

Sayı : 1

Ekim 1970

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

TARİH ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ MATBAASI
İSTANBUL — 1970

Yazılışının 900. yılı münasebetiyle

KUTADGU BİLİĞ

ve

KÜLTÜR TARİHİMİZDEKİ YERİ

İbrahim Kafesoğlu

Türk-İslâm kültürünün ilk devresini teşkil eden XI. yüzyıl, Türk tarihinde askeri-siyasî yönden dikkate değer bir gelişme devri olduğu gibi, kültür tarihimiz bakımından da büyük ehemmiyet taşır. Orta Asya'da Karahanlılar, Horasan ve kuzey Hindistan'da Gazneliler, daha batıda İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da Selçuklular gibi Türk devlet ve İmparatorlukları Doğu İslâm dünyasında hâkimiyetin Türklere geçtiğini gösteren büyük çapta tarihî oluşlardır. Bu kudretli Türk devletlerinin başlıca karakterini bozkır Türk kültürünün İslâm medeniyeti değerleri ile zenginleşmesi ve yeni bir renk kazanması vâkıası teşkil eder. Gaznelilerde ve Büyük Selçuklu İmparatorluğunda sağlanan huzûr ve sükûn sayesinde Fars dili ve edebiyatının belki en ünlü şahsiyetleri yetişmiştir. Karahanlılar devletinde Arapça yazılı vesikalar yavaş yavaş kendini göstermiş¹, Arap dilinde tarihî eserler yazılmış, hattâ bu Türk devletleri teşkilâtında çok kuvvetli bir İslâm-İran tesiri görülmüştür². Fakat, bütün bu belirtileri Türk kültürünün itibardan düştüğü tarzında mânalandırmak doğru değildir. Bilindiği gibi, İslâm medeniyeti dâiresine giren Türklerin kendi millî kültürlerini tamamen ihmâl ettikleri ileri sürülmekte ve bu düşünce ciddi bir araştırmaya bile ihtiyaç duyulmaksızın kabûl olunmaktadır. Orta Asya tarihi hakkındaki tedkikleri ile meşhur W. Barthold'un şu sözleri bu görüşün en kesin delilini vermektedir: "Türkler üzerinde islâmiyetin ve Fars edebiyatının tesiri o derece kuvvetli olmuştur ki, Türkler islâmiyetten önceki mazilerini tama-

¹ Bk. TM. I, 1925, s. 228 vdd.; M, Khadr, *Deux actes de Waqf d'un Qarahanide d'Asie centrale*, JA, 1967, s. 305-334

² Bk. İA, mad. *Gazneliler, Selçuklular*

miyle unutulmuşlardır”³. Bu hükümde isâbet bulunmadığı, Türk milletinin dili ile ve kültüründe herhangi bir büyük değişikliğe uğramaksızın hâlâ yaşamakta devam etmesinden olduğu gibi, iddianın bilhassa atıf yapıldığı XI. yüzyılda Türk yazarları tarafından ortaya konan iki büyük eserden de bellidir. Bu eserlerden biri Kâşgarlı Mahmud’un *Dîvân-ü Lûgat-it Türk’ü*; diğeri de Türkistanın Balasagun şehrinden Yusuf’un yazdığı *Kutadgu Bilig*’dir. *Dîvân* 1074’de, *Kutadgu Bilig* h. 462 (1069-1070)’de tamamlanmıştır. Merhum R. Rahmetî Arat’ın dediği gibi, Mahmud’un eseri Türk dünyasının dış cephesini tesbit ederken, *Kutadgu Bilig*, Türklerin mânevî tarafını, siyasî ve idarî görüşünü ortaya koymakta, böylece bu iki kitap İslâm medeniyeti çevresindeki Türk topluluklarının dil ve edebiyatı ile Türk devletinin siyasî-içtimaî bünyesini tanımamız için gerekli hemen bütün malzemeyi ihtiva etmektedir. Ayrıca *Dîvân*’ın Mahmud tarafından âdeta “müşâhedeci bir sosyolog” ve çağımız metodlarını bilen bir dilci vukûfu ile hazırlanması, *Kutadgu Bilig*’in de, hayâlinde canlandırdığı bir siyasî organizasyonu tasvire çalışan bir filozof tarafından değil, fakat Türk devlet teşkilâtında HÂŞŞ HÂCİB’lik gibi yüksek bir vazife alan bir devlet adamı tarafından yazılmış olması, bu eserlerin ilim açısından değerlerini bir kat daha arttırmaktadır. *Kutadgu Bilig* Türk kültürünün eksik taraflarından olduğu âdeta bir fikir birliği hâlinde ileri sürülegelen adalet ve kanun mevzularını aydınlatmak bakımından elimizde mevcut belki en kıymetli kaynak durumundadır⁴. Herhâlde bundan dolayıdır ki, K. B. ilim dünyasına tanındığı 1825 yılından beri⁵ üzerinde en fazla fikir yürütülen Türk eserlerinden biri olmuştur. Yerli, yabancı birçok dilci, tarihçi, hu-

³ W. Barthold - M. F. Köprülü, *İslâm medeniyeti tarihi*, 1940, İstanbul, s. 119

⁴ *Kutadgu Bilig*’in neşri ve bugünkü Türkçeye terc.: R. Rahmetî Arat, *Kutadgu Bilig I (metin)*, TDK, İstanbul, 1947; R. Rahmetî Arat, *Kutadgu Bilig II (tercüme)*, TTK, Ankara, 1959. I. cildin “Giriş” inde eser ve yazma nüshaları tanıtılmış, Karahanlılarda kültür hayatı ve yazar Yusuf hakkında geniş bilgi verilmiştir. *Kutadgu Bilig* daha önce de W. Radloff tarafından neşir ve Almancaya tercüme edilmişti: *Das Kutadgu Bilig I (metin)*, St. Petersburg, 1891; *II (aynı yer)*, 1910. Eserin ayrıca İtalyancaya (L. Bonelli, Napoli, 1933) ve Rusçaya (S. E. Malov, Moskova, 1951) kısmî tercüme yapılmıştır. Biz burada R. R. Arat neşir ve tercümesinden faydalandık.

⁵ A. Jaubert, *Notice d’un manuscrit turc en caractères ouïgours, envoyé par M. de Hammer à M. A. Remusat*, JA, 1825, s. 39-55

kukçu, edebiyatçı bu kitaptan bahsetmiş ve onu kendi ölçüsü içinde değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak, belirtelim ki, şimdiye kadar bu hususta yapılan izah ve tefsirlerin büyük çoğunluğu tam gerçeği ifadeden uzak kalarak eserin hakikî maksadını kesinlikle tâyine muvaffak olamamış gibi görünmektedir. Görüşler arasında bazen uzlaştırılması güç çelişmelerin sebebi de bu olmak gerekir.

Biz bu denememizde önce *K. B.* hakkında söylenenleri sıralayacak, sonra eserin mahiyeti ve Türk kültür tarihindeki yerini tesbite gayret edeceğiz.

*

I - *Kutadgu Bilig* hakkındaki görüşler :

Daha 1870 yılında H. Vambéry "İlk defa olarak bize Türklerin içtimaî ve idarî durumlarına göz atmak imkânını veren eser" diye takdim ettiği *K. B.* için "Esere hâkim olan ruh, büyük ölçüdeki islâm telâkkileri, yahut umûmiyetle Doğuda yaygın düşünceler yanında temiz ve saf Altaylı, yani Türk telâkkisinin yer aldığı bir ahlâkî tâlimdir. Vaktiyle eserin Çince veya Farsça bir kitaptan tercüme veya adapte edildiğini düşünmüştüm, fakat, yakından incelediğim zaman onun Türk mahsulü olduğu neticesine vardım" demektedir⁶. 1901'de Alman O. Alberts *K. B.*'i felsefî bir kitap olarak görmüş ve onda İbn Sînâ tesirleri mevcut olduğu düşüncesi ile eseri Aristotelesci fikirlere bağlamak istemiş ve hattâ Yusuf Has Hâcib'i İbn Sînâ'nın talebesi sayacak kadar ileri gitmiştir⁷. Türk edebiyatı tarihi üzerinde araştırmaları ile tanınmış Macar bilgini J. Thury'ye göre ise "*K. B.* Çince bir eserin Türk bakış ve görüşüne uydurulmuş bir tercümesinden ibarettir"⁸. W. Barthold 1918'de neşrettiği "*İslâm Medeniyeti Tarihi*"nde "Eski ve Orta çağlarda çok kere babadan oğullarına nasihat şeklinde" hazırlanmış eserlerin her millette mevcut bulunduğunu, XI. yüzyılda yazılan "*Ḳâbûsnâme*'nin bunlardan biri" olduğunu, "Hayattan örneklerin ve tarihî vak'aların zikredildiği bu nevi kitapların bu-

⁶ H. Vambéry, *Uigurische Sprachmonumente und das Kutatka Bilik*, Innsbruck, 1870, s. 5

⁷ O. Alberts (Archiv für Geschichte der Philosophie, VII), 1901, bk. M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı tarihi I*, 1926, İstanbul, s. 198

⁸ J. Thury, *XIV. asır sonlarına kadar Türk dili yadigârları*, MTM II, 1916, s. 91

gün dahi ehemmiyetlerini kaybetmediklerini" kaydettikten sonra "Fakat *K. B.* de bu gibi şeyler göremiyoruz. Onda yalnız tatsız mecazlar (meselâ, şâirimiz "adalet"i emir, "devlet"i vezir olarak gösteriyor) ve hayattan çok uzak bir takım kuru nasihatler buluyoruz" demektedir⁹, "*Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*" adlı kitabında da "Balasagunlu Yusuf'un eserinde hiç bir tarihî şahıs adı zikredilmiyor. Bu bakımdan *K. B.* Farsça yazılan örneklerle nisbetle kıymeti çok düşük bir eserdir" hükmünü vermektedir¹⁰. Yine Barthold "*Turkestan*" adlı meşhur eserinde de Çin medeniyetinin tesirine atıfta bulunmaktadır¹¹.

Diğer bir Rus bilgini olan A. Samoiloviç de *K. B.* ile Firdevsî'nin *Şehnâmesi* arasında edebî yönden münasebetler aramıştır¹².

Bizde M. F. Köprülü şu fikirde idi: "O asırdaki Kâşgar cemiyeti içtimaî bünye itibariyle diğer muasır islâm heyetlerinden bâriz bir sûrette ayrılmıyor. Sâmânilerin saray teşkilâtı pek hafif bir tâdilât ile şarkî Türkistan saraylarında da mevcuttu", bu itibarla "Fazla bir Türk tesirinin düşünülemediği" *K. B.* de Yusuf Has Hâcib'in de tıpkı Kâşgarlı Mahmud gibi "Halk hikmetleri ile âşina olduğu" sezilmekle ve eserin şurasında, burasında" Eski göçebe telâkilerinden bazı mânidâr ananelere tesâdüf edilmekle beraber" meselâ "Orhun kitabeleri ile mukayese edilince *K. B.* de hâkim olan ideolojinin aslâ eski Türk ideolojisi olmadığı açıkça görülür". Köprülü'ye göre, eserde Çin tesiri değil, fakat "ihtiva ettiği efkâr itibarile çok kuvvetli bir İbn Sînâ tesiri mevcuttur"¹³. R. Rahmetî Arat'a göre ise "*K. B.* ne vak'aları nakleden bir tarih, ne mîntika ve şehirleri tasvir eden bir coğrafya, ne din adamlarının içtihadlarını toplayan bir telif, ne hakîmlerin fikirlerine istinad eden bir felsefe, ne de şeyhlerin vecfzelerine dayanan bir nasihat kitabı değildir", "Yusuf bir çoklarının iddia ettikleri gibi mansıp sahiplerine, iyi olmaları için, tatsız mecazlarla ahlâk dersi veren

⁹ W. Barthold - M. F. Köprülü. *aynı eser*, s. 119

¹⁰ W. Barthold, *Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler*, 1927, İstanbul, s. 121 vd.

¹¹ W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, GMS, V, 1968⁸, s. 311

¹² Bk. A. Caferoğlu, *Türk dili tarihi II*, 1964, İstanbul, s. 55

¹³ M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı tarihi*, s. 197 vd.; Ayn. müel., *Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*, 1934, İstanbul, s. 27 vd.

kuru bir nasihatçı olmaktan ziyade, insan hayatının mânasını tahlil ve onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki vazifesini tâyin eden bir hayat felsefesi kurmuş olan en geniş mânada bir âlim mütefekkidir", "Eser herhangi bir Çince eserden tercüme edilmiş değil, mevzu bakımından olmamakla beraber diğer husûslarda tamamıyla orijinal bir eserdir"¹⁴. A, Caferoğlu "XI. yüzyılın en büyük edebî mahsulü olan" *K. B.* in hem mevzu, hem dil bakımından Arap ve İran tesiri altında kaldığı, bu eserle ilk defa Arapça ve Farsça bir çok dil unsurlarının Türk diline girdiği, çoğu dine ve bazıları devlet teşkilâtına âit olan bu kelimeler sayısının yüz yirmiye ulaştığı düşüncesindedir¹⁵.

Adları zikredilenler dışında diğer üç araştırmacıya hususî bir ehemmiyet vermek lâzım gelmektedir. Zira bunlar *K. B.* i kaynaklar yönünden daha derin bir incelemeye tâbi tutmuşlardır. Bunlardan biri olan H. İnalçık eserimizde Hind-İran tesirlerini araştırmaktadır. Ona göre "Yusuf muhakkak ki, Firdevsi'nin *Şehnâme* sini görmüştür. Türklerin efsanevi kahramanı Tunga Alp Er'e İranlıların Afrasyâb dediklerini, ayrıca, Dağhâk ile Ferîdun'un âkibetine dâir olan sözleri nakletmekte, nihâyet eser *Şehnâme* vezninde yazılmış bulunmaktadır... İdare san'atı hakkında Yusuf'un görüşleri kolayca XI. asır İslâm-İran dünyasında yayılmış ve kökleşmiş telâkkilere irca olunabilir ki, bunların çok daha eski Hind-İran geleneklerine götürülmesi mümkündür"¹⁶. İran'da öteden beri pratik ahlâk kitaplarının revaçta olduğuna işaret eden İnalçık buna en iyi örnek olarak "*Kelile ve Dimne*"¹⁷ yi göstermekte ve "tipik bir pendnâme" dediği *Şâbûsnâme* yi de ekledikten sonra "*K. B.* de hâkim siyasî görüşün ve adaletin ananevî İran-İslâm devletlerindeki şekli ile ve aynı ehemmiyetle tekrarlanmakta" olduğu mütâleasında bulunmaktadır¹⁸. Bununla beraber İnalçık *K. B.* in eski Türk hâkimiyet geleneğini de aksettirdiği hususunu örnekleriyle tebâruz ettirmiştir.

¹⁴ R. R. Arat, *Kutadgu Bilig I*, s. XXIV vdd.

¹⁵ A. Caferoğlu, *aynı eser*, s. 51, 57, 60 vd. Daha bk. Ayn. müell., *La littérature turque de l'époque des Karakhanides*, Ph. Tur. Fundameta II, 1964, s. 267 vdd.

¹⁶ H. İnalçık, *Kutadgu Bilig'de Türk ve İran siyaset nazariyeleri ve gelenekleri*, R. R. Arat için (TKAE), 1966, s. 261

¹⁷ Bu eser hakkında toplu bilgi için bk. İA, mad. *Kelile ve Dimne*

¹⁸ H. İnalçık, *aynı eser*, s. 263

Diğer araştırmacı A. Bombaci *K. B.* ile Doğuda yazılan ve aynı tipte oldukları ileri sürülen eserler arasında gerçek bir münasebet bulunduğu yolundaki fikirlere karşı itiraz eden bir bilgin olarak dikkati çeker: "Kronoloji itibarile *K. B.*e tekaddüm eden Arap ve Fars eserlerinde siyasî unsurla ahlâkî ve felsefî unsurun birbirine karıştırılmış olduğunu görmediğimiz gibi, allegorik ve mükâlemeli şekillere de tesâdüf etmiyoruz. Şu hâlde bu eserin kendi bünyesi itibarile orijinal bir eser olduğu hükmüne varıyoruz... İrânlıların esere "Türk Şehnâmesi" adını verdiklerine dâir olan işaret *K. B.* ile "*Şehnâme*" arasında herhangi ciddi münasebet bulunduğu delâlet etmez"¹⁹. Fakat Bombaci eserin umûmî heyeti itibariyle islâm kültürünün olgun bir mahsulü olduğu ve bilhassa islâmî zühd ideolojisinin burada geniş yer tuttuğu ve ilmî unsurun çoğunlukla islâmî bir damga taşıdığı, siyasî düşüncenin ise islâm dünyasının mâlûm esaslarına dayandığı fikrindedir. Ayrıca o, adalet ve "kut" mevzularında *K. B.* ile eski Yunan düşüncesi arasında bağlantılar kurabilmektedir. Meselâ eserimizde hükümdar huzûruna çıkan "Ay-toldı"nın, üzerine oturduğu top ile eski Yunan "kut" tanrıçası Tykhe'ye atf olunan "küre" arasında, hükümdarın elindeki bıçak ile eski Yunan'da adalet mef-hûmu olan Dike'nin alâmeti "kılıç" arasında ve yine eski Yunan tanrıçası Themis'in üç ayaklı iskemlesi ile *K. B.* deki hükümdarın üç ayaklı tahtı arasında sıkı bir münasebet görmektedir. Araştırmacıya göre, bu bakımlardan "*K. B.* ile eski Yunan dünyası arasındaki mutabakat tam gibidir. Mühim olan nokta, bu tetâbukun tesadüfî olmayan bir sistem teşkil etmesidir"²⁰. Burada ilâve edelim ki, "zâhid" ile münakaşa bahsinde Yusuf'un "insanın cemiyet içindeki faaliyetinin müdafaası"nda husûsî bir gayret gösterdiği ve "koyu ve boş zühdî telâkkiye karşı koyduğu", böylece Yusuf'un "faal bir hayat telâkkisi içinde" bulunduğu hususu Bombaci tarafından iyi belirtilmiştir.

Üçüncü olarak zikredeceğimiz araştırmacı, *K. B.* i hukukî yönden değerlendirmeğe çalışan Sadri Maksûdî Arsal'dır. *K. B.* i "XI. asır Türk kültürünün bir âbidesi" olarak vasıflandıran

¹⁹ A. Bombaci, *Kutadgu Bilig hakkında bazı mülâhazalar*, M. F. Köprülü Armağanı, 1953, İstanbul, s. 66 vd.

²⁰ *Aynı eser*, s. 71 vd.

Arsal'a göre "Bu eser medenî bir Türk muhitinde asırlardan beri toplanmış ahlâk, siyaset ve hukuka dâir fikirlerin bir hulâsasıdır" ve "Dikkate değer ki, Firdevsî efsanevî İran tarihini tasvir ederken, Türk mütefekkeri Yusuf, devlet idaresinden, hukuktan, içtimâî ahlâktan bahsetmektedir"²¹. Bundan sonra K. B. in geniş bir tahlilini ve Orhun kitabelerindeki "devlet" fikri ile karşılaştırmasını yapan Arsal eserimizde Çin (Konfüçyanizm) tesiri ile, devlet idaresinde "akıl ve ilim" 'in rolü ve "han" ın vasıfları yönünden Fârâbî'nin tesirini görmektedir²².

Buraya kadar söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz :

Kutadgu Bilig,

1 - Hind - İran telâkkilerini ihtiva eden ahlâk ve nasihat kitaplarını takliden yazılmıştır. Örnek olarak *Kelile ve Dimne* ile *Ḳābūs-nâme* gösterilebilir ;

2 - İbn Sînâ yoluyla Aristoteles'in ve Fârâbî yoluyla Eflâtun'un fikirlerini aktarmaktadır. Ayrıca verdiği tasvirlerle eski Yunan tanrıçalarının sembolleri arasında kesin uygunluk görünmektedir.

3 - Konfüçyanizm şekliyle Çin tesiri taşır;

4 - İslâmî telâkkilere bürünmüş olarak bazı Türk unsurları da ihtiva etmektedir.

Eserin muhteşemiyatı gibi, Kutadgu Bilig adının mânası üzerinde de tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Bizzat yazar Yusuf bu hususta "*Kitaba Kutadgu Bilig adını koydum, okuyanı kutlu kılsın ve ona yol göstereyim*"²³ demekle iktifa etmiş, açıklık vermemiştir. *Bilig* bilgi demektir. *Kutadgu* tâbirinin etimolojik olarak *Kut+ad+gu* = "kutlu kılma,, demek olduğu muhakkak ise de, kök unsur durumundaki "kut" 'un mânası sarîh değildir. Vambéry, Radloff, V. Thomsen²⁴ "kut" sözünü hep "saadet" (Glück) diye almışlardır. Barthold'a göre K. B. "Mesut edici ilim", "padişahlara lâîyk ilim" mânasında olup, "saadet,, ve "baht,, ifâde eden

²¹ S. M. Arsal, *Türk tarihi ve hukuk*, 1947, İstanbul, s. 93 - 97

²² *Ayn. eser*, s. 118. Z. F. Fındıkoğlu "*Türklerde ahlâk felsefesi*" (İş mecmuası, sayı 1, 1934, s. 1 - 10) adlı makalesinde Kutadgu Bilig'i ahlâk bakımından incelemiştir. Fındıkoğlu'nun, daha 35 yıl önce, eserimizde dış tesirlerin varlığını şüphe ile karşıladığını bu münasebetle belirtelim (bk. İş, sayı, 3 - 4, 1934, s. 166, n. 12).

²³ *Beyit*, 350

²⁴ TM, III, 1935, s. 88

“kut” tâbiri bu eserde “Majesté,, (Haşmetmeâb) mefhumunu karşılamaktadır²⁵. M. F. Köprülü de, keza, *K. B.* i “saadet-veren”, “padişahlara lâyük” tarzında açıklamıştır. Eserin nâşiri ve tercümcisi R. R. Arat’ın fikrinde adın mânası “kutlu ve mesut olma bilgisi” olup, eser “insana her iki dünyada saadete ermek için tâkip edilecek yolu göstermek üzere kaleme alınmıştır”²⁶.

Buraya kadar *K. B.* in mevzuu, mahiyet ve adı hakkındaki başlıca görüşleri hulâsa ettik. Şimdi, mevzuumuza geçebiliriz.

II - Eserin mevzuu, mahiyeti ve adı :

A - *Kutadgu Bilig*’in mevzuu : Bilindiği üzere *K. B.* 6645 beyitlik manzum bir eserdir. Elimizde bulunan baskısında biri nesir, diğeri nazım hâlinde (77 beyit) iki önsöz bulunmaktadır ki, her ikisi de sonradan ilâve edilmiştir. 88 “bâb” a ayrılmış olan asıl metin esas itibarile *Kün-toğdı*, *Ay-toldı*, *Ögdülmiş* ve *Odgurmuş* adlarında dört kişinin karşılıklı konuşmalarından meydana gelmiştir. Başlangıçta ilk on bâb (hepsi 350 beyit) Tanrı, yalavaç (peygamber), dört Sahâbe ve eserin takdim edildiği Kâşgar Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Hâkan Ebû Ali Hasan (ölm. h. 496=1102—1103) için ve yıldızlara, bilgi ile aklın vasıflarına, iyiliğin faydalarına, dilin meziyetlerine ayrılmıştır. 11. bâbda yazar, konuştuğu şahısların kimliklerini tanıtmaktadır : *Kün-toğdı ilig* (hükümdar) dir ve *törü* (kanun)’nün yerini tutar, sözleri kanunun sözleridir²⁷. *Ay-toldı kut*’dur, “*mübarek kut güneşi onunla parlar*” (beyit, 354). *Ögdülmiş kut*’un oğludur ve *ukuş* (akıl)’u temsil eder. Bir zâhid olan *Odgurmuş* ise “âkıbet” olarak alınmıştır (b. 355-357). *Kut*, adalet, dil, *beg* (hükümdar) ve beylik bahisleri ile vezirin, *sü-başı* (kumandan)ların, *Ulug Hâcib*’in, *kapug-baş* (kapıcı başı) ’ın, *yalavaç* (elçi)’in, *Bitigci* (kâtip) ’nin, *Agıcı* (hazinedar) ’ın, *Aş-baş* (aşçı başı) ’ın, *İçkici başı*’nın nasıl olmaları gerektiği; *tabugçı* (memur) ’ların hükümdar üzerindeki hakları, *kara bodun* (avam halk) ile, Ali evlâdı ile, *biliglig* (bilgin) ’lerle, *otacı* (tabip) ’larla, efsuncularla, *tüş yorugçı* (rüya tâbircileri) ’larla, *yulduzçı* (müneccim) ’larla, şâirlerle, *tarigçı* (çiftçi) ’larla, *satıgçı* (tacir) ’larla, *igdişçi* (hayvan yetiştirici) ’lerle, *uz*

²⁵ W. Barthold, *Dersler*, ayn. yer

²⁶ *Kutadgu Bilig I*, s. XXV

²⁷ “*Kün-toğdı dediğim doğrudan doğruya kanundur*” (b. 355)

(zenatkâr)larla ve *çıgay* (fakir)larla münasebetler ve *asrakı* (işçiler, hizmetçiler)'lara nasıl muamele edileceği mevzularında bu dört unsur arasındaki konuşmalar eserin özünü teşkil eder. "akıl"ın "âkıbet" e karşı ve kaderci görüşü altedecek vaziyetteki müdafaaları ile birlikte bu konuşmaların yekûnu 6170 beyit tutmaktadır. Son kısımdaki 125 beyit de "gençlik", "zamanın kötülüğü" ve müellif Yusuf'un "kendine nasihati" adları ile üç bölüm meydana getirmiştir. Görülüyor ki, *K. B.*in yazılışında güdülen asıl gâye devlet ve teşkilâtı ile ilgili husûsları anlatmaktır ki, Yusuf da bu noktayı "*Sözümü bu dört şey : kanun, kut, akıl ve âkıbet üzerine söyledim.*" diyerek tasrih etmiştir²⁸. Bu itibarla, bazı araştırmacıların mevzuu takdirde güçlük çekmelerine karşılık, eserde birinci önsözün yazarı *K. B.*i en iyi teşhis edenlerden biri olmaktadır ki, ona göre "Çinlilerin Edeb ü'l-mülûk, Maçinlilerin Enisü'l-memâlik, Doğu illerinde Zîynet ü'l-ümerâ, İranlıların Şehnâme ve Turanlıların Kutadgu Bilig adını verdikleri²⁹ bu kitap herkese yarar, fakat memleket ve şehirleri idare için hükümdarlara daha çok faydalıdır. Devletin yıkılması veya devamının neden ileri geldiği, hâkimiyetin nasıl elden çıktığı, ordunun nasıl toplanacağı, konak ve sefer yollarının nasıl seçileceği, hükümdarla halkın karşılıklı hak ve vazifeleri bu kitapta ayrı ayrı açıklanmış ve bütün bunlar : adalet, devlet, akıl ve kanâat olan dört temel üzerine kurulmuştur"³⁰.

B - Kutadgu Bilig'in Mahiyeti: Böylece *K. B.* bir siyaset kitabı olmakla birlikte, eski devirlerde Doğuda benzerlerine çok rastlanan cinsten bir siyâsetnâme değildir. W. Barthold tarafından, *K. B.*e karşı da olsa, belirtildiği gibi, daima ahlâkî telkinler, vaaz ve nasihatlerle dolu, geçmiş tarihin tanınmış şahsiyetlerinin yaptıklarından örnekler veren ders ve öğüt kitapları mahiyetindeki siyâsetnâme ve nasihatü'l-mülûk'lerle, devlet idaresini, teşkilâtını, topluluktaki sosyal guruplaşmaları teker teker gözönüne seren *K. B.* arasındaki büyük fark meydandadır. *K. B.* in bu husûsiyetlerini gözden geçirelim :

1 - Sosyal Durum : *K. B.* de ortaya konan topluluk,

²⁸ B, 358 : " Bu tört neng öze sözledim men sözüg "

²⁹ (Yani, bütün Türk dünyasında ve Yakın-doğuda tanınmış olan)

³⁰ *K. B.* II, Önsöz B, b. 26 vdd.

gördüğümüz gibi, idare edenlerle, türlü iş ve meslek sahibi insanlardan kuruludur. Ziraatle uğraşanlar, tüccarlar, hayvan besleyenler ve zenaat erbâbı yanında tabibler, şâirler ve edibler vardır. Ayrıca, yıldızcılar, tâbircilerin de oldukça mühim yer tuttıkları anlaşılmaktadır. Peygamber nesli olmaları sebebiyle Hz. Ali evlâdına husûsî bir değer verilmiştir. Eserde bu iş ve meslek zümreleri arasında yukarıda nakledilen sıra herhangi bir hukukî ve içtimâî farktan ileri gelmemektedir, çünkü bütün bu zümrelerin başında "avam halk,, zikredilmiştir. "Tabiatının, bilgisinin, akıl ve tavırının ayrı, işi ve gücünün karın doyurmak" 'dan ibaret olduğu üzerine dikkat çekilen "kara bodun" dan yalnız fakirlerle *asrak*ların kasdedilip edilmediği açık değilse de, XI. yüzyıl Karahanlı topluluğunda bazı imtiyazlı sınıfların mevcut olduğuna dâir bir işarete tesadüf edilmiyor. Esasen *K. B.*de açıklanan kanun ve adelet anlayışları böyle bir sınıflanmaya engel teşkil etmektedir. O hâlde, *K. B.*de topluluk: a - İdare edilenler, b - İdare edenler olmak üzere ikiye ayrılmış demektir. Böyle bir tasnif ilk bakışta normal görülürse de, durum sanıldığı kadar basit değildir. Zira, Eski ve Ortaçağlarda toplulukların asıl karakteri sosyal tabakalaşma idi. O zamanlar hemen bütün devletlerde bir takım "sınıf"lar mevcuttu. Umumiyetle *ruhanîler*, *asîller* (askerler, büyük arazi sahipleri) ve *kölelerin* meydana getirdiği bu tabakalaşmada yüksek sınıfların hususî hakları, imtiyazları vardı. Bunlardan her birinin devletteki fonksiyonları ve birbirleriyle münasebetleri tesbit edilmişti. *K. B.*deki içtimâî durum ise böyle bir sınıf tablosundan uzak görünüyor. Meselâ orada Batıdaki gibi serfliğe dayanan bir feodaliteye veya Çin'de mevcut olan "gentry" tabakası³¹na rastlanmamaktadır. Hemen belirtelim ki, toplulukta imtiyazlı sınıfların bulunmaması eski Türk devletinin ana çizgilerinden biri idi. Çünkü Bozkır sosyal hayatında askerlik'in seçkin bir meslek hâlinde gelişmesi, yaşama şartları dolayısıyla, mümkün olamamış, feodalitenin temel unsurunu teşkil eden toprak işçiliği de, bilindiği üzere, birinci plânda gelen iktisadî faktör durumuna yükselememişti. Keza eski Türk devletinde hususî haklarla donatılmış ruhanî zümrelere de tesadüf edilmiyordu. Tarihî Türk toplulukları, dinî mahiyette cemiyetler değildiler. Eski Türk «Gök dini» hâkimiyet ve siyasî iktidar

³¹ Bk. W. Eberhard, *Çin tarihi*, 1947 TTK, s. 85 vd.

telâkkileri dışında, günlük hayatın normal münasebetleri sahasında ehemmiyetli bir fonksiyon icra etmediğinden, eski Türk tarihinde din adamlarının içtimaî ve siyasî mühim rolleri görülmemektedir³². Bu bakımlardan Hind, Çin, Mısır, Yunanistan gibi “yerleşik” veya “dinî cemaat”’lerden ayrılan eski Türk topluluğunun, sınıflardan değil, fakat millet bütünlüğünü meydana getirmek üzere birbirini tamamlayan ve hayatın ahengini sağlayan zümrelerden kurulu olduğu *K. B.*de ifadesini bulmuş olmaktadır.

Bu itibarla *K. B.*in yazıldığı “Kâşgar cemiyeti” çevresinin tamamıyla islâmî bir hüviyyet aldığı iddiasında çok ileri gidildiği anlaşılmaktadır. Eserde islâmî tesirin koyuluğu bahsinde hemen umumî kanâat hâlindeki görüşte de mübalâğa vardır. Yusuf, şüphesiz, islâmın mânevî değerlerini müdafaa eden “inanmış bir müs-lüman” olmakla beraber, eserinde islâmî akîde ve telâkkilerin tesirinden uzak kalmıştır. “Âkıbet” ile dile getirdiği “zühd”’de ihtimâl Budizm tesiri mevcut olabilir. Kadınlara hakkındaki tavsiyelerinde (b. 4513 vd.) islâmî tesirlerin sınırını pek geniş tutmak icabeder. Burada söylenenler daha çok “zevce”’lerle ilgili, âile inzibatını sağlayıcı uyarmalardan ibarettir. Eserde bir “tev-hîd”, bir “naat” yazılmış ve Sahâbeler için bir bâb ayrılmıştır, fakat meselâ *şerîat* ve *hilâfet* gibi islâmın temel prensiplerinden ve islâmîyetin hukukî, dinî müesseselerinden söz edilmemiştir. Keza halîfeden, fakihlerden, müderrislerden, kadınlardan bahis yoktur. Hattâ Allah ve peygamber kelimeleri bile kullanılmamış, bunların daima Türkçe karşılıkları (*Tanrı, İdi, Bayat; Yalavaç*) tercih olunmuştur. Arapçadan gelen matematik terimleri ile birlikte Arap ve Fars kelimeleri sayısının 100-120 civarında bulunması bile islâmî tesirin zayıflığını göstermeğe yeter. 13 bin kûsûr mısralık bir eserde bu sayıda yabancı söz, herhâlde bizi büyük bir kültür nüfûzunu düşündürmeğe sevkedecek kadar ehemmiyet taşımasa gerektir. Kaldı ki, çok yerde Arapça ve Farsça terimlerin Türkçe karşılıkları kullanılmış ve bilhassa açıklamalarda Kur’an’a, hadîslere değil, Türk atasözleri ile, *Ötüken beyi, İl beyi, İla bitekçisi, Uc-Ordu Hanı, Türk buyruk* vb. gibi eski Türk büyüklerinin fikir ve nasihatlarına müracaat olunmuştur³³.

³² Bu hususlarda tafsilât için bizim “*BozkırKültürü*” adlı kitabımıza bk.

³³ Dikkate değer ki, bugün dilimizde yaşayan bir çok terim-kelimelerin Türk

2- Akıl ve bilgi: Eserde mistik telâkkilerin temsilcisi durumunda olan "Âkıbet" in insanı dünyadan caydırıcı telkinlerinin "akıl" ile karşılaştırılması çok mânalıdır. Müsbet ve gerçeğe dayanan cevapları ile akıl, hayata bağlı eski Türk topluluğunun bir cephesini ortaya koyacak vasıfta sunulmuştur. Dinî düşünce esasına dayanmayan bir cemiyetten de başka türlü beklenemezdi. Yukarıda adlarını zikrettiğimiz sosyal zümrelerin ve onlara yapılacak muamelenin hep "akıl,, tarafından izah edilmesi de bu noktayı kuvvetlendiren diğer bir husus olmak gerekir.

Akıl, her şeyden önce, bilgiyi ve müsbet düşünceyi emreder. Duygular dünyası yerine rasyonalizmi, mevhumlara inanma yerine hakikate bağlanmayı ön plâna alan K. B. devlet idaresinde olduğu kadar, meslekleri değerlendirmede ve onları icra tarzında da daima bilgiyi gözönünde tutmaktadır ki, bu da, mûcizeden ziyade gerçekçi düşünceye inanan bir topluluğun fikir yapısını gösterir. K. B. de şöyle beyitler dikkati çekecek kadar çoktur : "Her türlü iyilik akıldan gelir" (b. 1842). "Akıllı insan büyüktür. Akıl insan için bin çeşit faziletin başıdır" (b. 1830). "Gece gibi karanlık olan insanı akıl meş'ale gibi aydınlatır" (b. 1840). "Akıl daima sağdan hareket eder, hiç solu yoktur. O, doğru-dürüsttür, hilesi yoktur" (b. 1759). "Akıllı olmak Tanrı vergisidir" (b. 1828). "Devlet hastalanırsa ilâcı akıl ve bilgidir" (b. 1970). "Bey memleket ve kanunları bilgi ile ele alır, akıl ile yürütür" (b. 2713). Bilgi hakkına şunlar söylenir : "Bilginlerin bilgisi halkın yolunu aydınlatır Faydalı şeyleri ayırarak doğru yolu tutanlar bilginlerdir. Sen de onların bilgilerini öğren, bil, onlara saygı göster ... Bilginleri koyun sürüsünün koçu say, onlar başa geçip sürüyü doğru yöneltsinler ... Bilgili kimsenin yeri gökten de yüksektir" (bâb. LI). "İnsan akıl ve bilgi ile yükselir... Bir insan bilgisiz doğar ve yaşadıkça öğrenir... Bilgi sahibi olan her işi başarır", "Çocuklara fazilet ve bilgi öğretmeli ki, iyi ve güzel yetişsinler" (b. 1486, 1497, 1683, 1842 vb.). Şu beyitler ilme verilen ehemmiyeti belirtir ; "Hayat işi tabipsiz sağlanamaz. Bir insan hastalanır, tabibe baş vurursa ilâç ile tedâvi edilir", "Tabipleri

çeleri Kutadgu Bilig'de mevcut bulunmaktadır. Bunların burada sıralanması bile çok yer alır. Bununla beraber, yabancı kelime tesir derecesini kesin olarak aıla için bir Kudadgu Bilig sözlüğünün yapılmasına ihtiyaç vardır.

kendine yakın tut, lüzümlü kimselerdir”, “Cin ve perilerin sebep olduğu huzursuzluklardan efsuncu anlar. Böyle hastalıkları okutmak (ruhî tedavî) lâzımdır”, “Efsuncuya göre muska cinleri uzaklaştırır, tabibe göre ise, hastalık ilâçla giderilir”³⁴. “Rüyâ tâbire bakar. Rüyayı hayra yormalıdır... Yorucu iyiye yorarsa rüya daima iyi çıkar” (bâb, LIII). Şunlar hey’et ve matematik ile ilgili sözlerdir : “Yılduzçılar yıl, ay ve günlerin hesabını tutar. Ey insan, bu hesap çok lüzümlüdür. Sen de öğrenmek istersen hendese oku. Bundan sonra sana hesap kapısı açılır... Kare-kök ve bölme öğren, bütün kesirleri bil. “Taz’if,, ve “tasnif,,i iyice oku, sonra toplama, çıkarma ve ölçmeye geç. Yedi kat feleki çöp parçası gibi avucunda tut! Daha da istersen cebir ve “mukabele,, tahsil et,.. Bir de Öklides’in kapısını çal... Gerek dünya işi, gerek âhiret işi olsun, inan ki, bilgin bunları hesap yolu ile birbirinden ayırarak zapteder... Bilgili ve tecrübeli ihtiyar ne güzel söylemiş: İşini her vakit bilgi sahibi insana sor ve ona göre hareket et... Bir insan işe bilgi ile başlarsa, onun başaracağını kabûl etmelisin”³⁵.

Bütün bu cümleler determinist kaderci bir düşüncenin değil, rasyonel bir anlayışın belirtileridir. Bilhassa tefekkürün koyu dinî baskı altında bunaldığı o devirlerde bir Türk yazarının akıl ve müsbet bilgiye üstünlük tanıyan; nazariyatçılık ve “peygamberler tefekkürü,, ile alâkasız bu sözleri Türklerin pratik zekâ ve zihniyetini ortaya koyması itibarıyla dikkate değer bir mahiyet taşır. Nitekim bu tarz düşünce kanun anlayışında da kendini göstermektedir.

3 - K a n u n : K. B. de kanunun hükümdar tarafından temsil edildiğini görmüştük. Yusuf töre³⁶ nin vasıflarını şöyle açıklamaktadır : “O, bilge, bilgili, akıllı bir baş idi. Siyaset icra ederken şahsî temâyüllerini dikkate almazdı. İnsanlığı bir bütün sayardı. Bu sebeble “Güneş ve ay gibi bütün dünyayı aydınlattı”. “Töre güneş gibidir, sâbittir; bir şeyi eksilmeksizin daima bütünlüğünü muhafaza eder. Her yerde parlaklığı aynı kuvvettedir. Aydınlığını bütün insanlara ulaştırır. Hareketi ve sözü herkes için birdir ve

³⁴ Bâb, LII. Ay-toldı hastalandığı zaman Yusuf, onu tedavi için, yalnız tabiplere başvurur (b. 1054 - 1064).

³⁵ Bâb, LIV-LVI. Yusuf’un “beg” ve “bilgi” kelimelerini aynı köke bağlamağa çalışması da dikkate değer (b. 1953).

³⁶ Aslı “törü”dür. Moğollar zamanında “töre” şekline girmiştir.

herkes ondan nasibini alır. Cihana hayatıyet verir (Doğduğu zaman binlerce renk çiçek açar), bundan dolayı ona "Kün-toğdı denmiştir" (bâb,XII). K. B.e göre kanun hükümdarlıktan üstündür: "Beylik, ululuk çok iyidir, fakat daha iyi olan töredir". Fakat bundan da mühim olan "Törenin tüz (eşit) tatbik edilmesi" dir (b. 453-455). "Halkın işini kişilik (insanlık) ölçüsünde düzenleyen bey o ölçüde iyidir" (b. 457). Böyle bir "iktidar dünyayı sarar, kurt ile kuzu bir arada yaşar"(b. 460-461). K. B. de kanun şu şekilde tasvir olunmuştur: Bir gümüş taht. Bu taht birbirine bağlanmamış üç ayak üzerinde durur. Elinde büyük bir bıçak tutan hükümdarın (törenin) solunda acı ot (uragun - bir cins Hind otu), sağında şeker bulunur (b. 770-773). Töre durumu şöyle izah etmektedir: "Üç ayak üzerinde olan şey bir tarafa meyletmez, sarılmaması için her üçünün de düz durması lâzımdır. Ayaklardan biri yana yatarsa diğer ikisi de kayar, üzerinde duran yuvarlanır. Üç ayaklı her şey doğru (köni-âdil) ve düz (tüz-eşit) durur. Düz olan bir şeyin her tarafı uzdur (iyidir) (b. 805) ve "İyinin davranışı da düzgün olur. Her eğrilikte ise kötülük tohumu vardır" (b. 806 vd.). Töre şöyle devam eder: "Benim tabiatım da âdil (köni) dir. Ben işleri adalet (könilik) üzere hallederim, Bey veya kul diye ayırmam"³⁷. "Elimdeki bıçak keskindir, işleri keser atarım, haklının işini uzatmam. Şekere gelince o, zulme uğrayarak bana gelenler içindir. Uragun'u ise adaletten kaçanlar ve zorhalar içer... Zalimler karşısında çatık kaşlı ve asık suratlı olurum... İster oğlum, akrabam, ister yolcu, geçici, misafir olsun benim için hapsi birdir, hüküm verirken hiç birinde fark gözetmem"³⁸. "Devletin temeli adalettir. Bey âdil olursa dünyada huzur olur... Kanunu âdilâne tatbik eden bey bütün dileklerine kavuşur" (b.819-822). "Halkı âdil kanunlarla idare et. Birinin diğerine karşı zorbalığa kalkışmasına meydan verme"³⁹.

³⁷ B. 809: "Könilig özele keser men işig
adırmaz men beşig ya kulsig kişig"

³⁸ B. 817-818: "Kerek oğlum erse yakın ya yaguk
kerek barkın erse keçigli konuk,
törüde ikigü mangâ bir sanı
keserde adım bulmağay ol mini"

³⁹ B. 5576: "Taki bir bodunka törü bir köni
kötür bir ikidin küçin kör ani"

K. B. de târif ve tavsif edilen *töre*'nin şu prensiplere bağlandığı anlaşılıyor :

a - *Könilik* (adalet) : Kanunun âdil olması gerekir, çünkü adalet esaslarında tertip edilmeyen bir kanun, üç ayaklı masanın ayaklarından birinin eksikliği gibi, hatalara ve haksızlıklara yol açar. O takdirde "devlet tahtı" yıkılır. Devletini korumak isteyen hükümdar âdil kanun yapmak zorundadır.

b - *Uz'luk* (iyilik, faydalılık) : Kanun "iyi" yâni topluluk yararına ve cemiyeti meydana getiren fertlerin faydasına olmalıdır⁴⁰. Fert hukukunu korumayan, topluluk için elverişli olmayan bir kanun da devleti sarsmak için kâfidir. *Töre*'nin "faydalılık" prensipi üzerinde durulmağa değer. Zira burada, nizamı korumak için yeter otorite ile yürütülen herhangi bir kanun bahis mevzuu olmamaktadır. Unutmamak gerekir ki, fert hukukunu ve cemiyet menfaatlerini gözetmediği hâlde, bir dehşet rejimi altında, insanları hareketsiz hâle sokarak yine "devlet" i devam ettiren bir takım "mevzûat" da vardır ki, keza adı "kanun" dur. Bunun örneklerini zamanımızda bile görmek mümkündür.

c - *Tüz'lük* (eşitlik) : *Töre*'nin Ortaçağ zihniyeti ile bağdaştırılması güç özelliklerinden biridir. *Töre* "oğlu ile yabancıyı ayırmadığını" ve nazarında "bey ile kulun farkı olmadığını" söylemektedir. İnsanlar arasındaki bu eşitlik prensibinin ifade ettiği mâna ve değeri kavramak için, bir an kendimizi 20. yüzyılda artık alışlagelmiş ve umûmileşmiş hukuk telâkkilerinden sıyırmamız ve idrakimizi, çeşitli imtiyazlı sınıf mensuplarının bencil duyguların kibirli havasında ömür sürerken, hiç bir hakka sahip olmayan kütlelerin köle olarak süründükleri ve bütün bu "hayat" ın sözde "kanunlar" gölgesinde cereyan ettiği dokuz yüz yıl önceki dünya ahvaline çevirmemiz lâzımdır.

d - *Kişilik* (insanlık) : *Töre*'de insanlık, yâni üniversellik fikri de yer almaktadır. "Kanun güneşi bütün insanlara ulaşmalı, bütün cihan aydınlanmalıdır". Zira "İnsan oğullarının aslı birdir, onları yalnız bilgi dereceleri ayırır. Kanun ne ölçüde insanlığı kuşatırsa, o nisbette halk mesut ve devlet pâyidar olur... Devleti mahveden iki şey vardır: Biri vazifeyi ihmal, diğeri insanlara zulüml (b.2024) İnsan oğullarının arasında seçkinler ancak bilgileri ile temayüz

40 "İyiden maksat, halka faydalı olmaktır" (b. 856).

etmişlerdir (b. 1958) ⁴¹. K. B. de devletin en yüksek makamlarının "kalem tulan" vezirlik ile, "kılıç tutan" sü-başılık olduğu belirtildikten sonra, bu makamlara getirilecek kimseler "*Halk arasından ve saygı kazanmış olanlardan seçilmelidir*" denilmektedir ⁴².

Dilimizin eski kültür kelimelerinden biri olan Türkçe *töre* tâbirinin mazisi 1600 yıl kadar geri gider. Bugün eldeki vesikalara göre ilk defa Tabgaç Türk dilinde görülmektedir ⁴³. Tabgaçların Asya Hunlarının çocukları olduğu ve atalarının geleneklerini devam ettirdiği düşünülürse, Asya Hun imparatorluğunda *töre* an'anesinin mevcudiyeti kabûl edilir. Asya Hunlarının büyük ve muntazam teşkilâtı da buna delâlet eder. *Töre*'nin olduğu yerde "kut" da vardır ve "kut" tâbiri Hun imparatoru Mo-tun (m. ö. 209-174) un unvanları arasında zikredilmiştir ⁴⁴. Göktürklerde ve Uygurlarda da mevcut olan *töre* geleneği 11. yüzyıl Türklüğünde de çok kuvvetli şekilde yaşamakta idi. *Divân-ü Lûgat-it Türk*'de şu atasözleri çok tekrarlanmıştır: "*Zor kapıdan girse, töre bacadan çıkar*", "*İl kalır, töre kalmaz*" ⁴⁵.

Töre eski Türk hukukî hükümlerinin mecmuu idi. Hukuk tarihçimiz S. M. Arsal'a göre, bu tâbir Türklerde "içtimaf hayatı düzenleyen mecbûrî kaideler" i ifade eder ⁴⁶. Umumiyetle "kanun, nizam" diye mânalandırılan *töre* "örfe dayanan hukukî müesseseler" olarak da açıklanmaktadır ⁴⁷. Buna göre ve hâlen kullandığımız *tören* (aşlı *törün*) kelimesinden anlaşılacağı üzere, *töre* Türk örf ve geleneklerinin kesin hükümleri birliği idi. Orhun kitabele-

⁴¹ Kutadgu Bilig'de şöyle bir pasaja tesadûf edilir: "Serbest insanı kul ile bir tutmak olmaz. Serbeste hür gibi, kula da kulca müamele et" (b. 2991) Buradan *töre*'nin, hür insanlar karşısında kölelerin varlığını kabûl ettiği mânasını çıkarmak doğru değildir. Çünkü eserde "kul" kelimesi çok geniş mânada kullanılmıştır. Her hizmet eden kul sayılmıştır. Beg Tanrının, memur beğ'in vb. kulu gösterilmiştir. Bütün bu "kullar" törenin himayesinde hukuk ile donatılmış olduklarından köle sayılmazlar.

⁴² B. 2422: "Begi bolsa edgü kişi ödrümi
bu iki tapuğçı bodun ködrümi"

⁴³ P. A. Boodberg, *The Language of the T'o-pa Wei* (Harvard Journal of Asiatic Studies I), 1936 s. 171

⁴⁴ "Tanrı kut'u Tan-hu"

⁴⁵ DLT (B. Atalay), II, s. 17 vd., 25; III, s. 22. 120

⁴⁶ S. M. Arsal, *aynı eser*, s. 287

⁴⁷ R. Giraud, *L'Empire des Turcs célestes*, 1960, Paris, s. 71, 131

rinde töre'siz bir devlet veya topluluk olamayacağı belirtilmiştir. Bundan çıkan sonuç şudur ki, eski Türklerde kanunsuz veya hükümdarın şahsî irâdesine bağlı bir idare şekli bahis mevzuu olmamıştır. Hâkanlar *yarlıg* (emir, ferman) larını, *yarganlar* (yargıç, hâkim) kararlarını töreye göre veriyorlardı. Türk hâkanlarının tahta çıkışları da töre hükümlerine göre vuku buluyordu⁴⁸.

Töre'nin dört prensipi eski Türk devletlerinde tatbikat hâlinde idi. Bir Çin kaynağı Tabgaç hükümdarı T'ai-wu (424-452) nun şu sözlerini nakletmektedir : "Küçüklerin haydutluk etmelerine, halkın baskı altına alınmasına göz yummam"⁴⁹. Yine bozkırlardan inen Oğuzların Horasan'da ilk devlet kurmaları sırasında, 1038'de, vukua gelen karışıklıklar sebebiyle Selçuklu beylerinden İbrahim Yınal Nişâpûr halkına: "Etrafta görülen âsâyişsizlik küçük insanların işidir. Şimdi ise Tugrul Bey'in idaresinde devlet kurulmuştur. Kimse nizamı bozmaya, haksızlığa cesaret edemeyecektir" diye hitabe'mişti⁵⁰. Biri 5., diğeri 11. yüzyıla âit bu iki vesika da ortaya koyuyor ki, devlet ile birlikte töre de yürürlüğe geçmekte ve toplulukta her türlü tecâvüz sona ererek insanlar hak ve hürriyetleri ile huzura kavuşmaktadır. Töre şahıs hürriyetinin de teminatı idi. Türk topluluğunda yaşayanların âdil ve eşitlikçi töre'nin himayesi altında bulunduğu dair bir örneği Bizans kaynakları vermektedir. 448 yılında Attila nezdine giden Bizans elçilik heyetine dahil kâtip Priskos, Hun başkentinde tesadüf ettiği bir Yunanlı'nın şu sözlerini tesbit etmiştir : "Balkan savaşında (441-442) Viminacium (Belgrad'ın doğusunda bir kale) da Hunlara esir düştüm. Beni Onegesius (Hun orduları başkumandanı)'a verdiler. Onun Ağaçeri'lere karşı yaptığı seferde gösterdiğim yararlık üzerine serbest bırakıldım. Şimdi bir Hun kadını ile evliyim. Çocuklarım var. Hayatımdan memnunum. Burada savaş zamanları dışında herkes hürdür. Kimse kimseyi rahatsız etmez". Niçin memleketine dömediği sorusuna Yunanlı şu cevabı vermiştir : "Bizans'ta halk huzur içinde değildir; harp sırasında kumandanların korkaklığı yüzünden tehlikededir, barış zamanlarında ise, vergilerin ağırlığı,

⁴⁸ Orhun kitabeleri : II. doğu, 14 (H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıları I*, 1936, s. 36)

⁴⁹ B. Ögel, *Belleten*, sayı 48, s. 827

⁵⁰ Abū'l-Fazl Bayhaqî, *Tārîh-i Bayhaqî*, neşr. Ğanî-Fayyâz, 1324 ş. Tahran, s. 552

tahsildarların zulmü, hükûmetin baskısı sebebiyle sefilâne yaşamağa mecburdur. Orada fakir ezilir, zengin ceza görmez, her şey yargıçlara ve yardımcılara verilen rüşvete bağlıdır. Bizans'ta hürriyet, kanun eşitliği yoktur" ⁵¹.

Önce de belirttiğimiz gibi, Türk devlet ve topluluğunda din adamları veya askerler gibi imtiyazlı sınıfların teşekkülüne elverişli bir sosyal ortamın bulunmayışı, hürriyet ve adalet prensiplerini yürürlükte tutan bir kanun hâkimiyetini mümkün kılıyordu. Başka milletlerde durum böyle değildi. Meselâ kölelik bütün İlk ve Ortaçağlar boyunca, hattâ Rusya'da 19. yüzyıl ortalarına kadar, tabii karşılanan bir içtimaî müessese hâlindeydi. Hindistan'daki "Kast" sistemi mâlûmdur. Eski İran şahinşahları kölelerinin çokluğu ile öğünürlerdi. Tarihi vesikalar m. ö. 300'lerden beri Çin'de köleliğin mevcut olduğunu göstermektedir ⁵². Eski Yunan'da köleler resmî ve meşrû bir "sınıf" teşkil ediyorlardı. Aristoteles'e göre "Atina'da fakirler, kadınları ve çocukları ile birlikte, zenginlerin esirleri idiler" ⁵³. Esir ana-babadan doğmak, babası tarafından satılmış veya terkedilmiş bulunmak veya borcunu ödeyemez hâle gelmek suretile esaret ve kölelik kaderleri çizilmiş olan bu kütlelerin idarî, siyasî, hukukî hiç bir hakları yoktu. Harp esirleri de köle sayılırdı. Isparta'da toprağa bağlı yarı esir durumunda olan *Hilot*'lara hakaret etmek, kötü muamele yapmak "vatandaş"ın normal davranışlarıydı. Her sene seçilen, geniş salâhiyetli, *Efor*'lar heyeti bunlara resmen savaş ilân eder, böylece vatandaşlar bu mâsum insanları rahatça öldürebilirlerdi. Halbuki bunlar yarı müstakil hayatları itibâriyle asıl esirlerden üstün bulunuyorlardı. Atina'da da durum pek farklı değildi. Bütün Yunan sitelerinde olduğu gibi orada da "En basit ameleden güzel sanatlar erbabına, tabiblere, filozoflara kadar her çeşit esir alım-satımı yapılan" pazarlar kurulurdu. Hattâ "Devlet esirleri" kütlesi bile mevcuttu ⁵⁴. İnsanın hayvandan aşağı tutulması "asıl" Yunanlının beşerî duygularını incitmiyordu. O kadar ki, üstün zekâlarıyla insanlığa ışık tuttuğu herkesçe teslim olunan ünlü Yunan filozofları bile adaleti

⁵¹ B. Seász, *A Hunok története*, 1943, Budapest, s. 235; F. Altheim, *Attila et les Huns*, 1952, Paris, s. 158 vd.

⁵² W. Eberhard, *Bulleten*, sayı 38, s. 235

⁵³ S. M. Arsal, *Umami hukuk tarihi*, 1944, İstanbul, s. 98

⁵⁴ S. M. Arsal *Ayn. eser*, s. 134, 165, 168

şahsî çıkarlara vâsita yapmak ve kölelik sistemini perçinlemek için "mantıkî" gerekçeler hazırlıyorlardı: Gorgias'a göre "Emretmek hür insana mahsustur. Kölenin fazileti itaat etmektir", zira "Hak kuvvetli olanındır". Antiphon'a göre "Başkaları görmeden kanunları çiğnemek ve şahsî menfaata uygun olarak değerlendirmek tabîî adalet icabı" idi. "Adalet güçlünün işine gelendir" diyen Thrasymakhos'u meşhur Eflâtun şöyle tamamlıyordu: "Adaletsizlik hür adama daha çok yararır. Bu suretle o, daha güçlü, daha efendi olur. Adaletsizliği sonuna kadar götürebilenler toplulukları ellerine alabilen en akıllı insanlardır."⁵⁵ Bir diyalogunda, kölesini döğerek öldüren babasını şikâyet eden çocuğu "atalara saygısızlık" la suçlayan Eflâtun "*Devlet*" adlı eserinde köleliğin zarûrî ve sosyal düzene uygun olduğunu, zira aristokratların "tefekküre,, dalarak "medeniyet"e hizmet etmeleri için vakit kazanmalarının böyle mümkün bulunduğunu ileri sürüyor, "*Kanunlar*" adlı kitabında da "Efendinin sözünün köle için kanun sayılması" gerektiğini belirtiyordu⁵⁶. Aristoteles'e göre de "Tabîî olan, insanlar arasında eşitsizlik" idi. Hattâ iki türlü kölelik vardı. Biri kanundan, diğeri tabiatten. "Yaratılıştan kendinin olmayan, başkasına âit olan kişi tabiatten köledir. Bazı insanlar hükmetmek, bazıları emir kulu olmak üzere yaratılmıştır". Yine bu büyük filozofa göre: "Köleler ehli hayvanlar gibidir, her ikisinin de bedeni kuvvetinden faydalanılır"⁵⁷. "Kölelik, mülkiyetin bir parçası olarak, efendinin mülkiyetine dahildir"⁵⁸.

Kölelik müessesesi Roma'da da vardı. Esir ana-babadan doğanlar, borçlarını ödemeyenler; devlete karşı vazifelerini yapmayanlar ve harp esirleri köle idiler. Bunlar hiç bir hakka sahip omaksızın, eşya gibi alınıp satılırlardı. Ayrıca *Pleb* adı verilen bir sınıf halk da, köle olmamakla beraber, halk toplantılarına katılamazlar, dinî vazife göremezler, memur olamazlar, vatandaşlarla evlenemezlerdi. Patricialarla uzun mücadele sonunda bunların vaziyetleri oldukça iyileşmiş ise de, esir ve kölelerin durumları değişmemiş, hristiyanlığın bile kaldıramadığı kölelik müessesesi imparatorlar tarafından

⁵⁵ Tafsîlât için bk. A. Şenel, *Eski Yunanda siyasal düşünüşü*, 1968, Ankara, s. 63 vdd., 121 vdd.; ayrıca bk. Eflâtun, *Devlet* (Türk. terc.) I, 1942, s. 81 vd., 45

⁵⁶ A. Şenel, *ayn. eser*, s. 163-226

⁵⁷ A. Şenel, *ayn. eser*, s. 237 vd.

⁵⁸ Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat II. Metodoloji nazariyeleri*. 1961, İstanbul. s.42

daha da sağlamlaştırılmağa çalışılmıştır⁵⁹. Bu hâl monark imparator Diocletianus (284 - 305)'dan itibaren daha da köyulaştığı gibi, üstelik, zaaf belirtileri gittikçe artan imparatorluğun korunması maksadiyle boyuna ağır yük altına sokulan köylülerin, vergilerden bunalarak yerlerini terk etmelerini önlemek için, yeni ve sert tedbirlerle toprağa bağlanmaları Batı Ortaçağında karakteristik serflik - derebeylik devrine hazırlık safhasını teşkil etmiştir.

Hun başkentindeki Yunanlının sözleriyle ortaya çıkan Bizans' taki durum ve 430'lardan sonra Roma imparatorluğunu kasıp kavuran köylü isyanları⁶⁰ nın yarattığı karışıklık, komşu büyük Hun imparatorluğundaki sükûnet ve huzur ile karşılaştırılırsa⁶¹ K. B. de açıklanan eski Türk adalet ve kanun anlayışının ehemmiyeti kendiliğinden belirecektir. Türkçede "kul" tâbirinin bulunuşu, sosyal sınıflar bakımından, bizi yanıltmamalıdır. Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, bu kelime hak ve hürriyetten yoksunluğu tazammun etmemektedir. Nitekim K. B. de kanun karşısında bey ile kulun ayrılmadığına işaret edilmiştir. Orhun kitabelerinde ise aynı tâbir daha ziyade siyasî esarete delâlet etmektedir ki, tarihin her devrinde istiklâl ile birlikte bazı hakların da kaybedildiği vâkiası karşısında bunu tabii saymak lâzımdır. Eski Türkçede - Moğol- lardaki *bogol*, Araplardaki *mamlûk*, Lâtincedeki *servus* tâbirlerinin ifade ettiği mâna da - "köle" kelimesi mevcut değildir. Bu kelime sonraları, ihtimal bir kısım Türklerin "yerleşik" hayata geçmeleri sonucunda, ortaya çıkmış görünmektedir.

4 - K u t (siyasî iktidar) : K. B. de kut, Ay - toldı tarafından temsil edilmiştir. Ay - toldı hükümdarın (töre'nin) huzuruna çıkarak hizmet arzeder, kendisinin kul ve memur, "*tabiatının hizmet, şîârının adalet*" olduğunu söyler⁶². Hükümdar da ona kendisine yakın bulunmasını öğütler. Demek ki, töre tatbik sahası bulmak için "iktidar"a muhtaçtır. İktidarın da kanun emrinde olması icabeder, zira "*gerçek kudret kanundadır*"⁶³. Ay-toldı huzurda iken bir top üzerine oturmuştu. Sebebi şudur : "*Kut düz yerde dahi yuvarlanaan bir top gibidir. Tabiatı kararsızdır, ona inanmamak lâzımdır*" (b.

⁵⁹ S. M. Arsal, *Umumî hukuk tarihi*, s. 233, 261 vd., 470

⁶⁰ B. Szász, *ayrı eser*, s. 184, vdd.

⁶¹ B. Szász, *ayrı eser*, s. 235, 502 (Romalı yazar Salvianus'un fikirleri)

⁶² B. 590 : "Kılınçım kônilik me kılğım tapuğ"

⁶³ B. 639 : "Bar erse yazuğum kına, erk sanga"

662, 666-668). Yâni, " iktidar ,, her zaman değişebilen kaypak bir mahiyete sahip olduğu için daima kanunun kontrolü altında tutulmak icap etmektedir. "Döneklik ile suçlanan" kut aslında daima "yeni ve taze" olanın peşinde koşmakta, "eski ve yıpranmış" olanın meşgul olmamaktadır: "Yeni varken eskiye, güzel varken kötüye ne lüzum var?" (b. 688). Kut kendisine sahip olabilecek hükümdar için gerekli ahlâkî vasıfları şöyle açıklar: *Alçak gönüllü, tatlı dilli olmak, kötü ve çirkin işlere yaklaşmamak, büyüğe sevgi göstermek, doğru ve ihtiyatlı olmak*" (b. 703-707, 727). K. B.e göre "Fazilet ve kısmet kut'tan doğar... Büyüklüğe ve beyliğe yol ondan geçer... Her şey ve her imkân, yüzü güzel, huju mülâyim olan kut'un eli altındadır. Bütün istekler onun vasıtasıyla gerçekleştirilir" (b. 674-676). Daima genç ve dinç olan "kut'a karşı durmak, onu vurmak, ezmek imkânsızdır, ona kafa tutulmaz" (b. 667-681). Buna lüzum da yoktur, zira "Onun vazifesi insanı kudretli kılarak isteklerine kavuştururmaktır"⁶⁴. Kut, güneş ile sembolize edilen töreye bağlı olarak, temsil ettiği idarenin "güzel yüzlü, mülâyim huylu" iktidarı sayesinde ulaşılan olgun ve verimli devresinde, tıpkı dolun zamanlarında her yeri ışıklandıran ay gibi, "dünya halkını aydınlattır". Bunun için de "Ay-toldı" adını almıştır.

Devlette kanunu yürütenler her yerde ve her zaman aynı kudreti gösteremediklerinden, bazan, "adalet"e hor bakılır ve hukukun gerçekleştirilmesi zaafa uğrarsa, kut'un nuru söner "dünya karanlığa bürünür" (b. 732-733). Tatbikatta müşahede edilen bu dalgalanmalar, hareket hâlinde olan ve ışığı azalıp çoğalan aya benzer: "yüzü kâh aşağıya, kâh yukarıya doğrudur" (b. 746).

K. B. de kut'un ilâhî menşeli olduğu, kaynağını Tanrıdan aldığı belirtilmiştir: "Bil ki, sana ancak Tanrı yardım edebilir... Tanrı kime beylik verirse ona akıl ve gönül de verir... Tanrı bey olarak yaratmak istediği kimseye akıl ve kol-kanat verir... Beylik kutsal (içuk) dır" (b. 1430, 1933, 1934, 1960). "Bu beylik makamına sen kendi gücün ve isteğinle gelmedin, onu sana Tanrı

⁶⁴ B, 682: "Bu kut kelse yalanguk kutadur köni tümen arzu birle talalap yir aş"

verdi" ⁶⁵. "Beyler hâkimiyetlerini Tanrı'dan alırlar" ⁶⁶.

Eski Türk telâkkisine göre de iktidar, siyasî hâkimiyet hakkı, insana Tanrı tarafından veriliyordu: "Gök Tanrı'nın, güneşin, ayın tahta çıkardığı Tanrı kut'u Tan-hu" ⁶⁷. "Tanrı'ya benzer, Tanrı'da olmuş Türk Bilge Kagan iktidar mevkiine çıktım" ⁶⁸. "Türk milletinin adı-sanı yok olmasın diye babam kagan ile anam hatunu yükseltmiş olan Tanrı onları tahta oturttu" ⁶⁹. "Tanrı irâde ettiği için, kut'um olduğu için hâkan oldum" ⁷⁰. Ayrıca Uygur hâkanlarının ünvanları da bunu gösterir. Göktürk kitabelerinde hâkan Tanrı tarafından "kut,, ve "kısmet,, (ülüg) ile donatıldığı için tahta çıkabilmekte ⁷¹ ve kendine tevdi olunan vazifeleri yapmakla mükellef bulunmaktadır. Bu vazifelerin başında «milleti doyurmak, giydirmek ve dağınık halkı toplamak, çoğaltmak» geliyordu ⁷². Memlekette fakir insan bırakmamanın hâkana düşen mühim bir vazife olduğu hususuna K. B. de de temas edilmiştir: "Yiyecek, içecek, giyecek, ver... Eli darda ise ihtiyacını karşıla... Aç mıdırlar, tok mudurlar sor!.. Hür insanı gerçekten kul etmek istersen elini açık tut, mal dağıt... Kara bodun'un yiyecek ve içeceklerini eksik etme, fakirlere iyilik et" (bâb. XXXVIII, LIV-LV). "Bir hükümdar kuldan fakir adını kaldırmazsa nasıl hükümdar olur?" ⁷³. K. B. de teb'anın hükümdar üzerindeki hakları şöyle sıralanmıştır: 1 - Para ayarının korunması (iktisâdî istikrar), 2 - Köni töre (âdil kanun), 3 - Âsâyiş (b. 5575 - 5577). "Ey hükümdar, sen halkın bu haklarını öde, sonra kendi hakkını isteyebilirsin!" ⁷⁴.

⁶⁵ B. 5469: Bu beglik kûçün almadıng sen tilep
Bayat birdi fazlı birle belgülep"

⁶⁶ B. 5947: "Bu bagler Bayattın musallağ turur"

⁶⁷ Asya Hun imparatoru Mo-tun'un unvanı. Bk. De Groot, *Die Hannen der vorchristlichen Zeit I*, 1921, Berlin, s. 81; S. M. Arsal, *Türk tarihi ve hukuk* s.214

⁶⁸ Orhun kitabeleri: I, güney, 1; II, doğu, 1 (H. N. Orkun, *agn. eser. I*, s. 22, 28)

⁶⁹ Orhun kitabeleri: I, doğu, 25; II, doğu, 21 (H. N. Orkun, *agn. eser I*, s.40)

⁷⁰ Orhun kitabeleri: I. güney, 9-10; II, kuzey, 7-8 (H. N. Orkun, *agn. eser*, s. 26): "Tengri yarlıkadukın üçün, özüm kutım bar üçün kagan olurtım"

⁷¹ I, doğu, 29

⁷² I. güney, 10; II, kuzey, 8; I, doğu, 17, 28; II' doğu, 23 vb.

⁷³ B. 2983: "Negü beg bolur ol ay İlig kıtı
kitermese kuldan çıgaylık atı"

⁷⁴ B. 5578: "Ötemiş bolur sen raiyyet hağı
sen ötrü hağıng kol ay ilçi ağı"

Hâkan bu vazifelerini yapabildiği müddetçe tahtta kalabilir, muvaffak olamadığı zaman düşerdi. Çünkü Tanrı bağışladığı hükümlerlik hakkını ona lâyık olmayanlardan geri alabilirdi de. II. Göktürk imparatorluğunda, 716 yılında, Kapagan Hâkanın yerine geçen oğlu İnal Hâkan, başta Oğuz isyanları olmak üzere, memleketteki iç karışıklıkları giderip huzur sağlayamadığı için, "kut"unun Tanrı tarafından kaldırıldığı inancı ile tahttan uzaklaştırılmıştı⁷⁵. Asya Hun imparatoru Mo-tun'un unvanları arasında gördüğümüz gibi, fiilî devlet idaresinde töre yapma salâhiyeti ile hükümlerlik hakkı (*güneş ve ay*) aynı şahısta birleşmekte olduğundan, hâkanın kanun koyma veya mevcut kanunları yeni şartlara uygun olarak düzenleme vazifesi ile o kanuna riâyet mecburiyeti, eski Türk devletlerinin kanun hâkimiyetine dayanan, şahıslar-üstü bir idare karakteri taşıdığını ortaya koyar. Burada artık ferdi irâdeler, keyfilik değil, fakat *âdil. faydalı, eşitlikçi ve üniversal* kanundan kuvvet alan bir idare tarzı bahis mevzuudur. K. B. de "Ey kanun yapan, iyi kanun koy. Kötü kanun koyan kimse daha hayatta iken ölmüş sayılır", "Memleket kılıç ile tutulur, fakat kalem ile hükmedilir" (b. 1458, 2711) sözleriyle belirtilen bu hususa Kültegin ve Bilge kitabelerinin çeşitli yerlerinde işaret edilmiştir. Tarihî Türk siyasî teşekküllerinin adlarında da kendini gösteren, Türk devletinde şahıslara bağlanmamak keyfiyeti⁷⁶, başka milletlerde pek rastlanmayan son derecede ehemmiyetli bir hukukî-siyasî telâkkinin ifadesidir. Bu suretle; Türk siyasî teşekküllerinde çok mühim bir problem : Devlet müessesesinde, devlet başkanı dahil, fertlerin üstünde mevcut olması gereken ve günümüz modern hukuk devletinde milletin mânevî şahsiyeti ile temsil edilen "yüksek otorite" (Sovereignty, Souveraineté) meselesi halledilmiştir. Siyasî hâkimiyetin Tanrı tarafından verilmiş olması Türk hükümdarını, bütün icraatını Tanrı'nın bir nevi memuru olarak yaptığı hissi altında tutuyor ve o, kanun koyma ve kanuna uymada⁷⁷ ilâhî irâdenin emrini yerine getirdiği şuurunu besliyordu. *Hâkimiyet* ile, onun tatbikçisi durumunda olan *devlet* mefhumlarını birbirinden ayıramayan bir çok milletlerin doğrudan

75 "Kagan kut'ı taplamadı" Kitabeler, II, doğu, 35

76 "Bozkır Kültürü" adlı araştırmamıza bk.

77 "Bey kanuna riayet ederse, halk da itaat eder" (b. 2111)

doğruya imparator veya kırılların takdirî adalet ve şahsî insaf-larına sığınmak zorunda kaldıkları devirlerde, Türkler, bu çok yüksek siyasî idrakleri sayesinde hak ve hürriyetlerini muhafaza etme yollarını âdeta keşfetmişlerdi. Türk halkının hakkını korumak için, zalim ve liyakatsız hükümdarlara karşı koyması aynı *kut* telâkkisinden ileri geliyordu. Çünkü, bir yandan, vazifesini yapmama hâlinde hâkan, *kut*'unun geri alınması yüzünden, idare etme hak ve salâhiyetini kaybederken, diğer yandan, bekleneni veremiyen veya yetkisini kötüye kullanan hâkana karşı halkın direnme hakkı da meşrûluk kazanıyordu. Göktürk tarihinde 716 yılındaki kanlı ihtilâl hareketinin bu sebeble dayandığı kitabede açıklanmıştır ⁷⁸.

Türklerdeki bu *kut* telâkkisi, hukukî tâbiri ile, *Imperium*'dan başka bir şey değildir. *Imperium* idarî, askerî ve kazaî sahalarda hâkimiyet hakkı mânasında olup, toprağa da ancak idare edilen insanlar vâsıtasıyla râci olur. Buna göre, idareci ile teb'anın müstakil bir ülkede ve onun üzerindeki kuruluşlarda ortak hak ve sorumluluğunu tazammun eden *imperium* anlayışının, Türklerde m. önceki yüzyıllara kadar giden bir kıdeme sahip olduğu görülüyor. Mo-tun m. ö. 209'da komşularıyla olan bir sınır anlaşmazlığı münasebetiyle, devlet topraklarının kendi mülkü değil «halkın malı» olduğunu ve kendisinin onu korumakla vazifeli bulunduğunu söylemişti ⁷⁹. Bu gelenek tabiatıyla sonraki Türk devletlerinde de devam etmiş, Türk ülkeleri teb'nın ortak mülkü olarak bütün millet fertleri tarafından korunmuş ve II. Göktürk devleti misâlinde olduğu gibi, siyasî teşekküller de Türklerin müsterek gayretleriyle kurulmuştur ⁸⁰.

Tarihte bir çok toplulukların hâkimiyet telâkkisi ise *Dominium* esasına dayanmıştır. Böyle devletlerde, çok kere, kendine tapılan ve hiç bir sorumluluk taşımayan hükümdar ülkeyi şahsî mülkü kabûl eder. Arazinin bir kısmını başka bir devlete devir veya terk ettiği zaman mes'ul duruma düşmez. Zaten hesap vereceği bir müessese yoktur. Bu gibi devletler arasında cereyan eden muhare-

⁷⁸ Bk. yukarıda n. 75

⁷⁹ De Groot, *agn. eser*, s. 49; De Guignes, *Hunların, Türklerin ... tarih-i umumîsi* (Türk. terc.) I, İstanbul, 1923, s. 197; L. Ligeti, *Attila és Hunjai*, 1940, Budapest, s. 39.

⁸⁰ Bk. Kitabeler, I, doğu, 12-13; Tonyukuk kitabesi, batı, 5.

beler de, millet muharebeleri değil, « hânedan savaşları » durumundadır. Dominium veya imperium anlayışı içinde bulunmak, şüphesiz, toplulukların kültürü, siyasî zihniyet ve kavrayışları ile ilgilidir. Fertleri kendi şahsiyetlerinin farkında olan hür insanlardan kurulu topluluklarda imperium görüşünün hâkim olacağı, böyle bir kültür ve siyasî şuurdan mahrum kütlelerin ise dominium ortamında yer alacakları aşikârdır. Imperium için en iyi misâl olarak Roma İmparatorluğu gösterilir ⁸¹. Dominium için de Moğollar müstesnâ bir örnek teşkil eder. Moğol imparatorluğuna dahil arazi, içinde yaşayanlarla birlikte, doğrudan doğruya hânedanın mülkü telâkki olunuyordu: « Bütün topraklar Altan-urug (Cengiz âilesi) a ait idi. Khubi'ler (mukataalar) sülâlenin erkek evlâtlarına ve onların sadık bendelerine (noyon'lar, nökör'ler) baş idareci olan Han tarafından bölüştürülürdü » ⁸².

Roma'da imperium başta *senato* olmak üzere çeşitli âmm müesseselerinin (meclisler) kontrolü altında idi. Eski Türklerde de benzer kuruluşlar vardı. Asya Hun imparatorluğunda yılın belirli günlerinde yapılan « halk toplantıları » ile, ihtimal daimî mahiyette olan diğer bir kurul bu vazifeyi görüyordu ki, Tan-hu'nun başkanlığında bütün memleketi ilgilendiren umumî müzakerelerin açıldığı büyük toplantıyı De Groot, Wieger, P. W. Schmidt, B. Szász gibi araştırmacılar « *Reichstag* » (imparatorluk meclisi) veya *Nemzetgyülés* (Assemblée Nationale = Millet meclisi) adetmektedirler ⁸³. Avrupa Hunlarında bu meclis, Bizanslı tarihçi Priskos tarafından « *Seçkinler* » adı altında zikredilmiştir ⁸⁴. Imperium'un kullanılmasını, yani törenin tatbikatını kontrol eden bir meclis Göktürklerde de vardı. Ta-po Hâkanın 581'de ölümü üzerine, yeni durumu müzakere eden bu kurul hâkan adayı Ta-lo-pien'i - ana-sının hâton olmadığı gerekçesiyle - reddederek, hânedandan İşbara'yı tahta çıkarmıştı ⁸⁵. Bu geleneğin Dokuz Oğuzlarda,

⁸¹ S. M. Aarsal, *Umami hakuk tarihi*, s. 200 vd., 376 vd.

⁸² B. Y. Vladimirtsov, *Moğolların içtimai teşkilâtı* (TTK), 1944, s. 169.

⁸³ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee X, 3: Die asiatische Hirtenvölker*, Freiburg, 1949, s. 15, Türk. terc. S. Buluç, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XIII, 1964, s. 86; B. Szász, *ayn. eser*, s. 65, 489. Bir âile toplantısı mahiyetinde olan Moğol Khariltay'ını bu meclislerden ayırmak lâzımdır.

⁸⁴ B. Szász, *ayn. eser*, s. 491; F. Altheim, *ayn. eser*, s. 138.

⁸⁵ L. M. Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken I*, Wiesbaden, 1958, s. 43 vd.

Türkişlerde ve diğer Türkler arasında yaygın olduğu *DLT* den anlaşılıyor. Kâşgarlı Mahmud Türkçe « *kengeş* » tâbirini « Hâkanın tekliflerini milletin tasvibine sunması » şeklinde mânalandırmaktadır ⁸⁶.

B - Kutadgu Bilig adı :

Buraya kadar verilen izahatla *K. B.* adının doğrudan doğruya « kut » da düğümlendiği anlaşılmıştır sanırız. Yukarıda bu ada çeşitli mânalar verildiğini görmüştük. Araştırmacılar eserimizi Doğu ülkelerinde çok rastlanan cinsten bir nasihat ve ahlâk kitabı saydıklarından, « kut » kelimesini kolaylıkla *saadet*, *talih*, *baht* mânalarına bağlamışlardır. Halbuki vaktiyle S. M. Arsal tarafından tesbit edildiği ⁸⁷ ve şimdiye kadar da görüldü gibi, « kut » aslında « siyasi hâkimiyet » mefhumunu ifade etmektedir. *Talih*, *saadet*, *bahtiyarlık* ikinci plânda kalan ve ancak sonraları ortaya çıkan tâli mânalar durumundadır ki, daha çok Batı Türk lehçelerinde görülen bu mâna değişikliği veya mâna genişlemesinde islâmî çevrenin tesiri rol oynamış görünmektedir ⁸⁸. Kut'un « mübarek » mânası da Tanrı ile olan ilgisinden doğmaktadır. Bilindiği üzere, « kut » Türkçenin en eski kelimelerinden biridir ve m. ö. 176 yılında Mo-tun tarafından Çin imparatoruna yazılan mektupta bu Türk hükümdarının adı sırasında geçmektedir: *Tanrı kut'u Tan-hu* (Tanrı'nın hükümdarlık hukuku ile donattığı büyük hükümdar). G. Doerfer « kut » tâbirini « insanın bir nevi otonom ruhî kudretidir ki, bilhassa hükümdar için Gök ve Yer tarafından desteklenmeğe muhtaçtır » şeklinde açıklamaktadır ⁸⁹. *K. B.* yazarının hemşehrisi ve çağdaşı Kâşgarlı Mahmud tarafından da esasen « kut » kelimesine « devlet » mânası verilmiştir ⁹⁰. Diğer taraftan, Moğollar zamanında Cengiz Han'ın sözlerini ihtiva eden « Cengiz Han Kutadgu Bilig'i » yargı organlarınca bilinmesi gereken hukuk kaideleri mecmuasıdır ⁹¹ ki, bu da, hâkimiyetin kazaî cephesini ifade eder. 11. yüzyılda « saadet » mefhumunun Türkçede daha

⁸⁶ *DLT*, I, s. 345.

⁸⁷ *Türk tarihi ve hukuk*, s. 120 vdd.

⁸⁸ Bk. G. Doerfer *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen III*, 1967, Wiesbaden, mad. *kut* (Burada kut'un türlü mânaları gösterilmiştir).

⁸⁹ *Agn. eser*, s. 551.

⁹⁰ *DLT*, I, s. 320; *DLT*, tıpkı basım, 1941, Ankara, s. 161.

⁹¹ G. Doerfer, *agn. eser*, s. 558; A. Caferoğlu, *agn. eser*, s. 60

ziyade *kıv* veya *kuvıg* kelimesi ile karşılandığını da ilâve edelim ⁹². Şu hâlde *Kutadgu Bilig* daha ziyade «Hükümrânlık bilgisi», «Siyasî hâkimiyet bilgisi» veya «Devlet kılan veya Devlet yapan bilgi» mânalarına gelmektedir.

Burada, *K. B.* in ışığında, eski Türk kanun ve hâkimiyet anlayışını kısaca izaha çalışırken, çeşitli zamanlarda ve başka başka bölgelerdeki Türk siyasî teşekküllerine ait kayıtlara dayandığımızı görenler, bizim, her cemiyette olduğu gibi Türklerde de zaman ve çevre şartlarının tesiri altında değişikliklere uğraması gereken düşünce ve telâkkileri hep aynı karaktere bağlamamızı belki yadırgayacaklardır. Ancak, bir mevzu açıklanırken mümkün merteye ilgili bütün vesikaları değerlendirmek icap ettiğini, ayrıca, hukuk anlayışı, dinî ve felsefî düşünceler gibi umûmî hayat görüşü ve sosyal davranışların her topluluğun psikolojisi ve içtimaî seciyesi ile olan alâkası sebebi ile, zaman içinde de daima ana çizgi vasfını muhafaza ettiğini, değişmelerin ise daha çok tatbikat sahasında kalan tâli hususlar olduğunu, hukuk tarihçisi ve sosyologlara istinaden, belirtelim. Türk tarihinde de yukarıda örnekleriyle arzettiğimiz adalet ve hükümrânlık telâkkileri hemen her yer ve devirde değişmez esaslar olarak yaşamış görünmektedir ki, bunun diğer topluluklardaki tezahürleriyle olan farkları aşağıda bahis mevzuu edilecektir.

III - Kutadgu Bilig'de yabancı tesirler meselesi :

a - Hind-İran tesiri meselesi : Bu hususta ehemmiyetle duran H. İnalcık'ın *K. B.* in muhteviyatı ile Hind-İran an'aneleri arasında bir çok benzerlikler, hattâ bazan aynîlikler bulunduğunu baş tarafta belirtmiştik. Bununla beraber, İnalcık araştırmasında şu mühim noktayı da kaydetmiştir : «İran devlet geleneğinde her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hattâ bu otorite kanun üzerindedir. Adaletin yerine getirilmesi tamamiyle hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Pendnâmeleri yazanlar adaletin garantisi olarak hükümdarın âdil olması, insaf ve hilm sahibi bulunması gibi ahlâkî prensiplere dayanmaktan başka yol bulamamışlardır. *K. B.* de ise kuvvetle belirtilen nokta, hâkimiyetin törü'den ayrılmaması, hattâ hâkimiyetin bizzat törü ve kut'tan

⁹² A. Ceteroğlu, *Eski Uygur sözlüğü*, 1968 (TDK), s. 177 ; *DLT* I, s. 320.

ibaret olduğu görüşüdür. Yani adalet hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törü'nün doğru ve tarafsız şekilde uygulanmasıdır⁹³. Türk ve Hind-İran kanun ve siyasi hâkimiyet hakkı anlayışlarındaki fark bu kadar açık şekilde ortaya konduktan sonra artık söylenecek söz kalmıyor demektir. Gerçekten eski Hind-İran devlet ve hükümlanlık telâkkisiyle eski Türk kanun ve *kut* anlayışı arasında ciddi bir münasebet mevcut olmamış, birinde şahısların insaf ve adalet duyguları bahis mevzuu iken, diğesinde tamamiyle başka esaslar: Tanrı'dan alınan hükümlanlık salâhiyeti ve hükümdarın üstünde *âdil, eşit, faydalı* ve *üniversal* bir kanun düşüncesi merkez noktasını teşkil etmiştir. O hâlde, bu iki aykırı «görüş»ün aynı eserde birleşmesi veya İnalçık'ın ifadesiyle, birinin «değiştirilerek» öteki ile «uzlaştırılmış» olması mümkün müdür? Böyle bir ameliye bizi, en azından, Yusuf gibi bir mütefekkirin ya mevzuunu kavrayamadığı, veya düşündüğünü doğru-dürüst yazamadığı, veyahut yine Yusuf gibi Ulug Hâcib'lik makamına kadar yükselmiş bir devlet adamının siyasi iktidar veya hükümlanlık'ın ne demek olduğunu anlayamadığı hükmüne götürür. Bunların hiç biri bahis mevzuu olmayacağına göre de, *K. B.* de herhangi bir Hind-İran tesiri aramanın boşluğu meydana çıkar. Yusuf'un Dahhâk ve Ferîdun'dan ve Afrasyâb'dan bahsetmesi onun «Şehnâme»yi bildiğini gösterirse de, bir siyaset kitabı olmayan «Şehnâme»nin ne üslûp, ne muhteviyat itibariyle *K. B.* türüne sokulamıyacağı hatırlanmalıdır. Barthold'un *K. B.* ile münasebete getirmek istediği «*Ķābūs-nâme*»ye gelince, bu ikisi arasında da bir bağlantı kurulması hayli müşküldür. Şüphesiz İran tarzının bir tipik nasihatname kitabı olan ve esasen *K. B.* den sonra (1082'de) yazılan *Ķābūs-nâme*'deki siyaset görüşünün eserimizden ayrıldığı açık noktalar çoktur.

Kanundan hiç bahsedilmeyen *Ķābūs-nâme*'de şöyle pasajlar vardır: «Yüzme öğrenmelerine lüzum olmayan kaz ve ördek yavruları gibi padişahzadeler de siyaset ilmini doğuştan bilirler»⁹⁴. «Akıllı padişah olduğu gibi, cahil padişah da olur»: «Sen bilmez misin ki, ulular hükmü cihan halkına kılıç ile yürürler, yol ile değil», «Her dem padişahtan korkadurgill», «Amma fark padişah

⁹³ H. İnalçık, *ayn. eser*, s. 268 vd.

⁹⁴ *Ķābūs-nâme*, Mercimek Ahmed terc. (Klâsikler serisi), 1944 İstanbul, s. 320

ve sipahî ve raiyyet arasında oldur ki, padişah hâkimdir ve anlar mahkûm!»⁹⁵. Yine *Ḳābūs-nâme*'ye göre hükümdarlığın şartları şu altı maddeden ibarettir: «adl, kerem, heybet, ihtiyat, nâmeşrû şeylerden kaçınmak, doğru söylemek»⁹⁶. İnalçık tarafından iyi bir tahlili verilen «*Kelile ve Dimne*» ise, «hikmet» leri muhtevelî ahlâkî bir masallar mecmuası olup, esas itibariyle, vaaz ve nasihat kitabı vasfı ile diğer pendnâmelerden farklı değildir. Bütün bu eserlerle *K. B.* arasında hemen hemen yegâne ortak görünen husus, hükümdarın âdil, insafî ve şefkatli olması kabilinden, idare ilmini öğretmeği gaye edinen bir eserde bulunması normal tavsiyelerden ileri geçmez. Elbette Yusuf'un, *K. B.* de, insanî duygulara aykırı düşen iddialara yer vermesi beklenemezdi. Gerek *Kelile ve Dimne*'deki, gerek *Ḳābūs-nâme*'deki, *K. B.* ile ortaklık gösteren bu düşünceler o kadar umumîdir ki, siyaset nazariyesini, doğrudan doğruya kaba kuvvete dayanan, eski Yunan'ın fikir mahsüllerinden ilham alarak yazmış olan Machiavelli'nin kitabında dahi benzerlerine tesadüf edilir⁹⁷.

b - Eski Yunan tesiri meselesi: Eski Yunan'daki kanun, hak, adalet telâkkilerini iyi anlayabilmek için bunların nazariyatı ile tatbikî cihetlerini birbirinden ayırmak lâzımdır. Umumiyetle Yunan filozoflarının ileri sürdüğü adalet ve demokrasi görüşlerinin tatbikatta da yürürlükte olduğu zannının uyanması, zihinlerde yanlış intibaların doğmasına sebep olmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, eski Yunan sitesinde - meselâ *K. B.* de tavsif edilen şekilde - üniversal bir kanun mevcut bulunmadıktan başka, gerçek mânada bir hak ve adalet de yoktu. Kanun yalnız «vatandaş» menfaatlerini koruyan ve diğer külelere hiç hak tanımayan bir takım «hükümler» den ibaretti. Eski Yunan'da kanun kuvvetli olanın irâdesini, hak kuvvetli olanın «fazilet» ini, adalet yine kuvvetli olanın menfaatini ifade ederdi. Bu düşünceleri yalnız bir

⁹⁵ *Ayn. eser*, s. 338, 343, 451.

⁹⁶ *Ayn. eser*, s. 357.

⁹⁷ «Şurası: muhakkaktır ki, bir devlet kanunlarının ve müesseselerinin az veya çok iyi olduğuna göre uzun veya kısa ömürlü olur», «Bir cumhuriyette yargıçların sayısı çok olmalıdır, aksi hâlde her şey azın irâdesine girer», «Bir hükümdarın en iyi kalesi halkından gördüğü sevgidir. Hükümdar teb'ası tarafından nefret ediliyorsa, onu dünyanın bütün kaleleri dahi kurtaramaz» vb. F. Franzoni, *La pensée de N. Machiavel*, 1921, Paris, s. 119, 126, 192.

kaç sofist filozofa mâletmek de doğru değildir. Bu, eski Yunan'da her vatandaşın zihniyetine hâkim olan bir görüştü. Nitekim meşhur «Peloponnesos Savaşları» adlı eserinde aynı fikirleri müdafaa eden tarihçi Thukydides de kuvvete inanmak lâzım geldiği kanaatinde-dir⁹⁸. Kısaca, «kuvvetlinin haklı» olduğu, kanun, adalet ve hak'ın kuvvete dayandığı hususu, Atina «demokrasi»sinin parlak çağı olan Perikles devri dahil, eski Yunan'ın değişmez bir düsturu olarak kalmıştır⁹⁹.

Gördüğümüz üzere *K. B.* in *hayır, ahlâkî haz ve şer* telâkki-lerinde İbn Sînâ yolu ile Aristotelesci düşüncelerin tesirinde; kanun ve devlet reisi mevzularında da Fârâbî vâsıtasıyla Eflâtun'un fikirleri tesirinde hazırlandığı ileri sürülmüş, hattâ eski Yunan'ın bazı mitolojik alâmetleriyle Yusuf'un tasvirleri arasında bağlan-tılar kurulmuştu. Yusuf'u İbn Sînâ ile ilgilendirenler *K. B.* i bir felsefî eser olarak düşünenlerdir. Halbuki *K. B.* de metafizik mahiyette görüş ve tasniflere râstlanmaz. Yusuf'un bu hususla ilgilendirilen sözlerini umumî düşünceler saymak daha doğrudur. Aristoteles - Yusuf bağlantısına dâir olan iddialar 70 sene evvel eserin iyi bir neşrinin yapılmadığı, doğru okunup anlaşılmadığı bir tarihte, sırf mantıkî istidlâl yolu ile, verilen hükümler gibi görünmektedir. Uygurca'nın ilmî, dinî ve kültürel terimlerine hakkiyle vâkif olunmadan bu mevzuda tam bir kesinliğe varmak herhâlde pek kolay değildir. Diğer taraftan, *K. B.* bir felsefe veya ahlâk kitabı olmaktan ziyade, kanun ve hükümlerliliğin şart ve vasıflarını açıklayan, devlet olma yollarını gösteren ve bu sebeple idare, teşkilât ve içtimâî zümreler üzerinde duran bir siyaset kitabıdır. İbn Sînâ'nın ise doğrudan doğruya bu meselelere ayrılmış, devlet ve kükümlerlilik nazariyelerinin tahlilini gaye edinen bir eseri mevcut değildir¹⁰⁰.

Fârâbî'nin ise bu mevzuda *Ârâ u Ehl'il-Medînet'il-fâzıla* ve *Kitab ü's-Siyaseti'l-Medîne* adlarında iki eseri bulunmaktadır. Bu ikisi arasında büyük bir ayrılık olmadığı ve bazı noktalarda birbirini tamamladıkları alâkalılarca kabûl olunuyor. Fârâbî'nin asıl cemiyet ve siyaset hakkındaki fikirleri «El-Medînet ü'l-fâzıla»

⁹⁸ *Thukydides, I. Kitap* (Türk. terc. H. Demircioğlu), 1950, Ankara, s. XXIX vd.

⁹⁹ A. Şenel, *ayn. eser*, s. 143.

¹⁰⁰ Bk. S. M. Arsal, *Türk tarihi ve hukuk*, s. 119.

sındadır. Ancak, bütün araştırmacılarca söylendiği ve eserin Türkçe tercümesinden de anlaşılacağı üzere ¹⁰¹ bu bahiste Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'i takip etmekte, bilhassa Eflâtun'un «Devlet» adlı eserini esas almaktadır. Biz onun, Eflâtun diyalogları ile islâm siyaset görüşünü uzlaştırma gayretlerini ¹⁰² bir yana bırakarak, K. B. de Fârâbî yolu ile eski Yunan tesiri meselesi üzerinde duralım:

Eflâtun değişen, bozulan ve saadetten uzak «dünya âlemi» ni düzene koyabilmek için, onu, mümkün mertebe, sâbit ve mükemmel olan «İdealar âlemi» ne benzetmek ve yeryüzünde de değişmez sosyal müesseseler, inanç ve değerler meydana getirmek lâzım geldiğini ileri sürer; bu sebeple de beşerî duygulara, arzulara değil, «akıl» a uyulmasını ister. Bunun yanında, topluluğu bir insana benzeten Eflâtun'a göre, insanda mevcut *akıl*, *cesaret* ve *içgüdü*lere karşılık topluluklarda «bilge» ler, askerler ve, bedenlen çalışarak cemiyetin zarurî ihtiyaçlarını temin eden, üreticiler vardır ve topluluk «akıl» ı temsil eden bilgeler tarafından idare edilmeli, diğer kütteleler onlara tâbi olmalıdır. Ancak, nasıl insan vücudunda bir organ diğer bir organın işini yapamazsa, topluluktaki «sınıf» lar da kendilerine ayrılmış vazifeler dışında iş göremezler. Demek ki, Eflâtun'a göre, bazı insanlar doğuştan idareci, bazıları asker, diğerleri de hizmetçidirler ve cemiyet içinde fonksiyonlarını muhafaza etmek zorundadırlar: «Herkes yerini ve haddini bilmelidir. Devletimizin adaleti kadın, köle, hür, işçi ve idare eden, idare edilen herkesin kendi işini yapmasıdır». Eflâtun, kendisinin «gerçek adalet» dediği bu «kast» kokulu düzenin yürürlükte tutulabilmesi için halkın «yalan» larla kandırılmasını tavsiye eder ve bu yalanların formüllerini de eserinde verir. İdareci ve askerî sınıfların baskı yapmalarını önleme çaresi olarak, hususî mülkiyeti ve âile nizamını kaldıran Eflâtun bu komünist sistemin başına filozofları geçirmek ister, zira onun kanaatinde, filozoflardan daha «akıllı» krallar bulunmaz. Artık filozof-kral, üstün kabiliyetleri dolayısıyla, hiç bir kanun ve kaideye tâbi olmaksızın devlet'i idare edebilir ¹⁰⁸.

¹⁰¹ Nafiz Danışman, «Fâzıl Medine halkının regleri», Fârâbî Tetkikleri, I 1950, s. 17-79.

¹⁰² H. Z. Ülgen, *İslâm felsefesi tarihi*, 1957, İstanbul, s. 170; İA, mad. Fârâbî.

¹⁰⁸ Tafsilen bk. A. Şenel, *agn. eser*, s. 173-179, 190-194, 196.

Eflâtun «*Politikos*» adlı kitabında, «Efendi karşısında köle = kiral karşısında halk» aynılığını ileri sürer ve devlet idaresinin diğerinden farkını kiralın «en yüksek iktidar»ı (kendiliğinden emir verme) temsil etmesinde bulur. Burada «kanun» dan bahseden Eflâtun'a göre yine de «En iyi idare kanuna dayanan idare değildir, ancak bilge olmaya ular kanuna bağlanmalıdır». Eflâtun'un, ileride anayasalar hazırlıyacak olanlara rehber olması düşüncesiyle yazdığı son kitabı «*Kanunlar*»ındaki düşünceleri de dikkat çekicidir: Meselâ *hürriyet*, haklı azınlığın haksız çoğunluk üzerindeki hâkimiyetinin ifadesidir. İdare eden çoğunluk ise o topluluk köleliğe düşmüş demektir. Yani «Çoğunluk kendi kendini idare ederse köle, azınlığın hâkimiyetine girerse hürdür». İdare etme hakkını asillere, kuvvetli olanlara ve bilgelere tanıyan; avamı, köleleri, zayıf olanları emir altında yaşamağa mahkûm kabûl eden Eflâtun şu formülü ortaya koymuştur: «Eşit olmayanlara eşit muamele etmek eşitsizdir»¹⁰⁴.

Fârâbî de, bir araştırmacının yerinde olarak belirttiği gibi, kendi yaşadığı ülkelerdeki sosyal çevreyi incelemeye düşüncenin¹⁰⁵ Eflâtun'un bu fikirlerini hemen hemen aynen tekrarlamıştır ve pek cüz'î ilâvelerde bulunmuştur ki, bunlardan biri «Fâzıl Medîne reisi»nin doğuştan sahip olması gerekli şartlarla ilgilidir. Fârâbî'ye göre bu şartlar: a - Tabiatı ve doğuşu itibariyle reisliğe elverişli olmak, b - Kendisinde reislik irâde ve melekesi bulunmaktır. Fârâbî ayrıca, devlet reisinin vasıflarını 12 maddede hulâsa etmiştir¹⁰⁶.

Aristoteles'de de temel içtimai ve siyasî inanç insanların eşitsizliğidir. Ona göre, faziletlerin en büyüğü olan adalet «eşitlik» ifade eder, fakat «İnsanlar eşit oldukları takdirde onlara eşit payı vermek adalettir, aksi hâlde adaletsizlik olur». Siyasette adalet ise «köleler ve yabancılar için değil, hür ve birbirine eşit vatandaşlar için bahis mevzuudur»¹⁰⁷. Aristoteles siyasî fikirlerinin toplandığı «*Politika*» adlı kitabında vatandaşlar yararına çalışan vasıtalar olarak tanıttığı köleleri «canlı mülk», işçileri «canlı âlet» diye vasıflandırmış ve Yunanlıların doğuştan hür

¹⁰⁴ A. Şenel, *agn. eser*, s. 201, 211, 219.

¹⁰⁵ A. A. Adivar, *Fârâbî*, İA, IV, 467a.

¹⁰⁶ N. Danişman, *agn. eser*, s. 58 vd.

¹⁰⁷ A. Şenel, *agn. eser*, s. 228, 235.

kimseler olduğunu, barbar (yabancı) ların ise köle olarak dünyaya geldiklerini iddia etmiştir. Kanunun «ihtiraslardan kurtulmuş akıl» olduğunu söyleyen Aristoteles, kanun hâkimiyetinin tek kişi hâkimiyetinden daha iyi olduğu, fakat «umumî olan ve tarafsız kanunların adaleti sağlayamayacağı, bunların hususî durumlara uydurulması lâzım geldiği» fikrindedir. Sosyal sınıfları servet durumlarına göre ayıran Aristoteles «aşağılık sınıf» saydığı fakirlerin ancak «despotça hükmedilmekten anladıklarını» ileri sürer. Ona göre, iyi bir devlet servetçe orta sınıfın kalabalık olduğu topluluk idaresidir. Böyle bir idarede «siyasî haklara sahip olanlar için kanunlarda titizlik gösterilmelidir»¹⁰⁸.

Burada hulâsa etmeğe çalıştığımız Eflâtun ve Aristoteles'in adalet, hak, kanun üzerindeki görüşleri ile *K. B.*deki düşünceler arasında herhangi bir münasebet bulmak ne dereceye kadar mümkün olacaktır? Eski Türk telâkkisindeki *âdil*, *faydalı*, *eşit* ve *üniversal* kanun hâkimiyeti ve kişi hürlüğü ile, eski Yunan'ın kuvvete dayanan, servete tapan, maddeci ve ayırıcı hak, adalet anlayışı arasında ne gibi bir alâka kurulabilir? Eğer Eflâtun veya Aristoteles'in veya her ikisinin Yusuf üzerinde tesirleri olsaydı, meselâ *El-Medînetül-fâzıla*'da görülen hususların *K. B.* de de belirli izler bırakması icap ederdi. Demek ki, bu gibi iddialarda acelecilik meseleleri karıştırmaktan başka bir işe yaramamakta ve yanlış hükümlere sebep olmaktadır. Eski Yunan adalet mefhumu Dike'nin alâmeti olan kılıç ile töre'nin elindeki bıçak, Yunan «kut» tanrıçası Tykhe'ye âit küre sembolü ve Titan kadın Themis'in üç ayaklı iskemlesi ile *K. B.*deki kut'un topu ve «üç ayaklı taht» arasında benzerlikler olduğunu iddia eden A. Bombaci'nin ileri sürdüğü «tesadüfî olmayan uygunluklar» a da ciddi bir mâna atfetmek doğru değildir. Eski Yunan ve eski Türk devletlerinde nazariyede ve tatbikatta müşahede edilen temel ayrılıklar buna mânidir. Arada bir bağlantı veya aktarma bahis mevzuu olsaydı, herhâlde, ilgi, yalnız dışı, iskemle ve masaya inhisar etmez, fakat fikir ve telâkkilerin hiç olmazsa kısmen birbirine yaklaşmasını sağlardı. Bu benzetmeler *K. B.*deki hukuk anlayışı, örf ve geleneklerin Grek düşüncesi ile olan açık farklarını örtmeye kifayet etmemektedir. Kaldı ki, «adalet» in «kılıç» ile alâkası hemen hemen bütün dünyada

¹⁰⁸ A. Şenel, *Ayn. eser*, s. 243-248.

umumîdir ve üç ayaklı iskemle ve taht tasvirlerini eski İran'da da bulmak mümkündür. Fakat bunların hepsinin bir menşeden çıktığını düşünmek herhâlde isabetli değildir. İnsan zekâsı yekdiğerinden uzak ülkelerde birbirine benzer tasavvurlara ulaşmak iktidarındadır. Eğer her «tasavvur» u tek kaynağa bağlamak bir zarurete dayansaydı, yeryüzünde, meselâ aynı gayeye yönelen bütün inanç ve düşüncelerin birbirinin aynı olması ve aynı maksada mâtuf bir çok âletlerin aynı biçimde yapılması ve herbiri dünyanın bir köşesinde yaşayan fen adamlarının birbirine benzer keşiflerde bulunamaması icap ederdi ¹⁰⁹. Bunlara ilâveten, Bombaci'nin yanılma sebeplerinden biri olarak *K. B.* deki «kut» tâbiri zikredilebilir. Öyle görünüyor ki, o, «kut» kelimesini Türkçedeki muahhar ve tâli mânasiyle alarak, bunu kolayca Yunan «talih» tasavvuruna raptetmiştir. Halbuki eski Yunan'da Tykhe her insanda, her âilede, hattâ evlerde ve tarlalarda bile mevcut olduğu düşünülen «kader» i sembolize ettiği hâlde ¹¹⁰, Türklerde «kut», bilhassa bahis mevzuu çağlarda, daha ziyade siyasî hâkimiyet, hükümlanlık ifade etmekte idi.

Bu münasebetle belirtelim ki, eski Yunan siyasî düşüncesinde «tanrı» ların hemen hemen hiç yeri olmamıştır. Gerçi Eflâtun, bir zamanlar kâinatı tanrının idare ettiğinden, Aristoteles de Tanrı'nın kâinata «form» verdiğinden bahsetmişlerdir ¹¹¹, fakat Eflâtun'un «Tanrı'nın kâinatı sonra kendi hâline bıraktığını» söylemesinden ve Aristoteles'in de Tanrı'yı sadece felsefî yönden ele almasından anlaşılıyor ki, onlardaki bu tanrı, *K. B.* deki hükümlanlığın kaynağı «âlî kudret» vafındaki Tanrıdan ayrıdır. Esasen tâ Asya Hunları çağından beri Türklerde mevcut yaratıcı, koruyucu, insanların hayat ve varlıklarına hükmeden, ölümsüz Tanrı telâkkisi ile, Yunanlıların doğup büyüyen, evlenen, kıskanan, birbirleriyle kavga eden tanrıları arasında bir münasebet de düşünülemez. Herhâlde bu yarı insan-tanrıların yeryüzünde yine insanlar tarafından kurulan ve yürütülen devlet üzerinde tesirleri olamayacağı kanaatiyledir ki,

¹⁰⁹ Medeniyetlerin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili bu mesele hakkında "*Bozkır Kültürü*," ne bk.

¹¹⁰ E. Peterich, *Küçük Yunan mitologyası* (Türk. terc. Y. Baydur), 1959, Ankara, s. 31.

¹¹¹ A. Şenel, *agn. eser*, s. 201, 231.

eski Yunan düşüncesi, devlet başkanları olarak seçilen şahıslara sınırsız idare hakkı tanımak zorunda kalmıştır.

K. B. deki üniversal adalete dayanan kanun fikri ve Tanrı kudretinden doğan hükümlerlik telâkkisine karşılık eski Yunan «devlet» indeki muazzam boşluk burada kendini gösterir. Eski Yunan'da ya kanun yoktur, veya - Aristoteles'de görüldüğü gibi - kanun varsa da «hak» yoktur: Zira ne kanunu mecburî kılıcı, ne de kanunun tatbikatını müeyyide altına alan «kut» u gerektirici bir düşünce mevcut olmamıştır. Dolayısıyla her şey, baştaki şahısta vehmedilen «fazilet» lere bağlı kalmakta ve devlet idaresi âdeta siyasî mahiyetini kaybedip bir ahlâk meselesi hâline gelmektedir ¹¹². Eski Yunanistan'daki ahlâkî davranışlara ilâveten, toplulukta hükümlerlik prensipinin açıkta bırakılması gibi bir hukukî müessese eksikliği, eski Yunanlıların neden gerçek hürriyete sahip olmadığını ve 200 bin civarında nüfuslu, küçük bir vilâyet sınırlarını aşamayan sitelerde kapalı kalarak büyük devlet kuramadığını izah ettiği gibi, K. B. de tasvir edilen şekilde yüksek bir mânevî kuvvetin himayesinde geniş imparatorluklar meydana getirmeye ve çok kalabalık kütelleri idare etmeye başarmış olan Türk ile, duygu ve temayüllerini hesaba katmadığı «insanın bütün meselelerini yalnız akıl vasıtasıyla cevaplandıracağını» zanneden Yunanlının arasındaki farkı da ortaya koyar.

Roma'da da, Cumhuriyet devrinde konsüllere «halk meclisleri» tarafından tevcih olunan *imperium* hakkının tatbikatında görülen aksaklıklar, nihayet, imparatorların «tanrı» ilân edilmeleri ile bir dereceye kadar giderilebilmiştir ¹¹³.

c - Ç i n t e s i r i m e s e l e s i : Gördüğümüz gibi, böyle bir tesir J. Thury, W. Barthold ve bilhassa S. M. Arsal tarafından ileri sürülmüştü. Rasyonel bir düşünceye sahip olan Konfucius'un: «İnsanların hayat ve hareketleri değişen ahvale göre değil, ebedî ahlâk kanununa, cihanşümül nizama göre düzenlenmelidir... Ahlâkî ve ruhî inkişafın yolu ilimdir... Tanrının en yüksek emri, diğer insanlara karşı sevgi ve merhamettir... Vazife kanunu ne kadar yüksek, ne kadar kudsî bir kanundur! Bu kanun göğe ka-

¹¹² Bu noktalar şu eserde iyi işlenmiştir: Michael B. Foster, *Masters of Political Thought I*, 1966, London, s. 36, 56, 125-162.

¹¹³ Tafsilen bk. S. M. Arsal, *Umumî hukuk tarihi*, s. 319-345, 364-374.

dar yükselir... Vazife kanunu herkes için birdir : En yüksek makam sahibi gibi, en mütevazı ve meçhul insan dahi vazife ile mükelleftir... Akıl, insanların beşerî vazifelerini yapabilmeleri için Tanrının insan ruhunda yerleştirdiği kanundur” gibi sözleriyle ve devlet idaresi hakkındaki «Hâkimiyetin gayesi halkın refah ve saadetidir... Devlet idare etmek, halk için çalışmaktır» gibi fikirleri, Arsal'a göre, Türk örf ve ahlâkının gelişmesinde hayırlı tesirler yapmıştır. “Zaten Konfucius'un ileri sürdüğü ahlâkî felsefe Türklerin millî ahlâkından uzak bir felsefe değildir” diyen Arsal¹¹⁴ bu açık tesire örnek olmak üzere, bir Uygurca metinden şunları nakleder : “Hakîm Konfucius demiştir ki, il tutacak beylere üç şey lâzımdır : asker, aş ve halkın güveni. Bunlar arasında en ehemmiyetlisi halkın güvenini muhafaza etmektir”¹¹⁵

Biz, Arsal'ı takviye etmek üzere, Konfucius'un hâkimiyet, âile ve sosyal hayata âit şu düşüncelerini ilâve edebiliriz : «Devlet âilenin genişlemesinden ibarettir. Âile de tıpkı gök âlemi gibi tanzim edilmiştir... Devlet ile âile, hükümdarla halk; baba ile evlât gibidir. Baba ile oğul arasındaki bağ ve münasebet, Tanrı ile hükümdar arasındaki bağ ve münasebetin aynıdır... Hükümdar, devletin başı olmakla, Gök'ün oğludur ve ona itaatle vazifelidir. Gök keyfî hareket eden bir despot değil, fakat kanunîliğin esasıdır. Nasıl gökyüzünde güneş, ay ve yıldızlar kanunlara göre hareket ediyorsa, yeryüzündeki insan da bu kâinat düzeni çerçevesinde hareket etmelidir... Hükümdar Gök gibi örnek olmalı, hayatın, törenlerin nizam üzere cereyanını sağlamalıdır. O zaman dünyadan huzursuzluk kalkacak, her şey düzelecektir»¹¹⁶.

Konfuçyanizm'in esaslarını teşkil eden bu fikir veya tâlimlerle K. B. deki düşünceler arasında gerçek bir münasebet vardır. Kanun fikrindeki açıklık, Tanrı'nın en büyük kudret olarak tasavvuru, hükümdar - Tanrı ilgisi ve Tanrı'nın hükümdara örnek olması Türk *töre*, *kut* telâkkileri ile bir paralellik arz etmektedir.

Acaba bu münasebet nereden ileri geliyor? Meselenin düğüm noktası eski Türk dini ile, Çin kültürünün gelişmesi tarihinde gizlidir. Eski Türklerin dini Totemcilik veya Şamanizm değil,

¹¹⁴ *Türk tarihi ve hakak*, s. 64 vd.

¹¹⁵ *Aynı eser*, s. 66.

¹¹⁶ W. Eberhard, *Eski Çin felsefesinin esasları*, DTCF Dergisi II, 2 (1944), s. 265-274; ayn. müell., *Çin tarihi*, s. 45 vd.

Gök dini idi. M. ö. binlerde Asya yaylalarında yaşayan Türkler semayı Tanrı telâkki etmişler, herhâlde çeşitli tabiat hâdiselerinin tesiri ile, göğün sonsuz kudretine inanmışlar, böylece beliren «Gök Tanrı» eski Türk âme hukukunda büyük rol oynamıştır. İşte bu eski Türk inancı ile Çin dini telâkkileri arasında bağlantılar bulunmaktadır. M. ö. II. bin başlarında Çin kıt'asında birbirinden farklı kültürler yaşamakta idi. Bunlardan en mühimleri güneydeki ziraat kültürü, kuzeydeki avcı kültürü ve kuzey-batıdaki, çobanlığa dayanan, Bozkır kültürü idi. Bu son kültürün sahipleri, eski Çin silâh şekillerinin, bronz dökme sanatının ve diğer arkeolojik vesikaların gösterdiği gibi, Asya'nın «yüksek düzlükleri»nden gelen Türklerin ataları idi. Çin'de Shang devrinde (m. ö. 1450-1050) bir kültür değişmesi başlamış ve önceki Çin bereket tanrıları yanında Gök dini kendini hissettirmişti. Gerçek Çin tarihinin başladığı Chou'lar devrinde (m. ö. 1050-247) yerli kültür üzerinde kuzey-batı tesirleri büsbütün arttı. Türk menşeli oldukları bile muhtemel görülen Chou'lar, içinde güneş, ay ve yıldız kültlerinin bulunduğu Gök dinine inanıyorlardı¹¹⁷. Başkent Lo-yang şehri, bu dinin tesiri ile, dünyanın merkezi sayılıyordu. Nihayet yüksek iktidara sahip hükümdar, Gök dini telâkkisine uygun olarak, «Gök'ün oğlu» mertebesine yükseldi¹¹⁸. Chou'lar zamanında devlet geliştikçe yerli unsurlarla karışan Bozkır Türk kültürü Çin'de yayılmış ve bu iki kültürün kaynaşmasından gerçek Çin medeniyeti ve Çin topluluğunun esasları kurulmuştur.

İşte Konfucius (ölm. m. ö. 480'lerde) bu çağın düşünürüdür. Kendisi tarafından yeni bir şey ortaya konmayıp mevcut telâkkileri ve daha eski «hakîm»lerin fikirlerini topladığı bilinen Konfucius¹¹⁹'ün «tâlimleri» için esaslar zate Gök dini akîdelerinde bulunuyordu. Bu tâlimlerin aslı Çin «Tanrı» düşüncesiyle alâkası

¹¹⁷ Tafsilen bk. M. Özerdim, *Chou'larda Türklerden gelen Gök dini*, Belle-ten, sayı 105 (1963), s. 1-23. Ayrıca bk. W. Eberhard, *Eski Çin kültürü ve Türkler*, DTCF Dergisi I, (1943), s. 21-29; ayn. müell., *Ülkü*, sayı 92, s. 166 vd.

¹¹⁸ «Gök'ün oğlu» (T'ien-tzu) unvanının Türk menşeli olduğu hakkında: W. Eberhard, *Eski Çin felsefesinin esasları*, s. 268; M. Özerdim, ayn. eser, s. 19. Daha bk. Aşağıda n. 121.

¹¹⁹ W. Eberhard, *Eski Çin felsefesinin esasları*, s. 270; S. M. Arsal, *Türk tarihi ve hukuk*, s. 64.

yoktu. Zira çok tanrılı olan Çin'de tanrıların en büyüğü sayılan *Ti* bir ziraat-toprak tanrısı idi ¹²⁰. Toprak kendisi Ana-tanrıça olarak tasavvur olunuyordu. Sonraları *Ti*, Gök dininin tesiriyle, insanların atası olan bir tanrı-kıral hâline gelmişti.

Konfucius'un eski Türk telâkkilerini nakil ve izah ettiğine dâir diğer bir delil de, Tanrı'dan bahsederken, Çince olmayan, «T'ien» sözünü kullanmasıdır. O, yukarıda cümlelerini naklettiğimiz *Lun-yü* (Felsefe konuşmaları) adlı kitabında Gök ve Tanrı tâbirlerini daima bu kelime ile karşılamıştır ¹²¹ ki, bu da Türkçe «Tanrı» (Tengri) kelimesinden başka bir şey değildir ¹²². Türkçenin, hiç olmazsa m. ö. V. yüzyıldan beri mevcut, bilinen en eski kelimesi olan «Tanrı» sözünün Çin dilindeki karşılığı T'ien, Orta Asya'daki «Tanrı dağları» adının Çincesinde (T'ien-şan) hâlâ yaşamaktadır.

K. B. yazarı eski Türk telâkkilerini, Uygur metni misâlinde görüldüğü üzere, Konfucius vasıtası ile nakledebileceği gibi, içinde yaşadığı Karahanlı Türk topluluğunu ve devletini müşahede yolu ile de tesbit edebilir. Zira Karahanlı halkının büyük çoğunluğunu meydana getiren Karluklar uzun müddet Göktürk imparatorluğunun bir cüz'ünü teşkil etmişlerdi. Göktürkler de ataları olan Asya Hun devletinin telâkki ve geleneklerini devam ettirmişlerdi. XI. yüzyılda *K. B.* in yazılmasını mümkün kılan husus ise, İslâm-Türk devletlerinin en doğusunda, eski Türk kültürü sahasında yer alan Karahanlıların millî an'anelerini daha kuvvetli şekilde muhafaza etmeleri idi.

*

Kutadgu Bilig'i neşreden ve günümüz Türkçesine çeviren R. R. Arat bu eserin henüz «El sürülmemiş bir hazine» olduğunu söylemişti. Bu sözde bir gerçek payının varlığını kabûl etmemiz lâzımdır. *K. B.* bir çok cepheleriyle incelenmeğe muhtaç bir eserdir. Ancak, bilhassa kelime-terimlerinin hakikî mânalarının tesbiti ile, yeni bir tercümesine ihtiyaç vardır. Asıl ondan sonradır ki, *Kutadgu Bilig* kültür tarihimiz üzerine ışıklarını saçacaktır.

¹²⁰ W. Eberhard, *Çin tarihi*, s. 61.

¹²¹ Bk. *Lun-yü'nün Çince baskısı*, Tai-peı, 1963, s. 232.

¹²² Çincedeki T'ien sözünün türkçe Tanrı olduğu daha 1934 de G. A. Barton tarafından beyan edilmişti (Belleten, sayı 20, s. 445).