

Sayı : 13

Sene : 1983 - 1987

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

TARİH ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Prof. Dr. İBRAHİM KAFESOĞLU
HATIRA SAYISI

EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ
İSTANBUL — 1987

İSLÂM'DA DEVLET DÜŞÜNCEİ VE
KUTADGU-BİLİĞ

Mahmut Arslan

«Başınızdaki hükümdar habesî bir köle dahi olsa, buyruğunu dinleyiniz ve ona itaat ediniz»

Hz. MUHAMMED

«ağırlagu begler özin hem sözin;
kerek hindü bolsun kümüş yulugı»
(= Eğer hükümdar, para ile satın alınmış bir köle bile olsa; onun hem kendisine, hem de emirlerine uyulmalıdır)

YUSUF HAS
HÂCİB

«ilingde biregü kiçe kalça aç;
anı sindin aytur bayat közni aç»
(= Ey Bilge Hükümdar! Ülkende bir kimse bir gece aç kalırsa; onu Tanrı sana soracaktır, gözünü aç).

YUSUF HAS
HÂCİB

İslâmiyet, bedevîlikten yeni çıkmış ve seçimle iş başına gelen ve fakat gerçekte ün, itibar ve hatta servete dayanan kabile reisleri tarafından yönetilen unsurların yaşadığı küçük bir ticaret şehrinde ortaya çıkmıştır. İslâmiyetin en eski siyasî ideali, kabile örf ve

âdetlerine uygun olarak seçime dayalı, rızâî (= Consensus) bir yönetim sistemidir. Bu siyasî fikirler ilk İslâm Kamu Hukuku nazariyecilerinin klasik kitaplarında saklı bulunmaktadır.

Peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan ilk devlet kurumu «halifelik»tir: Çıkış olarak halifelik, İslâm öncesi Arap kabile reisliği sisteminin temelleri üzerine kurulmuştur ve Araplar bu eski sistemi, kendilerine bir örnek olarak almışlardır. Nazarî olarak halifenin otoritesi teokratik bir temele dayanmaktadır. Fakat, Peygamberin ölümü üzerinden birkaç nesil geçtikten sonra, İslâm devleti, antik uygarlıkların yaşamış oldukları geniş topraklar üzerinde yönetimi ele geçirdi ve İslâm devlet teorisi ve kamu hukuku eski monarşik eğilimlerin, özellikle İran ve Yakın-Doğu Helenistik devletlerin sahip buldukları monarşik geleneklerin etkisi altında değişikliklere uğradı.

KÖPRÜLÜ'ye göre, bir çok Sasanî devlet geleneğine vâris olan Abbasî İmparatorluğunda, Abbasî devleti, Sasanî devletinin devamıymış gibi görülüyordu. Öyle ki, Sasanî devrinin ahlâkî-siyasî geleneklerini, Sasanî hükümdarlarının büyüklüklerini, adalet ve haşmetlerini, Sasanî devlet kurumlarını ideal birer örnek gibi göstermek, yalnız İranlı yazarlara özgü kalmamış, diğer bir çok İslâm yazarları da aynı düşünceleri ileri sürmüşlerdir¹.

Ayrıca Sasanî bürokrasisi, bütün ruhu ve incelikleriyle, gelenekleriyle İslâm devletlerine de geçmiştir. Aristokratik ve başka sınıflara tamamiyle kapalı, tekelci niteliğini yüzyıllarca koruyan, devlet işlerini belli aile çevrelerine bırakan bu zihniyetin ifadesini «Siyaset-nâme», «Kabus-nâme» ve daha bu gibi birçok klasik eserde bulabiliriz².

Emevîler'in sadece İslâm topluluğunun başında «cismanî» bir reis olmalarına karşılık, Abbasîler, Peygamberin kutsal emanetlerine de veraset yoluyla sahip olan «ruhanî» bir reis sıfatını taşıyorlardı.

Bazı Batılı tarihçilerin, pek de haksız olmayarak, Yeni-Sasanî (Néo-Sassanide) adını verdikleri Abbasî devletinde Halifelik, hem

1 Köprülü, F., İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1973, İzahlar, s. 101.

2 Bkz. : Christensen, A. L'İran sous les Sassanides, Copenhague 1936, p. 129.

cismanî (= Temporel), hem de ruhanî (= sprituel) olmak üzere iki kudreti kişiliklerinde birleştirmek suretiyle âdeta kutsal (= sacré) bir nitelik aldığını görüyoruz ki, bunu doğrudan doğruya eski Sasanî geleneklerine ve bu geleneklere sadakatle bağlı kalan -müslümanlığı da kabul etmiş- İran aristokratlarının etkisine atfetmek gerekir.

Hıristiyan Batı tarihinde «Césaro-papisme» denilen, hükümdarı, hem imparator (césar), hem de «papa» sayma geleneği, eski İran geleneklerinde bulunmasına rağmen, İslâm kamu hukukunda böyle bir şey bulunmamaktadır. Yani İslâm devlet geleneğinde, birbirinden ayrı «cismanî» ve «ruhanî» iki kuvvet mevcut olmadığı gibi, geniş İslâm dünyasının da, başında ruhanî bir reise ihtiyaç olmamıştır³.

Sasanîler sarayının parlaklığı, devletin ihtişamı, hükümdar ve vezirlerin akıl ve tedbirleri, ülkedeki medenî hizmetler, müslümanların daima hayret ve gıptalarını çekmiştir. İslâm devrinde bile, kendilerini Sasanî hanedanına bağlamak endişesiyle bir takım hayalî secereleler uyduruldu. KÖPRÜLÜ'ye göre, kendilerini Sasanî hükümdar sülâlesine bağlamak suretiyle eski asalet köküne dayanmak merakı, bir çok İslâm hükümdar sülâlesinde göze çarpmaktadır.

Sasanî devri İran'ı, müslüman Araplar için, her zaman, ideal olacak şekilde görkemli bir devlet olarak görünmüştür. Eski İran devlet müesseselerinin aynen alınması ve taklidi, İslâm devletinin ihtişamını yükseltecek bir araç gibi görüldü. Bu sebeple, Halifeler, vezir ve valileri daha ziyade fars aslından seçiyorlardı⁴.

A. İSLÂM'DA DEVLET KAVRAMI

Hız. Muhammed'in dünyaya geldiği devirde, Arabistan'da gerçek anlamıyla hiçbir devlet yoktu. Mekke şehri, kendi oligarşik pedersahî teşkilâtı bir tarafa bırakılacak olursa, hiç bir zaman bir devlet düzeni tanımamıştı. Bununla beraber, Kur'an'da hükümdarlara ve hükümdarların görevlerine atıflar bulunmaktadır. Gerçekte, Kur'an sadece monarşilerden söz açmaktadır. Yani, Cumhuriyet gibi

3 Köprülü, F., İzahlar, s. 138-140.

4 Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1973, s. 44.

diğer hükümet şekillerinden hiç söz açılmaz. Halbuki Peygamber'in ölümünden sonra İslâm devleti, bir cumhuriyet rejimi görüntüsü kazanmıştır. Kur'an'a göre Peygamberin görevi, hükümdar ya da başka kötü yöneticilerin tutumu sonucu örf ve ahlâkı bozulmuş bir kavmi ıslah etmektir⁵.

İslâm'da hâkimiyet sadece Allah'a aittir. Yani, İslâm'da bir devletin, bir hükümetin, bir reis tarafından yönetilen bir topluluğun temelinde bir çeşit toplum sözleşmesi, söz konusu değildir. Peygamber'in yerine geçenler mutlak bir hükümdar, bir zâlim olamazlardı, çünkü Kur'an'daki Allah iradesine itaat etmeğe söz verilerek «halife» olunabiliyordu. Peygamber de diğer herhangi bir müslüman gibi bu ilahî kanuna tâbi olacak bir fert idi. İster müslüman, ister gayrimüslim olsun, sıradan bir fert Peygamber'e karşı hukukî bir dava açabiliyor ve gerek maddî haksızlık, gerek naktî bir yükümlülük konusunda adalet elde edebiliyordu. Peygamber ya da halife, devlet gelirleri üzerinde, herhangi bir müslümandan daha fazla bir hakka sahip değildi.

Arapçada yemin karşılığı kullanılan kelime «bîat»tır ve bu kelime «satış sözleşmesi» anlamına gelir. Sadakat yemini (= bîat) Peygamber'in şahsına değil, onun aracılığıyla Allah'a yapılır. dediğimiz gibi, hâkimiyet prensip olarak Allah'a aittir ve onu istediğine veren ödür. Fakat uygulamada, ilahî iradeyi temsil eden cemaatin iradesi önem kazanır. İslâmın Peygamberi «Vox Populi vox dei» (= Halkın sesi, Allah'ın sesi) demiyor, fakat: «Allah'ın eli birlik olan cemaatin üzerindedir» diyor. Ya da diyor ki: «Benim cemaatim asla yanlışta ittifak etmeyecektir».

Peygamber'in yerine geçecek olan Halife'nin seçimi ise cemaat ve onun yetkili temsilcileri vasıtasıyla olur. Şu halde bir reis yetersiz görüldüğünde temsilcilerin kararıyla görevinden af edilebilir.

İslâm devleti, klasik devrinde, irsî bir veraset rejimini değil, cumhuriyeti tanımıştır. Fakat, belli bir süre için seçim yapılmamış, devlet reislerinin gerektiğinde görevden affedilmeleri bir yana, halife'ler «ömür-boyu» yönetmek için seçilmişlerdir. Şurası bir ger-

5 Bkz., Mohammet Ali, La pensée de Mahomet, Paris 1949.

çektir ki, İslâm, nazarı olarak, devlet başkanlığının veraset yoluyla intikali usulünü reddeder⁶.

İslâm Devletinin bütün siyasetinin amacı, sadece Allah'ın hükümlerini yeryüzüne yaymaktır. Bu amaç ve görev devlete evrensel çapta verilmiştir⁷.

İslâm hukukçularının sert nazariyelerinde hiç bir insanî yasa, makam ve kurumuna yer verilmemiştir. Bütün kanunlar Allah'tan gelmiştir ve Allah hem yasama kuvvetinin ve hem de devlet hâkimiyetinin biricik kaynağıdır. Vahiy yoluyla yürürlüğe giren ve sahih tefsirlerle üzerinde çalışılan ilahî kanunlar mükemmeldir ve değişmezler. Halife, hilafet makamına gelmeden önceki kanunlar sayesinde iktidara geldiği için, kendisi bizzat kanun-koyma yetkisine sahip değildir. Halifelik makamı ilahî bir yoldan düzenlendiği için halifeye itaat da dinî bir görevdir. Şu halde ona isyan, büyük bir cürüm ve günah sayılır. Eğer halife, ilahî kanunlara aykırı bir kararını uygulamaya koymak isterse, tebaanın ona itaat yükümlülüğü kendiliğinden ortadan kalkar. Çünkü İslâm hukukçularının kabul ettiklerine göre, «yaradana karşı gelen herhangi bir yaratık'a itaat edilemez».

Peygamber sağken, müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıkları çözer ve suç işleyenleri cezalandırırdı. Sonradan «Dar ül-İslâm» genişleyince Halifeler ülkede çıkan bütün anlaşmazlıkları çözemeyince illerde valiler de bu işlere bakmağa başladılar ve daha Ömer ve Osman zamanında bile hukukî anlaşmazlıkları çözmek için «Kadı»ler atanmıştı.

İslâm devletinde «Halife»ler hem din, hem de dünya işlerine bakmakla görevli idiler. İslâm devlet anlayışında, yargı gücü de birlikte olmak üzere bir «kuvvetler ayrılığı» (séparation des pouvoirs) ilkesinin bulunmadığı görülmektedir⁸.

İslâm devletinde en önemli siyasî prensip «adalet» (=adl)'dir. Çünkü adalet, bütün bir siyasî ahlâk teorisini kapsamına almakta-

6 Bkz., Zikria, N. A., Les Principes de L'İslam et la Démocratie, Paris 1958.

7 Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, II, İstanbul 1969, s. 170.

8 Üçok-Mumcu, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1976, s. 63.

dır. İslâm'da adalet, siyaseti din ile birleştirir ve tamamlar. Adalet, doğruluk, hakkaniyet, meşruluk ve muvazene ifade eder. Bu bakımdan adalete uygun davranmak, doğrudan doğruya Kur'an'ın emirlerini yerine getirmek sayılır. Çünkü, Kur'an'a göre; «Tanrı adalet ve insaf gösterenleri sever». Böylece adalet, siyasî iktidarın kullanılmasına meşruluk sağlayan bir prensip olmaktadır.

Adalet, İslâm siyasî edebiyatına ve devlet felsefesine bir ahlakîlik prensibi olarak girmiştir. «Adalet mülkün temelidir» özdeyişi, siyasî kurumların ve davranışların özünü ve ölçüsünü tayin eder. İslâm devletinin başkanı da, herşeyden önce adalet şartı aranır. Bütün müçtehitler, belli meselelerde ayrılmış olabilirler, fakat adalette «ittifak eylemişlerdir»⁹.

B. İSLÂM'DA SİYASİ SÖZLEŞME

İslâm siyaset ve devlet felsefesinde «sözleşme» (= Misak), hem devletin ve iktidarın kaynağını ve kuruluşlarını açıklaması ve hem de bunlara «meşruluk» araması bakımından önemlidir. Toplum ve devletin kuruluşuna, İslâm dini, ROUSSEAU'ya göre tamamen karşıt bir açıdan bakmaktadır. İslâm'a göre, toplum da devlet de insan iradesinin eseri değildir. Toplumun yaratıcısı Tanrı'dır ve devlet ilahî bir iradeyle kurulmuştur. Öyleyse, Kur'an'da sık sık tekrarlanan «ahd», bir toplumsal sözleşme olamaz. Kısacası, İslâmın dayandığı sözleşme kavramı, toplumun ve devletin kaynaklarını açıklama amacı gütmeyen. İslâmî sözleşme «misak» cinsindedir ve «toplumsal» değil, «siyasal»dır. Sözleşmenin iki tarafından birisi Tanrı (ve Peygamberi) diğeri halk, millet ya da kavimdir. Bu öyle bir sözleşmedir ki, tamamen Tanrı'nın hâkimiyeti altındadır. Tanrı, kimlerin taraf olacağını, hangi topluluklarla sözleşme yapılacağını ve sözleşme şartlarının neler olacağını tek taraflı olarak, bizzat tayin etmiştir. Hukuk bakımından bu tarz bir sözleşme sonucu olarak, ortaya bir siyasî sözleşme (= Pacte-Misak) çıkmaktadır. Bu sözleşme, toplumun kaynağını değil de, siyasî iktidarın kaynağını açıklama ve meşrulaştırmayı hedef almıştır. Her şeyin yaratıcısı Tanrı, kendi yarattığı insanların, kendisinin istediği biçimde bir toplum düzeni içinde

9 Tunaya, T. Z., Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri, İstanbul 1970, s. 90.

yaşamalarını arzu etmektedir. Tanrı'nın insanlardan istediği, bizzat koyduğu şartlara kayıtsız ve şartsız «teslimiyet»tir.

Tanrı peygamberine bu sözleşmeyi insanlara bildirme, yerine getirme ve gözetme görevini vermiştir. Peygamber, sözleşme hükümlerine uyulup-uyulmadığını kontrole memurdur. Tanrı sürekli olarak eski sözleşmeleri yenisine, eski peygamberleri Muhammed'e bağlayarak, sözleşmelere saygı göstermemiş olan kavimlerin ve «iktidardaki»lerin nasıl ve ne gibi cezalara çarptırıldığını daima hatırlatır. Sözleşme şartlarının bir kısmına inanılıp bir kısmına inanılmamak da, Tanrıca makbul değildir. Sözleşme bir bütündür ve bütünüyle uygulama zorunluluğu vardır¹⁰.

İslâm hukukçuları Halife seçimini, seçmenlerle seçilen arasında bir sözleşme, bir bağıt (= akit) olarak kabul ederler. Burada seçmenler itaatlerini satmakta, karşılığında seçilenlerden yönetim satın almaktadırlar. Bundan ötürü Halifenin seçmenlerce tanınması işlemine «bey» (= satım) kökünden «Biât» denilmiştir¹¹:

Fıkıha uygun olarak iki yoldan Halife olunabilir: 1) Seçmenlerin seçmesiyle; 2) Bir önceki Halifenin atamasıyla. Bunlardan birincisine «ihtiyar», ikincisine ise «ahd» denir. Bundan ötürüdür ki halife veya hükümdarların yerine geçecekleri «veliahd» adı verilmektedir. Sonradan bu iki yola. Halifeliği güç ve zor ile elde etme gibi üçüncü bir yol eklenmiştir. Buna «Kahriyye», ilk ikisine birden «ihtiyariyye» denir. Güç veya zor ile iktidarı ele geçirmiş olan bir kimseye itaat etmeyi de fıkıhçılar İslâm ülkesinde huzurun sağlanması için, sağlık vermektedirler¹².

Görülüyor ki, sözleşmede Tanrı, kendi iradesiyle yarattığı toplum ve devlet içinde yönetenlerin de yönetilenlerin de ilahî iradeye uygun hareket etmelerini emretmektedir. Durum bu olunca, özellikle siyasî alanda şu sonuçlara varırız :

a) Toplumun kaynağı gibi siyasî iktidarın da kaynağı ilâhidir. Asıl hâkimiyet kayıtsız şartsız Tanrı'ya aittir.

10 Tunaya, T. Z., a.g.e., s. 68-70.

11 Bkz., Ostrorog, L., *Traité de droit public musulman*, Leroux 1901.

12 Üçok-Mumcu, a.g.e., s. 58-61.

b) Böyle bir toplumun, siyasî şekli ve rejimi (monarşi mi, demokrasi mi? önemli değildir. «Şeriat»la siyasî sistem arasında bir ilişki kurulamaz.

c) Devlet reisi, hâkimiyeti değil, siyasî iktidarı kullanan ve Tanrı emirlerini uygulayan bir kimsedir.

d) Tanrı'nın emirlerine uygun bir siyasî kuruluş, yani bir devlet içinde, devlet reisinin ve yardımcılarının nasıl iş başına gelecekleri (verasetle mi, seçimle mi?) önemini kaybetmiş bir meseledir.

e) Halk hâkimiyetin de, iktidarın da sahibi değildir. İslâm devleti halkın Tanrı tarafından, Tanrı için yönetimidir.

f) İslâm devletinde siyasî iktidar lâik değildir.

C. EL-MAVERDÎ

Ona, devrinde, İslâm dünyasında yaşayan en büyük hukukçu-bilgin gözüyle bakılıyordu. Aktif hayatına Bağdat'da Fıkıh ve Hukuk müderrisi olarak başladı ve ünü yayılınca Halife El-Kaim tarafından Kadı'ül-Kudat (= Yargıçlar yargıcı) olarak tayin edildi. Çağdaş İslâm bilginlerinden hiç biri İslâm devletinin esaslarını teşkil eden prensipleri ondan daha iyi bilmiyordu.

MAVERDÎ, devletin «hikmet-i vücudu»nu şöyle açıklamaktadır: «Allah, insanlar arasında uyumsuzluk konusu olan konuların iyi bir şekle bağlanması, hak ve faziletin bilinmesi için kanunlar verdi. Yeryüzündeki bütün varlıkların kontrolünü çeşitli hükümlere emanet etti ki, dünyanın idaresi gerektiği gibi devam etsin». Ona göre «İmâmet» (= ki modern politik deyimle devlet başkanlığı), halkın kanun ve nizamlara tâbi olmasının temel ilkesidir. O diyor ki, «devleti ortaya çıkaran gerçek sebep «adalet» ve «hakikat»in hüküm sürmesidir; sonra, iyiyi kötüden, fazileti fenalıktan, yasak olanı yasak olmayandan seçip ayıran, devletin idare mekanizmasıdır»¹³.

¹³ El-Maverdî, El-Ahkam Es-Soultaniya, Traité de droit Public Musulman d'Abou'l Hassan Ali İbn Mohammed İbn Habîb El Maverdî, Traduit et annoté d'après les sources orientales par le Comte Léon Ostrorog, Vol. II, Paris 1901, 1906, Fasıl I.

«İmâmet müessesesinin varlık sebebi doğru yolu takip ve siyasî bağların güçlendirilmesidir, bu sebepten topluluğun 'icma' ile, yani seçim yolu ile bir kişinin imâmete seçilmesi çok büyük bir önem taşır». «İmâmet yalnız gelenek ve tarihle kutsallaşmış bir kurum değildir; sağ-duyu da onun varlığını zorunlu kılar. Çünkü sağ-duyu sahibi bütün insanlar, kendilerini her türlü saldırıdan korumağa ve aralarındaki uyuşmazlık ve kavgalar konusunda hüküm vermeğe yetenekli bir lidere işlerini tevdi etmek eğilimindedirler¹⁴.

MAVERDÎ, «İmam»ın seçim ve tayini hakkında çok ayrıntılı bilgi verir ve oy verenlerle «İmam adayı»nın niteliklerinin ne olması gerektiğini tartışır. Ona göre «İmam adayı» iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, değerli ile değersiz birbirinden ayıracak nitelikte olmalı ve bu işe ehliyetli sayılmalıdır. Ona göre «İmam»ın seçimi için iki usul vardır: Biri, ehliyetli seçmenlerin oyu, diğeri Halifenin sağlığında kendine bir halef tayini. MAVERDÎ, bu konudaki delillerini Hz. Ebu Bekr'in seçimi ve Hz. Ömer'in tayini gibi geçmişteki olgulara dayanır. İmam bir defa makamına geçti mi, o, kendiliğinden bir sözleşme (= ahd) ile bağlanmış sayılır ve kendisine düşen görevleri yerine getirir. Bunu «Bîat» takip eder. «Bîat» de, halk ya da halkın temsilcileri yeni «İmam»a sadık kalacaklarını vaad ederler.

MAVERDÎ'ye göre, «Halife, insanlar arasında adaletle hükmetmeli, öyle ki, güçlü olan, diğer insanlar üzerinde haksızlık yapmağa kalkışmasın».

«Halife, devletin istiklâlini savunmalı, kanuna karşı geleni cezalandırmalı, maaş ve ücretleri hakkıyla ve zamanında ödemeli, ülke içinde kendisini temsil edecek olanları namuslu ve kendilerine güvenilir insanlardan seçmeli, kendisini israf ve sefahat dolu bir hayata kaptırmamalı, ülke yönetimini başkalarına devredecek kadar kendisini ibadete vermemelidir»¹⁵.

«... Öyle bir zatı kendinize hükümdar seçin ki, iyi kalpli ve cen-gaver olsun; zengin ise servetine mağrur olmasın; kötülük ve tehlikeler etrafını sardığı zaman boyun eğmesin; davranış ve hareket-

14 El-Maverdi, El-Ahkam Es-Soultaniya, Paris 1901, Fasil I.

15 Quadri, G., La philosophie arap dans l'Europe médiavale, Paris 1947, p. 337.

lerini zamanın ihtiyacına göre ayarlayabilsin; bazan başkanlarının tavsiyelerini dinlesin, bir başka zaman kendisininkini dinletsin; karar verdiği zaman sebat ve metanetle hareket etsin»¹⁶.

MAVERDÎ'ye göre, Vezirin tayini, Halife'nin devlet yönetimiyle bütün ilgisini kestiği anlamına gelmez. Vezirin tayininin gerçek sebebi «siyaset alanında bir yardımcıya sahip olmak, işlerin yönetiminde yalnız bir tek kişinin bulunmasından daha iyi oluşundan ibarettir»¹⁷.

«İmâm»ın tam güvenini kazanmış ve devlet yönetiminin bütün işleri kendisine havale edilmiş bir «Vezir»le «İmâm» arasındaki tek fark, vekil sıfatıyla Vezir'in kendisine halef olarak kimseyi tayin edememesi ve «İmâm»ın, onun tarafından tayin edilen memurları azledebilmesidir. MAVERDÎ diyor ki: «Vezir bir emir verir ve İmâm bu emre karşı çıkarsa, emrin gerekçesine bakarız, eğer emir yürürlükte olan kanunlara göre verilmişse, onu bozmak İmâm'ın elinde değildir».

«Vezir»de bulunması gereken nitelikler konusunda MAVERDÎ şöyle diyor: «Vezir olarak öyle birini tayin etmeli ki, faziletli, alışkanlıklarında muhafazakâr, tecrübeli, idare işlerinde maharetli, en zor görevleri üzerine almaya istekli, her bakımdan güvenilir olmalı; susması büyük hoşgörüsünü, konuşması derin bilgisini gösterecek; başkalarının aklından geçeni gözlerinden anlansın; muhatabının ilk konuşması, meselenin «kühüne nüfuz» için ona kâfi gelsin; zenginlik itibarına, bilgili adamın uzak görüşlülüğüne ve bilgin adamın tevazuuna ve hukukçunun keskin görüşüne sahip olsun; kendisine yapılan en ufak iyiliği unutmamasın ve mihnetlere sabırlı ve dayanıklı olsun»¹⁸.

Entellektüel faaliyetini daha ziyade «Hilâfet» kurumu üzerinde toplayan EL-MAVERDÎ, İslâm Amme hukukunun teorik meseleleri üzerinde durmuştur. Ona göre, Peygamberin vekili olan «Halife», dini korumak ve yeryüzünü yönetmek gibi iki önemli görevi yapmakla yükümlüdür. Aynı zamanda rasyonalist olan MAVERDÎ'ye göre, «Akıl», müslümanlar üzerinde Halife olarak bir üstün otorite

16 El-Maverdî, a.g.e., Fesıl I.

17 El-Maverdî, a.g.e., Fesıl II.

18 El-Maverdî, Ahkâm, Fesıl II.

tenin varlığını emretmektedir. Bu otorite, Peygamber'in halefi olması dolayısıyla «Halife» adını taşımaktadır¹⁹.

MAVERDÎ, kendi yaşadığı devirdeki, çökmeye yüz tutmuş, kargaşa içindeki İslâm İmparatorluğunu değil, devletin yüz elli yıl önceki ideal halini tasvir etmekte, bu sebeptendir ki, geçmişin üstünlüklerine ve olağanüstülüğüne bakıp acı duymaktadır. Bu tavır «Aristotèlique» bir tavidir. Çünkü, büyük Grek filozofu, büyük bir zevkle tasvir ettiği kurumların, çoktanberi bir anlam taşımadığını ve çok alkışladığı eski klasik Yunan'ın gururlu başının, daha o zaman, yarı-barbar olarak gördüğü Makedonya İmparatorunun önünde eğildiğini, biliyordu. Tıpkı bunun gibi MAVERDÎ'nin devrindeki İslâm devleti de, bozkırlardan kopup gelen kasırganın etkisi altında gerçekten silinip-süpürülmüştü ve kendi zamanındaki idare mekanizmasıyla eski İslâm devleti arasında -ARİSTOTELES zamanındaki Makedonya imparatorluğu ile eski Atina ve Isparta site devletleri arasında olduğu gibi- pek de bir ilişki kalmamıştı.

Kısacası şunu söyleyebiliriz ki, gerek ARİSTOTELES'in gerekse MAVERDÎ'nin, mevcut durumu iyi kavrayabilmek; bir çıkış noktası, bir karşılaştırma imkânı olmak yönünden, her ikisinin de geçmişinde değerini isbat etmiş «ideal» siyasal yapılar bulunmaktaydı ve bu her ikisinin de ortak şansıydı.

İslâm devleti, genel olarak bütün müslümanları içine alan ve bütün dünyaya egemen olmak isteyen bir «otokrasi» rejimidir. Halife, hem müslümanların hükümdarı olmak dolayısıyla, müslüman olmayanlarla savaşan orduların başkomutanı ve hem de müslümanların «imam»ı olmak dolayısıyla toplu ibadetin, yani camideki ibadetin yöneticisidir. Peygamber öldüğü zaman, bir an için müslümanlar ne yapacaklarını şaşırılmışlar; sonradan Medinelilerin bir «İcma» ile İslâm devletinin başına aynı yetkilerle donatılmış bir kimseyi seçmeyi uygun görmüşlerdir. Ancak, Peygamber'in yerini aynen onun gibi dolduramayacağı ve fakat onun adına yönetime devam edeceği için kendisine «Halife» adı verilmiştir.

EL-MAVERDÎ'ye göre «Halife» seçilebilmek için şu şartlar gereklidir²⁰.

19 Carra de Vaux, Les penseurs de l'İslam, Paris 1921, C. I, p. 276.

20 Bkz., El-Maverdî, Ahkâm, p. 101.

- 1 — Hem düşünüşte hem işte âdil olmak,
- 2 — Bir karar veya hüküm verirken «içtihat»ta bulunabilecek kadar fıkıh bilmek,
- 3 — Görme, işitme ve konuşmasını engelleyecek bir özrü bulunmamak,
- 4 — Harekete engel bir vücut sakatlığı bulunmamak,
- 5 — Tabaayı yönetmek ve işleri yürütmek için gerekli akla sahip olmak,
- 6 — İslâm topraklarını korumak ve düşmana karşı «Cihad» açıp yürütebilmek için gerekli cesarete sâhip olmak,
- 7 — Kureys kabilesinden olmak.

Aynı esere göre «Halife»nin başhca görevleri şunlardır²¹ :

- 1 — Dinin savunulması ve korunması,
- 2 — Adli kararların infazı ve hukukî anlaşmazlıkların çözümü,
- 3 — Can, mal ve şeref'in her türlü saldırıya karşı korunması,
- 4 — Ceza kurallarının uygulanması,
- 5 — Sınırların korunması için savunma önlemleri almak ve saldırıyı önleyecek kuvvetleri hazırlamak,
- 6 — İslâm'ı kabul etmeyen veya İslâm devletine tâbi olmak istemeyenlere karşı savaş (= Cihad) açmak,
- 7 — Vergileri ve zekâtı toplamak ve bunları şeriata göre bölüştürmek,
- 8 — Maaşları tayin etmek ve bunları tam zamanında ödemek,
- 9 — Yönetime ve maliyeye güvenilir kimselerin atanması,
- 10 — Devlet ve din işlerine kendini tamamen vermek.

EL-MAVERDÎ, eserinde, «Halife»yi seçme işine katılabilecek «seçmen»lerde de üç şart aramaktadır :

21 El-Maverdî, a.g.e., Ostrorog Çevirisi, p. 161.

- 1 — Hem düşünüşte hem işde âdil olmak,
- 2 — Halifelîğe seçilecek olan kimsenin nasıl olması gerektiğini bilmek,
- 3 — Halifelîğe en lâıyk ve işleri yürütmekte en becerikli ve enerjik olan adayı seçebilecek kadar akıl ve zekâya sahip olmak.

D. FARABÎ'DE TOPLUM VE DEVLET

FARABÎ'nin ahlâk ve siyasetle ilgili görüşü, insanın toplumsal bir varlık olduğu esasına dayanmaktadır. O, toplumsal bir varlık olan insanların, yaradılışları ve birbirlerine olan karşılıklı ihtiyaçları gereği olarak toplum halinde yaşamak zorunda olduklarını kabul eder. İnsan topluluklarının da ancak pratik alanda iş-bölümüne, ahlâkî ve siyasî alanda da karşılıklı sevgi ve dayanışma düzenine oturduğu zaman olgunlaşıp gelişebileceğine inanır. Fertler arasındaki ilişki ve ahengi bu iki esasa bağlayan FARABÎ böyle bir toplum için ideal hükümet şeklinin «Cumhuriyet» olduğunu söyler.

Onun, «Medine-i fazıla» dediği ideal site, siyasî kuruluşun ünitesi, ilk birimidir. Ondan sonra daha geniş ve daha yüksek siyasî kuruluşlar doğar. İlk siyasî teşekkül, bir ülkedeki ideal sitelerin birleşmesiyle ortaya çıkan birleşik devlettir. En yüksek siyasî ideal kuruluş ise, bağımsız birleşik devletleri temsil eden ve kendi deyimiyle «bütün meskûn arza şâmil» olan bir dünya devletine doğru gitmek olmalıdır.

FARABÎ, insan toplulukları için ilk siyasî birlik olarak kabul ettiği «Medine-i fâzıla»yı, yani ideal siteyi, tıpkı PLATON gibi, bir insan bedenine benzetir. Her site yurttaşı bedendeki organlara karşıdır. Her biri iş-bölümüne göre görevini diğeriyle ahenkli bir biçimde yerine getirmekle yükümlüdür.

İşte bu iş-bölümü yurttaşlar arasında toplumsal bir dayanışma yaratır. «Medine-i fazıla»nın temeli, iş-bölümü ve sosyal dayanışmadır. Böyle bir devlette yurttaşlar kederi ve neşeyi ortak olarak duyarlar. Yurttaşların bir kısmına gelen felâket, hepsini birden sarsar.

İş-bölümünde görevler, amaçlara göre değişir. En yüksek ve en ağır görev, yurttaşlar arasında her bakımdan en mükemmeli olması

gereken devlet reisinindir. İnsan bedenindeki kalp ve beynin rolleri ne ise devlet reisinin rolü de odur.

FARABÎ'ye göre idare ve devlet yapısının bütünü insan vücuduna benzediğine göre, insan vücudunda başlıca organ olan kalbin çok mükemmel olması gerekir. Aynı şekilde reis, yani devletin başı da mümkün olduğu kadar mükemmel olmalıdır. Nasıl kalp, vücudun çeşitli organlarının düzenli işlemesi için hareket kaynağı ise ve bu çeşitli organlar, başka hangi organların kendilerine hizmet edeceğini biliyorlarsa, aynı şekilde devletin kalbi yani «Reis» de toplumun çeşitli kademelerinin statüsünü, bir kelimeyle topluluğu oluşturan çeşitli sınıfların haklarını tayin edebilmelidir. Vücuttaki organların önemi, kalpten uzaklaştıkları ölçüde azalır.

FARABÎ devletleri iki sınıfa ayırmaktadır: Faziletli medineler, faziletsiz medineler. Ona göre bütün insanlar doğal olarak bir hükümdarın yönetiminde bir topluluğa girmek zorundadırlar. Eğer hükümdar kötü, cahil, adaletsiz ve ahlâksız olursa devlet de kötü ve faziletsiz olur. Eğer hükümdar iyi, bilgin, adaletli ve ahlâklı olursa, o zaman devlet de faziletli ve iyi olur. Hükümdar fazilet ve «hikmet»i şahsında toplamış ve «hırka-i nübüvvet giymiş bir Eflâtun-u ilahîdir»²².

FARABÎ'ye göre, kötü devlette amaç yiyecek, içecek ve maddî lezzetten ibaret olduğu halde, iyi devlette fertler birbirine yardım eder; cömert, âlicenap ve doğru sözlü olurlar. Ona göre kötü devletin tek sorumlusu reislerdir.

FARABÎ'nin «Medine-i fazıla»sında, toplum düzeninin temeli saydığı ve bütün umutlarını bağladığı devlet reisinin rolü yalnız siyasî olmakla kalmaz. Devlet reisinin, aynı zamanda siyasî rolü kadar önemli olan ahlâkî ve sosyal görevleri de bulunmaktadır.

Siyasî rol bakımından devlet reisi, ülke yönetiminden birinci derecede sorumludur. Ahlâk bakımından ise reis, bütün yurttaşlar için bir «fazilet» örneğidir. Toplum ve devletin huzur ve mutluluğu, devlet reisinin yeteneğine ve yüksek niteliğine bağlıdır²³.

22 Taplamacıoğlu, M., Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl : 1964, Cilt XII, s. 86.

23 Haroon Khan Shervani, Al-Farabi's Political Theories, Islamic Culture Vol. XII, No. 3 Hyderabad 1938.

Antik Grek Filozoflarından, siyaset ve devlet hakkında eserler yazmış olan ARİSTOTELES, toplum ve devletin iyi ve kötü oluşunun sebeplerini özellikle halkın (= Demos) devlet yönetimine katılmasının derece ve şeklinde ararken, FARABÎ bu konudaki önemli rolü devlet reisinin kişiliğine ve niteliklerine vermektedir. FARABÎ'ye göre devletin iyi ya da kötü olması, halkın yönetime katılma derece ve şekilleriyle değil, devleti yöneten «reis»in nitelik ve yetenekleriyle ilgilidir. Bu yüzdendir ki ARİSTOTELES, «Politika» adlı eserinde, devlet ile ilgili düşüncelerine yurttaşın tarifi ile başladığı halde²⁴ FARABÎ devlet reisinin sahip olması gereken nitelik ve özellikleri tesbit ile işe başlamaktadır²⁵.

Antik Yunan filozofları, halkın katılmasıyla yönetilen küçük Site-Devlet (= Polis) hayatına alışık, Site-Devlet içinde büyümüş insanlardı. FARABÎ ise Asya'da büyük hükümdarlar ve imparatorluklar realitesi içinde doğdu.

Bilindiği gibi, İslâm edebiyatı çerçevesi içinde kaleme alınan Arapça, Farsça ve Türkçe siyaset-namelerin ilk kaynağı, PLATON ile ARİSTOTELES'in devlet ve siyasetle ilgili düşünceleri yansıtan eserleridir. Bu eserler, daha önceleri Arapçaya çevrilmiş olmakla birlikte, devlet kavramını ele alarak PLATON ile ARİSTOTELES'in bu konudaki düşüncelerini uzlaştırmaya çalışan, kendi düşüncelerini de ekleyerek rasyonel sonuçlara bağlayan ilk sistematik filozof FARABÎ (Öl. M. 950) olmuştur. FARABÎ de tıpkı PLATON gibi ideal ve kusursuz bir devlet kavramı üzerinde durmaktadır. O'na göre, insanlar türlü ihtiyaçların baskısı altında birleşmişler ve sonunda birer «reis»in yönetimi altında devlet kurmuşlardır. Bütün otorite ve yetki «reis»in elindedir. «Reis» adaletli, şefkatli ve merhametli oldukça devlet işleri yürür ve insanlar rahat yaşar. Yönetenle yönetilen arasındaki uyum, toplumun mutluluğunu doğurur. Böylece herkes kendi işinde çalışır, görevini başarır, toplum da mutluluğa kavuşur. Bunun içindir ki, devlet «reis»inin bütün iyi vasıfları ve erdemleri kendinde toplamış olması gerekir. Ama ortada olan her zaman bu olmamıştır. Devlet reisinin zâlim, ahlâksız, nefesine düşkün olması yüzünden devletin kötü yönetildiği, halkın sıkıntı ve üzüntü

24 Bkz. : Prélot, M., Politique d'Aristote, Paris 1950.

25 Bkz. : Farabî, al-Medinet-al-Fadıla, N. Danışman, İstanbul 1956.

içinde süründüğü de bir gerçektir. Devletin esası ahlâk olduğuna göre, devlet erdemli, bilgili ve ahlâklı kişilerce yönetilmelidir. Devlet reisini seçecek olan da bu yüksek ve erdemli sınıf olmalıdır. Gerekirse devleti birkaç kişi de yönetebilir. Böylece bir kişide toplanması güç olan vasıflar bir kaç kişide bulunmuş, istenilen mutluluk elde edilmiş olur²⁶.

E. FARABÎ VE YUSUF'DA HÜKÜMDARIN NİTELİKLERİ

FARABÎ'ye göre, devlet reisi, üstünde diğer bir reis bulunmayan reistir. O erdemli halkın ve devletin reisidir. Yine o bütün yer-yüzündeki insanları kapsayan «dünya devleti»nin reisidir. Herhangi bir insan devlet reisi olamaz. «Reis» de bulunması gereken özellikler iki esasa dayanır: Doğal yetenekler ve sonradan kazanılan nitelikler.

Reis, bir yandan kendisine doğuştan bahşedilmiş yeteneklere, diğer yandan sonradan kendi iradesiyle kazanmış olduğu niteliklere sahip olmalıdır.

FARABÎ'ye göre, devlet reisinin şahsında, aşağıdaki on iki nitelik toplanmış bulunmalıdır.

1 — Reisin sağlığı yerinde olmalıdır.

2 — Reisin doğuştan keskin bir zekâsı bulunmalıdır. .

3 — Reisin hâfızası güçlü olmalıdır.

4 — Reis kuvvetli bir kavrayışa ve ön-görüye sahip olmalıdır.

5 — Reis'de bir «nutuk yeteneği» yani aklına gelen her düşüncüyü güzel ve kolay ifade gücü bulunmalıdır.

6 — Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmelidir.

7 — Aşırı derecede yeme, içme ve kadın düşkünlü olmamalıdır ve her türlü oyun ve kumardan uzak bulunmalıdır.

8 — Doğruluğu, gerçeği ve gerçeği söyliyeni sevmelidir. Bunun tersine yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.

26 Farabî, El-Medinetü'l-Fâzıla, İstanbul 1956; Es Siyasetü'l Medeniyye, Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi, No. 576.

9 — Reis cömert olmalıdır.

10 — Reisin gözünde paranın ve diğer dünya mallarının değeri olmamalıdır.

11 — Reis, adaletin ve âdillerin dostu olmalıdır. Zulümden nefret etmeli, her zaman zâlimlerin düşmanı olmalıdır.

12 — Reis, büyük bir «azim ve irade» sahibi olmalı ve gereğinde, doğru olduğuna inandığı tavırları almakta cesur olmalı, asla tereddüt, gevşeklik ve küçük ruhluluk eseri göstermemelidir.

FARABÎ'ye göre, bütün bu özelliklerin bir kişide bulunması çok az görülen bir olaydır. Eğer «faziletli devlet» içinde, yukarıda sayılan nitelik ve yeteneklere sahip bir kimse yoksa, bu niteliklerden altı tanesine sahip olan kimse reis olur. Bu nitelikler ise şunlardır :

1 — Hikmet sahibi (= yani filozof) olmak.

2 — Bilgin olmak ve kendisinden önceki reislerin koymuş oldukları kanun ve kuralları korumak, kendi davranışlarını geçmiş reislerin davranışlarına uydurmak.

3 — Bir devlet işi hakkında kendinden önceki reisler bir esas bırakmamışlar ise kıyas ve muhakeme yoluyla kendisi yeni esaslar koyacak güçte olmak.

4 — Reis, kuvvetli bir idrak ve muhakeme gücüne sahip olmalı ve kendinden önceki reisler zamanında çıkmamış, yeni bir olay görülünce, durumu derhal kavrayarak, devletin selâmeti için gereken önlemleri hızla alabilmeli.

5 — Reis, «nutuk yeteneğine» sahip olabilmelidir ki, kendinden önceki reislerden kalan kanun ve kuralları izah edebilsin.

6 — Reisin sağlığı yerinde olmalı ve «harp yeteneği» bulunmalıdır. Ta ki gereğinde savaş işlerini de yönetebilsin. Hem bir er gibi hem de bir komutan gibi savaşabilsin.

Yine FARABÎ'ye göre, eğer bir kişide bu altı özellik de bulunmazsa, o zaman, ikisi birlikte bu altı niteliğe sahip iki kişi reis seçilebilir. Bu altı özelliğe sahip iki kişi de bulunmadığı zaman, her biri bu niteliklerden birine sahip olan altı kişi reis olabilir. Eğer bütün devlet içinde «hikmet sahibi» hiç kimse yoksa, devlet başsız de-

mektir. Bu gibi bir devlette fiilen «reislik» yapan gerçek hükümdar değildir. Bu gibi bir devlette eğer «hikmet sahibi» (= filozof) biri ortaya çıkmadığı takdirde o devlet, «helâk» olmağa mahkûmdur.

İlk bakışta aristokratik bir karakter gösteren FARABÎ'nin devletinde adalet hüküm sürecektir. Ona göre bu ideal devlet ve yönetim ancak, yüksek nitelik ve yeteneklere sahip reisler sayesinde gerçekleşebilecektir²⁷.

BOER'e göre, FARABÎ'nin «şarklı» görüşünde, PLATON'un ideal devleti «filozof Hükümdar» şekline dönüşür. FARABÎ'nin «reis»i, insanlığın ve felsefenin bütün erdemlerine sahip, peygamber hırkası giymiş bir ilâhî EFLATÜN'dur²⁸.

FARABÎ, devlet reisinin nitelikleri konusunda bir taraftan PLATON tarafından ileri sürülen görüşleri ve öte taraftan ise «Hilâfet» kurumu hakkında İslâm Kamu hukukunda hâkim olan esasları göz önünde tutmuştur²⁹.

FARABÎ'ye göre ister tek kişi isterse birden fazla kişi yönetsin, reislerden birinin mutlaka «hakîm» (= filozof) olması gerekmektedir. Aksi takdirde, yukarıdaki şartların hepsi bulunsa bile, «faziletli medine», gerçekte reissiz kalmış ve varlığını tehlikeye atmış demektir. Ona göre «faziletli medine»nin en önemli varlık şartı «hikmet» (= felsefe)'dir.

FARABÎ, «Faziletli Medine»nin ideal reisi için gerekli gördüğü yukarıda saydığımız şartlarla yetinmemektedir. O, sisteminin genel ahengine uygun olarak, reisin üstün bir insan olmasını istemektedir. Onun gözünde üstün insan ahlâk ve bilim bakımından diğer insanların üstünde olan ve bedenî tutkularından sıyrılmış bulunan yurttaşdır. FARABÎ'nin «Ukul» doktrinine göre, bu olgunluğa yükselmiş olan üstün insan, «akl-ı müstefad»dan feyz almak yeteneğini kazanmış demektir. Bu mertebeye yükselen insan, başkalarının sezemediğini görür, anlayamadığını kavrar, engin ve uzak görüşe dayanan muhakemesinin dürüstlüğü ile yurttaşlara huzurlu, refahlı, mutlu

27 Arsal, S. M., Farabî'nin Hukuk Felsefesi, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mec., 1945, s. 629-30.

28 De Boer, T. J., İslâm Felsefe Tarihi, Ankara 1960, s. 87.

29 Okandan, R. G., Umumî Amme Hukuku, İstanbul 1966, s. 236.

bir hayat sağlar. Kısacası, FARABİ'nin siyasî ünite olarak düşündüğü «Medine-i fazıla»nın reisine tanıdığı yetkiler göz önüne alınca, onun, çağdaş siyaset sosyolojisinin terimiyle söylemek istersek bir «başkanlık rejimi» (= Présidentialisme)'ni tercih ettiği anlaşılmaktadır³⁰.

Hükümdarın sahip olması gereken nitelikler, bütün «siyasetnâme»lerde en önemli bir konuyu oluşturmaktadır. Çünkü, hemen bütün Doğu devlet nazariye ve geleneklerinde gördüğümüz gibi, siyaset, ahlâka dayanır. Herşeyden önce hükümdar devlet yönetiminde akla ve bilgiye dayanmalıdır.

YUSUF da eserinde: «Hükümdar bilgili ve akıllı olmalıdır; hükümdarlar bilgi ile halka baş olurlar ve akıl ile ülke ve halkın işini görürler» (= ukuşlug kerek hem biliglig kerek; bilig birle begler budun başladı; ukuş birle il kün işin işledi) diyerek, akla ve bilgiye önemli bir yer vermektedir.

Akıl ve bilginin gerekliliği Kutadgu-Bilig'de uzun parçalar halinde sık sık tekrarlanır :

«bilig birle begler iter il işi» (= Hükümdarlar bilgi ile ülke işlerini düzenlerler) b. 303.

«biliglig ukuşlug kerek beg tetig; anın kılşa ötrü, ینگe itig» (= Hükümdar bilgili, akıllı ve zeki olmalıdır; devletin hastalığına ancak bunlar ile çare bulunabilir) b. 1971.

Bilgisize devlet ve iktidar gelirse; bütün halk bozulur, yurt için de yıkım olur» (= Biligsizke devlet kelür erse kut; budun barça buzlar bolur ilke yut).

«ajun tutguka er ukuş bilse ked; budun basguka er bilig bilse ked» (= Dünyaya hâkim olmak için, insanın akıllı olması ve halkı itaat altına almak için de, bilgili bulunması gerektir) b. 224.

Kutadgu-Bilig'de hükümdara, zaman zaman, «Ay İlçi büğü» (= Ey bilgisi tamam olan) diye hitabedilmektedir (b. 5359-5065). Bazan da «ay edgü törü» (= Ey iyi kanun) deyimine rastlıyoruz (939).

30 Günaltay, Ş., Farabî'nin Şahsiyeti ve Eserleri, AÜDTCF Dergisi, C. VIII, S. 4, 1950, s. 435-36.

Kutadgu-Bilig'in akıl ve bilgi konusunda İran geleneğini izlediğini şu düşünce de gösterebilir: «İnsan akıl ile yükselir, bilgi ile büyür. Her ikisi ile insan saygı görür. Buna inanmazsan Nüşîn-Revân (Anûşîrevân)'a bak (= ukuşun agar ol biligin bedür; bu iki bile er ağırlık körür; mungar bütmeşe kör bu nuşin revan).

Kutadgu-Bilig'de yöneticinin başta gelen niteliğinin yumuşak huylu ve bağışlayıcı olmasıdır. YUSUF diyor ki; «Kim halka hâkim olursa onun tabiatı yumuşak, tavır ve hareketi soylu (= tüzün) olmalıdır...». Hükümdar adalet, kanun ve cezalandırmayı temsil ettiği için duygularına bağh olmamalıdır³¹.

YUSUF, hükümdarların sahip olması gereken nitelikleri hakkında şunları söylüyor :

«ukuşlug kerek hem biliglik kerek; akılık kerek hem siliglik kerek» (= Hükümdar bilgili ve akıllı olmalıdır; cömert ve yumuşak huylu olmak da gerekir) b. 1591.

«akı bolsa begler atı çavlatır» (= Hükümdarlar cömert olursa adları dünyaya yayılır) b. 2050.

«kılınç edgü erdem kerek ming tümen» (= Hükümdar iyi huylu ve binlerce erdem sâhibi olmalıdır) b. 1981.

«arık tutgu begler köni kılık kılık» (= Hükümdarlar tavır ve davranışlarında doğru ve âdil olmalıdırlar) b. 2110.

«tili çın kerek bolsa köngli köni» (= Hükümdarın sözü dürüst ve kalbi doğru olmalı) b. 2010.

«köngül til köni kılık ködrüm kerek» (= Hükümdarın özü sözü doğru ve karakteri seçkin olmalıdır) b. 1963.

«kamugda yaragsız ay ilig kutı; bu belgeler öze kopsayalgan atı» (= Ey devletli hükümdar, en kötüsü hükümdarların adının yalancıya çıkmasıdır) b. 2037.

«sözün kıyguçı begke tutma umunç» (= sözünde durmayan hükümdara umut bağlama) b. 2013.

31 İnalçık, H., Kutadgu-Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri, R. R. Arat İçin, Ankara 1966, s. 266.

«sözi çın kerek beg ne kılık bütün; inansa angar halk tirilse kutun» (= Hükümdarın sözü doğru olmalı, tavır ve davranışları güven vermelidir ki, halk ona inansın ve huzur içinde yaşasın) b. 2038.

«budun beg yolındın tüzür yol yorık» (= halk yolunu ve gidişini hükümdarın yoluna uydurur) b. 2110.

Genel olarak Kutadgu - Bilig ile Hind - İran geleneğindeki hükümdarın sahip olması gereken huylar listesi birbirine çok uygundur.

YUSUF diyor ki: «Hükümdar tok gözlü, haya sahibi ve yumuşak tabiatlı olmalı» (= közi tok kerek hem uvutlug tüzün). «hükümdarın dili dürüst ve kalbi doğru olmalı» (= tili çın kerek bolsa köngli köni). «Hükümdara cömertlik ve alçak gönüllülük lâzımdır» (akıllık kerek begke kodkı köngül).

Kutadgu-Bilig'de hükümdar Ögdülmiş'e sorar: «çeşitli halk nasıl bir baş tarafından yönetilmeli, hükümdar nasıl olmalı?» der. Ögdülmiş verdiği cevapta, önce «yönetmek için doğan kimse görerek (tecrübe ile) öğrenir, yönetme işini hükümdarlar benden daha iyi bilir» derse de, Hükümdar: «Ben iş kılan, sen ise iş görensın; iş kılan iş görenden öğrenir (1939)» diye karşılık verir. Ögdülmiş verdiği cevapta: «Hükümdarlar bilgili, akıllı, cömert ve temiz, iffetli olmalıdırlar» der. Burada tarihten örnekler getirerek: «Teciübeli, sözünü düşünerek söylemiş olan Ötüken beyi ne der, dinle: Halkın yöneticisi seçkin, gönlü ve dili doğru, karakteri yüksek olmalıdır (1963)» der. Ögdülmiş'e göre hükümdar, ayrıca sâkin, tok gözlü, haya ve erdem sahibi olmalıdır: «Bayat kimke birse uvut köz suvı; Angar birdi devlet tükel yüz suvı» (= Tanrı kime haya ve iz'an vermişse; ona devlet ile birlikte bütün şerefleri de verir) (2007).

Hükümdarlara bunlardan başka iki erdem daha gereklidir: Bunlardan biri «törü» (= kanun), diğeri «saklık» (= ihtiyatlık)'tır. Bu iki şey eliyle hükümdar ülkeyi düşmanlardan korur. «Törü»nün ülke ve devlet hayatında çok büyük bir yeri vardır: «Uzun il yiyeyin tise ay büğü; Törü tüz yoritgu budunug küğü» (= Ey Bilge Hükümdar, uzun zaman hüküm sürmek istersen kanunu eşit uygulamalı ve halkı korumalısın) (2033). «Törü suv turur aksa nimet öner» (= Kanun su gibidir, akınca nimet yetişir) (2032).

Hükümdar vefâkâr, cesur olmalı ve yalandan kaçınmalıdır. Cömert olmalı, yedirmeli, içirmelidir. Devleti ayakta tutmak için asker toplamalıdır; bunun için de servet ve mal gereklidir. Hükümdarın sağ elinde kılıç olursa, sol elinde «neng» (= ödül) olmalıdır. Onun sözü tatlı, alçakgönüllü, yüzü güzel, boyu orta olmalıdır (2070). İçki içip, kumar oynamamalıdır. Bir yerde Ögdülmiş: «İçki içip kumar oynayan hükümdar ülke işine nasıl bakar?» diyor. «Hükümdar içki içerse bütün halk içkici olur» diyerek, hükümdarın halkına kötü örnek olmamasını öğütler. Çünkü ona göre: «halk kendi yolunu hükümdarlara göre düzenler». Hükümdarlar mağrur olmamalı, gurur insanı doğru yoldan azıtır (2115). «Hükümdara hürmet ile siyaset gerek; siyasete hükümdarın riyaseti gerek; siyaset ile hükümdar devleti ve kanunları düzene sokar», «Hükümdarların kapısını siyaset süsler».

Görülüyor ki, «törü» sözünün yanına bir de «siyaset» sözü katılmıştır. «Siyaset ile bey ülkeyi düzene koyar». «Askerini memnun edemiyen hükümdar kılıcını kınından çıkaramaz».

Sonunda Ögdülmiş hükümdarlığın zor bir iş olduğundan söz eder: «Hükümdarlık işi güç ve zahmetli bir iştir; sevinci az, kaygısı ise çoktur. Hükümdarın her işinde bir tehlike vardır».

Ögdülmiş, «tapukçu»ların (= yani yüksek devlet memurlarının) da bilgili, akıllı, dürüst, inançlı, insafı, iyi kalpli ve hatta güzel ve temiz yüzlü (= yüzi körklüg), cana yakın ve güven telkin eden insanlar olmak gerektiğini söyler.

«Kutadgu-Bilig»e göre, hükümdarın yönetilenler üzerinde hakkı olduğu gibi, yönetilenlerin de hükümdar üzerinde hakları vardır. Bu hak da çok önemlidir: «Tapugçı hakkı bar tapugda oza» (= Hizmet hakkı hizmetten önce gelir) (2957).

Bir gün hükümdar, veziri Ögdülmiş'i yanına çağırıp ülkesinde neler olup bittiğini, halkın kendisi için neler dediğini sorar: «halk dilinde nasıl sözler yansır, küfür mü ederler yoksa överler mi? Kabahatim mi çok, yoksa faziletim mi?» der. Ögdülmiş ise, hükümdarın ülkesini iyi ve âdil kanunlarla yönettiğini, halkın memnun ve huzur içinde olduğunu anlatır: «Törü suv teg ol, küç kör ot teg yodug; süzüük suv akıtıng udıttı otug» (= Kanun su gibidir, zulüm

ise ateş gibi her şeyi mahveder; sen berrak su akıttın ve ateş söndü) (3107).

Ögdülmüş hükümdara; «Halka zarar üç şeyden gelir. Biri hükümdarın ihmalkârlığı, ikincisi devletin başında bulunan kimsenin zayıf oluşu, üçüncüsü ise ihtiras (= suk) ve tamahkârlık'tır, ki bunların hiçbirisi sende yoktur» der³².

Kutadgu-Bilig'de sayılan hükümdarların sahip olması gereken nitelikleri, biz şu şekilde sıralayabiliriz :

1 — *Yiğitlik ve Cesaret* : YUSUF'a göre iyi bir hükümdar cesur (= alp), yiğit (= katig), güçlü (= kureç) ve katı yürekli (= tong yürek) olması gerekir. Çünkü hükümdar, ancak yüreklilik ve cesaretle düşmanlara karşı durabilir. Görülüyor ki, YUSUF hükümdarda «alp»lik aramakla eski Türk şövalye ahlâkına da bağlı kalmaktadır³³.

2 — *Bilgelik ve Akıllılık* : YUSUF'un eserlerinde en çok yer alan ve üzerinde ısrarla durulan, hükümdarın en önemli özellikleri bunlardır. Ona göre hükümdar, bilgisi sayesinde halka baş olur. O devletin, ve halkın işlerini bilgi ve akıl ile yürütmelidir. Hükümdarlık ancak bilgi ile ayakta durur. Bu yüzden hükümdarlar akıllı, bilgili ve bilge olmalıdırlar. Çünkü her türlü iyilik bilgi ve akıldan gelir. Akıl ve bilgi, insan için her türlü erdemin başıdır. Hükümdar, ülkeyi ve kanunları bilgi ile ele alır, akıl ile yürütür. Akıl tek başına büyük bir önemi yoktur. Bilgi olmazsa akıl tek başına pek işe yaramaz. İyi bir hükümdar halkı, asıl bilgi ile yönetmelidir.

Görülüyor ki YUSUF, tıpkı PLATON'da ve FARABÎ'de olduğu gibi devletin temelini aklı, bilgiyi ve bilgeliği koymaktadır. Ona göre hükümdarlar işlerinde yanılıp hata yaparlarsa, devlet hastalanır. Devlet hastalığının biricik çaresi ise akıl ve bilgidir. Yine ona göre, bir Tanrı vergisi olan «kut» (= Siyasî iktidar) ancak akıllı ve bilgili insana lâyıktır. Bu yüzden ki YUSUF eserinde, hükümdara akıllı, bilge ve filozof anlamına gelen «böğü» sözcüğüyle hitap eder.

32 Çağatay, S., Kutadgu-Bilig'de Ögdülmüş, (K. B. Sayısı), Türk Kültürü, Sayı 98, 1970, s. 35-36.

33 Taneri, A., Türk Devlet Geleneği, Ankara 1975, s. 76.

3 — *Erdemlilik* : YUSUF, «erdem» kelimesini «fazilet» anlamında kullanmaktadır. Geleneksel Türk devlet anlayışının hükümdarda görmek istediği erdemlerin başında «cömertlik» gelmektedir. YUSUF'a göre hükümdar cömert olursa etrafına çok insan ve asker toplanır, hükümdar da böylece bu ordu ile dilediğine kavuşur.

YUSUF diyor ki: «Ey hükümdar, cömert ol, mal bağışla, yedir ve içir».

4 — *Dürüstlük* : YUSUF'un hükümdarda görmek istediği bir başka nitelik de dürüst, özünün ve sözünün doğru olmasıdır. Kutadgu-Bilig'e de yansıyan Türk devlet anlayışı hükümdarı, tutum ve davranışları bakımından da topluma örnek ve önder görmek istiyordu. YUSUF'a göre, «halk, yolunu ve gidişini hükümdarın tutum ve davranışlarına uyduracağından, hükümdarlar söz, tutum ve hareketlerinde doğru ve dürüst olmalıdırlar. Ona göre bir hükümdar için en kötü durumlardan biri, adının yalancıya çıkmasıdır. İşte bu yüzden ki, hükümdarın her zaman sözü doğru olmalı ve davranışları güven telkin etmelidir. Böylece ancak, halk ona inanır ve huzur içinde yaşar. Ona göre, sözünden dönen hükümdara asla güven olmaz.

5 — *İhtiyatlılık* : Anlaşıyor ki devlet hayatında gâfil ve ihmalkâr olmak, affedilmez bir kusur teşkil ediyordu. «Kutadgu-Bilig'e göre bir ülkenin ve devletin bağı iki şeyden ibarettir; biri ihtiyatlılık, diğeri kanundur. YUSUF'a göre devlet işlerinde tedbir ve uyanıklık devletin ömrü bakımından son derece önemlidir. Ona göre, hele ihmalkârlığın yanında bir de zulüm olursa, o zaman devlet bozulur ve ülke harab olur.

6 — *Zâlim Olmamak* : YUSUF'a göre zâlim kimse uzun süre devlete sâhip olamaz. Çünkü, zâlimin zulmüne halk uzun müddet dayanamaz. «Zulüm yanar ateştir, yaklaşanı yakar».

7 — *Âdil Olmak* : YUSUF'a göre hükümdar âdil olmalı ve âdil kanunlar koyarak halkı adaletle yönetmelidir. Ülkesinde uzun süre hüküm sürmek isteyen hükümdar kanunu eşit uygulamalı ve halkı korumalıdır. Kutadgu-Bilig'de, «hükümdarlar örf ve kanunlara riayet ederlerse, halk da onlara itaat eder» denmektedir. Bu sözleriyle YUSUF, kanun ve kuralların sadece halkı değil, hükümdarı

da bağladığını, böylece o, devlet hayatında hukukun üstünlüğünü savunduğunu, bir vesileyle daha ortaya koymaktadır.

Ayrıca YUSUF, şöyle diyor: «Adının ün ve şöhret kazanmasını isteyen hükümdar, şu beş şeyi kendinden uzak tutmalıdır: Biri acelecilik, ikincisi cimrilik, üçüncüsü hiddet, dördüncüsü inatçılık, beşincisi yalancılıktır». Yine YUSUF'a göre, hükümdarın halk tarafından sevilmesi ve saygı görmesi için, güler yüzlü, tatlı sözlü ve yumuşak huylu olmalıdır.

YUSUF'un eserinde, «hükümdarın sahip olması gerekir» diye ileri sürdüğü niteliklerle, FARABÎ'nin «El-Medinetü'l Fâzıla» adlı eserinde «Medine reisi»nin sahip olması gereken vasıflar arasında tam bir benzerlik vardır. Ayrıca, her iki düşünürün de devlet yönetiminde bilimin ve aklın rolü hakkındaki fikirleri de aynıdır. Ve yine her ikisinde de görülen adalet arzusu ve zulümden nefret duygusu, onların siyaset ve devlet görüşünü birleştirmektedir³⁴.

Balasağunlu YUSUF, öğrenimine başladığı zaman, İslâmiyet, ülkesinde iyice yerleşmiş bulunuyordu. Büyük Türk filozofu FARABÎ'nin PLATON'un «Politeia»sını andıran «El-medinetü'l fazıla» (Erdemliler ülkesi hakkında) adlı eseri çoktan yazılmış bulunuyordu. FARABÎ, eski Yunan, yani PLATON ile ARİSTOTELES felsefesini İslâm inanç sistemiyle uzlaştırmaya çalışmış olan ve doktrinini İBN SİNA'ya aktaran bir Türk düşünürü idi. Balasağun'lu YUSUF da hemen aynı felsefe ve düşünce atmosferi içinde yetişti.

F. KUTADGU-BİLİĞ'DE İBN SİNA ETKİSİ

«Kutadgu-Bilig»de pek çok ahlâkî prensipler ve felsefî düşünceler vardır. Bunlardan çoğu Türklerin kendilerinin tarihî hayatları boyunca biriktirmiş oldukları bilgi ve ahlâk hazinesinden alınmıştır.

YUSUF'un ahlâkî felsefî görüşlerine millî kültür hazinesinden başka birkaç büyük filozofun etkisi de olmuştur. Bu etkilerin olduğunu kabul edersek, «YUSUF hangi filozofların ahlâkî, felsefî ve siyasi düşüncelerinin etkisinde kalmıştır» sorusu önem kazanıyor.

34 Arsal, S. M., Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 119.

Alman bilgini OTTO ALBERTS, «Kutadgu-Bilig» yazarında İBN SİNA etkisi bulunduğunu, hatta YUSUF'un İBN SİNA'nın bir öğrencisi olduğunu söylemiştir³⁵.

PLATON ve ARİSTOTELES'ten etkilenen İBN SİNA (Öl. M. 1036), «Kitabü's-Siyase» adlı eserinde Tanrı ile yaratık arasındaki ilişki, hükümdarın ulusuna, insanın nefesine ve eğitimi ile yönetimi altında olanlara, halkın hükümdarlara ve devlet büyüklerine karşı görevlerini ve tutumlarını, bunların gerektirdiği şartları anlatmaktadır³⁶.

İBN SİNA, daha ziyade Grek ve İran etkisiyle, yerleşik şehir uygarlığını çok beğeniyordu. Bu hayranlık sebebiyle, bozkır halklarının şehirleri zaptedip, yağmalayıp yıkmalarını istemiyordu. Ama tarihî olaylar İBN SİNA'nın istediği gibi cereyan etmedi³⁷.

İBN SİNA, bir islâm devletini gözönünde tutarak, devleti, islâmî yönden inceliyor ve islâm kamu hukuku prensipleri açısından ele alıyor. O'na göre, Kur'an devletle ilgili bir hukuk düzenini ve yine devletle ilgili esasları kapsamakta ve bu hukuk düzenini devlete üstün tutmaktadır. İBN SİNA'ya göre, devletin başında bulunan ve kanun koyucuya halef olan «halife», başında bulunduğu siyasî teşekkül içinde üstün bir iktidara sahiptir³⁸. Yalnız, halifenin bu üstün iktidara sahip olabilmesi için meşrû olması, onun durumunun meşru bir nitelik taşıması gerekir. Bunu da sağlayan, halifenin, ya seçim yoluyla ya da irsen intikal suretiyle bu makama gelmiş olması keyfiyetidir. Halife devletin başına bu iki şıktan hangisi ile gelmiş olursa olsun; her iki halde de, fertlerin rızalarına ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak, seçim usulünde bu rıza doğrudan doğruya açıklandığı halde, irsen intikalde «Halife»nin emirlerine uy-

35 Alberts, O., Der Dichter des in uigurisch-türkischem geschriebenen Kutadku Bilik, (1069-1070), ein Schüler des Avicenna, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, s. 319, Berlin 1901.

36 İbn Sina, Kitabü's-Siyase, Süleymaniye ktp. Hamidiyye No. 1448, Yazma.

37 Togan, Z. V., Karahanlılar (840-1212) 1966-1967 Ders Notları, s. 13, teksir.

38 Bkz. İzmirli, İ. H., İbn-i Sinâ felsefesi, Türk Tıp Tarihi Arşivi, C. III, No. 9, 1938, Ayrı basım, s. 24.

mak biçiminde açıklanmaktadır³⁹. Eğer «Halife», seçim ve irsen intikalden başka bir usul ile, meselâ, servet ya da başka bir kuvvet sayesinde devletin başına geçerek üstün siyasî iktidarı elde etmişse, bu takdirde onun, ne halifelik sıfatında ve ne de sahip bulunduğu iktidarda hukukî ve meşrû bir niteliğin bulunduğu ileri sürülemez. Çünkü ortada fertlerin rızaları bulunmamaktadır. Meşrû olmayan bu üstün iktidara karşı fertler direnmek, müstebidi yerinden uzaklaştırmak ve hatta onu öldürmek hakkına sahiptirler. Hiç kimse, müstebidi öldüren kadar Tanrı'ya yaklaşmış olamaz⁴⁰. Devletin başına geçecek «Halife»de, herşeyden önce, doğuştan birtakım meziyet ve özelliklerin bulunması gerekir. Çünkü Halife olacak kimsede, halkın yönetimiyle, emir ve kumanda konusuyla ilgili bir ehliyet bulunmalıdır. Bu niteliklerden yoksun biri devletin başına geçerse, o, yerinden uzaklaştırılmalı, bunu yapmaya girişen fertlere yardımcı olunmalıdır. Bunu yapmak fertler için dinî bir borçtur⁴¹.

İlginçtir ki, YUSUF da bu konuda İBN SİNA gibi düşünüyor ve şu sözlerle zulmü yeriyor :

«bu küçkey kişi kendü beglik yimez; bu küçkey küçini budun kötrümez» (= zâlim adam uzun süre hükümdarlığı elinde tutamaz; zâlimin zulmüne halk uzun süre dayanamaz) b. 2030.

İBN SİNA, «Kitabü's-siyase» adlı eserinde, devlet başkanının millete, milletin de başkana olan görev ve borçlarını belirtmiş, valilerle devlet büyüklerinin yönetim konusundaki tutum ve davranışları ve eğitimin önemi üzerinde durmuştur. İBN SİNA'nın felsefesi, Yunan filozoflarının ve FARABİ'nin düşüncelerine dayanmakta ve bütün bu düşünceler İslâm inancıyla bağdaştırılmaktadır. İBN SİNA, din alanında iman, aklın yanında onun tamamlayıcısı olarak kabul eder. Ona göre «iman» ve «akıl» bağdaşmayan iki kavram değildir. İBN SİNA PLATON'a dayanarak, alın yazısının mutlak olduğuna ve herşey ne için yaratılmışsa onu yapacağına, her şeyin olacağına varacağına, bazı kötülüklerin kulun iradesine bağlı olmaksızın Tan-

39 Bkz. : Carra de Vaux, İbn-i Sinâ, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Yıl 3, Sayı 7, İstanbul 1924, s. 368.

40 İbn Sina, Kitabü's-Siyase, Süleymaniye Ktp. Hamidiyye No. 1448, Yazma.

41 Okandan, R. G., Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1966, s. 243.

rı'dan (= yani 'irade-i külliye'den) geldiğine inanıyorsa da kulu ve onun işlediği günahı sadece kadere bırakmaz. İBN SİNA'ya göre insandan (= yani 'irade-i cüziye'den) üç türlü kötülük doğabilir : 1. Bilgisizlikten, 2. Acı, tasa ve iç sıkıntısından, 3. Ahlâk bozukluğundan. Kul, bütün bu kötülük ve günahlardan sorumlu olacaktır.

SOKRATES ve PLATON'dan esinlenen İBN SİNA'ya göre erdem, ruhî güçlerle açıklanabilir: Meselâ, öfke bir ruh gücü, fakat yiğitlik bir erdemdir. Yine cinsel istek bir ruh gücü, fakat cinsel ahlâk bir erdem sayılır. Aklın ayırt etme yeteneği bir ruh gücüdür, hikmet ise bir erdemdir. Eğer ruh güçleri bir araya gelerek bir denge kurarlarsa, erdem olarak bunun karşılığı adalettir. ARİSTOTELES'te olduğu gibi İBN SİNA'da da erdem, alışkanlığa, genel tutuma, huya dayanmalıdır. SOKRATES'de olduğu gibi İBN SİNA'da da ahlâkın gayesi «saadet»tir (= Yun. eudaimonia)⁴².

PLATON ve ARİSTOTELES'de de gördüğümüz gibi, FARABI ve İBN SİNA da «bilgi»ye çok büyük bir önem vermişlerdir. Onlara göre insan, öbür dünyada nâsibini, yeryüzünde kazanmış olduğu bilgiye göre alacaktır. YUSUF da İslâm düşünce ve felsefesindeki bu genel görüşten uzak kalmazdı. Nitekim Kutadgu-Bilig'de çok hem de pek çok geniş bir yer tutan «bilgi» konusu, bunu kanıtlamaktadır.

Esere bakılırsa YUSUF, astronomi, kimya, tabii bilimler, coğrafya, matematik gibi o devrin pozitif bilimlerini de bilmektedir. Hatta YUSUF, ÖKLİDES geometrisini çağının bilginlerine tavsiye bile etmektedir :

«takı kolsa cebr-ü mukabel okı; yime oklidis kapğı yetrü tokı» (= Daha da istersen, cebir ve mukabele oku; bir de OKLİDİS'in kapısını iyice çal) b. 4382.

Ayrıca YUSUF, karşımıza tıpkı ARİSTOTELES ve İBN SİNA gibi «Rationaliste» bir tavırla çıkıyor ve akla çok önem veriyor :

«Ukuş kayda bolsa angar bar yapuş» (= Akıl nerede ise, sen git oraya yapış) b. 1870.

⁴² Bkz. : İbn Sina, Kitabü's-Siyase, Süleymaniye Ktp. Hamidiyye No. 1448, Yazma.

«kim öglüg sözün tutsa itlür işi» (= Kim aklının sözünü tutarsa, işi yoluna girer) b. 820.

«karangku ev ol bu kişi tün sanı; ukuş bir yula teğ yarutur anı» (= İnsan, gece gibi karanlık bir eve benzer; akıl bir meş'ale gibi onu aydınlatır) b. 1840.

«ukuş birle aslı atanur kişi» (= Akıl ile insan asıl insan adını alır) b. 303.

«ukuştın kelür kör kamug edgülük» (= Her türlü iyilik akıldan gelir) b. 1841.

«üüş boldı erke ming erdem başı» (= akıl insan için bin türlü erdem başıdır) b. 1830.

«bilig birle başlar begi il törü; ukuş birle işler kamug iş körü» (= Hükümdar, ülke ve kanunları bilgi ile ele alır; bütün işleri akıl ile görür) b. 2723.

Hükümdara sunulan «Kutadgu-Bilig»in çerçevesini ahlâkî ve siyasî öğütler, felsefe, tıp, astronomi, askerlik hakkında bilgiler oluşturmaktadır. Öyle ki eser bizim için, Karahanlı devletinin sosyal, siyasî ve kültürel yaşantısının bir bilim ansiklopedisi gibidir⁴³.

ALBERTS'e göre Kutadgu-Bilig, İBN SİNA vasıtasıyla ARİSTOTELES'i taklid ederek yazılmış, tarih ve yaşayışla bir ilgisi bulunmayan bir çeşit felsefe kitabıdır⁴⁴.

KÖPRÜLÜ'ye göre ise, YUSUF'un eserini ihtiva eden düşünceler bakımından, en belirli etki İBN SİNA tesiridir. «Kutadgu-Bilig»in âdeta ARİSTOTELES felsefesine göre yazılmış bir «Siyasetnâme» olduğunu ileri sürerek⁴⁵, YUSUF'un doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak İBN SİNA'nın öğrencisi olduğunu iddia eden OTTO ALBERTS'in bu konudaki düşünceleri, çok enteresandır. YUSUF, kendi eserini, felsefe tarihi uzmanlarının «Orta-Çağ bilim ve düşüncesinin odak noktası» saydıkları İBN SİNA'nın ölümünden 32-33 yıl

43 Bombaci, A., Storia della Letteratura turca, dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia, Nuova Accademia, Milano 1956, s. 81-96.

44 Alberts, O., a.g.m., s. 319.

45 Alberts, O., Aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des XI Yahrhundarts, Halle 1900, p. 27.

sonra bitirmiş olduğuna göre, arada zaman bakımından büyük bir fark yoktur. O devirde «Maverainnehr»de birçok İBN SİNA öğrencisinin bulunduğunu düşünürsek, bu hipotez daha da kuvvet kazanır. Esasen «İBN SİNA» düşüncesinin birçok prensibiyle, Kutadgu-Bilig ideolojisi arasında birçok açık benzerlikler vardır. İBN SİNA eserlerinde «örnek verme» usulüne nasıl sık sık başvurursa YUSUF da daima aynı usulü kullanır⁴⁶.

«İyi»nin «ahlâkî haz» ile uyumlu olması ve mutlu bir hayat için bu iki şartın gerekliliği konusunda YUSUF, üstadı İBN SİNA'ya uymuştur ki, bu aslında tamamen «aristotélique» bir anlayıştır⁴⁷.

YUSUF'un «kötü» anlayışı da İBN SİNA'dan farksızdır. Ona göre: «Kötülük, iyiliğin mutlak zıddı değil, belki ancak geçici bir etkiye sahip ve kendi eliyle iyiliğin ortaya çıkıp gelişmesine yarayan bir engel ya da bir noksanıdır». Kutadgu-Bilig'de de «kötülük yapmanın cehaletten doğduğunu ileri süren, tamamiyle bir SOKRATES-PLATON anlayışı göze çarpmaktadır. «Kötülük» kavramı onda belirli ve sınırlı değildir: Bazan hastalık, bazan kir ve pis oluş, bazan zehir; bazan da daha başka başka semboller biçiminde görülüyor. «Bilgin, sağlık, iyi» kavramlarına «Câhil, hasta, kötü» karşılık olmaktadır. Eğitim yoluyla câhiller bilgin olabilir; tedavi yoluyla hastalar iyi olur; eğitim yoluyla kötüler terbiye edilirler. Ana-babaların çocuklarını, hükümdar ve devletin halkı eğitme ve terbiye etmekle yükümlü oldukları anlayışı, ARİSTOTELES'te olduğu gibi İBN SİNA'da ve YUSUF'ta da görülmektedir.

Toplumsal ve siyasal ahlâk konusunda da, diğer bütün meselelerde olduğu gibi, İBN SİNA etkisi olağanüstü bellidir. İBN SİNA'ya göre: Her siyasî cemiyet «ümera», «rençber», «müdafi»lerden meydana gelen üç temel zümreye ayrıldığı gibi, Kutadgu-Bilig'de de bu üç sosyal zümreye rastlanır: Hükümdar ve beyler, âyân ve memurlar (= Tapukçu) ve halk (= Karabudun). Ekonomik yapı bakımından da zenginler (= bay), orta sınıf (ordu ve memurlar), yoksul (= çigay) zümreler mevcuttur. YUSUF'un devlet hayatında ekonomik ve sosyal politikayla ilgili düşünceleri tıpkı ARİSTOTELES

46 İbn Sina, Kitabü's-Siyase, Süleymaniye Ktp. Hamidiyye No. 1448, Yazma.

47 Bkz. : Ross, Nicomachean Ethics of Aristotle, P. V. London, 1959.

gibi orta ve yoksul zümrelerin himayesine dayanır⁴⁸. YUSUF, koruma ve teşvik yoluyla yoksul halk orta sınıfa, orta sınıf da biraz daha zenginleşerek huzura erişir ve böylece bütün millet refaha çıkar, diyor. Yine O'na göre herşeyden önce yoksullar himaye edilmek ve ne orta sınıfın külfetleri, ne de zengin sınıfın ağırlığı bu yoksul zümreye yükletilmemek gerekir.

İşte bütün bu gibi düşünceler, Kutadgu-Bilig'in İBN SİNA'nın etkisi altında kaldığını göstermektedir ki, bunu, Doğu ve Batı Türkistan'ın o dönemdeki genel medeniyet tarihi açısından çok tabii karşılamak gerekir. KÖPRÜLÜ diyor ki; «Kutadgu Bilig'in bize gösterdiği medeniyet manzarasını, birbiri üzerine basılmış dokuz renkli bir litografya levhasına benzetecek olursak, bu tabakaları şöyle ifade edebiliriz: En alttaki üç tabaka millî-Türk; ondan sonraki üç tabaka ahlâkî ve siyasî bakımdan ARİSTOTELES düşüncesi; onun üstündeki iki tabaka islâmî; nihayet en üstte, içe dönük İBN SİNA felsefesiyle renklenmiş bir tabaka»⁴⁹.

G. TÜRK-İSLÂM SENTEZİ VE KUTADGU-BİLİĞ

Türkler, M.Ö. ki yüzyıllardan başlayarak, çok değişik jeo-politik şartlar altında birçok devlet ve imparatorluklar kurmuşlardır. Bu sebeple sürekli bir devlet düşüncesine, siyaset prensiplerine ve geleneklerine, siyasî kurumlara sahip olmuşlardır. Türkler, Araplar gibi, Müslümanlığı kabul etmeden önce, «Cahiliyye» devrinde yaşayan ilkel ve bedevî kavim parçaları değildiler. Şurası bir gerçektir ki, İslâm-öncesi Türklerin kurmuş oldukları siyasî organizasyonlar, devlet ve hatta devletlerüstü bir platforma varabilmiştir. Bizim için önemli olan, Eski Türklerin kurdukları siyasî organizasyonların karakterini ve dayandıkları siyasî fikirleri, kısacası Türk siyaset ve devlet felsefesinin ana-çizgileridir.

İslâmiyeti kabulden sonraki Türk devletleri hiçbir zaman tam bir «İslâm Devleti» olmamıştır. Türk-İslâm devletlerinin, klâsik İslâm devletinden ayrıldığı noktalar özellikle: Devlet ve hâkimiyet anlayışında göze çarpar. Bu yeni Türk devletleri, İslâm dininin hâkim

48 Prélot, M. Politique d'Aristote, Paris 1950, p. 151.

49 Köprülü, M. F., Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 169-170.

bulunduğu ülkelerde mevcut «kültür çevresi» değerleri ile, İslâm-öncesi bozkır Türk halklarının siyasi, sosyal, hukukî örf ve geleneklerinin birbiri ile kaynaşması sonucunda ortaya çıkan yepyeni ve kendine özgü Türk-İslâm sentezleridir. Bu kaynaşma ve sentez pek kolay olmamış, özellikle, ilk Türk-İslâm devleti olan Karahanlılar döneminde bu geçiş devrinin, büyük bir kültür ve medeniyet değişiminin bütün sancuları yaşanmıştır. Biz bunu Kutadgu-Bilig'den ve YUSUF'un kendi devriyle ilgili olarak acı acı yakınmalarından da anlamaktayız. Kara Hanlı devleti, Orta-Asya'nın halkı yüzde yüz Türk olan alanlarında kurulmuş, Türk-İslâm sentezine ve toplum tipine doğru bir köprü görevini yerine getirmiştir. Bu gelişme Büyük Selçuklu Devletinin kurulmasıyla tamamlanmıştır, denilebilir⁵⁰.

Müslümanlığı kabul eden ilk Türk hükümdarları İslâm-öncesi eski devlet geleneklerine uygun biçimde hüküm sürmüşlerdir. Zaten, İslâmı kabul eden Karahanlıların, derhal eski egemenlik anlayışlarını terketmeleri beklenemezdi. Şunu da söylemek gerekir ki, ilk müslüman Türk hükümdarları halifelerin dinî güçlerini tanımışlar ve çoğunlukla halifeden aldıkları yetkiyle devletlerini yönetmişlerdir. Halifeden aldıkları bu yetkiden sonra bile, onlar, kendilerini tam bir eski Türk kaganı gibi görmüşler ve bu yüzden de devlet ve egemenlik anlayışları eski çerçeve içinde kalmıştır. Bu eski Türk egemenlik anlayışım kısaca şöyle özetleyebiliriz :

Eski Türk anlayışına göre, Tanrı yalnız Kagan'a değil, o kagan'ın bütün ailesi mensuplarına egemenlik hakkım vermektedir. Artık o aile, ülkeyi kendi mülkü gibi görebilmektedir. Buna uygun olarak, ailenin erkek üyeleri, özellikle Kagan'ın erkek kardeşleri ve oğulları da, kendi malları olan ülkenin yönetiminde söz sahibi olmalıdırlar. Bunun sonucunda, eski Türk devletlerinde asıl hükümdardan başka diğer aile üyeleri de egemenlik hakkının bir parçasını taşıdıklarına inanmışlardır. Hunlardaki sağ-sol ayrılmaları, Gök-Türklerde Bilge Kagan'ın kardeşlerine egemenlik hakkı tanınması bu anlayışın bir sonucundan başka bir şey değildir. İşte bu yüzden müslüman Türk hükümdarları, bu görüşten hareket ederek hükümdar ailesinin erkek üyelerini devlet yönetimine sokmuşlar ve devleti bölgelere ayırarak her birinin başına hanedan üyesi bir prensi atamış-

50 Bkz. : Kafesoğlu, İ., Türk Milli Kültürü, Ankara 1977, s. 298.

lardır. Eğer merkezî iktidarı temsil eden asıl hükümdarın kişiliği çok güçlü ise, o taşradaki prensleri kendi otoritesine bağlı tutabilmiştir. Eğer hükümdarın güçsüz bir kişiliği varsa bu prensler, kendileri de egemenlik hakkına sahip olduklarından, buldukları bölgede hemen hemen bağımsız bir idare kurabilmişlerdir. Ayrıca şunu da biliyoruz ki, hükümdar öldüğü zaman, ailenin egemenlik hakkına sahip üyeleri, tahta çıkmakta eşittirler. Genellikle, hükümdarın sağlığında veliaht atamasının önemi bulunmamaktadır. Eski Türk devletlerinde olduğu gibi müslüman Türk devletlerinde de sürüp giden taht kavgalarının gerçek sebebi budur. Hernekadar hükümdara halifenin «emir ül-ümera»sı olarak onun adına ülkeyi yönetme hakkı verilmişse de, devlet ve egemenlik konusundaki Orta-Asya anlayışı, İslâmlıktan gelen otorite anlayışını etkisiz kılmıştır⁵¹.

Müslüman Türk hükümdarları hem islâmlığa ve hem de eski Türk törelerine uygun biçimde devletlerini yönetmişler, bir yandan da kendilerini halifenin gerçek vekilleri sayarak, onunla iktidarı paylaşmışlardır. Dinî iktidarın halifeye ait olduğunu göstermek için câmilerde İslâm devlet başkanı adına okunan duada (Hutbe) halifeyi zikretmişler, siyasî-dünyevî iktidarın kendilerine ait olduğunu göstermek için de, parayı kendi adlarına bastırmışlardır.

İslâm hükümdarı yani «Halife», kanun-koyucu sıfatını takınmıyordu. O, ancak islâm kanununun nâzırı ve muhafızı durumundaydı. Dinî bilimlerde yeterliği yoksa, islâm kanunu üzerinde herhangi bir şekilde şahsen bir yorumda bulunmak yetkisi yoktu⁵².

İslâm fıkıhçılarının «Siyasetü'sşer'iyye»lerinde halife ve sultanların görevleri hakkında şunlar söylenmektedir: Her şeyden önce «Şeriat»ın korunması ve şeriat hükümlerinin yerine getirilmesi her konunun başına eklenmektedir. Halifeler, Şeriatın uygulanması ile birlikte adaleti yerine getirmek, genel barışı ve güvenliği korumak, bu amaçla ceza uygulamak, islâm ülkesini savunmak, şeriatçe tayin edilmiş gelirleri toplamak, maaşları ödemek, devlet hizmetlerine ehil kimseleri tayin etmek ve onların işlerini devamlı şekilde kontrol etmekle yükümlüdürler. İslâm devletinin temel idarî fonksiyonları

51 Üçok-Mumcu, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1976, s. 148.

52 Bkz. : Tyan, E., Institutions du droit Public Musulman, Le Califat, Paris 1954.

da asker, hazine ve adalet temellerine dayanan devlet anlayışına paraleldir⁵³.

Karahanlılar devrinde çok miktarda fıkıh kitapları yazılmıştır⁵⁴. Acaba Karahanlılar niçin İslâm hukukuna bu kadar önem vermişlerdir? Buna sebep olarak TOGAN şunları söylemektedir: Karahanlılar İslâm fıkıhında çağı için bir yenilik ve bir ilerilik görmüşlerdir. Zira islâm olmadan önce Türkler işlerini «Yasa»nın hükümlerine göre yürütüyorlardı. Ancak göçebe bozkır hayatına göre düzenlenmiş olan «yasa», yerleşik hayatın çeşitli durumları karşısında yetersiz kalıyordu. Ayrıca «yasa», bütün hal ve durumlar için kesin ve ayrıntılı da değildi. Birçok ceza hükümleri oldukça şiddetliydi ve uygulaması tamamen «Yargucu»nun inisiyatifine bırakılmıştı. Karahanlılar müslüman olduktan sonra, İslâmın, her ihtiyaca cevap veren, kesin, ayrıntılı hükümleri bir yerde toplayıp tesbit ettiğini gördüler ve bu onların çok hoşuna gitti. Çünkü, devri için İslâm fıkıhı, tesbit edilenin dışında bir şey düşünülmecek hükümleri ve tutarlı bir sistemi ifade ediyordu.

Karahanlılar devrinde Türkçe fıkıh kitapları da yazılmıştır. Karahanlılar devri fıkıhının özelliği, hükümlerinde, diğer islâm devletlerine göre daha çok hayata yakın olmalarıdır. Formaliteler, diğer islâm devletlerine göre basitleştirilmiştir⁵⁵.

VIII. yüzyılda yaşamış bir İranlı müslüman ve aynı zamanda devlet memuru olan İBN AL-MUKAFFA, halifenin hükümet işlerini yönetirken kanunlar yapmakta hür ve serbest olması gerektiği düşüncesini ileri sürüyordu. Ona göre halife, dinin asıl kural ve «nâs» larını değiştiremez ve bunlara karşı geldiği takdirde de artık kendisine itaat söz konusu olamaz. Fakat, mülkî ve askerî konularda kendi takdir yetkisine dayanarak nizamnameler çıkarabilir⁵⁶.

Sonraları İslâm dünyasında ortaya çıkan sultanlar, yetki ve gücünü ordu kuvvetinin etkili hâkimiyetinden alarak, bir takım emir,

53 İnalçık, H., a.g.m., s. 264.

54 Bkz., Kavakçı, Y. Z., Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları, Ankara 1976.

55 Togan, Z. V., Ders Notları, s. 111-112.

56 Schacht, J., The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 59.

yasak ve kurallar koyabiliyorlardı. Bunlar, hilâfete ait ilahî kanunların çatısı dışında bile olsa, uyulmak zorunluğu vardı. Bunlara karşı söz konusu olacak itaatsizliklerin cezası, ilahî kanunlara karşı gelenlere verilen cezalardan tamamen ayrı tutuluyor ve sultanın takdir yetkisine giriyordu⁵⁷.

İslâm Kamu Hukuku tarihinde «örf»ün önem kazanarak yeni bir devir açılması, Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşu ile aynı zamana rastlar. BARTHOLD, BECKER, GİBB, KÖPRÜLÜ gibi bilginler, Müslüman-Türk devletlerinin kurulmasıyle İslâm devlet anlayışı ve kamu hukuku alanında esash bir değişiklik meydana geldiğini kabul ederler. İslâm devletinin dinî-siyasî ümmet anlayışı karşısında, Müslüman-Türk devletlerinde, devlet, siyasî ve icraî bir öz kazanarak, mutlak ve üstün bir nitelik aldı; yalnız devletin ihtiyaç ve çıkarını göz önünde tutan bir örfî hukuk üstün geldi⁵⁸.

GİBB, bunu, özellikle eski İran devlet geleneğinin Türk hâkimiyeti devrinde canlanmış şeklinde açıklamaya çalışır⁵⁹. İNALCIK'a göre ise bu konuda eski Türk devlet anlayışı esash rol oynamıştır. Çünkü İslâm dünyasına hâkim bir unsur olarak girip yerleşen Türkler, Orta-Asya'dan eski bir devlet anlayışı ve belli yönetim gelenekleri getirmişlerdir. Bu anlayış, hâkim tabakaların, beylerin taassupla bağlı kaldıkları kökleşmiş âdetler ve inançlar niteliğinde idi. Bundan dolayıdır ki, biz bir çok teşkilât esaslarını, yahut hâkimiyet kavramını ve ona bağlı âdetleri, bir taraftan kuzey Çin'de, öbür taraftan kuzey Karadeniz bölgesinde ve Yakın-Doğu'da birbirinden yüzyıllarca zaman aralıkları ile kurulmuş olan Türk devletlerinde bulmaktayız⁶⁰.

İslâm kisvesi altında Türk hükümdarı, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini koru-

57 Bkz., Lewis, B., İslâm devlet müessesesi ve telâkkileri üzerinde bozkır ahâlisinin tesiri, İTED, C. II, cüz. 2-4, İstanbul 1960, s. 213.

58 İnalçık, H., Osmanlı Hukukuna Giriş, AÜSBFD, C. XII, 1958, No. 2, s. 104.

59 Gibb, H.A.R., Constitutional Organisation, Law in the Middle East, s. 22.

60 Bkz. : Köprülü, F., İslâm Amme Hukukundan ayrı bir Türk Amme Hukuku yok mudur? II. T.T.K. zabıtları, s. 383-418.

muştur. «İslâm dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile devlet otoritesini her şeyin üzerinde tutmuşlardır»⁶¹.

Öz Türk devlet anlayışı hakkında en önemli kaynağımız şüphesiz Orhon Yazıtlarıdır. Orada, hâkimiyeti Tanrıdan alan Hakan, hâkimiyet ve istiklâli, özellikle «türe koymak» şeklinde anlar görünmektedir: «İnsan oğulları üzerinde atam Bumin Kağan, İstemi Kağan tahta oturmuş, oturarak Türk ulusunun ülkesini, türesini yönetivermiş, düzenleyivermiş» (= Türk budunun ilin törüsün tuta birmiş, iti birmiş)⁶². Türk devlet anlayışına göre devletin varlığı, «türe» koyan Hakan ile ayakta durur⁶³.

TOGAN'a göre, Orta-Asya'da Türk ve Mogol kavimleri arasında, Mete'den Timur'a kadar binlerce yıl, ana çizgileri aynı kalmış bir «türe» mevcut olmuştur. Bu «türe» veya «yasa» devlet teşkilâtının ve hakanlık hâkimiyetinin temelini teşkil etmiş, onun yanında tâbi kavimlerin hukukî işlemlerini yöneten mahallî kanunlara, hakanlık hukuku ile çatışmadığı oranda, izin verilmiştir⁶⁴. Yasa hükümleri, hakanların kendi iradeleriyle çıkardıkları yeni kanunlarla (= bilig) tamamlanmıştır. «Yasa»nın kaynağı şüphesiz steplerdeki Türk-Moğol kavimlerinin âdetleri ve eski devlet prensipleri olmakla beraber, VERNADSKY'nin belirttiği gibi o, bunların üstünde yeni bir «hanlık hukuku» kurulması düşüncesiyle konulmuştur⁶⁵. CUVEYNÎ'ye göre, Uygur kâtipler, Çingiz Hanın emri üzerine Moğol çocuklarına yazı öğretmişler ve «yasa»yı ve hükümlerini tomarlara tesbit etmişlerdir. Buna «Büyük Yasaname» denir. Bu «Yasaname» seçkin prenslerin hazinelerinde bulunur ve ülke ve devlet işleri görülürken o tomarları getirip, işlerini ona göre yaparlardı. «Yasa», eski Türk hakanlıklarında yürürlükte olan ve sözlü olarak nesilden nesile intikal eden «törü» ve kurallardan başka bir şey değildir. Her hakan bu kurallara kendisinden bazı şeyler eklemiştir⁶⁶.

61 Köprülü, F., a.g.m., s. 411.

62 Orkun, H. N., Eski Türk Yazıtları, C. I., s. 28-29.

63 İnalcık, H., a.g.m., s. 106.

64 Bkz. : Togan, Z. V., Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 106-109.

65 Bkz. : Vernadsky, G., Cengiz Han Yasası, Türk Hukuk Tarihi Dergisi, S. I, s. 131-132.

66 Abdülkadir İnan, Yasa, Töre — Türe, Şeriat, TKA, 1964, S. 1, s. 107.

İlk Türk-İslâm devleti olan Karahanlılarda hâkimiyet, esasta, Orta-Asya bozkır devletlerinin meşrûluk ilkesine dayanmaktaydı. 1070 yılına doğru Kâşgar'da yazıldığı bilinen ünlü siyaset kitabı Kutadgu-Bilig'de bu konu aydınlatılmaktadır. Şeriat, hilâfet gibi İslâm devletinin temel unsurlarından, Kur'an, hadis ve dinî-hukukî İslâm kurumlarından söz açılmayan ve halkın bir İslâm toplumundan çok Türk Topluluğu niteliğinde tanıtıldığı bu eserde «meşrûluk», islâm-öncesi Türklerin «kut» ve «töre» anlayışlarına dayandırılmaktadır⁶⁷.

Kamu Hukuku bakımından Türk-İslâm devletlerinin, Müslüman-İranlı devletlerden de farklı yanları bulunmaktadır. Bu fark özellikle hâkimiyet anlayışında göze çarpmaktadır.

Bilindiği gibi, İslâmiyette devlet başkanı (halife), Allah'ın elçisi olan Peygamber'e vekillik ettiği için «bütün müslümanların başı» (= Emîr'ül-mü'minîn) diye anılır ve o, insanların dünya ve öbür-dünya ile ilgili bütün işleri dahil, kâinat düzeninin, Kur'an'ın emir ve yasakları (= şeriat) çerçevesinde yönetilmesinden sorumlu bulunuyordu. Halbuki Türk hükümdarı Tanrı bağış «kut» (= siyasi iktidar) yolu ile yalnız yeryüzündeki insanları yönetmekle görevli idi. İşte bu hâkimiyet anlayışı farkındandır ki, Türk hükümdarları dünyayı yönetme yetkisini hâlifeye devretmeyerek bizzat yerine getirmişlerdir. Orta-Asya bozkır devletlerinde ve ilk Türk-İslâm devleti olan Karahanlılarda «meşrûluk» prensibi olarak görülen, dünya işlerinin din'den ayrı tutulması, eski bir Türk geleneğidir. Türkler müslüman olduktan sonra, İslâm Kamu Hukukunda çok önemli bir değişiklik meydana gelmiştir ki, «halife» ile «sultan», biri dinî, diğeri dünyevî olmak üzere birbirine denk iki iktidar ve baş kabul eden bu yeni anlayışa göre, Türk hükümdarı artık «halifeye bağlı bir müslüman emîri» değil, fakat iktidar ve saltanatın gerçek sahibi ve dünya işlerinden tek sorumlu kişi olmuştur⁶⁸.

Türklerin İslâm dünyasına getirdikleri bir prensip de, kamu çıkarını korumakla görevli devlet otoritesinin her şeyden üstün olduğu düşüncesidir. Bu düşünce bütün Türk-İslâm devletlerine hâkim

67 Bkz. : Kafesoğlu, İ., Kutadgu-Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, TED, Sayı 1, 1970, s. 11-17.

68 Kafesoğlu, İ., Türk Millî Kültürü, Ankara, 1977, s. 302.

olmuş, tamamiyle şekli nitelikte olan saltanatları tasdik, «hil'at»ler, unvanlar vermekle yetinen halifeler dünya işlerine karıştırılmamıştır.

Hâkimiyet ve hükümdarlık konusunda şunu da söylemek gerekir ki, Türk hükümdar zevceleri, İslâm Kamu Hukukunda yeri olmayan ve bir eski Türk geleneği olarak devlet içinde otoritelerini yürütmeye çalışmışlardır.

İslâm öncesi bozkır Türk devletinin başı olan hakan'ın görevlerinden sayılan «dünyaya egemen olma» düşüncesi, Türk - İslâm devletlerinde de yaşamağa devam etmiştir. Orhon Kitâbelerinde görülen ve «Güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar» dünyanın, töre'ye göre, Türk hükümdarı tarafından idare edilmesi ideali olan eski Türk dünya egemenliği düşüncesi, bütün Türk-İslâm devletlerinde canlılığını korudu. KAŞGARLI MAHMUD şöyle demektedir: «Tanrı, devlet güneşini Türklerin burcunda doğdurmuş, göklerdeki sey-yarelere benzeyen devletleri onun saltanatı etrafında döndürmüş, Türkleri yeryüzünün hâkimi yapmıştır»⁶⁹.

Hükümdara, «dünya hâkimi kişi» (= ajun tutmuş er) diye hitab eden YUSUF, eserinde, geleneksel «dünya hâkimiyeti ideali»ni sık sık tekrarlar :

«ming erdem kerek bu cihan tutguka» (= Bu dünyaya hâkim olmak için bin türlü erdem gerek, Ey hükümdar) (b. 284). .

«ukuş birle tuttı ajun tutguçı; bilig birle bastı budun basguçı» (= Dünyayı elinde tutan, onu akılla tuttu; halka hükmeden bu işi bilgi ile yaptı) (b. 218).

Orhon Kitâbelerinde: «Üze Kök Tengri asra yagız yer kılındıkta ikin ara kişi oğlu kılınmış...»⁷⁰. (= Yukarıda mavi gök, aşağıda kara yer yaratıldıkta, ikisi arasında insan-oğlu yaratılmış...). Türk kozmogonisini tek cümlede anlatan bu satırda, «Kök-Tengri»nin, bütün gökyüzünü kapsadığı açıktır. O halde eski çağlarda, yeryüzündeki herşeyi hükmü altında tutan gökyüzü, uçsuz-bucaksız düzlükler halinde uzanan bozkırın hâkim realitesi olmuş ve göçebe insanın zih-

69 Bkz. Kaşgarlı Mahmud, Divân-ü Lugât-it-Türk, B. Atalay neşri, Ankara, 1939-44, I, s. 3.

70 Orkun, H. N., Erki Türk Yazıtları, I, Doğu, 1; II, Doğu, 2.

ninde «Tanrı» ile aynileştirilmiştir. İşte Türk devlet anlayışındaki «dünya hâkimiyeti ideali» bu inanç sisteminden kaynaklanmış olsa gerektir. Sonraları kitleler halinde kabul edilen İslâm dini, bu inanç sistemine ve devlet anlayışına oldukça uygun düşmüştür.

Eski Türklerde Gök Tanrı âlemi düzenleyen tek Tanrıdır. Devletin düzeni, egemenliği bu tek Tanrı inancına sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Türkler, tarihleri boyunca çeşitli dinlere mensup olmuşlar fakat bu temel inancı bozmamışlardır. En son din olan İslâmiyete giriş, iki inanç sistemindeki benzerlik dolayısıyla kolay olmuştur⁷¹.

Türklerde hâkimiyetin kaynağı tanrısalıdır. Yani, «tengriteg tengride bolmuş tengri yaratmış»tır. Türkler Allah'a «tengri karahan», «tengri ilig» de demektedirler. İslâm geleneklerinde de Allah'a «âlemlerin ve padişahların padişahı» denir⁷².

Türklerin kitle halinde müslüman olmalarında rol oynayan önemli faktörlerden biri, eski Türk dininin, Şamanizm'in, İslâm inancına yakın bir karakter taşıması, Gök-Tanrı'nın evrenin ve bütün varlıkların yaratıcısı olması, İslâmın Allah anlayışına oldukça yakın bir benzerlik taşımasıdır. Türklerin müslüman olduktan sonra 'Allah' adı kadar 'Tanrı' adını kullanmış olmaları bunu doğrular niteliktedir.

İkinci önemli faktör, diyebiliriz ki, İslâmın «cihadı», Türklerin savaşçı ruhlarına ve dünya hâkimiyeti ideallerine uygun düşmüştür⁷³.

İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi bütün insanlığı kapsayan semavî dinlerin gayesi de dünyaya kendi inanç sistemini yaymaktır. Ancak, Türk dünya hâkimiyeti anlayışının bunlardan farkı, Gök-Türk Kitâbelerinde açıklandığı gibi, yeryüzündeki mevcut insan cinsini bir bütün sayarak, topluluklar arasında sosyal, kültürel, dinî herhangi bir derece farkını kabul etmeyerek eşit hak ve adalet tanınmasıdır⁷⁴.

71 Ülken, H. Z., Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş, VD, C. X., Ankara, 1973, s. 9.

72 Turan, O., İlig Unvanı Hakkında, Türkiyat Mec., C. VII-VIII, 1940-1942, Cüz 1, s. 196.

73 Turan, O., Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, I, İstanbul, 1969, s. 151.

74 Kafesoğlu, İ., a.g.e., s. 306.

Karahanlı ülkesinde Türkçe olarak yazılan «Kutadgu-Bilig, Türk devlet düşüncesi, kanun ve hâkimiyet anlayışı, siyaset görüşü bakımından bizi aydınlatan önemli bir eserdir. YUSUF'un; «Hükümdarlık iyi bir şeydir, fakat kanun daha yüksektir» (= Edi Edgü Beglik, tağı edgürek törü ol); «Devlet kanun ile ayakta durur» (= Törü birle beglik, turul ol örü); «Devletin esası iki şeye dayanır: biri ihtiyat, diğeri kanun» (= biri saklık ol bir törü il köki); «Âdil kanunlar koyma ve onları tarafsızlıkla uygulama suretiyledir ki, bir hükümdar uzun süre hâkimiyetini koruyabilir» (= uzun il yiyeyin tise ay büğü; törü tüz yoritgu budunug küğü); «Ey hükümdar, halkı âdil kanunlarla idare et; birinin diğesine tahakküm etmesine meydan verme, onları koru» (= takı bir budunka törü bir köni; kötür bir ikidin küçin kör anı); «Zulüm yanar bir ateştir, yaklaşanı yakar; kanun su gibidir, akarsa nimet yetişir» (= köyer ot turur küç yagusa küyer; törü suv turur aksa nimet öner); «Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer; zulüm ile ülke küçülür ve dünya bozulur» (= il artar törü birle itlür ajun; eksür bu küç birle buzur ajun); «Ey hükümdar, kanun koy, adaletle iş gör, hiç bir zaman zulmetme» (= törü kıl katıglan bolup kılma küç); «Ey hükümdar, sen her zaman adaletle hükmet; devlet kanun ile ayakta durur» (= Könilik öze sen turu kıl törü; birle beglik turur ol örü); «Hâkimiyetin esası adalettir» (= Bu beglik ulu ol könilik yolu); «Tanrı seni adalet için hükümdarlık makamına getirdi» (= könilik için tengri tikti sini); «Ey Bilge Hükümdar, ülkende bir kimsé bir gece aç kalırsa; onu Tanrı sana soracaktır, gözünü aç» (= ilingde biregü kiçe kalsa aç; anı sindin aytur bayat közni aç); «Devletin temeli adalettir; hükümdarlar âdil olursa, dünya huzura kavuşur» (= bu beglik ulı kör könilik turur; köni bolsa begler tiriglik bolur) vs. gibi daha birçok sözlerinden; ayrıca «Kutadgu-Bilig»in genel esprisinden ve nihayet bir kısmını gözden geçirdiğimiz daha birçok «Siyasetnâme»den açıkça anlaşılmalıdır ki, Batı dünyasında, ta MONTESQUIEU'den beri yaygın bir hâl alan «Doğu Despotizmi» fikri, bir «acele-genelleme»den, bir «peşin-hüküm»den başka birşey değildir.

H. «DOĞU DESPOTİZMİ» ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

Konuyu bitirirken siyaset ve devlet düşüncesinden ziyade siyaset sosyolojisini ilgilendiren bir tartışmaya değinmeden geçemiye-

ceğiz: Bu da MONTESQUIEU'den beri iddia edilen, Asya'da kurulmuş devlet ve İmparatorlukların, Avrupa'daki «ılımlı monarşi»lerin aksine «despotik» bir karakter taşımalarıdır.

MONTESQUIEU'ye göre Doğu İmparatorluklarını Batı milletlerinden ayıran başlıca fark, birincilerde ülkenin mutlak ve despot bir yönetim elinde bulunmasına karşılık, ikincilerde ülkenin zümreler ve fertler yönetiminde bulunmasıdır ki, o birinciye «Doğu Despotizmi» diyor⁷⁵. Aynı düşüncüyü savunan STUART MILL de Batı demokrasilerinin karşısına eski Doğu despotizmini koymaktadır⁷⁶. Fakat bu düşünürler, ayrılığın bu kadar kesin olmadığını, arada birçok şekillerin bulunduğunu görmedikleri gibi, farkları doğuran sosyolojik sebeplere de girmemişlerdir.

MONTESQUIEU ve MILL'in Batı demokrasilerinin karakterini belirtmek için ileri sürdükleri «Doğu Despotizmi» düşüncesi altında, bir peşin hükme göre yorumlanmış olmasından ileri geliyor. Yanlışlık, Batı toplumlarına ait gözlemleri dünya kültürlerine acele genellemede ve hukukî-iktisadî ilişkiler sistemini bütün siyasal kurumlar sisteminin sebebi gibi görmektedir⁷⁷.

Son olarak WITTFOGEL de, bu faraziyeyi kabul ederek, eski yüksek kültürlerin tarih içinde hiçbir zaman tekrar etmeyen çok çeşitli faktörlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu, yani her kültürün kendine özgü bir karakter taşıdığını inkâr etmektedir. Ona göre, bütün doğu kültürleri bir bütün teşkil ediyor. Doğu kültürlerinin genel niteliği, WITTFOGEL'e göre, her doğu kültür çevresinde bulunabilen «sulama ekonomisi»dir. Avrupa'da fazla yağın yağmurlar, tarımı mümkün kılar; halbuki Doğu'da tarım ancak sulama sistemi ve şebekeleri sayesinde yapılabilir. Yeterli miktarda yağın yağın alanlarda, küçük topluluk ve devletlerin meydana gelmesi için elverişli bir zemin mevcuttur; sulama sistemlerini gerektiren alanlarda ise, topluluk hayatı, güçlü ve merkezî büyük bir devlet mevcutsa mümkün olur. Ona göre, büyük bir nehrin sularının, binlerce kanal ve ark yoluyla her köye ve tarlaya götürülmesi ve bölüştürül-

75 Montesquieu, Ch., De l'Esprit des Lois, Defense de l'Esprit des Lois, Ernest Flammarion, Paris, 1758.

76 Mill, S., (La liberté), Hürriyet, İstanbul, 1926, s. 260-265.

77 Ülken, H. Z., Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş, V.D. S. X., s. 18.

mesi, böyle bir devletin en önemli görevidir. Nehir kıyılarının taşmalardan korunması da böyle bir devletin önemli işlerinden biridir. İşte, küçük toplulukların bu tür büyük yatırımları yapamaması ve suyun dağılımı sırasında ortaya çıkacak uzlaşmazlık ve kavgaların çözümü, güçlü bir merkezî hükümeti ve geniş bürokratik kadroları gerekli kılmıştır. Kuvvetli bir merkezî hükümet ile memur sistemi, WITTFOGEL'e göre doğu toplumlarının tipik karakteridir⁷⁸.

Halbuki ROSAS, WITTFOGEL'in eserini görmeksizin bu konuda şu sonuca varmaktadır: Sulama tarımı belki eski Çin kültüründe büyük bir rol oynamıştır. Fakat meselâ Hindistan'da önemi bulunmamaktadır. Biliyoruz ki, Hindistan'da tamamen başka doğa şartları hüküm sürmektedir⁷⁹.

RUBEN ise, buğday tarımının değil, pirinç tarımının sulama tekniğiyle ilgisi olduğunu söyleyerek böyle bir teorinin temelsizliğini ortaya koymuştur⁸⁰.

EBERHARD'a göre, eski Çin toplum ve devlet sistemi, yalnız sulama ekonomisinin bir sonucu olarak açıklanamaz. Çünkü, bir sosyo-ekonomik faktör olan sulama sistemi, eski Çin'in yalnız çok küçük bir bölgesinde uygulanmaktaydı. Çin'in birçok eyaletinde nehirler o kadar derin ve dar vâdi ve dereler içinden akar ki, büyük ölçüde bir sulama hemen hemen imkânsızdır. Yine Çin'in birçok bölgesinde sulama ya hiç yapılmaz, ya da kuyu ve yağmur sularının havuzlanması ile yapılır. Kısacası EBERHARD'a göre bu çeşit sistemler WITTFOGEL'in iddia ettiği gibi sosyal bir faktör teşkil etmez⁸¹.

Kültür denilen olgu, çok faktörlü ve çok sebepli bir sentez olgusudur. Bu olguyu tek faktörlü bir teorinin dar çerçevesine sıkıştırmak yanlıştır. Üstelik, kültür denilen olgu, hiç tekrar etmemiş ve hiç tekrar etmeyecek olan bir defalık bir olgudur.

78 Bkz. Wittfogel, K. A., Die Theorie der Orientalischen Gesellschaft, Zeitschrift für Sozialforschung, Paris, Cilt VII, Sayı 1-2; Le despotisme Oriental, édit. de Minuit, 1964.

79 Bkz. Rosas, P., Caste and Class in India, Science and Society, Cilt 7, Sayı 2, 1943, s. 164-65.

80 Ruben, W., Hind'de köy ve şehir, AÜDTCFD, C. I, s. 3, s. 29.

81 Bkz. Eberhard, W., Çin Tarihi, Ankara, 1947.