

ARAŞTIRMA MAKALESİ

DELHİ TÜRK SULTANLIĞI'NDA HÜKÜMDARLIK ALÂMETLERİ SIGNS OF SUPREME IN THE TURKISH SULTANATE OF DELHI

Emine Yılmaz¹

Makale Bilgisi Öz

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi,
Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi,
Kahramanmaraş/Türkiye
ORCID: [0000-0002-6798-9699](https://orcid.org/0000-0002-6798-9699)
Mail: ylmazemine518@gmail.com

Corresponding Author:
Emine Yılmaz

DOI:
10.64331/kiusosyal.1698517

Ay/ Yıl: Aralık/ 2025
Cilt:3
Sayı:2

Citation:
Yılmaz, E. (2025). Delhi Türk
Sultanlığı'nda hükümdarlık
alâmetleri. *KİÜ Sosyal Bilimler
Dergisi*, 3(2), 144-165.

Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarlık alâmetleri, Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular gibi önceki Türk-İslâm siyasal teşekküllerinde görülen sembolik meşruiyet araçlarının bir devamı niteliğindedir. Ancak Sultanlık, Hint alt kıtasının çok katmanlı kültürel yapısı içinde geliştiğinden, bu alâmetler zamanla yerel unsurlarla sentezlenerek özgün bir karakter kazanmıştır. Bu durum, Delhi Türk Sultanlığı'ndaki hükümdarlık alâmetlerine hem Türk-İslâm siyaset geleneğini yansıtan hem de yerel bağlama uyum sağlayan melez bir yapı kazandırmıştır. Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarlık, belirli alâmetler aracılığıyla temsil edilerek sultanın otoritesi, meşruiyeti ve ihtişamı vurgulanmaktaydı. Hükümdarın temel nişaneleri arasında unvan ve lakaplar, para bastırma(sikke), taç, çetir (kraliyet şemsiyesi), hutbe, tevkî ve tuğrâ, tırâz, taht, nevbet (tören davulları), bayrak, yüzük, saray, saltanat çadırı (otağ), fil, gâşîye, ve başkent (pây-i taht) gibi unsurlar yer almakta olup, bu alâmetler hükümdarın siyasi ve dinî egemenliğini pekiştiren alâmetler olarak işlev görmekteydi. Hükümdarlık makamının ilahî ve hukuki dayanaklarını görünür kılan bu alâmetler, zamanla İslâm siyaset geleneği ile Türk devlet anlayışının bir sentezi haline gelmiştir. Bu çalışmada, Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarlık otoritesinin hangi alâmetlerle temsil edildiği, bu alâmetlerin iktidarın meşrulaştırılması sürecindeki yeri tarihsel süreklilik ve dönüşüm bağlamında incelenecektir. Bu çerçevede, Delhi Sultanlığı'ndaki uygulamalar ile önceki Türk-İslâm devlet gelenekleri karşılaştırmalı olarak ele alınacak; süreklilik ve değişim ekseninde siyasi sembolizmin işlevi analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Delhi Sultanlığı, Hükümdar, Meşruiyet, Alâmetler, Otorite, Sembol.

Abstract

In the Turkish Sultanate of Delhi, the signs of sovereignty are a continuation of the symbolic means of legitimacy seen in earlier Turko-Islamic political organizations such as the Qarakhanids, Ghaznavids and Great Seljuks. However, as the Sultanate developed within the multi-layered cultural structure of the Indian subcontinent, these signs were synthesized with local elements and acquired a unique character over time. This has given the regal signs of the Turkish Sultanate of Delhi a hybrid structure that both reflects the Turkish-Islamic political tradition and adapts to the local context. In the Turkish Sultanate of Delhi, the sultan's authority, legitimacy and splendor were emphasized by representing the sultanate through certain signs. The main insignia of the ruler include titles and epithets, coinage, crown, çetir (royal umbrella), khutba, tevkî and tuğrâ, tırâz, throne, nevbet (ceremonial drums), flag, ring, palace, The sultan's tent (otağ), elephant, gâşîye, and the capital (pây-i taht) functioned as signs that reinforced the ruler's political and religious sovereignty. These signs, which made visible the divine and legal basis of the sovereignty, became a synthesis of the Islamic political tradition and the Turkish understanding of the state. In this study, the signs by which the ruling authority was represented in the Turkish Sultanate of Delhi and the place of these signs in the process of legitimization of power will be examined in the context of historical continuity and transformation. In this framework, the practices in the Delhi Sultanate and the previous Turkish-Islamic state traditions will be discussed comparatively and the function of political symbolism will be analyzed in the axis of continuity and change.

Key Words: Delhi Sultanate, Ruler, Legitimacy, Signs, Authority, Symbol

Giriş

Delhi Türk Sultanlığı, (1206-1526) yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir Türk-İslâm devletidir. Onların yönetim yapısı, Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde yaygın olarak görülen birçok hükümdarlık alâmetini yansıtır. Delhi Sultanlığı, merkeziyetçi bir monarşi yapısına sahipti. Bu yapı, Orta Çağ Türk İslâm devletlerinin genel yönetim anlayışını yansıtan önemli bir özelliklerdir. Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdar, egemenliğin sembolüydü ve devletin birçok alanında mutlak yetkiye sahipti. Bu merkeziyetçi yönetim anlayışı, Türk-İslâm devletlerinin çoğunda görülen bir özelliktir. Özellikle Selçuklu ve Harzemşahlar gibi Türk-İslâm devletlerinde de hükümdarın gücü oldukça yüküydü. Delhi Türk Sultanlığı'nın yönetim yapısı, Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde görülen pek çok hükümdarlık alâmetini de yansıtıyordu (Kortel, 2006). Bu alâmetler, "alâmethâ-i sultânî", "alâmetha-i şâhî", "emârât-ı pâdişahî", "esbâb-ı mülkdârî" (Kortel, 2006, s.32) tabirleriyle ifade edilmektedir.

Tarih boyunca Türk hükümdarlar, yönetimlerini halkına ve çevresine duyurabilmek için birtakım semboller kullanarak meşruiyetlerini pekiştirdiler. Kullandıkları bu sembollerin başında unvan ve lakaplar, sikke (para bastırma), taç, çetr (kraliyet şemsiyesi), hutbe, tevkî ve tuğrâ, tîrâz, taht, nevbet (tören davulları), bayrak, yüzük, saray, saltanat çadırı (otağ), fil, gâşiye, ve başkent (pây-i taht) gibi unsurlar gelmekteydi (Kortel, 2006). Delhi Türk Sultanlığı da Orta Çağ Türk Devletleri ile benzer bir siyasal yapı içinde, hükümdarlık sembollerini kullanarak otoritesini pekiştirmiştir.

Delhi Türk Sultanlığı'nın hükümdarlık sembolleri, Türk devlet geleneği ile İslâm siyaset anlayışının bileşimini yansıtan bir özellikte gelişmiştir. Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarın otoritesi, yalnızca fiziksel ve askeri güçle değil aynı zamanda dini ve ideolojik meşruiyetle de şekillenmiştir. Örneğin, sultanın adının hutbede okunması ve adına sikke bastırılması, onun yönetiminin sadece dünyevî değil, aynı zamanda ilahî bir temele dayandığını gösteren alâmetlerdir. Hutbe okunması İslâm dünyasında hükümdarın meşruiyetini ilan etme biçimiydi. Aynı şekilde Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi Türk devletlerinde de hükümdarlık, belirli alâmetler aracılığıyla temsil edilmiştir. Örneğin; Selçuklu hükümdarlarının adlarına hutbe okutması ve sikke bastırması, onların hem İslami hem de siyasi meşruiyetlerini vurgulayan önemli uygulamalar arasında yer almaktadır (Uzunçarşılı, 2014; Kortel, 2006; Baktır, 1998; Tekin, 2009).

Oğuz geleneğinde önemli bir yere sahip olan otağ ve nevbet hem Selçuklular hem de Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarın iktidarının sembolleri olarak varlığını sürdürmüştür. Selçuklu sultanları, hükümdarlık unvanları ve sikke basma gibi alâmetler kendilerini tanıtmış, aynı zamanda saraylar ve saltanat çadırları gibi somut sembollerle de saltanatlarını güçlendirmişlerdir. Delhi Sultanlığı'nda filler, hükümdarın mutlak otoritesini ve saltanatını simgeleyen en belirgin sembollerden biri olmuştur. Filler yalnızca hükümdarın hizmetine verilmiş ve belirli devlet adamlarına tahsis edilmiştir. Bu durum Delhi Sultanlığı'nda yönetimdeki ayrıcalıklı konumun ve hiyerarşik yapının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hükümdarlar filleri özellikle savaşlarda kullanırlardı (Kortel, 2006; Yazıcı, 1996; Özaydın, 2007; Bozkurt, 1993; Çürük, 1993; Ertuğ, 2009; Kortel, 2011).

Orta Çağ Türk Devletleri genel olarak, hükümdarın otoritesini güçlendiren alâmetler aracılığıyla halkın gözünde kendilerine saygınlık kazandırmayı başarmışlardır. Delhi Türk Sultanları da benzer bir yolu takip etmiş ancak burada dinî ve ideolojik unsurlar, hükümdarın güç ve otoritesinin pekiştirilmesinde merkezi bir rol oynamıştır. İslâm siyaset geleneği ile Türk devlet anlayışının birleşimi olarak ortaya çıkan bu alâmetler, yalnızca hükümdarın mutlak gücünü simgelemekle kalmamış, aynı zamanda yönetimin sürekliliğini sağlayan unsurlar olmuştur. Delhi Türk Sultanlığı, Hindistan tarihi açısından özel bir öneme sahiptir. Sultanlık, Hindistan'a İslâm'ın yerleşmesine Türk-İslâm kültürünün yayılmasına, merkezi yönetim anlayışının gelişmesine ve sosyal yapının değişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Aynı zamanda Moğol istilasına karşı Hindistan'ı koruma görevini de üstlenmiştir (Kortel, 2017).

Amaç

Hindistan'da kurulan Delhi Türk Sultanlığı döneminde hükümdarlık alâmetlerinin siyasi, dini ve kültürel bağlamda taşıdığı işlevleri ve anlamları incelenmektedir. Hükümdarlık alâmetleri, sadece birer sembolik unsur değil, aynı zamanda sultanın meşruiyetini tesis eden otoritesini görünür kılan ve

toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan önemli semboller olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda hutbede hükümdarın adının okunması, Hükümdar adına sikke bastırılması, tuğ, sancak ve taht gibi unsurların hem İslâm siyaset anlayışı hem de yerel Hint gelenekleriyle etkileşim içinde nasıl şekillendiği analiz edilmiştir. Bu çalışma, hükümdarlık alâmetlerin yazılı kaynaklarda nasıl yer aldığına da odaklanarak, dönemin siyasi ideolojisinin ve yönetim anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Yöntem

Literatür taraması yapılarak Türkçe, İngilizce ve Farsça dillerinde yazılmış kaynaklar tespit edilmiş, bu dillerdeki literatürden olabildiğince faydalanılmıştır. Metnin oluşturulmasında öncelikli olarak birincil kaynaklar esas alınmış, ardından ikincil kaynaklar ile içerik desteklenmiştir. Metnin düzenlenirken konu bütünlüğü gözetilmiş; Başlıklar genelden özele doğru sıralanmıştır. Her konu başlığına geçmeden önce genel bir çerçeve sunulmuş, ardından detaylı analizlere yer verilmiştir. Tek yönlüdeğerlendirmelerden kaçınılmış, mümkün olduğunca farklı görüşler ve yaklaşımlar metne dâhil edilmiştir.

Araştırmanın gerekçesi

Delhi Türk Sultanlığı döneminde hükümdarlık alâmetleri, sadece yönetsel gücün değil, aynı zamanda siyasi meşruiyetin, kültürel etkileşimin ve İslâm siyaset düşüncesinin somut yansımaları olarak önem taşır. Bu alâmetlerin biçimsel ve sembolik unsurları, Türk-İslâm geleneği ile Hint alt kıtasındaki yerel unsurların nasıl sentezlendiğini ortaya koyar. Dolayısıyla bu konunun incelenmesi hem dönemin yönetim anlayışını hem de kültürel etkileşimini anlamak açısından tarihsel ve siyasi bağlamda değerli katkılar sunacaktır.

Bulgular

1.Hükümdarlık Alâmetleri

1.1. Başkent (Pây-i taht)

Geçmişten günümüze bütün devletler, merkezi bir otorite tarafından yönetilir. Bu doğrultuda, bir hükümdarın sarayını, devlet yönetim merkezini, hazineyi ve adli teşkilatı barındıran bir başkente sahip olması gerekmektedir. Başkent, kimi zaman devletin kimliğiyle özdeşleşmiş ve onunla bütünleşmiş bir yapı arz etmiştir. Nitekim Delhi Sultanlığı, kuruluşundan itibaren sürekli olarak devletin yönetim merkezi konumunda bulunan Delhi şehrinden adını almıştır (Nizami,1994). Başkent, devletin yönetim merkezidir ve devletin siyasi, sosyal ve ekonomik yapıları burada toplanır, devlet buradan idare edilir. Alınan kararlar, başkentten tüm ülkeye yayılır. Bununla birlikte, devletin uluslararası ilişkileri de buradan yürütülür. Yabancı elçiler başkentte görev yapar ve resmi ziyaretler bu şehirde gerçekleşir (Şimşir,1991). Türkler, tarih boyunca farklı coğrafyalarda birçok devlet kurmuş ve bu devletlerin yönetim merkezleri olarak çeşitli başkentler belirlemişlerdir (Şimşir,1991). Türk devlet geleneğinde başkent seçimi, güvenlik ve yönetim açısından önemlidir. Bu anlayış hem Eski Türk devletlerinde hem de Türk-İslâm devletlerinde kendini göstermiştir. Örneğin; Karahanlılar devletin güvenliği açısından uygun olan Kaşgar ve Balasagun şehirlerini başkent yapmışlardır. Gaznelilerin ise farklı dönemlerde birden fazla başkenti olmuştur. Bu durum yönetim merkezlerinin değişen koşullara göre şekillendiğini göstermektedir (Aydoğdu, 2018). Büyük Selçuklu Devleti'nde başkent sırasıyla Nişâbur, Rey, İsfahan ve Merv olduğundan bu şehirlerde hükümdar sarayları inşa edilmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasi ve idari merkezi ise Konya olmuştur (Şimşir, 1991). Bu durum, başkent seçiminin devletin selameti için stratejik bir karar olduğunu göstermektedir. Bir devletin başkenti düştüğünde, o devletin varlığı tehlikeye girmiş kabul edilir. Bu nedenle, başkentler tarih boyunca en iyi korunan bölgeler arasında yer almıştır. Sosyal ve siyasi düzenin sağlanabilmesi için, başkentler genellikle verimli tarım arazilerine sahip, ulaşım ağlarının geniş ve açık olduğu stratejik noktalarda kurulmuştur (Nizami, 1991; Erdurak, 2022). Hindistan'da Delhi, başkent olmaya uygun bir şehir olduğu için tarih boyunca uzun süreler

başkent olarak tercih edilmiştir. İslami kaynaklarda, şehrin ilk adının Dehlü (Nizami, 1994, s.126) ya da Dihlî (Kortel, 2006, s.87) olduğu belirtilmektedir. Bu ismin, milattan önce 1. yüzyılda bölgede hüküm süren ve günümüzde Kutub Minar civarında bir yerleşim merkezi kurduğu rivayet edilen Raca Dhilu'nun adından geldiği düşünülmektedir (Nizami,1994). Delhi şehri, 1192 yılında Tarâin Meydan Savaşları'nda (Yıldız, 1994) Hindulara karşı kazanılan zaferin ardından 1193'te Kutbeddîn Aybeg tarafından fethedilmiştir (Bayur, 1987; Kortel, 2006; Kortel, 2019; Yıldız, 1994). Bu fetihten sonra şehir, Müslüman Türkler için Hindistan'daki askeri ve siyasi faaliyetlerin merkezi konumuna gelmiştir. Kutbeddîn Aybeg'in 1202-1203 yılları arasında Delhi'de (Kasr-ı Sepid) adlı bir saraya sahip olduğu ve bu sarayda emirler ile meliklerin katılımıyla toplantılar düzenlediği bilinmektedir (Kortel, 2006). Kutbeddîn Aybeg 1206'da Muizzeddîn Muhammed'in ölümüyle (Bayur, 1987) Lâhor'a gelerek tahta çıkmış ve 1210 yılında ölünceye kadar burada ikamet etmiştir (Kortel, 2006). Sultan İltutmüş'un tahta çıkışından sonra Delhi, devletin sürekli başkenti haline gelmiştir. O tarihten itibaren başkent olarak varlığını koruduğu görülmektedir (Kortel, 2006; Cûzcânî, 1984). Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarlar genellikle Delhi'de düzenlenen törenlerle tahta çıkarlardı. Hatta saray dışında sultan unvanı alan veya tahta oturan hükümdarlar bile Delhi'ye geldikten sonra yapılan cülus merasiminin ardından resmen tahta çıkmayı daha uygun bulmuşlardır (Kortel, 2006). Firuz Şah Halacî de Delhi'yi ele geçirdikten sonra bir süre Kilughari'de ikamet etti ve daha sonra Delhi'ye giderek orada tahta oturdu (Merçil, 1993). Alâeddin Halacî de Karra şehrinde sultan unvanı aldığı bir süre burada ikamet etti. Kısa bir süre sonra devletin merkezi olan Delhi şehrinde hükümet konağında tahta oturdu (Berenî,1862). Delhi Türk Sultanlarından Sultan Muizzeddîn Keykubâd (1287-1290) geleneksel olarak Delhi'de ikamet etme alışkanlığını sürdürmedi, bunun yerine şehrin yakınlarında, Cemne Nehri kıyısında bulunan Kilugheri adlı kasabada yaptırdığı (Berenî, 1862) sarayda yaşamayı tercih etti. Sonraki süreçte Halacîlerde de Delhi şehrinin merkez olma konumunu zamanla kaybetmediğini görmekteyiz. Tuğluk Hanedanlığı döneminde ise Gıyâseddîn Tuğluk Şah Tuğlukâbâd denilen şehri inşa ettirdi ve kiremitleri altınla yaldızlanmış harika bir köşk yaptırdı (Battûtâ, 2004). Muhammed Tuğluk Şah, devletin başkentini 1327'de Delhi'den Devletâbâd'a (Deogir) nakletti. Sultan, önceleri halkın göç etmesini zorunlu tutmadı. Sultan kendisi, annesi Mahdûme-i Cihân, devletin önde gelenleri ve köleler Devletâbâd'a göç etti (Savaş, 2024). Ancak Sultan, sonraki süreçte devlet erkânı ve halkını göçe zorladı (Kortel, 2006). Bu süreç büyük zorluklara yol açtı, özellikle halkın yollarda ölmesi ve iklime uyum sağlayamamasından dolayı Sultan Delhi'ye geri dönmek zorunda kaldı (Bayur, 1987; Savaş, 2024; Kortel, 2006; Merçil, 1993). Delhi şehri, Delhi Türk Sultanları döneminde genellikle başkent olma özelliğini korumuştur. 1398 yılında Timur'un saldırısına uğrayan Delhi, Timurîler tarafından işgal edildi. Ancak bir süre Sultan Nasîreddin Mahmud Şah, şehri tekrar ele geçirdi. Seyyidler ve Lodiler döneminde de Delhi, başkent olarak önemini sürdürdü (Kortel, 2006).

1.2. Saray

Saray kelimesi eski Farsça srâda(ev) köküne dayanmaktadır (Ertuğ, 2009). Aynı zamanda mesken ve konak anlamlarında da kullanılmaktadır (Sevim ve Merçil, 1995). Saray terimi, Türk devletlerinde ilk kez Kutadgu Bilig adlı eserde geçmektedir (Ögel, 2000; Aydoğdu, 2018). Karahanlılar, Gazneliler (Aydoğdu, 2018) Harzemşahlar ve Selçuklular, gibi Türk-İslâm devletlerinde de saray'ın hükümdarlık alâmetlerinden biri olduğu görülmektedir. Delhi Türk Sultanlığı'nda da saray, hükümdarlık alâmetlerinden biri olarak kabul edilirdi (Ertuğ, 2009). Gaznelilerin, Abbâsilerden devraldıkları hükümdarlık yapısını, hükümdarlarının hemen hepsinde benimsedikleri görülmüştür (Aydoğdu, 2018). Delhi Türk Sultanlığı ise saray yapısını, kendisinden önceki Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar ve Selçuklu devletlerinden alarak kendi yönetim anlayışına adapte etmişlerdir. Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar ve Selçuklularda olduğu gibi Delhi Türk Sultanlığı'nda da saray, yalnızca hükümdarın ailesiyle birlikte ikamet ettiği özel bir mekân değil, aynı zamanda devlet işlerinin yürütüldüğü idari merkez konumundaydı. Hem ülke içinde hem de dışında, hükümdarın ve devletin ihtişamını ve azametini yansıtmaya yönelik büyük bir öneme sahipti (Kortel, 2006; Ertuğ, 2009; Sevim ve Merçil, 1996). Devlet yönetimiyle ilgili divan toplantıları, elçilerin kabulü ve tahta çıkma törenleri gibi önemli merasimlerin büyük çoğunluğu sarayda gerçekleştirilirdi. Hükümdarın haremi de sarayın bir parçasıydı

(Kortel, 2006). Saray teşkilatı doğrudan doğruya sultanın şahsına bağlı olarak yürütülürdü ve teşkilatta görevli her makam sahibinin yetkileri kesin sınırlarla belirlenmişti (Sevim ve Merçil, 1995).

Sultan sarayın bu harem kısmında özel ve aile yaşantısını sürdürmekteydi (Kortel, 2011). Saray, Delhi Türk Sultanlığı kaynaklarında "sarây-ı â'lâ", "devlethâne", sarây-ı sultânî ve devlet-sarây-ı hâss-ı şâh" bunun dışında yine dergâh-ı â'lâ, dergâh-ı hümâyûn, "bârgâh-ı saltanat", "bârgâh-ı sultânî" gibi kelimeler ile ifade edilirdi (Kortel, 2006, s.74). Benzer Şekilde, Gazneliler döneminde "saray" kavramı yerine, farklı anlam ve işlevler içeren "dergâh", "hargâh", "derbâr" ve "köşk" gibi terimler de kullanılmıştır (Ertuğ, 2009, s.117). Türkiye Selçuklularında da hükümdarın ikametgâhı saray, dergâh veya bârgâh terimleriyle ifade edilmiştir (Sevim ve Merçil,1995). Büyük Selçuklu Devleti'nde başkentlik yapan Nîşâbur, Rey, İsfahan ve Merv gibi şehirlerde hükümdar sarayları inşa edilmiş (Ertuğ, 2009) bu uygulama, sonraki Türk-İslam devletleri için de bir model teşkil etmiştir. Nitekim Delhi Türk hükümdarları da Kutbeddîn Aybeg'le birlikte farklı saray ve köşklere ikamet ederek bu geleneği sürdürmüşlerdir. Delhi Türk hükümdarları Kutbeddîn Aybeg'le birlikte farklı saray ve köşklere ikamet etmişlerdir. Sultan Kutbeddîn Aybeg Lâhor'da (Kâsr-ı Hümâyûn) da tahta çıktı. Delhi şehrine 1205 yılında Kasr-ı Sefîd (Beyaz Saray) adında bir saray inşa ettirdi. Carr Stephen, Tarihte "Kasr-ı Sefîd" olarak bilinen bu saraydan geriye hiçbir şey kalmadığını bir zamanlar ünlü olan hükümet konutunun bulunduğu yer hakkında, tahmin edilebilecek hiçbir güvenilir bilgiye rastlanmadığını ifade eder. Sultan Şemseddîn İltutmuş'un da bu sarayda tahta çıktığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu saray, sadece taht törenleri ve yabancı elçilerin kabulü için kullanılmamış, zaman zaman hapisane olarak da işlev görmüştür (Stephen, 1876). Alâeddîn Mesûd Şah ile Nâsireddîn Mahmûd Şah şehzâdelik yıllarında bu sarayda hapsolünmüşlerdir (Kortel, 2006; Cûzcânî, 1984; Ahmad, 1949). Sultan İltutmuş, Kasr-ı Devlethâne ve Köşk-i Fîrûzî'yi inşa ettirmiştir (Kortel, 2006, s. 75). Köşk-i Fîrûzî baş kraliyet sarayı ve Sultan İltutmuş'un eşi Raziye Begüm'ün annesi Terken Hatun'un ikametgâhı olarak bilinir (Stephen, 1876, s. 38). Köşk-i Fîrûzî Kasr-ı Devlethane'nin içinde yer alır (Cûzcânî, 1984, s. 457). Celâleddîn Fîrûz Şah Halacî ve Alâeddîn Muhammed Şah, Kasr-ı Devlethane'de tahta çıkmışlar (Stephen, 1876).

Muhammed Tuğluk önce Tuğlukâbâd'da tahta çıktı. Daha sonra babasının sarayını bıraktı (Kortel, 2012). Hükümlerinin kırkıncı gününden sonra ise Kasr-ı Devlethane'de tekrar tahta çıktı (Stephen, 1876). Sultan Gıyâseddîn Balaban zamanında 1256 yılında (Kortel, 2006; Stephen, 1876) Köşk-i La'l (Kırmızı Saray) inşa edildi. Bu sarayda da birçok sultan tahta çıktı (Stephen, 1876; Kortel, 2006). Ayrıca kaynaklarda Kasr-ı Sebz (Yeşil Saray) diye bir saraydan da bahsedilmektedir (Berenî, 1862; Stephen, 1876; Cûzcânî, 1984). Sultan Alâeddîn Halacî zamanında Çağatay Moğolları Delhi'yi kuşattı. Sultan şehrin iki kilometre kuzeyinde bulunan Sîrî'de yeni bir saray yaptırdı ve devletin merkezini buraya nakletti. Sarayın inşası sırasında birçok sütun kullanıldığı için bu saraya Kasr-ı Hezârsütûn denilmiştir (Stephen, 1876; Kortel, 2006). Kasr-ı Hezârsütûn sarayı birçok sultanın tahta çıktığı saraylardan biri oldu (Kortel, 2006; Berenî, 1862). Nâsireddîn Hüsrev Şah, Gıyâseddin Tuğluk tarafından mağlup edilip yakalanıp öldürüldüğünde kellesi ile cesedi Hezârsütûn Sarayı'nın avlusuna atılmıştır (Bayur, 1990; Kortel, 2006; Battûta 2004). Gıyâseddin Tuğluk Şah tarafından 1321-1322 yıllarında kurulan Tuğlukâbâd şehrinde bir saray ve bu saraya bağlı çok sayıda yapı ile daire bulunmaktaydı. Muhammed Tuğluk Şah, "bâr-ı âmm" denilen halkı huzuruna kabul ettiği toplantılarını Hezârsütûn Sarayı'nda gerçekleştirmekteydi. Muhammed Tuğluk Şah dönemine ait kaynaklarda, Kasr-ı Tilpat ve Köşk-i Zer (el-Kasr-ı z-zeheb) adındaki iki saray daha bulunduğu anlaşılmaktadır (Kortel, 2006). Muhammed Tuğluk Şah'ın Eved eyaletinde Ganj nehrinin sol kıyısında Svargadvâra'da bir sarayının olduğu düşünülmektedir (Merçil, 1993). Fîrûz Şah Tuğluk, hükümdarlığı döneminde Köşk-i Fîrûzâbâd, Köşk-i Nüzûl ve Köşk-i Şikâr adlı köşklere yaptırdı. Saray, kabul dairesi başta olmak üzere çeşitli oda ve bölümlerden meydana gelmekteydi. Sarayın içerisinde, sultan ve saray halkının yanı sıra, resmi ve özel toplantılar ile törenlere katılanlar için verilen yemeklerin yapıldığı mutfaklar yer almaktaydı. Ayrıca, saray mensuplarının giyim, silah, binek atı gibi birçok ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulan "kârhâne" adı verilen imalathaneler de sarayın önemli bölümleri arasında bulunmaktaydı (Kortel, 2006).

1.3. Saray Çadırı (Otağ)

Türkçenin çeşitli lehçelerinde çatur, çatır, çâcır, çâsır gibi farklı biçimlerde yer alan ve Asya ile Doğu Avrupa'daki birçok millet tarafından değişik telaffuzlarla kullanılan çadır kelimesinin etimolojisi kesin

olarak bilinmemekle birlikte bu hususta iki görüş öne çıkmaktadır. İlkine göre, Farsça çatur(örtü) kelimesinden Türkçeye geçmiş ve Eski Türkçe çat- (birleştirmek) fiilinden türemiştir. Diğer görüşe göre ise, kelime Sanskritçe çattra (şemsiye, gölgelik) kökenli olup Farsçaya çetr şeklinde geçmiştir. Çadırların en görkemlisi, eski çağlardan beri hükümdar otağları olmuştur (Bozkurt, 1993). Aydoğdu, Kaşgarlı Mahmud'un hakanın çadırının savaş öncesi kurulduğunu ve nevbet çalındıktan sonra savaşın başladığını belirtir (Aydoğdu, 2018). Karahanlılar, Selçuklular ve Osmanlılar gibi pek çok Türk-İslâm devletlerinde sarayların yanı sıra otağ da hükümdarlık alâmetlerinden biridir. Otağlarda, özel yaşam alanlarının yanı sıra taht odası ve kabul salonu gibi resmi işlerin yürütülmesi için gerekli odalar bulunurdu. Ayrıca divan toplantıları için ayrı bir çadır (otağ) kurulurdu. Bu otağ yapılarının ortak özelliği, aynı zamanda devlet merkezi olmalarıdır (Ertuğ, 2009). Bu gelenek Delhi Türk Sultanlığı'nda da devamlılık gösterir. Delhi Türk Sultanlığı hükümdarlarının, seferler dolayısıyla uzun süre vakit geçirdiği saltanat çadırı, aynı zamanda hükümdarlığın bir sembolü olarak bilinir (Kortel, 2006, 81). Karahanlılar otağa "Çuvaş" adını vermiş ve ona büyük önem atfetmişlerdir (Sevim ve Merçil, 1995). Delhi Türk Sultanlığı'nda ise saltanat çadırı "sürâdık-ı celâl", "sürâdık-ı â'la", "serâperde-i saltanat", "serâperde-i â'la", "serâperde-i hâss", "serâcetü's-sultân", "dehliz-i sultânî" şekillerinde ifade edilirdi. Delhi Türk Sultanları kırmızı veya siyah renkli saltanat çadırı kullanırlardı (Kortel, 2006, s.81).

Sultan Alâeddîn Muhammed Halacî 1310'da Delhi'deki Çavtara-i Nâsırî denilen meydana Kâbe gibi siyah bir köşk (saltanat çadırı) kurdurdu (Nelson, 1974). Delhi Türk Sultanlığı'nın önemli sultanlarından biri olan Muhammed Tuğluk Şah zamanının da yaşamış olan İbn Battûta Sultan Tuğluk Şah ile birlikte ava çıktığını, ava gittikleri yerde çadır (serâce) kurduklarını ve sultanın çadırının (serâcetü's-sultan) renginin kızıl olduğunu; sultanın maiyetindeki diğer serâcelerin beyaz renkli olup nakışlarının da mavi olduğunu ifade eder. Konaklanan yerde hükümdar çadırı kurulmadan kimse çadırını kuramazdı (Battûta, 2004). Sultan yemek yediğinde, özel olarak küçük bir çadır kurulurdu. Sultan, isteği doğrultusunda yanındaki bazı kişileri davet eder ve onlarla birlikte yemek yerdi (Kortel, 2006). Saltanat çadırının saraydan çıkarılarak belirli bir noktada kurulması, seferin ve harekete geçmenin işareti olarak kabul edilirdi (Sevim ve Merçil, 1995). Sultan, hangi bölgeye sefer yapmak istiyorsa, çadırı o yönde bir yere kurdururdu (Kortel, 2006). Saltanat çadırı, sadece askeri seferlerin bir parçası değil, aynı zamanda siyasi iradenin ve hükümdarlık otoritesinin mekânsal bir temsili olarak da işlev görmüştür. Örneğin; Büyük Selçuklu Devlet Sultanı Tuğrul Bey'in Besâsirî'ye karşı sefere çıkmadan önce çadırını Bağdat dışında, Musul yönüne kurdurması hem seferin yönünü hem de siyasi kararlılığını göstermekteydi. Tuğrul Bey'in Dandanakan Savaşı sonrasında kurulan çadırda tahta oturması ise zaferin meşruiyetini pekiştiren bir alâmet olarak öne çıkmıştır (Sevim ve Merçil, 1995). Benzer şekilde, Delhi Türk Sultanı Gıyâseddîn Balaban da Bedâûn ve Amroha'yı tahrip edip yağmalayan Katehr bölgesine düzenleyeceği sefer öncesinde saltanat çadırını saraydan çıkartarak Delhi dışında kurdurmuş; bu hareket, yaklaşan seferin ciddiyetini ve sultanın sahaya doğrudan müdahalesini simgelemiştir (Kortel, 2006). Her iki örnek, çadırın sadece geçici bir ikamet mekânı değil, aynı zamanda hükümdarlık kudretinin ve siyasi niyetin ilan edildiği önemli bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

Delhi Türk Sultanlığı'nda Saltanat çadırı, sadece askerî harekâtlarda değil, aynı zamanda sultanın av, gezi veya seyahat gibi faaliyetlerinde de kullanılırdı. Sultan bu tür etkinliklere çıktığında, çadırını belirli bir yere kurdururdu. Örneğin; Sultan Muhammed Tuğluk Şah, ava çıktığında kırmızı renkteki çadırını saraydan çıkararak belirlenen bir bölgede kurdurmuştur (Battûta, 2004; Kortel, 2006). Çadır'ın bir hâkimiyet sembolü olarak sadece hükümdarlara değil, tâbi hükümdarlara verildiğini de görmek mümkündür. Delhi Türk Devleti'nin kurucusu olan Sultan Kutbeddîn Aybeg, Bengal ve Bihar'ı idare etmekle görevlendirdiği Muhammed Bahtiyâr Halacî'ye gönderdiği hâkimiyet alâmetlerinden biri olarak çadır da göndermiştir (Kortel, 2006).

1.4. Bayrak

İslamiyet'ten önceki ve sonraki dönemlerde, çeşitli Türk devletlerinde, Uzakdoğu ve Yakındoğu Müslüman medeniyetleriyle etkileşim içinde gelişen hâkimiyet alâmetleri arasında bayrak özel bir öneme sahiptir. "Bayrak" kelimesinin, Selçuklu ve Hârizmşahlar dönemlerinde yetişen İranlı şairlerce "bayrah" şeklinde kullanılması ve aynı formun Selçuklu devri Farsça kaynaklarında da yer alması, bu kelimenin Farsçaya Büyük Selçuklular aracılığıyla Oğuz Türkçesinden geçtiğini göstermektedir

(Köprülü, 1992, 247-248). Karahanlılarda kırmızı bayrak hem savaş hem de bağımsızlığın simgesi olarak kullanılmış, siyasi egemenliğin ve eski Türk hâkimiyet geleneğinin önemli bir alâmeti olmuştur. Gaznelilerde ise siyah bayrak kullanımı, Abbâsî, Samani, Sasani ve Eftalit kültürel etkilerinin bir yansımasıdır. Sultan Mahmud sonrası dönemde yaygınlaşan bu renk tercihi, özellikle hil'at ve çetr gibi hükümdarlık alâmetleride görülmekte, böylece siyah renk, siyasi meşruiyetin ve iktidar anlayışının bir ifadesi hâline gelmiştir (Aydoğdu, 2018). Büyük Selçuklu Devleti'nde Abbâsî halifesi Kaaim Biemrillah, Tuğrul Bey'i kabul ederken ona siyah renkli halifelik bayrağı ve Türklerin simgesi olan kırmızı bayrak vermiştir. Selçuklu öncesinde bazı Türk kabilelerinin bayrağının siyah olduğu, Selçuklu devrinde ise kırmızı bayrağın daha çok askerî birliklere ait olduğu görülmektedir. Irak Selçuklu Devleti kurucusu Mahmud, Sencer'le savaş sonrası, devlet alâmeti olarak kırmızı yerine beyaz ve siyah renkleri kullanmayı kabul etmiştir. Ancak Büyük Selçuklularda hükümdar sancağının kesin rengi hâlâ bilinmemektedir (Sevim ve Merçil, 1995). Türkiye Selçuklularında ise iki tür sancak kullanılmıştır; Bunlardan biri, Abbâsî Halifesi tarafından gönderilen siyah bayrak, diğeri ise hükümdarın şahsi sancağıdır. Ancak, hükümdar sancağının kesin rengiyle ilgili kaynaklarda açık bir bilgi bulunmamaktadır. Sultan Alâeddin Keykubad'ın Alâiyye fetihinde, bayrağın sarı renkte olduğu anlaşılmakla birlikte, 1226 yılında Selçuklu kuvvetlerinin Kâhta Kalesi'ni teslim almasının ardından çekilen bayrağın siyah olduğu kaydedilmiştir (Uzunçarşılı, 2014; Sevim ve Merçil, 1995).

Delhi Türk Sultanlığı'nda bayrak da hükümdarlık alâmetlerinden biriydi. Delhi Türk Sultanlığı'ndan evvel Gurlu Muizzüddîn Muhammed b. Sâm döneminde Gurlular tarafından siyah ve la'l (parlak al) renklerden oluşan bayraklar kullanılırdı (Köprülü, 1992). Delhi Türk Sultanlığı'nın kurucusu Kutbeddîn Aybeg devrinde de bu gelenek muhafaza edildi. İltutmuş ile Nâsireddîn Mahmud dönemlerinde de bu uygulamaya devam edildi. Benzer şekilde, Tuğluklular devrinde de sancakrenklerinde bir değişiklik olmadı (Köprülü, 1992). Sultanlar yanında genellikle iki ana bayrak taşınırdı. Bunlardan biri, sağ tarafta yer alan ve Abbâsîlerin rengi olan siyah bayraktı. Sol tarafta ise kendi hanedan renklerinden türetilen kırmızı bayrak bulunurdu. Kutbeddîn Aybeg'in sancaklarında hilal, ejderha veya aslan gibi semboller yer alırken, Fîrûz Şah'ın bayrağında da bir ejderha figürü bulunurdu. Bu sultanlar, sancaklarını oldukça ağır ve ihtişamlı bir şekilde tasarladıkları için bayrakların taşınması fil veya güçlü hayvanlar yardımıyla sağlanırdı (Qureshi, 1942, 150-151). Bununla birlikte, Tuğluklular döneminde hükümdara mahsus sancaklarda tavus tüylerinin kullanıldığı da bilinmektedir. Türk devlet geleneğinde bayrak ve sancaklar üzerinde sembolik motiflere yer verilmesi yaygın bir uygulama olup, Delhi Sultanlığı'nda da benzer bir uygulama gözlemlenmiştir. Ancak, Fîrûz Şah Tuğluk devrinde bu tasvirlerin kısa bir süreliğine bayraklardan kaldırıldığı görülmektedir. Çetr (saltanat şemsiyesi) gibi hâkimiyet alâmetlerinde de siyah ve la'l renklerin tercih edilmesi, sultanlığın gerek Gurlular gerekse önceki Türk-İslâm devletleriyle olan kurumsal sürekliliğini yansıtmaktadır. Ayrıca hâkimiyet sembolü olarak fethedilen kalelerin burçlarına da bayraklar dikilirdi. Bu bayraklar, zaferi simgeler ve fetheden güç tarafından hâkimiyetin bir işareti olarak kullanılırdı (Köprülü, 1992). Örneğin; Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Tekrit'te şehir halkının teslimiyetiyle siyah bayrak çekilmesine izin vermiştir (Sevim ve Merçil, 1995).

1.5. Sikke (Para Bastırma)

Hükümdarlığın en temel meşruiyet göstergelerinden biri de tahta çıkan sultanın kendi ad, unvan ve lakaplarını taşıyan sikkeler bastırmasıdır (Sevim ve Merçil, 1995). Hükümdarlığın alâmetlerinden biri olan Sikke, ağırlığı önceden belirlenen ve üzerinde darbe yapılarak tedavüle çıkarılan, gerektiğinde geri alınması garantilenmiş olan, devletin, hükümdarın veya resmi otoritenin simgesinin ya da yazısının yer aldığı madenî para türüdür. Sikke, Arapçadan türetilmiş olup, "damga basmak için kullanılan kalıp" veya "demir kalıp" anlamlarına gelmektedir (Tekin, 2009, s. 279). Gazneliler, Karahanlılar (Aydoğdu, 2018) ve Selçuklular gibi erken dönem Türk-İslâm devletlerinde para bastırma, hükümdarın siyasi otoritesini ve bağımsızlığını ifade eden temel unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir (Sevim ve Merçil, 1995). Selçuklu hanedanına mensup hükümdarlar, tahta çıktıktan sonra ilk icraatlarından biri olarak kendi adlarına sikke bastırma suretiyle hâkimiyetlerini ilan etmişlerdir. Bu durum, sadece ekonomik bir faaliyet olmanın ötesinde, siyasi meşruiyetin de bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Sikke, kendi başına bir hâkimiyet alâmeti olmakla birlikte, üzerinde taşıdığı hükümdara ait unvan ve lakaplarla bu sembolik niteliğini daha da pekiştirmiştir. Dolayısıyla, para sadece bir değişim aracı değil, aynı zamanda

hükümdarın otoritesini temsil eden ve onun egemenlik sahasını gösteren önemli bir siyasî araç olarak işlev görmüştür (Boztaş, 2012). Gazneli ve Karahanlı hükümdarlarının para bastırma geleneğini Selçuklular da devam ettirmiştir. Selçuklulara ait ilk dinar, 1041-1042 yıllarında Sultan Tuğrul Bey adına Nişabur'da basılmıştır. Bu gelenek sonraki Selçuklu sultanları tarafından da sürdürülmüş olup paraların ön yüzünde genellikle Oğuzlara ait ok ve yay sembolü yer almıştır. Aynı uygulamayı Kirman ve Türkiye Selçukluları da benimsemiştir (Sevim ve Merçil, 1995). Delhi Türk Sultanlığı'nda da sikke veya para bastırma yetkisi bir kraliyet ayrıcalığıydı ve bu yetki hükümdara aitti (Qureshi, 1942). Bu alâmet'e (alâmet-i cihândârî) denilirdi (Kortel, 2006, s. 45). Delhi Türk Sultanlığı'nda tahta geçen her hükümdar ya da bağımsızlığını ilan eden her hak sahibi, kendi adına para bastırırdı (Qureshi, 1942). Bu paraların üzerinde hükümdar ismi, unvanı ve lakapları bulunurdu (Köymen, 1975).

Delhi Türk Sultanlığı'nda ilk para, Sultan Kutbeddîn Aybeg tarafından bastırılmıştır. Bastırdığı paralar üzerine sadece "Kutbî" ibaresi bulunan Sultan Kutbeddîn Aybeg'in bastırdığı paralar bakırdı (Kortel, 2006). Kutbeddîn Aybeg'in ölümünden sonra tahta geçen Sultan İltutmuş'un bastırdığı paralar üzerinde ise "es-Sultânü'l-mu'azzam (Büyük Sultan), Dünya Güneşi, Müminlerin Emiri ve es-Sultânü'l-â'zam" ibareleri yer alıyordu (Wright, 1974, s.15; Kortel, 2006, s. 46). İslâm ülkelerinde sikkeler genelde altın, gümüş ve bakır olmak üzere üç madenden basılırdı. Örneğin, Sultan Şemseddîn İltutmuş'un altın, gümüş ve bunun karışımından (billon) basılmış sikkeleri bulunmaktadır (Kortel, 2006). Sultan Şemseddîn İltutmuş vefat ettikten sonra oğlu Nâsireddîn Mahmud tahta geçtiğinde kendi adına para bastırmıştır (Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006). İskender-i Sani unvanını kullanan Alaeddîn Halacî, cülusunun başından itibaren bu unvanı kendi adına bastırdığı paralarda kullanmıştır (Bayur, 1987). Nâsireddîn Hüsrev Şah, Kutbeddîn Mübârek Şah Halacî'yi öldürüp 1320'de tahta çıktı ve Delhi'deki darphanede kendi adına sikke bastırdı (Bayur, 1987; Berenî, 1862; Kortel, 2006). Muhammed Tuğluk Şah altın ve gümüş paralarının yanında bir de bakır ve bronz paraları tedavüle koydu. Sultan'ın amacı hazinesini sayısız bir servetle doldurmak ve istediği büyük orduyu bu paralarla kurabilmektir. Fakat bu uygulamayı kalpazanlar fırsat bilip kendi evlerinde para bastığından birçok insan gereksiz yere zenginleşti ve ekonomi zarar görmeye başladı. Bu sebeple bir süre sonra Sultan'ın isteğiyle bu uygulamadan vazgeçildi (Savaş, 2024; Bayur, 1987). Firûz Şah Tuğluk döneminde yirmi bir çeşit yeni sikke bastırdı ve her birine ayrı isimler verdi.

Türk-İslâm devletlerinde para bastırmak, sadece ekonomik bir gereklilik değil, aynı zamanda siyasî meşruiyetin bir göstergesi olarak değerlendirildi. Bu bağlamda, sikkelere halifenin isminin kazanması hem dini bağlılık hem de İslâm dünyasında siyasî tanınma açısından önemli kabul edilirdi. Nitekim Batı Karahanlı hükümdarı Ebu İshak İbrahim bin Nasır'a ait sikkelerde, Abbâsî halifesi Kâim Biemrillah'ın adına yer verilmesi bunun somut bir yansımasıdır (Sevim ve Merçil, 1995). Selçuklular, bu geleneği sürdürerek önce halifenin adını, ardından kendi unvanlarını kullanmışlardır (Köymen, 1966).

Delhi Türk sultanlarının da bastırdığı paralar üzerinde Abbâsî halifelerinin adları da yer alırdı. Kendi adına bastırdığı paralarda halifenin adına ilk yer veren Delhi Türk Sultanı Sultan Şemseddîn İltutmuş idi (Kortel, 2006). Çünkü Delhi Türk Sultanlığı'nda ilk defa 1229 yılında Abbâsî halifesinin elçileri Sultan Şemseddîn İltutmuş'a hil'at ve buyruk getirerek ona "Nasır-ı Emir-ül-Mü'minin" (Müminlerin Emiri) ve "es-Sultânü'l-â'zam (Büyük Sultan) gibi unvanlar verdiler (Bayur, 1987). Sultan Şemseddîn İltutmuş'un bastırdığı paralarda Nâsır-Lidînillâh, Zâhir-Biemrillâh ve Mustansır-Billâh'ın adları geçmektedir (Wright, 1974, s. 17-21; Kortel, 2006, s. 47). Abbâsî Devleti 1258 yılında Hülagü Han tarafından yıkılmasına rağmen Delhi Türk Sultanları bastırdıkları paralarda Halifenin adına yer vermeye devam etmişlerdir. Halacî hanedanından Rükneddîn İbrahim'in 1296'da tahta geçişine kadar bu sistem devam etmiştir. Ondan sonraki süreçten Muhammed Tuğluk Şah dönemine kadar geçen zamanda bastırılan sikkelerde Abbâsî halifelerinin adına yer verilmemiştir. Muhammed Tuğluk Şah ise hilâfet makamı Mısır'daki Memlûk Devleti'ne geçtiğinden dolayı Mısır'daki halifelerin isimlerine sikkelerinde yer vermiştir (Wright, 1974; Kortel, 2006). Delhi ve Türk-İslâm devletlerinde vasal hükümdarlar da bastırdıkları paralarda başlarda Abbâsî halifesinin adını daha sonra da bağlı bulundukları sultanın adını daha sonra da kendi adlarını sikkelerinde yazdırırlardı (Kortel, 2006). Bu hiyerarşiye özellikle dikkat ederlerdi. Bengal hâkimi Muhammed Bahtiyâr, Leknevti'de sikke bastırdı ve bastırdığı sikkelerde Kutbeddîn Aybeg'in adını yazdırdı (Cûzcânî, 1984). Yine Leknevti'de valilik görevini icra eden Sultan İltutmuş'un oğlu ve halefi Melik Nâsireddîn Mahmud'un da bastırdığı paraların üzerinde Abbâsî halifesi Mustansır-Billâh'ın adını yazdığı görülmektedir (Kortel, 2006). Daha sonra Melik Alâeddîn Cânî

Leknevti valiliğine görevlendirildi ve onun bastırdığı paralarda da önce Abbâsî halifesi Mustansır-Billâh, Sultan İltutmüş'un sonra da kendi adı, lakap ve unvanı yer almıştır (Thomas, 1981; Wright, 1974; Kortel, 2006). Bengal hâkimlerinden olan ve Gıyâseddîn Balaban'ın soyundan gelen Şemseddîn Fîrûz, Şihâbeddîn Buğra ve Gıyâseddîn Bahadur'un bastırdığı paraların bir yüzünde son Abbâsî halifesi Musta'sım-Billâh'ın adı zikredilir ve diğer yüzünde ise kendi isim ile lakapları bulunmaktadır. Daha sonra (1340/1341-1352/1353) yılları arasında Bengal'de hüküm süren Fahreddîn Mübârek-Şâh, Alâeddîn Ali-Şâh ve İhtiyâreddîn Gâzi-Şâh'ın sikkelerinde Abbâsî halifesinin adının geçmediği, bunun yerine "Nâsırı Emîri'l-mü'minîn" ve "Yemînü hilâfet" lakaplarının geçtiği görülmektedir (Thomas, 1981, s. 194, 197, 201; Kortel, 2006, s. 49). Bu durum, söz konusu hükümdarların siyasi meşruiyetlerini Abbâsî halifesi yerine farklı bir zemine dayandırma eğiliminde olduklarını düşündürmektedir. Merkezî otoriteye karşı isyan eden ve bağımsızlık elde etmeyi amaçlayan kişilerin de öncelikle kendi adlarına sikke bastırdıkları görülmektedir (Cûzcânî, 1984; Berenî, 1962; Kortel, 2006; Savaş, 2024).

1.5. Taht

Sözlük anlamı "yatmak veya oturmak için hazırlanmış, zeminden yüksek alan" anlamına gelen Farsça kökenli taht kelimesi (Arapça; serîr, kürsî, arş), terim olarak "hükümdarlık makamı, hükümdarın koltuğu ve yetkisi" anlamlarında kullanılmaktadır (Merçil, 2010, 434-435). Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde that hükümdarlık makamının ve siyasi otoritenin en somut alâmetlerinden biri olarak görülürdü. Tahta oturmak sadece fiziksel bir eylem değil, meşruiyetin ve iktidarın resmî kabulünü ifade eden bir törendi. İslâmiyet'ten önceki Türk devletlerinde var olan taht geleneği, Uygurların yerleşik hayata geçmesiyle sistemleşmiş ve Karahanlılar döneminde "orun" kelimesiyle sürdürülmüştür. Bu gelenek Gaznelilerde de devam etmiş; örneğin Gazneli Mahmud'un Hint seferi sonrasında ganimetleri sarayın önünde halka dağıtması ve bu ganimetler arasında gümüşle süslenmiş bir tahtın da yer alması, Gaznelilerde de tahtın eski Türk devlet geleneği doğrultusunda siyasi meşruiyetin ve hükümdarlık ihtişamının bir alâmeti olarak kullanıldığını göstermektedir (Aydoğdu, 2018). Tahta oturmak, yalnızca bir fiziksel eylem olmanın ötesinde, meşruiyetin ve iktidarın resmî olarak kabulünü ifade eden törensel bir süreçti. Selçuklularda ve benzeri Türk-İslâm devletlerinde tahta çıkış merasimleri, devletin iç düzeninin ve siyasi kültürünün bir yansıması olarak büyük bir protokol çerçevesinde icra edilir, hükümdarın iktidarı cülûs töreniyle halka ilan edilirdi. Bu törenler, hükümdarın iktidarını halka ilan etme ve hükümetin meşruiyetini pekiştirme işlevi görüyordu. Cülûs töreni, sadece hükümdarın gücünü simgelemekle kalmazdı, aynı zamanda halkın bu iktidara olan bağlılığını ve sadakatini güçlendiren bir olay olarak toplumsal yapının temellerine katkıda bulunurdu (Köymen, 1966). Taht, hükümdarlık alâmetleri arasında özel bir konuma sahiptir. Bunun temel nedeni, hükümdarın iktidarının resmen tahta oturmasıyla başlamasıdır. Tahtın bulunduğu yer, hükümdarın yönetim merkezi olması hasebiyle pâyitaht (başşehir) olarak adlandırılmaktadır (Merçil, 2010). Hükümdar, cülûs merasimlerinde, kabul törenlerinde ve resmî toplantılarda tahtına otururdu (Kortel, 2006). Örneğin; Büyük Selçuklu Devleti'nde Tuğrul Bey hem halifenin vezirini kabulde hem de halifenin kızıyla nikâh töreninde tahta oturarak siyasi gücünü göstermiştir (Sevim ve Merçil, 1995). Bu şekilde hükümdar otoritesini ve meşruiyetini simgelemiş olurdu. Delhi Türk Sultanlığı'nda, hükümdar merkezde bulunmadığında dahi vezirler ve diğer devlet görevlileri kabul salonuna girerken tahtı büyük bir saygıyla selamlarlardı. Öyle ki, başlarını neredeyse yere kadar eğerek parmaklarının arkalarını zemine dokundururlardı (Qureshi, 1942). Taht, hükümdardan bağımsız düşünülemezdi. Resmî törenler ve toplantılarda sultan tahta oturduğunda, devlet erkânı, askerî yetkililer ve sivil memurlar, belirlenen protokol kurallarına ve görevlerinin önem sırasına göre tahtın çevresinde yerlerini alırlardı. Kimileri oturarak, kimileri ise ayakta durarak tören düzenine uygun bir şekilde konumlanırlardı (Berenî, 1962; Kortel, 2006; Köymen, 1966). Delhi Türk Sultanlığı'nda taht, hükümdarlık makamını simgeleyen çeşitli terimlerle ifade edilirdi. Bu terimler arasında taht-ı â'lâ, taht-ı saltanat, taht-ı pâdişahî, taht-ı mülk, serîr-i mülk gibi terimler bulunmaktadır (Berenî, 1962, s. 28, 56, 173, 423, 594; Kortel, 2006, s. 59). Ayrıca Delhi Türk Sultanlığı'nda valide sultanların da kendilerine ait tahtları olduğu bilinmektedir. İbn Battûta (2024)' göre Muhammed Tuğluk tahta çıktığında annesi Maḥdûme-i Cihân'ın davalide sultan sıfatıyla melik ve emirlerin eşleri ve kızlarını, inci ve mücevherler ile süslü, altından yapılmış bir taht üzerinde tebrikler aldığını belirtir (Battûta, 2024, 486-487).

Kortel, Emir Hüsrev Dihlevî'den iktibasen tahtın ahşaptan yapıldığını, üzerinin altınla kaplı olduğunu ve boyunun ise 140 cm. olduğunu ifade eder (Kortel, 2006). Bayram günü kabul merasimlerinde hükümdarın köşkü özenle hazırlanarak kıymetli süslemelerle donatılırdı. Törenin icra edileceği geniş salona bârka kurulurdu. Salonun tam ortasında birtakım törenler için som altından inşa edilmiş büyük ve özel bir taht yer alırdı. Bu tahtın ayakları inci ve mercan süslemeleriyle bezenirdi. Tahtın uzunluğu yirmi üç karış, genişliği ise uzunluğunun yarısı kadardı. Yekpâre bir yapı olmayıp farklı parçaların bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu taht, ağırlığı nedeniyle her bir parçası belirli bir grup hizmetkâr tarafından taşınırdı. Tahtın üzerinde bir minder bulunmakta, sultanın başucunda ise mücevherlerle süslenmiş bir çetr yani gölgelik bulunurdu (Battûta, 2024; Kortel, 2006). Hükümdarın tahta çıkışı esnasında hâcip ve nakipler, yüksek sesle "Bismillah!" diyerek törenin resmîyetini ilan ederlerdi (Battûta, 2024). Büyük taht genelde Ramazan ve Kurban bayramlarında çıkarılırdı. Diğer günlerde sultan daha sade, az gösterişli farklı bir altın tahta otururdu (Battûta, 2024; Kortel, 2006). Törenler saray dışında yapıldığında taht tören yerine götürülürdü. İbn Battûta, Sultan Muhammed Tuğluk Şah'ın fıkıh bilgini olan Tirmizli vâiz Nâsireddîn'in hutbe ve vaazını saray dışında kurulan otağındaki altından yapılmış tahtında dinlediğini belirtir (Battûta, 2024). Sultan Mizzeddîn Keykubâd, Bengal'den Delhi'ye doğru harekete geçen babası Nâsireddîn Buğra Han'ı karşılamak amacıyla ordusuyla birlikte sefere çıkmıştır. Bu süreçte, tahtını da beraberinde taşımış ve kendisiyle görüşmeye gelen Nâsireddîn Buğra Han'ı tahtından inerek karşılamıştır (Bereni, 1962; Kortel, 2006). Sultan sefer esnasında hastalandığı takdirde, fillerin sırtında taşınan "amâri" veya "mehd" olarak bilinen taht-ı revânlarda seyâhat ederdi. Bu taht-ı revânlar, tıpkı gerçek tahtlar gibi, iç ve dış kısımları fildişiyle işlenmiş olup, zümrüt, yakut, elmas, inci gibi değerli mücevherlerle süslenirdi (Kortel, 2006).

1.7. Hutbe

Hutbe okutma geleneği Delhi Türk Sultanlığı'nda da önceki Türk-İslâm devletlerindeki uygulamalara paralel biçimde siyasi meşruiyetin bir göstergesi olarak devam ettirilmiştir. Karahanlılar, Gazneliler (Aydoğdu, 2018) ve Selçuklular gibi devletlerde hutbe, önce Abbâsî halifesinin adına okunur, ardından hükümdarın ismi zikredilene onun egemenliği halka duyurulurdu (Köymen, 1966; (Sevim ve Merçil, 1995). Hutbe, genel anlamda "bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma" demektir. Dinî literâtürde ise cuma ve bayram namazlarında cemaat önünde yapılan, vaaz ve nasihat içeren dinî konuşmalara hutbe denir. Cemâat ayininden önce ve sonra okunan resmi bir vaaz niteliğindedir. Son bölümünde, müminlerin huzuru ve toplumun lideri olan sultan için bir dua bulunur. Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde bir hükümdarın meşruiyet kazanması, saltanatının halife tarafından onaylanmasına bağlıydı. Bu meşruiyetin temel şartlarından biri ise hükümdarın kendi ülkesinde halife adına hutbe okutmasıydı. Doğu İslâm dünyasında genellikle Abbâsî halifeleri bazı dönemlerde ise Fâtımî halifeleri adına hutbe okunmuştur. Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu hükümdarları da Sünniliğin koruyucusu sıfatıyla, birkaç istisna dışında Abbâsî halifeleri adına hutbe okutmuşlardır (Baktır, 1998). Hutbede sultanın adının geçmesi, onun egemenliğinin resmen kabul edildiğini gösterirdi (Qureshi, 1942; Kortel, 2006). Bu durum Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan örneğinde açıkça görülmektedir. Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan, tahta çıkışını takiben halifeye gönderdiği elçi aracılığıyla, önce Bağdat camilerinde adına hutbe okutulmasını, ardından sikkeler bastırılmasını ve hükümdarlık sembolleri olan hil'atlerin hazırlanmasını talep etmiştir. Halifenin bu talepleri kabul etmesi, Alp Arslan'ın sultanlığının hem dinî hem de siyasi açıdan onaylandığını göstermektedir (Köymen, 1966). Sultanın adı, unvan ve lakapları, kendi hüküm sürdüğü ülkelerdeki camilerde okunan hutbelerde halifenin isminden hemen sonra yer alırdı. Ancak hutbe, bir vasal devletin topraklarındaki câmide okunuyorsa, vasal hükümdarın adı ve unvanları ancak halifenin ve sultanın isim ve unvanlarından sonra zikredilirdi (Kortel, 2006; Köymen, 1976). Sultan Kutbeddîn Aybeg ile en büyük rakibi Taceddîn Yıldızarasında Pencap ve Lahor için yapılan savaşı Sultan Kutbeddîn Aybeg kazandı. Böylece Sultan, Gazne şehrini aldıktan sonra (Recep 603/Şubat 1207), batıda Sivistan'dan doğuda Tibet Dağları'na, kuzeyde Peşaver'den güneyde Bengal ve Gucarat kıyılarına kadar uzanan geniş bir bölgenin sahibi oldu. Bu büyük toprak parçasının her köşesinde, hutbeler Sultan Aybeg'in adına okutuldu (Konukçu, 1991; Bayur, 1987; Kortel, 2006). Sultan Kutbeddîn Aybeg'den sonra tahta çıkan sultanlar da hutbe okutma geleneğini sürdürmüşlerdir. Sultan Nâsireddîn Mahmut Şah, 23 Muharrem 644 (10 Haziran 1246) tarihinde tahta geçtiğinde, ülkede hutbe onun adına

okunmuştur. Benzer şekilde, Hallacîlerden Celâleddîn Fîrûz Şah da 13 Haziran 1290'da tahta çıktığında adına hutbe okutulmuştur. İlk yıllarında hutbenin, "el-Mücahit fi-Sebilillah" unvanıyla birlikte okunmasını istemiş, ancak zamanla bundan vazgeçmiştir (Cûzcânî, 1984, s. 56; Kortel, 2006, s. 41-42). Yine Halacî hanedanlığından Alâeddîn Muhammed Şah Halacî, 21 Ekim 1296 yılında Delhi'de tahta çıktığında adına hutbe okutmuştur (Berenî, 1962). Aslen Güceratlı bir köle olup hükümdar ailesinden gelmeyen Nâsireddîn Hüsrev Şah, Kafir-i Nimet olarak bilinen sarayda ve Delhi'de Hindu geleneklerinin yeniden hakimiyet kazanmasına öncülük etti (Bayur, 1987; Kortel, 2006; Berenî, 1962). Bununla birlikte, 1320'de tahta çıktığında, iktidarını meşrulaştırmak amacıyla kendi adına hutbe okutmuştur (Bayur, 1987; Kortel, 2006). Muhammed Tuğluk Şah dönemine gelindiğinde ise Sultan, halkın itaate dönmesini sağlamak amacıyla halifenin otoritesini tanımanın önemini kavramıştı ve Abbâsî halifesinin onayı olmadan hüküm süren yöneticileri meşru kabul etmiyor ve onları gaspçı olarak görüyordu. Bu doğrultuda cuma ve bayram namazlarını bile askıya aldı. Ardından, halifeye bağlılığını bildirmek ve onay almak için 1344 yılında Abbâsî halifesine elçiler gönderdi. Gönderilen elçiler Abbâsî halifesinden Muhammed Tuğluk Şah'a berat mektupları, sancak ve sultan için cübbeler getirerek Mısır'dan döndüler. Sultan, bu hediyeleri büyük bir saygıyla kabul etti ve böylece yönetiminin meşruiyetini pekiştirdi (Qureshi, 1942; Berenî, 1962). Fîrûz Şah Tuğluk ise 22 Mart 1351'de tahta geçtiğinde cuma ve bayram hutbelerinde kendi adından sonra Delhi Türk Sultanlığı'nda kendinden önceki bütün sultanların adlarının hutbede okunması için ferman çıkarttı (Kortel, 2006).

Delhi Türk Sultanlığı'nda, hükümdara baş kaldıran bazı vasallar hutbeyi kendi adlarına okutmuşlardır. Bengal ve Bihar bölgelerinin hâkimi Melik İhtiyâreddîn Muhammed Bahtiyâr Halacî 1205-1206 yılında vefat etmesinden kısa bir süre sonra Halaç beyleri arasında kargaşa yaşandı ve Kutbeddîn Aybeg'de Leknevtî'nin idaresini Melik Ali Merdân Halacî'ye verdi. Ama 1210 yılında Kutbeddîn Aybeg vefat edince Melik Ali Merdân Halacî kendi adına hutbe okuttu (Ahmad, s. 1949, 119; Cûzcânî, s. 1984, 434; s. Kortel, 2006, s.43). Bu tutum, Kirman Selçuklu hükümdarı Kavurd'un önce Alp Arslan adına hutbe okutup, ardından bu hutbeyi kestirmesiyle benzerlik taşımaktadır (Köymen, 1966). Bu isyanı sebebiyle 1213 yılında Melik Ali Merdân Halacî öldürüldü (Ahmad, 1949; Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006). Onun yerine Leknevtî'nin idaresine geçen Hüsâmeddîn İvâz Hüseyin Halacî de Kutbeddîn Aybeg'den sonra tahta geçen Şemseddîn İltutmuş'a itaat etmedi ve 1214'te hutbeyi kendi adına okuttu (Ahmad, 1949). Durumu öğrenen Şemseddîn İltutmuş'un 1225 yılında ordusu ile Leknevtî'ye doğru yola çıkması üzerine Hüsâmeddîn İvâz Hüseyin Halacî, Sultan Şemseddîn İltutmuş adına hutbe okutarak ona bağlılığını bildirdi (Cûzcânî, 1984).

Yeni fethedilen bölgelerde hutbenin sultan adına okunması gelenek haline gelmişti. Sultan Alâeddîn Muhammed Şah Halacî 10 Temmuz 1301'de Racputlar'dan aldığı Ranthambor Kalesinde adına hutbe okuttu (Kortel, 2006). Sonrasında Sultan Alâeddîn Muhammed Şah Halacî, Melik Aynülmülk Mutânî'yi Mâlva bölgesini ele geçirmesi için vazifelendirdi. Melik Aynülmülk Mutânî'nin çabaları sonucunda 23 Aralık 1305'te Mâlva ve Mandû Delhi Türk Sultanlığı'nın topraklarına dâhil edildi ve burada Sultan Alâeddîn Muhammed Şah Halacî adına hutbe okundu (Kortel, 2006). Delhi Türk Sultanlığı'nda sultan adına okunan hutbelerde, genellikle ona tabi olanların isimleri anılmamaktaydı. Ancak, Fîrûz-Şâh Tuğluk'un, Ağustos-Eylül 1387 yılında veliaht olarak tayin ettiği oğlu Muhammed Hân'ın adı, sultanın adıyla birlikte hutbede okunmuştur (Kortel, 2006).

1.8. Unvan ve Lakaplar

"Unvan" kelimesi sözlükte "kitap, mektup ve yazı başlığı" anlamına gelirken, Türkçede genellikle bir kişinin memuriyet rütbesini ve görevini belirten terimler olarak kullanılmaktadır. "Lakap" ise bir kimseye sonradan takılan ikinci ad, şeref pâyesi veya halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti olarak tanımlanır. Türkçede unvan ve lakaplar sıklıkla eş anlamlı terimler olarak kullanılsa da terimsel açıdan unvan, halife ve hükümdarların, vezirlerin, eyalet valilerinin, başkumandanların, ulemanın ve diğer resmî görevlilerin sıfat ve unvanlarını ifade etmektedir. Özellikle diplomatik yazışmalarda halife ve hükümdarların unvan ve lakaplarına yer verilmesi önemli bir gelenek olmuştur (Özaydın, 2012, s.163). Hükümdarlık unvanları, eski Türk geleneklerinden İslâmî siyasal meşruiyete geçişin bir yansımasıdır. Unvanlar, siyasi güç ve Abbâsî halifesiyle kurulan ilişkiye göre şekillenmiştir (Sevim ve Merçil, 1995).

İslâm dünyasında Abbâsi halifeleri, hükümdarlara unvan ve lakaplar verirdi. Bunun temel nedeni, halifelerin hükümdarların hâkimiyetini onaylamaları ve kendi otoritelerini pekiştirmektir. Abbâsi halifelerinin verdiği unvan ve lakaplar hem hükümdarların meşruiyetini sağlamada hem de halifelerin kendi güçlerini göstermede önemli bir rol oynardı. Unvan ve lakaplar, İslâm dünyasında hükümdarlar arasında iktidar ilişkilerini ve halifelerin dinî ve siyasi otoritesini yansıtan manevi bir saltanat alâmetiydi. Abbâsi halifelerinin, hükümdarlara verdiği unvanlar, sadece onların yönetim haklarını tasdik etmekle kalmıyor, aynı zamanda İslâm dünyasında halifelerin en yüksek otorite olarak konumunu da pekiştiriyordu. Gazneliler İslâmî meşruiyetin gereği olarak halifeye bağlılık göstergesi sayılan hutbe okutma geleneğini dikkatle sürdürmüş ve Gazneli Mahmud, 33 yıllık saltanatı süresince Abbâsi Halifesi el-Kâdir-Billâh'tan aldığı unvanlarla egemenliğini pekiştirmiştir. Halife, Mahmud'a "Yemînü'd-Devle", "Emînü'l-Mille", "Aynü'd-devle ve Zeynü'l-Mille" lakabı da verilmiş olup, bu unvan onun devlete sadakatini ve İslâm topluluğuna hizmetini ifade etmektedir. Gazneli Mahmud, Somnât seferi dönüşünde Abbâsi halifesi Kâdir Billâh tarafından "Kehfü'd-devle ve'l-İslâm" unvanıyla onurlandırılmış, oğulları ve kardeşine de benzer lakaplar verilmiştir (Durdu, 2022, s.161-162). Bu bağlamda, Abbâsi hilâfeti tarafından verilen her bir lakap, Gazneli Mahmud'un siyasi meşruiyetini pekiştirmiş, onun İslâm dünyasındaki konumunu güçlendirmiştir. Karahanlı Devleti' de ise Batı Karahanlı hükümdarı Ebu İshak İbrahim b. Nasır'ın 1061 yılında Abbâsi Halifesi Kâim Biemrillah tarafından hil'at ve unvan verildiği de kaynaklarda geçmektedir (Aydoğdu, 2018). Selçuklular da Abbâsi halifeleri tarafından kendilerine verilen unvanları kullanmaya devam etmişlerdir. Alp Arslan'ın Ani Seferi sonrası Halife tarafından verilen "Ebu'l-Feth" unvanı, onun askeri zaferlerini simgeleyerek, Selçuklu hükümdarlarının fetih gücünü vurgulamıştır. Bu unvan, sadece askeri başarıları değil, aynı zamanda siyasi ve dini otoritelerinin güçlendirilmesine de katkı sağlamıştır. Selçuklu sultanları, benzer unvanlarla hükümetlerinin meşruiyetini artırarak, Halife ile olan ilişkilerini pekiştirmişlerdir (Köymen,1966). Delhi Türk Sultanlarından Şemseddin İltutmüş, Muhammed Tuğluk Şah ve Firûz Şah Tuğluk, İslâm dünyasındaki bu geleneği devam ettirmişler ve aldıkları unvan ile lakapları Abbâsi halifelerine tasdik ettirmişlerdir. Delhi Türk Sultanları kendilerinden önceki Türk devletlerinde kullanılan unvanlardan farklı olarak başka unvanlarda kullanmışlardır (Kortel, 2006). Delhi Türk Sultanları genelde "muzaffer, mansûr ve mücâhid" gibi lakap ve unvanlar kullanırlardı (Bozkurt, 2003). Bunun yanında farklı lakap ve unvanlar da kullanırlardı. Kullandıkları bu unvan ve lakapları Bağdat ve Mısır'daki Abbâsi halifelerine onaylatmışlardır. Delhi Türk Sultanlığı'nın kurucusu olan Kutbeddin Aybeg "es-Sultânü'l-mu'azzam" (Kortel, 2006, s.32-33) ve "Sultân-ı Kerîm (Cûzcânî,1984, s. 415) "Rikâbü'l-Ümem Seyyidi't-Türkî ve'l-Acem, Kortel'e (2006) göre Fahr-i Müdebber'in ise Kutbeddin Aybeg'in lakap ve unvanlarını şu şekilde sıraladığını el- Melikü mü'eyyed, Muzaffer, Mansûr, Âdil, Mücâhid, Gazî, Kutbü'd-dünyâ ve'd-dîn, Kehfü'l İslâm ve'l-müslimîn, Ekremü'l-mülûk ve's-selâtin Zahîrü'l-eyyâm, Mücîri'l-enâm, Celâlü'd-devle, Kemâlü'l-mille, Kâmi'ü'l-kefere ve'l-mütemerridin, Kâtîlü'l-fecere ve'l müşrikîn, Hâmî'l-bidâl, Râ'î'l-ibâd, Nâsirü'l-İslâm, Kâsi rü'l-esnâm, Şehriyârü'z-zamân, Ebû'l-Fevâris, Aybeg-i Sultânî Nusretü Emîri'l-mü'minîn" gibi unvanlar kullanmıştır (Kortel, 2006, s.32).

Sultan Kutbeddin Aybeg'in vefatının ardından oğlu Ârâm Şah tahta çıktığında bastırıldığı paraların ön yüzünde Farsça harflerle Ebû'l-Muzaffer Ârâm Şah-el Sultân unvanını kullanmıştır (Thomas, 1981; Wright, 1974). Sultan Şemseddin İltutmüş ise, "Sultânü'l-mu'azzam", Şemsü'd-Dünya ve'd-dîn, Ebû'l-Muzaffer İletmiş ve Nasır-ı Emirü'l Mü'minîn gibi unvanlar kullanmıştır (Wright, 1974, s.15,30; Thomas, 1981, s.52,75,78; Bayur, 1987, s.280-281). Bu künyede, "Şemsü'd-Dünya ve'd-dîn" onun dinî ve dünyevi unvanını belirtirken, "Ebû'l-Muzaffer" zaferle ilgili bir unvan olup, "Nasır-ı Emir-ül-Mü'minîn" ise müminlerin koruyucusu anlamına gelir. Bu tür künyeler, hükümdarların güçlerini ve egemenliklerini vurgulayan geleneksel unvanlardır. Sultan Şemseddin İltutmüş'a 1229 yılında Halife Mustansır-Billâh tarafından hil'at gönderildiği zaman bu unvan ve lakaplarda verilmiştir. Kutub-Minâr kitabelerinde de Sultan Şemseddin İltutmüş için yazılmış unvan ve lakaplar bulunmaktadır (Thomas, 1981). Bu unvan ve lakaplar şunlardır: "es-Sultânü'l-â'zam, Şehinşâhü'l-mu'azzam, Mâlikü rikâbi'l-ümem, Mefharü mülûkü'l-Arab ve'l-Acem, Zillu'llah fi'l-âlem, Şemsü'd-dünyâ ve'd-dîn, Gıyâsü'l-İslâm ve'l müslimîn, Tâcü'l-mülûk ve's-selâtin, Bâsitü'l-adl fi'l-âlemîn, Alâü'd-devleti'l-kâhire, Celâli'l-milleti'l-bâhire, el-Mü'eyyed mine's-semâ, el-Muzaffer ale'l-a'dâ, Şihâbü semâi'l-hilâfet, Nâsirü'l-adl ve'r-râ'fet, Muhrizü memâliki'd-dünyâ ve Müzâhirü kelimetü'llahî'l-ulyâ Ebû'l-Muzaffer İltutmüş es-Sultânî, Yemînü hilâfeti, Nâsiri Emîri'l-mü'minîn", "es-Sultânü'l-â'zam, Şehinşâhü'l-mu'azzam, Mâliki riâkbü'l ümüm,

Mevlâ mülûkû't-Türk ve'l Arab ve'l-Acem, Şemsü'd-dünyâ ve'd-Dîn, Muizzü'l-İslâm ve'l-müslimîn, Zü'l-ern ve'l-emân, Vârisü mülki Süleymân, Ebû'l- Muzzafer İltutmuş, Nâsırı Emîri'l mü'minîn", "es-Sultânü's-selâtîni's-şark, Ebû'l-Muzaffer İltutmuş es-Sultânî, Nâsırı Emîri'l-mü'minîn" (Kortel, 2006, s. 35; Thomas, 1981, s.79-80). Sultan Şemseddîn İltutmuş'un vârisi Nâsireddîn Mâhmûd-Şah'ın Aligarh'taki yazılı bir kitâbesinde "es-Sultânü'l-â'zam, vb. unvan ve lakaplar kullanılmıştır (Thomas, 1981). Gıyâseddîn Balaban'ında unvan ve lakaplarına Mirât bölgesindeki Gurmuktisar Câmî Mescidi'nin duvarlarında 1283 yılında kazınmış olan kitabede rastlanmaktadır (Thomas, 1981). Alâeddîn Muhammed Halacî kitabelerinde "Sikenderü's-sânî" lâkabını kullanan ilk hükümdar olmuştur (Wright, 1974, s.88; Thomas, 1981, s.163; Kortel, 2006, s.37). Alâeddîn Muhammed Halacî, kullandığı unvan ve lakaplarına Kutub-Minâr'daki kitâbesinde yer verilmiştir (Thomas, 1981; Kortel, 2006).

Kortel, bazı kaynaklarda Alâeddîn Muhammed Halacî'nin halife unvanını kullandığını fakat onun bu unvanı aldığını doğrulayan nümizmatik ve epigrafik bir delilin olmadığını belirtmektedir (Kortel, 2006). Alâeddîn Muhammed Halacî'den sonra tahta geçen oğlu Kutbeddîn Mübârek Şah kendisini halife ilan etti ve böylece kendisini halife ilan eden ilk ve tek Delhi sultanı oldu (Qureshi, 1942; Kortel, 2006). Kutbeddîn Mübârek Şah, babası Alâeddîn Muhammed Halacî ile benzer unvan ve lakaplar kullandı. Bir de bu unvanlara ilaveten halifelere mahsus olan "el-Vâsık bi'llâh, Hâlifetu'llâh, Emîri'l-mü'minîn" gibi unvanlar kullandığı görülmektedir. Bu unvanlara 1317 yılından itibaren bastırdığı sikkelerinde yer vermiştir (Qureshi, 1942). Tuğluk hanedanlığının kurucusu olan Gıyâseddîn Tuğluk Şah'ın valiliği döneminde Moğollar ile yaşadığı mücadele neticesinde Gıyâseddîn Tuğluk Şah'a "Gazi" unvanı verildi. Gıyâseddîn Tuğluk Şah, bu unvanı hükümdar olduktan sonra da kullandı (Berenî, 1984). Gıyâseddîn Tuğluk Şah'ın kullandığı unvanlar "es-Sultânü'l- Gazi, Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-din, Ebû'l-Muzaffer, Tuğluk Şah es-Sultân, Nâsırı Emîri'l-mü'minîn"dir (Wright, 1974, s. 111; Kortel, 2006, s.38). Gıyâseddîn Tuğluk Şah'ın ölümüyle yerine oğlu Muhammed Tuğluk Şah tahta geçti. Muhammed Tuğluk Şah, bastırdığı sikkelerde "el-Mücâhid fi-sebil'llâh" "el-Vâsık bi-te'yîdî'r-Rahmân", "es-Sultânü'l-âdil" Ebû'l-feth bi-Nasrî'llâh", el- Vâsık bi-Asrillâh" ve "Muhyî süneni hâtemi'n-nebiyyîn" unvanlarını kullandı (Thomas, 1981, s.216, s.253; Kortel, 2006, s.38). Muhammed Tuğluk Şah'tan sonra tahta geçen Celâleddîn Fîrûz Şah'a Abbâsî halifesi Mu'tazîd-Billâh tarafından "Nâ'ibü Emîri'l mü'minîn", ve Seyyîdü's-selâtîn" lakapları verilmiştir (Kortel, 2006, s.38). Celâleddîn Fîrûz Şah da "es-Sultânü'l-Halîm", "Celâlü'd-dîn ve'd-dünyâ", "el-Mücâhid fi-sebil'llâh" gibi unvanlar kullanmıştır. Alâeddîn Muhammed Halacî, es-Sultânü'l-â'zam-Sikender-üs-Sani, Ala-üd-dünya ved-din gibi unvanlar kullanmıştır (Bayur, 1987, s.305).

1.9. Taç (Tâc)

Farsça kökenli bir kelime olan tâc (taç), Arapça'da çoğul haliyle ticân olarak kullanılır (Bozkurt, 2010, s.362- 363). "Tâc-ı Padişâhî", "Tâc-ı Şâhî" ve "Tâc-ı Cihândârî" olarak bilinen tâc, genellikle tahtla birlikte anılır ve padişahlığın simgelerinden biri olarak değerlendirilir. Hükümdarı ifade etmek için "sâhib-i taht u tâc" tabiri sıkça kullanılır. Kullanılan bu tabir tacın hükümdarlığın gereklerinden biri olduğunu vurgulamaktadır (Kortel, 2011, s.28). Tac, Karahanlılar, Gazneliler (Aydoğdu, 2018) ve Selçuklular devletinde (Köymen, 1966) olduğu gibi Delhi Türk Sultanlığı'nda da hükümdarlık alâmetlerinden biri olarak kabul edilmiştir (Bozkurt, 2010). Özellikle cülûs merasimleri ve diğer resmî törenlerde, sultanlar tahta oturduklarında başlarına tâc giydikleri anlaşılmaktadır (Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006). Selçuklu Devleti'nde Tuğrul Bey'e, Abbâsî halifesi tarafından siyasî hâkimiyetin devrini simgeleyen resmî bir merasimde, diğer saltanat alâmetleriyle birlikte kıymetli taşlarla bezeli bir tâc tevcih edilmiştir. Benzer şekilde, Berkıyruk'un tahta çıkarılması sırasında da altın ve değerli taşlarla süslenmiş bir tâc başına giydirilmiştir. Türkiye Selçuklularında ise resmî kabul ve merasimlerde sultanın tâc giymesi, hükümdarlığın maddî ve sembolik meşruiyet unsurlarından biri olarak öne çıkmıştır (Sevim ve Mercil,1995). Delhi Türk Sultanı'nda bu geleneği devam ettirmiştir. Nitekim Sultan İltutmuş'un oğlu Rükneddîn Fîrûz Şah'ın 21 Şaban 633/30 Nisan 1236'da tahta çıkma merasiminde başına tâc giydiği bilinmektedir (Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006). Delhi Türk Sultanları, özellikle bâr-ı âmm olarak adlandırılan genel kabul törenlerinde taçlarını takarlardı. Güney Hindistan seferinden dönen ordu komutanlarını karşılamak amacıyla düzenlenen bir bâr-ı âmm sırasında, Sultan Alâeddin Halacî de başında tacıyla bulunuyordu (Kortel, 2006). Sultan Alp Arslan'ın Malazgirt Zaferi sonrası Bizans İmparatoru Romanos

Diogenes'i kendi tahtına oturtup başına tâcını koymasıyla (Köymen, 1966) Sultan Alâeddin Halacî'nin Güney Hindistan seferi dönüşünde ordu komutanlarını karşılarken başında tâciyla bulunması arasında benzer bir sembolik bütünlük göze çarpmaktadır. Her iki örnek de hükümdarların, tâc ve taht gibi alâmetler siyasi otorite ve meşruiyetin açık bir ifadesi olarak bilinçli biçimde kullandıklarını göstermektedir. Bu uygulamalar, Selçuklulardan Delhi Türk Sultanlığı'na uzanan ortak siyasal kültürün yansımalarıdır. Bir de Vasal hükümdarlar, bağlılıklarını bildirmek amacıyla sultanlara taç gibi hediyeler sunarlardı. Sultan Fîrûz Şah Tuğluk, 1353-1354 yıllarında Bengal üzerine yaptığı sefer sırasında, Gorakhpûr racası sultana hediye gönderir ve gönderdiği bu hediyeler arasında taç ve şemsiye de yer bulunmaktadır (Berenî, 1962).

1.10. Hil'at (Tırâz)

Tırâz, sözlükte "süslemek, bezemek" anlamına gelir ve Farsça kökenli olup Arapçaya geçmiştir. Aynı zamanda "her şeyin en güzeli ve en iyisi" anlamında da kullanılır (Bozkurt, 2012). Tırâz, kraliyet isminin yani hükümdarın isim ve lakaplarının sanatkârane bir şekilde ipek veya altın brokar kumaşlara dokunarak ya da işlenerek sırma ve şerit halinde kenar yazılarıyla süslediği özel bir kaftandır (Qureshi, 1942; Kortel, 2006). Bu kaftan, zarif nakışlarla işlenmiş olup, hükümdarın statüsünü ve ihtişamını simgeler (Bozkurt, 2012; Kortel, 2006). Hil'at (Tırâz), hükümdarın adı ve lakabının işlendiği elbiseye denilmektedir. Halifeye, devletin ileri gelenlerine, vassallara ve elçilere verildiği zaman bu elbise hil'at adını alırdı. At, çadır, eğer takımları, bayrak, cübbe, sarık, davul ve ferace gibi çeşitli hediyelerin tamamı da zamanla hil'at kapsamına girmiştir. İslamiyet'ten önce tırâz geleneği Sasaniler ve Bizanslarda görülmekteydi (Aydoğdu, 2018). Türk-İslâm devletlerinde ise özellikle Sâmânîler, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Hârizmşahlar, İlhanlılar ve Delhi Türk Sultanlığı gibi önemli devletlerde belirgin bir şekilde kullanılmıştır (Bozkurt, 2012). Bu geleneğin tarihsel gelişimi incelendiğinde, İslâm dünyasında ilk olarak Emeviler tarafından benimsenmiş, daha sonra Endülüs Emevileri'ne ve Abbâsiler aracılığıyla diğer İslâm devletlerine yayılmıştır. Abbâsiler döneminde ise hil'at, halifelik makamının siyasi nüfuzunu pekiştiren bir unsur hâline gelmiştir. Tahirîler, Saffarîler ve Samanîler gibi Müslüman hanedanlar da bu geleneği sürdürmüştür (Aydoğdu, 2018). Sâmânîler döneminde Buhara'daki beytû't-tırâzda, Abbâsî halifeleri adına kumaş dokunmuş ve bu kumaşlardan elbiseler dikilmiştir (Bozkurt, 2012). Karahanlılar ise İslamiyet'i kabul ettikten sonra hil'atı erken dönemde bir hâkimiyet simgesi olarak kullanmaya başlamışlardır (Aydoğdu, 2018). Ardından, Gazneliler dönemiyle birlikte, özellikle hükümdarların yüksek statülerini simgeleyen tırâz elbiseleri kullanılmaya başlanmıştır (Bozkurt, 2012). Gazneliler Devleti'nde, özellikle Sultan Mahmud döneminde kurumsal bir yapıya kavuşarak uygulanmaya başlanmış ve hem siyasi hem de sembolik açıdan önemli bir unsur hâline gelmiştir (Aydoğdu, 2018). Büyük Selçuklular döneminde ise tırâz geleneği daha da kurumsallaşmış, özellikle kırmızı renkli tırâzlar hükümdarın adı ve unvanlarıyla işlenerek, devletin kudretini simgeleyen önemli bir sembol haline gelmiştir. Bu elbiseler, hükümdarın statüsünü vurgulamak amacıyla geniş bir coğrafyada etkili olmuş ve Selçuklu yönetiminin gücünü sembolize etmiştir. Daha sonraki dönemlerde, Anadolu Selçukluları, Hârizmşahlar, İlhanlılar gibi birçok Türk-İslâm devleti tırâz'ı hükümdarlık alâmeti olarak kullanmıştır (Bozkurt, 2012).

Tırâz, birçok Türk-İslâm devletinde olduğu gibi kumaşlarıyla ünlü Hindistan bölgesinde hüküm süren Delhi Türk Sultanlığı'nda da hükümdarlık alâmeti olmuştur (Bozkurt, 2012; Kortel, 2006). Delhi Türk Sultanlığı döneminde, tırâz bir hâkimiyet alâmeti olarak görülmüş ve devrin tarihçileri bu kıyafetleri "hükümdarlara mahsus elbise" olarak tanımlamıştır (Kortel, 2006). Türk-İslâm devletlerinde tırâz üretimi genellikle saraylarda değil, özel olarak kurulmuş imalathanelerde gerçekleştirilirdi. Tuğluklu hanedanının kurucusu Muhammed Şah Tuğluk döneminde, Çin, Irak ve İskenderiye'den kumaşlar getirilip üzerine farklı ipek kumaşlar dokunurdu. Delhi'deki Dârü't-tırâz da 4000 ipekli (kazaz) kumaş ustası ve 4000 kuyumcunun (zerkeş) çalıştığı kaydedilmiştir; bu da tırâz üretiminin ne denli büyük ve değerli bir zanaat olduğunu göstermektedir (Bozkurt, 2012; Kortel, 2006). Tırâz, hükümdar tarafından tâbi hükümdarlara, devlet erkânına ve yabancı hükümdarlara verilen hediyelerin(hil'at) en önemli parçasıydı (Şeker, 1993). Hükümdar, tırâz'ı taltif amacıyla birine hediye ettiğinde, bu hediye hil'at olarak adlandırılırdı. Örneğin; Sultan Alâeddin Muhammed Halacî Moğollarla yaptığı savaş neticesinde birçok Moğol askerini ve önemli komutanları esir etti. Bu esir edilenler arasında Ali Beg ve Tartak

savaşın sonra Sultan'ın huzuruna çıktılar. İslâm dinini kabul ettiklerini söylediler. Sultan Alâeddîn Muhammed Halacî de onlara hil'at giydirdi (Kortel, 2011). Halifeden hükümdara hil'at gelmesi, hükümdarın egemenliğinin onaylandığı anlamına gelirdi (Kortel, 2006). Tırâz, hükümdarın meşruiyetini ve otoritesini pekiştiren önemli bir sembol olarak kabul edilirdi. Tırâz, hediye edilen kişiye belirli bir rütbe veya onur verildiğini göstermek için kullanılmakla birlikte, aynı zamanda hükümdarın kişisel takdirinin bir işaretiydi. Bu tür hediyeler, sadece giysiyle sınırlı olmayıp, bazen mücevher, değerli eşya veya diğer değerli hediyeleri de içerebilirdi.

Sultan İltutmuş, hükümdar olduğunda Abbâsî halifesi Mustansır-Billâh'ın elçileri 1229'da Delhi'ye gelerek halifenin gönderdiği hediyeleri ve resmi bir onay belgesini Sultan İltutmuş'a sundular. Halifenin elçileri, yalnızca sultana değil, onun oğullarına, meliklere, emirlere ve hatta gulamlara bile hil'atlar getirmişti. Sultan İltutmuş da bu diplomatik karşılığı olarak, gelen elçilere hil'at giydirdi (Qureshi, 1942; Kortel, 2006). Sultan Muhammed Şah Tuğluk, hükümdar olduğunda meşruiyetini sağlamak amacıyla Mısır'daki Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'a hükümdarlığının tasdik edilmesi talebinde bulundu. Halife, Hacı Sait Şarşari başkanlığında bir heyet gönderdi ve bu heyet Sultan Muhammed Şah Tuğluk'a hediyeler sundu. Bu hediyeler arasında hil'at da bulunuyordu (Qureshi, 1942; Kortel, 2006). Hil'atlar bazen sadece bir elbiseden ibaret olmayıp başlık, kemer, kılıç, at, bayrak (âlem) ve para gibi çeşitli hediyeleri de kapsayan bir hediye takımı şeklinde sunuluyordu (Şeker, 1993; Kortel, 2006).

1.11. Nevbet

Sözlük anlamı “devir, fırsat, topluluk, felâket” gibi manalara gelen “nevet” (veya nöbet) kelimesi, genellikle askerî müzik takımının hükümdarın sarayının önünde veya saltanat çadırının (otağının) önünde belli zamanlarda (genellikle namaz vakitlerinde) günde beş defa nevet vurularak icra ettiği “müzik” anlamında kullanılır (Uzunçarşılı, 2014; Özaydın, 2007; Kortel, 2006). Tâbi hükümdarlar ve daha küçük devletlerin ileri gelenlerinin ikametgâhları önünde, ise genellikle üç gündüz namaz vakti çalınan nevet, özel bir müzik parçası olarak icra edilirdi (Durdu, 2022; Palabıyık, 1996).

Türklerde nevet, Hunlar ve Göktürkler döneminden itibaren bir hâkimiyet alâmeti olarak benimsenmiş; bu gelenek Osmanlılara kadar kesintisiz biçimde devam etmiştir (Özaydın, 2007, s.38). Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde yalnızca bağımsız hükümdarlar, gün içinde beşkez nevet çaldırabilirdi. Buna karşılık, tabi hükümdarların nevet çaldırma hakkı günde üçkez ile sınırlıydı (Kortel, 2006, s.719). Orta Çağ Türk ve İslâm devletlerinde nevet, savaşın dışında da bir hâkimiyet sembolü hâline gelmiş; nevetin çalınma zamanı ve sayısı belirli kurallara bağlanmış, bu kurallara uymak siyasi meşruiyetin bir göstergesi sayılmıştır. Kurallara aykırı davrananlar ise merkezi otoriteye karşı gelmiş kabul edilerek cezalandırılmıştır (Özaydın, 2007, s.38). Karahanlılar (Aydoğdu, 2018, s.53) Gazneliler ve dönemin diğer önemli İslâm devletlerinde (Nuhoğlu, 1995, s.85) İslâmiyet'in kabulüyle birlikte nevetin namaz vakitlerinde çalındığı görülmüştür (Aydoğdu, 2018 s.53; Nuhoğlu, 1995 s.85). Nevbet geleneği, Büyük Selçuklular döneminde ilk kez Sultan Tuğrul Bey devrinde sistemli bir biçimde uygulanmaya başlamış ve günde beş vakit icra edilmiştir. Hükümdarlık sembollerinden biri olarak kabul edilen bu uygulama, yalnızca merkezi otoritenin onayıyla vasal hükümdarlar tarafından da sürdürülebilmiştir. Kirman Selçukluları tarafından da benimsenen nevet geleneği, Türkiye Selçuklularında özellikle namaz vakitlerine uygun biçimde günde beş defa icra edilerek siyasi ve dini bir anlam kazanmıştır. Moğol baskısına rağmen IV. Kılıç Arslan, II. İzzeddin Keykâvus ve II. Alâeddin Keykubad'ın ortak hükümdarlığı döneminde (1249-1257) bu uygulamanın devam ettirilmesi, nevetin devlet töresindeki sürekliliğini göstermektedir (Sevim ve Merçil, 1995, s.502).

Hindistan'daki Türk-İslâm devletlerinde de nevet geleneği önemli bir yere sahipti. Sultanlar, saraylarının ve otağlarının önünde günde beş kez nevet çaldırırlardı (Özaydın, 2007; Köymen, 1966). Delhi Sultanı İltutmuş, Gvâlyor Kalesi'ni fethinden sonra Aralık 1232'de ordugâhta kurulan çadırının önünde beş defa nevet çaldırarak bu geleneği sürdürmüştür (Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006). Muhammed Tuğluk Şah hem sarayının önünde hem de sefer sırasında günlük beş nevet merasimi icra ettirmiştir (Özaydın, 2007). Bu törenlerde 200 çift nakkâre, kırk çift büyük kös (el-kûsâti'l-kibar), yirmi boru ve on çift zilin (sunûc) kullanıldığı bilinmektedir (Kortel, 2006, s.71). İbn Battûta'ya (2024) göre Muhammed Tuğluk Şah, zamanında önemli bir emir saraya vardığında, davullar çalınır ve borularla geliş haberi verilirdi (Battûta, 2024, s. 427). Muhammed Tuğluk Şah av sırasında dahi nevet takımını yanında

bulundururdu. Delhi Türk Sultanlığı'nda, şehzadeler, devlet erkânı, melikler ve emirler de nevbet takımlarına sahipti (Özaydın, 2007, s.38). Fakat bunlara sultanın izni dâhilinde kendilerine hükümdarlık alâmeti olarak nevbet takımı verildiği süre zarfında, nevbet çaldırma hakkına sahiplerdi (Kortel, 2006). Gazneliler Devleti'nde Emîr Mesud, 427/1036 yılında oğlu Mevdud'u Belh valiliğine atayarak ona hükümdarlık sembolleri olan tabl ve âlem verdi. Diğer oğlu Mecdud'u ise Hindistan emirliğine tayin etti; bu göreve mahsus ve hanedan mensuplarına layık bir hil'at giydirerek Hindistan'a gönderdi. Yanına üç hâcib ile birlikte askerî bir birlik tahsis edildi ve Nasr debir, Sa'd-ı Selman ise müstevfi olarak görevlendirildi. Şehzadeye ayrıca tabl, kös, âlem, fil ve mehd gibi hükümdarlık unsurları da verildi (Palabıyık, 1996). Bu uygulamanın benzeri, Delhi Sultanlığı'nda da görülmekte olup, orada da şehzadelere benzer şekilde hükümdarlık alâmetleri ve resmî görevliler eşliğinde görev tevdi edilmiştir. Kutbüddîn Aybeg, Muhammed Bahtiyâr Halacî'yi Bengal ve Bihâr'ı fethetmekle görevlendirdiğinde, ona verdiği hâkimiyet simgelerinden biri olarak nevbet takımı da bulunuyordu (Kortel, 2019). Ayrıca, vezir Hâce Nizâmülmülk Mühezzebüddîn de sarayında nevbet icra ettirirdi (Özaydın, 2007). Sultan'ın rızası olmaksızın nevbet (tabl)çaldırmak isyan manasına geliyordu. İbn Battûta (2024) göre Gıyâseddîn Tuğluk Şah oğlu Muhammed Tuğluk Şah'ı 1321'de Teligana Racalığı üzerine sefere gönderdiği zaman Muhammed Tuğluk Teligana vardı ve burada babasına karşı bir isyan hevesine düştü. Babası Gıyâseddîn Tuğluk Şah'ın öldüğüne dair haberlerin halk arasında yayılmasını sağladı. Sultanın ölüm haberi halk arasında yayıldığı zaman ordudaki emirler merkezi otorite boşluğundan yararlanmak istedi ve emirlerden bir kısmı kendi kapısında nevbet çaldırarak isyan etmişti (Battûta, 2024, s.422-423).

1.12. Tevkî ve Tuğrâ

"Tevkî", sözlük anlamı itibarıyla "alâmet, nişan, tuğra ve padişah tuğrasını taşıyan ferman" gibi kavramları ifade eder. Hat sanatında ise özellikle sultanların resmî belgelerinde kullanılan bir yazı türü olarak bilinmektedir (Serin, 2012). Türkçede "hükümdarın mührü ve imzası" anlamında kullanılan "tuğra" kelimesi, Farsçada nişân, Arapçada ise tevkî ve alâmet olarak kullanılmaktadır (Derman, 2012). Kaynaklarda, Gazne ve Selçuklu sultanlarının tevkî kullandıkları (Nuhoglu, 1995) ve bu hükümdarlık alâmetinin Delhi Türk Sultanlığı'na bu devletler aracılığıyla intikal ettiğini görmekteyiz.

Delhi Türk sultanları döneminde "tevkî" veya "tevkî-i şâhî", hükümdarın resmî belgeler üzerindeki tasarrufunu, kimliğini ve otoritesini simgeleyen, günümüzdeki imza işlevine benzer bir alâmet olarak kullanılmıştır. Tuğra, resmî belgelerin üst kısmına yazılan ve sultanın ismiyle unvanının yanı sıra bir dua cümlesinden oluşan bir imza ve mühüredir. Kaynaklarda yer alan tevkî örneklerinden biri, Cüzcanî'nin eserinde dua biçiminde zikredilmektedir (Cüzcanî, 1984; Kortel, 2006). Kutbeddîn Aybek, iktidara geldikten sonra Lahor halkına yönelik bir ferman yayımlayarak, sahip oldukları arazilerin mülkiyetinin kendilerine ait olduğuna dair tevkîler yazılmasını emreder. Ayrıca, bu topraklardan tahsil edilecek haraç ve öşür vergilerinin, İslâm hukukunun esaslarına uygun olarak düzenleneceğini ve uygulanacağını da bildirir (Kortel, 2006). Halaç sultanlarından Celâeddîn Fîruz Şah, kendisinden izin alınmaksızın Dekkan bölgesindeki Devagiri Krallığı'na sefer düzenleyen ve önemli miktarda ganimetle geri dönen yeğeni Kara valisi Melik Alâeddîn Halacî'ye kendi el yazısıyla kaleme aldığı bir tevkî yazarak affedildiğini bildirir (Berenî, 1962). Türk hükümdarlarının, Oğuz hakanlarından Osmanlı padişahlarına kadar kullandıkları yazılı işaret ve semboller, "tuğra" olarak bilinir. Orta Türkçede "hükümdarın mühür ve imzası" anlamına gelen bu ifade "tugrag" şeklinde de kullanılmıştır (Derman, 2012). Delhi Türk Sultanları tarafından yaptırılan mimari eserlerde, kitabeler üzerinde tuğra kullanıldığı görülmektedir (Kortel, 2006).

1.13. Fil

Delhi Türk Sultanlığı'nda hükümdarlık alâmetlerinden biri de fillerdir (Kortel, 2006). Muhammad Aziz Ahmad ise fillerin sadece sultana has alâmetlerden biri olduğunu söyler (Ahmad, 1949, s.339). İbn Battûta, Muhammed Tuğluk Şah'ın başkente girişinde düzenlenen tören merasiminde, sultanın önünde sancaklarla birlikte yürüyen 16 filin bulunduğundan bahseder. Bu fillerin bazıları inci ve mücevherlerle işlenmiş, bazıları ise başka değerli malzemelerle kaplanmış güzel gölgelikler taşıyorlardı. Fillerin bir kısmına, "na ra'âde" adı verilen küçük toprak yüklenmişti ve sultan şehre yaklaştığında, bu topraklarla dinar

ve dirhemler ortalığa saçıldı (Battûta, 2004). Filler, resmî törenlerde renkli kumaşlarla süslenir ve hükümdarın ihtişamını artırmak amacıyla onun sağında ve solunda sıralanırlardı. Sultan dışında başka bir kişinin kapısında fil bekletilmesi hoş karşılanmaz ve bu durum itaatsizlik olarak değerlendirilirdi. Veliaht olarak tayin edilen şehzadelere ve hükümdar nâiblerine, ancak sultanın emriyle fil bulundurma hakkı tanınmıştı. Alâeddîn Mesûd Şah döneminde, idareye hâkim olan Vezîr Hâce Nîzâmülmülk Mühezzebüddîn'in kendi sarayının kapısında fil bekletip nevbet çaldığı görülmektedir. Fakat Mühezzebüddîn'in sultan gibi hareket etmesi Alâeddîn Mesûd Şah'ın ve emirlerinin hoşuna gitmedi ve Mühezzebüddîn ortadan kaldırıldı (Kortel, 2006). Alâeddîn Halacî döneminde sultan, veliaht tayin ettiği oğlu Hızır Han'a diğer hükümdarlık sembolleriyle birlikte bir de fil verdi, ancak hükümdar nâibi Melik Kâfûr'un çevirdiği oyunlar sonucu verilen hâkimiyet alâmetleriyle birlikte filler de geri alındı (Elliot ve Dowson, 1871; Kortel, 2006).

Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinden Delhi Sultanlığı, fili hükümdarlık alâmeti olarak kullanırken, Gazneliler ise fili savaş aracı ve av gezilerinde de kullanmışlardır. Fili Hindistan seferlerinde, Horasan, Irak, Rey ve Sistan gibi farklı cephelerdeki savaşlarda etkin bir savaş aracı olarak kullanmışlardır. Özellikle kale kuşatmalarında kapı kıran ve duvar yıkan zırhlı filler, dönemin tankları gibi hem muhasara hem de meydan savaşlarında önemli bir rol oynamıştır. Seferin niteliğine göre Gazneli ordusunda farklı sayılarda zırhlı veya zırhsız fillere yer verilmesi (Durdu, 2022) bu hayvanların askerî stratejilere uygun olarak planlı ve çeşitli şekillerde kullanıldığını göstermektedir. Delhi Türk Sultanlığı'nda ise filler, doğrudan hükümdarlık alâmeti olarak değerlendirilmiş; aynı zamanda ordu teşkilâtı açısından da önemli bir yere sahiptir. Böylece her iki devlet, fili kendi siyasal ve askerî yapısına uygun olarak sembolik ve pragmatik işlevlerle kullanmıştır. Delhi Türk Sultanlığı'nda ordusu açısından da fillerin ayrı bir önemi vardı. Delhi Sultanı Alâeddîn Halacî, nâibi Melik Kâfûr Hezârdînârî'yi kalabalık bir orduyla Telingana'nın merkezi olan Varangal'a sefere göndermeye karar verdi. Sultan, ordunun yola çıkmasından önce kumandanıyla bir görüşme yaparak, Varangal racasının para, mücevher, fil ve atlarını teslim etmesini ve her yıl düzenli olarak para ve filler göndermeyi kabul etmesi halinde, fazladan bir talepte bulunmadan onunla anlaşma yapmasını istedi (Kortel, 2016; Gezen, 2012).

Sultanlar ava çıktığında, her türlü törenlerde ve sefere çıkarken fillerden yararlanılırlardı. Örneğin, Fîrûz Şah Tuğluk'un 1353 yılında I. Bengal Seferi sırasında filler, ordunun nehirde geçişini kolaylaştırmak amacıyla kullanılmıştır (Kansoy, 2018).

Fîrûz Şah Tuğluk'un ölümünün ardından hükümdarlık tahtına geçen Sultan Muhammed Şah, 1394 yılında Mivât bölgesine bir sefer düzenledi. Yapılan bu sefer esnasında Sultan Muhammed Şah rahatsızlanarak vefat etti. Sultan'ın vefatı ardından emirler ve melikler Sultan Muhammed Şah'ın cenazesini Delhi'ye getirdiler ve hükümdarlık alâmetleriyle birlikte fillerini de oğlu Aleâddîn Sikender'e teslim ettiler (Sirhindî, 1977).

1.14. Çetr

Türkçeye Farsçadan geçmiş olan çetr, aslında Sanskritçe "çhattra" kelimesinden türetilmiştir ve bu kelime "şemsiye" veya "çadır" anlamına gelmektedir (Taneri, 1993). Çetr, hükümdarın sefere çıkarken veya alayda başının üzerinde taşıdığı, genellikle atlas veya altın sırmalı kadifemalzemedden yapılan bir saltanat şemsiyesidir (Uzunçarşılı, 2014; Aydoğdu, 2018). Çetrin üstünde, "altın top" adı verilen bir âlem (monçuk) bulunurdu (Taneri, 1993). Gazneliler, Karahanlılar (Aydoğdu, 2018, s.47-48) Büyük Selçuklular, Kirman Selçukluları ve Anadolu Selçukluları gibi pek çok Orta Çağ Türk-İslâm devletinde çetr hükümdarlık alâmetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Gaznelilerde sultanın taşıdığı çetr, bayrakları gibi siyah renktedir. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Nişabur'a girişi sırasında başında kırmızı, ipekten yapılmış bir çetr taşıdığı görülmüştür. Kirman Selçuklularında ise bu hükümdarlık sembolüne Melik Kavurt döneminden itibaren rastlanmaktadır. Aynı zamanda Türkiye Selçukluları'nda da çetr, siyah renkte tercih edilmiştir (Sevim ve Merçil, 1995). Gurlu hükümdarı Alâeddîn Cihansûz da Gazneli Behram Şah'ı mağlup edip Gazne ve Büst'ü tahrip ettikten sonra, Gazneli ve Selçuklu sultanlarını taklit ederek çetr kullanımına başlamıştır (Taneri, 1993). Gurlu Hükümdarı Gıyâseddîn, de Delhi Türk Sultanlığı'nın kurucusu Kutbüddîn Aybeg'e sultan unvanı tevdi ettiğinde, ona saltanat alâmeti olarak çetr göndermiştir (Cûzcânî, 1984; Kortel, 2006; Ahmad, 1949; Konukçu, 1991). Kutbüddîn Aybeg'den sonra tahta geçen Sultan İltutmuş'unda seferlerde başının üstünde çetr taşıdığı bilinmektedir (Kortel,

2006). İltutmuş, zafer kazandığı oğlu Mahmud'a kırmızı çetr hediye etmiştir (Taneri, 1993). Bedâûn valisi olarak atadığı Mahmud'un küçük kardeşi Rükneddin'e ise yeşil çetr (çetr-i sebz) verilmiştir (Kortel, 2006).

Delhi Türk sultanları saltanat simgesi olarak farklı renklerde çetrler kullanmışlardır (Taneri, 1993). Sultan Nâsireddîn Mahmud Şah 1260 yılında Delhi'ye gelen İlhanlı elçisine karşılama töreni düzenlenmiş ve elçinin ailesine gösterilen saygının bir ifadesi olarak, Yeşil Saray'da ona en yüksek onur takdim etmiştir (Kortel, 2006). O gün, kraliyet sarayı değerli halılar, süs eşyaları ve altın ile gümüşten yapılmış ihtişamlı kraliyet objeleriyle süslenmiştir. Tahtın etrafında çetr yer almakta olup, bu çetride siyah ve beyaz tonlarında zarif tamamlayıcı unsurlar kullanılmıştır (Cûzcânî, 1984). Mîvât bölgesine 1260 yılında düzenlenen seferin zaferle sonuçlanmasının ardından, orduyu karşılama töreninde Nâsireddîn Mahmud Şah'ın başı üzerinde bir çetr tutulmuştur (Kortel, 2006). Sultan Muizzeddîn Keykûbad'ın da beş kraliyet semsiyesinin olduğu ve bunların: siyah, kırmızı, beyaz, yeşil ve gül renginde olduğu bilinmektedir (Dihlevî, 1990). Melik Yüzbeg, taht mücadelesi sırasında kırmızı, siyah ve beyaz çetrler kullanmıştır. Halaciler ve Tuğluklular da çetr-i siyâh-ı sultânî kullanmışlardır (Kortel, 2006). İbn Battûta'ya (2014) göre Muhammed Tuğluk'un on altı farklı çetrinin bulunduğunu ve bunların bir kısmının mücevherli diğer kısmının ise altın sırmalı olduğunu ifade etmektedir. Törenlerde bu çetrlerden her biri farklı bir fil üzerine konulurdu ve hükümdar da bu fillerden birine binerdi. Muhammed Tuğluk'un tahtına oturduğunda da başının ucunda çeşitli mücevherlerle süslü bir çetr bulunuyordu (Battûta, 2014). Bu çetrlerin yedisi, sultan sefere çıktığında daima onun yanında taşınırdı (Taneri, 1993).

Çetr, savaş meydanında hükümdarın bulunduğu yeri belirleyen önemli bir saltanat nişanesi olarak da kabul edilirdi. Askerler, daima çetrin konumunu takip eder, onun yere düşmesi durumunda sultanın zarar gördüğüne inanarak paniğe kapılabilirlerdi. Bu durum, ordunun dağılmasına ve savaş düzeninin bozulmasına yol açabilirdi (Kortel, 2006). Sultan Alâeddîn Halacî, Ranthambor Seferi sırasında Tilpat'ta birkaç gün konaklamış ve burada avlanmaya çıkmıştı. Ancak bu sırada yeğeni Vekîl-i der Egit Hân, bir suikast girişiminde bulunarak adamlarıyla birlikte sultana saldırdı. Okların isabet etmesi sonucu Sultan Alâeddîn yere düştü. Onun öldüğünü zanneden Egit Hân, Tilpat'taki ordugâha dönerek kendisini sultan ilan etti ve devlet erkânı, emirler ve meliklerden bağlılık aldı. Ancak Sultan Alâeddîn'in yaralarının tedavi edilmesi ve tekrar hareket etmesi dengeleri değiştirdi. Onun çetrinin tekrar yükseldiğini gören askerler ve ordugâhtaki görevliler, hızla ona katıldı. Böylece isyan bastırıldı ve ordu içerisindeki karışıklık sona erdi (Berenî, 1962; Kortel, 2006). Hükümdarlar dışında şehzadelere, tâbi hükümdarlara, valilere ve veliaht tayin edilen Şehzadelere çetr verilirdi (Cûzcânî, 1984; Ahmad, 1949; Berenî, 1962; Kortel, 2006). Bağımsızlık iddiasında bulunan isyancılar, sultanın otoritesine meydan okumak için ilk olarak çetri kaldırmayı tercih ederlerdi. Bir hükümdarın çetrinin indirilmesi, onun hükümdarlığının sona erdiği anlamına gelirken, isyancıların kendi çetrlerini yükseltmeleri ise bağımsızlıklarını ilan etme girişimi olarak görülürdü (Cûzcânî, 1984 s.454; Berenî, 1962; Kortel, 2006).

Çetr, Hindistan'daki İslâm mimarisini de etkilemiştir ve çetrî olarak adlandırılan yapılar ortaya çıkmıştır. Bu yapılar, tahkimat, dekorasyon veya gölgelik amacıyla cami, minber, minare ve türbelerde kullanılmıştır. Delhi'deki en eski çetrî örnekleri, Rükneddin Firûz Şah ve Muizzüddin Behram Şah'ın türbeleridir (Taneri, 1993).

2.15. Gâşiye

Arapça'da "örtü" anlamına gelen gâşiye, deriden üretilmiş ve altın sırma iplik ile süslenmiş bir eyer örtüsü (Merçil, 1996, s.398-399) "kılıç kabzasına sarılan deri" ve "boyun eğme ve itaatin sembolü" gibi anlamlarda kullanılan bu ifadeler, dönemin siyasi kültüründe hâkimiyet ve bağlılık göstergesi olarak kabul edilmiştir (Palabıyık, 1996, s.153). Gâşiye, hükümdarlık sembollerinden biri olup görünüşte tamamen altından yapılmış gibi algılanır. Merasimlerde, bayramlarda ve buna benzer zamanlarda ata veya file binen sultanın, önünde rikâbdar tarafından taşınır. Rikâbdar, gâşiyeyi taşıırken onu yukarıya kaldırır ve sağa sola çevirerek sergilerdi (Merçil, 1996, s.399; Kortel, 2006, s.70). Sultan Muhammed Tuğluk Şah'ın gâşiyesi, değerli mücevherlerle bezenmişti. Bu örtü, bayram törenlerinde ve sultanın seferden başkente dönüşünde düzenlenen merasimlerde, özel bir şekilde sultanın önüne sunulurdu (Kortel, 2006, s.719). Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde genelde gâşiye hükümdarlık alâmeti olarak önemini korumuştur. Eyyûbiler, Memlûkler, Selçuklular, Gazneliler ve Osmanlılarda da gâşiye

hükümdarlık alâmeti olarak kullanılmıştır (Merçil, 1996). Ğâşiye Selçuklu siyasi geleneğinde hükümdarlık sembollerinden biri olarak kabul edilmiştir. Özellikle Sultan Melikşah döneminde Karahanlı hükümdarının, onun Ğâşiesini omzunda taşıyarak yürüyüş alayına katılması, bu unsurun siyasi tâbiyetin ve hâkimiyetin açık bir ifadesi olarak kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca Ğâşiyenin, yalnızca hükümdarlarca değil, yüksek bürokrasi ve ilmiye mensupları tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır (Sevim ve Merçil, 1995). Osmanlılarda ise ilmiye sınıfına mensup kişiler ve devlet görevlileri Ğâşiye kullanmaktaydı. Mevleviyet makamına ulaşan kadıların bindiği atların örtüsü, Ğâşiye (haşa) olarak adlandırılmaktaydı (Merçil, 1996). Ğâşiyenin bazı Müslüman-Türk devletlerinde ilmiye sınıfından olan kişiler ve devlet erkânı tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Ancak Delhi Türk Sultanlığı'nda benzer bir uygulamanın bulunduğu dair herhangi bir kayıta rastlanılmamıştır (Kortel, 2006).

1.16. Yüzük

Yüzük, Arapçada "hâtem" (mühür) olarak bilinir, taşsız yüzükler için ise "fetha" veya "halkâ" (halaka) kelimeleri kullanılır. Yüzük üzerinde hükümdarın mührü bulunur ve hükümdarlık alâmetlerinden biridir. Bu hükümdarlık yüzüğü Fıkıhta da süs, alâmet, nişan ve mühür olarak geçmektedir (Küçükbaşcı, 2013). Türk-İslâm devletlerinde yüzük, hükümdarın otoritesini temsil eden önemli bir yetki sembolüydü. Karahanlılar ve Gaznelilerde yüzük, ferman yerine kullanılarak görevlilere tam yetki verilmiş, mühürle eşdeğer kabul edilmiştir (Aydoğdu, 2018). Hükümdar bazı durumlarda mührünü taşıyan yüzüğünü bir devlet adamına vererek, gerçekleştirilmesini istediği işi onun aracılığıyla yürütürdü (Kortel, 2006). Sultan, yüzüğünü kime teslim ederse, o kişi ilgili göreve sultan tarafından atanmış kabul edilirdi (Uzunçarşılı, 2014). "Hâtem-i engüş", "niğîn", "hâtem-i niğîn" ve "niğîn ber hâtem" ifadeleri Delhi Türk sultanlarının mühürlü yüzükleri için kullanılan ifadelerdir (Kortel, 2006, s.73).

Sonuç

Orta Çağ Türk Devletleri, Türk halklarının Orta Asya'dan Batı'ya yayılarak kurduğu geniş coğrafyalı ve kültürel çeşitliliğe sahip devletlerdi. Bu devletler, hükümdarlık makamını ve otoritesini belirli semboller ve alâmetlerle temsil etmiş, bu semboller aracılığıyla hem fiziksel gücünü hem de ideolojik meşruiyetini pekiştirmiştir. Sonraki süreçte Orta Çağ Türk-İslâm devletleri de bu sistemi devam ettirmişler. Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinden biri olan Delhi Türk Sultanlığı'nda da hükümdarlık, yalnızca askeri ve idari bir güç olarak değil, aynı zamanda çeşitli semboller ve alâmetler aracılığıyla şekillenen, güçlü bir siyasi ve ideolojik sistem olarak inşa edilmiştir. Sultanların meşruiyetlerini ve otoritelerini pekiştirmek amacıyla benimsedikleri bu semboller, yönetimin sürekliliğini sağlamak, halk nezdinde yönetim bilincini pekiştirmek ve devletin kurumsal yapısını güçlendirmek açısından hayati bir rol oynamıştır. Özellikle hutbe okutma ve sikke bastırma, hükümdarın İslâm hukuku çerçevesinde siyasi otoritesinin meşrulaştığının emaresidir. Bu unsurlar, sultanın sadece bir yönetici değil, aynı zamanda İslâm'ın koruyucusu ve temsilcisi olduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Sikkeler üzerine işlenen sultan unvanları ve lakapları, hükümdarın otoritesini resmi ve hukuki bir zemine oturturken, hutbede adının zikredilmesi, siyasi egemenliğinin meşruiyetini sağlamada belirleyici olmuştur. Bununla birlikte, çetr (kraliyet semsiyesi), taç, bayrak, nevbet (tören davulları), saray, saltanat çadırı (otağ), başkent, trâz, taht, sikke (para bastırma), fil, yüzük, tevkî ve tuğrâ, Ğâşiye gibi unsurlar, sultanın dünyevi otoritesinin göstergesi olarak işlev görmüştür. Bu semboller, yalnızca birer statü aracı olmakla kalmamış, aynı zamanda yönetimin ihtişamını, gücünü ve kurumsal yapısını halk ve devlet görevlileri nezdinde meşrulaştıran unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, fillerin yalnızca sultanın emrine tahsis edilmesi ya da onun izniyle belirli devlet adamlarına verilmesi, hükümdarın mutlak otoritesinin sembolik bir yansıması olarak önemli bir yere sahiptir.

Delhi Türk Sultanlığı'nda hâkimiyet sembolleri, aynı zamanda devletin devamlılığını garanti altına alan bir sistemin temel taşları olmuştur. Sembollerin kullanımı, devlet mekanizmasının yalnızca bir kişinin iktidarına bağlı olmadığını, aksine kurumsal bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, hükümdarlık alâmetleri, sultanın yalnızca bir yönetici olarak değil, devletin temsilcisi olarak görülmesine zemin hazırlamış ve bu durum, siyasi istikrarın korunmasında önemli bir faktör olmuştur.

Sonuç olarak, Delhi Türk Sultanlığı'nda kullanılan hâkimiyet sembolleri, salt birer gelenek unsuru olmanın ötesinde, hükümdarlığın ideolojik ve siyasi meşruiyetini pekiştiren, halk üzerindeki otoriteyi güçlendiren ve devlet teşkilatının kurumsal yapısını tahkim eden araçlar olarak işlev görmüştür. Bu sembollerin varlığı, yalnızca sultanların bireysel güçlerini artırmakla kalmamış, aynı zamanda devletin istikrarlı bir yönetim anlayışı çerçevesinde kurumsallaşmasına da katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda, Delhi Türk Sultanlığı'ndaki hükümdarlık sembolleri, Türk-İslâm devlet geleneğinin Hindistan'daki yansımalarından biri olarak, dönemin siyasi ve kültürel yapısının anlaşılmasında önemli bir unsur olmuştur.

Etik Beyan Bilgileri

Makale yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi beyan ederim.

Çıkar Çatışması Beyanı

Delhi Türk Sultanlığı'nda Hükümdarlık Alâmetleri konulu makale ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali ve manevi çıkar çatışması yoktur ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır

Kaynakça

- Ahmad, M. A. (1949). Political history and institutions of early Turkish empire of Delhi. Lahore.
- Aydoğdu, N. (2018). Karahanlı ve Gazneli devletlerinin teşkilat yapısının karşılaştırması. Yüksek lisans tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baktır, M. (1998). Hutbe. TDV İslâm Ansiklopedisi, (18), 425-426. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Battûta, İbn. (2004). Seyahatnâme (S. Aykut, Çev.: Cilt 2). Yapı Kredi Yayınları.
- Battûta, İbn. (2024). Seyahatnâme (S. Aykut, Çev.: 14. bs.). Yapı Kredi Yayınları.
- Bayur, Y. H. (1987). Hindistan tarihi: İlk çağlardan Gürkanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar 1526 (Vols. 1). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Berenî, Z. (1862). Târîh-i Firûzşâhî (Haz. Mevlevî Seyyid Ahmed Han Sahib). Kalkûta: Captain W. Nassau Lees.
- Bozkurt, N. (1993). Çadır. TDV İslâm Ansiklopedisi, (8), 158-162. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bozkurt, N. (2010). Taç. TDV İslâm Ansiklopedisi, (39), 363. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Boztaş, F. (2012). Kitabiyat-Selçuklularda Hükümdarlık Alâmetleri. *Tarih Dergisi*, 49, 199-205. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutarih/issue/9622/120230>
- Cûzcânî, E. Ö. M. O. b. (1984). Tabakât-ı Nâsirî yâ Târîh-i İrân ve İslâm (A. Habîbî, Ed.; Vols. I-II). Tahran.
- Çürük, C. (1993). Çadır. TDV İslâm Ansiklopedisi, (8), 162-164. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Derman, M. U. (2012). Tuğra. TDV İslâm Ansiklopedisi, (41), 336. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Dihlevî, E. H. (1990). Kirânü's-Sa'deyn (H. M. Elliot & J. Dowson, Çev.). In History of India as Told by Its Own Historians (Vol. III). Delhi.
- Durdu, A. (2022). Gazneli Devleti'nin askerî teşkilâtı. Doktora tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi.
- Elliot, H. M., & Dowson, J. (1871). The history of India, as told by its own historians: The Muhammadan period (Vol. 3). Trübner and Co.
- Erdurak, F. G. (2022). Delhi Türk Sultanlığı döneminde başkent Delhi ve çevresi. (Yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı). Malatya.
- Ertuğ, Z. T. (2009). Sarây. TDV İslâm Ansiklopedisi, (36), 117. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Gezen, N. (2021). Delhi Türk Sultanlığı'nda saltanat naipleri ve saltanat naiplerinin iktidar üzerindeki etkileri. *History Studies*, 13(4).
- İbn Sîraceddîn, E. Ö. M. O. b. (1984). Tabakât-ı Nâsirî yâ Târîh-i İrân ve İslâm (A. Habîbî, Ed.; Vols. I-II). Tahran.
- Kansoy, U. (2018). Delhi Türk Sultanlığı'nda ordu (1206-1414) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarih Anabilim Dalı, Orta Çağ Bilim Dalı].
- Köprülü, O. F. (1992). Bayrak. TDV İslâm Ansiklopedisi, (5), 247-248. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Köymen, M. A. (1975). Tuğrul Bey ve zamanı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Köymen, M. A. (1966). Alp Arslan zamanı Selçuklu saray teşkilâtı ve hayatı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 10, 10-19.
- Kortel, S. H. (2006). Delhi Türk Sultanlığı'nda teşkilât (1206-1414). *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, 4-5, 32-91.
- Kortel, H. (2011). Delhi Türk Sultanı Alaeddin Halacî'nin Moğol siyaseti. *Tarih Dergisi*, (36), 276.
- Kortel, H. (2011). Delhi Türk Sultanlığı'nda saray hayatından bazı kesitler (1206-1414). *Tarih Dergisi*, (38), 27-36.
- Kortel, S. H. (1998). Delhi Türk Sultanı Alaeddin Muhammed Şâh-Halacî'nin Hindistan'daki seferleri. *Belleten*, 62(235), 747-778.
- Kortel, S. H. (2016). Delhi Türk Sultanlarının Telingana seferleri. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 4(1), 1-26.
- Kortel, S. H. (2017). Bilimin koruyucuları olarak Delhi-Türk Sultanları (1206-1414). *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(11), 161-175.

- Kortel, S. H. (2022). Hindistan'da bir halife-sultan: Kutbettin Mübârekşâh Halacı (1316-1320). *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(11), 160-175.
- Kortel, H. (2019). Delhi Türk Sultanlığı'nda eğitim kurumları (XIII-XV. yüzyıllar). *Cedrus*, 4(11), 7, 681-685.
- Konukçu, E. (1991). Aybeg. TDV İslâm Ansiklopedisi, (4), 231. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Küçükbaşçı, M. S. (2013). Yüzük. TDV İslâm Ansiklopedisi, (44), 55. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Merçil, E. (1996). Gâşiye. TDV İslâm Ansiklopedisi, (13), 398-399. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Merçil, E. (2010). Taht. TDV İslâm Ansiklopedisi, (39), 334-335. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Nizami, K. A. (1985). State and culture in medieval India. Adam Publishers & Distributors.
- Nizami, K. A. (1994). Delhi. TDV İslâm Ansiklopedisi, (9), 129. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Nuhoğlu, G. (1995). Beyhaki Tarihi'ne göre Gaznelilerde devlet teşkilatı ve kültür [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Özaydın, A. K. (2012). Lakap. TDV İslâm Ansiklopedisi, 42, 162. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Qureshi, I. H. (1942). The administration of the Sultanate of Delhi. Pakistan Branch, Oxford University Press.
- Palabıyık, M. H. (1996). Gazneli Devleti saray teşkilatı [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum].
- Serin, M. (2012). Tevki. TDV İslâm Ansiklopedisi, (41), 36-37. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Sirhindî, Y. b. A. b. A. (1977). Târih-i Mübârekşâhî (K. K. Basu, İng. çev.). Karachi.
- Sümer, F. (2012). Tuğrul Bey. TDV İslâm Ansiklopedisi, (41), 344. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Stephen, C. (1876). The archaeology and monumental remains of Delhi. Civil and Military Gazette and Station Press.
- Sevim, A. & Merçil, E. (1995). Selçuklu Devletleri tarihi: Siyaset, teşkilât ve kültür. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şeker, M. (1998). Hil'at. TDV İslâm Ansiklopedisi, (18), 22. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Şimşir, B. (1991). Ankara'nın başkent oluşu. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 189-190.
- Taneri, A. (1993). Çetr. TDV İslâm Ansiklopedisi, (8), 293-294. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Tekin, O. (2009). Sikke. TDV İslâm Ansiklopedisi, (37), 279. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Thomas, E. (1981). The chronicles of the Pathan kings of Delhi. Amsterdam.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). Osmanlı Devlet teşkilatına medhal. Türk Tarih Kurumu.
- Wright, H. N. (1956). The coinage and metrology of the Sultans of Dehli: Incorporating a catalogue of the coins in the author's cabinet now in the Dehli Museum. Delhi Manager of Publications.
- Yıldız, H. D. (1989). Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi: Asya'daki Türk-İslâm devletleri. Kombassan Yayınları, (9).

Extended Abstract

The Delhi Turkish Sultanate, as one of the most important representatives of the Turkish-Islamic political tradition in the Indian subcontinent, offers a remarkable historical experience in terms of its understanding of sovereignty and the symbolic reflections of this understanding. In this political entity, sovereignty was represented not only by actual power and military dominance, but also by elements of legitimacy made visible through specific signs and symbols. The symbols of sovereignty used in the Delhi Turkish Sultanate largely constitute a continuation of the political and cultural heritage formed in previous Turkic-Islamic states such as the Karakhanids, Ghaznavids, and Great Seljuks. However, the development of the Sultanate within the multi-layered and rich cultural structure of the Indian subcontinent led these symbols to interact with local elements over time and acquire a unique character. In the Delhi Turkish Sultanate, the symbols of sovereignty functioned as tools that conveyed the sultan's authority, legitimacy, and splendor to the people and administrators through a symbolic language. These symbols ensured the visibility of both political and religious sovereignty, reinforcing the ruler's divine and legal foundations. The concept of legitimacy, which holds an important place in Islamic political thought, was also concretized in the Delhi Sultanate through symbols of sovereignty. These symbols, which determined the Sultan's position within the Islamic world, were also accepted as indicators emphasizing his right to rule and his supremacy. Titles and epithets held an important place among the fundamental insignia of sovereignty in the Delhi Turkish Sultanate. Through the titles and epithets they used, the Sultans expressed both their ties to the Islamic world and their own political claims. In addition, minting coins and delivering sermons were also practiced in the Delhi Sultanate as the most fundamental indicators of legitimacy in the Islamic political tradition. Minting coins in the name of the ruler was considered a material symbol of his sovereignty, while mentioning his name in sermons was a clear expression of religious legitimacy. Symbols such as the crown, the royal umbrella, the throne, and the royal tent were among the signs that reinforced the visual and ceremonial dimensions of sovereignty. These elements emphasized the sultan's splendor and superior position while also reinforcing the sanctity of the throne in the eyes of the people. Symbols such as the nevet drum, the flag, and the palace stood out as elements symbolizing the continuity and central authority of the state. In particular, the beating of the nevet drum at specific times and the use of the flag as a symbol of sovereignty demonstrate the continuity of the Turkish state tradition in the Delhi Turkish Sultanate. Among the symbols of sovereignty seen in the Delhi Turkish Sultanate, administrative and bureaucratic elements such as tîrāj, tuğrā, tevki, and rings also hold an important place. These symbols ensured the official status of the sultan's orders and decrees, while contributing to the strengthening of the centralised structure in the functioning of the state organisation. Furthermore, elements such as the elephant, gāṣiye, and pây-i taht can be considered examples demonstrating the fusion of symbols unique to the Indian geography with the Turkish-Islamic political tradition. This situation reveals that the Delhi Turkish Sultanate was not only an element of continuity but also a product of a process of transformation and adaptation. In conclusion, the symbols of sovereignty in the Delhi Turkish Sultanate have developed in interaction with the local cultural elements of the Indian subcontinent and acquired a hybrid structure, while preserving the fundamental elements of the Turkish-Islamic political tradition. These symbols functioned as symbolic tools that reinforced the sultan's political and religious sovereignty and made the legitimacy of the throne visible. The example of the Delhi Sultanate is of great importance in showing how continuity and change can coexist in the Turkish-Islamic state tradition. In this context, the study of the symbols of sovereignty provides a fundamental key to understanding the political structure and legitimacy of the Delhi Turkish Sultanate.