



T.C.

BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

NİZÂMÜLMÜLK VE HASAN SABBÂH'TA MEŞRUIYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMİNENUR CAN

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. KEMAL GÖZ

BİLECİK, 2026

10829593

T.C.
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

NİZÂMÜLMÜLK VE HASAN SABBÂH'TA MEŞRUIYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMİNENUR CAN

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. KEMAL GÖZ

BİLECİK, 2026

10829593

BEYAN

“Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh’ta Meşruiyet Anlayışı” başlıklı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazım aşamasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehberine uygun olarak tez/dönem projemi hazırladığımı, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel etik kurallarına uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, çalışmamın herhangi bir kısmının başka bir tez/dönem projesi olarak sunulmadığını, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Eminenur Can

....../.../20...

İmza

Bölüm I. Yapay Zekâ Kullanım Durumu

- ☒ Bu tezin/projenin yazım süreçlerinde yapay zekâ tabanlı araçlardan **faydalandım**.
☐ Bu tezin/projenin yazım süreçlerinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araçtan **faydalanmadım**.

Bölüm II. Yapay Zekâ Kullanım Detayları

**Bu bölüm yalnızca yapay zekâ kullanımı beyan edilmiş ise doldurulacaktır. Aksi durumda boş bırakılmalıdır.*

Tezinizde/projenizde kullandığınız yapay zekâ araçlarını ve sürümünü listeleyiniz:

Yapay zekâ araçlarını tezin/projemin aşağıdaki aşamalarında ilgili amaçlar için kullandım. (Birden fazla seçenek işaretlenebilir):

- ☐ Cümle oluşturma
- ☐ Literatür tarama
- ☒ Çeviri
- ☒ Düzenleme/dil kontrolü
- ☐ Veri işleme ve analizi
- ☐ Veri görselleştirme
- ☐ Görüntü üretme
- ☒ Kaynakça düzenleme
- ☐ Diğer (Belirtiniz):.....

Bu çalışmada yapay zekâ kullanımı ***Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber***'e ve akademik dürüstlük ilkelerine uygun şekilde gerçekleştirilmiş olup yapay zekâ araçlarından alınan destek, etik kurallar ve kaynak gösterme esaslarına uygun biçimde belirtilmiştir. Yapay zekâ kullanımı, çalışmanın özgünlüğüne, bilimsel etik kurallarına ve ilgili mevzuata aykırı olmayacak biçimde gerçekleştirilmiştir. Usulsüz yapay zekâ kullanımı (örneğin: kaynak göstermeksizin metin üretimi, otomatik içerik üretiminin özgün eser gibi sunulması, yanıltıcı kaynak gösterimi vb.) tarafımdan kesinlikle yapılmamıştır. Yapay zekâ araçlarının sağladığı bilgilerin doğruluğunu kontrol ettiğimi, yanlış veya eksik bilgi bulunması halinde tüm sorumluluğun tarafıma ait olduğunu; ayrıca çalışmamla ilgili bu beyana aykırı bir durumun herhangi bir zamanda tespit edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek akademik ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi beyan ederim.

Eminenur Can

.../.../20...

İmza

ÖN SÖZ

İslam siyaset felsefesi, teorik ile pratiğin çatışmasını inceleyen çok yönlü bir ilim dalıdır. Bu çalışma, söz konusu çatışmanın en dikkat çekici örneklerinden Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ı meşruiyet kavramı çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış olan bu iki tarihi figür, birbirinden oldukça farklı yollar izlemiştir. Nizâmülmülk mevcut düzeni korumaya ve sürdürmeye çalışırken, Hasan Sabbâh bu düzeni dönüştürmeyi hatta yer yer yıkmayı hedeflemiştir. Bununla birlikte her iki ismin de meşruiyet kazanmak için birtakım stratejiler üretmiş olması çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Tezin hazırlanma sürecinde, özellikle Hasan Sabbâh'a dair birincil kaynakların sınırlı oluşu çalışma açısından güçlük teşkil etmiştir. Mevcut bilgilerin büyük ölçüde muhalif kaynaklara dayanması bu çalışmayı bir tarih yazımı sorgulamasına da dönüştürmüştür. Tarihin çoğu zaman taraflı yazıldığı gerçeği her iki ismin daha dengeli ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Aynı şekilde Hasan Sabbâh'ı tanıtmak adına telif edilen eserlerin de abartıya kaçtığı ve yazım dilinin övgü veya savunmaya evrildiği, karşıt düşüncede olanlardan bahsedilirken sadece olumsuz yönlerin zikredildiği dikkat çekmiştir.

Bu süreçte kıymetli danışmanım Prof. Dr. Kemal Göz hocama gösterdiği ilgi, rehberliği ve bizlerle paylaştığı değerli katkılar için içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca akademik yolculuğum boyunca maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen aileme, özellikle her zaman yanımda olan anneme ve babama da teşekkürü bir borç bilirim. Onların desteği olmadan bu çalışmayı tamamlamak mümkün olmazdı.

Bu tezin, İslam felsefesi alanına mütevazı da olsa bir katkı sunmasını temenni ediyorum.

ÖZET

Bu çalışma, İslam siyaset felsefesinin en temel meselelerinden biri olan teorik ile pratiğin çatışmasını, 11. yüzyıl Selçuklu dönemine yön veren iki tarihi şahsiyet olan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın meşruiyet anlayışları üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Aynı dönem ve coğrafyada yaşamış olan bu iki figürden Nizâmülmülk, adalet ve liyakat temelli Sünnî devlet düzenini korumayı; Hasan Sabbâh ise İsmâilî düşünce ekseninde bu yapıyı dönüştürüp yıkmayı hedeflemiştir. Çalışmanın temel hareket noktasını, taban tabana zıt siyaset anlayışlarına sahip bu iki ismin iktidar ve otorite inşa ederken geliştirdikleri meşruiyet stratejileri oluşturmaktadır.

Araştırmada metodolojik olarak batılı düşünürlerin yorumlarına yer verilmemiş, felsefî zemin tamamen İslam siyaset düşüncesindeki meşruiyet tanımları ve unsurları çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Nizâmülmülk'ün yönetim vizyonu için Siyâsetnâme temel kaynak kabul edilirken; Hasan Sabbâh'a dair birincil kaynakların sınırlılığı nedeniyle Cüveynî ve Gazzâlî gibi muhalif Sünnî müelliflerin eserlerine başvurulmuştur. Bu durum, çalışmanın aynı zamanda taraflı ve abartılı anlatılardan arınmış eleştirel bir tarih yazımı sorgulamasına dönüştürülmesini gerekli kılmıştır.

Karşılaştırmalı analiz yöntemiyle yürütülen çalışma sonucunda; her iki ismin yetiştirilme şekilleri, kademe kademe yükselişleri ve yürüttükleri ilmi/askeri mücadeleler bakımından derin paralellikler taşıdığı tespit edilmiştir. İki liderin meşruiyet üretirken başvurdukları mantık özünde benzerdir; ancak Nizâmülmülk bir devlet görevlisi olarak meşruiyeti legal kurallar dairesinde ararken, Hasan Sabbâh hesap vereceği bir otorite olmamasının verdiği rahatlıkla ta'lim öğretisi, manipülasyon ve şiddet gibi illegal yöntemleri fütursuzca kullanmıştır. Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli bulgu ise, Hasan Sabbâh'ın asıl rakip olarak Sultan Melikşah'ı değil, devletin arka plandaki gerçek yöneticisi olarak gördüğü vezir Nizâmülmülk'ü seçmiş olmasıdır. Bu yönüyle tezin, literatürde iki ismin meşruiyet algısını felsefî düzeyde karşılaştıran ilk kapsamlı çalışma olarak mevcut boşluğu doldurması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Siyaset Felsefesi, Meşruiyet, Nizâmülmülk, Hasan Sabbâh, Selçuklu Devleti, Bâtınîlik.

ABSTRACT

This study aims to examine the conflict between theory and practice, one of the most fundamental issues of Islamic political philosophy, through the conceptions of legitimacy held by Nizam al-Mulk and Hassan-i Sabbah, two historical figures who shaped 11th-century Seljuk politics. Living in the same period and geography, Nizam al-Mulk aimed to preserve the Sunni state order based on justice and merit, while Hassan-i Sabbah aimed to transform and overthrow this structure along the axis of Ismaili thought. The core starting point of this study is the legitimacy strategies developed by these two names, who possessed diametrically opposed understandings of politics, while constructing power and authority.

Methodologically, the interpretations of Western thinkers are not included in the research; instead, the philosophical ground is strictly limited within the framework of the definitions of legitimacy and its elements in Islamic political thought. While *Siyasatnama* is accepted as the primary source for Nizam al-Mulk's vision of governance, due to the limitation of primary sources regarding Hassan-i Sabbah, the works of opponent Sunni authors such as Juvayni and Al-Ghazali have been consulted. This situation has necessitated the transformation of the study simultaneously into a critical inquiry of historiography, stripped of biased and exaggerated narratives.

As a result of the study conducted with a comparative analysis method, it has been determined that both figures share deep parallelisms in terms of their upbringing, step-by-step rise, and the scholarly/military struggles they waged. The logic employed by both leaders while producing legitimacy is inherently similar; however, while Nizam al-Mulk, as a state official, sought legitimacy within the sphere of legal rules, Hassan-i Sabbah fearlessly utilized illegal methods such as the doctrine of *ta'lim*, manipulation, and violence, owing to the comfort of having no authority to report to. Another important finding revealed by the study is that Hassan-i Sabbah chose the vizier Nizam al-Mulk, whom he viewed as the real ruler behind the scenes, as his main rival rather than Sultan Malik-Shah. In this respect, the thesis aims to fill the existing gap in the literature as the first comprehensive study that compares the perception of legitimacy of the two figures at a philosophical level.

Keywords: Islamic Political Philosophy, Legitimacy, Nizam al-Mulk, Hassan-i Sabbah, Seljuk Empire, Batinism.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ	vi
1. GİRİŞ.....	1
2. İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUIYET	3
2.1. İslam Düşünürlerinin Meşruiyet Tanımları... ..	4
2.1.1. Fârâbî.....	5
2.1.2. Mâverdî.....	7
2.1.3. Gazzâlî	9
2.2. Meşruiyet Unsurları... ..	12
2.2.1. Şeriata uygunluk.....	13
2.2.2. Adalet.....	14
2.2.3. Şûrâ	17
2.2.4. Biât	18
2.2.5. Liyakat.....	20
3. NİZAMÜLMÜLK ve HASAN SABBÂH'TA MEŞRUIYET ANLAYIŞI... ..	23
3.1. NİZAMÜLMÜLK.....	23
3.1.1. Hayatı.....	23
3.1.2. Selçuklu siyasetine etkisi	25
3.1.3. Siyasetnâme	27
3.1.4. Nizâmülmülk'te meşruiyetin kurucu ilkeleri	29
3.1.4.1. İlahi onay ve dini meşruiyet.....	29
3.1.4.2. Adalet, liyakat ve denetim.....	30
3.1.4.3. Türkmenlerin devlete kazandırılması	32
3.1.4.4. Bâtınî hareketle mücadele.....	33

3.2. HASAN SABBÂH.....	35
3.2.1. Hayatı.....	35
3.2.2. Nizari-İsmaililer ve daî propogandası.....	38
3.2.3. Bâtınî iktidarın merkezi alamut.....	39
3.2.4. Hasan sabbâh'ta meşruiyetin temelleri.....	42
3.2.4.1. Tâlim öğretisi ve dini otorite.....	42
3.2.4.2. Otorite inşasında şiddet.....	43
3.2.4.3. Muhalif tabanın örgütlenmesi	45
4. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ	47
5. SONUÇ	53
KAYNAKÇA.....	57

KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ

A.g.e. : Adı Geçen Eser

A.g.t. : Adı Geçen Tez

A.g.m. : Adı Geçen Makale

b. : Bin

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

c.c. : Celle Celaluhu

Çev. : Çeviren

ed. : Editör

h. : Hicri

H.z. : Hazreti

m. : Miladi

r.a. : Radiyallahu Anh

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallallâhu Aleyhi Vesellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : ve benzeri

yy. : Yüzyıl

1. GİRİŞ

İnsan fitraten¹ toplumsal bir varlıktır ve varlığının devamlılığını sürdürebilmek için düzenli bir toplumsal yapıya ihtiyaç duyar. Bu birlikteliğin huzur içerisinde devam edebilmesi için birtakım kuralların mevcudiyeti zorunlu hale gelir. Diğer yandan insan, özgürlüğüne de en az toplumsallığı kadar bağlıdır.² Ancak özgürlüğün bireyler tarafından farklı şekillerde yorumlanması ve bu yorumların sınırsız bırakılması durumunda kamu düzenini sarsacak çatışmalar cereyan etmektedir.

Siyaset ise hem toplumsal düzeni inşa eden, hem de bireyin özgürlüğüne sınır getiren bir sistemdir.³ İnsan ve toplum arasındaki bu karşılıklı ilişki düşünüldüğünde insanın varlığı toplumu, toplumun varlığı ise devleti gerekli hatta mecburi kılmaktadır. Dolayısıyla devletin yokluğu, toplumsal birliğin ve güvenli bir yaşamın imkansızlığına işaret etmektedir.

İnsanlık tarihinden bu yana devletlerin varlığını sürdürmesi yalnızca fiili güce bağlı kalmayıp, büyük oranda iktidarların toplum tarafından benimsenmesiyle mümkün olmuştur. Geçmiş ve güncel siyasal örnekler incelendiğinde toplumsal desteğini kaybeden yönetimler, zaman içerisinde etkisini yitirme eğilimindedir. Buna karşılık toplum tarafından kabul edilip desteklenen iktidarların nispeten daha uzun süre ayakta kaldığı görülür.⁴ Ancak bir yönetimin sadece iktidarda bulunuyor olması varlığının tanınması için yeterli gelmemektedir. Ayriyeten toplumun gözünde geçerli, haklı ve kabul edilebilir bir konuma sahip olmak zorundadır. Bu noktada karşımıza çıkan meşruiyet, siyasal düzenin istikrarı açısından ihtiyaç duyulan bir kavramdır. Meşruiyet, devlet otoritesinin toplum tarafından tanınmasını sağlayarak istikrarı temin etmektedir. Meşruiyetin bu belirleyiciliği, kavramı soyut bir siyaset teorisi olmaktan çıkarıp gerçek kişiler üzerinden incelemeyi gerekli kılmaktadır. “Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh’ta Meşruiyet Anlayışı” adlı bu çalışma, söz konusu zorunluluktan hareketle meşruiyet kavramını Selçuklu döneminin iki farklı otoritesi olan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh üzerinden okumaktadır.

Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh; her ikisi de aynı dönemde, aynı coğrafyada yaşamış olmalarına rağmen birbirinden köklü biçimde ayrılan siyaset anlayışları geliştirmiştir. Bu

¹ Fârâbî, (2024). *İdeal Devlet*. (14. Baskı). (Çev. A. Arslan). Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul. 97.

² Urhan V. (2016). Siyaset felsefesinde adalet, eşitlik, özgürlük, kaygı. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (26), 111-117.

³ Çetin, H. (2024). *Siyaset Bilimi*. Episteme Yayınları, Ankara. 19-20.

⁴ Gökçe, G. (2006). Devlet sınıflandırmaları ve zayıf devletlerin karakteristik özellikleri. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 6(11), 346-347.

ayrımın nedenleri ve sonuçları, çalışmanın temel sorusunu oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, İslam siyaset düşüncesinde meşruiyetin spesifik bir kalıba sığmadığını karşılaştırmalı analiz yöntemiyle tespit etmektir. Yöntem olarak karşılaştırmalı analiz metodu uygulanacaktır.

Çalışmanın İslam siyaset felsefesi bağlamında ilerlemesi için meşruiyetin batılı düşünürlerce yorumu ele alınmayacaktır. Bunun yerine yalnızca İslam siyaset felsefesinde meşruiyetin genel çerçevesi ortaya konulacak, ardından bu çerçeve iki isim üzerinden somutlaştırılacaktır. Kaynaklar açısından Nizâmülmülk için temel kaynak olarak Siyâsetnâme esas alınacaktır. Ancak Sabbâh için yeterli birincil kaynak bulunmamasından ötürü Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerine başvurulacaktır. Yine de bu kaynakların Sünnî perspektiften kaleme alındığı göz ardı edilmeyecektir.

Literatür incelendiğinde Nizâmülmülk'ün genellikle devlet teşkilatı ve yönetim anlayışıyla ön plana çıktığı, Sabbâh'ın ise çoğunlukla tarihsel veya ideolojik bir bakış açısıyla değerlendirildiği fark edilmektedir. İki ismin meşruiyet anlayışlarının felsefi düzlemde karşılaştırıldığı kapsamlı bir çalışma ise henüz mevcut değildir. Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

2. İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE MEŞRUIYET

İslam siyaset düşüncesi, tarih boyunca farklı anlayış ve yorumların bir araya gelerek oluşturduğu özgün bir ilim dalıdır. Siyasal otoritenin kaynağı, devletlerin meşruiyet dayanakları, adil yöneticide bulunması gereken nitelikler, hilâfet-imâmet ayrımı ve yöneten-yönetilen ilişkisi gibi temel felsefî sorunlara cevap arayan bu alanın literatürde henüz yeterince doygunluk kazandığı söylenemez.⁵ Buna rağmen son dönem kaleme alınan çalışmalarda İslam felsefesi ve siyasetine yönelik ilginin giderek arttığı da bir gerçektir.⁶ Bu ilgi artışında değişen dünya düzeni, çağımızın toplumsal ihtiyaçları, devlet yöneticilerinin kanunlara aykırı hareketlerinin artması ve son olarak günümüzde artış gösteren din-siyaset ilişkisine yönelik güncel tartışmalar belirleyicidir.

İslam siyasetinin alt başlıklarından biri olan meşruiyetin tanımını tek bir kalıba sığdırmak kelimenin manasına zarar vereceğinden konuya geniş bir açıdan bakılmalıdır. Bu durum meşruiyetin zamana, mekana ve toplumlara göre değişkenlik gösteren bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Eski çağlardan bu yana meşruiyet kavramı dönemin koşullarına, halkların beklentilerine veya değerlerine göre farklı yaklaşımlar çerçevesinde yorumlanmıştır.⁷ Lakin zaman içerisinde ne kadar dönüşmüş, evrimleşmiş hatta biçim değiştirmiş de olsa kelimenin özü hep aynıdır. Hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, dönemin şartları veya halkların gelenekleri değişse bile, tartışmaların özünde büyük oranda şu üç kavramın yer aldığı görülür: güç, rıza ve otorite. Otorite sahibi olan ve bu otoriteyi kullanmaya yetkin görülen bir yöneticiye, herhangi bir itici güç uygulamasına gerek kalmadan halkın gönüllü olarak itaat etmesi, o yöneticinin meşruiyetinin göstergelerinden biridir.⁸

Meşruiyet, dönemsel koşullar veya toplumun arzularına göre belirlenip sabit kalan bir olgu da değildir. Aksine dönemin siyasal düşünürlerinin öznel yaklaşımları aracılığıyla kendini devamlı yenileyen, canlı ve dinamik bir yapıdadır. Bu nedenle meşruiyetin özünü anlama yolunda kavrama yön veren tartışmaların tarihsel arka planı iyi okunmalıdır. Zira her düşünür

⁵ İslam siyaset düşüncesine dair geniş bir miras bulunsa da, bu alanın modern siyaset biliminin analiz yöntemleriyle yeterince incelendiğini söylemek zordur. Literatürdeki çalışmaların büyük çoğunluğu, düşünürlerin görüşlerini sadece tarihsel birer veri olarak aktarmakla yetinmiş lakin bu fikirlerin günümüz siyaset teorileriyle olan bağına kurmakta zayıf kalmıştır. Dolayısıyla meseleyi sadece geçmişin bir anlatısı olmaktan çıkarıp, “meşruiyet” gibi temel kavramlar üzerinden kuramsal bir çerçeveye oturtan çalışmaların eksikliği halen hissedilmektedir.

⁶ Anay, H. (1998). İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye’de Yapılan Tezler. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (4), 73-170.

⁷ Ok, A.Ş., (2017). *Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı*. (Doktora Tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi. Muğla. 1-11.

⁸ Bal, H. (2014). Siyaset Teorisinde ‘Otorite’ Kavramı. *Journal Of Turkish Studies*, 9(3), 247-255.

yaşadığı çağın siyasal krizlerine, yönetiliş biçimlerine ve ideal toplum tasarılarına bağlı olarak meşruiyete farklı bir mana yüklemiştir. Kısacası kavram, tek bir tanıma sığdırılamayacak kadar geniş bir altyapıya sahiptir.

Çalışmamızın bir sonraki faslında, konunun özünün anlaşılmasına kolaylık sağlaması adına İslam filozoflarından bir kısmının meşruiyet tanımları verilecektir. Bu aşamada bilhassa siyaset felsefesine önemli katkılarda bulunan filozoflar seçilmiş olup, çalışmanın asıl konusundan uzaklaşmamak adına bu liste sınırlı tutulmuştur. Ardından meşruiyetin unsurlarına yer verilecektir.

2.1. İslam Siyaset Düşünürlerinde Meşruiyet

Siyaset, bir çeşit yönetme sanatıdır.⁹ Ancak bu söylem siyaset hakkında yapılan en genel tanımlamadır ve siyaset olgusunu yeterince açık betimlememektedir. Toplumu, gündelik hayatı, edebiyatı, felsefeyi hatta sanatı bile etkileyen bu kavram insanların zihninde beliren soyut düşüncelerin hayata yansımasıdır. Gerçek nedir, onu kim belirler, ceza verme yetkisi kimdedir, güçlü olan mı yönetmelidir yoksa adil olan mı vb. daha birçok sorunun cevabı siyaset ile bulunmaktadır.

Meşruiyet ise bir devletin varlığının halk nezdinde haklı, geçerli ve meşru sayılmasıdır. İktidarların hâkimiyetini sürekli hale getirebilmesi için ihtiyacı olan her türlü unsur meşruiyet kapsamına girmektedir. Arapça’da “açıklamak, kural koymak” anlamlarına gelen şer’ kökünden türeyen bu sözcük, bulunduğu ortama göre ihtivasını değiştirir.¹⁰ Öyle ki farklı dönemde yaşayan İslam düşünürlerinin yanı sıra aynı çağda hatta toplumda yaşayan isimler bile meşruiyet tanımını kendince yorumlamayı tercih etmiştir. Bu anlamda İslam dini, olası anlam karmaşasının önüne geçmek için ilahi kaynaklar ile insanlara yol gösterir.

Bir toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği, İslam siyaset felsefesi açısından üstünde en fazla yorum yapılan alanlardan biri olmuştur. Başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ, İbn Rüşd, Mâverdî, Gazzâlî ve İbn Haldun gibi filozoflar bu konu üzerinde önemle durmuştur. Bahsi geçen bütün yorumları zikretmek araştırmanın asıl amacına uygun olmayacağından bu bölümünde, kendi dönemlerine damga vuran ve diğerlerine nazaran farklı düşünen filozofların meşruiyet anlayışları ile siyasi düşünceleri bütüncül bir yaklaşımla aktarılacaktır.

⁹ Aygen, M. (2019). Din, devlet ve siyaset ilişkisi üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(18), 519.

¹⁰ Aybakan, B., & Dönmez, İ. K., “Meşrû”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesru> (21.02.2026).

2.1.1. Fârâbî

İslam siyaset düşünürleri arasında ilk akla gelen isimlerin başında Muallim-i Sâî mahlaslı Fârâbî gelir. Filozofun meşruiyet tanımını, ideal devlet tasavvurunu sunduğu ve adil yöneticinin özelliklerini detaylıca incelediği meşhur eseri “*El-Medînetü'l-Fâzıla*¹¹”da okumak mümkündür. Lakin Fârâbî'nin siyasetini, yaşadığı dönem ve coğrafyadan bağımsız değerlendirmek eksik bir yaklaşım olacaktır. İslam felsefesinin altın çağını geçirdiği sırada Abbâsî Devleti, bürokratlar ve askeri unsurlar arasında paylaşılan bir krizden geçmekteydi.¹² Hilafet makamı siyasal nüfuzunu yitirerek sembolik bir hale bürünmüştü.¹³ Dönemin ünlü bilginlerinden Fârâbî ise Medînetü'l-Fâzıla üzerinden erdemli bir yönetici modeli inşa ederek dönemin güç odaklı siyasetine kökten bir eleştiri getirmiştir. Onun meşruiyet anlayışı kaba kuvveti reddederek adaleti, bilgeliği ve toplumsal saadeti temel almaktadır. Bu durumda Fârâbî'nin teorisi felsefî bir çalışma olmasından da öte, yaşadığı toprakların bozulmalarına karşılık düzeni yeniden tesis etme arayışdır.

Onun meşruiyet anlayışı genel itibariyle dört büyük erdemden biri olan adalet ve halkın mutluluğu üzerine kuruludur. Ona göre adalet ve mutluluk birbirine gizli bir ip ile bağlıdır. Çünkü bir ülkede adalet sağlanmazsa insanların refah seviyesi hızla düşecek ve bu konforsuzluk yöneticiye duyulan nefret olarak gün yüzüne çıkacaktır. Bu sebepten, ideal devletin yöneticisi ilk önce adil olmalıdır ki halkın mutluluğu da buna paralel olarak artacaktır.

O, Medînetü'l-Fâzıla'da adalet hakkında şöyle der: “*Tabiata uygun olan ise adalettir. O halde adalet, zorla elde edilen hâkimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun, insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir (kahr).*”¹⁴ Fârâbî'nin bu sözlerinden adaletin şiddet yoluyla ele geçirilmesi yorumu çıkarılmamalıdır. Zira düşünürün bu satırlarda kast ettiği, halkın huzurunu korumak adına kötülük ve ahlâksızlıkla savaşmaktır. Halkı için zalimlerle savaşacak olan erdemli bir siyasetçide ise bulunması gereken birtakım özellikler vardır ve filozof bu özellikleri on iki maddede özetlemiştir:

¹¹ Fârâbî, a.g.e. 107-108.

¹² Vural, M. (2019). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (4. Baskı). Elis Yayınları, Ankara. 109.

¹³ Yıldırım, Z. (2023). Farabî'nin siyaset düşüncesindeki siyaset-mutluluk-yönetici kavramlarının incelenmesi. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 24-26.

¹⁴ a.g.e. 137.

Fârâbî'ye göre yöneticinin bedensel bakımdan sağlıklı olması, görevlerini aksatmadan yerine getirebilmesi açısından zorunludur. Bu yeterlilik, yöneticinin fiilî varlığının sürekliliğini sağlayarak siyasal otoritenin istikrarına ve dolayısıyla meşruiyetine katkıda bulunur.¹⁵

Yönetici, kendisine sunulan bilgileri doğru biçimde kavrayabilecek bir zihinsel yetkinliğe sahip olmalıdır. Siyasal kararların istikrarı ancak olayların ve taleplerin doğru anlaşılmasıyla mümkündür ve bu kıstas adaletin tesisinde belirleyici rol oynar.¹⁶

Fârâbî; yöneticinin geçmiş tecrübeleri, gözlemleri ve bilgileri muhafaza edebilmesini önemli görmüştür. Zira güçlü bir hafıza siyasal kararların süreklilik ve tutarlılık içinde alınmasını sağlar ve akabinde toplumsal güvenin oluşmasını imkân sunar.¹⁷

Yöneticinin hızlı kavrayan, dikkatli ve çözüm üretebilen bir zihinsel yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu nitelik, karşılaşılan sorunlara adil ve zamanında müdahale edebilmenin temel şartlarından biri olarak görülür.¹⁸

Fârâbî, yöneticinin düşüncelerini açık ve ikna edici bir şekilde ifade edebilmesini siyasal otoritenin kabul görmesi açısından önemli sayar. Çünkü hitabet gücü ne kadar etkili ve kuvvetliyse yönetilenlerle kurulan ilişki de bir o kadar sağlam olacaktır.¹⁹

Bilgiye karşı sevgi duymak ve öğrenme isteği, yöneticinin hem kendisini hem de toplumu geliştirmesini mümkün kılar. Bu yönüyle bilgi, Fârâbî'de mutluluğa giden yolun vazgeçilmez bir ilkesi olarak karşımıza çıkar.²⁰

Yöneticinin nefsanî arzu ve isteklerine hakim olması, adaletin kişisel çıkarlar doğrultusunda zedelenmesini engelleyecektir. Fârâbî'ye göre nefesine teslim olmayan yönetici, kamu yararını önceleyerek meşru bir siyasal otorite inşa eder.²¹

Doğruyu sevme ve yalandan kaçınma, yöneticinin ahlâkî bütünlüğünü koruyan temel ilkeler arasındadır. Bu özellik, yönetilenlerin yönetime duyduğu güveni güçlendirerek meşruiyetin temelini pekiştirir.²²

¹⁵ a.g.e. 107.

¹⁶ a.g.e. 107.

¹⁷ a.g.e. 107.

¹⁸ a.g.e. 107.

¹⁹ a.g.e. 107.

²⁰ a.g.e. 107.

²¹ a.g.e. 108.

²² a.g.e. 108.

Fârâbî, yöneticinin maddî çıkarlar karşısında ölçülü davranmasını gerekli görmüştür. Zira mal ve mülke aşırı yönelimin engellenmesi, siyasal iktidarın adalet ilkesinden sapmasını önlemektedir.²³

Yöneticinin adaleti bir erdem olarak benimsemesi ve zulümden uzak durması, Fârâbî'nin siyaset anlayışında ayrı bir yer tutar. Adalet bu bağlamda, siyasal meşruiyetin temel dayanaklarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.²⁴

Yöneticinin aşırılıklardan uzak, dengeli bir karaktere sahip olması, adaletin keyfi uygulamalara dönüşmesinin önüne geçer. Bu sayede yönetilenlerin mutluluğu ve siyasal düzenin sürekliliği güvence altına alınır.²⁵

Kararsızlıktan uzak, iradeli bir yönetici profili, siyasal düzenin korunması açısından zorunlu görülmektedir.²⁶ Fârâbî'ye göre güçlü irade, toplumun mutluluğunu hedefleyen siyasal düzenin kararlılıkla sürdürülmesini sağlar.²⁷

2.1.2. Mâverdî

Mâverdî, İslam siyaset düşüncesinde meşruiyet meselesine fikhî bir çerçevede yaklaşmış ve dönemin siyasî koşullarına fayda sağlayacak şekilde yol almıştır. Abbasi halifesi ve Büveyhî emirleri arasında elçilik hizmetinde bulunan filozof, bu yıllarda önemli isimlerle yakın temasta bulunmuştur. Dolayısıyla siyasilerle olan ilişkileri kuvvetlenmiştir. Halife Mütevekkil sonrası dönemde ise Abbasi halifeleri güçlerini büyük ölçüde kaybetmiş, yönetimdeki asıl kontrol komutanların ve devlet bürokratlarının eline geçmiştir. Merkezi otoritede yaşanan bu parçalanma, devletin hem kendi içinde hem de dış dünyada güç kaybetmesine yol açan temel etken olmuştur.²⁸

Buna karşılık dinî ve sembolik otoritenin muhafaza edilmeye çalışıldığı bu ortamda Mâverdî, hilafeti tamamen idealize eden ya da bütünüyle işlevsizleştiren yaklaşımlardan bilinçli şekilde uzak durmuştur. Ona göre hilafet, ne “Zıllullah²⁹” anlayışıyla kutsallaştırılmalı ne de

²³ a.g.e. 108.

²⁴ a.g.e. 108.

²⁵ a.g.e. 108.

²⁶ a.g.e. 108.

²⁷ Göz, K. (Ed), Yalçın M. F., (Ed). (2024). *İlahiyat Alanında Siyaset ve Ahlâk*. Eskiyei Yayınları, Ankara. 17.

²⁸ Bozkurt, N. (2021). *Abbâsîler*. (8. Baskı). İsam Yayınları, Ankara. 103.

²⁹ Zıllullah yani “Allah (c.c.)’ın yeryüzündeki gölgesi” ifadesi ilk defa Emeviler döneminde kullanılmaya başlanmış ve hilafet döneminden saltanata geçiş hususunda keskin bir dönüm noktası haline gelmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bile ne Hz. Ebu Bekir (r.a.) ne de diğer sahabeler kendilerine Allah (c.c.)’ın halifesi anlamına gelen

Şîa'daki masum imam inanisında olduğu gibi sorgulanmaz bir mite dönüştürülmelidir. Bu fikrini destekler nitelikte imamı Allah'ın değil Hz. Peygamber'in halifesi olarak tanımlamış ve otoriteyi din odaklı anlayıştan ayırıştırıp sosyolojik bir nedene dayandırmıştır. Hilafetin icmâ ile vâcib olduğunu savunması da bu bağlamda, hem Hâricîlerin imama ihtiyaç duymadığı yönündeki görüşlere hem de Şîa'nın nas merkezli imamet anlayışına karşı geliştirilen bir savunmadır.³⁰

Mâverdî'nin siyaset anlayışında hilâfet makamı ihtiyaç değil zorunluluktur.³¹ Onun gözünde halife, adaletin inşası ve kamusal işlerin idaresi adına temel dayanaktır.³² Halifenin meşruiyeti, ümmeti temsilen hareket eden ehlü'l-hal ve'l-akdin seçimi ve adayın bu görevi kabul etmesiyle doğmaktadır. Bu yönüyle hilafet tek taraflı bir hüküm yerine karşılıklı yükümlülükler içeren bir akit olarak kurgulanmıştır. Tam da bu noktada Mâverdî, toplumu oluşturan bireylerin yönetimine talip olacak devlet başkanı ve onun yardımcılarının sahip olması gereken temel özellikler üzerinde oldukça etkili bir şekilde durmaktadır.³³ Filozof, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserinde halife adayında bulunması gereken vasıfları şu şekilde sıralamıştır:

Adayın, karakter yapısı itibarıyla her türlü şüphe ve noksanlıktan uzak, tam bir adalet vasfına sahip olması temel bir gerekliliktir.³⁴ Zira adalet, yöneticinin hem dini hem de siyasi otoritesinin güvenilirliğini ve akabinde halkın itaatini meydana getirmektedir.

Hilafet makamının getirdiği tüm görev ve sorumluluklar dâhilinde karşılaşılan meselelere dini ve hukuki çözümler üretebilecek, bizzat içtihat yapabilecek düzeyde kapsamlı bir ilmi birikime sahip bulunmalıdır.³⁵

İdarecinin çevresini ve olayları algılayabilmesi için işitme, görme ve konuşma gibi hayati uzuvlarının herhangi bir engel olmaksızın işlevsel durumda olması şarttır.³⁶ Bu duyuyu

“Halifetullah” lafzını yakıştırmamış, mütevazı bir tavır ile yalnızca Hz. Muhammed (s.a.v.)'in halifesi olduklarının altını çizmişlerdir.

³⁰ Kallek, C. “Mâverdî”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi> (10.02.2026).

³¹ Kayhan, O. (2025). Ebu'l-hasan el-mâverdî'nin hilafet kuramında devlet ve halife. *New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches*, 10(29), 87.

³² Çakır, K. (2009). *Mâverdî'nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu*. (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi. Kocaeli. 60-61.

³³ Göz, K. (2021). Mâverdî'de siyaset felsefesi: ahkâmü's-sultaniyye örneği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8(1), 108-121.

³⁴ Ebu'l-Hasan Habib El-Mâverdî. (2020). *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*. (Çev: A. Şafak). Bedir Yayınevi, İstanbul. 31.

³⁵ a.g.e. 31-32.

³⁶ a.g.e. 32.

organlarındaki herhangi bir noksanlık, yöneticinin toplumla ve devlet erkânıyla kurması gereken iletişimi zedeleyeceğinden fiili otoritesini de zayıflatır.

Hareket kabiliyetini kısıtlayan, hızlı karar alıp uygulamaya geçmeyi zorlaştıran her türlü fiziksel sakatlıktan uzak olmalıdır.³⁷ Bunun yanı sıra kamu işlerini layıkıyla yürütebilmek için gerekli olan keskin bir fikrî yapıya ve yönetim bilgisine sahip olması gerekir. Mâverîdî bu şartla, yöneticilik işlevinin hem bedensel bir etkinlik, hem de entelektüel bir yetkinlik gerektirdiğini vurgulamaktadır.

Ümmeti ve toplumu dış tehlikelere karşı koruyabilmek, düşmanla yapılacak mücadelelerde etkin rol üstlenebilmek adına gereken fiziksel güce, kuvvete ve sarsılmaz bir cesarete haiz olmalıdır.³⁸ Siyasi otoritenin yalnızca hukuki bir statüden ibaret olmadığını bilmelidir. Gerektiğinde bizzat sahaya inebilecek bir liderlik kapasitesini de kapsadığını ortaya koyan bu şart, hilafeti sembolik bir makamdan çıkarıp gerçek bir sorumluluk olarak konumlandırmaktadır.

Mâverîdî'ye göre siyasi otoritenin sürekliliği için ilgili Hadis-i Şerif'lere³⁹ dayanan ve İslam tarihindeki genel uzlaş (icmâ) ile desteklenen Kureyş soyundan gelme vasfını taşımak zorunludur. Bu şart siyasi bir tercihten ziyade nassla ve tarihi teamülle pekişmiş bir meşruiyet ölçütü olarak işlev görür. Düşünür, halifenin seçiminde Kureyş'e mensubiyeti şart koşarak Fâtımîler gibi Şîî rakip iktidarlara karşı Abbâsî hilâfetini korumayı amaçlamıştır. Bir Şafîi fakihî olan Mâverîdî, halk tarafından benimsenen ve kadî olmasından da kaynaklı sözüne itimat edilen bir zattı. Kısacası toplum üzerinde dinî bir otoriteye sahipti. Dolayısıyla onun halife seçilebilmek için öne sürmüş olduğu Kureyş soyundan gelme şartı, insanlar tarafından ciddiye alınacak ve meşruiyetin önemli unsurlarından biri olan halkın rızası, karışık görüş nezdinde devre dışı kalacaktı. Görüldüğü üzere Mâverîdî'nin nihai amacı her ne kadar dini diğer unsurlardan üstün tutmak olsa da, zaman zaman siyaseti bir araç haline getirdiği de düşünülmektedir.

2.1.3. Gazzâlî

Gerek felsefeye yönelik eleştirileriyle gerek Batınî hareketle mücadele edişleriyle dönemine damga vuran Gazzâlî, İslam siyasetine özellikle de Türk-İslam siyasetine önemli oranda yön vermiştir. Düşünürün yaşadığı zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda din ile

³⁷ a.g.e. 32.

³⁸ a.g.e. 32.

³⁹ Bkz. Müsned-i Ahmed 3/129, 183, 4/421.

siyasetin ayrışmaya başladığı dikkat çeker.⁴⁰ Abbasi halifesinin dini otorite, Selçuklu sultanının ise siyasi otorite olarak kabul gördüğü bir ortamda Gazzâlî bu ikiliğe ihtiyaç duymamıştır. Aksine siyaset ile dini ayrılmaz bir bütün olarak gördüğünü vurgulamak adına “ikiz kardeş” benzetmesi yapmıştır.⁴¹ Zira ona göre din, toplumun temelidir.

Siyasal otorite konumundaki devlet ise toplumu korumak için dini de korumakla yükümlüdür. Bu bakımdan İslam, insanlar için muhafaza edilmesi gereken bir hazine gibidir. Dinin ahlâkî tarafı insan ilişkilerini hatta psikolojisini etkilerken, idari tarafı ise halkların huzur ve istikrarını gözetmektedir. Bundan dolayı İslam olmadan huzur var olmayacak, devlet olmadan da İslam korunamayacaktır. Gazzâlî’nin ikiz kardeş benzetmesi bu kusursuz dengenin en yaratıcı örneklerinden biridir.

Devlet ile dini eş gören ve nizama önem veren düşünür; iktidara karşı isyan girişiminde bulunan, başkaldıran, düzeni bozmaya teşebbüs eden veya devlet sınırlarını ifşa edenlere karşı sert bir tutum sergilenmesini önermiştir.⁴² Çünkü devlete yapılan herhangi bir saldırı dine de yapılmış sayılır ve böyle bir durumda taviz verildiği takdirde sultanın otoritesi zarar görebilir. Otoritenin zayıflaması ise devletin, buna bağlı olarak dinin ve en nihayetinde toplumun zarar görmesine sebep olacaktır. Gazzâlî’ye göre devletin varlığı, toplumun varlığından kaynaklanır⁴³ ve onu korumak da insanın en aslî görevidir.

Diğer yandan Gazzâlî tamamen reddetmemekle birlikte, halifenin hangi ırktan olduğu hususunda Mâverîdî kadar ilgilenmemiştir.⁴⁴ Aksine Abbasi halifelerinin dinî otoriteyi, Selçuklu sultanlarının ise askerî üstünlüğü ele geçirdiği sırada, muhtemelen Selçuklu hükümdarlarının meşruiyetine bir dayanak oluşturmak amacıyla Kureşlilik şartını geri planda bırakmıştır. Zira Selçuklular her ne kadar ordu gücüne sahip olsa da Kureş soyundan gelmedikleri için dinî otoriteyi hiçbir zaman elde edemeyeceklerdi. Ancak dönemin siyasileriyle de yakın temas halinde bulunan Gazzâlî, ibreyi tersine çevirmiş ve meşruiyeti nesebe bağlı olmaktan çıkararak kişinin yönetme becerisine indirgemıştır. Düşünür bu hamlesiyle Türklerin askeri gücünü sistemin dışına itmek yerine onları dinin yasal koruyucuları ilan etmektedir. Böylece meşruiyet

⁴⁰ Rahman, H. & Subaşı, S. (2023). İmam gazâlî’nin düşüncesinde siyaset ve devlet. *Enderun*, 7(2), 317.

⁴¹ Yalçın, M. F. & Aksu, İ. (2022). *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara. 121.

⁴² Arslan, E. (2019). *Gazali’nin Devlet ve Yönetim Anlayışının Günümüz Yönetim Süreçlerine Yansımaları*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi. Ankara. 49.

⁴³ Şekeroğlu, S. (2024). İmam Gazzâlî ve Siyaset Felsefesi. *Harran İlahiyat Dergisi*. (52). 285.

⁴⁴ Arslan, E. a.g.t. 53.

“halife kimin oğlu” sorusundan çıkıp “toplumu ve dini kim daha iyi korur” meselesine dönüşmüştür.

Gazzâlî kendisinden önceki filozofların izinden giderek, yöneticilerde bulunması gereken nitelikler ile yöneticilerin davranışlarına yönelik tavsiyeler üzerine yoğunlaşmıştır. Neden bu hususlara dikkat ettiğini irdelleyecek olursak; devlet olgusu bir bakıma hiyerarşiden ibarettir ve bu hiyerarşinin en üst tabakası başkana aittir. Devleti yöneten kişi kim olursa olsun önce elinin altında bulunan yardımcılara, sonra da halkına örnek teşkil etmelidir. Çünkü onun yapmış olduğu herhangi bir yanlış eylem domino taşı etkisi yaratarak daha büyük sorunlara yol açabilir. Tam da bu aşamada emsallerinden ayrılan Gazzâlî, devlet-din ikilisinin nasıl korunacağı meselesine daha somut bir çözüm yolu üretmiştir. Sistem kusursuz olsa bile liyakatsiz bir yöneticinin elinde işlevini yitirecektir. Düşününün bu konudaki fikriyatına *Nasihat ’ül-Mülûk*⁴⁵ adlı eserinde rastlamak mümkündür.

Gazzâlî’ye göre yöneticinin yaratılışı gereği sahip olması beklenen özellikler olsa da sonradan elde edilip geliştirilen davranışlar da mühimdir. Ona göre iyi bir yöneticide öncelikle cesaret, atılganlık ve sorumluluk alma gücü bulunmalıdır ki bu güç Selçuklu Türklerine has bir özelliktir.⁴⁶ Lakin bu savaş meydanındaki yiğitlikle sınırlı kalmayıp tehlike anında geri durmayan, halkını koruyan ve saltanatını ayakta tutabilen bir duruşu da ifade etmektedir. Böylesi bir güç ve kararlılık devlet düzeninin sarsılmasını engellerken, isyan ve kargaşanın ise büyümeden bastırılmasını sağlamaktadır.

Gazzâlî’ye göre bir yöneticide var olması beklenen ve sonradan da elde edilebilen özellikler başlıca şu şekildedir:⁴⁷

Yöneticinin zor durumlarda doğru tercihi yapabilecek bir idare kabiliyetine sahip olması beklenir. Karşısına çıkan seçenekleri tartabilmeli, birden fazla olumsuz ihtimal arasından en az zarar vereni, birden fazla faydalı yol arasında ise en yararlı olanı seçebilmelidir. Bu da pratik zekâ, denge kurma becerisi ve sonuçları önceden görebilme yeteneğiyle ilgilidir. Olayların gidişatını okuyabilen bir zihin, yönetimde en büyük yardımcıdır.

Derin düşünme ve işin sonunu hesap edebilme de önemli görülür. Yüzeysel değerlendirmeler yerine meseleleri farklı yönleriyle ele alan, ince kavrayış sahibi bir lider daha

⁴⁵ Avcı C. “*Nasihatü’l-Mülûk*”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasihatul-muluk--gazzali> (05.03.2026).

⁴⁶ Özkan, İ. (2010). *Gazali’de Siyaset Felsefesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi. İstanbul. 72.

⁴⁷ a.g.t. 72-73.

sağlıklı karar verir. Gazzâlî bu yönü güçlü olan bazı yöneticilerin çevrelerindeki insanları isabetli görüşleriyle hayrete düşürdüğünü belirtmiştir. Bu özellik kısmen doğuştan gelen bir yetenek olarak görülse de tecrübe ve dikkatle beslenebilir.

Yönetimde tek başına hareket etmek yerine işinin ehli ve güvenilir kimselerle görüş alışverişi yapmak da vazgeçilmezdir. Danışma, doğruyu bulma sürecini güçlendirir ve hataya düşme ihtimalini azaltmaktadır. Kendi görüşüne aşırı güvenip başkalarının fikirlerini yok saymak ise sakıncalı kabul edilmiştir. Ancak burada da yöneticinin, ortaya konan görüşleri değerlendirecek anlayış ve ayırt etme gücüne sahip olması elzemdir.

Gazzâlî'nin en çok önem verdiği özellik ise dinî hassasiyet ve takvâdır. Bu özellik başkasından devralınamaz ve dış destekle tamamlanamaz. Zira bu kişinin kendi iç dünyasıyla ilgilidir. Din konusunda duyarlı olan bir yöneticinin daha adil, ölçülü ve merhametli davranacağı düşünülür. Diğer bazı eksikler danışma veya destekle giderilebilirken, bu içsel hassasiyetin yetersiz olması ciddi bir zayıflıktır.

Son olarak yöneticinin dinî bilgiye sahip olması gerektiği belirtilir. En azından temel esasları bilmeli, karşılaştığı güç meselelerde ilim ehline başvurabilmeli ve farklı görüşler arasından isabetli olanı seçebilmelidir. Bunun mutlak bir şart olup olmadığı konusunda âlimler arasında tam bir görüş birliği bulunmadığını da Gazzâlî özellikle hatırlatmaktadır.⁴⁸

İslam'da siyaset hiçbir zaman sadece devlet yönetmekten ibaret olmamış, adil ve ahlâklı yönetimin önemi sık sık vurgulanmıştır. Özellikle de yöneticiye tanınan yetkilerin sınırsız bırakılmadığı, aksine hem vahyin belirledikleriyle hem de toplumun rızasını gözeten ölçütlerle törpülendiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan meşruiyet kaynağıyla, nasıl korunduğuyla ve sürdürüldüğüyle ilgili belirli değerlere muhtaçtır. Bu fasılda İslâm siyaset düşüncesinde siyasetin sınırları ve meşruiyetin kaynağı net bir şekilde çizilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bir sonraki bölümünde yönetimin meşru niteliğini muhafaza etmesinde belirleyici rol oynayan temel unsurlar ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.2. Meşruiyet Unsurları

İslâm düşünce tarihine baktığımızda, otoritenin meşruluğu ilahi kaynaklar ile insanî uygulamalar arasındaki o ince dengede aranmıştır.⁴⁹ Yönetimin şeriatla uyum içinde olması, insanların rızasının alınması ve her şeyden önemlisi adaletin sağlanması bu sistemin ayakta

⁴⁸ a.g.t. s. 74.

⁴⁹ Şahin, H. (2013). İbn teymiyye'nin siyaset anlayışı. *Journal of Academic Social Science Studies*, 6(3), 623-624.

kalmasını sağlayan ana sütunlardır. Diğer yandan yöneticinin liyakat sahibi olması, kamu yararını kendi çıkarlarının önünde tutması ve toplumdaki huzuru koruması da meşruyet tartışmalarının merkezinde yer almaktadır.

Meşruyet unsurlarını bir bütün olarak değerlendirmek, İslâm siyaset düşüncesinde iktidarın kutsallaştırılmasına karşı bir duruş sergilemektedir. Bu anlayışta hiçbir ilke tek başına yeterli değildir. Çünkü meşruyet hem dini kurallara uyan hem de halkın isteklerini karşılayan birden çok unsurun bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Böylece siyasal otorite yalnızca kağıt üzerinde kalmayıp, ahlâkî ve toplumsal sorumluluklarla da tartışılmaktadır. İslâm siyaset felsefesi için meşruyet, yönetimi belli bir istikamette tutan ilkeler bütünüdür. Aşağıda bu ilkeler; şeriata uygunluk, adalet, şûrâ, biat ve liyakat başlıkları altında aralarındaki bütünlük göz önünde bulundurularak incelenecek ve meşruyet anlayışındaki katkıları tespit edilecektir.

2.2.1. Şeriata uygunluk

Meşruyetin birinci ve en temel unsuru şeriata uygunluk ilkesidir. Terim anlamı itibariyle şariat⁵⁰ Allah tarafından vahiy yoluyla bildirilen ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla somutlaşan ilahî nassları ifade etmektedir. Bu kanunlar, sosyal statüsü veya etnik kökeni ne olursa olsun tüm Müslümanlar için bağlayıcıdır. Dolayısıyla Müslüman bir toplumda bir yöneticinin kabul görmesi ve otoritesinin meşru sayılması, her şeyden önce bu ilahî kurallara bağlı kalmasına dayanır.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de, devletin yönetim şekline dair değişmez bir sistem öne sürülmemiştir. Siyasi otoritenin temel vazifesi bireylerin dinini, canını, aklını, neslini ve malını⁵¹ korumaktır. Yöneticinin nasıl belirleneceği konusunda da keskin sınırlar çizilmemiş, dinî hükümlere ve kamu yararına ters düşmediği sürece yönetim şekli aşamasında insanoğlu serbest bırakılmıştır. Fakat söz konusu takdir yetkisinin sınırları ve meşruyetin hangi noktada sona ereceği hususu ihtilaflara yol açmıştır. Bahsi geçen ihtilafların temel sebebi şariatın tam olarak “ne” olduğu sorusuna tek bir yanıt bulunamamasından kaynaklanmaktadır.

Şeriata uygunluk ilkesinin meşruyet kazanma yolunda ilk ve en önemli adım olması akıllara bazı sorular meydana getirmektedir. Bir iktidarın şariat kanunlarına uygun davranması meşru görülmesi için tek başına yeterli midir? Şeriatla yönetilen bir hükümete muhalefet etmek yanlış mıdır? Veyahut şeriata uygun davranmayan bir halifeye başkaldırmak meşru mudur?

⁵⁰ Câsiye, 45/18; Mâide, 5/48.

⁵¹ Bkz. Makasidü'ş-Şerîa (Zarurât-ı Hamse).

Yalnızca İslam dünyasında değil diğer din⁵² ve coğrafyalarda iktidarlar, insanlar üzerinde dinî otorite elde edebilmek için ilahî kaynakları referans göstermiş ve bu vesileyle kendilerine yapılacak olası bir başkaldırıyı dine karşı yapılmış gibi lanse edebilmişlerdir. Bu durum alınan kararların sorgulanabilirliğinin de önüne geçmektedir. Fakat unutulmaması gereken nokta şudur: Dinî hükümler ilahî bir varlık tarafından belirlenirken, o hükümleri yorumlayıp uygulamaya döken en nihayetinde bir beşerdir. Dolayısıyla karar aşamasında yanılabilme, nefsanî arzularına yenik düşme ya da eksik bilgidен ötürü yanlış anlayabilme ihtimali bulunmaktadır.

Yine de her yanlış kararda veya hatalı olduğu düşünülen durumda iktidara karşı başkaldırılması gerektiği de anlaşılmamalıdır. Zira İslam bu konuda tavrını net çizmiş ve fitne çıkarmanın öldürmekten daha kötü olduğunu belirterek isyanın önüne set çekmiştir.⁵³ Elbette İslam ile ters düşen, adil olmayan veya kamuya zarar veren hususlarda farklı görüş dile getirilebilir. Örneğin İmâm-ı Âzam Ebu Hanife, kendi döneminde herhangi bir fitne çıkarmadan yalnızca fikirleriyle muhalefet eden âlimlerden biridir.⁵⁴

Geçmişte ve günümüzde şeriatla yönetilen birçok devlet bulunmasına rağmen uygulanagelen yöntemlerin birbirine benzemediği, bazılarının Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi siyaset anlayışıyla bile ters düşebildiği gözlemlenmektedir. Zira fıkıh, kelâm ve felsefe gibi ilim dallarında olduğu üzere ayet ve hadisler her kesim tarafından farklı şekillerde yorumlanmış, hatta bu yorumlar bazen bilinçli olarak sembolleştirilmiştir. Örneğin, Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'de halifede aranan şartları sayarken kaynak gösterdiği “Devlet başkanı (İmam) Kureyş'tendir”⁵⁵ Hadis-i Şerif'i, zamanla Abbasi devletinin meşruiyet kaynağı haline dönüşmüştür.⁵⁶ Bu örnekten yola çıkarak, meşruiyetin sadece şer'i metinlere dayanmadığı, metinlerin kim tarafından ve hangi bakış açısıyla yorumlandığına göre şekillendiği sonucuna varılmaktadır.

2.2.2. Adalet

Bir toplumun mutlu olabilmesi için herkes tarafından kanıksanan bir barış ortamının var olması gerekir. Bu ortamının oluşması ise mutlak bir adaletin varlığıyla mümkündür. Arapça

⁵² Yahşi, F. (2023). Ortaçağ'dan aydınlanma sürecine batı'da meşruiyet düşüncesinin değişim ve dönüşümü. *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 16(4), 1021.

⁵³ Bakara 2/191.

⁵⁴ Çetin, M. (2019). İmam ebû hanîfe'nin siyaset anlayışı ve siyasî tutumu. *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi*, 30-33.

⁵⁵ Müsned-i Ahmed 3/129, 183, 4/421.

⁵⁶ Ecit, M. S. G. (2013). Mâverdî'nin hilâfet anlayışında meşruiyet sorunu. *Ekev Akademi Dergisi*, (57), 321-322.

“adl” kökünden türeyen adalet⁵⁷ bireyin davranışlarında aşırıya kaçmadan doğruluğu kendisine yol edinmesini ve dengeyi korumasını ifade etmektedir. İslam düşüncesinde adalet ise büyük günahlardan uzak durmayı, küçük günahlarda ısrar etmemeyi ve başkalarının haklarına riayet etmeyi içermektedir. Bu bağlamda adalet, insanın hem kendi nefesine hem de topluma karşı ölçülü, hakkaniyetli ve sorumlu bir tutum sergilemesidir.⁵⁸ İslam ahlak felsefesindeki dört büyük erdemden biri olan kavram, toplum düzenini oluşturma ve koruma aşamasında da ihtiyaç duyulan bir unsurdur.⁵⁹ Zira adalet, mutlu bir toplumun omurgasıdır.

Peki, bir kavramı toplumsal yapının omurgası haline getiren şey tam olarak nedir? Eğer adalet ortadan kalkarsa, sosyal dokuda ne tür bir kırılma meydana gelir? Toplumsal ilişkilerde karşılıklı sorumluluğun ve hakkaniyetin korunması adaletin varlığına bağlıdır. İnsanların birbirlerine karşı dürüst davranmaları, iyilikte bulunmaları, verilen iyiliğe karşılık vermeleri, yakınlarıyla bağlarını sürdürmeleri ve hak sahiplerine haklarını teslim etmeleri adaletin davranışsal yansımalarıdır.⁶⁰ Hatta karşı taraf düşman dahi olsa haklı olduğu takdirde doğruyu söylemekten geri durulmaması emredilmektedir.⁶¹

Adaletin kurumsallaştığı bir düzende birey, geleceğe yönelik bir güven duygusu geliştirir. Çünkü bu sistemde emeklerinin, mallarının ve temel haklarının güvence altında olduğunu bilmektedir. Adaletten yoksun bir toplum ise, temeli sarsılmış bir bina gibidir. Dışarıdan ne kadar gösterişli görünürse görünsün ilk krizde yıkılmaya mahkumdur. Tam bu noktada adalet, bir yönetimin ve siyasi gücün halk gözünde kabul görmesindeki yani meşruiyet kazanmasındaki en belirleyici faktördür.

İslam siyaset teorisinde bir liderin sahip olduğu maddi güç veya askeri kapasite ne kadar büyük olursa olsun, onun yönetiminin haklılığı ancak adaleti uygulama derecesiyle ölçülmektedir. Keza bu durumun kurumsal ve dini çerçevesini belirleyen “*Şüphesiz Allah size emânetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adâletle hükmetmenizi emrediyor.*”⁶² ayetinden hareketle adaletin sadece ahlaki bir erdem olmakla sınırlı kalmayıp, yönetim aşamasında da etkili olduğu görülmektedir.

⁵⁷ Çağrı, M. “Adâlet”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak> (24.03.2026).

⁵⁸ Duran, R. (2022). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. (2. Baskı). Hece Yayınları, Ankara. 8.

⁵⁹ Göz, K., (2020), *Erdemli Ol*, Fecr Yayınları, Ankara.126.

⁶⁰ İbn Miskeveyh, (2022), *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (5. Baskı). (Çev. A. Şener; İ. Kayaoğlu; C. Tunç) Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul. 40-42.

⁶¹ Mâide 5/8.

⁶² Nisâ 4/58.

Bir yöneticinin adil olup olmadığı, ödül ve ceza sisteminin adalete uygun oluşuyla anlaşılmaktadır. Her suçun bir cezası olsa da verilen ceza suçun ağırlığına denk olmalıdır. Aynı şekilde birini mükafatlandırırken aşırıya kaçılmaması, özellikle yakın çevreye imtiyaz tanınmaması önemlidir. Zira bu halk arasında haset duygusunun oluşmasına yol açacaktır. Tam da bu nedenle İslam'ın dikkat çektiği bir diğer konu her konuda orta yolu bulmak anlamına gelen itidaldir.⁶³ Zira yönetici uygulamalarında orta yoldan saptığı an toplumsal meşruiyetini kaybetme tehlikesiyle karşılaşır. Adalet feda edildiğinde iktidarın kitleler gözündeki haklılığı ortadan kalkarken kurumlara olan inanç sarsılır ve istikrar yerini kaçınılmaz olarak kaosa bırakır. Tarihsel süreçler net bir şekilde kanıtlamaktadır ki, adalet mülkün temeli, meşruiyetin ise en hayati unsurudur. Yönetimde adaletin sarsılması, ilk olarak toplum ile devlet arasındaki güven sözleşmesini zedelediği gibi yöneticinin halk nezdindeki itibarını da yok etmektedir.

Bu durumun İslam tarihindeki en somut örneklerinden biri Hz. Osman'ın halifelik döneminde yaşanmıştır. Halifeliğinin ilk altı yılında önemli sorunlar yaşanmamış olsa da son altı yıllık süreç iç karışıklıklarla geçmiştir. Hz. Osman dönemi için en çok tartışılan konulardan biri, bazı yakın akrabalarını önemli devlet görevlerine getirmesi ve yönetimde onlara geniş yetkiler vermesi olmuştur.⁶⁴ Üstelik akrabalarını gözetme gayesiyle sıla-i rahim olarak nitelendirdiği devlet hazinesini onlara tahsis etmesi, toplumsal hoşnutsuzluğu zirveye taşımıştır.⁶⁵ Bu durum özellikle Medine, Kûfe, Basra ve Mısır⁶⁶ gibi merkezlerde bazı sahabililer ve halk tarafından hoş karşılanmamış, yönetimin adaletten uzaklaştığı düşüncesi yayılmıştır.

Zamanla artan memnuniyetsizlik siyasi ve toplumsal isyanlara dönüşmüş, nihayetinde Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanan büyük kriz meydana gelmiştir. Bu olay adalet-meşruiyet ilişkisi açısından değerlendirildiğinde bir yöneticinin yalnızca hukuki yetkiyle değil, toplumun gözündeki adalet algısıyla da meşruiyet kazandığı düşünülmektedir. Halk, yöneticinin kamu kaynaklarını ve devlet makamlarını eşitlik ve liyakat esasına göre dağıtmasını talep etmektedir. Fakat akrabalık ilişkilerinin ön plana çıkması yönetimin tarafsızlığı konusunda şüpheler doğurur. Bu şüpheler arttıkça yönetime duyulan güven azalırken, güvenin azalması ise muhalif grupların belirmesine yol açmaktadır. Nitekim Hz. Osman döneminde

⁶³ Mutluel, O. (2020). *Orta Yolda Ol*. Fecr Yayınları, Ankara. 52.

⁶⁴ Apak, A. (2005). Hz. Osman'ın halifeliği döneminde meydana gelen siyasî problemler ve sebepleri üzerine bazı değerlendirmeler. *Usul İslam Araştırmaları*, 4(4), 158-160.

⁶⁵ Fayda, M., (2021), *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. (11. Baskı). Kubbealtı Yayınevi, İstanbul. 352.

⁶⁶ a.g.e. 352-355.

ortaya çıkan tepkilerin temelinde de birçok kişinin yönetimin adalet ilkesinden uzaklaştığına inanması yatmaktadır.

Bu örnek, adaletin toplumsal düzenin korunmasının temel şartlarından biri olduğunu göstermektedir. Bir yönetim adil olarak algılandığı ölçüde halkın desteğini ve itaatini koruyabilir; adalet algısının zayıflaması ise meşruiyet krizlerine ve siyasi istikrarsızlıklara zemin hazırlayabilir.

2.2.3. Şûrâ

İnsanoğlu yaratılmışlar arasında en üstün varlıktır ve bu üstünlüğün ilk emaresi düşünebilme yetisidir. Lakin daha önce de sözü geçtiği gibi insan, kalabalık içerisinde yaşamaya elverişlidir ve kalabalığın içindeki her birey kendine has bir mizaca, bir fikriyata sahiptir. Bir topluluğun huzurunun sağlanması ise ancak ortak kararlar doğrultusunda hareket edildiğinde mümkün olacaktır.

Peki, bunca farklı düşünce ve yorumun arasında hangisinin en doğru yol olduğu nasıl belirlenmelidir? İslam siyaset düşüncesi bu soruya Müslümanları birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmeye çağıran, dayanışmayı teşvik eden ve kararsız kalındığında istişareyi esas alan *şûra* ile cevap vermektedir.

Üzerinde ortaklaşa karar verilen fikir veya eylem⁶⁷ anlamına gelen şûrâ, terim olarak akıl sahibi bireylerle fikir alışverişinde bulunma, mühim mevzularda istişare etme şeklinde karşılık bulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de inananların temel özellikleri sayılırken, işlerini kendi aralarında danışarak yürütmeleri⁶⁸ özellikle vurgulanmıştır. Keza Hz. Peygamber'in askerî ve idarî meseleler başta olmak üzere her türlü konuda sahabeleriyle istişare etmesi⁶⁹ ya da onların fikirlerini dikkatle dinleyerek kararlar alması istişareye ne denli kıymet verdiğini göstermektedir. Hem ayet, hem de Peygamber sünneti vasıtasıyla öne çıkarılan bu yöntem, devlet başkanlarının sonsuz ve sınırsız bir güce sahip olmadığının altını çizmektedir. Bu açıdan bakıldığında devlet başkanının kararlarına kutsallık atfedilmediği aksine insanlar tarafından sorgulanabilir bir yapıda olduğu göze çarpmaktadır.

Hz. Muhammed'in sözlerini bizzat işiten ve onun fiillerini büyük bir hassasiyetle temsil eden sahabelere gelecek olursak; onlar, Peygamber sünnetini kendilerinden sonraki nesillere

⁶⁷ Türkan, T. “Şûra”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sura> (25.04.2026).

⁶⁸ Şûrâ, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

⁶⁹ Et-Tirmizî, Sünen, Cihad 34.

aktarmayı kendilerine bir vazife edinmişler ve mümkün olduğunca bu bilinçle yaşamaya gayret sarf etmişlerdir. İstişare etme konusunda da sünnete bağlı kalmışlar hatta bunu ileri seviyeye taşıyarak halife seçme yöntemi olarak kullanmışlardır. Şura kavramı bu yönüyle ilk defa Hz. Ömer döneminde görülmüştür. Ebu Lü'lüe tarafından⁷⁰ hançerlenmesi sonucu ağır yaralanan Hz. Ömer, sahabelerin kendisinden yeni halifeyi tayin etmesini istemeleri üzerine bu seçimi yapması için altı kişiden oluşan⁷¹ şura heyetini görevlendirmiştir.

Heyetteki isimlerin bilhassa bütün müminler tarafından güvenilen ve sevilip sayılan insanlardan seçilmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü halife, alınan kararların toplum tarafından kabul görmesini istiyorsa devlet ile halk arasındaki güven bağının kurulmasına imkân tanınmalıdır.

Sonuç itibarıyla Hz. Osman'ın halife tayin edilmesiyle sonuçlanan bu örneği göz önünde bulundurduğumuzda şuranın yalnızca fikir alışverişiyle sınırlı kalmayıp, devletin bekasını ilgilendiren konularda bile başvurulmuş bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü destekler nitelikte İbn Teymiyye, istişareyi bir danışma aracı formunda değil, kararı meşru kılan bir unsur olarak görmüştür. Ona göre yöneticiler âlimlere danışmak, âlimler de yöneticilere tavsiyede bulunmak zorundadır. Yönetici şeriattan saparsa âlimler desteğini çeker. Bu sebepten ötürü istişare, meşruiyeti denetleyen bir işleve sahiptir.⁷²

Devletin bekasını temin eden bir başka unsur ise halkın toplu bir şekilde itaat edişini tanımlayan biat kavramıdır.

2.2.4. Biat

Meşruiyet unsurlarını sıralarken öncelikle şeriata uygunluk, ardından adalet ve şûrâ yoluyla seçilmişlik ilkesini zikretmiştik. Bu teorik çerçevenin pratikteki karşılığı ise biat kavramıdır. Biat, sözlükte bir kimsenin otoritesini tanımayı ve emirlerine bağlı kalacağını ifade etmek şeklinde karşılık bulur. Biat etmek ise bilinçli olarak birinin yönetimi altına girmeyi ve onun hâkimiyetini kabul etmeyi ifade eder.⁷³ Bu gönüllü itaat, esas itibarıyla yöneten ile yönetici arasında imzalanan yazısız bir anlaşmaya benzemektedir.⁷⁴ Halkın desteği eş zamanlı olarak mutlak gücü peşinde getireceğinden, halk mümkün olduğunca yönetim sürecinin dışarısında bırakılmamıştır. Aksi takdirde insanlar alınan kararları benimsemekte zorlanabilir

⁷⁰ Demirci, A. (2014). Hz. ömer'in şehadeti. *İslami İlimler Dergisi*, 9(2). 18-19.

⁷¹ Parlak, N. (2012). Hz. ömer'in şura'sındaki halife adayları. *İstem*, (20), 79-89.

⁷² Şahin, H. a.g.m. 632.

⁷³ Altuntaş, A. (2013). Kur'an'da temel siyasi kavramlar. *Gümüşhane Üniversitesi Yayınları*. 178-183.

⁷⁴ Albayrak, F. M. (2023). *İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri*. (Doktora Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi. Bursa. 163.

ve dolaylı olarak yönetimin meşruiyetini zayıflatabilmektedir. Bu sebeple biat, adil bir yönetimin ön şartı olmasıyla beraber, toplumsal birliğin korunmasında da hayati önem taşımaktadır.

Son peygamber Hz. Muhammed, Müslümanlar nezdinde hem dinî rehberlik görevini yerine getiren bir elçi, hem de toplumsal düzeni tesis eden siyasi bir lider olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple onun davetine icabet eden kimse, yalnızca İslam'ı benimsemiş olmakla kalmayıp aynı zamanda Hz. Peygamber'in halifeliğini de tanımış sayılırdı. Kur'an'da da sıkça vurgulandığı üzere Allah'a itaat etmek, Peygamber'e de itaat etmekle yükümlüdür.⁷⁵ Dolayısıyla halkın Hz. Peygamber'e olan saygısı siyasi olduğu kadar dinî bir muhtevaya da sahiptir. Fakat 632 yılında Hz. Muhammed'in vefat etmesinin ardından yeni bir başkana ihtiyaç duyulmuş, bu süreçte biat kavramı dini anlamını yitirerek siyasi bir form kazanmıştır.

Devletin halifesiz kalmasıyla başlayan süreçte aslen Medine'de yaşayan ve o şehrin yerlisi olan Ensar, halifeliği kendine hak görürken Kureyş soyundan gelen ve İslam'ın en zor zamanlarında birçok güçlkle mücadele eden Muhacir de aynı şekilde hak talep etmişti. Bu ikileme ek olarak Hz. Ali taraftarları, Hz. Muhammed'in vefat etmeden önceki bir vaazında kendisinden sonra Hz. Ali'nin halife olacağını söylediğini iddia etmişlerdi.⁷⁶ Kısacası yeni halifenin tayini hususunda ortak bir kararda mütabık kalınamadığından adeta bir kaos ortamı cereyan etmişti.

Sahabeler içerisinde olgunluğu ve mizaç bakımından Hz. Muhammed'e benzerliğiyle tanınan Hz. Ebu Bekir ise bu karışık atmosferi yatıştırmak için Müslümanları karşısına alıp uzun uzadıya bir konuşma gerçekleştirmiştir. Tıpkı Mâverdi'nin şartlarında sıraladığı gibi Hz. Ebu Bekir de halifenin Kureyş soyundan olması gerektiğini öne sürmek suretiyle muhacirleri haklı bulsa da Ensarın değerini göz ardı etmemiş, muhacirlerden sonra şeref bakımından en kıdemli olduklarını belirtmiştir. Bu konuşmanın akabinde Hz. Ömer veya Ebu Ubeyde'den birisinin tercih edilmesini önerse de başta Hz. Ömer olmak üzere halkın büyük bir çoğunluğu⁷⁷ Hz. Ebu Bekir'i halifelik makamına layık görerek ona biat ettiklerini bildirmiştir.⁷⁸

Çalışmamızın bu aşamadaki gayesi, meşruiyeti felsefi bağlamında değerlendirmek olduğundan olayların tarihi derinliğine inme gereği duymuyoruz. Bunun yerine yukarıda

⁷⁵ Fetih, 48/10.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Gadîr-i Hum Olayı.

⁷⁷ Hz. Ali (r.a.) ve bazı sahabiler, Hz. Ebu Bekir (r.a.)'e daha sonra biat etmiştir.

⁷⁸ Fayda, M., a.g.e. 112-113.

verilen biat örneğini yalnızca meşruiyet unsuru olması açısından incelemek akademik açıdan daha uygun olacaktır.

Hiz. Ebu Bekir'in halife oluş sürecini anlatan bu örnekte en çok dikkat çeken nokta, kendi talebiyle değil halkın ortak kararıyla devlet başkanı seçilmesidir. Şayet halife olmak için öne atılsaydı veya insanlara biat etmeleri için baskı kursaydı muhtemelen bu şekilde kitlesel ve gönüllü bir itaate maruz kalmayacaktı. Zira zorbalıkla elde edilen iktidarlar uzun süre ayakta kalamayacağı gibi isyan ve ayaklanmalarla mücadele etmek durumunda kalacaktır.

Hiz. Ebu Bekir ile başlayan biat unsuru, kendisinden sonra gelen halifeler için de geçerliliğini korumuştur. Yine de onu diğer halifelerden, özellikle de Emevî ve Abbasi dönemi halifelerinden, ayıran özelliği kendisine dinî anlamda kutsallık atfedebilecek "Halifetullah" mahlası yerine Peygamberin halifesi anlamına gelen "Halifetü Rasulallah"ı tercih etmesidir. Halbuki Halifetullah olarak anılmak isteseydi halka karşı itibarı daha da artacak, aldığı kararlar tartışılmaz, sorgulanamaz ya da muhalefet edilemez hale gelecekti. Lakin daha önce değinildiği üzere Hiz. Ebu Bekir, Peygamberin halifesi olarak anılmayı seçerek adeta 'Ben de Hiz. Muhammed gibi bir beşerim, hata yapabilirim' demektedir. Keza aynı düşünce yapısında bulunan diğer üç halife de Halifetullah yerine Müminlerin emiri anlamına gelen "Emîrül-mü'minîn"i kullanmışlardır.

Görüldüğü üzere ilk dört halife meşruiyetini bizzat halkın kendisinden elde etmiştir. Yine de meşruiyeti elde etmek bütün bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Şeriata uygunluk, adalet, şura ve halkın itaati sonucu elde edilen biatın yanı sıra bir halifede bulunması gereken niteliklerden bir diğeri de yöneticilik yapmaya ehil olmaktır. Bu aşamada işleyeceğimiz son meşruiyet ilkesi liyakat olacaktır.

2.2.5. Liyakat

Bir eylemi veya görevi yapmaya yetkin, kabiliyetli, becerikli ve bu özelliklere sahip olmasından ötürü o işe uygun anlamlarına liyakat, siyaset felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde yapılan tanım şu şekildedir: "*Liyakat, erdemler benzeri ahlâkî özelliklere olduğu kadar, ustalık ve yetenek benzeri ahlâkî olmayan niteliklere de dayanabilir.*"⁷⁹ Burada kastedilen mana, sağlam bir binanın imarı için işinin ehli mühendis ve müteahhitlere başvurmak gibidir. Ancak bir insanın yalnızca işini iyi yapması her zaman yeterli gelmeyebilir. Zira bu yeteneğin yanı sıra birtakım erdemlere de sahip olması

⁷⁹ Cevizci, A. (2021). *Felsefe Sözlüğü*. (8. Baskı). Say Yayınları, İstanbul. 280.

beklenir. Örneğin keskin zekalı, ikna kabiliyeti yüksek bir avukat bu özelliklerini suçluları savunma yolunda kullanabilir ki bu etik dışıdır. Cevizci'nin de bahsettiği gibi bireylerden, bir konuda uzman olmasının yanı sıra ahlâkî erdemlere uygun hareket etmesi beklenir. Bu ahlâkî İslami literatürde erdemler adaletli olmak (*adl*), bilgili olmak (*hikmet*), kendi namusunu ve halkının namusunu korumak (*iffet*) ve tehlikeli durumlar karşısında cesaretli olmak (*şecaat*) üzere dört tanedir.⁸⁰

Yine de bir kişinin liyakat sahibi olması, ilgili göreve doğrudan ve tartışmasız bir hak kazandığı anlamına gelmez. Zira aynı görev için benzer hatta daha yüksek düzeyde yeterliliğe sahip başka kimselerin bulunması mümkündür. Bu nedenle liyakat, tek başına bireysel yeterliliğe indirgenebilecek bir ölçüt değildir. Toplumsal yararı, adalet ilkesini ve dengeyi birlikte gözetken daha geniş bir değerlendirme çerçevesi içinde ele alınmalıdır.⁸¹

Toplumsal düzen ve insan mutluluğunu önceleyen İslam, liyakat kavramına son derece önem vermektedir. Nisâ 58'de Allah, emanetlerin ehline verilmesini ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesini emretmektedir. Zira adaletin olmadığı yerde güven korkuya, huzur kaosa dönüşecek, güçlü güçsüzü ezecek, hak batıla karışacak ve en nihayetinde iletişim yerini şiddete bırakacaktır. Dolayısıyla devleti yönetecek kişinin adaletli olması kaçınılmazdır. Tarafsız bir şekilde alınan kararlar, toplumsal güveni de beraberinde getirir.

Her konuda olduğu gibi bu konuda da en güzel örnek Hz. Peygamber'in uygulamaları olmuştur. Asabiyye ve aşiretçilik ruhunu özümsemiş Arap toplumuna zıt bir şekilde hüküm koyarken kişilerin hakkını korumuş, görev paylaştırırken işin ehlini tercih etmiştir. “Mala ve mevkiye düşkün bir adamın dinine verdiği zarar, bir koyun sürüsünün içine salıverilmiş iki aç kurdun o sürüye verdiği zarardan daha büyüktür.”⁸² hadisinde de vurgulandığı gibi, güç ve para insana kim olduğunu, hangi amaçla o makama geldiğini unutturur. Ardından tıpkı aç kurtların koyun sürüsüne zarar verdiği gibi, onlar da İslam dinine ve Müslümanlara zarar vermiş ve zulüm etmiş olur.

Tarihte yazıya dökülmüş ilk anayasa niteliği taşıyan Medine Sözleşmesi liyakat bağlamında değerlendirildiğinde, söz konusu sözleşme dönemin dinamiklerini anlamak adına önemli bir kanıttır. Sözleşme taraflarının görüşleri kendi düşüncesinden farklı olsa dahi, Hz. Peygamber'in hakkaniyetten ödün vermeyen tutumu her maddede kendini göstermektedir.

⁸⁰ Göz, K. a.g.e. 58.

⁸¹ Saadetin, G. (2023). *İslam Tarihinde Ehliyet ve Liyakat*. (Doktora Tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi. Sivas. 17.

⁸² Tirmizî, Zühd, 43.

Metne yakından bakıldığında, düzenin kişilere göre değil ilkelere göre kurulduğu açıkça görülmektedir.⁸³

Kabile gücü, sayısal üstünlük ya da Hz. Peygamber'e yakınlık adalet karşısında ayrıcalık sebebi sayılmamıştır. Her grubun hak ve sorumluluğu yazılı olarak belirlenmiş, bağlılık kişilere değil ortak hükümlere yöneltilmiştir. Bu yaklaşım, yönetimde güven ve ehliyet ölçüsünün soy bağının önüne geçirildiğinin en belirgin delilidir. Liyakat düşüncesinin uygulamalı karşılığı da tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Görevin kime ait olacağı, kim olduğundan çok neyi ne kadar doğru taşıyabildiğiyle ilgilidir.

Öte yandan İslam siyasetinde liyakat, yöneticiye verilen bir emanet olarak zikredilmektedir. Burada emanetten maksat, güvenilir olmaktır. Halifelik, insana verilmiş bir imtihandır. Bu sorumluluğun altından kalkmak için halife; İslami ilkelere uygun davranmak, halkın güvenini kazanmak ve bu sebeple adil olmak, yönetim hususunda donanım sahibi olmak aynı zamanda askeri tecrübe kazanmak, diğer ülkelerin liderleriyle sağlam ilişkiler kurmak... vb. daha birçok özelliği bünyesinde barındırma mecburiyetindedir. Aksi halde meşruiyeti zedelenen ve zamanla halk üstündeki etkisini yitirerek yerini bir başkasına bırakmak zorunda kalacaktır.

Meşruiyet unsurlarını ele aldığımız bu bölümde sonuca gelecek olursak bu süreçleri başarıyla tamamlayan yönetici, en üstün irade⁸⁴ ve meşru iktidar⁸⁵ biçiminde tanımlanan otorite aşamasına ulaşacaktır. Burada kastedilen otorite, tüm bu ilkelerin bir araya gelerek yöneticiyi toplumsal vicdanda meşru kıldığı son noktadır.

Çalışmanın bir sonraki aşamasında Selçuklu döneminin iki farklı otoritesi olarak kabul gören Nizâmülmülk ile Hasân Sabbah'ın meşruiyet anlayışı incelenecektir.

⁸³ Özkan, M. “*Medîne Vesîkası*”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi> (01.05.2026).

⁸⁴ Yalçın, M. F., & Aksu, İ., a.g.e 11.

⁸⁵ a.g.e. 12.

3. NİZÂMÜLMÜLK VE HASAN SABBÂH'TA MEŞRUIYET ANLAYIŞI

3.1. NİZÂMÜLMÜLK

3.1.1. Hayatı

Büyük Selçuklu Devleti'nin idarî ve fikrî mimarlarından biri olan Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî, kitaplarda bilinen adıyla Nizâmülmülk, 10 Nisan 1018 (h. 21 Zilkâde 408) tarihinde Horasan'ın Tûs şehri yakınlarındaki Râdkân köyünde hayata gözlerini açmış ve Râdkân köyünden olmasına karşın Tûsî lakabıyla anılmıştır.⁸⁶ Annesini bebeklik çağındayken kaybeden Tûsî'nin çocukluk dönemindeki gelişimi ve eğitimiyle doğrudan babası ilgilenmiştir. Onun iyi bir eğitim almasına değer veren babası Ali b. İshak, Gazneli Devleti'nin hizmetinde görev yapan, Tûs bölgesinin malî idaresinden sorumlu ve mülk sahibi bir yöneticiydi. Bazı rivayetlerde ailesinin maddi durumu yetersiz olduğu için çocukların eğitiminin yeterince gözetilmediği iddia edilse de babasının devlet içindeki konumu ve eğitimine gösterilen ihtimam bu iddiaları çürütmektedir.⁸⁷

11 yaşında⁸⁸ Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemesinin ardından hadis ilmi başta olmak üzere Halep, İsfahan, Nîşâbur ve Bağdat'ta ders almıştır. Halep'te Ebü'l-Feth Abdullah b. İsmâil el-Halebî'den, İsfahan'da Muhammed b. Ali b. Muhammed'den, Nîşâbur'da Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den, Bağdat'ta Ebü'l-Hattâb b. Batr'dan hadis dersleri almıştır. Bu şehirlerde Ebû Abdullah b. Muhammed et-Tûsî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ el-Müzekkî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiştir.⁸⁹

Her ne kadar bazı kaynaklarda Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyâm ile aynı medrese ortamında öğrenci olduklarına dair efsanevi anlatılar yer alsa da doğum tarihleri arasındaki kronolojik farklar bu rivayetin tarihsel gerçeklikten çok bir çeşit kurgu olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁹⁰

⁸⁶ Yılmaz, Y., & Karataş, E. B. (2024). Vezir nizâmülmülk: sultan alparslan ve sultan melikşah dönemlerinin karşılaştırılması. *International QMX Journal*, 3(3), 1451.

⁸⁷ Özyayın, A. "Nizâmülmülk", TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk> (25.06.2026).

⁸⁸ Subaşı, M. A. (2025). *Nizâmülmülk ve Machiavelli'ye Göre Devlet Yönetimi*. (Yüksek Lisans Tezi). Bitlis Eren Üniversitesi. Bitlis. 62.

⁸⁹ Usta, Y. (2021). *Nizâmülmülk'ün Siyaset Teorisi ve Pratiği*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul. 12.

⁹⁰ Literatürde "Üç Okul Arkadaşı" (Nizâmülmülk, Hasan Sabbâh, Ömer Hayyâm) olarak bilinen ve Edward Fitzgerald'ın Ömer Hayyâm çevirisiyle Batı'da popülerleşen bu anlatı, kronolojik tutarsızlıklar nedeniyle modern

Horasan valisi Ebü'l-Fazl Sûrî'nin yanında babasıyla beraber hizmet veren Nizâmülmülk, 1040 yılındaki Dandanakan Savaşı'nda bölgedeki dengelerin değişmesi sonucu Selçuklu Devleti'nin bünyesine katıldı.⁹¹ Başlangıçta Alparslan'ın veziri Ebû Ali Ahmed b. Şâdân tarafından idari işlerde görevlendirilmesinin ardından Çağrı Bey tarafından Melik Alparslan'a takdim edildi. Rivayetlere göre, Çağrı Bey Nizâmülmülk'ü oğluna tanıtırken Alparslan'ın onu bir baba şefkatiyle benimsemesini temenni etmiştir.

1059'da Çağrı Bey'in vefat etmesiyle yerine Tuğrul Bey geçerken Nizâm bu dönemde Horasan'ın yönetimini devraldı.⁹² Aynı dönemde Alparslan ile kardeşi Süleyman arasında taht mücadelesi yaşanırken desteğini Alparslan'dan yana kullandı. Bu süreçte siyasî ve idarî yetenekleriyle öne çıktı. Alparslan ise onun bu desteğini unutmayarak vezir Kündürî'yi azledip yerine 1063 yılında Nizâmülmülk'ü atadı. Vezir Nizâmülmülk, Malazgirt dışında Alparslan'ın bütün seferlerine eşlik etti. Özellikle Kutalmış'ta baş gösteren ayaklanmayı bertaraf etmesiyle takdir aldı. Alparslan'ın ölümünden sonra ise Sultan Melikşah'ın tahta geçmesini sağladı.

Yaklaşık yirmi dokuz yıl süren vezirliği boyunca “Nizâmülmülk”⁹³ başta olmak üzere “Kıvâmüddevle ve'd-dîn”, “Razî Emîrî'l-mü'minîn”, “Tâcü'l Hazreteyn”, “Hâce-i Büzürg”, “Atabekü'l-Cüyüş”, “Seyyidü'l-Vera” ve “Vezîr-i Kebîr” gibi pek çok onursal unvanla anılan bu büyük devlet adamı, Selçuklu Devleti'nin gücünün zirvesine ulaşmasında merkezi bir rol üstlenmiştir.

Onun vezir olduğu dönemde Selçuklu İmparatorluğu en parlak dönemine ulaşmıştır.⁹⁴ Öte yandan Hasan Sabbâh ve taraftarlarına karşı yürütülen mücadele devlet politikası haline getirilmiş, bu süreçte Melikşah ile Hasan Sabbâh arasında mektuplaşmalar yaşanmıştır.⁹⁵

Sultan Melikşah, Hasan Sabbâh'ın faaliyetlerini durdurması amacıyla askerî müdahale seçeneğini de içeren bir mektup göndermiş, aksi halde kalelerinin yıkılacağını bildirmiştir.

tarihçiler tarafından reddedilmektedir. Zira Nizâmülmülk'ün bu isimlerden yaklaşık 30-40 yaş büyük olması, aynı dönemde aynı hocadan ders almalarını tarihsel olarak imkânsız kılmaktadır.

⁹¹ Özaydın, A. (2018). Nizâmülmülk'ün büyük selçuklu imparatorluğu'na hizmetleri. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (8), 5.

⁹² Özaydın, A. “Nizâmülmülk”, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk> (25.06.2026).

⁹³ “Devletin Düzeni” ve “Memleket Nizamlarının Kurucusu” anlamlarına gelen bu lakap, Abbâsî Halifesi Kâim Bimrillâh tarafından verilmiştir.

⁹⁴ Önalp, G. (2016). *Machiavelli ve Nizâmülmülk'ün Siyaset Anlayışlarının Karşılaştırılması*. (Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi. Ardahan. 63.

⁹⁵ Yalçinkaya, A. S. (2023). Sultan melikşâh döneminde iran ismâilî örgütlenmesi ve hasan sabbâh. *Maruf İktisat İslâm İktisadi Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 25.

Hasan Sabbâh ise cevabında bu tutumu siyasi bir tehdit olarak değerlendirmiş ve dolaylı biçimde Nizâmülmülk'ü hedef alarak onu devlet içi çekişmeleri yönlendiren bir entrikacı olarak suçlamıştır.⁹⁶ Bu karşılıklı yazışmalar, Selçuklu yönetimi ile Bâtınî hareket arasındaki gerilimin ideolojik ve siyasî boyutunu ortaya koymaktadır.

Nizâmülmülk'ün gerek ilmî birikimi gerek uzun süreli vezirliği boyunca elde ettiği siyasal tecrübe onun devlet otoritesi, sultanlık kurumu ve dinî meşruiyet arasındaki ilişkiyi sistematik bir çerçevede değerlendirmesine imkân tanımıştır. Bu tecrübe, ilerleyen bölümlerde ele alınacak olan meşruiyet anlayışının düşünsel zeminini oluşturmaktadır.

Yaşamının son dönemlerinde saray içindeki çekişmeler ve Terken Hatun'un muhalefetiyle karşılaşsa da devlet idaresindeki etkisini muhafaza etmeye devam etmiştir. Nihayetinde, devlete karşı en büyük tehlike arz eden Bâtınîlere karşı yürüttüğü mücadele nedeniyle, 14 Ekim 1092 tarihinde Ebû Tâhir-i Errânî adlı bir Bâtınî fedaisi tarafından, 72 yaşında öldürülmüştür.⁹⁷ Onun ölümü, sadece bir devlet adamının kaybı değil, aynı zamanda Selçuklu idari düzeninde bir devrin kapanışı olarak kabul edilmektedir.

3.1.2. Selçuklu siyasetine etkisi

Nizâmülmülk, Selçuklu Devleti için hiçbir zaman yalnızca bir vezir olarak kalmamıştır. Başta Çağrı Bey olmak üzere Selçuklu sultanlarıyla geliştirdiği muhabbet onun devlet kademesinde etkili bir nüfuza sahip olmasına yol açmıştır. Onun Alparslan ile başlayan ve Melikşah ile zirveye ulaşan devlet adamlığı serüveni, şahsi bir başarı öyküsünden ziyade Türk-İslam devlet geleneğinin kurumsallaşma sürecini yansıtmaktadır. Özellikle merkezi otoritenin güçlendirilmesi, idarî düzenin tesis edilmesi ve devlet siyasetinin belirlenmesi gibi alanlarda oynadığı rol Selçuklu siyaseti üzerinde derin izler bırakmıştır. Nizâmülmülk'ün Selçuklu sultanlarıyla kurduğu ilişki ve devlet yönetimi üzerindeki tesiri, onun siyasi düşüncesini ve meşruiyet anlayışını anlamak açısından önemli bir referanstır.

Onu diğer devlet adamlarından ayıran en orijinal yönü, ayrıştırıcı bir tutumdan ziyade bütünleştirici bir zihniyete sahip olmasıdır. Aslen Şafii mezhebine mensup olan Tûsî, kendisinden önce yapılan hatalardan ders alarak vakti zamanında dışlanan Eş'arî'lere karşı anlayışlı bir yaklaşım sergilemiştir. Zira Sultan Tuğrul Bey döneminde Eş'arîler minberlerden

⁹⁶ Çalışkan, M. (2018). Melikşah ile hasan Sabbâh'ın mektuplaşması meselesi. *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 2(3), 56-61.

⁹⁷ Önalp, G. a.g.t. 65.

lanetlenmiş, bu nedenle kimi âlimler yaşadıkları kentten taşınmak zorunda kalmıştı.⁹⁸ Bu uygulama, dönemin dinî-siyasî atmosferini yansıtmanın ötesinde, sultanın şahsi mezhebini ve devletin itikadî safını tespit etmektedir. Aynı zamanda söz konusu dışlama politikası, Selçuklu'nun kuruluş evresinde Hanefî-Maturidî geleneğinin bürokrasideki baskınlığını gösterir niteliktedir.

Çağrı Bey'in oğlu, Tuğrul Bey'in yeğeni Alparslan dönemine gelindiğinde ise Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere göstermiş olduğu hoşgörölü yaklaşım halk arasında olumlu bir hava yaratmıştır. Fakat onun bu davranışı insanî olmasının yanı sıra politiktir. Zira Nizâm'ın en büyük gayesi Sünnîliği yaygınlaştırmak⁹⁹ ve Şîî düşüncüyü savunan Fatimî Devleti'yle mücadele etmektir. Bilge Vezir Nizâmülmülk, birlik ve beraberliğin devletin bekasını koruma aşamasında ne denli önemli olduğunun farkındaydı. Dolayısıyla Batınîlikle mücadeleyi devlet politikası haline getirmesi, kurduğu ve korumaya çalıştığı düzeni savunma gayretinden başka bir şey değildir.

Diğer yandan Nizâmülmülk, Selçuklu devlet teşkilâtının kurucu veziri olarak siyasî yapının istikrar kazanmasında belirleyicidir. Onun en önemli katkılarından biri, iktâ sistemini düzenleyerek askerî gücün sürekliliğini sağlamasıdır. Bu vesileyle ekonomi de dengeye oturmuştur. Fakat bu mekanizmayı ilk defa hayata geçiren Nizâmülmülk olmamıştır. Kendisi geçmişte uygulanan ancak etkisini yitiren bir sistemi geliştirerek yeni bir yapı kurmuştur.¹⁰⁰

İktâ kelime anlamı itibarıyla devletin denetimi altında bulunan arazi ve taşınmazların mülkiyetini, kullanımını ya da bu mallardan yararlanma hakkını belirli kişilere vermesini ifade etmektedir.¹⁰¹ Vezir, Sultan ile halk arasında adeta köprü vazifesi görmüş, saray içi dengeleri yönetme becerisiyle otoritenin devamlılığını sağlamıştır. Bu düzenleme, Selçuklu merkezi otoritesinin güçlenmesine ve devletin uzun vadeli istikrarına büyük oranda hizmet etmiştir.

Nizâmülmülk'ün Selçuklu siyaseti üzerindeki etkisi yalnızca idarî ve askerî düzenlemelerle sınırlı kalmamış, ilmî alanda da aktif rol oynamıştır. Şîa taraftarlarına karşı Sünnî düşüncüyü güçlendirebilmek amacıyla 1067 yılında kurulan Nizamiye Medreseleri¹⁰²

⁹⁸ Arıkan, A. (2011), Nizâmülmülk'ün eş'arîlere destekleri ve diğer sünnîlerle ilişkileri. *İslami İlimler Dergisi* 6(2). 41-44.

⁹⁹ Yeşildal, H. (2025). Nizâmülmülk'ün siyâsetnâme'sinde sünnîliğe yönelik tehdit algısı: batınîlik, râfizîlik, hâricîlik başta olmak üzere aşırı gruplarla mücadele. *İlahiyatnâme*, 24, 39.

¹⁰⁰ Göksu, E. (2009). İktâ sisteminin tekâmülünde selçukluların rolü. *Pursuit Of History*, 1(1). 87.

¹⁰¹ Demirci, M. "İktâ", TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikta#1> (02.04.2026).

¹⁰² Özeydin, A. (2018). Bağdat Nizamiye Medresesi Müderrisi Ebû Nasr İbnü's-Sabbağ (ö. 477/1084). *Tarih Dergisi*, 68(2), 5.

herhangi bir okuldan ziyade günümüzdeki yükseköğretim kurumlarıyla benzerlik arz etmektedir. Medreselerin kuruluşunda ilk hedef, donanımlı alimler yetiştirerek eğitim seviyesini standartların üstüne çıkarmaktır. Böylece ilmî faaliyetler daha örgütlü bir yapı içinde yürütülmüş olacak ve devlet adına çalışan bir ulema sınıfı zuhur edecekti.

İlk medrese inşası, Selçukluların da ilk başkenti olan Nişabur'da gerçekleşmiştir. Alparslan'ın emriyle¹⁰³ açılan bu kurumlar, Nişabur'un peşi sıra Herat, Musul, Rey, Belh, Amül, Bağdad, Hargird, Basra, Merv, İsfahan ve Buşenc gibi mühim beldelerde de varlık göstermiştir.¹⁰⁴

Adı geçen şehirlerin büyük bir bölümü, İsmailî propagandanın en güçlü biçimde kök saldığı coğrafyalardan oluşmuştur. Dolayısıyla medreselerin bu şehirlerde yoğunlaşması tesadüf değil, bilinçli bir karşı hamledir. Nizâmülmülk İsmailî düşüncenin otorite kazandığı yerlerde Sünnî bir entelektüel karşı ağ kurma gayesi taşımaktadır. Bu aşamada İmam Gazzâlî'ye ayrı bir parantez açmak elzemdir. Nizâmiye'nin hem öğrencisi hem de müderrisi¹⁰⁵ olan Gazzâlî, zamanla dönemin en güçlü Sünnî kelamcısı hâline gelmiş ve Hasan Sabbâh'ın tâlim doktrinini doğrudan hedef alan Fedâihu'l-Bâtıniyye'yi kaleme almıştır. Bu tablo son derece manidardır. Nizâmülmülk, kurduğu medrese aracılığıyla farkında olmadan kendi düşmanının en güçlü entelektüel rakibini yetiştirmiştir. Medresenin ideolojik işlevi bu örnekte somut biçimde görünür hâle gelmektedir.

3.1.3. Siyasetnâme

Siyâsetnâme terimi, Arapça siyâset ve Farsça nâme kelimelerinin birleşiminden oluşmuş bir edebi türdür.¹⁰⁶ Bu kavram, devlet yönetimi konusunda hükümdarlara ve devlet adamlarına yol göstermek amacıyla kaleme alınmış eserleri veya bu türdeki literatürü ifade etmektedir. Genellikle devlet idaresinin temel prensiplerini ele alan siyâsetnâme türü eserlerde hükümdarın sahip olması gereken nitelikler, yönetim sürecinde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken eylemler, devlet görevlilerinin atanması ve teftiş edilmesi, devletlerarası ilişkilerde uyulması gereken esaslar gibi konular üzerinde durulur. Bunun yanında hükümdarın

¹⁰³ Ocak, A. (2018). Nizâmülmülk'ün dinî ve fikrî hayatı. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 8. 35.

¹⁰⁴ Piyadeoğlu, C. (2018). Nizamiye medreselerinin kuruluşu ve önemi. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (8), s. 128.

¹⁰⁵ Biçer, B. (2012). Kuruluş devrinde nizâmiye medreselerinin müderrisleri. *Tarih Okulu Dergisi*, 2013(XVI). 269.

¹⁰⁶ Adalıoğlu, H. H. "Siyâsetnâme", TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1> (09.05.2026).

hem Allah’a hem de topluma karşı sorumlulukları ile devlet düzeninin korunmasını sağlayan başlıca unsurlar da önemli bir yer tutmaktadır.¹⁰⁷

Büyük Selçuklu Devleti döneminde kaleme alınan siyâsetnâmeler arasında en dikkat çeken ve en çok bilinen eser, ünlü vezir Nizâmülmülk’e ait olan Siyâsetnâme adlı Farsça eserdir.¹⁰⁸ Kaynaklarda Siyerü’l-Mülûk adıyla da anılan bu eser, yalnızca teorik ilkeler ortaya koyan bir siyaset metni değildir. Metin Selçuklu devlet teşkilatına dair tecrübe ve gözlemlerin aktarıldığı bir rehber niteliği de taşımaktadır. Uzun yıllar devlet yönetiminde önemli görevler üstlenen Nizâmülmülk, bu eserinde devlet kurumlarının nasıl şekillendiğini, hangi prensiplere göre işlediğini ve zaman zaman ortaya çıkan aksaklıkların nasıl giderilebileceğini ele almıştır.

Eserin ortaya çıkışında dönemin siyasî atmosferi de belirleyici olmuştur. Selçuklu sultanı Melikşah, devlet yönetimine dair tecrübelerin yazılı hale getirilmesini istemiştir. Bilginlerden, bürokratlardan ve devlet adamlarından ülkenin daha iyi yönetilmesine katkı sağlayacak eserler kaleme almalarını talep etmiştir.¹⁰⁹ Hükümdarın hem dinî hem de dünyevî konularda doğru kararlar almasına yardımcı olacak böyle bir rehber ihtiyacı, Nizâmülmülk’ü Siyâsetnâme’yi yazmaya yöneltmiştir. Elli bir fasıldan oluşan bu eser sadece yönetim ilkelerini sıralamakla kalmayıp, geçmiş hükümdarların uygulamalarından, tarihî olaylardan ve yazarın kendi tecrübelerinden örnekler vererek yöneticilere yol göstermeyi amaçlar. Bu yönüyle siyâsetnâme geleneğinin en güçlü ve en etkili örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Siyâsetnâme sadece yöneticilere öğütler vermekle de sınırlı kalmamıştır. Metnin satır aralarında, devlet düzeninin hangi ilkeler üzerine kurulması gerektiğine dair güçlü bir düşünce dünyası da vardır. Nizâmülmülk’ün yönetime dair tavsiyeleri incelendiğinde, onun devlet otoritesinin hangi temeller üzerinde meşru kabul edilmesi gerektiği konusunda da belirli bir çerçeve çizdiği görülür. Peki Nizâmülmülk’e göre bir yönetimin meşruiyetini sağlayan unsurlar nelerdir? İşte bu sorunun cevabını anlayabilmek için Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme adlı eserinde meşruiyetin dayandığı temel unsurları daha yakından incelemek gerekmektedir.

¹⁰⁷ Akyüz, Y. (2016). Siyasetnâmelerde devlet başkanı-devlet-halk/teba ilişkisinde metaforik kullanımlar. *Mütefekkir*, 3(5), 87-88.

¹⁰⁸ Engin, R. (2024). Nizâmülmülk’ün devlet yönetimine ilişkin görüşleri: siyasetname özelinde bir değerlendirme. *Ombudsman Akademik*, 19. 148.

¹⁰⁹ Eşmeli, B. (2016). Siyasetname. *TESAM Akademi Dergisi*, 3(2). 140.

3.1.4. Nizâmülmülk'te meşruiyetin temel ilkeleri

3.1.4.1. İlahi onay ve dini meşruiyet

İslamiyetten Önceki Türk Devletlerinde rastlanan kut inancı¹¹⁰ hükümdarın Tanrı tarafından seçilmesi anlamına gelmektedir. Zira o dönem için ilahi bir güç tarafından seçilmiş olmak, otorite kazanma yolunda ciddi bir meşruiyet aracıydı. Örneğin Bilge Kağan eserinde *“Tanrı irade ettiği için, kendi talihim olduğu için Hakan mevkiine oturdum”, “yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldıkta ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğulları üzerine ecdadım Bumin Hakan, İstemi Hakan tahta oturmuş”*¹¹¹ sözleri ile devletin varlık sebebini ilahi bir mertebeye dayandırarak meşruiyet kazandırma çabasına girmiştir.

Selçuklu dönemine gelindiğinde ise meşruiyet kaynağını İslami kaynaklar olan Kur’ân-ı Kerîm ve sünnetten almaya başlamıştır. Bundan hareketle Nizâmülmülk, Siyâsetnâmesi’nde ilahi seçilmişliği siyasal meşruiyetin ilk ve en temel unsuru olarak kabul eder. Çünkü bir hükümdarın yetkisi ve sorumlulukları Allah tarafından seçilmiş olduğu fikriyle temellendirildiğinde anlam kazanmaktadır. İlahi seçilmişlik, yöneticinin uygulamış olduğu bütün kanunları meşru kılan bir kalkan görevindedir. Şeriatın kestiği parmak acımaz düşüncesi bu durumun halk nezdindeki somut örneklerinden biridir. Zira şeriata uygun hareket eden bir sultana karşı gelmek, dolaylı olarak dini hükümlere de karşı gelmek demektir. Bu nedenle Siyasetname’nin ilk faslı şu şekilde başlamaktadır:

*“Allahü Teâlâ her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır. Dünya işleri ve cihan ahalisinin kamu düzeninden onu sorumlu kılarak fitne ve kargaşa kapısını onun eliyle kapatır. Adaleti sayesinde hoşça zaman geçirip kendilerini güvende hissetmeleri ve idaresine duacı olmaları için insanların gönlünde ve gözünde ona dair derin bir saygı uyandırır.”*¹¹² Nizâmülmülk’ün bu ifadeleri, Selçuklu hükümdarlarına seçilmiş olmanın getirdiği bir kutsallık atfetmektedir. Hükümdarın Allah tarafından seçilerek ona yaraşır özelliklerle donatılması onun sıradan biri olmadığını vurgularken gönüllü bir saygıyı da beraberinde getirir. Bu durum, sultanın otoritesinin toplumsal kabulünü sağlamakta ve halkın gözünde yönetimin varlığını haklı bir gerekçeye dayandırmaktadır.

¹¹⁰ Zorlu, S. E. (2022). Eski Türklerde ve osmanlı devletinde meşruiyet inancı bağlamında devlet başkanının belirlenmesi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5(2), 507.

¹¹¹ Başkan, Y. (2022). Türk devlet geleneğinde cihan hâkimiyeti ve meşrûiyet. *Düşünce Dünyasında Türki*, 5(25), 91.

¹¹² Nizâmülmülk, (2024) *Siyâsetname*. (12. Baskı). (Çev. Ayar, M. T.), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul. 11.

Halkın yönetime duyduğu saygı ve minnet bu ilahi onay çerçevesinde şekillenmekte, sultanın adaletli yönetimi ile pratiğe yansımaktadır. İlahi seçilmişlik ilkesi yöneticiye karşı duyulan rıza ve itaati kolaylaştırmakta, dolayısıyla hem devlet otoritesinin devamlılığını güvence altına alıp hem de halkın sultana yönelttiği eleştiriyi sınırlandırmaktadır. Bu çerçevede Nizâmülmük'ün ilahi seçilmişliği meşruiyetin ilk unsuru olarak konumlandırması sonraki meşruiyet temellerinin bu kutsallık üzerinden inşa edileceğinin de işaretidir.

Halkın koşulsuz itaatini ilahi seçilmişlik üzerinden sağlayan hükümdar, ilahi emirleri yerine getirerek meşruiyetini pekiştirmiş olacaktır. Nizâmülmük'ün Siyâsetnâme'sinde yöneticinin yalnızca ilahi takdirle yükselmesi yeterli görülmez. Onun şariat kurallarına uygun davranması da otoritesinin halk nezdinde kabul görmesi için kritiktir. Yöneticinin kararları ve uygulamaları, şariat çerçevesinde şekillendiğinde hem adaletin sağlanması kolaylaşacak hem de toplumda güven hakim olacaktır. Yönetici, İslamiyet'te emredildiği gibi adil davranmak, batılla mücadele etmek, halkın can güvenliğini emniyet altında tutmak ve ahlâksızlıkla mücadele etmek gibi birtakım sorumluluklara sahiptir.

Diğer yandan bu yaklaşım yöneticiyi sınırladığı gibi onun hareket alanını ve yetkilerini belirli bir düzen içinde kullanmasına imkan tanımaktadır. Böylece halk, hükümdarın davranışlarını yaratıcının desteğiyle uyumlu ve güvenilir bulur. Bu noktada Nizâmülmük Melikşah'a, dine uygun kararlar aldığı sürece nasıl bir sonuçla karşılaşacağını öngörerek öğütte bulunmaktadır. Aksi takdirde mahşer günü yaptıklarından dolayı halka hesap vereceğini, Allah'tan her daim korkması ve O'nun rızasını gözetmesi gerektiğini eserinin birçok yerinde dile getirmiştir.¹¹³

3.1.4.2. Adalet, liyakat ve denetim

Nizâmülmük'e göre devlet düzeninin sağlıklı biçimde işlemesi için görevler ehil kimselere verilmelidir ve bu kişilerin süreklilik arz eden bir denetime tabii tutulması gerekir. Aynı zamanda işini iyi yapan kişiler ödüllendirilirken, görevi kötüye kullananlar ise cezalandırılmalıdır. Onun: *“Makbul bir işi yerine getiren hizmetkarların gecikmeden takdir edilerek ödüllendirilmesi gerekir. Diğer kölelerin işlerine gösterdikleri ihtimamı artırmak, suçluları suça tevessülden caydırmak, işleri düzene sokmak için mecbur kaldığından ötürü yahut sehven bir hata eyleyen köle işlediği suçun nistepince cezalandırılması gerekir.”*¹¹⁴ sözlerinden de anlaşılacağı üzere Nizâmülmük insan davranışlarının teşvik ve caydırıcılık

¹¹³ a.g.e. s. 15.

¹¹⁴ a.g.e. s. 189.

üzerinden şekillendiğini ifade eder ve bu durumu yönetimin bir aracı hâline getirir. Buna karşılık hataların tamamen cezasız bırakılmaması gerektiği yönündeki vurgu, otoritenin ciddiyetini korumaya yöneliktir. Ancak dikkat çekici olan husus, cezanın sınırlandırılması ve suçun nispetince verilmesi gerektiğinin bilhassa belirtilmesidir. Bu ifade, mutlak bir güç anlayışından ziyade ölçüye dayalı bir yönetim zihniyetine işaret eder.

Hatanın kasıtlı olup olmamasına göre değerlendirilmesi gerektiği fikri ise, yöneticinin sadece cezalandıran bir otorite değil, durumu anlayan ve tartan bir konumda olması gerektiğini gösterir. Böylece yönetim, korkuya dayalı bir itaat olmayıp belirli bir adalet algısı üzerinden kabul görecektir. Fakat cezalandırma hususunda da aşırıya kaçılmaması, suçun ağırlığına denk uyarılarda bulunulmasını öne sürmektedir.

Nizâmülmülk'ün bu yaklaşımı, onun meşruiyet anlayışının önemli bir boyutuna işaret etmektedir: Yönetimin kabulü gündelik uygulamalarda sergilenen adalet duygusuyla da inşa edilir. Çünkü ödül ve cezanın yerinde kullanılması, devlet düzeninin görünür hâle gelmesini sağlamaktadır. İnsanlar, yönetimin nasıl işlediğini gerçek örnekler üzerinden değerlendirir ve bu değerlendirme sonucunda yönetime dair bir kanaat geliştirir. Eğer bu kanaat, adaletin gözetildiği yönüdeyse otorite kendiliğinden sağlamlaşacaktır.

Nizâmülmülk düzeni sağlama meselesini bireysel erdemlerden değil sistemli bir işleyiş üzerinden kurmaktadır. İyi yöneticilik bir tek iyi niyetle değil, doğru işleyen bir ödül-ceza dengesiyle mümkündür. Eğer denge bozulursa, ehil kimseler dahi görevlerinde gevşeklik gösterebilir ya da liyakatsiz kişiler cesaret bulabilir. Bu da gün geçtikçe devlet düzeninin zayıflamasına yol açar. Dolayısıyla liyakat, tek başına yeterli bir ilke değildir. Onu ayakta tutan şey, sürekli var olan bir adalettir.

İşi ehline verme konusuna gelince, sultan devleti tek başına yönetemez. Dolayısıyla onu yönetim aşamasında destekleyen, eksiklerini kapatan, temas edemediği bölgelere ulaşan kişilere ihtiyaç duyulur. Fakat sultanın oluşturduğu bu yönetim ekibi birtakım ahlâkî özelliklerle bezenmiş olmalı ve halka karşı hükümdarı en doğru şekilde temsil etmelidir. Bu nedenle devlet çalışanları mütemadiyen denetlenmeli, görevlerini layığıyla yerine getirip getirmediklerine bakılmalıdır.

Siyasetnâme'ye göre padişahın her hafta ve iki gün olmak üzere halkın karşısına çıkması, insanlarla birebir temasta bulunması, onları dinlemesi, haksızlığa uğrayanlara çare bulması gerekmektedir. Her şeyden önce bu uygulamanın düzenli bir şekilde sürdürülmesi istikrar temin ettiği gibi hükümdarın görünürlüğünü artırır. İsmi bir efsane gibi dilden dile

dolaşan fakat kendisini hiç göstermeyen bir hükümdarın vaat ettiği adaletin ne ölçüde karşılık bulacağı da tartışmalıdır. Bu nedenle Divân-ı Mezâlim'e çıkmak Nizâmülmülk'ün de işaret ettiği üzere, bir yandan halka güven veren, diğer yandan zalimler üzerinde korku oluşturan bir işlevdedir.

Halk, derdini doğrudan anlatabildiğini gördüğünde yönetime karşı daha güçlü bir bağ kurar. Ancak bu bağ korkuya değil güvene dayanmalıdır. Böylece yönetici ile yönetilen arasındaki ilişki daha sağlam bir temele oturur. Lakin bu yaklaşımın bir de dolaylı etkisi vardır. Hükümdarın mazlumlara dinlediği ve haksızlık yapanları cezalandırdığı haberi yayıldıkça, zulmetme eğiliminde olanlar geri adım atacaktır. Çünkü adalet sadece olup biten bir haksızlığı düzeltmekle kalmayıp, yeni haksızlıkların önüne geçmelidir. Bu şekilde düzenin sürekli müdahale gerektirmeden korunmasına katkıda bulunur. Kendilerini koruyan ve haksızlığa karşı yanlarında duran, en önemlisi de kolayca ulaşabildikleri bir yönetim daha kolay benimsenir. Bu yüzden hükümdarın güzel ahlâkla hareket etmesi, iyiliği yayması ve adaleti bizzat sağlaması, onun otoritesini güçlendiren en önemli unsurlardan biri hâline gelir. Nizâm'ın düşüncesine göre, böyle bir yönetimde sultanın varlığı bir baskı unsuru olarak olmaktan çıkıp güven kaynağı olarak anlam kazanır.

3.1.4.3. Türkmenlerin devlete kazandırılması

Devletin otoritesini güçlendirme aşamasında başvuru bir diğer nokta halktan alınan destektir. Abbasî Devleti'nin politikasına benzer şekilde Sünnî geleneği benimseyen Selçuklu Devleti ehl-i bid'at olarak gördükleri kesimi karşısına almıştır. Bu nedenle kaybettiği kadar insanı bünyesine katmak zorundadır. Bu aşamada Nizâmülmülk'ün seçimini Türkmenlerden yana kullandığı görülür. Bu hususa dikkat çekmek adına eserinde şu ifadelerle yer vermektedir: *“Sayıları küçümsenmeyecek kadar çok olan Türkmenler her ne kadar bize bezginlik getirmişlerse de devlet üzerinde hatırı sayılır derecede hakları vardır. Nitekim devletin kuruluş aşamasında nice sıkıntılar göğüsleyerek hizmette bulunmuşlardır. Dahası hısım akrabalarındandır. Dolayısıyla onların evlatlarından 1000'ine maaş yazılıp her daim hizmetle meşgul edilmelidirler... Bu şekilde onlar devletten de nasiplerini alarak hoşnut kılınırken melik de övgülerine mazhar olur.”*¹¹⁵

Bu ifadelerde Nizâmülmülk, Türkmenlerin devlete olan katkısını hatırlatarak onların dışlanmaması gerektiğini hatırlatır. Her ne kadar göçebe yaşam tarzları ve bağımsız mizaçları

¹¹⁵ a.g.e. s. 147.

nedeniyle Selçuklu otoritesine karşı tehdit olarak görülseler de, devletin kuruluş sürecinde üstlendikleri rol göz ardı edilmemiştir. Bu nedenle Nizâmülmülk, Türkmenleri kontrol altında tutabilmek için sistemli bir şekilde devlet hizmetine dahil edilmesi gerektiğini savunur.¹¹⁶ Onlara maaş bağlanması, eğitilmeleri ve belirli bir düzen içinde görevlendirilmeleri toplumsal açıdan meşruiyet kazandıracaktır. Zira yönetimin kalıcılığı yukarıdan kurulan otoriteye bağlı olduğu kadar, aşağıdan gelen destekle de doğrudan ilişkilidir.

Türkmenler gibi sayıca fazla ve etkili bir topluluğun göz ardı edilmesi, uzun vadede devlet için bir tehdit oluşturabilir. Buna karşılık onların sisteme dahil edilmesi, hem potansiyel bir huzursuzluğu ortadan kaldırır hem de yönetime yönelik bağlılığı artırır. Burada dikkat çeken husus, bu sürecin yalnızca maddi imkânlarla sınırlı kalmamasıdır. Türkmenlerin eğitilmesi, hizmet adabının öğretilmesi ve saray düzenine entegre edilmeleri, onların devletle olan ilişkisini daha kalıcı hâle getirir. Böylece bu topluluk, kontrol edilmesi gereken bir güç olmaktan çıkarak, devletin bir parçası hâline gelir.

3.1.4.4. Bâtınî hareketle mücadele

Bilge vezir Nizâmülmülk'ün en önemli devlet politikalarından biri, Bâtınî hareketlere karşı hem askerî hem de ilmî alanda mücadele ederek Sünnî düşüncenin zayıflatılmasını engellemektir. Onun yaşadığı dönemde, Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasal bütünlüğü ve Sünnî inanç yapısı açısından en ciddi tehdit unsurlarından biri, Hasan Sabbâh liderliğinde faaliyet gösteren Bâtınîler olmuştur. 11. yüzyılın son dönemine gelindiğinde etkinliklerini hızla artıran Bâtınî hareketi, Selçuklu coğrafyasının kritik bölgelerinde davet merkezleri oluşturmuş, bazı önemli kaleleri de ele geçirerek sahadaki varlığını açık biçimde hissettirmeye başlamıştı.¹¹⁷ Bu sebeptendir ki Nizâmülmülk'e göre bir devletin gücünü sürdürebilmesinin temel şartlarından biri, sağlam ve disiplinli bir orduya sahip olmasıdır.¹¹⁸ Zira devletin güvenliğini tehdit eden her unsur, doğrudan doğruya halkın can ve mal güvenliğini de tehlikeye atmaktadır.

Ancak onun yaklaşımı askerî tedbirlerle sınırlı kalmamıştır. Bâtınî hareketlerle mücadele, eş zamanlı olarak ilmî ve fikrî alanda da yürütülmelidir. Nitekim bu doğrultuda Nizamiye medreselerinin yaygınlaştırılması ve Sünnî düşüncenin sistemli bir şekilde

¹¹⁶ Göksu, E. (2018). Nizâmülmülk ve Selçuklu İktâ'ının Şekillenmesindeki Rolü. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 8, 156.

¹¹⁷ Şahan, K. (2023). *Büyük Selçuklu Devleti'nde Dini Hareketler ve Selçukluların Din Politikası*. (Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi. Çorum. 128.

¹¹⁸ Özalp, A. (2023). Bir devlet adamı olarak nizâmülmülk ve onun siyâsetnâmesi. *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi*, 6(1). 103.

öğretilmesi, söz konusu tehdide karşı geliştirilen en önemli stratejilerden biri olmuştur. Bu çerçevede Nizâmülmülk'ün yaklaşımı, meşruiyetin sadece güç kullanımıyla sağlanamayacağını, doğru inanç ve düşünce sisteminin korunmasıyla da doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Halkın zihninde ve inanç dünyasında ortaya çıkabilecek bir çözülme, devlet otoritesinin de zayıflamasına yol açacaktır. Bu nedenle Bâtınî hareketlerle mücadele basit bir güvenlik meselesinden çok siyasal düzenin meşru temellerini koruma çabasıdır.

Hasan Sabbâh'ın dinî argümanlardan beslenen propagandasının Nizâmülmülk için neden bu kadar ciddi bir tehlike olarak görüldüğünü sorguladığımızda, Selçuklu Devleti'nin en önemli meşruiyet aracının din kaynaklı olduğu sonucuna varmaktayız. Siyâsetnâme'de de değinildiği üzere Selçuklu sultanlarına adeta bir kutsallık atfedilmekte, hatta öyle ki halka değil yalnızca Allah'a hesap verecek kadar geniş bir hareket alanı tanınmaktadır. Ancak Hasan Sabbâh'ın, bilhassa kırsal kesimde yaşayan ve devlete halihazırda muhalefet etmeye meyilli insanları etkisi altına alarak örgütlemesi, devletin varlığına doğrudan zarar verebilecek bir güç hâline gelmektedir. Fakat bu örgütlü yapıyla mücadele etmek askeri yolla savaşıarak değil, sosyopolitik yöntemlerle başarıya ulaşmaktadır.

Bir önceki maddede zikredilen Türkmenlerin devlet bünyesine dahil edilmesi örneğinde olduğu gibi, devletin ayrılmaya değil birleşmeye ihtiyacı vardır ve bu birleşme yalnızca halkın belirli kesimleriyle sınırlı kalmamalı, herkesi kucaklayan bir zihniyete sahip olmalıdır. Nizâmülmülk Türkmenler için kucaklayıcı bir tutum sergilememiş olsaydı, onları göz göre göre düşman saflarına geçirmiş olacaktı. Ancak bir ülkenin ne kadar çok düşmanı olursa, o kadar fazla ayrı parçaya bölünmesi ve her biriyle mücadele etmesi gerekecektir. Bu da zamanla hem ekonomik, hem sosyolojik, hem de askeri yönden zayıflamalara yol açmaktadır.

Yine de Bâtınî hareketlerin oluşturduğu tehdit, yalnızca askerî ve dinî bir mesele olarak değerlendirilmemelidir. Bu tehdit, devletin koruyucu rolünü görünür kılan bir işlev de üstlenmektedir. Çünkü toplumun güvenliğini tehdit eden unsurlara karşı mücadele eden bir yönetim, halk nezdinde daha kolay kabul görmekte ve meşruiyetini güçlendirmektedir. Bu noktada Selçuklu sultanının Hasan Sabbâh'a karşı yürütmüş olduğu politika, sultanın yalnızca hükmeden bir otorite değil toplumu koruyan bir güç olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır.

Ortak bir tehdit algısı etrafında şekillenen bu durum, toplumsal bütünlüğü pekiştirirken yönetime duyulan bağlılığı da artıran bir araca dönüşmektedir. Nitekim bu mesele modern siyaset teorilerinde de sıkça tartışılmıştır. Yönetimlerin meşruiyetini sürdürmek için bir düşman figürüne olan ihtiyacı George Orwell'ın 1984 adlı eserinde de gözler önüne serilmiştir.

Romanda iktidar, toplumsal bütünlüğü korumak için sürekli bir düşman varlığına muhtaç olarak tasvir edilmiştir. Düşmanın değişse bile düşmanın var olması şarttır. Tarihsel ve bağlamsal farklılıklar gözetilmekle birlikte, Nizâmülmülk'ün Bâtınî tehdidi hem bastırma hem de meşruiyet aracı olarak işlevselleştirmesi, bu örüntüyle dikkat çekici bir benzerlik taşımaktadır. Böylece güvenlik ile meşruiyet arasındaki ilişki Nizâmülmülk'ün siyaset anlayışında birbirini besleyen iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan bu durum, Bâtınîliğin Selçuklu Devleti veya Nizâmülmülk tarafından kurgulanmış ya da abartılmış bir tehdit olduğu anlamını taşımamaktadır. Çünkü Hasan Sabbâh'ın halk üzerinde yarattığı psikolojik baskı ve toplumsal tedirginlik gerçek bir olgudur. Sultanın halkı bu somut tehlikeden koruması ise onu toplum nezdinde bir hâmi olarak konumlandırarak meşruiyetini perçinlemektedir.

Hasan Sabbâh'ın düşünce ve faaliyetleri, Nizâmülmülk'ün siyasal ve dinî meşruiyet anlayışını daha derinlikli bir biçimde değerlendirebilmek açısından ayrı bir başlık altında incelenmelidir. Nitekim Selçuklu siyasal düzeninin en önemli muhaliflerinden biri olan Hasan Sabbâh, meşruiyeti Nizâmülmülk'ün aksine Sünnî siyasal-dinî gelenek içerisinde değil Bâtınî/İsmailî düşünce çerçevesinde temellendirmiştir. Bu durum aynı dönemde ortaya çıkan iki farklı siyasal aklın meşruiyeti hangi gerekçelere dayandırdığı ve bu meşruiyeti nasıl ürettiği sorusunu karşılaştırmalı olarak ele almayı mümkün kılmaktadır.

Bir tarafta devlet merkezli, düzeni korumaya yönelik ve dinî otorite ile uyum içinde şekillenen bir meşruiyet anlayışı yer alırken öbür tarafta mevcut siyasal düzeni sorgulayan, taban tabana zıt bir otorite inşa etmeye çalışan ve farklı bir dinî yorumdan beslenen bir yaklaşım söz konusudur. Dolayısıyla Hasan Sabbâh ve onun liderliğindeki Bâtınî hareketin incelenmesi sadece bir muhalif hareketin analizi değildir. Nizâmülmülk'ün temsil ettiği siyasal ve dinî meşruiyet anlayışının sınırlarını ve karşısını ortaya koymak açısından da büyük önem taşımaktadır.

3.2. HASAN SABBÂH

3.2.1. Hayatı

Asıl adı El-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Câfer b. El-Hüseyin b. Muhammed es-Sabbâh el-Hımeyrî olan Hasan Sabbâh'ın doğum tarihi ve soyu hakkında klasik kaynaklarda farklı

bilgiler yer almaktadır.¹¹⁹ Doğum yılı için hicrî 430-440 tarihleri zikredilirken, doğum yeri olarak ise genellikle İmâmiyye Şîası için merkezi görülen Kum şehri gösterilmektedir.¹²⁰ Hakkında yazılan eserlerin büyük bir çoğunluğu kurgusal romanlardan ibaret olan Hasan Sabbâh'ın kendi hayatını anlattığı ve müridlerinin Sergüzeşt-i Seyyidinâ¹²¹ adını verdiği eserinde soyunu Güney Yemen'de hüküm süren Himyerî krallarına dayandığı geçmektedir. Bu anlatıya göre babası Yemen'den Kûfe'ye, oradan Kum'a, ardından Rey'e göç etmiş ve kendisi de Rey'de dünyaya gelmiştir.

Babası Ali b. Muhammed'in İmâmiyye çevresinde tanınmış bir âlim olduğu ifade edilmektedir.¹²² Hasan Sabbâh'ın eğitimi üzerinde titizlikle duran babası, oğlunun kelâm, mantık, fıkıh, felsefe ve matematik gibi alanlarda güçlü bir birikim kazanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ilme yatkınlığıyla dikkat çeken Hasan, özellikle dinî ilimlerde derinleşme arzusu taşımaktaydı. Eğitimini Rey'de sürdürmüş ve on yedi yaşına kadar ailesinin bağlı olduğu İmâmiyye Şîası içinde kalmıştır.¹²³

Gençlik dönemine ilişkin en bilinen anlatılardan biri, onun Ömer Hayyâm ve Nizâmülmülk ile aynı hocadan ders aldığı ve aralarında ileride makam sahibi olanın diğerlerine yardım edeceğine dair bir sözleşme yaptıkları yönündeki rivayettir.¹²⁴ Ancak daha önce değinildiği gibi doğum tarihleri dikkate alındığında bu rivayet tarihsel bakımdan zayıf bir ihtimaldir. Bu tür hikayeler, tarihsel gerçeklikten uzak olmasının yanı sıra dönemin siyasal ve ideolojik çatışmalarını daha etkileyici kılmak amacıyla kurgulanmış anlatılardan başka bir şey değildir.

Hasan Sabbâh'ın hayatındaki asıl dönüm noktası, Rey'de Fâtımî dâîsi Emîre Zarrâb ile gerçekleşen karşılaşmasıdır.¹²⁵ Bu temas sonucunda İsmâiliyye'ye mensup olan Hasan, 464'te (m. 1072) Rey'e gelen Irak bölgesi baş dâîsi İbn Attâş tarafından keşfedildi. Onun kabiliyetini

¹¹⁹ Akgül, H. (2021). Ebüzzîya tevfiğ'in yazdığı hasan sabbâh biyografisi. *Littera Turca Journal Of Turkish Language And Literature*, 7(4), 805.

¹²⁰ Kaygusuz, İ. (2004). *Nizari İsmaili Devletinin Kurucusu Hasan Sabbâh ve Alamut*, Su Yayınları, İstanbul, 17.

¹²¹ Sergüzeşt-i Seyyidinâ'nın aslı günümüze ulaşmamıştır. Eserin içeriğine dair bilgiler, Cüveynî'nin Târîh-i Cihângüşâ adlı eserinden elde edilmektedir.

¹²² Boran, A. (2025). *Nizârî İsmâililik ve Bektaşilik*. (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi. Konya. 34.

¹²³ Atıcı, A. (2005). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu 'nda Bâtını Hareketi: Hasan Sabbâh ile İlk Halefleri ve İran Nizari İsmailileri*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi. Ankara. 46-47.

¹²⁴ Erbaş, Y. H. (2019). *Hasan Sabbâh'ın Ortaya Çıkışı ve 1258'e Kadar Siyasi Açından Etkileri*. (Yüksek Lisans Tezi). Aksaray Üniversitesi. Aksaray. 32.

¹²⁵ Gülmez, A. (2021). Selçuklu devleti ve sünni mezheplerin şiî-bâtinîlerle mücadelesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2), 347.

fark eden İbn Attâş, Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın yanına gitmesini tavsiye etmişti.¹²⁶ Önce İran'ın çeşitli bölgelerinde davet faaliyetlerini sürdüren Hasan Sabbâh, uzun ve meşakkatli bir yolculuğun ardından 471'de (m. 1078) Kahire'ye ulaştı.¹²⁷

Fâtımî hilafetinde veliahtlık meselesi, Hasan Sabbâh'ın siyasal konumunu belirleyen temel gelişmelerden biri olmuştur. Halife Müstansır-Billâh oğlu Nizâr'ı veliaht olarak belirlemişken, vezir Bedr el-Cemâlî küçük oğlu Müsta'li'yi destekledi. Bu rekabette Nizâr'ın tarafını tutan Hasan Sabbâh ise bu tercih nedeniyle hapsedilmiş ve nihayetinde Mısır'dan ayrılmak zorunda kaldı. Yalnızca siyasal bir tercih gibi görünen bu tutum, aslında onun imamet anlayışının siyasal tavrını doğrudan belirlemiş ve ilerleyen süreçteki meşruiyet iddiasının zeminini oluşturmuştur. İran'a döndükten sonra yaklaşık dokuz yıl boyunca yoğun davet faaliyetleri yürüten Hasan Sabbâh, özellikle Gılân, Mâzenderan ve Deylem'in dağlık bölgelerinde etkili oldu.¹²⁸ Merkezî otoriteye mesafeli bu coğrafya, onun örgütlenmesi için elverişli bir mekan konumundaydı.

483 (m. 1090) yılında Rûdbâr vadisindeki Alamut Kalesi'ni ele geçiren Hasan, burada Nizârî-İsmâîlî Devleti'nin temelini attı. Hem askerî hem idarî açıdan yeniden düzenlenen Alamut ise uzun kuşatmalara dayanabilecek biçimde güçlendirildi. Bu tarihten itibaren Hasan Sabbâh, Nizârî-İsmâîlîlerin doğudaki lideri sıfatıyla bağımsız bir siyasal-dinî otorite tesis etmiştir.

Alamut'un kurumsal yapısı ve yönetim anlayışı ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Hasan Sabbâh, 6 Rebûlâhîr 518 (m. 23 Mayıs 1124) tarihinde Alamut'ta hayatını kaybetmiştir. İsmâîlî kaynaklar onu zâhid, disiplinli ve tavizsiz bir lider olarak tasvir ederken Bernard Lewis ise onun hiçbir zaman imamlık iddiasında bulunmadığını, kendisini daima mâsum imamın temsilcisi olarak konumlandığını belirtmektedir.¹²⁹

¹²⁶ Aylar, M. (2017). Hasan Sabbâh ve camiü't-tevârih, tarih-i ismâîlîyân'da onun döneminde öldürülenler. *Journal Of International Social Research*, 10(52). 327.

¹²⁷ Sabbâh'ın burada halife ile görüştüğü ve onun yakın ilgisini kazandığı belirtilmekte; bazı rivayetlerde ise halife tarafından "hüccet" tayin edilerek Horasan'da kendi adına davet yürütmekle görevlendirildiği ifade edilmektedir.

¹²⁸ Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbâh", Tdv İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-sabbah> (18.05.2026).

¹²⁹ Lewis, B. (2012). *Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbâh*. (Çev. M. Güney,). Nokta Kitap. s. 99.

3.2.2. Nizârî-İsmâîlîler ve dâî propagandası

İslam düşünce tarihinde mezhep ayrışmaları dinsel tartışmalardan kaynaklı ortaya çıktığı gibi, siyasi iktidar mücadelelerinin de katkısı büyüktür. Hz. Osman döneminin sonlarına uzanan bu süreçte ortaya çıkan fırkalar, bir yanda İslam'ın teşvik ettiği fikir özgürlüğünün bir yansıması olarak şekillenmiştir denilebilir. Fakat zamanla şahsi çıkarlar ve siyasi hesaplar etrafında örgütlenen ayrılıkçı hareketler biçiminde tezahür etmiştir.

Bu ayrışmaların en derin ve kalıcı olanı Sünnî-Şîî gerilimidir. Arapça'da “desteklemek”¹³⁰, “tarafdar olmak” ve “bir şeyin peşinden gitmek” köklerinden türeyen Şîa kavramı, Kur'ân'da da fırka ve parti anlamında kullanılır ancak kutsal bir çağrışım içermemektedir.

Şîa'nın ana eksenini imamet doktrini oluşturmaktadır. Siyasi bir hareket olarak Şîa imamet meselesini dinin birincil unsuru olarak konumlandırmış, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi masum ve ilahi onaylı imam olarak tayin ettiğini savunmuştur. İmamet yalnızca Hz. Ali soyuna ait olduğu inancı etrafında şekillenen bu ideoloji, güç geçtikçe kendi içinde de ayrılmıştır. Bu ayrışmadan doğan kollardan biri olan Bâtıniyye, bir diğer deyişle İsmâiliyye, Şîa geleneğinin bir uzantısı olarak tarihteki yerini almıştır.¹³¹

İsmâîlîlikte imamet süreklilik arz ederken her çağda tek bir imamın mevcut olduğu kabul edilirken birden çok imam fikri reddedilir. Hüccet ise imamdandır aldığı öğretiyi delil olarak kullanan kişidir.¹³²

İsmâiliyye'nin düşünce sisteminin merkezine bâtın kavramı yerleştirilmiştir. Terim olarak “gizli olmak” ve “bir şeyin iç yüzünü bilmek” anlamındaki bâtın, İsmâiliyye'nin düşünce yapısını anlamak açısından son derece belirleyicidir. Zira bu gelenekte her metnin, her dini hükmün ve her tarihin görünür bir yüzü olduğu kadar gizli bir iç anlamı da vardır. Zâhir olan bu dış yüzeyi, bâtın ise sadece rehber aracılığıyla ulaşılabilecek derin gerçekliği temsil etmektedir.

Seslenmek, çağırmak ve davet etmek anlamındaki dâî “insanları kendi din veya mezhebine çağıran kimse” olarak tanımlanmaktadır. Nizârî-İsmâîlîler¹³³ Selçuklu döneminde

¹³⁰ Mustafa Öz, “Şîa”, Tdv İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia#1> (18.05.2026).

¹³¹ Erbaş, Y. H. (2019). a.g.t. 3.

¹³² Erbaş, Y. H. a.g.t. 10.

¹³³ Nizârî adını Fâtımî hilafetinde veliahtlık tartışması sırasında Nizâr'ı desteklemelerinden alan bu hareket, Hasan Sabbâh'ın önderliğinde öylesine belirleyici bir kimlik kazanmıştır ki kaynaklarda zaman zaman “Es-Sabbâhiyye” olarak da anılmaktadır.

İran coğrafyasına yerleştikten sonra ideolojilerini yaymak için dâî sistemini sürdürmüş ancak bunu gizli bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bu gizliliğin başarılı olma nedeni, daîlerin kendi içlerinde hiyerarşik bir sistemle yönetilmesi ve alt kademede bulunanların üstlerini tanımamasındandır. Bu düzenli sisteme dahil edilen ve yeniden doğacaklarına inandırılarak itaat ettirilen bu kişilerin, kendisini özellikle ilmî alanda geliştiren ve düşüncesini rahatça savunabilen kişilerden seçilmesi dikkat çekicidir. İyi bir tahsile sahip olan Hasan Sabbâh'ın baş daî tarafından keşfedilmesi ve halifeye yönlendirmesi de aynı sebebe dayanmaktadır.

Hasan Sabbâh ile aynı dönemlerde yaşayan ve Sünnî inancına mensup olan Gazzâlî, Fedâihu'l-Bâtıniyye'de Bâtınîlerin bu davet faaliyetlerini sistematik bir tuzak düzeni olarak tasvir etmektedir.¹³⁴ Ona göre dâîler hedef kitleye ulaşmak için dokuz aşamalı bir yöntem izlemektedir: Önce yemleme (*rızk*) ve avlama (*teferrüs*) yoluyla kişinin ilgisi çekilmekte, ardından alıştırma (*te'nis*) ve şüpheyi düşürme (*teşkîk*) aşamalarıyla zihinsel zemin hazırlanmakta, boşlukta bırakma (*ta'lik*) ve bağlama (*rabt*) yoluyla kişi eski inançlarından koparılmakta (*hal'*), son olarak hile (*tedlis*), zihin bulandırma (*telbis*) ve soyma (*selh*) aşamalarıyla hedef kişi tamamen yeniden biçimlendirilmektedir.¹³⁵

Bu tasvir, muhalif bir perspektiften kaleme alınmış olsa da dâî sisteminin ne denli bilinçli ve planlı işlediğini dolaylı biçimde doğrulamaktadır. Böylesine kademeli ve psikolojik bir ikna sürecinin varlığı, bu yapının rastgele bir propaganda faaliyetinin aksine üzerinde fazlasıyla düşünülmüş ve uzun süreli bir dönüşüm projesi olduğuna işaret etmektedir.

Ancak bu denli sistematik ve katmanlı bir propagandanın yönetilmesi için fiziksel bir merkeze de ihtiyaç duyulmaktaydı. Hasan Sabbâh'ın miladî 1090 yılında ele geçirdiği Alamut Kalesi, bu ihtiyacın somut karşılığı olarak hem hareketin idare merkezi, hem de meşruiyetinin mekânsal ifadesi haline gelmiştir.

3.2.3. Bâtınî iktidarın merkezi alamut

Alamut Kalesi, Deylem sınırları içerisinde, Kazvin'in kuzeydoğusunda, Rûdhane-i Alamut Vadisi ile Tâlekan Nehri'nin kesiştiği noktada, iki bin metreyi aşan sarp kayalıklar

¹³⁴ İmam Gazâlî. (1993). *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. (Çev. A. İlhan). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara. 13. (Orijinal Yayın Yılı: 1095).

¹³⁵ a.g.e. 13-22.

üzerine inşa edilmiştir.¹³⁶ Ebuzziya Tevfik'in aktardığı bilgilere göre ise Kazvin eyaletinin batısında, Sin Nehri ile Sultaniye arasında yer alır.¹³⁷

Târîh-i Cihângüşâ'da zikredildiğine göre Alamut, boynu yerde, diz çökmüş bir deveye benzemektedir.¹³⁸ Uzun yıllar boyunca Melikşah ve Nizâmülmülk'ten kaçarak yaşayan Hasan Sabbâh, 1090 yılında kuşattığı bu yerde yaklaşık 35 yıl boyunca kaleden dışarı adım atmadan yaşamış ve burada ölmüştür.

Hasan Sabbâh henüz Mısır'dan İran'a geldiği esnada Alamut kalesi, Melikşah tarafından ikta arazisi olarak Hasan Hüseyin Mehdi'ye verilmişti. Sabbâh, bu araziye Mehdi'nin elinden almadan önce işe çevre halkların zihinlerine girip onları etkilemekle başladı. Ardından İsmâîlîler kalabalık bir şekilde kalenin içine girmeye başlayarak nüfuzlarını artırdı ve Mehdi onları kovsa da nihayetinde varlıklarını kabul etmek zorunda kaldı. Hasan Sabbâh ise 6 Recep 483 (4 Eylül 1090) günü Alamut kalesine giriş yapmıştır. İlk zamanlar kimliğini gizleyerek Dihkuda adında bir lakapla kalede barınmış, Mehdi'nin otoritesini kaybetmesi sonucu kalenin yeni sahibi kendisi olmuştur.¹³⁹ Onun kaleyi aldıktan sonra sağlamlaştırdığı, sığınaklar, odalar, su kuyuları, kütüphaneler gibi birçok eklemede bulunduğu söylenir.¹⁴⁰

Jeopolitik konumu nedeniyle kuşatılması her açıdan zor olan bu kalenin yüksek ve ulaşılması güç bir arazide bulunması, askeri açıdan korunaklı olmasını sağladığı gibi Hasan Sabbâh'ın güç ve meşruiyet inşa etme sürecinde belirleyicidir. Artık kale fiziksel bir yapı olmaktan çıkıp, bilginin toplandığı ve denetim altına alındığı bir merkez halini almıştır.

Alamut; bilgiye herkesin erişemediği, gerçek bilgiye belirli kişilerin ulaşabildiği özel bir alan olarak tasvir edilmiştir. Fakat bilginin sınırlandırılması, zamanla hiyerarşik bir sistem oluşmasına yol açmış ve bilenlerin bilmeyenlere göre üstün sayıldığı bir kast sistemi meydana getirmiştir. Zira masum imamdan gelen ve tek hakikat olduğu iddia edilen dini bilgi yalnızca seçilmiş dâiler ve bağlı müritlerin erişebildiği bir kutsallığa indirgenmişti. Kısacası hakikat, Hasan Sabbâh'ın elinde tekelleşmiş, Alamut ise bu tekelleşmeye altyapı sunmuştur.

¹³⁶ Atıcı, A. a.g.t. 52.

¹³⁷ a.g.t. 54.

¹³⁸ Cüveynî'nin bu bilgiye elde edişi, kaleyi bizzat gidip kendi gözleriyle görmesi, hatta orada bulunan kütüphanede incelemelerde bulunmasından kaynaklıdır.

¹³⁹ Kaygusuz, İ. a.g.e. 19-21.

¹⁴⁰ Çelik, R. (2021). Alamût kalesi. *Batman Akademi Dergisi*, 5(2), 740.

Tarihi kaynaklara göre Alamut'un Hasan Sabbâh'tan da önce imar edildiği hatta mitolojik hikayelere sahip efsanevi bir geçmişe sahip olduğu bilinmektedir.¹⁴¹ Sıfırdan bir yer inşa etmek yerine köklü bir geçmişe haiz bu yapıyı ele geçirmek, Sabbâh için sembolik bir devralma anlamı taşımaktadır. Zira köklü bir mekânı sahiplenmek, o mekanın taşıdığı tarihin ve hafızanın da üstlenilmesi demektir. Bu durum, Hasan Sabbâh'ın meşruiyetini tarihsel sürekliliğe de dayandırma çabasının bir yansıması olarak okunabilir.

Kalenin kökenine ilişkin anlatılara bakıldığında, Alamut isminin “kartal yuvası” anlamına gelen “aluh amut” kelimelerinden türediği söylenmektedir. Rivayete göre Deylem krallarından biri ava çıktığı bir gün bir kartalı serbest bırakır ve kartal uçarak bu kayaya konup yuva yapar. Kral ise bu olayın akabinde kayanın değerini fark ederek bir kale yaptırır.¹⁴² Bu sembolik anlam, kalenin batınî iktidar açısından taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Kartal metaforu gökyüzünden her şeyi görebilen, yalnız başına uçan, seçkin ve keskin görüşlü bir varlığı betimlemektedir. Bu anlatı, Hasan Sabbâh'ın tek adam ve görünmez otoritesiyle paralellik taşır. Onun bilinçli olarak oluşturduğu bu profil, müritleri üzerinde korku ve hayranlığın harmanlanması sonucu zorunlu bir itaati de beraberinde getirmiştir.

Tüm bu veriler bir arada değerlendirildiğinde Hasan Sabbâh'ın meşruiyet anlayışı, mevcut düzeni içeriden reforme etmek yerine onu bütünüyle reddeden ve yeni baştan bir otorite sistemi kurmayı hedefleyen, radikal bir yapıdadır. Bu yapının temelleri üç eksen üzerine oturmaktadır: İmamet doktrini aracılığıyla otoritenin ilahi bir kaynağa bağlanması, talim ilkesi sayesinde bilginin tekelleşmesi ve dışlanmış kitleleri örgütleyerek alternatif bir meşruiyet tabanı oluşturulması.

Nizâmülmülk'ün meşruiyeti devlet kurumları, din alimleri ve sultanla kurulan ilişki üzerinden görünür biçimde inşa etmesinin aksine Hasan Sabbâh otoritesini görünmezlik, gizlilik ve ulaşılmazlık üzerine kurmuştur. Alamut bu anlayışın mekânsal, dâî sistemi örgütsel, imamet doktrini ise teorik yüzünü temsil etmektedir. Söz konusu unsurların her biri ayrı ayrı ele alındığında birer araç gibi görünür. Ancak bir arada işlediklerinde tutarlı ve özgün bir meşruiyet teorisi ortaya çıkmaktadır. İlerleyen bölümde bu teorinin düşünsel temelleri ayrıntılı biçimde incelenecektir.

¹⁴¹ Lewis, B., *a.g.e.* s. 78.

¹⁴² Alaaddin Ata Melik Cüveynî. (2013). *Târîh-i Cihângüşa*. (Çev. M. Öztürk). Türk Tarih Kurumu, Ankara. 549.

3.2.4. Hasan sabbâh'ta meşruiyetin temelleri

3.2.4.1. Tâlim öğretisi ve dini otorite

Bâtınlilikte her şeyin batın ve zahir olmak üzere iki anlamı vardır.¹⁴³ Zahir dinin görünen yüzüdür, batın ise yalnızca seçilmişlere açık olan gizli hakikattir. Hasan Sabbâh bilgiye ulaşma meselesinde akıl yürütmeyi baştan reddeder. Talim öğretisi olarak bilinen bu anlayışa göre gerçek bilgi akıl yürütmeye elde edilemez zira insan kendi başına hakikate ulaşamaz. Ulaşmak istiyorsa bu yalnızca masum imam tarafından öğretilir; bunun dışındaki her yöntem batıldır. Çünkü farklı akıllar farklı sonuçlara varmakta, bu da kalıcı ve bağlayıcı bir hakikat üretememektedir. Dolayısıyla doğru bilgiye ancak masum imamın öğretisi aracılığıyla erişilebilir.

Hasan Sabbâh'ın meşruiyet anlayışının merkezinde imamet doktrini yer almaktadır. Bu doktrine göre siyasi otorite, seçimle ya da güç yoluyla kazanılan bir hak değil Allah tarafından belirlenmiş ve Hz. Ali soyundan gelen masum imama ait ilahi bir emanettir.¹⁴⁴ Dolayısıyla meşru iktidar, yalnızca bu imamın şahsında ya da onun temsilcisinde tecelli edebilir. Öte yandan masum imamın kendisini halktan gizlemesi caizdir. Bu durumda onun yeryüzündeki temsilcisi vasfıyla bir hüccetin bulunması gerekir. Hasan Sabbâh, kendisini tam olarak bu konuma yerleştirmiştir. Sabbâh, bilgiyi Allah'tan aldığı kabul edilen masum imamın hücceti sıfatıyla, insanların erişebildiği ilk ve son mercii olur.¹⁴⁵ İmama giden yol bir tek ondan geçmektedir.

Sistem tam da bu noktada düğümlenmektedir. Gerçek bilgi imamda, imama ulaşmak hüccettir ve hüccetin kendisi ise Hasan Sabbâh'tır. Bu yapı içinde ona itaat etmek dini bir zorunluluk, ona karşı çıkmak ise doğrudan sapkınlık olarak tanımlanmaktadır. Muhalefet ise siyasi boyutuyla değil, dini bir suç olarak algılanmıştır. Fakat hem Sabbâh'ın hem de Şîa'nın geliştirdiği bu sistem kendi içinde çelişkilere düşmektedir. Akıl yürütmenin halka yasaklanıp Hasan Sabbâh açısından serbest bırakılması Gazzâlî'nin de Fedâihu'l-Bâtıniyye'de uzun uzun eleştirdiği bir meseledir.¹⁴⁶ Gazzâlî'ye göre bu yöntem, insanların sorgulamasını engelleyen ve akli devre dışı bırakarak halkı körü körüne itaate mahkûm etmek için uygulanan bilinçli bir

¹⁴³ Erbaş, Y. H. a.g.t. 7.

¹⁴⁴ Kazanç, F. K. (2019). Gazzâlî'nin fedâ'ihu'l-bâtıniyye adlı eseri müvâcehesinde bâtinî akımlarla mücadele. *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, 190, 190-191.

¹⁴⁵ Avcu, A. (2016). Terörün itikadileşmesine bir örnek: haşişiler ve hasan Sabbâh. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 196.

¹⁴⁶ İmam Gazzâlî. a.g.e. 45-80.

taktiktir. Buradaki en büyük tezatlık, masum imama itaatin gerekliliğini savunurken başvurdukları yol düşünme gücüdür ve buna rağmen reddettikleri yöntemi bizzat kullanmış olmalarıdır.

Bilginin kaynağını imam olarak belirlemek, otoritenin de ondan kaynaklandığını kabul etmek demektir. Kim imama en yakınsa hakikati en iyi bilen odur; hakikati en iyi bilen ise yönetme hakkına en çok sahip olandır. Böylece bilgi ile iktidar arasında doğrudan bir bağ kurulmaktadır.

Sorgulanmak, şüphe duyulmak, muhalefet edilmek otorite karşısındaki en büyük tehditlerdendir. Bir toplum içinde bulunduğu durumu sorgulamaya başladığında bu zamanla büyür ve sistemi sarsar. Sabbâh ise dini bilgiyi adeta tekelleştirerek insanlardan koşulsuz bir teslimiyet beklemektedir. Böylece olası tehditleri henüz başlamadan bertaraf etmiş olur.

Hasan Sabbâh'ın bu anlayışı pratiğe yansıtma biçimi son derece dikkat çekicidir. Bernard Lewis'in de belirttiği üzere Hasan Sabbâh, hiçbir zaman imamlık iddiasında bulunmamıştır. Kendisini her zaman gizli imamın hücceti, yani temsilcisi olarak konumlandırmıştır. Bu tutum ilk bakışta alçakgönüllü bir tavır gibi görünse de son derece hesaplı bir meşruiyet stratejisidir. Gizli imamı eleştirmek mümkün değildir zira imam görünmezdir. Hasan Sabbâh'ı eleştirmek de mümkün değildir çünkü o yalnızca bir temsilcidir. Bu çerçevede otorite hem ilahi hem de dokunulmaz bir nitelik kazanmaktadır.

Bu yaklaşım, Nizâmülmülk'ün meşruiyet anlayışıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Nizâmülmülk sultanın otoritesini Allah'ın yeryüzündeki düzeninin bir parçası olarak meşrulaştırırken, Hasan Sabbâh mevcut sultanı bu ilahi düzenin dışında konumlandırmıştır. Gerçek meşruiyet sultanda değil, gizli imamın temsilcisindedir. Dolayısıyla Hasan Sabbâh'ın saltanatı imamın gölgesinde kurulan bir oluşumdan ibarettir. Bu karşıtlık, hilâfet-imâmet tartışmasının en somut örneklerinden biridir.

3.2.4.2. Otorite inşasında şiddet

Tarihteki ilk terör örgütü lideri olarak bilinen Sabbâh, ideolojisini kabul ettirmek adına şiddete başvurmaktan kaçınmamıştır. Başta Selçuklu sultanları ve Abbasî halifeleri olmak üzere kendilerine karşı çıkan herkesi listeye ekleyen Hasan için öldüremeyeceği kimse

bulunmamıştır¹⁴⁷ Vezirler, âlimler, tüccarlar hatta kendi oğulları bile onun dehşetinden kurtulamamıştır.

Gizli davette bulunarak propaganda yürüten dâilerin yanı sıra dava uğruna canlarını vermekten çekinmeyen fedâiler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda fedâilerin ölümden korkmadığı için suikastlerde başarılı olduğu zikredilmektedir. Hançer kullanmayı bilen, iyi eğitilmiş, zeki ve kurnaz kişilerden seçilen bu suikastçiler Hasan Sabbâh'a karşı sonsuz bir sadakat ile bağlanmışlardır. Bunun sebebini irdelediğimizde iki ayrı rivayet karşımıza çıkmaktadır.

Birincisi; Hasan Sabbâh'ın Alamut kalesinde bir cennet bahçesi inşa ettirdiği ve suikastçileri buraya davet ederek cennet vaadiyle kandırdığı iddiasıdır. Marco Polo'nun anlatısına göre Alamut'un içine kurulan bu bahçeler dini kaynaklarda tasvir edilen cennet ile benzerlik taşır.¹⁴⁸ Normalde yasaklanmış olan şarabın burada serbest olması, kadınlar, musikiler, içinden su akan oluklar, dans ederek insanları büyüleyen dansçılar vb... Fakat bu bahçeye sadece canını feda etmesi istenen fedâiler alınmaktaydı. Gördükleri manzara karşısında adeta büyülenen fedâiler öldükten sonra bu cennete kavuşacaklarını düşünmekteydi.

İkinci rivayet ise suikast için seçilen kişilerin cennet bahçelerine getirilerek haşhaş adı verilen uyuşturucu bir madde ile sarhoş edilmeleridir. Aynı şekilde Marco Polo'nun eserinden elde edilen bilgiye göre sarhoş olup bilincini kaybeden bu kişiler uyandıkları vakit kendilerini Sabbâh'ın karşısında buluyordu.¹⁴⁹ Ardından gördükleri her şeyin yalnızca zihinlerinde yaşandığını, eğer Hasan Sabbâh'a biat edip ona hizmette bulunurlarsa bu cennete kavuşacakları vaat olunur.

Bahsi geçen iki rivayetin ne boyutta gerçek olduğu tartışma konusu olmakla birlikte, söz konusu bilgilerin Marco Polo dışında dile getirilmediği dikkat çekmektedir. Tarihi gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda Polo'nun Alamut kalesini görmüş olması imkansızdır. Zira Alamut 1256 yılında Moğollar tarafından yıkılmıştır.¹⁵⁰ Marco Polo ise İran'a

¹⁴⁷ Ocak, A. (2004). Bir terör örgütü olarak “bâtınlık” ve selçuklu ülkesindeki faaliyetleri. *Dini Araştırmalar*, 7(20), 166-169.

¹⁴⁸ Lockhart, L., & Tülücü, S. (2006). Hasan-ı sabbâh ve haşîşiler. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 221-222.

¹⁴⁹ a.g.m. 223.

¹⁵⁰ Demirer, H. B. (2025). Nizârî ismâîlîliğin encüdan merkezli yeniden inşa süreci: alamut sonrası imamlar üzerinden bir inceleme. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 7(2), 147.

olan yolculuğunu 1271-1272 yılları arasında gerçekleştirmiştir. Bu durumda anlatıların yalnızca halk arasında dilden dile dolaşan bir efsane olabileceği de ihtimallerden biridir.

Lakin bizim için önemli olan nokta bu rivayetlerin gerçekliğinden ziyade toplum üzerinde nasıl bir izlenim oluşturduğudur. Hasan Sabbâh ve onun fedâilerinin öyle ya da böyle işlemiş olduğu suikastler, uygulanagelen şiddet politikası yalnızca halkı değil yönetici sınıfını da tedirgin etmiştir. Bilhassa da Selçuklu'nun belkemiği Nizâmülmülk'ün bir fedai tarafından hançerlenerek¹⁵¹ suikaste kurban gitmesi herkesi bozguna uğratmıştır. Ayrıca katillerin sadece hançer kullanarak öldürmesi gün geçtikçe bir imzaya dönüşerek gövde gösterisi haline gelmiştir. Hatta öyle ki insanlar kişisel hesaplarını görmek için düşmanlarını hançerle öldürerek suçu Batınilerin üzerine atarak işin içinden sıyrılabilirdi. Hasan Sabbâh'ın düşmanları üzerinde kurmuş olduğu hegomanya, onun meşruiyet anlayışının psikolojik ayağını oluşturmaktadır. Cüveynî'nin eserinde de geçtiği üzere kendi oğullarını infaz ederken bile merhamet etmemiştir.¹⁵² Onun gözü hiçbir şey görmeyen tavırları düşmanlarına karşı bir tehdit niteliği taşıdığı kadar, taraftarlarının da ona korku ve hayranlık arasında bir duyguyla biat etmelerine neden olmaktadır.

3.2.4.3. Muhalif tabanın örgütlenmesi

Hasan Sabbâh'ın kendince sebepler öne sürerek gayrimeşru ilan ettiği Abbâsî Devleti'nin halifelik makamına oturma hikâyesi, Sabbâh'ın disipliniyle şaşırtıcı bir benzerliğe sahiptir. Abbâsîler, Emevî iktidarını yıkmak için uzun soluklu ve sistematik bir yeraltı örgütlenmesi kurmuştur. Yıllarca süren bu süreçte çeşitli bölgelere dâiler gönderilmiş ve propaganda faaliyetleri gizlice yürütülmüştür. İslami kaynaklarda takiyye olarak geçen bu gizlilik, ihtilalcilerin hem korunmasını hem de yayılmasını kolaylaştırmaktadır.

Emevî hükümdarlarının saltanatı kaybetmesindeki nedenlerden biri ayrımcı ve dışlayıcı bir politika izlemeleridir. İnsanları Arap olan ve olmayan (mevâlî) şeklinde ikiye ayıran, halifeliği saltanata dönüştüren bu zihniyet, halk tarafından hoş karşılanmıyordu. Abbâsî taraftarları tam da bu noktada devreye girerek bir kurtarıcı pozisyonuna bürünmüş ve “er-rızâ min âl-i Muhammed” yani “Hz. Muhammed'in ailesinden razı olunacak kişi” sloganıyla Hz. Ali taraftarlarını da kendi saflarına çekebilmiştir.¹⁵³ Fakat ihtilalin başarıya ulaşmasıyla birlikte hilafeti devralan Abbâsî halifesi, devlet kurulma aşamasında desteğini aldığı Alioğullarına

¹⁵¹ Akkuş, M. Nizâmülmülk suikastinin tahlili ve rivayetlerin değerlendirilmesi. *Musa Kazım Arıcan vd*, 35(54). 50.

¹⁵² Alaaddin Ata Melik Cüveynî, a.g.e. 557.

¹⁵³ Bozkurt, N. a.g.e. 28.

vadettiklerini yerine getirmemiş ve sloganlarının içeriğini yalnızca Abbasi oğullarını kapsayacak şekilde değiştirmiştir. Bu davranışları Alioğullarının merkezi yönetime cephe almasına ve yeni düzeni gayrimeşru görmesine yol açmıştır.

Hasan Sabbâh ise otorite sahibi olma yolunda, bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde Abbasioğullarının kullandığı yöntemleri uygulamıştır. Zamanında dışlandığı ve yarı yolda bırakıldığı için Abbasilere kin ve nefret besleyen Hz. Ali taraftarlarını kendi safına çekerek var olan öfkeyi toplumsal bir güce dönüştürmüştür.

Bu konuya eserinde yer ayıran Gazzâlî, Bâtınî davetin bu coğrafyada neden bu denli karşılık bulduğunu açıklarken ilginç bir sosyal tespitte bulunmaktadır: Hedef kitlenin büyük bölümü, devlet otoritesiyle tarihsel bir hesabı olan, aileleri yenilmiş ve toplumsal düzenden dışlanmış kesimlerden oluşmaktadır.¹⁵⁴ Hasan Sabbâh'ın propagandası bu ortamda yeşermiş, ideolojik bir davet olmaktan çıkarak birikmiş bir öfkenin ve aidiyet arayışının ifadesine dönüşmüştür.

Sistemin dışında bırakılan bir grubu örgütleme hamlesi Hasan Sabbâh'ın meşruiyete giden yolunu analiz etmek açısından son derece ayırt edicidir. Zira otorite yalnızca yukarıdan aşağıya, iktidardan halka doğru akan bir onay mekanizması olmayıp, halkın iktidarı benimsemesiyle de mümkündür. Hasan Sabbâh, mevcut düzen tarafından dışlananları kendi safına çekerek alternatif bir taraftar tabanı meydana getirmiştir. Bu strateji, Nizâmülmülk'ün izlediği yolun tam karşısında durmaktadır. Nizâmülmülk halkı devlet etrafında bütünleştirerek mevcut düzeni pekiştirirken, Hasan Sabbâh dışlanmışları örgütleyerek o düzeni gayrimeşru ilan etmiştir. Kısacası bir taraf var olan meşruiyeti güçlendirirken, bir diğeri ona rakip bir meşruiyet inşa etmektedir.

¹⁵⁴ İmam Gazzâlî, a.g.e. 21.

4. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ

Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın siyasal düşünce dünyası tarihsel bir rekabetin ötesindedir. İki isim 11. yüzyıl Selçuklu Dönemi'nin farklı meşruiyet anlayışlarının temsilcileri olarak okunmalıdır. Bu bağlamda her iki ismin ideolojik yönelimleri, eğitim çevrelerinden siyasal tercih süreçlerine, toplumsal taban oluşturmalarından bilgi ve şiddet anlayışlarına kadar uzanan geniş bir çerçeve içerisinde ele alınmaktadır. Söz konusu karşılaştırma benzerlik ve farklılıkların yalnızca tespitiyle sınırlı kalmayıp, bu iki yapının hangi siyasal mantıklar üzerinden inşa edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nedenle analiz, benzer görünen unsurların ardındaki ayrışma noktalarını görünür kılacak şekilde ilerlemektedir.

Bir düşünürün veya siyasal aktörün ilerleyen yıllarda benimsediği fikirleri anlamlandırabilmek için yetiştiği aile ve eğitim çevresine bakmak önem taşımaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın birbirinden oldukça farklı siyasi çizgileri temsil etmelerine rağmen benzer bir başlangıç noktasına sahip oldukları görülür. Nizâmülmülk'ün babası Ali b. İshak, Gazneli Devleti hizmetinde görev yapan ve dönemin idari çevreleriyle ilişki kurabilen bir isimken; Hasan Sabbâh'ın babası Ali b. Muhammed ise İmâmiyye çevrelerinde tanınan bir âlimdir. Her iki figürün de çocukluk yıllarında eğitimle iç içe bir ortamda yetişmeleri, dönemin ortalamasının üzerinde bir statü kazanmalarına imkân sağlamıştır. Bu durum, ilerleyen yıllarda farklı meşruiyet anlayışları geliştirmiş olsalar da her ikisinin de düşüncelerini güçlü bir teorik zemin üzerine inşa etmelerinde belirleyici olmuştur.

Siyasal kimliğin oluşumunda bireyin yetiştiği çevre kadar temas kurduğu şehirler ve kişiler de belirleyicidir. Bu bakımdan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın hayatlarında karşılaştıkları farklı entelektüel çevreler, ilerleyen yıllarda benimsedikleri meşruiyet anlayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Nizâmülmülk'ün Halep, İsfahan, Nişâbur ve Bağdat gibi Sünnî ilim ve bürokrasi merkezlerinde bulunması, onu devlet otoritesini ve Sünnî siyasal düzeni merkeze alan bir çizgiye yöneltmiştir. Özellikle dönemin âlimleriyle kurduğu ilişkiler ve Ahmed b. Şadan'ın rehberliği, Nizâmülmülk'ün Selçuklu hizmetine girmesi adına dönüm noktasıdır.

Hasan Sabbâh açısından da Kum ve Rey şehirleri benzer bir işleve sahiptir. Şîf-İmâmiyye geleneğinin güçlü olduğu bu çevrelerde yetişen Sabbâh, Rey'de Fâtımî dâîsi Emîre Zarrâb ile tanışmasının ardından İsmâîlî öğretiyi benimsemiş ve siyasal mücadelesini bu fikir üzerine inşa etmiştir. Dolayısıyla her iki isim de hayatlarının belirli dönemlerinde karşılaştıkları kişi ve çevrelerin etkisiyle siyasi yönelimlerini netleştirmiştir. Ancak bu süreç, Nizâmülmülk'ü

mevcut düzenin savunucusu hâline getirirken Hasan Sabbâh'ı aynı düzene muhalif bir çizgiye taşımıştır.

Siyasal mücadelelerin yoğun olduğu dönemlerde bireylerin hangi aktörlerin yanında konumlandıkları, onların kariyerlerini ve tarihsel rollerini doğrudan değiştirebilmektedir. Bu durum, Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh örneğinde açık biçimde görülmektedir. Nizâmülmülk, Selçuklu sarayında Alparslan ile kardeşi Süleyman arasındaki taht mücadelesinde Alparslan'ın tarafını tercih etmiş ve sahip olduğu idari yetenekler sayesinde kısa sürede yükselerek vezirlik makamına kadar ulaşmıştır. Böylece siyasi kariyerini mevcut düzen içerisinde inşa etmiş ve meşruiyetini devlet otoritesiyle kurduğu ilişki üzerinden sağlamıştır.

Hasan Sabbâh ise kariyerinin farklı aşamalarında benzer tercihlerde bulunmasına rağmen aynı sonucu elde edememiştir. İlk olarak Selçuklu sarayında kendisine yer edinmeye çalışmış, lakin burada giriştiği rekabetten istediği sonucu alamamıştır. Daha sonra Fâtîmî Devleti'nde ortaya çıkan veliahtlık krizinde Nizâr'ın tarafını tutmuş, fakat bu tercihi nedeniyle hapsedilmiş ve Mısır'dan uzaklaştırılmıştır. Bu tecrübeler, Hasan Sabbâh'ın mevcut siyasi yapılar içerisinde yükselmek yerine onlara alternatif bir otorite alanı oluşturmaya zemin hazırlamıştır. Fakat her ikisi de siyasi hayatlarında belirli tarafları destekleyerek yükselmeye çalışmış olmasına rağmen, Nizâmülmülk sistemin merkezine yerleşmiş, Sabbâh sistem dışı bir mücadele hattına yönelmiştir.

Siyasal iktidarın hangi temeller üzerinde meşru kabul edileceği meselesi, Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh arasındaki en temel ayrışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Her iki isim de meşruiyeti dinî bir dayanakla temellendirmiştir ancak mahiyeti ve otoriteyi meşrulaştırma biçimi birbirinden önemli ölçüde farklıdır. Nizâmülmülk'e göre meşruiyetin kaynağı ilahî irade ve bu iradenin yeryüzündeki temsilcisi olan hükümdardır. Ona göre Allah her dönemde halk arasından bir hükümdar seçer ve seçilen hükümdarın görevi şeriatı uygulamak ve adaleti sağlamaktır. Bu nedenle şeriata bağlı kaldığı sürece sultana itaat etmek siyasi olduğu kadar dinî bir yükümlülüktür. Böylece Nizâmülmülk, mevcut siyasal düzeni dinî referanslarla destekleyerek devlet otoritesini güçlendirmeyi amaçlamıştır.

Hasan Sabbâh cephesine gelince, o meşruiyeti hükümdarın varlığında değil, masum imamın otoritesinde aramıştır. İsmâîlî anlayışa göre hakikatin ve dinî bilginin tek kaynağı Hz. Ali soyundan gelen imamdır. İmamın gizli olması bu otoritenin ortadan kalktığı anlamına gelmemekte, aksine onun adına hareket eden hüccetler aracılığıyla devam etmektedir. Hasan Sabbâh da kendisini imam değil, imamın temsilcisi konumunda tanımlayarak otoritesini bu

anlayış üzerine inşa etmiştir. Bu durum ona yalnızca siyasi bir liderlik değil, aynı zamanda dinî sorgulamaların dışında kalan kutsal bir meşruiyet alanı sağlamıştır.

Görüldüğü üzere Nizâmülmülk meşruiyeti şeriata bağlı ve görünür bir devlet düzeni üzerinden açıklarken, Hasan Sabbâh soy bağıyla aktarılan imamet öğretisi ve temsil ilişkisi üzerinden temellendirmiştir. Bu yönüyle biri mevcut siyasal düzeni meşrulaştırmaya çalışırken, diğeri mevcut düzenin dışında bir otorite alanı üretmiştir.

Siyasal otoritenin kalıcılığı hangi toplumsal kesimlere dayanıldığıyla da yakından ilişkilidir. Bu bakımdan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın destek aradıkları toplumsal gruplar ile bu grupları örgütleme şekilleri birbirinden ayrışır. Nizâmülmülk, Selçuklu yönetimi açısından zaman zaman bir tehdit unsuru olarak görülen göçebe Türkmenleri sistemin dışına itmek yerine devlet yapısına dahil etmeyi tercih etmiştir. Türkmen ailelerin çocuklarını maaşa bağlayarak eğitmesi ve saray hizmetine kazandırması, hem merkezî otoriteyi güçlendirmiş hem de toplumsal kesimlerin devlet etrafında birleşmesine katkı sağlamıştır. Bu şekilde potansiyel bir muhalefet alanını kontrol altına almakla kalmamış, Selçuklu iktidarının sosyolojik dayanaklarını da genişletmiştir.

Hasan Sabbâh taraftar kitlesini büyük ölçüde mevcut siyasal düzenden memnun olmayan kesimler arasından oluşturmuştur. Merkezî otoriteden uzak bölgelerde yaşayan topluluklar, çeşitli nedenlerle Selçuklu yönetimiyle sorun yaşayan gruplar ve Şîî eğilimli çevreler onun hareketinin temel insan kaynağını meydana getirmiştir. Bu yönüyle Hasan Sabbâh, mevcut sistem içerisinde yer bulan gruplara değil, sistemle mesafeli duran kesimlere yönelmiştir.

Nitekim Abbâsî ihtilalinde dışlanmış grupların siyasi bir güç hâline getirilmesine benzer şekilde, Selçuklu düzeninden rahatsızlık duyan farklı çevreleri ortak bir hedef etrafında toplamayı başarmıştır. Dolayısıyla iki isim de geniş bir toplumsal destek oluşturma ihtiyacı duymuş olsa da bunu farklı yollarla gerçekleştirmiştir.

Nizâmülmülk, mevcut düzen içerisinde bütünleştirici bir siyaset izleyerek devletin toplumsal meşruiyetini güçlendirmeye çalışırken; Hasan Sabbâh, merkezî otoriteye karşı ortak bir aidiyet ve dayanışma duygusu geliştirerek bir çeşit siyasi hareket inşa etmiştir. Bu durum, iki düşünürün meşruiyet anlayışlarındaki farklılığın toplumsal taban tercihleri üzerinde de belirleyici olduğunu göstermektedir.

Otoritenin toplum tarafından nasıl algılandığı, sadece liderin düşünceleriyle değil, kendisini hangi konumda ve hangi mesafede tuttuğuyla ilişkilidir. Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh arasındaki farklılıkların en somut biçimde gözlemlenebildiği alanlardan biri de budur. Nizâmülmülk, devletin merkezinde yer alan bir bürokrat olarak otoritenin halktan kopmaması gerektiğini savunmuştur. Hükümdarın belirli günlerde Divân-ı Mezâlim'e çıkarak halkın şikâyetlerini dinlemesini istemesi, onun nazarında meşruiyetin görünürlük ve ulaşılabilirlikle desteklenmesi gerektiğini göstermektedir. Devlet ne kadar görünür ve erişilebilir olursa, yönetilenlerin gözündeki meşruiyeti de o ölçüde güçlenecektir.

Alamut'ta ortaya çıkan tablo bunun tam tersidir. Hasan Sabbâh'ın yaklaşık otuz beş yıl boyunca kaleden ayrılmaması, ilk bakışta bir güvenlik tedbiri gibi görünse de zamanla siyasi bir anlam kazanmıştır. Ulaşılması güç bir kalede yaşayan, nadiren görülen ve hakkında efsaneler üretilen bir lider figürü, sıradan bir siyasi güçten çok daha farklı bir etki meydana getirmiştir. Bu durum Hasan Sabbâh'ın şahsını gündelik hayatın dışına taşıyarak onu takipçileri nezdinde olağanüstü bir konuma yerleştirmiştir. Böylece bir yönetim merkezi olarak Alamut, lider ile toplum arasındaki mesafeyi koruyan sembolik bir alan hâline gelmiştir.

Burada dikkat çeken husus, iki ismin otoriteyi değişik yönlerden güçlendirmeye çalışmasıdır. Nizâmülmülk yönetilenlerle kurulan temasın meşruiyet üreteceğine inanırken, Hasan Sabbâh mesafenin ve erişilemezliğin otoriteyi güçlendirebileceğini göstermiştir. Birinin gücü insanların arasına karışabilmesinden kaynaklanırken, diğerrinin gücü insanların ulaşamayacağı bir noktada bulunmasından beslenmiştir.

Bilginin kim tarafından üretildiği ve hangi yollarla aktarıldığı, siyasal meşruiyetin sürdürülebilirliği açısından büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh arasındaki mücadele siyasi veya askerî bir rekabetle sınırlı kalmayıp, bilgi üzerindeki hâkimiyet mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Nizâmülmülk, Sünnî düşüncüyü güçlendirmek ve İsmâilî propagandanın etkisini sınırlandırmak amacıyla Nizâmiye Medreselerini kurmuştur. Bu medreselerin özellikle İsmâilî faaliyetlerin yoğun olduğu bölgelerde açılması bilinçli bir stratejinin ürünüdür. Bu şekilde dinî bilgi devlet denetiminde sistemli bir şekilde üretilmiş, ortak bir eğitim anlayışı oluşturulmuş ve Selçuklu yönetimine bağlı bir ulema sınıfı yetiştirilmiştir. Nitekim bu kurumlarda yetişen İmam Gazzâlî'nin Bâtınî düşünceye yönelik eserler kaleme alması, söz konusu politikanın somut sonuçlarından biri olarak görülebilir.

Hasan Sabbâh'ın yaklaşımında bilgi daha farklı bir işleve sahiptir. Tâlim doktrinine göre hakikate ulaşmak için bireysel akıl yeterli değildir. Doğru bilgiye ancak masum imamın rehberliğiyle erişilebilir. Bu nedenle bilgi, herkesin ulaşabileceği açık bir alan olmaktan ziyade belirli aşamalardan geçilerek elde edilen seçkin bir öğreti niteliği kazanmıştır. Alamut'ta yürütülen davet faaliyetleri ve dâîlerin uyguladığı tedricî eğitim yöntemleri, bu anlayışın pratiğe yansımış halidir. Böylece bilgi öğretici bir unsur olmaktan çıkıp, topluluğun birlik ve bağlılığını sağlayan bir araç hâline gelmiştir.

İki yaklaşım arasındaki temel ayrılık, şu şekildedir: Nizâmülmülk meşruiyetini geniş kitlelere ulaştırılan ve kurumsal yapılar aracılığıyla yayılan bir bilgi anlayışı üzerine kurarken, Sabbâh bilgiyi belirli bir otoritenin rehberliğinde aktarılan özel bir alan olarak değerlendirmiştir. Birinin amacı ortak ve standart bir düşünce zemini oluşturmak iken, diğerinin amacı belirli bir inanç topluluğu etrafında güçlü bir bağlılık meydana getirmektir.

Askerî güç ve şiddetin hangi biçimde düzenlendiği Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın siyasal düşüncelerini birbirinden ayıran alanlardan biridir. Bu iki yaklaşımda belirleyici olan nokta, şiddetin kim tarafından ve hangi sınırlar içinde kullanıldığıdır. Nizâmülmülk'te şiddet, devletin kontrolü altında bulunan ve ancak düzeni sağlamak amacıyla başvurulmuş bir araçtır. Bu anlayışta güç, kişisel iradeye bırakılmamış, hukuk ve devlet düzeni tarafından sınırlandırılmıştır. Askerî yapının devamlılığı ise ıktâ sistemi üzerinden sağlanmış, böylece ordu hem devlete bağlı hem de düzenli bir yapıya kavuşturulmuştur.

Hasan Sabbâh'ın oluşturduğu yapı ise klasik bir ordu düzeninden farklıdır. Burada merkezi bir askerî sistemden çok, belirli hedeflere yönelen küçük ve örgütlü gruplar bulunmaktadır. Alamut çevresinde şekillenen bu yapı, doğrudan büyük savaşlar yerine seçilmiş kişilere yönelik eylemler üzerinden işlemektedir. Fedâîler, uzun bir hazırlık sürecinden geçirilerek yalnızca emir verilen hedeflere yönlendirilmiştir. Bu süreçte şiddet, bireysel bir karardan ziyade örgüt içinde öğrenilen ve uygulanan bir davranış haline gelmektedir.

Bu iki yaklaşım birlikte değerlendirildiğinde, şiddetin kullanım amacı ve örgütlenme biçimi arasındaki fark açık hale gelmektedir. Nizâmülmülk'te şiddet, devlet düzenini korumak için sınırları çizilmiş bir güçtür. Hasan Sabbâh'ta ise belirlenen hedeflere yönelik suikastler şeklindedir. Bir taraf düzenli ve görünür bir askerî sistemle güvenliğini sağlamaya çalışırken, diğer taraf daha dar fakat etkili hareketlerle siyasal yapıyı zorlamayı tercih etmektedir.

Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh üzerinden yapılan bu karşılaştırma, 11. yüzyıl Selçuklu dünyasında siyasal otoritenin tek bir biçimde kurulmadığını, aksine farklı meşruiyet

tasavvurları etrafında yeniden üretildiğini göstermektedir. Aynı tarihsel bağlam içerisinde ortaya çıkan bu iki figür, devletin nasıl yönetileceği, bilginin nasıl dağıtılacağı, şiddetin hangi sınırlar içinde kullanılacağı ve toplumun hangi kesimlerinin siyasal yapıya dâhil edileceği konusunda birbirinden ayrılan iki farklı düşünme biçimini temsil etmektedir. Bu ayrışma, yalnızca kişisel tercihlerin değil, dönemin siyasal yapısının ürettiği imkân ve gerilimlerin de bir sonucudur. Dolayısıyla Nizâmülmülk'ün merkezî ve kurumsal düzeni güçlendiren yaklaşımı ile Hasan Sabbâh'ın muhalif ve kapalı bir örgütlenme modeli geliştiren tavrı, aynı dünyanın içinde üretilmiş iki farklı siyasal akıl olarak değerlendirilebilir.

5. SONUÇ

Çalışma, 11. yüzyıl Selçuklu siyasetine yön veren ve dönemin siyasal yapısı üzerinde önemli etkiler meydana getiren iki tarihî figür olan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın meşruiyet anlayışlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Çalışmada bir tarafta Selçuklu Devleti'nin veziri olarak Sünnî siyasetin devamlılığını sağlamaya çalışan Nizâmülmülk, diğer tarafta ise İsmâîlî düşüncenin yaygınlaştırılması ve siyasal yapının dönüştürülmesi amacıyla hareket eden Hasan Sabbâh ele alınmıştır. Bu iki ismin karşılaştırılmasının temel nedeni, siyasal amaçları ve içinde bulundukları düşünsel çevreler bakımından birbirlerinden oldukça farklı görünmeleridir. Bununla birlikte araştırma sürecinde yapılan incelemeler, söz konusu farklılığın yanında her iki figürün siyasal otorite ve meşruiyet oluşturma süreçlerinde dikkate değer benzerliklerin de bulunduğunu ortaya koymuştur.

Araştırmanın başlangıçtaki hareket noktalarından biri, Nizâmülmülk ile Hasan Sabbâh'ın meşruiyet elde etme bakımından birbirlerine zıt iki örnek teşkil ettikleri düşüncesidir. Nizâmülmülk düzenin içerisinde yer alan bir devlet adamı olarak hareket ederken, Hasan Sabbâh bu düzenin dışında ve ona karşı konumlanmıştır. Ancak araştırma sonucunda ortaya çıkan bulgular, iki figür arasındaki ayrılığın yalnızca amaçlar veya siyasal konumlarla açıklanamayacağını göstermiştir.

Yetiştirilme biçimleri, sahip oldukları ilmî birikim, siyasal alanda kademe kademe yükselmeleri, çevrelerindeki insanları etkileyebilme kabiliyetleri, stratejik hareket etmeleri ve dinî düşünceyi siyasal amaçları doğrultusunda kullanmaları bakımından iki isim arasında önemli paralellikler bulunmaktadır. Bu bakımdan Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın meşruiyet üretme biçimlerinin birbirinden tamamen bağımsız ve birbirine zıt yöntemler olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Her iki figür de siyasal amaçlarını destekleyecek bir meşruiyet zemini oluşturma ihtiyacı duymuş ve bunun için sahip oldukları ilmî ve dinî otoriteyi siyasal faaliyetleriyle ilişkilendirmiştir. Aralarındaki temel farklılık ise bu meşruiyetin hangi siyasal zeminde ve hangi araçlarla üretildiği noktasında ortaya çıkmaktadır.

Nizâmülmülk, devlet erkânı olması nedeniyle meşruiyetini devlet, hükümdar, dinî kaynaklar ve siyasal gelenek üzerinden kurarken; Hasan Sabbâh Sünni oluşumu yıkmaya yönelik bir otorite oluşturma yoluna gitmiştir. Bu noktada çalışmanın önemli sonuçlarından biri, meşruiyetin yalnızca siyasal makamın hukukî olarak elde edilmesiyle sınırlı bir kavram olmadığıdır. Meşruiyet aynı zamanda siyasal otoritenin toplum tarafından kabul edilmesini sağlayacak düşünsel, dinî ve toplumsal bir taban oluşturmaya da gerektirmektedir. Nizâmülmülk'ün siyasal düşüncesinde hükümdarın otoritesinin dinî referanslarla desteklenmesi, adaletin sağlanması ve yöneticinin sorumluluklarının vurgulanması bu amaca hizmet etmektedir.

Hasan Sabbâh'ta ise dinî bilgi, imamet anlayışı ve hüccetlik makamı üzerinden farklı bir iktidar anlayışı meydana getirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla her iki figürün de dinî düşüncüyü siyasal otoritenin meşrulaştırılması bakımından önemli bir araç olarak kullandıkları görülmektedir.

Bununla birlikte iki figürün meşruiyet anlayışları arasındaki en belirgin fark, siyasetle kurdukları ilişkide ortaya çıkmaktadır. Nizâmülmülk, Selçuklu Devleti'nin bir devlet görevlisi olması sebebiyle siyasal faaliyetlerini belirli kurallar ve kurumlar çerçevesinde yürütmek durumundadır. Bu nedenle onun siyasal mücadelesi, devletin korunması ve güçlendirilmesi üzerinden şekillenmiştir. Başka bir ifadeyle Nizâmülmülk, siyasal mücadelesini devletin mevcut kurumları içerisinde sürdürmek zorundadır. Bu durum, onun hareket alanını belirlediği gibi kullandığı yöntemlerin de belirli ölçüler içerisinde kalmasını gerektirmiştir. Bu açıdan Nizâmülmülk için siyasal mücadele, mevcut düzenin kuralları içerisinde yürütülen bir mücadele niteliği taşımaktadır.

Hasan Sabbâh açısından ise durum farklıdır. Sabbâh, Selçuklu siyasetinden bağımsız bir otorite oluşturmayı hedeflediğinden, devlet kurumlarının kendisine yüklediği herhangi bir sorumluluk veya hesap verme mekanizması içerisinde hareket etmemiştir. Bu nedenle siyasal hedeflerine ulaşmak için kullandığı yöntemler, o dönemdeki siyaset anlayışının kabul ettiği sınırların dışına taşmıştır. Suikast gibi yöntemlerin siyasal mücadelenin bir aracı hâline getirilmesi de bu durumun en belirgin örneklerinden biridir. Dolayısıyla iki figür arasındaki fark yalnızca savundukları düşüncelerde değil, siyasal otoriteyi elde etme ve sürdürme yöntemleriyle de ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede çalışmada ulaşılan sonuç, Nizâmülmülk ile Hasan Sabbâh'ın meşruiyet üretme stratejilerinin benzer bir siyasal mantığa dayanmasına rağmen, bu stratejileri hayata geçirdikleri araçların birbirinden önemli ölçüde farklı olduğudur. Her iki figür de kendi siyasal amaçlarını destekleyecek bir otorite alanı meydana getirmiştir. Ancak Nizâmülmülk bunu mevcut devlet yapısının içerisinde, devletin kurumları ve dinî-siyasal referansları aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Hasan Sabbâh ise bunun aksini gerçekleştirmiştir. Bu nedenle iki isim arasındaki temel ayrım, meşruiyet arayışının var olup olmamasından ziyade, meşruiyetin hangi kaynaklara dayandırıldığı ve hangi yöntemlerle siyasal güce dönüştürüldüğüdür.

İki figür arasındaki ilişki bakımından dikkat çekici bir diğer sonuç Hasan Sabbâh'ın doğrudan rakibi olarak Selçuklu Sultanı Melikşah'ın bulunmasına rağmen, tarihî ve edebî anlatılarda Sabbâh'ın isminin sıklıkla Nizâmülmülk ile birlikte anılmasıdır. Bu durum, Nizâmülmülk'ün yalnızca bir vezir olarak değil, Selçuklu siyasal sisteminin işleyişinde belirleyici bir aktör olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Nizâmülmülk'ün devlet yönetimindeki etkisinin artması, onu Selçuklu siyasal düzeninin sembol isimlerinden biri hâline

getirmiştir. Bu nedenle Hasan Sabbâh'ın Nizâmülmülk'ü hedef alması, sadece iki şahıs arasındaki kişisel veya siyasî bir mücadele olarak değerlendirilmemelidir. Aynı zamanda iki farklı siyasal otorite anlayışının karşı karşıya gelmesi bağlamında ele alınmalıdır.

Hasan Sabbâh'ın Nizâmülmülk'ü hedef alan siyasal faaliyetleri, bu bakımdan ayrıca ilgi çekmektedir. Nizâmülmülk'ün Sabbâh tarafından önemli bir rakip olarak görülmesi, onun Selçuklu siyasal oluşumundaki konumunun ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Nizâmülmülk'ün yalnızca Sultan'ın yardımcısı konumunda bulunan bir bürokrat olmadığı, dönemin siyasî dengelerini etkileyen önemli bir otorite olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Nizâmülmülk ile Hasan Sabbâh arasındaki mücadele, bir tarafta siyasal düzeni temsil eden, diğer tarafta ise bu düzene tezat bir sistem kurmaya çalışan iki aktörün mücadelesi olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Hasan Sabbâh'ın kendisini doğrudan masum imam olarak değil, onun adına hareket eden hüccet konumunda değerlendirmesi de meşruiyet anlayışı bakımından önem taşımaktadır. Böylece Sabbâh, sahip olduğu dinî ve ilmî otoriteyi doğrudan imamet makamıyla özdeşleştirmeden, imam adına hareket etme yetkisi üzerinden siyasal bir otorite alanına dönüştürmüştür. Bu durum, onun siyasal gücünün yalnızca askerî veya örgütsel kapasitesinden kaynaklanmadığını, aynı zamanda dinî bilgi ve otorite iddiasıyla desteklendiğini göstermektedir. Nizâmülmülk açısından bakıldığında ise dinî bilgilerin siyasal otoriteyi desteklemek amacıyla kullanılması, Selçuklu devlet meşruiyetinin güçlendirilmesine hizmet etmiştir. Hükümdarın otoritesinin dinî ve geleneksel referanslarla desteklenmesi, yöneticinin adalet ve nizâmı sağlama sorumluluğunun vurgulanması ve devletin devamlılığının korunmasının önemsenmesi, Nizâmülmülk'ün siyasal düşüncesinin temel unsurları arasında yer almaktadır.

Araştırma, Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh'ın birbirlerinin tamamen karşıtı iki siyasî isim olarak değerlendirilmesinin, aralarındaki ortaklıkları açıklamak bakımından yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. İki isim farklı siyasal ve dinî anlayışları temsil etmiş olsalar da siyasal güç elde etme, otorite oluşturma, ilmî ve dinî birikimi siyasal amaçlarla ilişkilendirme ve kendi konumlarını meşrulaştırma bakımından ortak bir stratejik yönelim sergilemişlerdir. Ancak bu ortak yönelim, kullandıkları yöntemlerin aynı olduğu anlamına gelmemektedir.

Çalışmanın temel sonucu, Nizâmülmülk ile Hasan Sabbâh arasındaki farklılığın “meşruiyet arayışının bulunup bulunmaması” üzerinden değil, meşruiyetin hangi kaynaklardan üretildiği, hangi unsurlar üzerine kurulduğu ve hangi araçlarla otoriteye dönüştürüldüğü üzerinden değerlendirilmesi gerektiği olduğu söylenebilir.

Son olarak, söz konusu çalışmada iki figürden herhangi birinin mutlak anlamda “meşru” veya “gayrimeşru” ilan edilmesi amaçlanmamıştır. Araştırmanın amacı, dönemin siyasal ve düşünsel şartları içerisinde Nizâmülmülk ve Hasan Sabbâh’ın otorite oluşturma biçimlerini ve meşruiyet üretme stratejilerini ortaya koymaktır. Bu açıdan ulaşılan sonuçlar, iki figürün siyasal amaçlarına ve kullandıkları yöntemlere ilişkin kesin bir hüküm vermekten ziyade, onların meşruiyet anlayışlarının hangi düşünsel ve siyasal temeller üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, H. H. “Siyâsetnâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Akgül, H. (2021). Ebüzzıya Tefvık’ın Yazdığı Hasan Sabbâh Biyografisi. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7(4).
- Akkuş, M. Nizâmülmülk Suikastinin Tahlili Ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Musa Kazım Arıcan Vd*, 35(54).
- Akyüz, Y. (2016). Siyasetnâmelerde Devlet Başkanı-Devlet-Halk/Teba İlişkisinde Metaforik Kullanımlar. *Mütefekkir*, 3(5).
- Alaaddin Ata Melik Cüveynî. (2013). Târîh-i Cihângüşa. (Çev. M. Öztürk). Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Albayrak, F. M. (2023). İslam Hukukunda Siyasal İktidarın Meşruiyet Temelleri. (Doktora Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Altuntaş, A. (2013). Kur’an’da Temel Siyasi Kavramlar. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Anay, H. (1998). İslâm Düşüncesi Alanında Türkiye’de Yapılan Tezler. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (4).
- Apak, A. (2005). Hz. Osman’ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Usul İslam Araştırmaları*, 4(4).
- Arıkan, A. (2011). Nizâmülmülk’ün Eş’arilere Destekleri ve Diğer Sünnilerle İlişkileri. *İslami İlimler Dergisi*, 6(2).
- Arslan, E. (2019). Gazali’nin Devlet ve Yönetim Anlayışının Günümüz Yönetim Süreçlerine Yansımaları. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.
- Atıcı, A. (2005). Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Bâtını Hareketi: Hasan Sabbâh ile İlk Halefleri ve İran Nizari İsmailileri. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Avcı, C. “Nasîhatü’l-Mülûk”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Avcu, A. (2016). Terörün itikadileşmesine bir örnek: haşîşiler ve hasan Sabbâh. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 8(1).
- Aybakan, B. & Dönmez, İ. K. “Meşrû”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Aygen, M. (2019). Din, devlet ve siyaset ilişkisi üzereine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(18),
- Aylar, M. (2017). Hasan Sabbâh ve camiü't-tevârih, tarih-i ismâilîyân’da onun döneminde öldürülenler. *Journal Of International Social Research*, 10(52).
- Bal, H. (2014). Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı. *Journal of Turkish Studies*, 9(3).

- Başkan, Y. (2022). Türk Devlet Geleneğinde Cihan Hâkimiyeti ve Meşrûiyet. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 5(25).
- Biçer, B. (2012). Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri. *Tarih Okulu Dergisi*, XVI.
- Boran, A. (2025). Nizârî İsmâîlîlik ve Bektaşîlik. (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi. Konya. 34.
- Bozkurt, N. (2021). Abbâsîler. (8. Baskı). İSAM Yayınları, Ankara.
- Cevizci, A. (2021). Felsefe Sözlüğü. (8. Baskı). Say Yayınları, İstanbul.
- Çağrı, M. “Adâlet”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Çakır, K. (2009). Mâverî’nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu. (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Çalışkan, M. (2018). Melikşah ile Hasan Sabbâh’ın Mektuplaşması Meselesi. *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 2(3).
- Çelik, R. (2021). Alamût Kalesi. *Batman Akademi Dergisi*, 5(2).
- Çetin, H. (2024). Siyaset Bilimi. Episteme Yayınları, Ankara.
- Çetin, M. (2019). İmam Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*.
- Demirci, A. (2014). Hz. Ömer’in Şehadeti. *İslami İlimler Dergisi*, 9(2).
- Demirci, M. “İktâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Demirer, H. B. (2025). Nizârî İsmâîlîliğin Encüdan Merkezli Yeniden İnşa Süreci: Alamut Sonrası İmamlar Üzerinden Bir İnceleme. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 7(2).
- Duran, R. (2022). İslam Felsefesi Sözlüğü. (2. Baskı). Hece Yayınları, Ankara. 8.
- Ebu’l-Hasan Habib el-Mâverî. (2020). *El-Ahkâmü’s-Sultâniyye*. (Çev. A. Şafak). Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Ecit, M. S. G. (2013). Mâverî’nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu. *EKEV Akademi Dergisi*, (57).
- Engin, R. (2024). Nizâmülmülk’ün Devlet Yönetimine İlişkin Görüşleri: Siyasetname Özelinde Bir Değerlendirme. *Ombudsman Akademik*, 19.
- Erbaş, Y. H. (2019). Hasan Sabbâh’ın Ortaya Çıkışı ve 1258’e Kadar Siyasi Açından Etkileri. (Yüksek Lisans Tezi). Aksaray Üniversitesi, Aksaray.
- Eşmeli, B. (2016). Siyasetname. *TESAM Akademi Dergisi*, 3(2).
- Fârâbî. (2024). İdeal Devlet. (14. Baskı). (Çev. A. Arslan). Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Fayda, M. (2021). Hulefâ-yı Râşîdîn Devri. (11. Baskı). Kubbealtı Yayınevi, İstanbul.

- Gökçe, G. (2006). Devlet Sınıflandırmaları ve Zayıf Devletlerin Karakteristik Özellikleri. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 6(11).
- Göksu, E. (2009). İktâ' Sisteminin Tekâmülünde Selçukluların Rolü. *Pursuit of History*, 1(1).
- Göksu, E. (2018). Nizâmülmülk ve Selçuklu İktâ'ının Şekillenmesindeki Rolü. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 8.
- Göz, K. (2020). Erdemli Ol. Fecr Yayınları, Ankara.
- Göz, K. (2021). Mâverdî'de Siyaset Felsefesi: Ahkâmı's-Sultaniyye Örneği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1).
- Göz, K. & Yalçın, M. F. (Ed.). (2024). İlahiyat Alanında Siyaset ve Ahlâk. Eskiyei Yayınları, Ankara.
- Gülmez, A. (2021). Selçuklu Devleti ve Sünni Mezheplerin Şîî-Bâtînîlerle Mücadelesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(2).
- İbn Miskeveyh. (2022). Tehzîbü'l-Ahlâk. (5. Baskı). (Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç). Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.
- İmam Gazâlî. (1993). Fedâihu'l-Bâtıniyye. (Çev. A. İlhan). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kallek, C. "Mâverdî", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Kaygusuz, İ. (2004). Nizari İsmaili Devletinin Kurucusu Hasan Sabbâh ve Alamut. Su Yayınları, İstanbul.
- Kayhan, O. (2025). Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hilafet Kuramında Devlet ve Halife. *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*, 10(29).
- Kazanç, F. K. (2019). Gazzâlî'nin fedâ'ihu'l-bâtıniyye adlı eseri müvâcehesinde bâtinî akımlarla mücadele. *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, 190.
- Lewis, B. (2012). Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbâh. (Çev. M. Güney). Nokta Kitap.
- Lockhart, L. & Tülücü, S. (2006). Hasan-ı Sabbâh ve Haşîşîler. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (26).
- Mustafa Öz. "Şîa", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Mutluel, O. (2020). Orta Yolda Ol. Fecr Yayınları, Ankara.
- Nizâmülmülk. (2024). Siyâsetname. (12. Baskı). (Çev. M. T. Ayar). Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. (2004). Bir Terör Örgütü Olarak "Bâtınlık" Ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri. *Dini Araştırmalar*, 7(20).
- Ocak, A. (2018). Nizâmülmülk'ün *Dinî ve Fikrî Hayatı*. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi, (8).

- Ok, A. Ş. (2017). Eski Çağlardan Günümüze Siyasal Meşruiyet Kavramı. (Doktora Tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla.
- Önalp, G. (2016). Machiavelli ve Nizâmülmülk'ün Siyaset Anlayışlarının Karşılaştırılması. (Yüksek Lisans Tezi). Ardahan Üniversitesi, Ardahan.
- Özalp, A. (2023). Bir Devlet Adamı Olarak Nizâmülmülk ve Onun Siyâsetnâmesi. Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi, 6(1).
- Özaydın, A. (2018). Bağdat Nizamiye Medresesi Müderrisi Ebû Nasr İbnü's-Sabbağ (ö. 477/1084). Tarih Dergisi, 68(2).
- Özaydın, A. "Hasan Sabbâh", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Özaydın, A. "Nizâmülmülk", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Özaydın, A. (2018). Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi, (8).
- Özkan, İ. (2010). Gazali'de Siyaset Felsefesi. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Özkan, M. "Medîne Vesîkası", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Parlak, N. (2012). Hz. Ömer'in Şûrâ'sındaki Halife Adayları. İstem, (20).
- Piyadeoğlu, C. (2018). Nizamiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi, (8).
- Rahman, H. & Subaşı, S. (2023). İmam Gazâlî'nin Düşüncesinde Siyaset ve Devlet. Enderun, 7(2).
- Saadettin, G. (2023). İslam Tarihinde Ehliyet ve Liyakat. (Doktora Tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Subaşı, M. A. (2025). Nizâmülmülk ve Machiavelli'ye Göre Devlet Yönetimi. (Yüksek Lisans Tezi). Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis.
- Şahan, K. (2023). Büyük Selçuklu Devleti'nde Dinî Hareketler ve Selçukluların Din Politikası. (Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum.
- Şahin, H. (2013). İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı. Journal of Academic Social Science Studies, 6(3).
- Şenert, S. (2024). İmam Gazzâlî ve Siyaset Felsefesi. Harran İlahiyat Dergisi, (52).
- Türcan, T. "Şûra", TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Usta, Y. (2021). Nizâmülmülk'ün Siyaset Teorisi ve Pratiği. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Uygur, M. (2017). İslam'da Siyasal İktidarın Meşruiyet Kaynakları: Dinsel-Teorik Temeller ve Tarihsel Uygulama Örnekleri. (Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.

- Urhan, V. (2016). Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük, Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, (26).
- Vural, M. (2019). İslâm Felsefesi Tarihi. (4. Baskı). Elis Yayınları, Ankara.
- Yahşi, F. (2023). Ortaçağ'dan Aydınlanma Sürecine Batı'da Meşruiyet Düşüncesinin Değişim ve Dönüşümü. Ömer Halisdemir Üniversitesi İİBF Dergisi, 16(4).
- Yalçın, M. F. & Aksu, İ. (2022). İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı. Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Yalçınkaya, A. S. (2023). Sultan Melikşâh Döneminde İran İsmâilî Örgütlenmesi ve Hasan Sabbâh. Maruf İktisat İslâm İktisadî Araştırmaları Dergisi, 3(1).
- Yeşildal, H. (2025). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinde Sünnîliğe Yönelik Tehdit Algısı: Batınîlik, Râfızîlik, Hâricîlik Başta Olmak Üzere Aşırı Gruplarla Mücadele. İlahiyatnâme, 24.
- Yıldırım, Z. (2023). Farabî'nin Siyaset Düşüncesindeki Siyaset-Mutluluk-Yönetici Kavramlarının İncelenmesi. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 6(1).
- Yılmaz, Y. & Karataş, E. B. (2024). Vezir Nizâmülmülk: Sultan Alparslan ve Sultan Melikşâh Dönemlerinin Karşılaştırılması. International QMX Journal, 3(3).
- Zorlu, S. E. (2022). Eski Türklerde ve Osmanlı Devletinde Meşruiyet İnancı Bağlamında Devlet Başkanının Belirlenmesi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 5(2).