudavar, A. (2003). *The aura of kings, legitimacy and divine sanction in Iranian kingship*. California: Mazda Publishers.
- Şahin, İ., Emecen, F. (Çev.). (1994). *II. Bayezid dönemine ait 906\1501 tarihli ahkam defteri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Szpakowska, K. (2008). Ayna'nın içinden eski Mısır'da rüyalar. İçinde K. Bulkeley (Ed.), *Psikolojik kültürel ve dini boyutlarıyla rüyalar* (s. 30-45). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Turan, O. (1978). *Türk cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi* (C. 1). İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988). *Osmanlı Devleti'nin saray teşkilatı*. Ankara: TTK
- Watt, M. (2010). *İslam düşüncesinin teşekkül devri* (Ethem R. Fırlalı, Çev.). Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Vincent, A. (1994). *Theories of the state*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Yavuz, H. (1994). Sadrazam Lütü Paşa ve Osmanlı Hilâfeti. *X. Türk Tarih Kongresi Bildiriler*. Program adı: X. Türk Tarih Kongresi, Ankara 22-26 Eylül 1986, Ankara. Ankara: TTK.
-